

A AMBIVALÊNCIA DOS DIREITOS HUMANOS: soberania, estado de exceção e vida nua.

THE AMBIVALENCE OF HUMAN RIGHTS: sovereignty, state of exception, and bare life.

Cilmara Corrêa de Lima Fante¹

Sandro Luiz Bazzanella²

RESUMO: O artigo analisa criticamente o discurso moderno dos direitos humanos, partindo do paradoxo entre sua promessa emancipatória e seu funcionamento efetivo enquanto tecnologia jurídico-política de governo da vida. O objetivo é evidenciar as ambivalências e aporias constitutivas desse discurso, demonstrando como ele opera simultaneamente como linguagem de proteção e como dispositivo de captura biopolítica. Sustenta-se que os direitos humanos não podem ser compreendidos apenas como garantias universais da dignidade, mas como formações históricas inscritas no projeto moderno de ordenação social, marcado pela centralidade da soberania, da segurança e da governabilidade. Metodologicamente, adota-se uma abordagem qualitativa, teórica e crítica, baseada em pesquisa bibliográfica e documental, mobilizando contribuições de Zygmunt Bauman, Michel Foucault, Hannah Arendt e, sobretudo, Giorgio Agamben. Como resultado, argumenta-se que a centralidade moderna da vida biológica não a emancipa, mas a expõe à exceção, produzindo hierarquias, vidas descartáveis e zonas ambíguas entre direito e violência. As violações dos direitos humanos decorrem de uma racionalidade estrutural que normaliza a exceção e o abandono. Reconhecer essas tensões implica não rejeitar os direitos humanos, mas criticar seus limites e evidenciar suas práticas de poder que definem inclusão e exclusão.

Palavras-Chave: direitos humanos; biopolítica; soberania; estado de exceção; vida nua.

ABSTRACT: The article critically analyzes modern human rights discourse, starting from the paradox between its emancipatory promise and its effective functioning as a legal-political technology for governing life. The objective is to highlight the ambivalences and constitutive aporias of this discourse, demonstrating how it operates simultaneously as a language of protection and as a device for biopolitical capture. It is argued that human rights cannot be understood solely as universal guarantees of dignity, but as historical formations inscribed in the modern project of social ordering, marked by the centrality of sovereignty, security, and governability. Methodologically, a qualitative, theoretical, and critical approach is adopted, based on bibliographic and documentary research, mobilizing contributions from Zygmunt Bauman, Michel Foucault, Hannah Arendt and, above all, Giorgio Agamben. As a result, it is argued that the modern centrality of biological life does

¹Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional da UNC, Canoinhas, SC, Brasil. (Bolsista do Fundo de Amparo à Pesquisa do Estado de Santa Catarina (FAPESC). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2389-9912>. E-mail: cilmarafante@gmail.com

²Doutor em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Pós-doutorando no Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9430-8684>. E-mail: sandroluizbazzanella@gmail.com

not emancipate it, but rather exposes it to exception, producing hierarchies, disposable lives, and ambiguous zones between law and violence. Human rights violations stem from a structural rationality that normalizes exception and abandonment. Recognizing these tensions implies not rejecting human rights, but criticizing their limits and highlighting their power practices that define inclusion and exclusion.

Keywords: human rights; biopolitics; sovereignty; state of exception; bare life.

INTRODUÇÃO

O discurso dos direitos humanos ocupa posição central como ideal normativo de proteção da dignidade humana, mas convive de modo paradoxal com a intensificação de práticas de exclusão e abandono, revelando uma tensão estrutural entre sua promessa emancipatória e seu funcionamento efetivo enquanto instrumento jurídico-político das formas modernas de soberania e governo, especialmente no contexto das democracias liberais contemporâneas. Partindo desse diagnóstico, coloca-se em debate no presente artigo o fato de que os direitos humanos não podem ser compreendidos apenas como um conjunto de garantias universais destinadas a proteger indivíduos abstratos, nem como resultado linear de um progresso moral da humanidade. Ao contrário, eles emergem e se consolidam no interior do projeto moderno de ordenação do mundo, marcado pela tentativa de submeter a contingência da vida social à previsibilidade da lei, da técnica e da administração governamental dos corpos de indivíduos e populações. Nesse horizonte, categorias como ordem, segurança, normalidade e governabilidade tornam-se centrais, deslocando o problema da convivência humana para o campo da classificação, do controle, da segurança e, da gestão da vida.

O objetivo central do artigo é analisar a origem moderna dos direitos humanos, evidenciando suas ambivalências e aporias constitutivas. Busca-se demonstrar que o discurso dos direitos humanos opera simultaneamente como linguagem de emancipação e como tecnologia de poder, funcionando no limiar entre proteção e exclusão, universalidade e particularismo. Para tanto, o texto articula contribuições da sociologia crítica, e da filosofia política contemporânea, com especial destaque para os trabalhos de Zygmunt Bauman, Michel Foucault, Hannah Arendt e, sobretudo e com maior ênfase a contribuições do filósofo italiano Giorgio Agamben. A partir desse referencial, o artigo desenvolve o

argumento de que a centralidade moderna da vida biológica, longe de significar sua emancipação, está vinculada à sua captura pela máquina jurídico-política do Estado soberano. Nesse sentido, a politização da vida e a normalização do estado de exceção aparecem como elementos estruturais da modernidade, afetando diretamente o modo como os direitos humanos são formulados, aplicados e suspensos. Ao final, o artigo propõe que reconhecer a ambivalência que reside nas declarações dos direitos humanos não significa rejeitá-los, mas interrogar seus limites históricos e políticos, deslocando o foco da abstração normativa para as práticas concretas de poder que definem inclusão, exclusão e a própria possibilidade do “direito de ter direitos”, por meio de uma análise teórica e crítica de inspiração arque-genealógica, fundamentada na pesquisa bibliográfica e documental sobre as relações entre direito, soberania e vida.

1. DIREITOS HUMANOS: origem, ambivalências e aporias de um discurso entre emancipação e poder

A discussão contemporânea acerca dos direitos humanos encontra-se atravessada por uma tensão fundamental entre sua promessa emancipatória e seu funcionamento efetivo enquanto linguagem jurídico-política do Estado moderno. Embora frequentemente apresentados como expressão normativa da dignidade humana e como conquista universal da civilização ocidental, os direitos humanos emergem historicamente vinculados a formas específicas de soberania, ordenação social e administração da vida. Nesse sentido, mais do que um problema exclusivo de fundamentação moral ou de efetividade normativa, os direitos humanos constituem um campo aporético, no qual proteção e exclusão, inclusão e abandono, universalidade e particularismo coexistem estruturalmente. O discurso se inscreve no projeto moderno de ordenação do mundo, isto é, na tentativa de submeter a contingência da vida social à previsibilidade de uma racionalidade legislativa, científica e técnica. Em termos sociopolíticos, a modernidade institui um regime de inteligibilidade no qual “ordem” e “segurança” se tornam finalidades centrais do Estado e do direito, deslocando o problema da convivência humana para o terreno da administração, da classificação e do cálculo (Foucault, 2008; 2010; Bauman, 1999).

