

A MATABILIDADE E O RECONHECIMENTO NO CONTEXTO DOS DIREITOS HUMANOS: ENTRE AGAMBEN E HONNETH

Mário Lúcio Garcez Calil

INTRODUÇÃO

Por intermédio da presente exposição, busca-se demonstrar, de maneira sintética, a pesquisa à qual se procedeu, durante o período de setembro de 2017 a agosto de 2018, por ocasião do estágio pós-doutoral ao qual se procedeu, junto ao Programa de Pós-graduação em Direito da Fundação Educacional Eurípides Soares da Rocha.

Referida pesquisa deu-se sob a supervisão do Professor Titular Emérito Oswaldo Giacoia Júnior. Por ocasião do projeto de pesquisa, propôs-se estudar as relações entre as teorias do reconhecimento, da libertação e da redistribuição e os direitos humanos. Referidos objetivos, todavia, restaram modificados.

Isso porque, por ocasião dos desenvolvimentos da presente pesquisa, pelo Professor Supervisor, foi sugerido o estudo do paradigma biopolítico. Concluiu-se, a partir dos estudos aos quais se procedeu, especialmente quanto ao projeto *Homo Sacer*, que há uma *fase jurídico-política que antecede o reconhecimento*.

Faz-se necessário, portanto, superar a referida etapa, antes que se possa adentrar o estudo aprofundado dos demais paradigmas, quais sejam, a *libertação* e a *redistribuição*, sob o risco de se esvaziar ou mesmo de inutilizar os referidos conceitos no concernente aos desenvolvimentos filosóficos sempre indispensáveis à teoria dos direitos humanos.

Esse estágio é justamente o paradigma do *homo sacer*, especialmente a partir dos conceitos-chave da *matabilidade* e da *sacralidade*. Desse modo, a pesquisa acabou por se voltar ao estudo das possíveis relações entre os referidos paradigmas e os conceitos utilizados na teorização da *luta por reconhecimento*, a partir de Axel Honneth.

1. AS ORIGENS DA PROBLEMÁTICA

Quer-se, aqui, expor as origens da problemática a ser tratada. Para tanto, de forma breve, serão expostas as teorizações de Foucault acerca da *biopolítica*, especificamente no que

concerne à problemática dos direitos humanos, bem como as bases da *teoria por reconhecimento*, em Hegel.

O *homo sacer* foi utilizado por Agamben como paradigma metodológico, na reformulação de um conceito foucaultiano de *biopolítica*, enquanto Honneth, por sua vez, parte da teoria do reconhecimento em Hegel, para determinar as bases de sua *luta por reconhecimento*.

É evidente, no entanto, que diversas outras teorizações embasaram as teorias dos referidos autores. Ocorre que a presente pesquisa tem como recorte as relações entre a *matabilidade* e o *reconhecimento*, no contexto específico dos direitos humanos, o que torna imperiosa a exposição preliminar a seguir.

1.1. As especificidades dos direitos humanos no contexto da biopolítica em Foucault

Michel Foucault, durante sua carreira, teorizou acerca das mais variadas áreas do conhecimento, desde a história até a psicanálise, passando pela filosofia e pela política. Nesse último sentido, o autor lançou, em 1978, a obra chamada *O Nascimento da Biopolítica* que, assim como a maior parte do legado científico do autor, passou a ser estudada no Brasil.

O conceito de biopolítica é uma das noções foucaultianas mais contestadas. Consiste na tentativa de explicar o processo por intermédio do qual, a partir da modernidade, a vida do indivíduo e a existência biológica de espécie humana passaram a se integrar às técnicas e estratégias de um poder político que se volta a otimizar as *forças vitais produtivas*.¹

Modifica-se, portanto, a própria *natureza* do poder, que deixaria de ser exercido sob a legalidade e a jurisdição, mas, sim, sob os *seres vivos*. Assim, o poder não seria mais jurídico, relacionado à soberania, mas, sim, *biológico*, resultante da população viva. Operou-se, assim, uma transformação sem precedentes no paradigma da política clássica.²

No que se relaciona especificamente à problemática dos direitos humanos, Foucault identifica um *deslocamento do centro de gravidade do direito público*, especificamente no que concerne às formas de reivindicação de direitos, referentes não apenas a questões jusnaturalistas, mas, também, à *governamentalidade*.

Nesse sentido, o problema fundamental do direito público já não é, como era nos Séculos XVII e XVIII, o de como fundar a soberania, ou de se saber em quais condições o soberano

¹ FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

² Idem.

pode ser legítimo e exercer, legitimamente, seus direitos, mas, sim, de como impor limites jurídicos para o exercício do poder público.³

Do fim do Século XVIII ao século XIX foram propostas, essencialmente, duas vias para tanto: uma via *axiomática*, jurídico-dedutiva, derivada da revolução francesa, que pode, também, ser chamada de via *rousseauiana*, que consiste em partir não do governo e de sua necessária limitação, porém, a partir de sua forma clássica.⁴

Busca definir os direitos *naturais* ou *originários* que pertencem a todos os indivíduos, bem como definir em quais condições foi aceita uma limitação ou uma troca de direito, bem como em definir os direitos cuja cessão se aceitou, e aqueles em relação aos quais nenhuma cessão foi acordada, permanecendo como direitos imprescritíveis.⁵

Definidas a divisão dos direitos e a esfera e os limites do direito da soberania, pode-se (apenas) deduzir as *fronteiras da competência do governo*, no âmbito estabelecido pela *armadura* que constitui a própria soberania. Parte-se dos *direitos do homem* para chegar à *delimitação da governamentalidade*, “passando pela constituição do soberano.”⁶

Trata-se, *grosso modo*, da *via revolucionária*, uma maneira de colocar, por meio de uma espécie de *reinício ideal ou real* da sociedade, do Estado, do soberano e do governo, o problema da *legitimidade e da acessibilidade dos direitos*⁷. Trata-se, porém, de uma conceituação que não mais se aproveita na modernidade.

Esse procedimento, apesar de ter sido política e historicamente *revolucionário*, é *retroacionário*, pois consiste em retomar o problema do direito público que não fora resolvido pelos juristas nos séculos XVII e XVIII. Nisso consiste a *continuidade* entre os teóricos do direito natural do século XVII e os juristas e legisladores da Revolução Francesa.⁸

Há, então, duas concepções heterogêneas acerca da liberdade: uma concebida a partir dos direitos do homem; outra percebida a partir da independência dos governados. O sistema dos direitos do homem e o sistema da independência dos governados são dois sistemas que tem origens históricas diferentes e comportam uma heterogeneidade essencial.⁹

Trata-se até mesmo de algo empiricamente comprovável: “[...] bastaria ver onde, em que país, como, sob que forma são reivindicados, para ver que, de vez em quando, trata-se de

³ Ibidem, p. 53.

⁴ Ibidem, p. 54.

⁵ Ibidem, p. 54.

⁶ Ibidem, p. 54.

⁷ Ibidem, p. 54.

⁸ Ibidem, p. 54.

⁹ Ibidem, 2008, p. 56-57.

fato da questão jurídica dos direitos do homem” enquanto, no outro caso, refere-se “[...] à governamentalidade, a afirmação, ou a reivindicação da independência dos governados”.¹⁰

Nesse quadro, manteve-se forte a via radical que consistia em procurar definir uma limitação jurídica do poder público em termos de utilidade governamental. Essa tendência caracteriza não apenas a história do liberalismo europeu propriamente dito, como, também a história do poder público no Ocidente.¹¹

Assim, o problema da *utilidade* será, finalmente, o grande critério de elaboração dos limites do poder público, e da formação de um direito público e de um direito administrativo. A partir do início do século XIX inicia-se uma era no qual o problema da utilidade abrange, cada vez mais, todos os problemas tradicionais do direito.¹²

Já a segunda, denominada via *radical utilitarista*, a lei será concebida como efeito de uma transação que colocar, de um lado, a *esfera de intervenção do poder público* e, de outro, a *esfera de independência dos indivíduos*. Essa conceituação leva a outra distinção igualmente importante.¹³

De um lado tem-se uma *concepção jurídica de liberdade*, na qual todo indivíduo detém, originalmente, certa liberdade, podendo ou não ceder uma parte dela e, de outro, a impossibilidade de a liberdade ser concebida como exercício de alguns *direitos fundamentais*, sendo percebida apenas como *independência dos governados em relação aos governantes*.¹⁴

Há, portanto, duas concepções absolutamente heterogêneas da liberdade: uma concebida a partir dos *direitos do homem*; e a outra percebida a partir da *independência dos governados*. Ocorre que os dois sistemas (*direitos do homem* e *independência dos governados*) têm origens históricas diferentes, comportando uma *disparidade essencial*.¹⁵

O problema atual dos chamados *direitos do homem* se relaciona às formas em relação às quais são reivindicados: em alguns casos, relacionam-se, de fato, à questão jurídica dos direitos humanos; em outros, concerne à *governamentalidade*, à afirmação ou à reivindicação da independência dos governados.¹⁶

Entre esses sistemas heterogêneos, da *axiomática revolucionária*, do *direito público* e dos *direitos do homem*, e o caminho empírico e utilitário que define, a partir da necessária

¹⁰ Ibidem, p. 57.

¹¹ “[...] esse problema da utilidade, da utilidade individual e coletiva, da utilidade de cada um e de todos, da utilidade dos indivíduos e da utilidade geral [...]”. (FOUCAULT, Michel. Op. Cit., p. 60).

¹² FOUCAULT, Michel. Op. Cit., p. 57.

¹³ Ibidem, p. 57.

¹⁴ Idem.

¹⁵ Idem.

¹⁶ Idem.

limitação do governo, a esfera de independência dos governados, existe uma *conexão incessante*.¹⁷

É necessário, assim, enxergar as conexões que mantiveram a relação entre a *axiomática fundamental* dos direitos do homem e o *cálculo utilitário* da independência dos governados¹⁸. Na biopolítica, portanto, os *direitos humanos* existem em uma *relação circular* entre a *autonomia, mercado e governamentalidade*.

Assim, “[...] as relações jurídicas dos direitos humanos, os processos de governamentação do Estado e a lógica do mercado existem se contradizendo e se ajustando, porém, não é por isso que formam um sistema contraditório”¹⁹. Nesse contexto, os direitos humanos passam a fazer parte do instrumental da *governamentalidade*.

Foucault, portanto, destaca o caráter *utilitário* dos direitos humanos no contexto da biopolítica, aliás, especialmente, no que concerne às formas nas quais são reivindicados, que envolvem, por sua vez, as relações entre *autonomia individual, mercado e governamentalidade*.

1.2. Notas sobre o reconhecimento em Hegel

A luta por reconhecimento foi teorizada pelo Hegel, especialmente no período no qual serviu como docente na Universidade de Jena, na Turíngia, entre os anos de 1801 e 1806. Após esse período, tornou-se professor, sucessivamente, em Nuremberg, Heidelberg e Berlin, tendo, logo depois, abandonando parte de sua teorização acerca do tema.

Durante seus anos em Jena, o filósofo entendeu que a consciência é produzida “para si mesma”, como identidade interior e exterior. Nesse contexto, cada um se coloca na consciência do outro, suspendendo a singularidade do outro, ou cada um coloca o outro em sua própria consciência, como uma singularidade da consciência.²⁰

Desse modo, o reconhecimento não é passível de ser “provado” ao outro, pois a linguagem é apenas existência ideal da consciência. Os seres são absolutos para si e um contra o outro. Sua relação é uma prática real; de modo que o meio para seu reconhecimento precisa, ele mesmo, ser, do mesmo modo, real.²¹

¹⁷ Ibidem, p. 58.

¹⁸ Ibidem, p. 58-59.

¹⁹ GIANNOTTI, José Arthur. **Os limites da política: uma divergência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, p. 39.

²⁰ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Jenaer Schriften**. 1801-07: Werke in 20 Bänden. v. 2. Frankfurt: Suhrkamp, 1970, p. 320-321.

²¹ Ibidem, p. 322.

O reconhecer recíproco da totalidade singular de cada um, justamente pelo fato de ser singular e negada, torna-se uma relação negativa em sua totalidade. Cada um precisa, assim, pôr-se como totalidade na consciência do outro, até o ponto no qual investe, contra o outro, a sua aparente totalidade.²²

Reconhecer o singular é uma contradição em si mesmo. O “reconhecer” é o “ser da consciência”, como totalidade, em outra consciência. No momento em que se efetiva, então, suspende a outra consciência e, com isso, o próprio reconhecimento: “[...] não se realiza, mas, sim, antes mesmo, deixa de ser, no momento no qual é”.²³

Hegel, todavia, retomou as teorizações acerca da *luta por reconhecimento* no primeiro volume da sua *Fenomenologia do Espírito*, todavia, desviando-se do caminho da filosofia da linguagem e voltando-se, especialmente, à filosofia da consciência, para explicar o reconhecimento em uma *relação dialética*.

Assim: “[...] a consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido”. Essa sua unidade em sua duplicação, ou a “infinitude” realizável na consciência-de-si, “é um entrelaçamento multilateral e polissêmico”.²⁴

O duplo sentido do “diferente” reside na essência da consciência-de-si, pois essa essência deve ser infinita, ou, ao menos, o contrário da determinidade na qual foi posta: “[...] o desdobramento do conceito dessa unidade espiritual, em sua duplicação, nos apresenta o movimento do reconhecimento”.²⁵

O indivíduo que não arrisca a vida pode ser reconhecido como pessoa, mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente. Da mesma forma que arrisca sua vida, cada um deve, igualmente tender à morte do outro, pois, para ele, o outro não vale mais que ele próprio.²⁶

Para o reconhecimento propriamente dito, “[...] é essencial o momento no qual o senhor *opera sobre o outro o que o outro opera sobre si mesmo*; e o escravo faz sobre si o que também faz sobre o Outro. Portanto, o que se efetuou foi um reconhecimento unilateral e desigual”.²⁷

Assim como Giorgio Agamben busca *reinventar* a teorização foucaultiana da biopolítica, a partir do paradigma metodológico do *homo sacer*, Honneth se volta a teorizar

²² Ibidem, p. 323.

²³ Ibidem, p. 325.

²⁴ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. v. 1. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 126.

²⁵ Ibidem, p. 126.

²⁶ Ibidem, p. 129.

²⁷ Ibidem, p. 131.

uma *atualização* da teoria do reconhecimento do jovem Hegel, utilizando-se, assim como o Agamben, de outros teóricos.

2. BASES PARA A LUTA POR RECONHECIMENTO NO CONTEXTO DA BIOPOLÍTICA: A SACRALIDADE E A MATABILIDADE EM GIORGIO AGAMBEN

Busca-se, a seguir, explicitar as bases para a teorização da biopolítica em Agamben, sob o paradigma metodológico do *homo sacer*, especialmente no tocante à questão dos direitos humanos. Destacam-se, nesse sentido, dois conceitos-chave: a sacralidade; e a matabilidade.

