

Os desdobramentos da biopolítica na Contemporaneidade: de Foucault, Arendt e Benjamin a Giorgio Agamben

Davi da Costa Almeida¹

RESUMO

O presente trabalho é um fragmento de uma pesquisa ainda em curso sobre os desdobramentos da biopolítica na contemporaneidade. Aqui neste fragmento, o objetivo é apresentar a problemática inaugurada por Michel Foucault no último capítulo do primeiro volume de “A História da Sexualidade”: a biopolítica. Esta mesma problemática é retomada por Giorgio Agamben na contemporaneidade e é analisada sob novos olhares políticos, jurídicos, filosóficos e éticos. Portanto, apresentar os desdobramentos da biopolítica foucaultiana requer uma incursão que perpassa outros autores. Se a trilha inicial começa com Foucault, ela se desenrola passando por Hannah Arendt e Walter Benjamin até chegar a Giorgio Agamben. Ou seja, inaugura-se com a biopolítica, mais se entrelaça com as concepções do “Estado de Exceção” e do “Totalitarismo”. Giorgio Agamben é o autor responsável por convergir o pensamento político de Hannah Arendt, Walter Benjamin e Michel Foucault possibilitando aos seus leitores uma nova compreensão das políticas estatais contemporâneas. Esta nova compreensão também incidirá sobre o direito e sua relação com a violência, notadamente apresentando um quadro de crise, principalmente, sobre os direitos humanos. Portanto, o interesse desse fragmento perpassa a análise do nascimento da biopolítica para depois entender como no processo histórico-político o judeu se tornou “matável” e como foi possível Auschwitz. Assim, o artigo está voltado para a problemática que envolve as análises foucaultianas que remontam às suas obras sobre normatização e disciplinamento dos saberes e do corpo. É com o desenvolvimento de uma política voltada para o controle das populações, a natalidade, a demografia, a saúde, que se manifestará o biopoder. Depois de traçar o nascimento da biopolítica, percebe-se sua convergência com o Totalitarismo e com o Estado de Exceção. Verifica-se como o biopoder serve de instrumento para a efetivação destes dois processos históricos e que Auschwitz é fruto direto desta convergência. Por fim, chegam-se às perspectivas sobre o nascimento de Auschwitz como espaço biopolítico absoluto e a figura do “Homo Sacer” como o extremo dos desdobramentos biopolíticos na contemporaneidade, o inumano, a última substância biopolítica isolável no *continuum* biológico. Tais desdobramentos trazem uma nova luz sobre as políticas contemporâneas e apresentam um quadro de crise sobre os direitos humanos.

Palavras-chave: biopolítica; estado de exceção; totalitarismo; Auschwitz; *Homo sacer*.

¹ Doutorando em Educação pela Faculdade de Educação da UFC. É Mestre em Filosofia. Graduado em Pedagogia, Filosofia e Ciências Sociais.

ABSTRACT

The present work is a fragment of a still ongoing research on developments of biopolitics in contemporaneity. Here in this fragment, the goal is to present the issue inaugurated by Michel Foucault in the last chapter of the first volume of "The History of Sexuality": biopolitics. This same issue is taken up by Giorgio Agamben in contemporaneity and analyzed by new political, legal, philosophical and ethical looks. Therefore present the developments of Foucault's biopolitics requires a raid that permeates other authors. If the initial trail begins with Foucault, it unfolds through Hannah Arendt and Walter Benjamin to get to Giorgio Agamben. In other words, it opens with biopolitics, more intertwines with the concepts of "state of exception" and "Totalitarianism". Giorgio Agamben is the author responsible for converging the political thought of Hannah Arendt, Walter Benjamin and Michel Foucault enabling its readers a new understanding of the contemporary state policies. This new understanding will also focus on the law and its relation with violence, especially presenting a framework of crisis, notably on human rights. Therefore, the interest of this fragment pervades the analysis of the birth of biopolitics and then the understanding on how the historical and political process has become the Jew in "a person who can be murdered any time without legal imputability (matável)" and how Auschwitz was possible. Thus, the paper is facing the problem that involves the foucaultian analysis dating back to his work about normatization and discipline of knowledge and body. It is with the development of a policy for the control of populations, birth rates, demographics, health, which will manifest the biopower. After tracing the birth of biopolitics, perceives its convergence with Totalitarianism and the State of Exception. It's verified how the biopower is an instrument for the realization of these two historical processes and that Auschwitz is a direct result of this convergence. Finally, come up on the perspectives on the birth of Auschwitz as an absolute biopolitical space and the figure of "Homo Sacer" as the end of the bio-political developments in contemporary times, the inhuman, the final biopolitical substance isolable in the biological continuum. These developments bring a new light on contemporary political and present a framework for crisis on human rights.

Keywords: biopolitics, state of exception; totalitarianism; Auschwitz; *Homo sacer*.

INTRODUÇÃO

A problemática sobre a biopolítica inaugurada por Michel Foucault no último capítulo do primeiro volume de "História da Sexualidade" é retomada por Giorgio Agamben nos seus estudos sobre o projeto "Homo Sacer". O presente artigo tem como objetivo apresentar este percurso, no qual Agamben alinha o conceito de biopolítica foucaultiano com as discursões que envolvem o nascimento de Auschwitz como espaço biopolítico absoluto e paradigma dos estados modernos. Aqui também percebemos como os estudos foucaultianos se encontram com as análises arendtianas sobre o Totalitarismo e as análises benjaminianas sobre o "Estado de Exceção". Giorgio Agamben é o autor responsável por convergir o pensamento político de Hannah Arendt, Walter Benjamin e Michel Foucault possibilitando aos seus leitores uma nova

compreensão das políticas estatais contemporâneas. Esta nova compreensão também incidirá sobre o direito e sua relação com a violência, notadamente apresentando um quadro de crise, principalmente, sobre os direitos humanos.

Iniciamos esta pesquisa destacando duas perspectivas, as quais são imprescindíveis para compreendermos a política moderna e que estão intimamente relacionadas com os acontecimentos na Alemanha Nazista, os quais possibilitaram os campos de concentração e extermínio: o racismo de estado e o nascimento da biopolítica. Estas duas fronteiras perpassam o curso da obra de Giorgio Agamben. Percebemos quão importante é demonstrar os pressupostos que definem e esclarecem os elementos que tornaram possível ao “Estado Alemão Nazista” elevar o racismo de estado à categoria burocrática. O racismo de estado é um elemento político, demonstra uma virada no paradigma ou discurso filosófico-jurídico do soberano para um histórico-político, na visão de Michel Foucault, a partir dos séculos XVII e XVIII.

Portanto, o racismo de estado é um elemento que Foucault reconhece como pertencente a uma política sobre a vida, um ordenamento do biopoder. Já para Agamben percebemos como o biopoder possibilita o surgimento do “*Homo Sacer*”, da vida nua, vida reduzida às suas necessidades biológicas, conceito de “mera vida” (*bloßes Leben*) atribuído por Walter Benjamin. É nesta perspectiva que o ser humano é reduzido a um ser “matável” (condição do *Homo Sacer*²) e para tal fato não existe imputabilidade jurídica. Na obra agambeniana, “O Que Resta de Auschwitz”, percebemos isso com clareza. Mas nosso interesse é analisar o nascimento da biopolítica para depois entendermos como no processo histórico-político o judeu se tornou “matável” e como foi possível Auschwitz. Assim, o interesse inicial deste artigo está voltado para a problemática que envolve as análises de Michel Foucault que remontam às suas obras sobre normatização e disciplinamento dos saberes e do corpo. É com o desenvolvimento de uma política voltada para o controle das populações, a natalidade, a demografia, a saúde, que se manifestará o biopoder. Depois de traçarmos o nascimento da biopolítica, perceberemos sua convergência para as análises sobre o Totalitarismo e sobre o Estado de Exceção. Verificaremos como o biopoder serve de instrumento para a efetivação destes dois processos históricos e que Auschwitz é fruto direto desta convergência. Por fim, temos as perspectivas sobre o nascimento de Auschwitz como espaço biopolítico absoluto e a figura do “*Homo Sacer*” como o extremo dos desdobramentos biopolíticos na contemporaneidade, o

² Ver Giorgio Agamben, 2007, p. 79, 80-81.

inumano, a última substância biopolítica isolável no *continuum* biológico. Tais desdobramentos trazem uma nova luz sobre as políticas contemporâneas e apresentam um quadro de crise sobre os direitos humanos.