Nesse contexto, a emergência do Estado soberano moderno e do jusnaturalismo dos séculos XVII e XVIII (Hobbes, 2005; Locke, 2020; Rousseau, 1999) deve ser compreendida como resposta teórico-política às guerras religiosas e ao medo persistente da dissolução do corpo político. A formulação do contrato social e da sociedade civil não visava apenas instituir um pacto normativo entre indivíduos racionais, mas operar uma reconfiguração ontológica do político, na qual a coexistência humana deixa de apoiar-se em um horizonte simbólico compartilhado e passa a ser concebida como construção artificial, tecnicamente produzida e permanentemente gerida.

A comunidade política, assim, não é mais pensada como forma de vida historicamente enraizada, mas como artefato jurídico-político destinado a neutralizar o risco representado pelo “estado de natureza”, isto é, pela possibilidade latente de violência indeterminada (Hobbes, 2005). Desse deslocamento decorre uma consequência decisiva: o vínculo político passa a depender de dispositivos de governo capazes de administrar a vida, antecipando o movimento pelo qual a soberania moderna se afirma como instância que decide, em última instância, sobre a ordem, a segurança e a própria preservação da vida social. Como observa Bauman, a modernidade se organiza como um empreendimento de “jardinagem”: a sociedade torna-se matéria a ser desenhada, corrigida e podada para corresponder a um ideal racional. Nessa direção, o Estado moderno atua como “Estado jardineiro”, cuja prática é selecionar o que deve ser cultivado e o que deve ser removido como “erva daninha” (Bauman, 1999). Em passagem central presente na obra: *Modernidade e Ambivalência* (1991), Bauman expressa com nitidez esse mecanismo de ordenação-exclusão:

O Estado moderno nasceu de uma força missionária [...] empenhado em submeter as populações dominadas a um exame completo de modo a transformá-las numa sociedade ordeira [...] O Estado moderno era um Estado jardineiro. [...] Esses critérios dividiam a população em plantas úteis a serem estimuladas e cuidadosamente cultivadas e ervas daninhas a serem removidas e arrancadas. [...] Consideravam as duas categorias como objetos de ação e negavam a ambas os direitos de agentes com autodeterminação.” (Bauman, 1999, p. 29).

O ponto crucial é que a modernidade não elimina a desordem; ela a reorganiza como resíduo administrável. A ambivalência torna-se, então, o efeito colateral inevitável de todo dispositivo classificatório: quanto mais a razão pretende fixar fronteiras, mais produz “zonas

cinzentas” e restos. Bauman define a ambivalência precisamente como uma “falha da função nomeadora” da linguagem moderna, isto é, como a “possibilidade de conferir a um objeto ou evento mais de uma categoria” (Bauman, 1999, p. 9). O que escapa à grade classificatória retorna como problema político: populações não assimiláveis, vidas sem lugar, sujeitos que não se ajustam aos esquemas de utilidade e produtividade. Essa dinâmica ajuda a compreender por que a modernidade, ao mesmo tempo em que proclama a imperatividade da “ordem e do progresso”, produz refugio humano e violência sistemática. A racionalidade que promete emancipação é a mesma que naturaliza a separação entre vidas protegidas e vidas descartáveis. A ambivalência não é um acidente externo ao projeto civilizatório: ela é o seu modo de funcionamento (Bauman, 1999).

Esse nesse horizonte de ordenação que se inscrevem as declarações modernas dos direitos humanos (Estados Unidos, 1776; França, 1789) e, posteriormente, a Declaração Universal (ONU, 1948). A historiografia jurídica frequentemente narra tais documentos como marcos de progresso moral e jurídico, mas uma leitura conceitualmente mais exigente revela tensões estruturais: a universalidade proclamada convive com escravidão, colonialismo, misoginia e racismo; a figura abstrata do “homem” é produzida a partir de um sujeito historicamente situado (masculino, branco, proprietário) (Hunt, 2009). Nessa trajetória, o discurso dos direitos humanos se constitui como discurso ambivalente: operando simultaneamente como linguagem de emancipação e como tecnologia de governo. Essa ambivalência pode ser descrita de duas maneiras complementares.

A primeira diz respeito à forma: o universalismo moderno tende a converter conflitos históricos em linguagem de “autoevidência”, ocultando que todo “humano” juridicamente reconhecido resulta de um recorte político. A segunda diz respeito à função: ao mesmo tempo em que oferece proteção. O discurso dos direitos humanos fornece ao Estado moderno instrumentos para inscrever a vida no interior de dispositivos jurídicos e administrativos. Nessa perspectiva, o “humano” torna-se objeto de gestão. Esse ponto aproxima a análise sociológica da ambivalência (Bauman, 1999) da análise biopolítica (Agamben, 2010): a vida é protegida na mesma medida em que é capturada. Se Bauman descreve a modernidade como empreendimento de ordenação que produz refugio, Agamben radicaliza a questão ao indicar um fundamento mais profundo: o evento decisivo moderno seria a politização da vida nua, isto é, a captura da vida biológica, natural (*zoé*) pelo

dispositivo político-jurídico. Não se trata apenas de que o Estado passa a “administrar” populações; trata-se de que a vida, enquanto tal, torna-se objeto da soberania.

Agamben expressa esse diagnóstico de modo incisivo: “O ingresso da *zoé* na esfera da *pólis*, a politização da *vida nua* como tal constitui o evento decisivo da modernidade, que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico.” (Agamben, 2010, p. 12). Ao deslocar o debate dos direitos humanos (não se trata somente de ampliar garantias ou aperfeiçoar instituições), trata-se de interrogar a própria estrutura que torna possível que a vida seja simultaneamente protegida e abandonada. Se a modernidade inaugura a centralidade biológica da vida no cálculo do poder, então o direito — inclusive o direito dos direitos humanos — passa a operar no limiar entre proteção e exposição.