Agamben traz para uma nova influência decisiva, nitidamente distinta da abordagem foucaultiana. Foucault baseia seu modelo na *descontinuidade histórica radical*, apresentada como *novidade sem precedentes*. Em Agamben, porém, resulta de um extremo processo histórico, ainda em curso.²⁸

Assim, o *nascimento da biopolítica*, para Agamben, representa a *descoberta dos alicerces ocultos* sobre os quais repousa toda a tradição política ocidental, cuja fractura já se encontra, paradigmaticamente, nessa própria definição, cuja única inversão singular, em Foucault, serviu como marcador do *limiar da modernidade biológica* de uma sociedade.²⁹

A *sacralidade* e a *matabilidade* se encontram no cerne da justificação ora proposta, voltada a embasar a necessidade de uma *luta por reconhecimento* no contexto dos direitos humanos, o que torna indispensável o estudo dos referidos conceitos, especialmente a partir das formulações constantes do projeto *Homo Sacer*.

2.1. Sacralidade e matabilidade: origens conceituais

A partir do paradigma metodológico do *homo sacer*, a *matabilidade* e a *sacralidade*, em Agamben, são conceitos que representam a crítica aos principais dogmas da biopolítica foucaultiana, utilizados para construir a sua *reinvenção*, atrelada, especialmente, às relações entre a soberania e a *vida nua*.

Trata-se da maior proximidade entre os autores, pois Agamben identifica uma *continuidade subterrânea* entre as políticas clássicas e atual. Busca, porém, desvincular a

²⁸ HERON, Nicholas. Biopolitics. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. (Eds). **The Agamben dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 36-39.

²⁹ Idem.

biopolítica de suas *amarras foucaultianas* no que concerne à governamentalidade moderna e à genealogia do “liberalismo”.³⁰

Sustenta, nesse sentido, que a biopolítica é a *produção do corpo biopolítico*, e que tem sido a estrutura subjacente ao poder soberano primordial. Assim, a biopolítica não é uma condição especial autoimposta à humanidade ocidental, pois é inseparável da *vida nua*, privada de qualquer *status*, dignidade, ofício ou identidade.³¹

O *homo sacer* é privado de toda *identidade representável*, seria, para o Estado, absolutamente *irrelevante*. Trata-se do *dogma hipócrita do caráter sagrado* da vida, que as vazias declarações sobre os direitos do homem têm o objetivo de esconder. O conceito de *sagrado* ainda se encontra no sentido do *sacer* do direito romano.³²

Agamben entende os direitos humanos não como proteções contra o poder soberano, mas, sim, como *condutores de poder*, ligados à constituição e à regulação dos sujeitos, estabelecendo diferenças entre a *solidariedade secreta* da política humanitária e o poder soberano que busca contestar.³³

Por meio da inscrição dos direitos humanos no estado moderno, a vida é *politicizada*, trazida à relação com o soberano, sujeitando-se à biopolítica. O discurso dos direitos humanos representa o tema da política, *o humano nos direitos humanos*, como *sagrado*, no sentido do *respeito moral dominante*.³⁴

Representam, assim, a relação entre os sujeitos políticos originários do contrato social virtual, entre pessoas livres e iguais, que concebe o espaço da política como constituído pela organização racional do Estado, cujo propósito legítimo é proteger os direitos humanos de seus membros.³⁵

Ocorre que, para Agamben, tudo isso é tanto mistificação. O verdadeiro sujeito da política não é o humano cuja vida o Estado deve proteger. Há, sim, uma *cumplicidade secreta entre a sacralidade da vida e o poder da lei*, a *proibição soberana*, que torna todos os sujeitos políticos, virtualmente, *homines sacri*.³⁶

³⁰ SCHÜTZ, Anton, NFOUCAULT, Michel. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. (Eds). **The Agamben dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 73-75.

³¹ Idem.

³² “*Neque jas est eum immolari, sed qui occidit parricidio non damnatur*” (AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Lisboa: Presença, 1993, p. 67-68.

³³ SCHAAP, Andrew. Human rights. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. (Eds). **The Agamben dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 99-100.

³⁴ Idem.

³⁵ Idem.

³⁶ Idem.

A produção da *vida nua* dentro do campo, por meio da retirada dos direitos humanos, é consistente com sua inscrição na ordem jurídica, à qual procederam as declarações de direitos. Assim, “toda tentativa de fundar liberdades políticas sobre os direitos do cidadão é em vão”.³⁷

Isso porque, longe de prometer a emancipação do poder soberano, quanto mais se invocam os direitos humanos nas lutas sociais contra formas opressivas de relações sociais, mais se intensifica a sujeição biopolítica³⁸. Assim, os direitos humanos nada mais fazem do que *confirmar a vida nua*.

A *vida nua* é a vida *matável e insacrificável* do *homo sacer*. Trata-se de uma figura obscura do direito romano arcaico, “[...] na qual a vida humana é incluída no ordenamento unicamente sob a forma de sua exclusão (ou seja, de sua absoluta *mutabilidade*)”, que pode revelar os *arcãos do poder político* no contexto da soberania.³⁹

A atualização do conceito de *homo sacer* é estruturada na distinção entre *zoé* e *bios*: a vida que é produzida sempre que a *zoé* se separa da *bios*, e a *bios* coloca a *zoé* em questão que, nos tempos modernos, reduzem, progressivamente, os seres humanos à *vida nua*, um tipo desumano de vida que existe nos limites das categorias éticas e políticas.⁴⁰

A introdução da *vida nua* por meio do *homo sacer* como seu representante pessoal, envolve uma *estratégia metodológica* que se opõe ao *hábito filosófico generalizado*. Aqui localiza-se a conjunção da *capacidade passiva de poder ser morta*, com a *incapacidade passiva de não poder ser sacrificada*, linhas que determinam o *status* de *homo sacer*.⁴¹

Agamben entende que a soberania é algo *político-teológico*, assumindo uma *posição anônima e externa* em relação à lei, afirmando sua semelhança com a relação que existe entre um Deus e sua criação, já que o soberano, que está *fora da lei*, pode *declarar que não há nada fora da lei*. Por isso é que *a soberania produz o estado de exceção*.⁴²

Nesse estado, a vida é excluída do espaço necessário para garantir sua proteção, reduzido, assim, à *vida nua*. Essa é a lógica da *soberania biopolítica*, que equivale à *lógica do abandono ou proibição* que permeia a história da democracia ocidental desde os tempos antigos, até o presente, no qual a exceção se tornou a regra na operação do poder.⁴³

³⁷ Idem.

³⁸ Idem.

³⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 16.

⁴⁰ DE BOEVER, Arne. Bare life. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. (Eds). *The Agamben dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 30-31.

⁴¹ SCHÜTZ, Anton. Homo sacer. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. (Eds). *The Agamben dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 94-96.

⁴² DE BOEVER, Arne. Sovereignty. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. (Eds). *The Agamben dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 180-182.

⁴³ Idem.

Assim, a *lógica dos direitos humanos* nada mais é do que a *lógica da soberania*, pois os direitos humanos são impotentes fora do contexto do Estado-nação, produzindo um hiato entre o *humano* e o *não-humano*⁴⁴. Essa relação de interdependência entre soberania e direitos humanos é que confirma e reforça sua *sacralidade*.

A mais antiga acepção do termo *sacer*, uma figura sagrada, ao mesmo tempo aquém e além do religioso, constitui o primeiro paradigma do espaço político ocidental, que deve corrigir, ou, no mínimo, integrar a tese foucaultiana, em relação àquilo que caracteriza a política moderna.⁴⁵

O *ponto de intersecção* da crítica da relação entre o *espetáculo niilista* e *vazio da política contemporânea* é a compreensão de que a vida política hoje decorre diretamente da análise da *aporia que está na base da política ocidental*. Das profundezas mais sombrias da biopolítica moderna é que a nova política de potencialidade criativa pode emergir.⁴⁶

Essa *nova política* não é capaz de restaurar a divisão entre a vida natural e a vida política, que era central na política clássica, mas que encontra sua *condição de possibilidade* na coesão contemporânea entre vida e política.⁴⁷

O *sagrado* é um conceito *jurídico*, assim como a figura do *homo sacer*. Nos tempos modernos, as instituições políticas têm atraído cada vez mais a vida natural para a esfera de suas operações regulares. Assim reorientado, o poder do Estado moderno tornou fez da vida de seus cidadãos uma preocupação central.⁴⁸

Produz-se uma *ordem social distintiva*, caracterizada pela intrusão do Estado em todas as facetas da vida cotidiana: a *administração social de biopolítica*. A atividade primária do poder soberano tem sido a produção de um *corpo biopolítico*, ao qual Agamben se refere como *vida nua* ou *vida sagrada*.⁴⁹

Enquanto a vida natural não tem relação com a lei, a vida nua se encontra *excluída da lei*. Não é um estado original, mas, sim, resultante da condição de *ter sido despojado de toda qualidade legal*. Assim, os esforços para ampliar e concretizar os direitos humanos, embora bem-intencionados, *reproduzem condições de violência*.⁵⁰

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ AGAMBEN, Giorgio. Op. Cit., p. 16.

⁴⁶ WHYTE, Jessica. Politics. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. (Eds). **The Agamben dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 156-158.

⁴⁷ Idem.

⁴⁸ DECAROLI, Steven. Sacred. In: In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. (Eds). **The Agamben dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 169-172.

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ Idem.

Isso porque, embora as democracias modernas constantemente tentem encontrar as *bios* da *zoé*, a *extensão dos direitos humanos* segue a mesma lógica que produz a *vida nua*, ou seja, “cobre as pessoas com a proteção da lei, incluindo-as”. Ocorre que, sempre que alguém é incluído nos direitos humanos, exceções podem e serão feitas.⁵¹

Isso não se dá em decorrência da inclusão da *zoé* na *polis* ou do fato de que a vida é o objeto dos cálculos e das previsões do poder estatal, mas, especialmente, do fato de que o lado do processo político que faz com que a exceção se torne regra, fazendo com que o espaço da vida nua, antes situado à sua margem, passa a coincidir com o espaço político.⁵²

Zoé é o *simples fato de viver*, comum a todos os seres vivos, animais, homens ou deuses. Se a *bios* é a *vida qualificada*, ou a *forma ou modo de vida adequado a um indivíduo ou grupo*, é na *zoé* que o político é medido. A divisão entre *zoé* e *bios* produz a *vida nua*, na tentativa de *controlar ou gerenciar a vida*.⁵³

A divisão entre essas duas formas de vida na origem do político é crucial, pois a política é sempre a *politização da vida*, voltada a criar *formas de vida*.⁵⁴ A *bios*, por sua vez, se relaciona à ética e à política. Da distinção entre *zoé* e *bios* é que se desenvolve a noção de *vida nua*, que é a *zoé politizada*.⁵⁵

Assim, exclusão e inclusão, externo e interno, *bios* e *zoé*, direito e fato passam a se confundir. Esse contexto demonstra que o estado de exceção, no qual a vida nua era excluída e capturada pelo ordenamento, constituía “[...] o fundamento oculto sobre o qual repousava o inteiro sistema político”.⁵⁶

Agamben propõe uma *oposição fundamental* entre direito e justiça, evitando a determinação da *entidade discreta* chamada *lei*, rejeitando a presunção de que a lei poderia estruturar uma *boa vida*, juntamente com o moderno projeto liberal de *governança jurídico-institucional* sob o império da lei e todas as características centrais do discurso jurídico.⁵⁷

Assim, o *valor* do direito como *sistema textual* é a criação e a transmissão de *autoridade* à própria figura do humano⁵⁸. Percebe-se que o direito, em Agamben, equivale à

⁵¹ Idem.

⁵² AGAMBEN, Giorgio. Op. Cit., p. 16.

⁵³ MURRAY, Alex. *Zoé*. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. (Eds). **The Agamben dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 206.

⁵⁴ Idem.

⁵⁵ DE BOEVER, Arne. *Bios*. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. (Eds). **The Agamben dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 31-40.

⁵⁶ AGAMBEN, Giorgio. Op. Cit., p. 16.

⁵⁷ PARSLEY, Connal. Law. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. (Eds). **The Agamben dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 119-122.

⁵⁸ Idem.

governamentalidade foucaultiana, especialmente no contexto de sua *relação circular* com o mercado e os direitos humanos.

Com a indeterminação e a confusão das fronteiras entre os conceitos, a *vida nua* se liberta tonando-se, ao mesmo tempo, “[...] sujeito e o objeto do ordenamento político e de seus conflitos, o ponto comum tanto da organização do poder estatal quanto da emancipação dele”.⁵⁹

Assim, a democracia moderna, então, é uma reivindicação e uma liberação da *zoé*, que procura constantemente transformar a mesma *vida nua* em *forma-de-vida* e encontrar o *bios* da *zoé*. Daí surge uma aporia: “[...] colocar em jogo a liberdade e a felicidade dos homens no próprio ponto - a *vida nua* - que indicava a sua submissão”.⁶⁰

O vocabulário *forma-de-vida* fornece um horizonte para a crítica da *captura da vida sob a exceção soberana*. Trata-se de um termo que designa a vida como *substância compartilhada entre o homem, o animal e os deuses*, ao contrário da *Bios*, que é a vida qualificada pela atribuição de certas qualidades.⁶¹

A divisão entre a *vida* e *vida política* produz a *vida nua*, a *captura* e a *politização da zoé* ao entrar no político. A *forma-de-vida* se opõe às formas de vida que trabalham para capturar a *zoé*. É, então, uma *vida singular* que emerge da *fratura da vida inoperante*⁶². Trata-se, portanto, da *bios* despida da *zoé* e, portanto, *nua*.

Admitir a existência dessa aporia não equivale a desvalorizar as conquistas e dificuldades da democracia; representa, sim, a tentativa de compreender por que, quando os seus adversários pareciam ter sido derrotados, revelou-se incapaz de salvar da ruína a *zoé* a cuja liberação e felicidade havia dedicado todos seus esforços.⁶³

A decadência da democracia moderna e sua progressiva conversão rumo ao totalitarismo, característica das *sociedades pós democráticas espetaculares* se originam nessa aporia, “[...] que marca o seu início e que a cinge em secreta cumplicidade com o seu inimigo mais aguerrido”.⁶⁴

Nesse mesmo contexto: “[...] por trás do longo processo antagonístico que leva ao reconhecimento dos direitos e das liberdades formais está, ainda uma vez, o corpo do *homem*

⁵⁹ AGAMBEN, Giorgio. Op. Cit., p. 16-17.

⁶⁰ Ibidem, p. 17.

⁶¹ MURRAY, Alex. Form-of-life. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. (Eds). **The Agamben dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 71-73.

⁶² Idem.

⁶³ AGAMBEN, Giorgio. Op. Cit., p. 17.