O RACISMO DE ESTADO E O NASCIMENTO DA BIOPOLÍTICA

O racismo de estado é fruto direto do biopoder e ponto de partida desta pesquisa. Seus elementos se desenvolvem em meados do século XVIII e tomam formas definidas nos séculos XIX e XX. Suas raízes estão presas a um novo discurso histórico de tipo revolucionário, presas ao discurso da guerra das raças na história, na verdade, a uma contra-história, mas que será “contra-história na medida em que esmagará, numa perspectiva biológico-médica, a dimensão histórica” (FOUCAULT, 1999, p. 94) que estava presente no discurso histórico das raças. É assim que aparecerá algo que vai ser justamente o racismo. “O racismo é, literalmente, o discurso revolucionário, mas pelo avesso” (FOUCAULT, 1999, p. 95).³ É interessante notar que Foucault (1999) percebe que o racismo surge como discurso conservador da soberania do Estado, foi a maneira às avessas que a soberania estatal se utilizou para se assegurar. Anteriormente esta soberania era assegurada por rituais mágico-jurídicos, agora por técnicas “médico-normalizadoras” (FOUCAULT, 1999, p. 95-96). Segundo Foucault (1999, p. 96), isso ocorreu:

À custa de uma transferência que foi a da lei para a norma, do jurídico para o biológico; à custa de uma passagem que foi a do plural das raças para o singular da raça; à custa de uma transformação que fez do projeto de libertação a preocupação da pureza, a soberania do Estado assumiu, tornou a levar em consideração, reutilizou em sua estratégia própria o discurso da luta das raças. A soberania do Estado transformou-o assim no imperativo da proteção da raça, como uma alternativa e uma barragem para o apelo revolucionário, que derivava, ele próprio, desse velho discurso das lutas, das decifrações, das reivindicações e das promessas. [...] Esse racismo, assim constituído como a transformação, alternativa ao discurso revolucionário, do velho discurso da luta das raças, passou ainda no século XX por duas transformações. Aparecimento portanto, no fim do século XIX, daquilo que poderíamos chamar de racismo de Estado: racismo biológico e centralizado. [...] De uma parte, a transformação nazista, que retoma o tema, instituído no final do século XIX, de um racismo de Estado encarregado de proteger biologicamente a raça.

³ Ver Michel Foucault, 1999, p. 95.

O nascimento do racismo de Estado é um ponto chave na teoria clássica da soberania. Foucault (1999) afirma que o discurso histórico-político coincide com o discurso da guerra permanente das raças. É neste processo que Foucault identifica o poder disciplinar. Nele também o filósofo identificará outro poder a partir de uma inversão dos atributos da teoria da soberania que se aglutinará com a análise do nascimento do racismo de Estado. Foucault afirma que, na teoria clássica da soberania, o direito de vida e morte era um de seus atributos fundamentais. E, portanto, dizer que o soberano tem direito de vida e morte significa dizer que ele pode “fazer morrer e deixar viver” (FOUCAULT, 1999, p. 286). Mas no século XIX ocorre uma transformação marcante no direito político, e Foucault afirma que este direito de soberania – fazer morrer e deixar viver – não será substituído, mas completado com outro direito novo, que não vai extinguir o primeiro, mas vai “penetrá-lo, perpassá-lo, modificá-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de ‘fazer’ viver e de ‘deixar’ morrer” (FOUCAULT, 1999, p. 287).

O poder de fazer viver e deixar morrer expressa justamente o aparecimento de uma outra tecnologia de poder. Diferente do poder disciplinar, esse novo poder vai aparecer durante a segunda metade do século XVIII. Ele possui uma tecnologia de poder diferente que não vai excluir a disciplinar, que não vai excluir a técnica disciplinar, mas que vai embuti-la, integrá-la, modificá-la parcialmente e que, sobretudo, vai utilizá-la implantando-se de certo modo nela.⁴ A nova técnica de poder, diferente da disciplinar que se aplica ao corpo ou ao homem-corpo, vai se aplicar à vida dos homens, ou melhor, ao homem vivo, ao homem ser vivo, ao homem-espécie. Essa nova forma de poder, de acordo com Foucault (1999), não é individualizante como faz o poder disciplinar, mas é massificante. Portanto, Foucault (1999) afirma que depois da anátomo-política do corpo humano, o que surge no fim do século XVIII é algo que poderíamos chamar de uma “biopolítica” da espécie humana. Foucault (2009), no seu clássico sobre a “História da Sexualidade: a vontade de saber”, já teorizava sobre o biopoder e sua aglutinação com o poder disciplinar, que na verdade são dois polos:

⁴ Sobre tal problemática ver Michel Foucault, 1999, p. 289.

Concretamente, esse poder sobre a vida desenvolveu-se [...], em duas formas principais; que não são antitéticas e constituem, ao contrário, dois polos de desenvolvimento interligados por todo um feixe intermediário de relações. Um dos polos, o primeiro a ser formado, ao que parece, centrou-se no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos – tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as *disciplinas: anátomo-política do corpo humano*. O segundo, que se formou um pouco mais tarde, [...] centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e *controles reguladores: uma bio-política da população*. As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois polos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida (FOUCAULT, 2009, p. 151-152).

O biopoder identificado por Foucault lida com a “população”, preocupa-se com a população como problema político e científico, como problema biológico e como problema de poder. O biopoder vai permitir instaurar a regulamentação das massas, o controle sobre o conjunto dos indivíduos. Para Foucault, dizer que o poder que se exerce sobre a vida, o poder de fazer viver, que no século XIX tomou posse da vida, incumbiu-se da vida, é dizer que “ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra” (FOUCAULT, 1999, p. 302). Essa caracterização do biopoder como poder de fazer viver também possui sua outra face, seu complemento, que é deixar morrer. É neste complemento que se introduz o racismo, pois, de acordo com Foucault, esse poder gera paradoxos. Não que o racismo tenha passado a existir a partir deste momento, não, mas que ele, através do biopoder, insere-se como mecanismo do Estado. “O que inseriu o racismo nos mecanismos do Estado foi mesmo a emergência desse biopoder” (FOUCAULT, 1999, p. 304).

A concepção de soberania que se preocupa com a vida, fazer viver e deixar morrer, permitiu a inserção do racismo nos mecanismos do Estado moderno. O racismo, nesse domínio da vida, de que o poder se incumbiu, é um corte, um corte entre o que deve viver e o que deve morrer. Um corte dentro do contínuo biológico que é a população. O racismo define e separa, no

interior da população, uns grupos em relação aos outros. O racismo vai fragmentar o contínuo biológico da espécie humana e é dentro desta perspectiva do aparecimento das raças, da distinção das raças, da hierarquia das raças, que a fragmentação vai qualificar certas raças como superiores e outras, ao contrário, como inferiores. Essa função do racismo como mecanismo de biopoder do Estado vai permitir ao poder tratar uma população como uma mistura de raças, vai permitir dividir a espécie humana em subgrupos, subdividir a população em grupos que serão, precisamente, as raças.

A inserção do racismo nos mecanismos do Estado moderno, além de fragmentar a população em raças, vai também legitimar o poder de matar do Estado e permitir que este exponha à morte não só seus inimigos como também seus próprios cidadãos. O racismo vai transmitir uma relação aparentemente positiva com relação à vida, aquela que transmite a ideia de que é preciso matar ou deixar morrer para se poder viver, para se preservar a vida, resguardá-la da extinção. “Quanto mais você matar, mais você fará morrer”, ou “quanto mais você deixar morrer, mais, por isso mesmo, você viverá” (FOUCAULT, 1999, p. 305). Essa relação que o racismo vai permitir e estabelecer entre a vida do “eu” e a morte do “outro” vai ser uma relação do tipo político-biológico. Foucault afirma que é uma relação que se apresenta da seguinte maneira: se você quer viver, é preciso que o outro morra. Segundo o filósofo francês:

‘Quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie, mais eu – não enquanto indivíduo mas enquanto espécie – viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar’. A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura. [...] E, se esse mecanismo pode atuar é porque os inimigos que se trata de suprimir não são os adversários no sentido político do termo; são os perigos, externos ou internos, em relação à população e para a população. Em outras palavras, tirar a vida, o imperativo da morte, só é admissível, no sistema de biopoder, se tende não à vitória sobre os adversários políticos, mas à eliminação do perigo biológico e ao fortalecimento, diretamente ligado a essa eliminação, da própria espécie ou da raça. A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização. [...] A função assassina do Estado só pode ser

assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo (FOUCAULT, 1999, p. 305-306).