Essa leitura permite reinterpretar a metáfora do “Estado jardineiro” a partir de uma chave propriamente biopolítica (Bauman, 1999). A jardinagem estatal não se limita a políticas sociais ou a estratégias de ordenação administrativa, mas opera como técnica de governo da vida, selecionando, hierarquizando e distribuindo existências segundo critérios de normalidade, utilidade e pertencimento. Como demonstra Michel Foucault, trata-se da emergência de uma racionalidade de poder que já não se define prioritariamente pelo direito de matar, mas pela gestão de uma racionalidade que exerce um poder soberano que “faz viver e deixa morrer” (Foucault, 2008, p. 151). A modernidade institui, assim, dispositivos sistemáticos de classificação — estatísticas populacionais, inventários sanitários, tipologias médicas, avaliações de risco — por meio dos quais a vida coletiva é tornada inteligível, calculável e governável. Nesse regime, a norma precede e atravessa a lei, pois, como afirma Foucault, “a sociedade de normalização é uma sociedade na qual se cruzam, segundo uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação” (Foucault, 2008, p. 161).

No entanto, como adverte Bauman, essa pretensão de ordenar o mundo, a realidade, esbarra segundo “grades geométricas”, na irreducibilidade do mundo vivido — “o mundo não é geométrico” — e aquilo que resiste à classificação retorna sob a forma de ambivalência, ansiedade e medo social (Bauman, 1999). Desse modo, a racionalidade biopolítica não elimina o excesso nem a desordem, mas os reinscreve como resíduos governáveis, produzindo continuamente populações problemáticas, vidas marginalizadas e existências

expostas ao abandono. No plano ético-político, isso se manifesta na criação de burocracias indiferentes, em engenharia social, em políticas de higiene e normalização e, no limite, em tanatopolíticas³. A racionalidade técnica não é neutra, ela pode ser mobilizada para organizar a violência com eficiência. A modernidade, ao prometer controle ao caos, converte o caos em um conjunto de “problemas governáveis”, multiplicando dicotomias (normal/anormal; civilizado/bárbaro; cidadão/estrangeiro) e estabilizando hierarquias de pertencimento (Bauman, 1999).

O discurso moderno dos direitos humanos tende a tratar a superação de conflitos como questão de tempo e aperfeiçoamento técnico-institucional. Nesse registro, direitos, ciência e técnica aparecem como vetor de redenção histórica. Bazzanella descreve esse imaginário como “mito do progresso infundável”, no qual se supõe que a resolução dos problemas materiais, ambientais e humanos seria “apenas uma questão de tempo” e de recursos científicos e técnicos, exigindo uma espécie de fé secular nas soluções, “[...] que alimenta e fortalece o surgimento sempre novo de propostas salvacionistas [...] Tais prerrogativas, assim como os credos religiosos exigem que se tenha fé.” (Bazzanella, 2012, p. 33). A gramática salvacionista tende a obscurecer os efeitos colaterais do próprio projeto moderno. Ela transforma violência e exclusão em “desvios” corrigíveis, quando podem ser mecanismos estruturais de governo. Assim, a crítica aos direitos humanos não consiste em negar sua relevância, mas em perguntar como seu discurso pode operar como tecnologia de legitimação, ora denunciando violações, ora servindo de linguagem para intervenções seletivas e administrações desiguais da vida.

Ao deslocar o foco da “fundamentação” para a “função” política dos direitos, torna-se possível compreender por que a retórica de defesa dos direitos humanos convive com violações sistemáticas. O filósofo e jurista italiano Norberto Bobbio, afirma que “o problema grave do nosso tempo, com relação aos direitos humanos, não é mais o de fundamentá-los e sim o de protegê-los” (Bobbio, 1992, p. 25). Esse argumento é importante, mas insuficiente se não interrogarmos o que significa “proteger” quando a própria proteção se articula com mecanismos de exceção e com hierarquias de pertencimento. A crítica contemporânea tem

³ Segundo Daniel Arruda Nascimento (2012, p. 175), “O termo tanatopolítica tem como prefixo a derivação de Tânatos: o personagem da mitologia grega que personifica ou comunica a morte, aquele que conduz os seres humanos ao Hades, o mundo inferior dos mortos.”

insistido que os direitos humanos se tornaram linguagem política onipresente, empregada por múltiplos espectros ideológicos. Nessa multiplicidade, o termo “direitos humanos” corre o risco de se converter em significante vazio⁴, não por falta de valor normativo, mas porque sua universalidade retórica pode ser apropriada por agendas divergentes. A tarefa teórica, portanto, é tornar explícitas as aporias que organizam o discurso.

Douzinas sintetiza esse ponto ao afirmar que os paradoxos não são periféricos, mas estruturantes, “os direitos humanos têm apenas paradoxos a oferecer [...] O paradoxal, o aporético, o contraditório não são distrações periféricas para serem resolvidos pelo teórico. O paradoxo é o princípio organizador dos direitos humanos.” (Douzinas, 2009, p. 14). A coexistência entre proclamação e violação não é um escândalo externo ao sistema. Ela pode ser parte do modo como o sistema estabiliza seu poder. Isso ocorre porque os direitos humanos são formulados e operacionalizados dentro do modelo Estado-nação e de suas formas de soberania. Quando a soberania se reorganiza por meio de emergências permanentes, guerras ao terror, securitização de fronteiras, detenção indefinida, vigilância, a exceção aparece como o mecanismo que mantém o sistema em funcionamento sob a forma de suspensão “legal” de garantias.

Nesse ponto, Agamben oferece uma perspectiva decisiva. A exceção não é ausência de direito, mas técnica jurídica de governo da vida. Se a modernidade politiza a vida nua, então a vida permanece exposta a decisões que podem suspendê-la enquanto direito sem, necessariamente, romper com a legalidade. Isso explica por que determinadas populações, refugiados, apátridas, “migrantes ilegais”, se tornam sujeitos de tutela humanitária e, simultaneamente, de abandono jurídico, o mesmo paradigma que proclama direitos produz zonas onde a vida é reduzida à sobrevivência administrada (Agamben, 2010; 2015). Dessa perspectiva, a distância entre reconhecimento formal e concretização deve ser lida como indício da ambivalência constitutiva do moderno. Ao classificar, governar e ordenar, o sistema define também quem será excluído como “erva daninha” (Bauman, 1999), ou

⁴ Na teoria lacaniana, o significante não remete a um significado fixo, mas a outros significantes, operando em uma cadeia simbólica na qual o sentido é sempre diferencial e instável. Nesse quadro, a ideia de significante vazio pode ser compreendida como um significante cujo conteúdo não é previamente determinado, permanecendo aberto à múltipla investidura de sentidos no interior do discurso. Conforme enfatiza Vladimir Safatle, a teoria de Lacan evidencia a primazia do significante sobre o significado e a constituição do sujeito a partir dessas estruturas simbólicas instáveis (Safatle, 2005).