⁶⁴ Idem.

sacro com o seu *duplo soberano*: sua vida insacrificável e, porém, matável”⁶⁵. No contexto da *luta pelos direitos humanos*, portanto, bios e zoé não se comunicam.

2.1.1. A vida sacra, o Bando e o Lobo

No ordenamento jurídico e religioso romano, o *homo sacer* era impuro ou uma *propriedade dos deuses*, de modo que qualquer um podia matá-lo sem contaminar-se ou cometer sacrilégio. Era, na verdade, a vítima de um sacrifício arcaico ou um condenado à morte, porém, não era levado à morte pelas formas prescritas.⁶⁶

Todos os objetos designados pelo termo *sagrado*, de alguma forma, *pertencem aos deuses* e estão, portanto, *removidos do livre uso e comércio de homens*. Assim, qualquer tentativa de fazer uso de tais objetos equivale a *cometer um sacrilégio*. *Consagrar* ou *tornar-se sagrado* equivale a remover um objeto do mundo humano e entregá-lo à *lei divina*.⁶⁷

Já o ato inverso, de devolver algo que já foi sagrado ao *uso livre dos homens* é *profanar*. O *sacrifício* é uma prática social que regula e sanciona a passagem de um objeto da ordem profana para o sagrado⁶⁸. Assim, o fato de o *homo sacer* ser *insacrificável* é que impossibilita seu *retorno* ao sagrado no sentido religioso.

A “vida” do *homo sacer* se situa no cruzamento entre a *matabilidade* e a *insacrificabilidade*, fora do direito *humano* e do *divino*. Está-se, aqui, diante de um *conceito-limite do ordenamento social romano*, inexplicável no interior do *ius divinum* e do *ius humanum*.⁶⁹

A *sacratio* é uma *dupla exceção*, ao *ius humanum* e ao *ius divinum*, que produz uma *dúplice exclusão* e uma *dúplice captura*, uma analogia à estrutura da exceção soberana, na qual a lei se aplica de fato ao *caso excepcional*, do qual também se retira o conceito de *homo sacer*, divino em sua insacrificabilidade e incluído na comunidade pela *matabilidade*.⁷⁰

⁶⁵ Idem.

⁶⁶ Ibidem, p. 81.

⁶⁷ DECAROLI, Steven. Sacrifice. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. (Eds). **The Agamben dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 172-173.

⁶⁸ Idem.

⁶⁹ AGAMBEN, Giorgio. Op. Cit., p. 81.

⁷⁰ Ibidem, p. 90.

Assim, *a vida insacrificável* é, ao mesmo tempo, *matável* e *sacra*, de modo que aquilo que é capturado no *bando* soberano é o *homo sacer*, que é o próprio conteúdo do poder soberano ou *a origem do dogma da sacralidade da vida* e, em si, *o préstimo original da soberania*.⁷¹

Subtraindo-se as formas sancionadas dos direitos humano e divino, abre-se a *esfera do agir humano*, que não é a do *sacrum facere* e nem a da ação profana. A *sacralidade da vida*, que se deseja fazer valer como direito humano, contra o poder soberano, exprime a sujeição da vida a um *poder de morte*, à sua *irreparável exposição* a uma *relação de abandono*.⁷²

O humano não é um *tipo natural*, mas algo que deve ser produzido. Somente se for possível decifrar o significado político do puro *ser*, poder-se-ia dominar a vida nua que expressa a sujeição ao poder político. Em sentido oposto, somente se forem compreendidas implicações teóricas da *vida nua* é que se poderia resolver o enigma da ontologia.⁷³

Subjacente ao conceito de *profanação* está um ataque dirigido contra a palavra *secularização* ou *secularismo*. Não há qualquer componente religioso, pois, a profanação *neutraliza o que profana*. *Profanar*, assim, é *levantar as barreiras da separação* das *formas solenes* religiosas e seculares, de modo a *devolvê-las ao uso*.⁷⁴

Abandono é o que caracteriza a posição de *homo sacer*, que se encontra em posição, simultaneamente, *dentro e fora da lei*, à mercê da *exceção soberana*. Se a exceção é o domínio fundamental do poder soberano, também é a *estrutura originária* na qual a lei se refere à vida e a inclui em si mesma, suspendendo-a.

A relação de exceção é uma relação de *proibição*. Quem foi *banido* não foi simplesmente colocado *fora da lei* e indiferente a ela, mas, sim, foi *abandonado* por ela, exposto e ameaçado no limiar no qual vida e lei, exterior e interior, tornam-se *indistinguíveis*. Não se pode afirmar que se aquele que foi banido está *fora* ou *dentro* da ordem jurídica.⁷⁵

A relação jurídico-política original é a proibição, que não considera apenas a *estrutura formal* da soberania, mas, também, sua estrutura *substancial*, pois a proibição mantém, justamente, a *vida nua* e o *poder soberano*. É necessário abandonar todas as conceituações do *ato político original*, por meio da *superação do estado de natureza*.⁷⁶

⁷¹ Ibidem, p. 90-91.

⁷² Ibidem, p. 91.

⁷³ ABBOTT, Mathew. Human. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. (Eds). **The Agamben dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 96-98.

⁷⁴ SCHÜTZ, Anton. Profanation. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. (Eds). **The Agamben dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p.163-164.

⁷⁵ MINCA, Claudio. Abandonment/ban. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. (Eds). **The Agamben dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 16-17.

⁷⁶ Idem, p. 16-17.

Desse modo, observa-se que a *sacralidade da vida*, que deveria limitar o poder soberano, como *direito humano em todos os sentidos fundamental*, em relação à sua origem, se refere à “[...] sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono”.⁷⁷

A proximidade entre as esferas da soberania e a do sagrado não é apenas o resíduo secularizado do originário caráter religioso do poder político, nem apenas a tentativa de assegurar-lhe o prestígio da sanção teológica, nem a consequência de seu caráter *sacro*”, mas, sim, *a forma originária da implicação da vida nua na ordem jurídico-política*.⁷⁸

A vida é *sacra* apenas enquanto se encontra presa à *exceção soberana*, de modo que tomar o fenômeno jurídico-político que é a insuscetível matabilidade do *homo sacer* como um fenômeno religioso “[...] é a raiz dos equívocos que marcaram no nosso tempo tanto os estudos sobre o sacro como aqueles sobre a soberania”.⁷⁹

Assim, a *sacerestio* não é uma *maldição religiosa* sancionadora do caráter da *das unheimlich*, (simultaneamente augusto e abjeto a algo), mas, sim, “[...] a formulação política original da imposição do vínculo soberano”⁸⁰. Por meio do banimento, portanto, o poder soberano *cria o homo sacer*.

A *lei de Numa* sobre o homicídio (*parricidas esto*) se relaciona à matabilidade do *homo sacer* (*parricidi non damnatur*). O mesmo *poder de morte* da imagem da *adoção* se encontra sobre todo o povo, restituindo o seu sinistro significado originário de *pai da pátria*, reservado aos chefes investidos no poder soberano.⁸¹

Trata-se de um *mito genealógico do poder soberano*, pois o *imperium* do magistrado é que a própria *vitae necisque potestas* do pai estendida a todos os cidadãos, de modo que “[...] o fundamento primeiro do poder político é uma vida absolutamente matável, que se politiza através de sua própria matabilidade”.⁸²

O caráter aporético desse poder foi percebido pelos romanos. As exceções ao *princípio* das XII tábuas de que um cidadão não podia ser mandado à morte sem processo (*indemnatus*) e de acordo com o rito jurídico era “[...] uma forma de ilimitada autorização a matar (*Jex indemnatorum interficiendum*)”, *que se reencontra na vitae necisque potestas*.⁸³

⁷⁷ AGAMBEN, Giorgio. Op. Cit., p. 91-92.

⁷⁸ Ibidem, p. 92.

⁷⁹ Idem.

⁸⁰ Ibidem, p. 92-93.

⁸¹ Ibidem, p. 93.

⁸² Ibidem, p. 96.

⁸³ Ibidem, p. 97.

Ora, se a política clássica nasce da separação dessas duas esferas, “[...] a vida matável e insacrificável é o fecho que lhes articula e o limiar no qual elas se comunicam indeterminando-se. Nem *bios* político nem *zoé* natural, a vida sacra é a zona de indistinção na qual, implicando-se e excluindo-se um ao outro, estes se constituem mutuamente.⁸⁴

O corpo matável e insacrificável do *homo sacer* é o “penhor vivo da sua sujeição a um poder de morte”, absoluto e incondicionado. Assim, a *vida sacra* é consagrada sem sacrifício possível, sempre ligada a uma função política, como se o poder supremo (*vitae necisque potestas*) se fundasse no isolamento da vida matável e sacrificável.⁸⁵

Para o soberano, a morte revela um excesso, inerente ao poder supremo, como se fosse apenas a *capacidade de constituir a si e aos outros como vida matável e insacrificável*. Não há ordenamento no qual o assassinato do soberano tenha sido sempre simplesmente assinalado como um homicídio, mas, sim, um delito especial (*crimen lesae maiestatis*).⁸⁶

Nesse mesmo sentido, nem a morte do soberano nem a do *homo sacer* se enquadram no conceito jurídico de homicídio. Se, de acordo com o estatuto Albertino, a “pessoa do soberano é sacra e inviolável”, nesta adjetivação ecoa a sacralidade da vida matável do *homo sacer*.⁸⁷

Em relação ao “bandido”, fontes germânicas e anglo-saxônicas comparam-no ao homem-lobo. A lei sálica e a lei ripuária usaram a fórmula *wargus sit, hoc est expulsus*, em um sentido que lembra o *saceresto*. As leis de Eduardo o Confessor (1130-1135) definiram o bandido como *ivulfesbeud*, ou *cabeça de lobo*, assemelhando-o ao lobisomem.⁸⁸

O fruto do inconsciente coletivo, monstruoso híbrido entre humano e ferino, se encontra “dividido entre a selva e a cidade”, relacionando-se àquele que foi banido da comunidade⁸⁹. Colocado em um *estado intermediário*, entre humano e besta, dele é retirada a humanidade, que era garantida, antes, apenas por se encontrar *sob o direito*.

A vida do bandido-homem-lobo, assim como a do homem sacro, é o limiar da indiferença e da passagem entre o animal e o homem, entre a *physis* e o *nómos*, a exclusão e a inclusão, pois não é *nem homem nem fera*, habitando, paradoxalmente, ambos os mundos, porém, sem pertencer a nenhum.⁹⁰

⁸⁴ Ibidem, p. 98.

⁸⁵ Ibidem, p. 106.

⁸⁶ Ibidem, p. 109.

⁸⁷ Idem.

⁸⁸ *Lupinum enim gerit caput a die utlagationis suae, quod ab anglis wulfesbeud vocatur.* (AGAMBEN, Giorgio. Op. Cit., p. 98).

⁸⁹ AGAMBEN, Giorgio. Op. Cit., p. 112.

⁹⁰ Idem.

A violência soberana não é fundada sobre um *pacto*, mas, sim, sobre a *inclusão exclusiva da vida nua* no Estado, referencial primeiro e imediato do poder soberano. Ao contrário do *bandido*, então, “[...] na pessoa do soberano, o lobisomem, o homem lobo do homem, habita estavelmente na cidade”.⁹¹

Demonstra-se, nesta *zona de indiferença*, na qual a vida do exilado ou da *acqua et igni interdictus* corrobora a do *homo sacer*, que indica a *relação política originária entre amigo e inimigo*. Nesse sentido, hoje, a *vida como tal* resta exposta a uma violência sem precedentes, “[...] precisamente nas formas mais profanas e banais”.⁹²

Assim, a dimensão da vida nua, referente da violência soberana, é mais original que a oposição entre sacrificável e insacrificável, relacionando-se à ideia de *sacralidade*, que não é mais definível por meio da *dupla idoneidade para o sacrifício*, por intermédio das formas ritualísticas.⁹³

Desse modo, a tentativa de restituir ao extermínio dos hebreus uma *aura sacrificial*, por meio do termo “holocausto” é uma *irresponsável cegueira historiográfica*, pois o judeu, sob o nazismo, é, justamente, *o referente negativo privilegiado da nova soberania biopolítica*, um *flagrante caso de homo sacer*, “[...] no sentido de vida matável e insacrificável”.⁹⁴

Desse modo, seu assassinato não constituiu nem uma execução capital, nem um sacrifício, mas, somente, a realização da *mera matabilidade*, inerente à *condição de hebreu como tal*. Assim, os judeus não foram exterminados no curso de *gigantesco holocausto*, mas, sim, como disse o próprio Hitler, “como *pioelhos*”, ou seja, como *vida nua*.⁹⁵

Mais do que isso, “[...] a dimensão na qual o extermínio teve lugar não é nem a religião nem o direito, mas a biopolítica”. Isso porque, se a figura proposta na atualidade é a de uma vida *insacrificável*, que, apesar disso, tornou-se *matável* como nunca antes, “[...] então a vida nua do *homo sacer* nos diz respeito de modo particular”.⁹⁶

Até porque, a sacralidade tem sido uma *linha de fuga*, que se desloca em direção a “zonas cada vez mais vastas e obscuras”, até o ponto no qual coincide com a própria *vida biológica dos cidadãos*. Assim: “[...] se hoje não existe mais uma figura predeterminável do homem sacro, é, talvez, porque somos todos virtualmente *homines sacri*”.⁹⁷

⁹¹ Ibidem, p. 113.

⁹² Ibidem, p. 116-120.

⁹³ Ibidem, p. 120.

⁹⁴ Ibidem, p. 121.

⁹⁵ Idem.

⁹⁶ Idem.

⁹⁷ Idem.

“*Holocausto*”, portanto, é uma impropriedade terminológica. Os judeus eram, na acepção de Agamben, *insacrificáveis* e, portanto, *matáveis*. Seu *banimento* no período nazista, além de corroborar sua *sacralidade*, é que engatilhou a *luta pelo reconhecimento* dos direitos humanos.

2.1.2. O *campo*, a biopolítica e os direitos do homem

Apesar da *sacralidade do corpo* se encontrar no âmbito da terminologia político-jurídica, a coincidir com o processo que confere ao *corpus* uma posição privilegiada na filosofia e na ciência da idade barroca, “[...] a metáfora central da comunidade política, mantém sempre um estreito liame com a *vida nua*”.⁹⁸

Em Hobbes, a grande metáfora do *Leviatã*, cujo corpo é formado pelos *corpos absolutamente matáveis dos súditos*, “[...] que formam o novo corpo político do Ocidente”⁹⁹. Nota-se, aqui, que a falaciosa proteção dos direitos humanos sobre o corpo resulta da própria ideia de *cidadania* pós-revolucionária, a introduzir, *artificialmente*, a *zoé* na *bios*.