A complexa concepção do biopoder fundido com o poder disciplinar no século XX permitirá ao Estado nazista autorizar a matança de subgrupos considerados inferiores. Foucault (1999) deixa claro que o Estado nazista elevou ao máximo a concepção disciplinar e as regulamentações biológicas. É nesse fio condutor sobre o biopoder que Giorgio Agamben prossegue seus estudos. Foucault define que “o homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política”. Mas que agora “o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão” (FOUCAULT, 2009, p. 156). É neste ponto que Agamben (2007) começa sua exposição do “Homo Sacer”, a distinção grega entre “*zoé*, que exprime o simples fato de viver comum a todos os seres vivos [...] e *bíos*, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo” (AGAMBEN, 2007, p. 9). Portanto, Agamben (2007) afirma que é em referência a essa distinção, entre a vida natural e a vida politicamente qualificada que se cruzam na modernidade, que Foucault resume o processo através do qual a vida natural começa, por sua vez, a ser incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal, e a política se transforma em biopolítica:

Segundo Foucault, o ‘limiar de modernidade biológica’ de uma sociedade situa-se no ponto em que a espécie e o indivíduo enquanto simples corpo vivente tornam-se a aposta que está em jogo nas suas estratégias políticas. A partir de 1977, os cursos no *Collège de France* começam a focalizar a passagem do ‘Estado territorial’ ao ‘Estado de população’ e o conseqüente aumento vertiginoso da importância da vida biológica e da saúde da nação como problema do poder soberano, que se transforma então progressivamente em ‘governo dos homens’ [...]. ‘Resulta daí uma espécie de animalização do homem posta em prática através das mais sofisticadas técnicas políticas. Surgem então na história seja o difundir-se das possibilidades das ciências humanas e sociais, seja a simultânea possibilidade de proteger a vida e de autorizar seu holocausto’ (AGAMBEN, 2007, p. 11).

Com as análises de Foucault sobre a biopolítica temos o princípio do “iceberg” que Agamben vai aproximar à perspectiva da concepção e formação dos estados totalitários do século XX. Para a concepção dos estados totalitários, Agamben é influenciado por Hannah Arendt e também por Walter Benjamin. Agamben percebe que tanto Foucault como Arendt estavam trabalhando em campos muito próximos, mas percebe também que nem

Hannah Arendt fez menção à biopolítica nos seus estudos sobre o totalitarismo, nem Foucault jamais deslocou a sua investigação para as áreas por excelência da biopolítica moderna: “o campo de concentração e a estrutura dos grandes estados totalitários do Novecentos” (AGAMBEN, 2007, p. 12). Agamben não tem dúvidas de que a politização da vida nua é o evento decisivo da modernidade, este assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico. A grande problemática apresenta-se com os enigmas do século XX, do qual o nazismo faz parte. Agamben afirma que estes enigmas só poderão ser resolvidos no terreno da biopolítica sobre o qual foram intrincados. Segundo o filósofo italiano:

Somente em um horizonte biopolítico [...] será possível decidir se as categorias sobre cujas oposições fundou-se a política moderna [...], e que se foram progressivamente esfumando a ponto de entrarem hoje numa verdadeira e própria zona de indiscernibilidade, deverão ser definitivamente abandonadas ou poderão eventualmente reencontrar o significado que naquele próprio horizonte haviam perdido (AGAMBEN, 2007, p. 12).

Assim, é através da biopolítica que Agamben chega ao totalitarismo. O fenômeno que é teorizado por Michel Foucault e denominado como biopolítica, de acordo com Giorgio Agamben (2007), torna-se por excelência a característica fundamental da política dos grandes Estados totalitários⁵ do século XX. Todavia a análise de Foucault não inclui uma análise sobre os campos de concentração e extermínio que é, e podemos dizer dessa forma, a máxima do totalitarismo.⁶

DA BIOPOLÍTICA AO TOTALITARISMO E AO ESTADO DE EXCEÇÃO

Na peculiaridade do totalitarismo, que é o controle e regulamentação sobre a vida, a biopolítica está vinculada à dominação total do homem. E é somente com a instituição dos campos de concentração que esse domínio é posto em prática de modo efetivo. “Arendt percebe com clareza o nexos entre domínio totalitário e aquela particular condição de vida que é o campo” (AGAMBEN, 2007, p. 125-126). Se a análise de Foucault sobre a biopolítica carece de uma análise sobre os campos de concentração e sobre o Estado de exceção, a análise de Hannah Arendt sobre as origens dos Estados totalitários têm um limite e este é justamente a falta de qualquer perspectiva biopolítica.

⁵ Sobre tal problemática ver Giorgio Agamben, 2007, p. 127-128.

⁶ Ver Hannah Arendt, 1989, p. 361.

Agamben esclarece que Arendt deixa escapar que o processo de dominação é de alguma maneira inverso, e que precisamente a radical transformação da política em espaço da vida nua (ou seja, em um campo) legitimou e tornou necessário o domínio total. Agamben (2007, p. 126) afirma, que no nosso tempo, somente porque a política se tornou integralmente biopolítica, ela pode constituir-se em uma proporção antes desconhecida como política totalitária. Arendt percebe claramente que a ideia de domínio do totalitarismo referia-se à “dominação permanente de todos os indivíduos em toda e qualquer esfera da vida” (ARENDDT, 1989, p. 375). A autora afirma que os campos de concentração são “laboratórios especiais para o teste do domínio total” (ARENDDT, 1989, p. 442). Para Arendt (apud AGAMBEN, 2007 p. 126):

O totalitarismo tem como objetivo último a dominação total do homem. Os campos de concentração são laboratórios para a experimentação do domínio total, porque, a natureza humana sendo o que é, este fim não pode ser atingido senão nas condições extremas de um inferno construído pelo homem.

O totalitarismo pode ser concebido como a vertente mais profunda do “Estado de exceção”. Sua forma moderna é exclusiva porque os elementos que a fundamentam só começam a surgir ou a se integrar em meados do século XVIII. O totalitarismo excede todas as possibilidades e fatores dos estados considerados como exceção. Existe como princípio na oitava tese sobre a história de Walter Benjamin, que “a tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral” (BENJAMIN, 1994, p. 226). Mas a consolidação do Estado totalitário está relacionada a fatores políticos, econômicos e sociais propriamente contemporâneos. O totalitarismo, portanto, é fruto direto do estado de exceção. Quando este se torna a regra geral, o domínio total é possível de ser instaurado. E isso somente se consolidou no século XX e a nação nazista alemã foi o maior exemplo histórico. Os elementos que surgem na modernidade, como os fenômenos de massa, contribuíram para a ascensão dos Estados totalitários. O Estado nazista alemão representa a máxima totalitária que Arendt, Foucault, Benjamin e Agamben descrevem. Quando pensamos no modelo totalitário por excelência imaginamos a instituição que foi criada e alimentada pelos nazistas. O Estado alemão nazista é a figura ideal do totalitarismo, nele o “domínio totalitário [...] visa à abolição da liberdade e até mesmo à eliminação de toda espontaneidade humana e não a simples restrição, por mais tirânica que seja, da liberdade” (ARENDDT, 1989, p. 455). Por fim, nesse sentido, de acordo com Agamben, o totalitarismo moderno, pode ser definido:

Como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político. [...] Os juristas nazistas, [...] falavam sem restrições de um *gewollte Ausnahmestand*, um estado de exceção desejado, ‘com o objetivo de instaurar o Estado nacional-socialista’ (AGAMBEN, 2004, p. 13-14).

A teoria sobre o *estado de exceção* é complexa, obscura, perpassa uma zona de indiferença e anomia com relação ao direito. O ponto nevrálgico e decisivo é apresentado por Benjamin na oitava tese sobre o conceito de história: “A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral” (BENJAMIN, 1994, p. 226). A relação entre as origens do totalitarismo e a concepção do *estado de exceção* é clara. O totalitarismo só se manifestará quando o *estado de exceção* já estiver posto, quando a exceção virar a regra, quando estes dois elementos se confundirem, quando a zona de indiferença, a anomia, estiver presente entre a norma e a exceção. Toda esta discussão sobre o *Totalitarismo* e o *Estado de Exceção* vai nos levar ao nascimento de Auschwitz. Este é o momento em que as análises sobre a biopolítica, o totalitarismo e o estado de exceção se fundem. É na figura do campo de concentração que se aglutinam as análises de Foucault, Arendt e Benjamin. Agamben sintetiza seus apontamentos e conceitos para demonstrar como Auschwitz foi possível. A zona de indiferença, de anomia, que representa o estado de exceção, que o torna ilocalizável vai se identificar perfeitamente com o ilocalizável dos campos de concentração. O paradigma político da contemporaneidade é o campo, o ilocalizável que se materializa sempre que a exceção torna-se a regra. Auschwitz só foi possível através de um “Estado dual”, no qual o direito é ilocalizável:

Na sua forma arquetípica, o estado de exceção é, portanto, o princípio de toda localização jurídica, posto que somente ele abre o espaço em que a fixação de um certo ordenamento e de um determinado território se torna pela primeira vez possível. Como tal, ele mesmo é, porém, essencialmente ilocalizável (ainda que se possa de quando em quando atribuir-lhe limites espaço-temporais definidos). O nexo entre localização (*Ortung*) e ordenamento (*Ordnung*), que constitui o ‘*nómos* da terra’ é, portanto, ainda mais complexo do que Schmitt o descreve e contém em seu interior uma ambigüidade fundamental, uma zona ilocalizável de indiferença ou de exceção que, em última análise, acaba necessariamente por agir contra ele como um princípio de deslocamento infinito. [...] Quando nosso tempo

procurou dar uma localização visível permanente a este ilocalizável, o resultado foi o campo de concentração. Não é o cárcere, mas o campo, na realidade, o espaço que corresponde a esta estrutura originária do *nómos*. Isto mostra-se, ademais, no fato de que enquanto o direito carcerário não está fora do ordenamento normal, mas constitui apenas um âmbito particular do direito penal, a constelação jurídica que orienta o campo é, [...] a lei marcial ou o estado de sitio. [...] O campo, como espaço absoluto de exceção, é topologicamente distinto de um simples espaço de reclusão. E é este espaço de exceção, no qual o nexo entre localização e ordenamento é definitivamente rompido, que determinou a crise do velho ‘*nómos* da terra’ (AGAMBEN, 2007, p. 27).