“refugio humano” (Arendt, 2012). Em termos biopolíticos, trata-se de saber como a vida é capturada por dispositivos que, ao mesmo tempo, a protegem e a expõem (Agamben, 2010).

Entre estudiosos contemporâneos nos quais se reproduz um discurso linear seguindo uma tradição, há uma disseminada ideia de que a existência dos direitos humanos segundo a qual suas origens remontariam à Antiguidade, ainda que sua efetivação seja reconhecidamente moderna. Tal interpretação encontra respaldo em referências clássicas como a figura de Antígona, evocada por Aristóteles em sua obra *Retórica* e consagrada como símbolo do direito natural. Ao obedecer às “leis não escritas” (*ágrapha nómina*) contra o decreto da *pólis*, Antígona encarna a tensão entre a lei do parentesco e a lei do Estado ou, nos termos de Hegel, entre “a lei não escrita e infalível dos deuses” e o direito positivo da cidade (Hegel, 1979, p. 261). Essa oposição exprime a distinção clássica entre lei particular e lei comum conforme à natureza, fundamento histórico da dualidade entre direito natural e direito positivo (Lafer, 1988; Giacoia Junior, 2008). Contudo, projetar essa dicotomia como origem direta dos direitos humanos contemporâneos implica obscurecer um elemento decisivo, a constituição do poder soberano moderno. A tragédia grega antecipa o dilema que atravessará a modernidade — o sacrifício do humano em nome da integridade do Estado — e revela a figura do excluído, isto é, daquele desprovido de pertencimento político, cuja condição permanece irresolvida no interior do paradigma universalista dos direitos humanos.

A trajetória dos direitos humanos não pode ser reduzida a uma genealogia contínua, ela exige tomar a exposição do humano à violência soberana como chave interpretativa de suas aporias estruturais. Essa distinção torna necessária a separação analítica entre a existência histórica do direito e a emergência específica dos direitos humanos. Enquanto o direito (*dikaion*, *jus*) acompanha as civilizações antigas e medievais sob a hegemonia do jusnaturalismo objetivo, os direitos humanos constituem uma linguagem jurídica tipicamente moderna, vinculada à transformação do direito em *dominium* — faculdade ou poder subjetivo do indivíduo sobre si e sobre as coisas (Tosi, 2005; Villey, 2016). A passagem de *jus* para *jura* marca o nascimento do paradigma moderno dos direitos, no qual a normatividade deixa de se fundar em uma ordem natural ou divina e passa a expressar poderes subjetivos reconhecidos e garantidos pelo Estado. Essa mutação decorre dos processos modernos de secularização, racionalização e positivação do direito. Embora

persistam raízes teológicas — como a concepção judaico-cristã da dignidade humana “à imagem e semelhança de Deus” (Gênesis 1:26–27) — o jusnaturalismo moderno traduz tais fundamentos numa linguagem laicizada. Como observa Villey, a filosofia moderna “inclina-se ao deísmo laicizado” (Villey, 2016, p. 138), deslocando a transcendência para a razão humana. Conforme sintetiza Douzinas, essa transição redefiniu o direito “como um ‘poder’ ou ‘liberdade’ possuído pelo indivíduo, numa qualidade que caracteriza seu ser” (Douzinas, 2009, p. 75), preparando o terreno para a soberania secular e o positivismo jurídico.

É em Hobbes que essa virada assume sua forma mais radical. No *Leviatã*, o direito natural é definido como “a liberdade de cada indivíduo de usar seu poder para preservar a própria vida”, enquanto a lei natural surge como preceito racional que limita essa liberdade em nome da sobrevivência (Hobbes, 2005, p. 101). Ao romper com a concepção aristotélica do homem como *zôon logon politikón*, Hobbes desloca o indivíduo isolado para o centro da política moderna. O contrato social aparece como resposta racional ao caos, mas conserva na figura do soberano o direito natural de todos contra todos. Como demonstra Agamben, “o estado de natureza sobrevive na pessoa do soberano”, cuja violência é juridicamente legitimada (Agamben, 2010, p. 41–42). Locke e Rousseau buscarão corrigir esse modelo. Locke funda o poder político nos direitos naturais, sobretudo na propriedade, concebendo o contrato como limite da soberania e afirmando que “o fim maior e principal” da sociedade política é a conservação da propriedade (Locke, 2020, p. 495). Rousseau, por sua vez, radicaliza o ideal de liberdade e igualdade ao fundamentar a legitimidade política na vontade geral, afirmando que o pacto legítimo deve permitir que cada um obedeça apenas a si mesmo enquanto parte do todo (Rousseau, 1999). Todavia, as promessas emancipatórias desses projetos permanecem tensionadas pela própria dinâmica do Estado moderno.

No século XX, a positivação internacional dos direitos humanos, inaugurada em 1948, buscou responder às catástrofes das guerras mundiais. Contudo, como observa Agamben, a incapacidade das instituições internacionais de enfrentar a condição dos refugiados revela o limite estrutural do paradigma dos direitos humanos, ou seja, quando a vida se separa da cidadania, os direitos dissolvem-se e são substituídos por dispositivos humanitários e policiais (Agamben, 2015). A modernidade produz, assim, uma “zona de indiferença” na qual a exceção tende a tornar-se regra e o sujeito é incluído apenas por sua

exclusão, reduzido à vida nua (Agamben, 2010). O poder soberano, ao instituir o ordenamento jurídico que regula as relações sociais, não se submete a esse mesmo ordenamento, ao contrário, seu exercício opera a partir de uma cisão entre direito público e fato político, o que lhe permite agir sob a lógica de um estado de exceção permanente, condição própria da soberania. Nessa perspectiva, Agamben afirma:

[...] um duplo paradigma que marca o campo do direito com uma ambiguidade essencial: de um lado, uma tendência normativa em sentido escrito, que visa a cristalizar-se num sistema rígido de normas cuja conexão com a vida é, porém, problemática, senão impossível (o estado perfeito de direito, em que tudo é regulado por normas); de outro lado, uma tendência anômica que desemboca no estado de exceção ou na ideia de lei do soberano como lei viva, em que uma força de lei privada de norma age como pura inclusão de vida (Agamben, 2004, p. 111).