Assim, no sistema do Estado-nação, os ditos *direitos sagrados e inalienáveis do homem* são desprovidos de tutela e de realidade, pois não é possível configurá-los como direitos dos cidadãos de um Estado. Note-se, nesse sentido, a ambiguidade do título da Declaração dos Direitos do *Homem* e do *Cidadão*, de 1789.¹⁰⁰

Não se encontra claro se os dois termos (*homem* e *cidadão*) denominam duas realidades autônomas ou se formam um sistema *unitário*, “[...] no qual o primeiro já está desde o início contido e oculto no segundo; e, neste caso, que tipo de relações existe entre eles”.¹⁰¹

Não bastasse, no segundo pós-guerra, a *ênfase instrumental* sobre os direitos do homem e a multiplicação das declarações e convenções supranacionais terminaram por impedir a autêntica compreensão de seu significado histórico¹⁰². Nota-se, aqui, mais uma vez, a *instrumentalidade* dos direitos humanos, como na ideia foucaultina de biopolítica.

Por isso é que se faz necessário deixar de se enxergar as declarações de direitos como *proclamações gratuitas de valores eternos metajurídicos*, tendentes a vincular o legislador a

⁹⁸ Ibidem, p. 131.

⁹⁹ Idem.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 134.

¹⁰¹ Idem.

¹⁰² Idem.

respeitar princípios éticos eternos; devem ser vistas de acordo com sua *função histórica real na formação do moderno Estado-nação*.¹⁰³

As declarações de direitos são, na verdade, a *figura original da inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação*, que, no *antigo regime*, era politicamente indiferente e que pertencia a Deus, claramente distinta, no mundo clássico como *zoé* da vida política (*bios*).¹⁰⁴

Agora, porém, adentram a estrutura do Estado, tornando-se o *fundamento terreno* de sua legitimidade e de sua soberania, determinando a passagem da soberania *régia* à soberania *nacional*, assegurando, assim, “[...] a *exceptio* da vida na nova ordem estatal que deverá suceder à derrocada do *ancien régime*”.¹⁰⁵

As declarações de direitos são o local em que se passa da soberania régia, divina, à soberania nacional. Elas asseguram a *exceptio* da vida na *nova ordem estatal* que sucederia à derrocada do *ancien regime*. Por meio delas, o “súdito” se transforma. O vocábulo “cidadão” significa que o nascimento, a *vida nua natural*, torna-se o *portador imediato da soberania*.¹⁰⁶

O *súdito* se transforma em *cidadão*, criando a *vida nua natural como tal*, tornando-se o *portador imediato da soberania*, unindo os princípios de *natividade* e da *soberania*, separados no antigo regime, no qual o nascimento somente dava lugar ao súdito, unindo-se no corpo do *sujeito soberano*, e construindo o fundamento do *novo Estado-nação*.¹⁰⁷

O fundamento para o desenvolvimento e a vocação nacional e biopolítica do Estado moderno, nos séculos XIX e XX não se encontra no homem como “sujeito político livre e consciente”, mas, sim, na sua vida nua, pois, “[...] na passagem do súdito ao cidadão, é investido como tal pelo princípio de soberania”.¹⁰⁸

A ideia de *nacionalidade* determina que o *nascimento* é sinônimo de *nação*. Entre os dois termos há, porém, um *resíduo*, pois, para que direitos sejam a ele atribuídos, o homem deve ser o *fundamento imediatamente dissipante* do cidadão. Essa função histórica das declarações de direitos é essencial para entender seu desenvolvimento e suas metamorfoses.¹⁰⁹

Com as convulsões geopolíticas ocorridas na Europa após a Primeira Guerra Mundial, esse o *resíduo* entre nascimento e *nação* é *removido* e *emerge*, fazendo com que o Estado-nação

¹⁰³ Idem.

¹⁰⁴ Idem.

¹⁰⁵ Ibidem, p. 134-135.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 135.

¹⁰⁷ Idem.

¹⁰⁸ Idem.

¹⁰⁹ Idem.

entre em crise, fazendo surgir o fascismo e o nazismo, dois movimentos biopolíticos que fizeram da vida natural “[...] o local por excelência da decisão soberana”.¹¹⁰

O princípio de natividade e o princípio da soberania, separados no antigo regime, dão lugar ao *sujet* (súdito) e se unem no corpo do “sujeito soberano”, para constituir o fundamento do novo Estado-nação. Os direitos são atribuídos ao homem ou dele brotam, na medida em que ele é o fundamento imediatamente dissipante do cidadão.¹¹¹

Torna-se possível compreender a função histórica das declarações dos direitos, seu desenvolvimento e suas metamorfoses no Século XXI. A cidadania não é mais apenas uma *genérica sujeição* à autoridade real ou a um sistema de leis, nem encarna simplesmente que o título de “cidadão” substitua em todos os atos públicos o tradicional *monsieur* ou *sieur*.¹¹²

A centralidade e a ambiguidade da noção de “cidadania” no pensamento político moderno, a partir da multiplicação das disposições normativas destinadas a precisar qual *homem* fosse *cidadão* e qual não, articulou e restringiu, gradualmente, os efeitos do *ius soli* e do *ius sanguinis*.¹¹³

Esses movimentos redefiniram as *relações entre o homem e o cidadão*, que passaram a ser inteligíveis apenas sobre o *pano de fundo biopolítico* “[...] inaugurado pela soberania nacional e pelas declarações dos direitos”. O vínculo entre os direitos do homem e a nova *determinação biopolítica da soberania* permite compreender esse fenômeno.¹¹⁴

Esse vínculo existe “[...] em imediata coincidência com a declaração dos direitos de nascimento inalienáveis e imprescritíveis, os direitos do homem em geral foram distintos em ativos e passivos”. A separação entre *humanitário* e *político* é a “[...] fase extrema do descolamento entre os direitos do homem e os direitos do cidadão”.¹¹⁵

As organizações humanitárias nada mais fazem do que compreender a vida humana na figura da *vida nua* ou da *vida sacra*, sendo obrigadas a manter uma “[...] secreta solidariedade com as forças que deveriam combater”. O *humanitário separado do político* reproduz o isolamento da vida sacra, que é a base da soberania, enquanto o *espaço puro da exceção*.¹¹⁶

Trata-se do “[...] paradigma biopolítico para o qual ele não consegue encontrar solução”. A *vida indigna de ser vivida* não é um conceito ético, mas, sim, político, que produz a “[...]”

¹¹⁰ Idem.

¹¹¹ Idem.

¹¹² Ibidem, p. 136.

¹¹³ Idem.

¹¹⁴ Ibidem, p. 137.

¹¹⁵ Idem.

¹¹⁶ Ibidem, p. 140.

extrema metamorfose da vida matável e insacrificável do *homo sacer*, sobre a qual se baseia o poder soberano”.¹¹⁷

Daí é que surge a retórica da *dignidade humana* e da *positivação do direito natural* por meio das declarações de direitos humano, que buscam nada mais do que uma *padronização do conceito de vida digna de ser vivida*, a partir dos *padrões biopolíticos ocidentais*, que acabam por ser voltar ao esgotamento do conceito de soberania.

2.2. A sacralidade na exceção soberana

Se os direitos do homem, reconhecidos, dirigem-se à *dessacralização do homo sacer*, à eliminação da sua *matabilidade*, por intermédio do *reconhecimento* de uma *padronização ocidentalizada do conceito de vida digna de ser vivida*, colocam-se em aporia ao poder soberano que reagirá com a instalação da *exceção soberana*.

Assim, a realidade do Estado moderno é que a exceção se tornou a regra e que as condições extraordinárias da superação do Estado fazem parte de sua função regular. A suspensão excepcional do estado de direito aconteceu tantas vezes que não se pode tratar o Estado como um conceito sólido e impermeável.¹¹⁸

O Estado tem suspenso seu próprio estado de direito para preservar o estado de direito e o modelo tradicional do Estado precisa ser entendido nesses termos. A natureza excepcional do ato soberano de suspender ou alterar a lei resultou na sua falta de conexão com a produção ordinária da lei, enquanto, paradoxalmente, tornou-se seu centro.¹¹⁹

É necessário haver uma forma de *redimir a ideia de vida*, uma *forma-de-vida* que não é capturada sob nenhum aparato de poder. O estado de exceção, assim como a biopolítica, faz parte da estrutura do político e deve ser tornado *inoperante*¹²⁰. O fato de a exceção soberana ter se tornado permanente corrobora sua aporia em relação aos direitos humanos.

O estado de exceção implica no retorno ao *estado original pleromático* no qual ainda não ocorreu a distinção entre os Poderes, pois constitui mais que um estado *kenomático* ou um

¹¹⁷ Ibidem, p. 148-149.

¹¹⁸ MURRAY, Alex. State of exception. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. (Eds). **The Agamben dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 185-186.

¹¹⁹ Idem.

¹²⁰ Idem.

vazio de direito. Essa a ideia de uma indistinção e *plenitude originaria do poder* deve ser considerada um *mitologema jurídico*, análogo à ideia de *estado de natureza*.¹²¹

O estado de exceção apresenta analogias com o *direito de resistência*. Ocorre que, se a resistência se tornar um direito ou um dever, a Constituição se colocaria como um *valor absolutamente intangível e totalizante*, bem como as escolhas políticas dos cidadãos seriam juridicamente normalizadas.¹²²

A exceção medieval representou uma *abertura do sistema jurídico a um fato externo*, enquanto que, no estado de exceção moderno, há uma tentativa de incluir na ordem jurídica a própria exceção, criando-se, assim, uma *zona de indiferenciação*, na qual *fato e direito coincidem*.¹²³

Nesse sentido, o *status necessitatis*, sob forma do estado de exceção ou de revolução, se encontra em uma zona ambígua, na qual procedimentos *extra* ou *antijurídicos*, “[...] transformam-se em direito e onde as normas jurídicas se indeterminam em mero fato; um limiar, portanto, onde fato e direito parecem tornar-se indiscerníveis”.¹²⁴

Ha um instituto do direito romano que, de certa forma, pode ser considerado o arquétipo do moderno *Ausnahmezustand* se encontra no *iustitium*, que era um instituto do direito romano que é capaz de representar o *estado de exceção* em sua forma paradigmática.¹²⁵

O termo *iustitium*, construído como *solstitium*, significa, literalmente, *interrupção ou suspensão do direito como um todo*, não apenas da administração da justiça, voltando-se, portanto, somente à produção de um *vazio jurídico*. Assim, esse poder excede os direitos dos magistrados, e “[...] não pode ser examinado de um ponto de vista jurídico-formal”.¹²⁶

Isso porque o *iustitium* suspendia o direito e, assim, “todas as prescrições jurídicas são postas de lado”, de modo que nenhum cidadão romano, magistrado ou particular, teria poderes ou deveres. Isso também vale para o estado de exceção moderno, o que mantém a autenticidade do paradigma genealógico do *iustitium*.¹²⁷

Desse modo, aquele que age durante o *iustitium* “[...] não executa nem transgide, mas *inexecuta* o direito”, de modo que suas ações são *meros fatos*, cuja natureza não pode ser

¹²¹ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção: Homo Sacer** II, 1. Tradução: Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 16.

¹²² Ibidem, p. 22-24.

¹²³ Ibidem, p. 42.

¹²⁴ Ibidem, p. 45.

¹²⁵ Ibidem, p. 67.

¹²⁶ Ibidem, p. 68-70.

¹²⁷ Ibidem, p. 72-75.

juridicamente definida. Desse modo, se encontra no limiar entre o humano, o bestial e o divino, porém, *fora do âmbito do direito*.¹²⁸

Por ser um *espaço vazio de direito*, ou uma *zona de anomia*, “[...] o estado de exceção não é uma ditadura”, o que torna falsas as doutrinas que tentam vincula-lo diretamente ao direito, bem como as que (como Schmitt) tentam baseá-la na divisão entre normas de direito e de realização do direito, poder constituinte e constituído, norma e decisão.¹²⁹

Assim, o estado de necessidade não é um *estado do direito*, mas, sim, um *espaço sem direito*. Não um *estado de natureza*, mas, sim, uma “[...] anomia que resulta da suspensão do direito”.¹³⁰

Esse *vazio jurídico*, apesar de impensável pelo direito, se reveste de uma *relevância estratégica decisiva para a ordem jurídica*, pois os atos praticados durante o *iustitium* se encontram em um *não-lugar absoluto*, como se a fosse um elemento místico, que emanasse um *mana jurídico*, do qual os poderes políticos tentaram se apropriar.¹³¹

O soberano, ao decidir sobre a exceção, divide, irrecuperavelmente, o *corpo do direito*, o *poder* e seu *exercício*, distanciando-os de forma que nenhuma decisão seria capaz de preencher o espaço entre esses elementos. Assim, desaparece, aqui, “toda ficção de um elo entre violência e direito”.¹³²

Essa redefinição da função soberana faz com que o estado de exceção não seja mais como “[...] o limiar que garante a articulação” entre um dentro e um fora, entre a anomia e o contexto jurídico em virtude de uma lei que está em vigor em sua suspensão”, por se tratar de uma *zona de absoluta indeterminação entre anomia e direito*.¹³³

O conceito de *auctoritas* se refere a uma fenomenologia jurídica que respeita ao direito privado, âmbito no qual *auctoritas* é a propriedade do *auctor*, da pessoa *sui iuris*, que era o *paterfamilias*, que, por meio da fórmula técnica *auctorflo*, confere “[...] validade jurídica ao ato de um sujeito que, sozinho, não pode realizar um ato jurídico válido”.¹³⁴

A *auctoritas* do tutor torna valido o ato do incapaz, assim como a *auctoritas* do pai valida o matrimônio do filho *in potestate*. Já no direito público, a *auctoritas* designa, “[...] a

¹²⁸ Ibidem, p. 78.

¹²⁹ Ibidem, p. 78-79.

¹³⁰ Ibidem, p. 79.

¹³¹ Ibidem, p. 79-80.

¹³² Ibidem, p. 88.

¹³³ Ibidem, p. 89.

¹³⁴ Ibidem, p. 117.

prerrogativa por excelência do Senado”. Os sujeitos ativos dessa prerrogativa são os *patres: auctoritas patrum* e *patres auctores flunt* expressam a função constitucional do Senado.¹³⁵

A *auctoritas*, porém, mostra sua função específica de suspensão do direito por meio da *hostis iudicatio*, na qual, em situações excepcionais, nas quais um cidadão romano ameaçasse, conspirasse contra ou traísse a segurança da República, poderia ser declarado, pelo Senado, como *hostis*, um *inimigo público*.¹³⁶

Ocorre que *hostis iudicatus* não era algo como um inimigo *estrangeiro* (*hostis alienígena*), que era protegido pelo *ius gentium*, mas sim, *radicalmente privado de todo estatuto jurídico*, podendo, a qualquer tempo, ser destituído de seus bens e condenado à morte.¹³⁷

Nesse sentido, a *auctoritas* suspende não apenas a ordem jurídica, mas, até mesmo, o próprio estatuto do cidadão romano (*ius civis*). Converge, nesse ponto, com a tradição do pensamento jurídico que enxergava o direito como *idêntico à vida*¹³⁸. Por meio da suspensão do *status* de cidadão, a exceção soberana *produz a sacralidade*.