Chegamos ao cerne da problemática com os campos de concentração. Partindo da politização da vida nua (biopolítica) e do *estado de exceção*, convergimos para a situação-limite que é o campo, espaço biopolítico absoluto. Agora abordaremos a análise que Agamben faz sobre o “*Homo Sacer*” e veremos como Auschwitz nasceu, fruto máximo do totalitarismo. A abordagem sobre Auschwitz nos levará à situação-extrema na qual o homem pode viver, situação que desfigura completamente o homem de sua condição humana. Auschwitz é o lugar do não-homem, do inumano. “O campo é apenas o local onde se realizou a mais absoluta *conditio inhumana* que se tenha dado sobre a terra” (AGAMBEN, 2007, p. 173). Auschwitz é o local do *der Muselmann*, o habitante do campo, figura extrema da situação limite, “um ser em que a humilhação, horror e medo haviam ceifado toda consciência e toda personalidade, até a mais absoluta apatia” (AGAMBEN, 2007, p. 190).

O NASCIMENTO DE AUSCHWITZ COMO ESPAÇO BIOPOLÍTICO ABSOLUTO

Os desdobramentos da biopolítica contemporânea, percurso elaborado por Giorgio Agamben, alinham os pensamentos de Michel Foucault, Hannah Arendt e Walter Benjamin. Esta estrutura de pensamento dará origem a uma crítica política moderna, crítica na qual a exceção torna-se a regra. Desta maneira, poderemos pensar o impensado que foi gerado e nasceu no século XX — o campo de concentração — espaço social em que o homem deixa de ser um ser humano, pois este espaço é indeterminado, é indiferente, é anômico, e, portanto, também cria uma lacuna entre o que é humano e o que não é. A crítica agambeniana também recai sobre o direito que sustenta a política moderna, direito que se torna ambíguo e que deixa a vida que este sustenta também ambígua. Aqui surge uma figura que não tem direitos, cuja vida é matável, ou seja, seu fim não gera responsabilidade juridicamente nem

eticamente para ninguém. Surge o “*Homo Sacer*” como paradigma biopolítico da contemporaneidade, como exemplo de pura *zoé*.

Todo o complexo desta pesquisa perpassa a figura da vida nua. A problemática da vida, do homem como ser vivente, que por muito tempo não foi um problema político, hoje é uma questão central. E torna-se central porque os paradigmas políticos mudaram. Percebemos que, atualmente, “a política se apresenta então como a estrutura, em sentido próprio fundamental, da metafísica ocidental, enquanto ocupa o limiar em que se realiza a articulação entre o ser vivente e o logos” (AGAMBEN, 2007, p. 16). A preocupação com o ser vivente, com a vida e suas características biológicas, a politização da vida nua, vai determinar peculiaridades que distinguirão o homem de sua humanidade. A politização da vida nua, segundo Agamben (2007), é a tarefa metafísica por excelência, na qual se decide a humanidade do vivente homem. Portanto, afirma o filósofo italiano, a dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, *zoé-bíos*, exclusão-inclusão.

Nesta perspectiva, se apresenta o “*Homo Sacer*”, esta 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 matabilidade). É com base neste pressuposto, que Agamben vai corrigir a tese foucaultiana, no sentido de que aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* (vida nua) na *pólis* (na política estatal) em si antiquíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal. O que de fato é decisivo, segundo Agamben (2007), é o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra: “o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção” (AGAMBEN, 2007, p. 16). Nesta perspectiva, de acordo com Agamben, o estado de exceção, no qual a vida nua era, ao mesmo tempo, excluída e capturada pelo ordenamento, constituía, na verdade, em seu apartamento, o fundamento oculto sobre o qual repousava o inteiro sistema político.

Percebemos, portanto, que todos os apontamentos se convergem. O “*Homo Sacer*” vai representar a aglutinação entre os vários conceitos trabalhados por Foucault, Arendt e Benjamin. Vamos compreender que a biopolítica é um instrumento do poder soberano e que é muito antiga, mas que

suas características e suas faces mais marcantes só serão vistas no século XX. Esta relação e aglutinação dos conceitos em torno do “*Homo Sacer*” representam a própria relação e zona de indiferença entre o direito e a vida. A relação de ambiguidade entre norma e exceção no direito tem, como consequência, que a relação entre a vida e o direito torna-se obscura nesta zona de anomia. “Existe uma figura-limite da vida, um limiar em que ela está, simultaneamente, dentro e fora do ordenamento jurídico, e este limiar é o lugar da soberania” (AGAMBEN, 2007, p. 34). Agamben (2007) afirma que se a exceção é a estrutura da soberania, então, a soberania não é nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito, nem a norma suprema do ordenamento jurídico: a soberania é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão. Nesta perspectiva temos, de acordo com Agamben (2007), que a relação de exceção é uma relação de “*bando*” (antigo termo germânico que designa tanto a exclusão da comunidade quanto o comando e a insígnia do soberano). Segundo o filósofo italiano:

Aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é *abandonado* por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem. Dele não é literalmente possível dizer que esteja fora ou dentro do ordenamento [...]. É neste sentido que o paradoxo da soberania pode assumir a forma: ‘não existe um fora da lei’. *A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o Abandono*. A potência insuperável do *nómos*, a sua originária ‘força de lei’, é que ele mantém a vida em seu *bando* abandonando-a (AGAMBEN, 2007, p. 36, grifos do autor).

É bem complicada a relação que encontramos através da análise jurídica que Agamben faz a partir do direito arcaico romano. O resgate do “*Homo Sacer*”, a vida insacrificável e, todavia, matável, está aglutinada na esfera-limite do agir humano que se mantém unicamente em uma relação de exceção. Esta mesma “esfera é a da decisão soberana, que suspende a lei no estado de exceção e assim implica nele a vida nua”. Portanto, segundo Agamben (2007, p. 90), o “*Homo Sacer*” representaria a figura originária da vida presa no *bando* soberano e conservaria a memória da exclusão originária através da qual se constitui a dimensão política. Assim temos que Agamben apresenta o espaço político da soberania como tendo se constituído através de uma dupla exceção que configura uma zona de indiferença entre sacrifício e homicídio. “*Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi*

capturada nesta esfera” (AGAMBEN, 2007, p. 91). Portanto, de acordo com Agamben (2007, p. 189):

Homo sacer é aquele que foi excluído da comunidade religiosa e de toda vida política: não pode participar dos ritos de sua gens, nem (se foi declarado infamis et intestabilis) cumprir qualquer ato jurídico válido. Além disto, visto que qualquer um pode matá-lo sem cometer homicídio, a sua inteira existência é reduzida a uma vida nua despojada de todo direito, que ele pode somente salvar em uma perpétua fuga ou evadindo-se em um país estrangeiro. Contudo, justamente por ser exposto a todo instante a uma incondicionada ameaça de morte, ele encontra-se em perene relação com poder que o banuiu. Ele é pura *zoé*, mas a sua *zoé* é capturada como tal no *bando* soberano e deve a cada momento ajustar contas com este, encontrar o modo de esquivá-lo ou de enganá-lo. Neste sentido [...] nenhuma vida é mais ‘política’ do que a sua.

O “*Homo Sacer*” é uma figura obscura no direito. Sempre esteve presente na história jurídica desde os romanos. Esta figura é matável e insacrificável, qualquer um pode dar cabo dela. Ela representa o abandono jurídico, lugar obscuro, zona de indiferença e anomia que por algum tempo ficou esquecida no curso da história, entre o fim do Império Romano e o início da Idade Moderna. Com o deslocamento das relações de poder para a vida biológica, a biopolítica sobre a vida nua, novamente o “*Homo Sacer*” reaparece, surge da escuridão, do lodo obscuro do direito. Novamente a vida abandonada reaparece, é capturada no *bando* soberano, é uma vida humana matável e insacrificável, é o “*Homo Sacer*”. Essa relação obscura terá seu apogeu durante o regime nazista alemão. Podemos perceber sua transmutação quando os ditos direitos do homem, supostamente inalienáveis, mostraram-se inexequíveis, quando surgem os refugos da terra⁷, pessoas abandonadas cujas vidas são indignas de serem vividas.