Os direitos humanos emergem, portanto, como discurso estruturalmente ambivalente. Como observa Douzinas, eles operam em um campo tensionado entre “o melhor e o pior”, no qual a retórica dos direitos não elimina o mal, mas os reinscreve sob novas formas (Douzinas, 2009, p. 98). Longe de neutralizar a violência soberana, participam da produção da vida nua como terreno privilegiado de intervenção do poder estatal (Agamben, 2004; 2010; 2015). Reconhecer essa ambivalência não implica rejeitar os direitos humanos, mas compreendê-los como um campo marcado por tensões constitutivas, uma crítica consequente exige deslocar a atenção da abstração normativa para as práticas efetivas de poder que, no cotidiano das formações políticas modernas, determinam quem é incluído, quem é excluído e quem pode perder aquilo que Hannah Arendt definiu como o núcleo mínimo da vida política: “o direito de ter direitos” (Arendt, 2012).

2. BIOPOLÍTICA E VIDA NUA: a captura soberana da vida em Giorgio Agamben

A análise da biopolítica tornou-se um dos eixos centrais da filosofia política contemporânea na medida em que permite repensar, em perspectiva crítica, as transformações profundas no modo como a vida passou a ser governada, administrada e exposta no interior das formações políticas modernas. Longe de designar apenas um

conjunto de técnicas de gestão populacional, a biopolítica remete a uma mutação estrutural na relação entre poder e vida, na qual a existência biológica deixa de ser mero pressuposto da política para tornar-se seu objeto privilegiado. Nesse contexto, categorias clássicas como soberania, direito e cidadania revelam seus limites teóricos, exigindo uma reformulação capaz de dar conta da centralidade inédita assumida pela vida enquanto tal no exercício do poder. É nesse horizonte que se inscreve a contribuição de Giorgio Agamben, cuja obra promove um deslocamento decisivo no interior do debate biopolítico ao reconectar a problemática da vida aos fundamentos da soberania e do direito. Ao dialogar criticamente com a analítica foucaultiana do poder e com o diagnóstico arendtiano da crise da política moderna, Agamben recusa tanto uma leitura puramente técnico-governamental da biopolítica, quanto uma compreensão restrita da soberania como categoria exclusivamente jurídico-institucional.

Nesse sentido, a proposta agambeniana não consiste em uma simples continuação da análise foucaultiana, mas reestruturá-la, enquanto Foucault descreveu a progressiva incorporação da vida aos cálculos do poder, Agamben desloca o foco para o ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico, sustentando que “a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário — ainda que encoberto — do poder soberano” (Agamben, 2010, p. 14). A emergência do conceito de biopolítica em Michel Foucault está diretamente vinculada à redefinição das formas modernas de exercício do poder. Em sua obra *Em defesa da sociedade* (1975-1976), o autor delimita seu deslocamento teórico ao afirmar a necessidade de abandonar a análise do poder centrada no direito, na soberania e nos aparelhos de Estado, para investigá-lo a partir das relações de dominação que atravessam o campo social

"[...] as teorias que têm origem nos filósofos do século XVIII que definem o poder como direito originário que se cede, se aliena para constituir a soberania e que tem como instrumento privilegiado o contrato; teorias que, em nome do sistema jurídico, formulando a exigência de que o poder se exerça como direito, na forma da legalidade. Por outro lado, as teorias que, radicalizando a crítica ao abuso do poder, caracterizam o poder não somente por transgredir o direito, mas o próprio direito por ser um modo de legalizar o exercício da violência e o Estado, órgão cujo papel é realizar a repressão. Assim é também na ótica do direito que se elabora a teoria, à medida que o poder é concebido como violência legalizada”. (Foucault, 2021, p. 19)

Nesse contexto, o poder soberano clássico caracteriza-se pela máxima de “fazer morrer e deixar viver”, no qual a vida torna-se relevante apenas no momento em que pode ser juridicamente suprimida. A modernidade, contudo, marca uma inflexão decisiva: o poder passa a operar prioritariamente como gestão da vida, articulando técnicas disciplinares voltadas aos corpos individuais e mecanismos reguladores voltados aos corpos da população. Tal transformação é sintetizada pela célebre formulação foucaultiana segundo a qual “o homem moderno é um animal em cuja política sua vida de ser vivo está em questão” (Foucault, 2021, p. 154-155). A partir do século XVIII, vida e política tornam-se indissociáveis: natalidade, mortalidade, longevidade, saúde e produtividade passam a integrar os cálculos do poder soberano. O biopoder, entretanto, não elimina a soberania, mas a reinscreve em uma racionalidade governamental difusa. Como observa Foucault, o poder moderno não se exerce primordialmente por meio da lei ou da repressão, mas por dispositivos de normalização, saberes científicos e processos de regulamentação (Foucault, 2021). Direitos como o “direito à vida, à saúde e à felicidade” emergem como respostas políticas a essas novas tecnologias de poder, ainda que permaneçam amplamente incompreensíveis ao sistema jurídico clássico (Foucault, 2021, p. 158).

Apesar da profundidade dessa análise, o próprio Foucault reconhece que o pensamento político moderno permanece estruturado pela figura da soberania. A “monarquia jurídica” subsiste como princípio organizador do poder, de modo que o vínculo entre direito, violência e decisão soberana nunca é plenamente dissolvido (Foucault, 2021, p. 101). Diferentemente de Foucault, Hannah Arendt não analisa a centralidade da vida a partir de uma microfísica do poder, mas por meio de uma crítica à transformação da política em administração das necessidades vitais. Na obra *A condição humana* (1958), a autora demonstra que a modernidade promoveu uma inversão na hierarquia das atividades humanas, elevando o animal *laborans* à posição normativa central. O trabalho, vinculado à manutenção do processo biológico da vida, passa a orientar a esfera pública, dissolvendo a distinção clássica entre *oikos* e *polis*. Como afirma Arendt, “o animal *laborans*, outrora relegado à esfera privada, tornou-se o modelo de humanidade” (Arendt, 2020, p. 146). Esse deslocamento não politiza a vida de forma emancipatória, mas esvazia a política de seu núcleo essencial: a ação plural e a deliberação pública. A centralidade da vida biológica culmina, segundo Arendt, nas experiências totalitárias do século XX. Em sua obra *Origens*

do totalitarismo (1951), a autora demonstra que o totalitarismo não se limita à repressão violenta, mas busca organizar o domínio total sobre o homem, reduzindo-o a um ser biologicamente administrável (Arendt, 2012). A figura do apátrida, privado do pertencimento político, evidencia o colapso da promessa universal dos direitos humanos: o que se perde não são direitos específicos, mas o próprio “direito a ter direitos”:

O problema não é o de que os refugiados não tenham mais direitos, mas o de que deixaram de pertencer a qualquer comunidade na qual suas opiniões e ações pudessem ter algum significado. A perda de um lar e a impossibilidade de encontrar uma nova pátria significam que o mundo político, em que a liberdade pode aparecer, foi destruído para eles. (Arendt, 2012, p. 402)