Revelando sua *real essência*, mediante a qual o poder pode “conferir a legitimidade” e, simultaneamente, *suspender o direito*: “[...] ela é o que resta do direito se ele for inteiramente suspenso”. A *auctoritas* revela a “[...] pretensão do direito de coincidir num ponto eminente com a vida não poderia ser afirmada de forma mais intensa”.¹³⁹

Retornar do *estado de exceção efetivo* atual ao *estado de direito* é impossível, pois, a partir dele, passam a estar em questão os próprios conceitos de *estado* e de *direito*. A exceção é, ao mesmo tempo, o ponto de maior tensão entre a força que *institui e põe* e a que *desativa e depõe*. Ocorre que, ao mesmo tempo, é aquilo que “ameaça torná-las indiscerníveis”.¹⁴⁰

Entre violência e direito, e entre a vida e norma, não há articulação substancial. A *vida sob o estado de exceção* equivale a vivenciar essas duas possibilidades, porém, constantemente, separando as duas forças, na incessante tentativa de “[...] interromper o funcionamento da máquina que está levando o Ocidente para a guerra civil mundial”.¹⁴¹

O estado de exceção articula eficazmente *vida e direito*, e *anomia e nomos*, porém, ficticiamente. Não *abre acesso imediato à fratura* e à sua *impossível recomposição*: “[...] não

¹³⁵ Ibidem, p. 117-119.

¹³⁶ Ibidem, p. 122.

¹³⁷ Idem.

¹³⁸ Ibidem, p. 122-129.

¹³⁹ Ibidem, p. 123.

¹⁴⁰ Ibidem, p. 131.

¹⁴¹ Ibidem, p. 132.

existem, *primeiro*, a vida como *dado biológico natural* e a anomia como *estado de natureza* e, *depois*, sua implicação no direito por meio do estado de exceção”.¹⁴²

Ocorre que essa possibilidade de distinguir entre *vida e direito, anomia e nomos* “[...] coincide com sua articulação na máquina biopolítica. A *vida nua* é um *produto da máquina* e não algo que preexiste a ela, assim como o direito não tem nenhum fundamento na natureza ou no espírito divino”.¹⁴³

Assim, *vida e direito, anomia e nomos, auctoritas e potestas* resultam da fratura de algo que só pode ser acessado por meio da *ficção de sua articulação*, bem como de seu desmascaramento: “[...] segundo o princípio de que a pureza nunca está na origem, ele lhe dá somente a possibilidade de aceder a uma nova condição”.¹⁴⁴

Denunciar o direito “em sua não-relação com a vida e a vida em sua não-relação com o direito” abre espaço para a *política como ação humana*. Demonstra, além disso, que a política foi duradouramente eclipsada por sua *contaminação pelo direito*, passando a se auto conceber como *poder constituinte* ou *violência que põe o direito*.¹⁴⁵

Isso porque a *ação verdadeiramente política* não apenas “negocia com o direito”, mas sim, *corta o nexa entre violência e direito*, abrindo um espaço que possibilita questionar acerca do “[...] eventual uso do direito após a desativação do dispositivo que, no estado de exceção, o ligava à vida”, produzindo-se, assim, um direito *puro*.¹⁴⁶

Assim, a soberania se desvencilha de uma de suas características clássicas: a *legitimidade da violência*. Se os direitos humanos representam limites à violência estatal e, no estado de exceção, sua incidência é suspensa, o homem, desprovido de direitos, torna-se *matável*. Assim como na *exceptio romana*, que a exceção soberana *produz a matabilidade*.

2.3. A matabilidade na *stasis* e os direitos humanos

Agamben utiliza o conceito de *stasis* como paradigma político voltado a determinar um *estado excepcional* que não é produzido pelo poder soberano, mas, sim, pelos próprios cidadãos. A exceção, nesse contexto, surge do rompimento da ordem política, que reduz a *polis* à *oikos*.

¹⁴² Idem.

¹⁴³ Idem.

¹⁴⁴ Idem.

¹⁴⁵ Idem.

¹⁴⁶ Ibidem, p. 133.

A *stasis* é um conceito que indica um *sentimento dos indivíduos* que se encontram em meio a um conflito social e político, decorrente de tensões entre pobres e ricos, no qual “[...] a percepção que se tem é que não há solução para os graves problemas, dentro das estruturas políticas existentes”.¹⁴⁷

O medo que resulta da *stasis* conduz os homens a refletir sobre os possíveis caminhos para promover reformas nas estruturas políticas, voltadas à solução definitiva dos conflitos e à salvação da *polis*. Seu contraponto é a noção de *eunomia*, ou “a boa ordem da coletividade”, no qual se expressa o ideal de *convivência duradoura e pacífica*.¹⁴⁸

Esta oposição entre *vida* e *viver bem* é, no entanto, uma implicação do primeiro em relação ao segundo, da família em relação à cidade, da *zoé* na *vida política*. Nesse sentido, a vida, ao mesmo tempo, se inclui *na* e se exclui *da* política. Assim, a *oikos* é ao mesmo tempo, politizada e, inversamente, *polis* é *economicizada*, ou seja, reduzido a *oikos*.¹⁴⁹

Vida não é um conceito biológico, mas político, que rejeita as noções de *força vital* e de *vida biológica*. A distinção entre *vida natural* e *formas políticas da vida* é o ponto de partida para o surgimento da *soberania biopolítica*, que inclui a vida na política, por meio de sua exclusão.¹⁵⁰

A *vida nua* emerge dessa distinção, nem *bios*, nem *zoé*, mas, sim, a *forma politizada de vida natural*, porém, excluída da *pólis*, como o *conceito-limite* entre a *polis* e o *oikos*. O perigo da biopolítica não é o *colapso das formas de vida* na vida natural, mas, sim, a separação entre si e a condição para a produção da *vida nua*.¹⁵¹

Desse modo, na política grega, a Guerra Civil tem como função estabelecer um limiar de despolitização, por meio do qual a *casa* excede a *cidade*, que é *despolitizada*, como uma família, especificamente, na lei de Sólon, que punia com a *atimía* (perda dos direitos civis), o cidadão que, em uma guerra civil, não lutasse por uma das partes.¹⁵²

Nas democracias, os cidadãos engajados na vida política, entendiam-se como participantes da *polis*, que foi construída a partir da *solidariedade essencial*, ou seja, pelos

¹⁴⁷ ADEODATO, João Maurício; AZEVEDO, Rosaly Stange. A comunidade como valor: de Aristóteles à pós-modernidade. *Revista do Curso de Direito da UNIABEU*, v. 5, n. 1, p. 42-56, jul.-dez., 2015, p. 45.

¹⁴⁸ Idem.

¹⁴⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Stasis: la guerra civil como paradigma político: Homo Sacer II*, 2. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2017, p. 22.

¹⁵⁰ MILLS, Catherine. Life. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. (Eds). *The Agamben dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 123-126.

¹⁵¹ Ibidem, p. 123-126.

¹⁵² AGAMBEN, Giorgio. Op. Cit., 2017, p. 22-26.

interesses de ordem e justiça que podiam ser originalmente compartilhados. Assim, *pólis* e *politeía* definiam-se mutuamente.¹⁵³

Em um grupo grande de cidadãos, a política é um *conteúdo vital* (*Lebensinhalt*) e um *interesse próprio*, de modo que a *pólis* é uma *esfera cidadã* distinta do lar, enquanto *reino da necessidade* (*anankaia*)¹⁵⁴. O rompimento *polis*, causado por sua *economicização*, também produz um estado excepcional, que resulta na matabilidade.

2.4. A matabilidade na *linguagem do direito*

Quando um fenômeno ou um instituto se põe no cruzamento entre territórios e disciplinas diferentes, nenhuma delas pode reivindicar integralmente o juramento como seu, e no volume muitas vezes imponente dos estudos específicos não há uma tentativa de síntese que dê conta da sua complexidade, da sua origem e da sua relevância global.¹⁵⁵

Os romanos consideravam a esfera do sagrado como parte do direito. No *Digesto*, o *ius publicum* respeita ao *status reipublicae*, enquanto o *ius privatum*, se relaciona ao *singulorum utilitatem*, porém, definido como o direito “que consiste nas coisas e nos ritos sagrados, nos sacerdotes e nos magistrados”.¹⁵⁶

Seria possível considerar como *maldição* a fórmula *sacer esto* das XII tábuas. Não se trata. Ocorre que essa afirmação seria contraditória com a figura do *homo sacer*. A *sacratio* que o atingiu, tornando-o, simultaneamente, *matável* e *insacrificável*, é “[...] o desenvolvimento da maldição através da qual a lei define o seu âmbito”.¹⁵⁷

A *maldição política* delimitará o *locus* no qual se se constituirá o direito penal, e é justamente essa singular genealogia que, de alguma maneira, poderá justificar a incrível irracionalidade que caracteriza a história da pena.¹⁵⁸

Na antiga fórmula das XII tábuas, a *potência performativa* do direito compete à expressão *uti lingua nuncupassit, ita ius esto*¹⁵⁹. *Nuncupare*, etimologicamente, se refere a

¹⁵³ Ibidem, p. 27.

¹⁵⁴ Idem.

¹⁵⁵ AGAMBEN, Giorgio. **O sacramento da linguagem**: arqueologia do juramento: *Homo Sacer* II, 3. Trad: Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2011, p. 10.

¹⁵⁶ *Ciuspublicum quod in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit*. (AGAMBEN, Giorgio. Op. Cit., 2011, p. 28).

¹⁵⁷ AGAMBEN, Giorgio. Op. Cit., 2011, p. 47.

¹⁵⁸ Idem.

¹⁵⁹ “Assim com a língua disse, assim seja o direito”

nomen capere, ou, “tomar o nome”. Não significa que aquilo que é dito seja *constatativamente verdadeiro*; apenas que o *dictum* é o próprio *factum*.¹⁶⁰

Desse modo, *obriga a pessoa que o proferiu*. Não se trata, portanto, de uma *fórmula mágico-sacral*, mas, sim, “[...] a expressão performativa do *nomen capere* que o direito conservou no seu centro, extraindo-a da experiência original do ato de palavra que ocorre no juramento”.¹⁶¹

No processo romano, o sacramento se relacionava ao dinheiro que se encontrava em jogo. Assim, o objeto da *sacratio* era o dinheiro, de modo que o *sacer* consagrado aos deuses, diferentemente das XII Tábuas, não era um ser vivo, mas, sim, uma quantia de dinheiro. Disso resulta que a parte que proferia o juramento se tornava *sacer*, matável e insacrificável.¹⁶²

O termo jurídico latino *sacramentum* designa tanto um *juramento* quanto uma *quantia* em dinheiro, depositada como *penhor* de cada parte em uma ação judicial. O sacramento, em seu uso atual, refere-se a uma operação religiosa. Agamben sintetiza ambos e oferece um exemplo da tendência que caracteriza sua redação do século XXI em geral.¹⁶³

É a tendência de se observar conceitos, falhas e *zonas de indecidibilidade* relacionadas aos aspectos legais e teológicos, por meio da *operação de sacralização* que, para alcançar o estado de *homo sacer* como *dívida*, desempenha, simultaneamente, dois movimentos: *transfere* a vida de uma pessoa para os deuses enquanto *se recusa a recebê-la*.¹⁶⁴

A sacralidade era inerente ao dinheiro, tornando-o, literalmente *sacro*, já que substituía um ser vivo, fazendo com o que, no *sacramentum*, o dinheiro equivalha, realmente à vida. No mesmo sentido se encontra a relação entre juramento e *sacratio*. A *sacertas* era a *contribuição originária do poder*, que se dava por meio da *vida nua*, matável e insacrificável.¹⁶⁵

Desse modo, “[...] antes mesmo de ser sacramento do poder, o juramento é consagração do ser vivo à palavra através da palavra”. E, já que *uti lingua nuncupassit, ita ius esto*, “[...] o direito está, constitutivamente, vinculado à maldição”. Apenas uma política que tenha rompido o *nexo original com a maldição* permitirá outro uso da palavra e do direito.¹⁶⁶

¹⁶⁰ AGAMBEN, Giorgio Op. Cit., 2011, p. 69-73.

¹⁶¹ Ibidem, p. 74.

¹⁶² Ibidem, p. 75.

¹⁶³ SCHÜTZ, Anton. Sacrament. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. (Eds). **The Agamben dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 168-169.

¹⁶⁴ Ibidem, p. 168-169.

¹⁶⁵ AGAMBEN, Giorgio. Op. Cit., 2011, p. 76.

¹⁶⁶ Ibidem, p. 77.

A dupla estrutura da máquina governamental, entre *auctoritas* e *potestas* assume a forma de articulação entre *Reino* e *Governo*, entre *poder como governo e gestão eficaz* e *poder como realeza cerimonial e litúrgica*¹⁶⁷. Se a linguagem cria o direito, também o suspende.

Desse modo, a *matabilidade* é um produto da linguagem. A *sacralidade* surge, portanto, de uma *maldição* (*sacer esto*), que condena o *homo sacer* à *matabilidade*, que pode ser *profanada* pela *linguagem do reconhecimento*, eliminando a exceção soberana e reunindo *zoé* e *bios*.

2.5. A sacralidade e a economia da glória

Em Agamben, a dupla estrutura da máquina governamental, encontrável na correlação entre *auctoritas* e *potestas*, assume a forma de articulação entre *Reino* e *Governo*, terminando por questionar a própria relação entre *oikonomia* e *Glória*, entre o poder como “governo e gestão eficaz” e o poder como “realeza cerimonial e litúrgica”.¹⁶⁸

A *oikonomia* foi concebida nas teologias grega e cristã tardia como um paradigma de gestão. Não deve ser confundida com a economia moderna, mas, em suas raízes teológicas, engloba certos aspectos do governo e da administração econômica. Agamben investigou as razões e os modos pelos quais o poder ocidental tomou a forma de uma *oikonomia*.¹⁶⁹

Ou seja, de um *governo administrativo de homens e coisas*. É esse o problema do governo moderno como *forma* e como *praxis*, nos paradigmas cristãos da teologia política e da *oikonomia*, e, mais especificamente, no que concerne ao pressuposto de sua relação funcional necessária.¹⁷⁰

Esse paradigma *oikonômico* ou *gerencial* leva à biopolítica moderna e à atual dominação das lógicas econômicas e gerenciais sobre todos os aspectos da vida social. Assim, o governo é uma questão de três *duplas polaridades*: uma *jurídico-política*; uma *praxiológica e gerencial*; e outra de *relação funcional particular*.¹⁷¹

O lugar da *glória* é, propriamente, o *lugar da política*. Não se trata, porém, de uma mera *relação dialética instrumental* entre poder e glória, que está intimamente ligada à

¹⁶⁷ Ibidem, p. 74.