De acordo com Agamben (2007), sacra, isto é, matável e insacrificável, é originariamente a vida no *bando* soberano, e a produção da vida nua é, nesse sentido, o préstimo original da soberania. Para o filósofo italiano, a sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano fundamental em todos os sentidos, exprime, ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte, à sua irreparável exposição na relação de abandono. Chegamos, nesta perspectiva,

⁷ Sobre tal problemática ver Hannah Arendt, 1989, p. 302.

ao judeu que, sob o regime nazista, “é o referente negativo privilegiado da nova soberania biopolítica e, como tal, um caso flagrante de *homo sacer*, no sentido de vida matável e insacrificável” (AGAMBEN, 2007, p. 121). Portanto, o assassinato do “*Homo Sacer*” judeu não constitui, segundo Agamben nem uma execução capital, nem um sacrifício, mas apenas a realização de uma mera “matabilidade” que é inerente à condição de judeu como tal. Não é preciso ter cometido crime algum para ser enquadrado nesta categoria de vida. Quando o estado de exceção tiver se consumado em totalitarismo, estágio último da exceção como regra inteiramente totalitária, “os conceitos de inimigo objetivo e do crime logicamente possível são abandonados: agora as vítimas são escolhidas inteiramente ao acaso e, sem mesmo terem sido acusadas, são declaradas indignas de viver” (ARENDDT, 1989, p. 483).

O próprio Agamben (2007, p. 121) vai afirmar que os judeus não foram exterminados no curso de um louco e gigantesco holocausto, mas literalmente, como Hitler havia anunciado, “como piolhos”, como vírus, como peste, ou seja, como vida nua. Arendt (1989, p. 483) afirma que essa “nova categoria de indesejáveis pode constituir, como no caso dos nazistas, em doentes mentais ou portadores de moléstias do pulmão ou do coração”. Portanto, vemos que “a dimensão na qual o extermínio teve lugar não é nem a religião nem o direito, mas a biopolítica” (AGAMBEN, 2007, p. 121). De acordo com Agamben (2007), o espaço biopolítico na modernidade alcançou um desenvolvimento e um progressivo alargamento, para além dos limites do estado de exceção, da decisão sobre a vida nua na qual consistia a soberania. Nesta perspectiva, “em todo Estado moderno, existe uma linha que assinala o ponto em que a decisão sobre a vida torna-se decisão sobre a morte, e a biopolítica pode deste modo converter-se em tanatopolítica” (AGAMBEN, 2007, p. 128). Segundo Agamben, tal linha não mais se apresenta como um confim fixo a dividir duas zonas claramente distintas, pelo contrário, ela é uma linha em movimento que se desloca para zonas sempre mais amplas da vida social, nas quais o soberano entra em simbiose cada vez mais íntima não só com o jurista, mas também com o médico, com o cientista, com o perito, com o sacerdote.

A politização da vida nua implica no aparecimento de novos mecanismos de poder, como diria Foucault. Agamben (2007) percebe que a inserção da vida como paradigma político na modernidade está diretamente ligado às análises foucaultianas sobre o poder soberano, principalmente, ao poder sobre a vida e a morte que se caracteriza pela fórmula “fazer morrer e deixar viver”. Mas, precisamente na modernidade, como afirma Foucault (1999), o direito de

soberania – fazer morrer e deixar viver – não será substituído, mas completado com outro direito novo, que não vai extinguir o primeiro, mas vai “penetrá-lo, perpassá-lo, modificá-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de ‘fazer’ viver e de ‘deixar’ morrer” (FOUCAULT, 1999, p. 287). E de acordo com Agamben (2008), esta inversão define a biopolítica moderna. Vale ressaltar, como o faz também Agamben, que, para Foucault, estes dois poderes são conceitualmente distintos, heterogêneos, sua distinção traduz-se em uma série de oposições conceituais (corpo individual / população, disciplina / mecanismos de regulação, homem-corpo / homem-espécie). Mas Foucault (1999) também percebe que estes dois poderes e as suas técnicas podem, perfeitamente, em determinados casos, integrarem-se mutuamente.

Portanto, na análise de Agamben (2008), é esta distinção que se tornará problemática no momento de afrontar a análise dos grandes Estados totalitários do novecentos, especialmente a do Estado nazista. De acordo com o filósofo italiano, no regime estatal nazista ocorre uma absolutização sem precedentes do biopoder de fazer viver que se cruza com uma não menos absoluta generalização do poder soberano de fazer morrer, de tal forma que a biopolítica coincide imediatamente com a “tanatopolítica” (AGAMBEN, 2008, p. 89). O cruzamento de um poder que deveria preservar a vida com um poder de fazer morrer terá como resultado o racismo de estado, que é justamente o que permitirá ao biopoder estabelecer, no *continuum* biológico da espécie humana, uma série de cortes, separando e dividindo os indivíduos em raças superiores e inferiores. E dentro do contexto político-jurídico, na zona de indiferença e anomia, entre a norma e a exceção, vai fazer ressurgir o “*Homo Sacer*” do antigo direito arcaico romano. Os cortes no *continuum* biológico levaram os Estados totalitários modernos a consumir como ideal espaço biopolítico, puro e absoluto, o campo de concentração. “O campo, como puro, absoluto e insuperado espaço biopolítico (e enquanto tal fundado unicamente sobre o estado de exceção), surgirá como o paradigma oculto do espaço político da modernidade” (AGAMBEN, 2008, p. 129). E dentro do campo de concentração as cesuras biopolíticas alcançam seu limite último, o “*Muselman*”. De acordo com Agamben (2008, p. 90):

A cesura fundamental que divide o âmbito biopolítico é aquele entre *povo* e *população*, que consiste em fazer emergir do próprio seio do povo uma população, ou melhor, em transformar um corpo essencialmente político em um corpo essencialmente biológico, no qual se trata de controlar e regular natalidade e mortalidade, saúde e doença. Com o nascimento do biopoder,

cada povo se duplica em população, cada povo *democrático* é, ao mesmo tempo, um povo *demográfico*. No Reich nazista, a legislação de 1933 sobre a ‘proteção da saúde hereditária do povo alemão’ marca precisamente essa cesura originária. A cesura imediatamente sucessiva é que distinguirá, no conjunto da cidadania, os cidadãos de ‘ascendência ariana’ dos de ‘ascendência não-ariana’; uma cesura posterior separará, entre estes últimos, os judeus (*Volljuden*) em relação aos *Mischlinge* (pessoas que têm apenas um avô judeu ou que têm dois avós judeus, mas que não são de fé judaica nem têm cônjuges judeus na data de 15 de setembro de 1935). As cesuras biopolíticas são, pois, essencialmente móveis e isolam, de cada vez, no *continuum* da vida, uma zona ulterior, que corresponde a um processo de *Entwürdigung* [aviltamento] e de degradação cada vez mais acentuado. Dessa forma, o não-ariano transmuta-se em judeu, o judeu em deportado (*umgesiedelt, ausgesiedelt*), o deportado em internado (*Häftling*), até que, no campo, as cesuras biopolíticas alcancem o seu limite último. O limite é o muçulmano. No ponto em que o *Häftling* se torna muçulmano, a biopolítica do racismo vai, por assim dizer, além da raça e penetra em um umbral em que já não é possível estabelecer cesuras. Nesse momento, o vínculo flutuante entre povo e população se rompe definitivamente e assistimos ao surgimento de algo parecido com uma substância biopolítica absoluta, que não pode ser determinada e nem pode admitir cesuras [inassegnabile e incesurabile].

Os campos nascem com uma função decisiva, principalmente, no sistema da biopolítica nazista. De acordo com Agamben (2008), eles não são apenas o lugar da morte e do extermínio, mas também, e antes de qualquer outra coisa, o lugar de produção do muçulmano (“*Muselmann*”), da última substância biopolítica isolável no *continuum* biológico. “O campo é apenas o local onde se realizou a mais absoluta *conditio inhumana* que se tenha dado sobre a terra” (AGAMBEN, 2007, p. 173). O “*Muselmann*” é justamente esta condição inumana. Para além do inumano há somente a câmara de gás. Agamben (2008) afirma que em 1937, numa reunião secreta, Hitler formula pela primeira vez um conceito biopolítico extremo. “Referindo-se à Europa centro-ocidental, ele declara que precisa de um *volkloser Raum*, de um espaço sem povo” (AGAMBEN, 2008, p. 91). Segundo Agamben (2008), não se trata simplesmente de algo parecido com um deserto, de um espaço geográfico desprovido de habitantes, mesmo porque aquela região era densamente povoada por diferentes nacionalidades. O que Hitler queria dizer designa uma intensidade biopolítica fundamental, que pode pesar sobre qualquer espaço, e por meio da qual os povos se transmutam em população e as populações em muçulmanos.