É a partir do entrecruzamento crítico entre Foucault e Arendt que Agamben elabora sua teoria da vida nua (*nuda vita*). Para o autor, a politização da vida não constitui uma peculiaridade da modernidade, mas o núcleo estrutural da soberania ocidental desde sua origem. A modernidade apenas torna explícito esse vínculo, ao colocar a vida biológica no centro dos dispositivos de poder. Inspirando-se na distinção aristotélica entre *zoé* e *bíos*, Agamben demonstra que a política ocidental funda-se sobre uma exclusão inclusiva da vida natural. A *zoé*, confinada ao espaço doméstico, é excluída da política e, ao mesmo tempo, constitui seu fundamento. Essa estrutura de exceção define aquilo que Agamben denomina vida nua: a vida reduzida à sua dimensão biológica, desprovida de qualificação jurídica e política (Agamben, 2010). A figura paradigmática dessa condição é o *homo sacer*, figura presente no direito romano, que se apresenta como aquele ser humano que pode ser morto impunemente, mas não pode ser sacrificado. Como observa Agamben, “a prestação fundamental do poder soberano é a produção da vida nua como elemento político original” (Agamben, 2010, p. 16). O soberano e o *homo sacer* situam-se, assim, nos extremos do ordenamento jurídico, revelando a zona de indistinção entre norma e exceção. Essa lógica manifesta-se de modo exemplar no Estado-nação moderno, ao transformar o nascimento em critério de pertencimento político, as declarações de direitos investem a vida natural como portadora imediata da soberania, sem eliminar a possibilidade de sua exclusão. Quando o vínculo entre nascimento e cidadania se rompe — como no caso dos refugiados e

apátridas — a vida subsiste apenas como vida nua, administrada por dispositivos humanitários e desprovida de mundo político (Agamben, 2015).

A análise agambeniana permite compreender que os direitos humanos não operam como limites externos à soberania, mas como dispositivos internos à máquina⁵ jurídico-política moderna. Nesse sentido, o estado de exceção não representa uma anomalia, mas uma estrutura normal do poder contemporâneo. Refugiados, migrantes e populações deslocadas tornam-se figuras paradigmáticas dessa condição, nas quais a vida é simultaneamente protegida e abandonada. A biopolítica converte-se, assim, em tanatopolítica, na qual o poder decide quais vidas devem ser preservadas e quais podem ser descartadas. A partir dessa perspectiva, Agamben sustenta a necessidade de repensar a filosofia política desde seus fundamentos, abandonando as categorias tradicionais de homem, cidadão e povo soberano. A figura do refugiado emerge como conceito-limite, capaz de revelar a crise estrutural do Estado-nação e a fragilidade da universalidade dos direitos humanos (Agamben, 2015). A biologização da política e a politização da vida não constituem fenômenos meramente técnicos da modernidade, mas expressões de uma transformação profunda nas formas de exercício do poder. A articulação entre Foucault, Arendt e Agamben permite compreender que a centralidade contemporânea da vida biológica não implica sua emancipação, mas sua captura por dispositivos soberanos que operam por meio da exceção.

⁵ Embora Giorgio Agamben não tenha dedicado uma análise específica e sistemática ao conceito de máquina, é possível identificar seus traços constitutivos a partir de noções que ocupam lugar central em sua obra. Nesse sentido, destaca-se, em primeiro lugar, o conceito de “dispositivo”, ao qual o autor se dedica explicitamente (Agamben, 2009/CC, p. 25). Após empreender uma genealogia dos dispositivos tal como formulado por Michel Foucault, Agamben propõe a seguinte definição: entende-se por dispositivo tudo aquilo que possui a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas e os discursos dos seres vivos (Agamben, 2009/CC, p. 40). Em sua interpretação desse conceito, Castro afirma que a máquina pode ser compreendida, em um sentido amplo, como um dispositivo de produção de gestos, condutas e discursos. Uma segunda característica fundamental das máquinas em Agamben é sua estrutura bipolar. “A máquina-dispositivo articula dois elementos que, ao menos à primeira vista, parecem excludentes ou antagônicos, tais como: *langue e parole* na máquina da infância; sincronia e diacronia na máquina rito-jogo; animalidade e humanidade na máquina antropológica; soberania e governo na máquina governamental”. Por fim, o funcionamento dessas máquinas engendra zonas de indiscernibilidade, nas quais se torna impossível distinguir claramente entre os polos articulados. “Assim, por exemplo, a máquina jurídico-política do Ocidente produz zonas em que a distinção entre o animal e o humano se dissolve, como ocorre nos campos.” (Castro, 2019, p. 105)

3. DIREITOS HUMANOS SOB EXCEÇÃO: soberania, biopolítica e vida nua

A compreensão da política contemporânea exige um deslocamento analítico que não se limite à normatividade das instituições jurídicas, mas que interrogue os mecanismos efetivos por meio dos quais o poder opera sobre a vida. Nesse contexto, a reflexão de Giorgio Agamben introduz uma inflexão decisiva ao demonstrar que a soberania moderna não se exerce primordialmente pela aplicação regular da norma, mas pela capacidade de suspendê-la. O problema central deixa de ser, assim, a validade abstrata do direito e passa a ser o modo como a exceção se torna técnica ordinária de governo. É nesse horizonte que se torna possível compreender a articulação estrutural entre soberania, estado de exceção e biopolítica, bem como o papel paradoxal dos direitos humanos, na captura, administração e exposição da vida. Como demonstra Giorgio Agamben, a centralidade contemporânea da vida não representa um desvio patológico do projeto moderno, mas constitui um de seus mecanismos estruturais fundamentais, ancorado na articulação entre soberania, exceção e biopolítica (Agamben, 2010).

Essa reconfiguração exige deslocar a investigação do plano normativo para o funcionamento efetivo da política. A partir da consolidação do Estado democrático-capitalista e do colapso das grandes narrativas legitimadoras do século XX, torna-se necessário enfrentar a soberania sem ilusões normativas, reconhecendo sua operação concreta como poder de decidir sobre a exceção (Agamben, 2004; 2010). Segundo Agamben, a modernidade se caracteriza pela transformação do estado de exceção em paradigma ordinário de governo. Essa tese ganha inteligibilidade a partir da genealogia do *iustitium* romano, instituto que autoriza a suspensão do direito em situações de perigo extremo. Longe de constituir um “direito especial”, o *iustitium* produz um vazio jurídico, no qual a ação se torna possível precisamente pela suspensão da norma (Agamben, 2004, p. 73). Esse mecanismo revela que a exceção não se define como excesso de legalidade, mas como sua interrupção. A soberania, nesse quadro, não funda nem conserva o direito como norma, mas o suspende, mantendo a vida sob captura mesmo quando a lei não opera como regra aplicável, “a soberania assinala o limite do ordenamento jurídico” (Agamben, 2010, p. 68), instaurando um espaço anômico no qual as distinções entre direito e política, público e privado, norma e decisão tornam-se indiscerníveis.