¹⁶⁸ AGAMBEN, Giorgio. **O reino e a glória**: uma genealogia teológica da economia e do governo: *Homo Sacer*, II, 2. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 7-8.

¹⁶⁹ ZARTALOUDIS, Thanos. *Government/oikonomia*. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. (Eds). **The Agamben dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 84-86.

¹⁷⁰ Idem.

¹⁷¹ Idem.

*inoperatividade constitutiva da humanidade como tal, seu ser não essencial. É isso que o poder no seu aparato governamental captura, para impedir sua desvinculação.*¹⁷²

A sociedade do espetáculo (democracias contemporâneas) observa o aspecto “glorioso” do poder, que se torna indiscernível em relação à *oikonomia* e ao governo, identificando, integralmente, Glória e *oikonomia*, na forma aclamativa do consenso, identificando-as com o *government by consent*.¹⁷³

Na *modernidade*, esse aspecto parecia ter desaparecido, pois a misteriosa *práxis divina* empreendida para a salvação do gênero humano, ao se fundir com os conceitos de *aequitas* e *epieikeia*, deveria ter evoluído, para significar a dispensa da aplicação demasiado rígida dos cânones.¹⁷⁴

O lugar definido como *sacertas*, uma dupla exceção, do direito humano e do divino, deixava entrever a figura do *homo sacer*, enquanto a *glória* é a *zona incerta* na qual circulam aclamações, cerimônias, liturgia e insígnias.¹⁷⁵ Segundo o direito romano, o filho impúbere se submetia ao pai, que tinha sobre ele o “direito e potestade de morte”.¹⁷⁶

O *ius triumphii* (direito de triunfo) não dizia respeito ao aparato formal, mas, sim, ao “[...] núcleo jurídico original de uma transformação essencial do direito público romano”, pois aquilo que parecia uma “questão de vestuário e de fausto” é a chave para o entendimento de decisivas mudanças constitucionais.¹⁷⁷

O Messias, ao mesmo tempo, cumpriu e tornou inoperosa a lei, desativando, no presente, “[...] todas as condições jurídicas e todos os comportamentos sociais dos membros da comunidade messiânica”. Essa inoperosidade não se relaciona à ideia de *suspensão*; é, sim, a *operação messiânica por excelência*.¹⁷⁸

Sob o signo do “como se não”, “a vida não pode coincidir com ela mesma”, passando a se dividir em *vitam quam vivimus* (vida que vivemos) e *vita qua vivimus* (vida para que e em que vivemos). A vida no Messias equivale a fazer a *vitam quam vivimus* equivaler à *vita qua vivimus*. Revoga-se, assim, a *bios*, abrindo-a para a *zoé tou Iesou*.¹⁷⁹

A *oikonomia da glória* substitui a *governamentalidade* foucaultiana, no sentido de que a máquina governamental gerencia *o corpo*, não a vida, a *bios*, não a *zoé*. Desse modo, direito

¹⁷² Idem.

¹⁷³ AGAMBEN, Giorgio. **O reino e a glória**. Op. Cit., p. 7-8.

¹⁷⁴ Ibidem, p. 8-37.

¹⁷⁵ Ibidem, p. 122.

¹⁷⁶ *Ius necisque potestas* (AGAMBEN, Giorgio. **O reino e a glória**. Op. Cit., p. 119).

¹⁷⁷ AGAMBEN, Giorgio. **O reino e a glória**. Op. Cit., p. 120.

¹⁷⁸ Ibidem, p. 161.

¹⁷⁹ Idem.

e política não se encontram em uma relação instrumental, situação que quebra a circularidade entre *autonomia, mercado e governo*.

2.6. A miséria autoimposta como paradigma biopolítico

O *franciscanismo* consiste em uma tentativa de se viver uma vida *absolutamente fora das determinações do direito*, uma verdadeira *forma vitae*, comparável à *vida animal*, ao “ardente amor pelos vermes”¹⁸⁰. Francisco humanizou os animais, tornando-os irmãos, e estes, conseqüentemente, em animais, do ponto de vista do direito.¹⁸¹

A *abdicatione iuris* e o conseqüente *retorno ao estado de natureza*, unida à separação quanto ao uso da propriedade “[...] constituem o dispositivo essencial de que se servem os franciscanos para definir tecnicamente a condição peculiar que eles denominam ‘pobreza’”.¹⁸²

A *necessidade* dispensa os frades menores da regra, *restituindo-os ao direito*. Fora do estado de necessidade, porém, *não têm relação com o direito*. Desse modo: “[...] o que para os outros é normal torna-se para eles a exceção; o que para os outros é exceção, torna-se para eles uma *forma-de-vida*”. Assim, a *aporia do franciscanismo* é um *paradoxo jurídico*.¹⁸³

Forma-se um *vazio jurídico*, no qual a esfera do direito é radicalmente subtraída da esfera da política. Trata-se do limiar no qual a *forma-de-vida franciscana* toca o direito, de modo que: “[...] o uso e o estado de necessidade são os dois extremos que definem a forma de vida franciscana”.¹⁸⁴

Essa *liturgização da vida* corresponde à *vivificação integral da liturgia*. Distinguem-se, então, *vida e direito*, pois o *franciscanismo* é a *invenção de uma forma-de-vida*, ou seja, “[...] de uma vida que permanece inseparável de sua forma [...] em virtude de sua radical estranheza diante do direito e da liturgia”.¹⁸⁵

O *paradigma do franciscanismo* demonstra os efeitos da exceção sobre o direito, já que os franciscanos, voluntariamente, desistem da proteção jurídica, *sacralizando-se* por meio do retorno ao *estado de natureza*, abdicando do reconhecimento de seus direitos humanos. Essa abdicção, todavia, dura até o advento do *estado de necessidade*.

¹⁸⁰ “*Circa vermiculos nimio flagrabat amore*”.

¹⁸¹ AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima pobreza**: regras monásticas e formas de vida: *Homo Sacer* IV, 1. Trad: Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 161.

¹⁸² *Ibidem*, p. 119.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 121.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 121-122.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 122-126.

A *matabilidade* como paradigma biopolítico, a partir do *homo sacer*, demonstra a fragilidade subjacente aos direitos humanos, que só existem sob a soberania e fora da exceção soberana. A teoria do reconhecimento, a partir de Honneth, pode representar, todavia, uma aproximação maior ao conceito foucaultiano de biopolítica.

3. A MATABILIDADE COMO DESRESPEIRO: DIREITOS HUMANOS COMO RESULTADO DA LUTA POR RECONHECIMENTO A PARTIR DE AXEL HONNETH

Axel Honneth, sucessor de Jürgen Habermas na Universidade de Frankfurt no Maine e como diretor do Instituto de Filosofia Social, buscou atualizar a teoria do reconhecimento a partir de Hegel, todavia, como resultado de um longo processo de pesquisa, que se inicia a partir de sua tentativa de reinvenção da teoria crítica.

Essa teorização se fez por intermédio do estudo e da concatenação entre vários autores, inclusive, da própria Escola de Frankfurt, para que pudesse chegar à sua *Luta por reconhecimento*, correspondente à sua tese de livre-docência. Em *O direito da liberdade*, o autor se volta, especificamente à questão dos direitos humanos.

3.1. Direitos humanos e fragmentação do mundo social

A teorização de Honneth sobre a fragmentação do mundo social também teve inspiração foucaultiana, especificamente na *microfísica do poder*. Há, todavia, um evidente cariz biopolítico, especialmente demonstrado pela perspectiva *instrumental* conferida aos direitos do homem.

Nesse sentido, a *forma jurídica geral* que garantia um sistema de direitos, em princípio, *igualitários*, era apoiada pelos *sistemas de micropoder* que são, essencialmente, *não-igualitários e assimétricos*, denominados *disciplinas corporais*, que constituíram o fundamento das liberdades jurídicas e formais.¹⁸⁶

A *liberdade de autorrealização pessoal* surge da experiência de um *reconhecimento ético*, garantido pelas comunidades sociais ao permitirem que os objetivos da vida do indivíduo

¹⁸⁶ HONNETH, Axel. **The fragmented world of the social: essays in social and political philosophy**. New York: SUNY Press, 1995, p. 125.

sejam interpretados à luz de *valores compartilhados*, formando-se uma *contribuição* ou um *enriquecimento do bem coletivo*.¹⁸⁷

É possível reduzir o ponto de discórdia entre “liberais” e “comunitaristas” à *prioridade normativa concedida*, ao *ideal de direitos iguais* ou à *visão de comunidades bem-sucedidas*: a posição liberal, tributária da tradição da teoria contratualista, considera a *expansão das liberdades* como o ponto-chave sobre o qual a ética política deve se concentrar.¹⁸⁸

A *instituição de direitos iguais* é um *aparato de proteção neutro*, que não envolve uma *definição abrangente do bem comum*, deixando os indivíduos sujeitos a tomar suas próprias decisões, o que faz com que a ideia liberal de *direitos básicos universais* complementa a *concepção atomística da pessoa moral*.¹⁸⁹

O sujeito, *socializado por meio da comunicação*, busca seus objetivos de vida não por conta própria, mas, sim, por meio do relacionamento com os outros. Para poder chegar a um *entendimento apropriado de si mesmo* tem que ser capaz de presumir a existência de uma comunidade intacta na qual possa ter certeza da solidariedade de todos os outros.¹⁹⁰

O direito tem *prioridade normativa*, pois somente se a autonomia individual for respeitada, a pessoa pode proceder buscar o *bem ontológico*. O liberalismo concebe o processo pelo qual se põe em prática os *objetivos da vida* nos mesmos termos que emprega, concebendo a criação da *autonomia pessoal* por meio da *noção de direitos*.¹⁹¹

O *direito* equivale às *reivindicações individuais* que uma pessoa pode, *legitimamente*, esperar obter da sociedade. Como *membro de pleno direito* de uma comunidade, tem o *direito* de participar de sua *ordem institucional*. Se lhe for sistematicamente negado esse direito, não terá o mesmo grau de responsabilidade moral que outros membros da sociedade.¹⁹²

A característica distintiva dessa forma de desrespeito (negação de direitos ou ostracismo social), reside na combinação dessas restrições, resultando na *ausência de sentindo do sujeito*, que passa a não ter o *status de parceiro de pleno direito*, por não ter os mesmos *direitos morais* que os demais.¹⁹³

A restrição de *direitos legais socialmente válidos* equivale à violação da *expectativa intersubjetiva* da pessoa de ser reconhecida como *sujeito capaz de alcançar julgamentos*

¹⁸⁷ Ibidem, p. 227.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 232.

¹⁸⁹ Ibidem, p. 236.

¹⁹⁰ Idem.

¹⁹¹ Ibidem, p. 237-243.

¹⁹² Ibidem, p. 251.

¹⁹³ Idem.

morais. A experiência de ter direitos negados equivale à *perda do autorrespeito*¹⁹⁴, decorrente da *posse de direitos iguais*.¹⁹⁵

Desse tipo de desrespeito, resulta a *desonra*, relacionada à negação dos direitos de um indivíduo, que se torna *socialmente marginalizado*, pois a comunidade se recusa a lhe conceder a *responsabilidade moral* atribuída a *um membro legal de pleno direito* daquela comunidade.¹⁹⁶

Deve estar associado a uma *condição de reconhecimento mútuo* na qual o indivíduo aprende a se ver, a partir de seus parceiros na interação, como *portador de direitos iguais*, assumindo uma atitude de *respeito próprio fundamental*, passando a se considerar uma pessoa que compartilha com sua comunidade a qualidade de *sujeito ativo moralmente responsável*.¹⁹⁷

Percebe-se que a fragmentação referida por Honneth encontra paridade com o conceito de suspensão de direitos ocasionada pela exceção soberana. O mundo fragmentado, que determina o desrespeito consubstanciado na *desonra*, que marginaliza o sujeito, equivale, contextualmente, à *sacralização*.

3.2. Reificação como matabilidade

A *reificação* designa formas extremas de utilização instrumental de outras pessoas. Trata-se de um processo normativo. Um comportamento humano que quebranta os princípios morais ou éticos, “[...] porque outros sujeitos não são tratados de acordo com suas qualidades humanas, senão como objetos insensíveis, inertes, ou, como ‘coisas’, ‘mercadorias’”.¹⁹⁸

O resultado da reificação é o resultado de uma formação objetivadora dos medos, preocupações e esperanças “[...] que se sente frente às pessoas quando lhes é negada a atitude habitual do reconhecimento”¹⁹⁹. Trata-se de uma situação de polarização e de oposição entre os dois polos.

Às formas sensíveis ao reconhecimento se contrapõem as formas de desrespeito nas quais a capacidade de perceber a origem do reconhecimento prévio se perdeu: “[...] a reificação

¹⁹⁴ Capacidade de se relacionar consigo mesmo como parceiro de interação.

¹⁹⁵ HONNETH, Axel. **The fragmented world of the social**. Op. Cit., p. 251.

¹⁹⁶ Ibidem, p. 254.

¹⁹⁷ Idem.

¹⁹⁸ HONNETH, Axel. **Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento**. Buenos Aires: Katz, 2007, p. 16-17.

¹⁹⁹ Ibidem, p. 59.

é a negação do reconhecimento, um processo por meio do qual o conhecimento acerca de outras pessoas se perde na consciência, em relação à medida de ambos”.²⁰⁰

A condenação da reificação não pode se apoiar em normas morais, por tratar-se de uma definição sócio-ontológica, que permite “[...] distinguir entre “modos ‘apropriados’ e ‘inapropriados’ de tratar com pessoas”, pois a reificação, então, atinge condições elementares da própria base do discurso moral.²⁰¹

A reificação pressupõe que nem se percebam mais nas outras pessoas as suas características que as tornam *exemplares do gênero humano*: “[...] tratar alguém como uma ‘coisa’ significa justamente tomá-la(o) como ‘algo’”, despido de quaisquer características ou habilidades humanas”, a exemplo do que ocorre no contexto da escravidão.²⁰²

Alguém que “reifica” pessoas não atenta apenas contra uma norma, mas, sim, comete um erro mais fundamental, qual seja: “[...] atenta contra as condições elementares que estão na própria base de nosso discurso sobre a moral”.²⁰³

Trata-se de um atentado contra os pressupostos necessários de “mundo socialmente vivido”. Anula-se o reconhecimento elementar que faz com que tenhamos cada pessoa como “o outro de nós mesmos”. Se este reconhecimento prévio não se realizar, o “outro” passa a ser tratado como um objeto inanimado.²⁰⁴

A reificação equivale à *matabilidade* e, em especial, à *insacrificabilidade*. O homem reificado é, na essência, *homo sacer*. É a *bios* distante da *zoé*, decorrente da instrumentalização extrema. Assim, se o reconhecimento previne a reificação, *mutatis mutandis*, é capaz de *profanar a sacralidade*.