De acordo com Agamben (2008), o que o *volkloser Raum* nomeia é o motor interno do campo, entendido como máquina biopolítica que, uma vez implantada em um espaço biopolítico, o transforma em espaço biopolítico absoluto, ao mesmo tempo *Lebensraum* e *Todesraum* (espaço de vida e espaço de morte) (AGAMBEN, 2008, p. 91), no qual a vida humana passa a estar além de qualquer identidade biopolítica atribuível. É aqui que nasce Auschwitz. A Alemanha nazista une o poder soberano à perspectiva biopolítica, promove um “cruzamento extremo entre a soberania e o biopoder, ao fazer viver (a ‘raça ariana’), e fazer morrer (as raças ditas ‘inferiores’), um em nome do outro” (PELBART, 2008, p. 4). A mudança do paradigma político e a politização da vida nua na modernidade transformou radicalmente as categorias político-filosóficas do pensamento clássico (AGAMBEN, 2007, p. 12). E esta transformação possibilitou o surgimento dos regimes totalitários e o advento dos campos de concentração. Portanto, para Agamben (2008), os campos de concentração nascem não do direito ordinário, mas do estado de exceção e da lei marcial. “*O campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se a regra*” (AGAMBEN, 2007, p. 175). De acordo com o filósofo italiano:

O campo é, digamos, a estrutura em que o estado de exceção, em cuja possível decisão se baseia o poder soberano, é realizado *normalmente*. O soberano não se limita mais a decidir sobre a exceção [...], com base no reconhecimento de uma dada situação factícia [...]: exibindo a nu a íntima estrutura de *bando* que caracteriza o seu poder, ele agora produz a situação de fato como consequência da decisão sobre a exceção. [...] no campo a *quaestio iuris* não é mais absolutamente distinguível da *quaestio facti* e, neste sentido, qualquer questionamento é simplesmente desprovido de sentido. *O campo é um híbrido de direito e de fato, no qual os dois termos tornaram-se indiscerníveis* (AGAMBEN, 2007, p. 177, grifos do autor).

Hannah Arendt (1989, p. 488) afirma que “os campos de concentração e de extermínio dos regimes totalitários servem como laboratórios onde se demonstra a crença fundamental do totalitarismo de que tudo é possível”. Agamben (2007, p. 177) afirma que “os campos constituem um espaço de exceção, no qual não apenas a lei é integralmente suspensa, mas, além disso, fato e direito se confundem sem resíduos, neles tudo é verdadeiramente possível”. Auschwitz foi o maior campo de concentração nazista, processava 2.000 pessoas por dia. Era uma verdadeira fábrica de extermínio. Lá as regras não existiam. Auschwitz é o contexto máximo do estado de exceção. Segundo Agamben (2007), o campo movia-se em uma zona de indistinção entre externo

e interno, exceção e regra, lícito e ilícito, na qual os próprios conceitos de direito subjetivo e de proteção jurídica não faziam mais sentido. “Por isso o campo é o próprio paradigma do espaço político no ponto em que a política torna-se biopolítica e o *homo sacer* se confunde virtualmente com o cidadão” (AGAMBEN, 2007, p. 178). Portanto, para Agamben (2007, p. 181-182):

O nascimento do campo em nosso tempo surge então [...] como um evento que marca de modo decisivo o próprio espaço político da modernidade. Ele se produz no ponto em que o sistema político do Estado-nação moderno, que se fundava sobre o nexo funcional entre uma determinada localização (o território) e um determinado ordenamento (o Estado), mediado por regras automáticas de inscrição da vida (o nascimento ou nação), entra em crise duradoura, e o Estado decide assumir diretamente entre as próprias funções os cuidados da vida biológica da nação. [...] O deslocamento crescente entre o nascimento (a vida nua) e o Estado-nação é o fato novo da política do nosso tempo, e aquilo que chamamos de *campo* é seu resíduo. A um ordenamento sem localização (o estado de exceção, no qual a lei é suspensa) corresponde agora uma localização sem ordenamento (o campo, como espaço permanente de exceção). O sistema político não ordena mais formas de vida e normas jurídicas em um espaço determinado, mas contém em seu interior uma *localização deslocante* que o excede, na qual toda forma de vida e toda norma podem virtualmente ser capturadas.

Por fim, os desdobramentos da biopolítica na contemporaneidade, de Foucault, Arendt e Benjamin a Giorgio Agamben, constroem toda uma premissa para provar que o “*Homo Sacer*”, figura obscura do direito, e o campo, como espaço biopolítico absoluto, estão tão imbricados na modernidade política que o paradigma do *estado de exceção*, desde os estados totalitários do novecentos, tornou-se a regra da (bio)política contemporânea. O conceito de biopolítica inaugurado por Michel Foucault ainda possui inúmeros desdobramentos. Ainda precisamos continuar a entender o contexto biopolítico contemporâneo para confirmarmos como tais desdobramentos implicam diretamente na estrutura conceitual da concepção dos “Estados Modernos”. A consumação e efetivação dos campos de concentração implicam diretamente numa crítica poderosa contra princípios éticos e políticos erigidos na contemporaneidade. Não existe paradigma ético contemporâneo que sobreviva a Auschwitz. Como também, o fracasso da concepção de “Estado Moderno” perpassa o mesmo conceito que envolve o desenvolvimento dos dispositivos do biopoder e a exceção se configurando como regra geral.

CONCLUSÃO: DA BIOPOLÍTICA EM AUSCHWITZ À CRISE DOS DIREITOS HUMANOS

Nos caminhos trilhados por Michel Foucault, Hannah Arendt e Walter Benjamin, Giorgio Agamben percebe que as respostas e as inúmeras tentativas para explicar não somente o surgimento dos campos de concentração e extermínio, como os dilemas político-filosóficos de nossa contemporaneidade que envolvem os controles sobre a vida são insuficientes e cheias de lacunas. Agamben percebe que os mecanismos políticos e jurídicos que fundamentam o “Estado de Exceção” criam zonas de indiscernibilidade e indiferença que permitem a captura da “vida nua”, a vida reduzida aos seus pressupostos biológicos, no *bando* soberano, ou seja, que a vida natural pode ser instrumentalizada pelos dispositivos do poder soberano na forma de exclusão e consequente eliminação. Para Agamben, o estado de exceção é um vazio de direito. E as perspectivas que envolvem o conceito de “Estado de Exceção” são travadas pelo filósofo italiano com base em Walter Benjamin e Carl Schmitt, e estas perspectivas vão de encontro com as teorias arendtianas sobre o “Totalitarismo”.

Portanto, partindo da politização da vida nua e do “Estado de Exceção”, Agamben converge para a situação-limite que é o campo – espaço biopolítico absoluto. A abordagem sobre Auschwitz leva à situação-extrema na qual o homem pode viver, situação que desfigura completamente o homem de sua condição humana. Auschwitz é o lugar do não-homem, do inumano. Auschwitz é o local do *der Muselmann*, o habitante do campo, figura extrema da situação limite, um ser em que a humilhação, horror e medo haviam ceifado toda consciência e toda personalidade, até a mais absoluta apatia. A complexidade desse fenômeno perpassa a figura da vida nua. A problemática da vida, do homem como ser vivente, que por muito tempo não foi um problema político, hoje é uma questão central. E torna-se central porque os paradigmas políticos mudaram. O ponto central dessa discussão é o conceito de “vida nua”, vida *sacra*, a politização da vida natural, a qual perpassará as problemáticas que envolvem as democracias contemporâneas. De acordo com Agamben, esta é a força e, ao mesmo tempo, a íntima contradição da democracia moderna: “ela não faz abolir a vida sacra, mas a despedaça e dissemina em cada corpo individual, fazendo dela a aposta em jogo do conflito político” (AGAMBEN, 2007, p. 130). A vida biológica transformada em paradigma contemporâneo será absorvida tanto pela política quanto pelo direito. O poder soberano se articulará cada vez mais com a vida nua, tudo o que lhe diz respeito será do interesse do Estado Moderno. Agamben (2007)

apresenta esta perspectiva quando problematiza o conceito jurídico do “Habeas corpus”, que é predominante nas democracias ocidentais. Segundo Agamben (2007), o “Habeas corpus” é o primeiro registro da vida nua como novo sujeito político. O “*Habeas corpus*” é um artifício jurídico que preserva a integridade física dos indivíduos, garantindo que ninguém seja sentenciado à revelia. A necessidade de um corpo perante o tribunal para ser julgado dava aos indivíduos o direito de terem um julgamento justo e obrigava o estado a conservar a sua vida até a sentença. Este artifício jurídico nasce como luta contra os governos absolutistas. Mas de acordo com Agamben (2007, p. 130), tal procedimento jurídico na “nascente democracia europeia colocava no centro de sua luta contra o absolutismo não *bíos*, a vida qualificada de cidadão, mas *zoé*, a vida nua em seu anonimato, apanhada, como tal, no *bando soberano*”. Tal característica jurídica sobre a vida nua tornar-se preponderante para a constituição dos tratados políticos do Estado Moderno. Segundo Agamben (2007, p. 130-131):