Agamben retoma sob determinadas perspectivas analíticas a definição schmittiana segundo a qual “soberano é quem decide sobre o estado de exceção” (Schmitt, 2024, p. 60), demonstrando que essa fórmula não descreve um caso extraordinário, mas revela o fundamento da ordem jurídica moderna. A exceção evidencia que o direito repousa, em última instância, sobre uma decisão que se impõe quando a norma se mostra insuficiente. Por isso, “a exceção é mais interessante que o caso normal” (Schmitt, 2024, p. 61). Contudo, contra a leitura que identifica a exceção com plenitude de poderes, Agamben insiste em seu caráter *kenomático*⁶: o estado de exceção é um “espaço vazio de direito”, não uma ditadura nem uma legalidade extraordinária (Agamben, 2004, p. 75). Trata-se de uma zona anômica juridicamente qualificada, na qual a ordem busca manter relação estratégica com aquilo que ela mesma suspende.

A articulação conceitual do estado de exceção desenvolve-se, em Agamben, a partir do confronto entre Carl Schmitt e Walter Benjamin. Enquanto Schmitt busca reinscrever a anomia no *nomos* por meio da decisão soberana, Benjamin procura garantir a possibilidade de uma violência absolutamente “fora” do direito (Agamben, 2004, p. 84-86). Em *Crítica da violência*, Benjamin demonstra que a violência institui e conserva o direito, distinguindo a violência mítica, fundadora e conservadora da violência divina, que não funda nem conserva o direito, mas o depõe (Benjamin, 2012a). O que ameaça o direito não são os fins da violência, mas sua existência fora da ordem jurídica. É precisamente contra essa possibilidade que Schmitt mobiliza o estado de exceção como dispositivo de captura anômica, reinscrevendo a violência no interior do ordenamento (Agamben, 2004, p. 85). Essa disputa revela o núcleo do problema: quando a exceção se generaliza, a máquina jurídico-política entra em curto-circuito. “Quando a exceção se torna a regra, a máquina não pode mais funcionar” (Agamben, 2004, p. 91), expondo a ficção da vigência sem aplicação e da força-de-lei sem lei. Nesse sentido, Benjamin antecipa o diagnóstico segundo o qual “o

⁶ Em Agamben, o caráter *kenomático* do estado de exceção deriva da noção de *kénosis* (esvaziamento), indicando uma estrutura em que a lei se mantém em vigor sob a forma de suspensão de seu próprio conteúdo normativo. Nesse sentido, o estado de exceção não representa simplesmente a ausência de direito, mas uma situação paradoxal em que a lei vigora precisamente como vazio, isto é, como “força de lei sem lei”. Trata-se de um dispositivo no qual a norma jurídica é esvaziada de sua determinidade concreta, permanecendo operante como pura potência de aplicação sobre a vida. Assim, o caráter *kenomático* designa essa dimensão na qual o direito subsiste enquanto forma sem conteúdo, possibilitando a indistinção entre legalidade e violência e constituindo o espaço próprio de exercício da soberania (Agamben, 2004).

estado de exceção em que vivemos é a regra” (Benjamim, 2012b, p. 226), deslocando a exceção do campo do extraordinário para o centro da dominação histórica.

É nesse horizonte que emerge a figura da vida nua, núcleo teórico da crítica agambeniana. A vida nua designa uma existência capturada pelo direito apenas na medida em que é despojada de garantias políticas e jurídicas. A soberania, enquanto estrutura originária, inclui a vida no ordenamento “através da própria suspensão” (Agamben, 2010, p. 35). A relação originária da lei com a vida não é a aplicação normalizante, mas o abandono. Para nomear essa forma paradoxal de pertencimento, Agamben mobiliza a categoria de *bando*, que designa simultaneamente exclusão e comando soberano. A vida abandonada não está fora da lei, mas exposta no limiar em que dentro e fora se tornam indistintos. Por isso, “não existe um fora da lei” (Agamben, 2010, p. 35). Essa estrutura não é acidental, mas constitutiva da política moderna. O estado de exceção opera como dispositivo biopolítico fundamental, produzindo uma zona de indistinção entre proteção e exposição. “A vida nua é incluída no ordenamento político exclusivamente sob a forma de sua exclusão” (Agamben, 2010, p. 23). A decisão soberana não apenas suspende a norma, mas produz formas específicas de vida politicamente expostas. Agamben amplia a genealogia foucaultiana ao reinscrever a biopolítica em um paradigma oikonômico-gerencial. Da administração da casa no mundo grego à economia trinitária da Patrística, a *oikonomia* estrutura a governamentalidade moderna como gestão contínua da vida (Agamben, 2011). Nesse regime, as democracias liberais contemporâneas revelam-se atravessadas por uma racionalidade securitária e econômica que normaliza o estado de exceção. O discurso dos direitos humanos, embora se apresente como projeto universalista, opera no interior de uma lógica seletiva que hierarquiza existências segundo critérios de utilidade e governabilidade. A vida, fundamento proclamado desses discursos, converte-se em seu ponto de máxima exposição.

A crítica de Agamben converge, nesse ponto, com Marx. Assim como a emancipação política permanece circunscrita à cidadania abstrata (Marx, 2010), os direitos humanos protegem a vida apenas enquanto substrato abstrato, reforçando sua separação das formas concretas de existência. A vida reduzida à biologia torna-se objeto de administração, investimento ou abandono. Nesse diagnóstico de Agamben, o estado de exceção generalizado culmina na figura da guerra civil global. A *Stasis*, compreendida como conflito