3.3. A luta por reconhecimento como superação da matabilidade

A pretensão dos indivíduos ao reconhecimento intersubjetivo de sua identidade resulta de uma “tensão moral” que vai além da medida institucionalizada de progresso social e conduz

²⁰⁰ Ibidem, p. 91.

²⁰¹ HONNETH, Axel. Observações sobre a reificação. *Civitas*. Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 68-79, jan.-abr. 2008, p. 70-71.

²⁰² HONNETH, Axel. A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo. *Civitas*. Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 345-368, set.-dez. 2009, p. 351.

²⁰³ Idem.

²⁰⁴ Ibidem, p. 352.

a um “[...] estado de liberdade comunicativamente vivida, pelo caminho negativo de um conflito a se repetir de maneira gradativa”.²⁰⁵

A luta pelo *reconhecimento recíproco da identidade*, resulta da pressão intrassocial para o estabelecimento prático e político das instituições garantidoras da liberdade. De Aristóteles ao direito natural cristão do Medievo, somente na comunidade ética da *polis* ou da *civitas* desdobra-se em uma determinação social da natureza humana.²⁰⁶

Os sujeitos se reconhecem reciprocamente como portadores de *pretensões legítimas* relacionando-se entre si como *pessoas* que têm o *direito formal* de aceitar ou não as transações: sob a forma de um título jurídico é que a liberdade negativamente determinada encontra reconhecimento no indivíduo.²⁰⁷

O resultado desse *procedimento reconstutivo* deve esclarecer por quais experiências um sujeito precisa ter passado para se encontrar em condição de conceber-se a si mesmo como uma *pessoa dotada de direitos* e, assim, poder participar da *vida institucionalmente regulada de uma sociedade*.²⁰⁸

O processo de formação do *espírito subjetivo* deve construir a *consciência individual do direito*, porém, com uma *dimensão complementar da relação prática com o mundo*, relacionada à consciência sobre as *normas universalizadas de interação*, sem a qual não se poderá conceber a si mesmo como dotada de *direitos intersubjetivamente válidos*.²⁰⁹

O estado de natureza impede a *constituição da pessoa de direito*, pois, sob *condições sociais da concorrência hostil*, não pode expor o processo de formação no qual os indivíduos se percebem como *seres dotados de direitos intersubjetivamente válidos*. O *conflito em torno da tomada de posse unilateral* é interpretado como *luta por reconhecimento*.²¹⁰

A *esfera do “ser-reconhecido”* é construída pela “[...] acumulação dos resultados de todos os processos de formação individual tomados conjuntamente”, inclusive, dos próprios esforços do indivíduo por reconhecimento, que se sustenta apenas pela *nova constituição dos indivíduos em pessoas de direito*, caracterizada por uma *força produtora de transformação*.²¹¹

A luta por reconhecimento, além de ser o elemento constitutivo de todo processo de formação voltado à reprodução do *elemento espiritual da sociedade civil*, é capaz de inovar a

²⁰⁵ HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento:** a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 30.

²⁰⁶ Ibidem, p. 31.

²⁰⁷ Ibidem, p. 50.

²⁰⁸ Ibidem, p. 73.

²⁰⁹ Ibidem, p. 76-81.

²¹⁰ Ibidem, p. 87.

²¹¹ Ibidem, p. 95.

sua configuração interna, “[...] no sentido de urna pressão normativa para o desenvolvimento do direito”.²¹²

O desfecho bem-sucedido do reconhecimento deveria estar acompanhado de um *progresso no modo de socialização*, pois, em seguida, cada indivíduo poderia se reconhecer, ao mesmo tempo, como *pessoa autônoma de direito* e como *membro social de uma comunidade jurídica*.²¹³

Hegel poderia ter concebido a esfera ética do Estado como uma relação intersubjetiva, na qual os membros da sociedade podem saber-se reconciliados uns com os outros sob a medida do reconhecimento recíproco de sua unicidade. Assim, o respeito de cada um pela biografia do outro formaria os costumes sociais coletivos.²¹⁴

O reconhecimento, portanto, ocorre no interior de um *processo intersubjetivo de transformação*, que retira o sujeito do estado de natureza, por intermédio de sua constituição como *pessoas (sujeito) de direitos*. O processo de *tomada de posse individual* desse status é, justamente, a *luta por reconhecimento*.

3.3.1. A luta por reconhecimento como *relação estruturada de poder*

Direitos são *pretensões individuais* que podem ser satisfeitas pelo *outro generalizado*. Assim, por meio da concessão social desses direitos, é possível medir se um sujeito pode conceber-se como membro completamente aceito de sua coletividade; é por isso que lhes cabe, no processo de formação do *Eu prático*, um papel particularmente significativo.²¹⁵

Os sujeitos devem se *assegurar reiteradamente*, na defesa de suas *pretensões espontaneamente vivenciadas*, em um contexto de “assentimento de uma coletividade contrafaticamente suposta”, que lhes deve facultar, como resultado da relação de reconhecimento, um *maior número de direitos à liberdade*.²¹⁶

Essa autorrelação se encontra estruturalmente inscrita em uma relação jurídica, baseada na distinção entre *direito ligado à tradição* e *direito pós-tradicional*, evidenciando que a *forma*

²¹² Ibidem, p. 95.

²¹³ Ibidem, p. 101.

²¹⁴ Ibidem, p. 107-108.

²¹⁵ Ibidem, p. 137.

²¹⁶ Ibidem, p. 143.

de reciprocidade especial do reconhecimento jurídico somente se pode constituir na *sequência de uma evolução histórica*.²¹⁷

A obediência às normas jurídicas só pode ser esperada dos *parceiros de interação* que puderam assentir a elas como *livres e iguais*. Trata-se de uma *forma altamente exigente* de reciprocidade, na qual os *sujeitos de direito* se reconhecem, reciprocamente, como capazes de decidir, com *autonomia individual*, sobre normas morais.²¹⁸

A partir da *modernidade*, os direitos individuais se desligaram das expectativas *concretas específicas dos papéis sociais*, pois, em princípio, passaram a competir, em igual medida, “[...] a todo homem na qualidade de ser livre”. Com isso, há uma “[...] indicação indireta acerca do novo caráter do reconhecimento jurídico”.²¹⁹

Na estrutura do *reconhecimento jurídico*, constituída de forma universalista na modernidade, está inserida a aplicação específica a uma situação. Um *direito universalmente válido* deve ser questionado em relação às *descrições empíricas da situação*, para que se possa saber a qual *círculo de sujeitos* deve se aplicar.²²⁰

É justamente nessa zona de interpretações que as relações jurídicas modernas constituem um dos lugares nos quais a *luta por reconhecimento* pode acontecer. Na justificação de uma ordem jurídica, é preciso contar com a disposição individual para a obediência, na medida em que é capaz de se reportar ao assentimento livre dos indivíduos.²²¹

É preciso supor sua capacidade de decidir racionalmente e com autonomia individual, sobre questões morais. As comunidades jurídicas modernas existem e se realizam unicamente porque sua legitimidade depende da ideia de que o acordo racional entre os indivíduos em pé de igualdade funda-se na “assunção da imputabilidade moral” de seus membros”.²²²

Essa exigência se refere ao *papel do indivíduo como cidadão*, no qual a ideia de *igualdade* assume o significado de *ser membro com igual valor em uma coletividade política*, pois, independentemente das diferenças econômicas, a todo membro da sociedade cabem todos os direitos que lhes facultam o *exercício igual* de seus interesses políticos.²²³

A ampliação dos direitos individuais, obtida por meio da luta social, ocorreu na forma de um *entrelaçamento de fios evolutivos*: a inserção do *princípio de igualdade* no direito

²¹⁷ Ibidem, p. 180.

²¹⁸ Ibidem, p. 182.

²¹⁹ Ibidem, p. 183.

²²⁰ Ibidem, p. 186.

²²¹ Idem.

²²² Ibidem, p. 188.

²²³ Ibidem, p. 190.

moderno, fez com que o *status* de uma *pessoa de direito* fosse ampliado em seus aspectos objetivo e social, transmitido a um “número sempre crescente de membros da sociedade”.²²⁴

O autorrespeito está para a relação jurídica como a autoconfiança está para a relação amorosa: “[...] os direitos se deixam conceber como signos anonimizados de um respeito social, da mesma maneira que o amor pode ser concebido como a expressão afetiva de uma dedicação, ainda que mantida à distância”.²²⁵

A *luta por reconhecimento* ocorre por *confrontos práticos*, relacionados à experiência do *desrespeito* e representam conflitos acerca da ampliação do conteúdo material e do alcance social do *status de pessoa de direito*: apenas com a formação de *direitos básicos universais* o autorrespeito pode *formar a imputabilidade moral*, tornando a pessoa digna de respeito.²²⁶

A expressão “direitos” deve ser empregada no sentido de *posse de direitos básicos universais*: se *possuir direitos* significa “[...] poder levantar pretensões cuja satisfação social se considera justificada”, *mutatis mutandis*, *viver sem direitos individuais* significa, para o indivíduo, *não ter chance alguma de constituir um autorrespeito*.²²⁷

Isso porque o fato de *possuir direitos individuais* dá ao sujeito individual a possibilidade *agir de forma legítima*, já que pode constatar que goza do respeito dos demais. O *caráter público* dos direitos autoriza seu portador a agir de forma perceptível aos *parceiros de interação*, possibilitando-lhes a *constituição do autorrespeito*.²²⁸

A possibilidade de *reclamar direitos* é um *meio de expressão simbólica*, que pode demonstrar, reiteradamente, que um sujeito é universalmente reconhecido como *pessoa moralmente imputável*. Assim, na “experiência partilhada de grandes fardos e privações”, surge a *estrutura de valores* que permite aos sujeitos estimarem-se mutuamente.²²⁹

A particularidade nas formas de desrespeito não representa apenas a limitação violenta da autonomia pessoal, mas, também, sua relação com o sentimento de não possuir o *status* de “[...] parceiro da interação com igual valor, moralmente em pé de igualdade”²³⁰. Confirma-se, assim, que o desrespeito em sentido jurídico, equivale à sacralização.

A negação das pretensões jurídicas equivale à negação de expectativas intersubjetivas de reconhecimento como sujeito capaz de formar um juízo moral, de modo que é simultânea à

²²⁴ Ibidem, p. 193.

²²⁵ Ibidem, p. 194.

²²⁶ Ibidem, p. 194-195.

²²⁷ Ibidem, p. 196.

²²⁸ Ibidem, p. 197.

²²⁹ Ibidem, p. 209-210.

²³⁰ Ibidem, p. 216.

perda do autorrespeito, “[...] da capacidade de se referir a si mesmo como parceiro em pé de igualdade na interação com todos os próximos”.²³¹

O desrespeito que decorre da privação de direitos e da exclusão social não apenas limita violentamente a autonomia da pessoa como, também, produz nela o sentimento de não possuir o *status de parceiro da interação com igual valor*, de modo que é lesado em sua “expectativa intersubjetiva de ser reconhecido como sujeito capaz de formar juízo moral”.²³²

Pari passu com a privação de direitos, está a perda de autorrespeito, subtraindo-se da pessoa o *respeito cognitivo de uma imputabilidade moral*. Essa forma de desrespeito, todavia, tem uma *grandeza historicamente variável*, pois o *conteúdo semântico* do que é considerado *pessoa moralmente imputável* se alterado com o desenvolvimento das relações jurídicas.²³³

Essas violações se referem à pessoa individual, que as sofre em relação aos *padrões institucionalmente ancorados de estima social historicamente individualizados*. Assim, “[...] essa experiência de desrespeito estar inserida também, como a da privação de direitos, num processo de modificações históricas”.²³⁴

As reações emocionais negativas que acompanham a experiência de um desrespeito das pretensões de reconhecimento “[...] contém em si a possibilidade de que a injustiça infligida ao sujeito se lhe revele em termos cognitivos e se torne o motivo da resistência política”.²³⁵

Se a *reificação* equivale à *matabilidade* e o *desrespeito* equivale à *exceção*, o reconhecimento dos direitos humanos equivale à *profanação da sacralidade* do *homo sacer*, promovendo, assim, o encontro entre *bios* e *zoé*. Por meio do reconhecimento, percebe-se a relação circular entre direitos humanos e biopolítica.

3.4. O agravo moral como sacralidade

O agravo moral, na linguagem cotidiana, se refere às situações nas quais a *autonomia individual* de uma pessoa foi violada por uma ação. Ocorre que, nesse caso, a expressão não descreve as *propriedades ideais* de um ator ou de um julgamento moral; apenas define os *direitos morais* ou *legais* que devem corresponder às pessoas responsáveis por suas ações.²³⁶

²³¹ Ibidem, p. 217.

²³² Idem.

²³³ Idem.

²³⁴ Ibidem, p. 218.

²³⁵ Ibidem, p. 224.

²³⁶ Ibidem, p. 280.

Autonomia relaciona-se a um *direito de autodeterminação* concedido aos sujeitos, em um grau que não os impeça de tomar decisões individuais a partir de influências físicas ou psíquicas. Apesar de os problemas ligados à realização desse *direito à autonomia individual* serem complexos, não afetam questões que resultam da *crítica moderna do sujeito*.²³⁷

O conceito de *autonomia individual* como *desafio fundamental à crítica moderna*, se encontra em um *sentido normativo*, relacionado à capacidade empírica dos sujeitos concretos de determinar sua vida em sua totalidade, de maneira livre e não-forçada, e que não é, de maneira alguma, um direito que seres humanos têm.²³⁸

A avaliação do *poder de disposição* dos sujeitos sobre o indivíduo não influencia a ideia de que *todos têm o mesmo direito à autodeterminação individual*. A conservação de um *sistema de direitos* que garantam liberdade só pode ser assegurada se seu conteúdo moral for *o cerne de um modo de vida ético que os membros de uma sociedade praticam em comum*.²³⁹

A partir da *perspectiva comunitarista* o conceito de *comunidade liberal* sugeriu do fato de que os sujeitos são privados de condições para o exercício de suas liberdades legalmente garantidas se não compartilharem um estilo de vida comum com os outros membros da sua sociedade.²⁴⁰

Os direitos da *liberdade liberal* só podem ser garantidos se os sujeitos puderem ser integrados em uma comunidade cujos elementos constitutivos incluam, também, o *apoio recíproco à liberdade do outro*²⁴¹. Assim, a matabilidade somente pode ser contida, por meio dos direitos humanos, no contexto do reconhecimento.