Aqui está a raiz de sua secreta vocação biopolítica: aquele que se apresentará mais tarde como o portador dos direitos e, com um curioso aximoro, como o novo sujeito soberano [...] pode constituir-se como tal somente repetindo a exceção soberana e isolando em si mesmo *corpus*, a vida nua. Se é verdade que a lei necessita, para a sua vigência, de um corpo, se é possível falar, neste sentido, do “desejo da lei de ter um corpo”, a democracia responde ao seu desejo obrigando a lei a tomar sob seus cuidados este corpo. [...] Esta nova centralidade do 'corpo' no âmbito da terminologia político-jurídica viria assim a coincidir com o processo mais geral que confere a *corpus* uma posição tão privilegiada na filosofia e na ciência da idade barroca, de Descartes a Newton, de Leibniz a Spinoza; na reflexão política, todavia, *corpus*, mesmo quando se torna, no *Leviatã* ou no *Contrato social*, a metáfora central da comunidade política, mantém sempre um estreito liame com a vida nua. Instrutivo é, a este propósito, o uso do termo em Hobbes. Se é verdade que o *De hominem* distingue no homem um corpo natural e um corpo político [...], no *De cive* é justamente a matabilidade do corpo a fundar tanto a igualdade natural dos homens quanto a necessidade do *Commonwealth*: 'Se, de fato, observamos homens adultos e consideramos o quanto seja frágil o complexo do corpo humano [...] e com que facilidade um homem debilíssimo pode matar um outro mais forte, não há motivo para que alguém, confiando nas suas forças, creia-se superior aos outros por natureza. São iguais aqueles que podem fazer coisas iguais ao outro. Mas aqueles que podem fazer a coisa suprema, ou seja, matar são por natureza iguais entre eles'. A grande metáfora do *Leviatã*, cujo corpo é formado por todos os corpos

dos indivíduos, deve ser lida sob esta luz. São os corpos absolutamente matáveis dos súditos que formam o novo corpo político do Ocidente.

É neste contexto que o “*Homo Sacer*” renasce como paradigma contemporâneo, figura obscura do direito arcaico romano, na qual a vida humana é incluída no ordenamento unicamente sob a forma de sua exclusão (ou seja, de sua absoluta matabilidade). E com base neste pressuposto, o filósofo italiano vai corrigir a tese foucaultiana, no sentido de que aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* (vida nua) na *pólis* (na política estatal) em si antigüíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal. O que de fato é decisivo, segundo Agamben (2007), é o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra: “o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, bíos e zoé, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção” (AGAMBEN, 2007, p. 16).

A encruzilhada que coloca em xeque a política e o direito contemporâneos é a produção da “vida nua”. O que os campos de concentração e extermínio externaram foi simplesmente algo que já estava latente no corpo político-social: a “vida nua” como base e princípio, vocação biopolítica dos Estados-nação. As censuras que produziram a indefinição sobre o humano causaram tais problemáticas. A política e o direito modernos elevaram tais distinções a enésima potência colocando no centro da problemática sobre os direitos humanos, sem se aperceber, não o sujeito político livre e consciente, mas a sua vida nua, o simples nascimento. De acordo com Agamben, toda sociedade fixa este limite, toda sociedade decide quais sejam os seus “homens sacros”:

É possível, aliás, que este limite, do qual depende a politização e a exceptio da vida natural na ordem jurídica estatal não tenha feito mais do que alargar-se na história do Ocidente e passe hoje – no novo horizonte biopolítico dos estados de soberania nacional – necessariamente ao interior de toda vida humana e de todo cidadão. A vida nua não está mais confinada a um lugar particular ou em uma categoria definida, mas habita o corpo biológico de cada ser vivente (AGAMBEN, 2007, p. 146).

Assim, a distinção e a divisão da vida em vida vegetal e vida de relação, orgânica e animal, animal e humana passa agora, sobretudo, no interior do vivente homem como uma fronteira móvel e, sem esta íntima cesura, não seria

provavelmente possível a própria decisão acerca do que é humano e do que o não é. É apenas porque algo como uma vida animal foi separada no interior do homem, apenas porque a distância e a proximidade com o animal foram medidas e reconhecidas, sobretudo no mais íntimo e próximo, que é possível opor o homem aos outros seres vivos e, juntamente, organizar a complexa e nem sempre edificante – economia das relações entre os homens e os animais. E segundo Agamben (2011), se isto é verdade, se a cesura entre o humano e o animal passa, sobretudo, no interior do homem, então é a própria questão do homem – e do “humanismo” – que deve ser posta de um novo modo. Na nossa cultura, o homem foi sempre pensado enquanto articulação e conjunção de um corpo e de uma alma, de um vivente e de um *logos*, de um elemento natural (ou animal) e de um elemento sobrenatural, social ou divino.

Portanto, na perspectiva agambeniana, devemos, pelo contrário, aprender a pensar o homem como aquilo que resulta da desconexão destes dois elementos e investigar não o mistério metafísico da conjunção, mas aquele prático e político da separação. O que é o homem, se este é sempre o lugar – e, simultaneamente, o resultado – de divisões e cesuras incessantes? “Trabalhar sobre estas divisões, interrogarmo-nos sobre o modo como – no homem – o homem foi separado do não-homem e o animal do humano, é mais urgente do que tomar posição sobre as grandes questões, sobre os supostos valores e direitos humanos” (AGAMBEN, 2011, p. 29).

As cesuras que perpassam a vida do homem, possibilitando que as interconexões e intersecções entre o humano e o animal sejam cindida e separada, e quando estas são apropriadas pelos cálculos dos dispositivos do biopoder nos séculos XIX e XX, e quando o “Estado de Exceção” torna-se a regra dos processos de inclusão e exclusão que perpassam as cisões da vidas, quando tais acontecimentos se aglutinam sob a face do totalitarismo, é precisamente nesta configuração que o “judeu” (o humano) pode ser separado do “muçulmano” (o inumano) e surge algo completamente novo no cenário político tendo seu lugar no ilocalizável que é o campo, que é Auschwitz. Esses fios condutores levam Agamben (2011) a perceber que tanto a teologia quanto a filosofia, como também a política, a ética e a jurisprudência se encontram tensas e suspensas na diferença entre o homem e o animal. Para o filósofo italiano, a experiência cognitiva que está em causa nesta diferença concerne, em última análise, a natureza do homem – mais exatamente, a produção e a definição desta natureza; é uma experiência de *hominis natura* (natureza do homem). “Quando a diferença se anula e os dois termos colapsam um no outro – como parece acontecer hoje –, também a diferença entre o ser e o nada, o

lícito e o ilícito, o divino e o demoníaco, valem menos e, em seu lugar, aparece algo para o qual até os nomes parecem faltar-nos” (AGAMBEN, 2011, p. 37). Para o filósofo que tenta entender o “resto” de Auschwitz, talvez mesmo os campos de concentração e de extermínio sejam uma experiência deste gênero, que faltam palavras para denominá-la, uma tentativa extrema e monstruosa de decidir entre o humano e o inumano, que acabou por envolver na sua ruína a própria possibilidade da distinção.

Como o conceito de vida parece ser indefinido, o conceito de “*Homo*” que enquadraria a espécie humana também é indefinido. “*Homo sapiens* não é, portanto, nem uma substância nem uma espécie claramente definida: é antes uma máquina ou um artifício para produzir o reconhecimento do humano” (AGAMBEN, 2011, p. 44). Nesta perspectiva, a relação que perpassa o reconhecimento do humano vai implicar o reconhecimento do inumano. De acordo com Agamben (2011), *Homo* é um animal constitutivamente “antropomorfo”, que deve, para ser humano, reconhecer-se num não-homem. As implicações da produção do humano através da oposição homem/animal, humano/inumano perpassa uma zona de indeterminação e a máquina antropológica funciona necessariamente através de uma exclusão (que é já, ainda e sempre, uma captura) e de uma inclusão (que é já, ainda e sempre, uma exclusão). Precisamente porque, de facto, “o humano está, à partida, já pressuposto, a máquina produz, na realidade, uma espécie de estado de exceção, uma zona de indeterminação na qual o fora não é senão a exclusão de um dentro e o dentro, por sua vez, apenas a inclusão de um fora” (AGAMBEN, 2011, p. 57). Tal exclusão ou inclusão perpassa a caracterização do humano como distinto do animal pelo atributo divino ou não da linguagem. Dentro da máquina antropológica, é a linguagem que caracterizaria e descaracterizaria o humano. Mas tal atributo está imerso dentro da zona de indeterminação, a qual não permite sua definição e determinação.

Portanto, segundo o filósofo italiano, a máquina dos modernos funciona excluindo de si como não (ainda) humano um já humano, isto é, animalizando o humano, isolando o não-humano no homem: o homem-macaco. E avançando o nosso campo de investigação algumas décadas e, em vez deste inócuo achado paleontológico, teremos o judeu, ou seja, o não-homem produzido no homem, ou o *néomort* e o ultracomatoso, ou seja, o animal isolado no próprio corpo humano. Na perspectiva agambeniana, perfeitamente simétrico é o funcionamento da máquina dos antigos. Se, na máquina dos modernos, o fora é produzido através da exclusão de um dentro e o inumano animalizando o humano, aqui, o dentro é obtido através da inclusão de um fora, o não-homem

através da humanização de um animal: o macaco-homem, o *enfant sauvage* ou *Homo ferus*, mas também, e sobretudo, o escravo, o bárbaro, o estrangeiro como figuras de um animal em forma humana. “Ambas as máquinas podem apenas funcionar instituindo no seu centro uma zona de indiferença na qual deve acontecer [...] a articulação entre o humano e o animal, o homem e o não-homem, o falante e o vivente” (AGAMBEN, 2011, p. 57-58). E segundo Agamben (2011), como qualquer espaço de exceção, esta zona está, na verdade, perfeitamente vazia, e o verdadeiramente humano que aí deveria acontecer é tão somente o lugar de uma decisão incessantemente atualizada, em que as cesuras e a sua rearticulação são sempre de novo des-localadas e movidas. “Aquilo que deveria assim ser obtido não é, afinal, nem uma vida animal nem uma vida humana, mas apenas uma vida separada e excluída de si mesma – tão somente uma vida nua” (AGAMBEN, 2011, p. 58).

Os elementos para compreensão do biopoder em Agamben são postos de maneira correlacionada entre os polos que dividem a modernidade, de um lado, e a antiguidade e o período medieval de outro. Como já afirmamos, o autor italiano percebe que as problemáticas que envolvem a “vida nua” estão presentes na história ocidental desde os gregos. E se na antiguidade a articulação perpassava o dentro e o fora na tentativa de humanização do animal, do escravo, do bárbaro, do estrangeiro, na modernidade as articulações envolvem o fora e o dentro na tentativa de animalização do humano, do “judeu”, mas com o objetivo único da purificação do humano pela completa eliminação do animal. Na perspectiva moderna, a eugenia não quer civilizar o escravo, o bárbaro ou o estrangeiro, quer purificar o humano com o objetivo único de cumprir através da “técnica” o que a evolução não conseguiu de fato. A purificação da natureza animal pela eugenia perpassa as cesuras que a “técnica” e os dispositivos do biopoder conseguiram capturar. A eliminação do “judeu” reduzindo-o a animalidade quer demonstrar que o processo antropomórfico precisa ser aperfeiçoado e que o verdadeiramente humano, caracterizado por exemplo pela perfeição da raça ariana, só poderá surgir quando a animalidade for excluída por completo. A máquina antropológica é a própria consumação histórica desse processo de cisão que opõe o homem ao animal possibilitando a criação das anomalias inumanas, cujo lugar por excelência de suas manifestações é o campo, o ilocalizável que se efetiva quando a exceção torna-se a regra. A melhor compreensão do funcionamento da máquina antropológica e sua relação com os dispositivos do poder totalitário perpassa as palavras de Hannah Arendt (2008, p. 360-361) quando afirma que:

As ideologias do racismo e do materialismo dialético, que tomaram a Natureza e a História como firme solo de sustentação da vida e da ação humana e as transformaram em forças descomunais, cujos movimentos percorrem a humanidade e arrastam consigo todos os indivíduos, por bem ou à força – montados no alto de seu carro triunfal ou esmagados sob suas rodas –, são complexas e multifárias: mesmo assim, o surpreendente é que, para todos os propósitos políticos práticos, elas sempre resultam na mesma 'lei' de eliminação dos indivíduos em nome do processo ou do progresso da espécie. Eliminados os indivíduos daninhos ou supérfluos, o resultado do movimento natural ou histórico se ergue como a fênix de suas próprias cinzas; ao contrário da mítica ave, porém, essa humanidade que é o fim e, ao mesmo tempo, a encarnação do movimento da História ou da Natureza exige sacrifícios constantes, a eliminação constante das classes ou raças hostis, parasitárias ou doentes, no fito de adquirir sua sangrenta eternidade. [...] A própria lei do movimento, Natureza ou História, aponta os inimigos da humanidade e não admite a interferência de nenhuma ação livre dos simples seres humanos. Culpa e inocência se tornam categorias sem sentido; 'culpado' é aquele que fica no caminho do terror, ou seja, aquele que, de bom grado ou não, retarda o movimento da Natureza ou da História. Os governantes, portanto, não aplicam leis: eles executam esse movimento de acordo com sua lei intrínseca; não pretendem ser justos nem sábios, mas dispõem de um conhecimento 'científico'. O terror congela os homens para limpar o caminho do movimento da Natureza ou da História. Elimina os indivíduos para o bem da espécie; sacrifica os homens para o bem da humanidade [...].

O que a biopolítica em Auschwitz demonstra de maneira inexorável é que a crise dos direitos humanos, que também é uma crise da política dos Estados-nação, possui sua articulação na problemática que envolve a vida e a sua politização. É neste contexto que a exceção torna-se a característica fundamental de toda relação entre o direito e a vida, entre a política e a vida. “Quando vida e política, divididos na origem e articulados entre si através da terra de ninguém do estado de exceção, na qual habita a vida nua, tendem a identificar-se, então toda a vida torna-se sacra e toda a política torna-se exceção” (AGAMBEN, 2007, p. 155). As censuras apresentam o homem como ser cindido dentro de uma zona de indiferença e indeterminação. “O homem não é um vivente que deve abolir-se ou transcender-se para tornar-se humano, não é uma dualidade de espírito e corpo, natureza e política, vida e logos, mas situa-se resolutamente na indiferenciação de tudo isto” (AGAMBEN, 2007, p. 160). As lacunas e indefinições sobre a vida humana,

entre o ser que vive e o ser que fala, quando são capturadas no bando soberano tornam-se limiares entre o humano e o inumano. Tal complexidade envolve as estruturas do “Estado de Exceção” e permite que a vida nua seja cindida ao máximo num lugar como o campo de concentração. E é neste território ilocalizável, onde tudo é possível, que o humano se transforma em inumano. O fracasso do paradigma político dos “Estados Modernos” se apresenta justamente nas concepções proclamadas por seus ideais inalienáveis dos direitos do homem e do cidadão.

Tais ideais proclamam que aquele que nasce animal homem, mas que possui como potência a abertura para torna-se humano, para conseguir ver o “aberto”, cruzar a passagem entre a pobreza do mundo e o mundo, teria como certificado de nascença os direitos inalienáveis e imprescritíveis de ser humano. Mas percebemos agora, que a máquina antropológica, a qual é responsável perante a natureza e perante a história por concretizar a passagem entre o mundo animal e o mundo humano, produz na realidade um estado de exceção, uma zona de indeterminação, que não permite a definição do humano na sua completude e cria lacunas de indeterminação sobre a vida, que na política contemporânea, marcada exclusivamente pela exceção como regra, transformar-se-á em política sobre a vida natural, a vida nua, impossibilitando aos indivíduos qualquer espécie de direito natural sobre a conservação da vida. E os ditos direitos humanos, supostamente inalienáveis, mostraram-se e tornam-se inexecutáveis. Como Hannah Arendt já afirmava, “a concepção dos direitos do homem baseada na suposta existência de um ser humano como tal, caiu em ruínas tão logo aqueles que a professavam encontraram-se pela primeira vez diante de homens que haviam perdido toda e qualquer qualidade e relação específica – exceto o puro fato de serem humanos” (ARENDRT apud AGAMBEN, 2007, p. 133).

REFERÊNCIAS

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

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua**. Tradução Henrique Burigo. 2º reimpressão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha**. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. **O aberto – o homem e o animal**. Tradução André Dias e Ana Bigotte Vieira. Lisboa: Edições 70, 2011.

AGAMBEN, Giorgio. Entrevista realizada por Flávia Costa. Tradução de Susana Scramim. Revista do Departamento de Psicologia – UFF, v. 18 - n. 1, p. 131-136, Jan./Jun. 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-80232006000100011. Acesso em 21 Jun. 2012.

ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDDT, Hannah. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo** (ensaios 1930-54). Tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2008.

ARENDDT, Hannah. **Sobre a violência**. Tradução André de Macedo Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. 7º ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama barroco alemão**. Tradução e apresentação Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

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

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: a vontade de saber**. Volume I. Tradução Maria T. Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 19º ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2009.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução Roberto Machado. 20º ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**: curso dado no Collège de France (1978-1979). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

PELBART, Peter Pál. **Vida e morte em contexto de dominação biopolítica**. Conferência proferida no dia 3 de outubro de 2008 no Ciclo “O fundamentalismo contemporâneo em questão”. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo (IEA/USP), 2008. Texto disponível em www.iea.usp.br/textos. Acesso em: 07 Jul. 2009.