3.5. Os direitos humanos como resultado da *luta por reconhecimento*

Os resultados longo e conflituoso processo por meio do qual ocorreu o enquadramento dos direitos fundamentais na vida pública do século XIX foram alcançados por meio de revoluções ou *concedidas de cima*, e só pode ser concebida como uma *busca pelo caminho institucional de uma terceira esfera da liberdade social*.²⁴²

²³⁷ Idem.

²³⁸ Ibidem, p. 280-281.

²³⁹ Ibidem, p. 281-294.

²⁴⁰ Ibidem, p. 294.

²⁴¹ Idem.

²⁴² HONNETH, Axel. **O direito da liberdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 121.

Por meio da *reticulação progressiva* do direito universal de voto com os direitos de reunião e atividade política foram estabelecidas condições comunicativas intencionais, nas quais um grupo de cidadãos poderia concordar, discursivamente e voluntariamente, acerca de quais princípios políticos deveriam ser colocados em prática pela *legislação parlamentar*.²⁴³

Assim como nas áreas de relações pessoais e de tensão econômica, os direitos fundamentais foram institucionalizados no coração das constituições dos estados nacionais democráticos, cobravam uma espécie de liberdade que não permitiria uma interpretação puramente individualista.²⁴⁴

A maioria dos países civilizados reagiu aos *crimes contra a humanidade* imputados ao “Terceiro Reich” após a Segunda Guerra Mundial. Quando a Assembleia Geral da ONU adotou, em 1948, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, melhorou consideravelmente a *projeção democrática da vida pública* nos países ocidentais.²⁴⁵

Isso porque, em seguida a ela, grande número de proibições e preceitos codificados no direito internacional foram entronizados pelos Estados-membros. Além de reforçar o quadro da construção da democracia nos países signatários, abriu espaços para outras *atividades civilizadoras*.²⁴⁶

Uma *cultura política* que nutra e encoraje a solidariedade é uma *exigência elementar* da revitalização da força da vida pública. Para que essa esfera não seja um *espaço vazio*, mas, sim, o *território da legislação do povo*, previsto pelos direitos fundamentais para ser utilizado por seus membros para expressar opiniões, é necessária a *ação política dos cidadãos*.²⁴⁷

Incluiu-se, portanto, uma *perspectiva moral externa* na compreensão da história política, a partir da qual seria possível controlar a respectiva legislação e sua coincidência com o *catálogo superior*.²⁴⁸ Sob essa perspectiva, de *projeção política*, é que os direitos humanos podem se voltar a *profanar a sacralidade*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

²⁴³ Idem.

²⁴⁴ Idem.

²⁴⁵ Ibidem, p. 373.

²⁴⁶ Idem.

²⁴⁷ Ibidem, p. 390.

²⁴⁸ Ibidem, p. 430.

A partir das teorizações de Foucault acerca da *biopolítica* foram utilizados por Agamben, no *homo sacer*, como paradigma metodológico, na reformulação de um conceito foucaultiano de *biopolítica*, enquanto Honneth, por sua vez, parte da teoria do reconhecimento em Hegel, para determinar as bases de sua *luta por reconhecimento*.

Diversas outras teorizações, porém, embasaram as teorias dos referidos autores. No presente contexto, porém, utiliza-se o recorte das relações entre a *matabilidade* e o *reconhecimento*, no contexto específico dos direitos humanos. Nesse sentido, Foucault lançou, em 1978, a obra chamada *O Nascimento da Biopolítica*.

Em Foucault, na *biopolítica*, os *direitos humanos* existem em uma *relação circular* entre a *autonomia*, *mercado* e *governamentalidade*. Os direitos humanos passam a fazer parte do instrumental da *governamentalidade*. Destaca-se o caráter *utilitário* dos direitos humanos no contexto da *biopolítica*.

Especialmente no que concerne às formas nas quais são reivindicados, que envolvem, por sua vez, as relações entre *autonomia individual*, *mercado* e *governamentalidade*. Já a *luta por reconhecimento* foi teorizada pelo Hegel, especialmente no período no qual lecionava na Universidade de Jena.

Assim como Giorgio Agamben *reinventa* a teorização foucaultiana sobre a *biopolítica*, a partir do paradigma metodológico do *homo sacer*, Honneth teorizar uma *atualização* da teoria do reconhecimento do jovem Hegel, utilizando-se, também, de outros teóricos. Agamben, porém, utiliza-se de dois conceitos-chave: a *sacralidade*; e a *matabilidade*.

Referidos conceitos se encontram no cerne da justificação proposta, voltada a embasar a necessidade de uma *luta por reconhecimento* no contexto dos direitos humanos. A partir do paradigma metodológico do *homo sacer*, representam a crítica aos principais dogmas da *biopolítica* foucaultiana, utilizados para construir a sua *reinvenção*.

Nesse contexto, os direitos humanos nada mais fazem do que *confirmar a vida nua*. A relação de interdependência entre soberania e direitos humanos é confirma e reforça sua *sacralidade*. O direito, em Agamben, equivale à *governamentalidade* foucaultiana, especialmente no contexto de sua *relação circular* com o mercado e os direitos humanos.

Trata-se, portanto, da *bios* despida da *zoé* e, portanto, *nua*. No contexto da *luta pelos direitos humanos*, portanto, *bios* e *zoé* não se comunicam, de modo que o fato de o *homo sacer* ser *insacrificável* é que impossibilita seu *retorno* ao sagrado no sentido religioso. Por meio do *banimento* é que o poder soberano *cria* o *homo sacer*.

Colocado em um *estado intermediário*, entre humano e besta, dele é retirada a humanidade, que era garantida, antes, apenas por se encontrar *sob o direito*. Nesse contexto, o

“*holocausto*” é uma impropriedade terminológica, pois os judeus eram, na acepção de Agamben, *insacrificáveis* e, portanto, *matáveis*.

Seu *banimento* no período nazista, além de corroborar sua *sacralidade*, é que engatilhou a *luta pelo reconhecimento* dos direitos humanos. Nota-se, aqui, que a falaciosa proteção dos direitos humanos sobre o corpo resulta da própria ideia de *cidadania* pós-revolucionária, a introduzir, *artificialmente*, a *zoé* na *bios*.

Note-se a *instrumentalidade* dos direitos humanos, da qual surge a retórica da *dignidade humana* e da *positivação do direito natural* por meio das declarações de direitos humano, que buscam nada mais do que uma *padronização do conceito de vida digna de ser vivida*, a partir dos *padrões biopolíticos ocidentais*.

Se os direitos do homem, reconhecidos, dirigem-se à *dessacralização* do *homo sacer*, à eliminação da sua *matabilidade*, por intermédio do *reconhecimento* de uma *padronização ocidentalizada do conceito de vida digna de ser vivida*, colocam-se em aporia ao poder soberano que reagirá com a instalação da *exceção soberana*.

O fato de a *exceção soberana* ter se tornado permanente corrobora sua aporia em relação aos direitos humanos. Por meio da suspensão do *status* de cidadão, a exceção soberana *produz a sacralidade*. Assim, a soberania se desvencilha de uma de suas características clássicas: a *legitimidade da violência*.

Se os direitos humanos representam limites à violência estatal e, no estado de exceção, sua incidência é suspensa, o homem, desprovido de direitos, torna-se *matável*. Assim como na *exceptio romana*, que a exceção soberana *produz a matabilidade*.

Agamben utiliza o conceito de *stasis* como paradigma político voltado a determinar um *estado excepcional* que não é produzido pelo poder soberano, mas, sim, pelos próprios cidadãos. A exceção surge do rompimento da ordem política, que reduz a *polis* à *oikos*. O rompimento da *polis*, causado por sua *economicização*, produz um estado excepcional.

Se a linguagem cria o direito, também o suspende. Desse modo, a *matabilidade* é um produto da linguagem. A *sacralidade* surge, portanto, de uma *maldição* (*sacer esto*), que condena o *homo sacer* à *matabilidade*, que pode ser *profanada* pela *linguagem do reconhecimento*, eliminando a exceção soberana e reunindo *zoé* e *bios*.

A *oikonomia da glória* substitui a *governamentalidade* foucaultiana, no sentido de que a máquina governamental gerencia *o corpo*, não a vida, a *bios*, não a *zoé*. Desse modo, direito e política não se encontram em uma relação instrumental, situação que quebra a circularidade entre *autonomia*, *mercado* e *governo*.

O paradigma do franciscanismo demonstra os efeitos da exceção sobre o direito, já que os franciscanos, voluntariamente, desistem da proteção jurídica, *sacralizando-se* por meio do retorno ao *estado de natureza*, abdicando do reconhecimento de seus direitos humanos. Essa abdição, todavia, dura até o advento do *estado de necessidade*.

A *matabilidade* como paradigma biopolítico, a partir do *homo sacer*, demonstra a fragilidade subjacente aos direitos humanos, que só existem sob a soberania e fora da exceção soberana. A teoria do reconhecimento, a partir de Honneth, pode representar, todavia, uma aproximação maior ao conceito foucaultiano de biopolítica.

A teorização de Honneth sobre a fragmentação do mundo social também teve inspiração foucaultiana, especificamente na *microfísica do poder*. Há, todavia, um evidente cariz biopolítico, especialmente demonstrado pela perspectiva *instrumental* conferida aos direitos do homem.

Percebe-se que a fragmentação referida por Honneth encontra paridade com o conceito de suspensão de direitos ocasionada pela exceção soberana. O mundo fragmentado, que determina o desrespeito consubstanciado na *desonra*, que marginaliza o sujeito, equivale, contextualmente, à *sacralização*.

Trata-se de uma situação de polarização e de oposição entre os dois polos. A *reificação* equivale à *matabilidade* e, em especial, à *insacriabilidade*. O homem reificado é, na essência, *homo sacer*. É a *bios* distante da *zoé*, decorrente da instrumentalização extrema. Assim, se o reconhecimento previne a reificação, *mutatis mutandis*, é capaz de *profanar a sacralidade*.

O reconhecimento ocorre no interior de um *processo intersubjetivo de transformação*, que retira o sujeito do estado de natureza, por intermédio de sua constituição como *peças (sujeito) de direitos*. O processo de *tomada de posse individual* desse *status* é, justamente, a *luta por reconhecimento*. Confirma-se que o desrespeito jurídico, equivale à *sacralização*.

Se a *reificação* equivale à *matabilidade* e o *desrespeito* equivale à *exceção*, o reconhecimento dos direitos humanos equivale à *profanação da sacralidade* do *homo sacer*, promovendo, assim, o encontro entre *bios* e *zoé*. Por meio do reconhecimento, percebe-se a *relação circular* entre direitos humanos e biopolítica.

Assim, a *matabilidade* somente pode ser contida, por meio dos direitos humanos, no contexto do reconhecimento. Sob essa perspectiva, de *projeção política*, é que os direitos humanos podem se voltar a *profanar a sacralidade*. Conclui-se que a *matabilidade*, resultante da *exceção soberana*, permanece até o advento da situação de reconhecimento.

Isso porque o reconhecimento é capaz de *profanar a sacralidade do homo sacer*. Em sentido oposto, todavia, tanto o estado de exceção quanto a *stasis*, como *situações jurídico-*

políticas excepcionais, são capazes de reverter o reconhecimento, produzindo, novamente, o *status de homo sacer*.

REFERÊNCIAS

ABBOTT, Mathew. Human. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. (Eds). **The Agamben dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 96-98.

ADEODATO, João Maurício; AZEVEDO, Rosaly Stange. A comunidade como valor: de Aristóteles à pós-modernidade. **Revista do Curso de Direito da UNIABEU**, v. 5, n. 1, p. 42-56, jul.-dez., 2015.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. **Estado de exceção: Homo Sacer II**, 1. Tradução: Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004 (Coleção - Estado de sítio)

_____. **O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: Homo Sacer**, II, 2. Trad: Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011. (Coleção Estado de Sítio)

_____. **Stasis: la guerra civil como paradigma político: Homo Sacer II**, 2. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2017.

_____. **O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento: Homo Sacer II**, 3. Trad: Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

_____. **Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida: Homo Sacer IV**, 1. Trad: Selvino José Assmann. Sao Paulo: Boitempo, 2014. (Coleção Estado de Sítio)

DECAROLI, Steven. Sacred. In: In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. (Eds). **The Agamben dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 169-172.

_____. Sacrifice. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. (Eds). **The Agamben dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 172-173.

DE BOEVER, Arne. Bare life. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. (Eds). **The Agamben dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 30-31.

_____. *Bios*. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. (Eds). **The Agamben dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 31-40.

_____. Sovereignty. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. (Eds). **The Agamben dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 180-182.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GIANNOTTI, José Arthur. **Os limites da política: uma divergência.** São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito.** v. 1. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. **Jenaer Schriften.** 1801-07: Werke in 20 Bänden. v. 2. Frankfurt: Suhrkamp, 1970.

HERON, Nicholas. Biopolitics. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. (Eds). **The Agamben dictionary.** Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 36-39.

HONNETH, Axel. A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo. **Civitas.** Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 345-368, set.-dez. 2009.

_____. **Crítica del agravio moral: patologías de la sociedad contemporánea.** Buenos Aires: Universidad Autónoma Metropolitana, 2009.

_____. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais.** São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. **O direito da liberdade.** São Paulo: Martins Fontes, 2015.

_____. Observações sobre a reificação. **Civitas.** Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 68-79, jan.-abr. 2008.

_____. **Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento.** Buenos Aires: Katz, 2007.

_____. **The fragmented world of the social: essays in social and political philosophy.** New York: SUNY Press, 1995.

MURRAY, Alex. Form-of-life. In: _____ WHYTE, Jessica. (Eds). **The Agamben dictionary.** Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 71-73.

_____. State of exception. In: _____; WHYTE, Jessica. (Eds). **The Agamben dictionary.** Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 185-186.

_____. *Zoé.* In: _____; WHYTE, Jessica. (Eds). **The Agamben dictionary.** Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 206.

PARSLEY, Connal. Law. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. (Eds). **The Agamben dictionary.** Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 119-122.

SCHÜTZ, Anton. Homo sacer. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. (Eds). **The Agamben dictionary.** Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 94-96.

_____. Politics. In: _____; MURRAY, Alex. (Eds). **The Agamben dictionary.** Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 156-158).

SCHAAP, Andrew. Human rights. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. (Eds). **The Agamben dictionary.** Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 99-100.

SCHÜTZ, Anton. Profanation. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. (Eds). **The Agamben dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p.163-164.

MILLS, Catherine. Life. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. (Eds). **The Agamben dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 123-126.

MINCA, Claudio. Abandonment/ban. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. (Eds). **The Agamben dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 16-17.

SCHÜTZ, Anton. *FOUCAULT, Michel*. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. (Eds). **The Agamben dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 73-75.

_____. Sacrament. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. (Eds). **The Agamben dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 168-169)

ZARTALOUDIS, Thanos. Glory. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. (Eds). **The Agamben dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 82-84.

_____. Government/*oikonomia*. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. (Eds). **The Agamben dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 84-86.