no limiar entre *oikos* e *polis*, revela-se como paradigma político fundamental (Agamben, 2025). O terrorismo aparece como forma contemporânea dessa guerra civil, na qual a vida é politizada apenas sob a forma de sua exposição incondicional à morte. Nesse cenário, o totalitarismo moderno pode ser definido como “guerra civil legal”, fundada na normalização de um estado de emergência permanente (Agamben, 2004, p. 13). As democracias liberais contemporâneas, longe de neutralizarem esse mecanismo, tendem a reproduzi-lo sob a forma de uma administração integral da sobrevivência. A normalização da exceção, a gestão oikonomico-gerencial da existência e a produção sistemática da vida nua indicam que a modernidade não superou a violência soberana, mas a integrou como técnica ordinária de governo. Compreender essa estrutura não significa abdicar da crítica normativa, mas reconhecer que qualquer política verdadeiramente emancipatória exige confrontar o vínculo íntimo entre soberania, exceção e administração da vida que sustenta o funcionamento efetivo das democracias liberais contemporâneas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise desenvolvida ao longo deste artigo permitiu evidenciar que os direitos humanos, longe de constituírem um léxico jurídico neutro ou um simples horizonte normativo de proteção universal da dignidade, estão estruturalmente inscritos no projeto moderno de ordenação do mundo. Ao acompanhar sua emergência histórica, bem como suas ambivalências e aporias constitutivas, demonstrou-se que o discurso dos direitos humanos opera em um limiar paradoxal, ao mesmo tempo em que se apresenta como promessa de emancipação, funciona como tecnologia de poder articulada às formas modernas de soberania, à administração da vida e às racionalidades contemporâneas de governamentalidade. Esse diagnóstico revela-se de modo particularmente evidente quando confrontado com as crises políticas e humanitárias em curso, nas quais a distância entre a proclamação universal dos direitos humanos e as práticas efetivas de proteção da vida torna-se dramaticamente visível. A guerra na Ucrânia constitui um paradigma emblemático dessa dinâmica. De forma igualmente reveladora, a situação em Gaza explicita, em grau extremo, as aporias do discurso humanitário e do direito internacional. Embora a Faixa de

Gaza tenha sido palco de confrontos intensos ao longo das últimas décadas, como em 2008, 2012, 2014 e 2021, o conflito iniciado em outubro de 2023, conforme denuncia Arlene Clemesha (2024), a ofensiva militar recente assume contornos de um projeto sistemático de limpeza étnica, sustentado pelo uso massivo de bombardeios e pelo bloqueio deliberado de recursos vitais, como água e alimentos. A destruição da infraestrutura urbana e a imposição da fome não se apresentam como danos colaterais, mas como instrumentos centrais de uma política de Estado voltada à inviabilização da existência palestina enquanto forma de vida coletiva. Nesse contexto, o direito internacional revela sua insuficiência estrutural diante da consolidação de estratégias soberanas de aniquilação demográfica e territorial.

Esses cenários, tomados conjuntamente, evidenciam a normalização do estado de exceção como técnica ordinária de governo nas democracias liberais contemporâneas, nas quais a vida é juridicamente protegida apenas sob determinadas condições e, ao mesmo tempo, exposta à violência legítima, ao abandono institucional e à suspensão de garantias fundamentais, especialmente quando associada a categorias como inimigo, estrangeiro, refugiado ou população excedente. A vida transforma-se em objeto de gestão, classificação e cálculo, sendo incluída no ordenamento jurídico apenas sob determinadas condições e continuamente sujeita à possibilidade de abandono. Ao longo do artigo se procurou demonstra que as aporias dos direitos humanos não decorrem de um déficit meramente operacional ou de falhas contingentes de implementação. Elas expressam, antes, uma racionalidade político-jurídica estruturada a partir da soberania do Estado-nação, da distinção entre cidadão e não cidadão e da normalização do estado de exceção. A coexistência entre proclamações universalistas e práticas sistemáticas de exclusão, visível nas situações vividas por deslocados forçados, migrantes e populações civis em zonas de conflito revela que a universalidade dos direitos permanece condicionada por dispositivos de pertencimento, segurança e governabilidade.

À luz dessas considerações, aponta-se para a necessidade de aprofundar investigações sobre o funcionamento dos direitos humanos no contexto de exceção permanente. Conflitos armados, regimes de segurança, políticas migratórias restritivas, estados de emergência sanitária e práticas de guerra híbrida constituem campos privilegiados para analisar como a linguagem humanitária se articula, na prática, a dispositivos de exclusão e suspensão de garantias. Além disso, mostra-se promissora a pesquisa de alternativas conceituais às

categorias clássicas de soberania, cidadania e direitos subjetivos, dialogando com propostas que buscam pensar formas-de-vida, práticas destituíntes e políticas para além do Estado-nação. Pensar criteriosamente os direitos humanos no contexto das crises contemporâneas exige ir além de sua defesa abstrata ou de sua rejeição simplista. Trata-se de assumir suas aporias como ponto de partida para reabrir o problema do político e interrogar as possibilidades de uma prática emancipatória que não se confunda com a mera administração da vida sob o signo da soberania e da exceção.

REFERÊNCIAS

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

_____. **O QUE É O CONTEMPORÂNEO? e outros ensaios**. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009.

_____. **HOMO SACER: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

_____. **O REINO E A GLÓRIA: uma genealogia teológica da economia e do governo (Homo Sacer, II, 4)**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **MEIOS SEM FIM: notas sobre a política**. Tradução Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte. Autêntica, 2015.

ARENDT, Hannah H. **A Condição Humana**. Tradução Roberto Raposo. Revisão técnica Adriano Correia. 13 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2020.

_____. **Origens do Totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed., 1999.

BAZZANELLA, Sandro Luiz. **A centralidade da vida em Nietzsche e Agamben frente a metafísica ocidental e a metafísica contemporânea**. 2010. 468 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2010.

_____. O conceito de ambivalência em Zygmunt Bauman. **Cadernos Zygmunt Bauman**, v. 2, n. 4, 31 Dez 2012 Disponível em: <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/bauman/article/view/1648>. Acesso em: 3 set. 2024.

BENJAMIN, Walter. **Por uma crítica da violência**. In: O anjo da história. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2012a.

_____. **Sobre o conceito de história**. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. In: BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012b. p. 222-232. (Obras escolhidas, v. 1).

BÍBLIA. Tradução: João Ferreira de Almeida. **BÍBLIA SAGRADA**: Nova Almeida Atualizada. Sociedade Bíblica do Brasil. Disponível em: <<https://www.bibliaonline.com.br/acf/gn/1/26,27> >. Acesso em: 08 abr. 2025.

BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. tradução de Carlos Nelson Coutinho; Rio de Janeiro: Campus, 1992.

CASTRO, Edgar. **INTRODUÇÃO A GIORGIO AGAMBEN: uma arqueologia da potência**. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. – 1. Ed.; 3 reimp. Belo Horizonte: Autêntica. 2019.

CLEMESHA, Arlene. **Pensar a Palestina após Gaza**. Debater a Europa, [S. l.], n. 28, p. 223–232, 2024. DOI: 10.14195/1647-6336_28_14. Disponível em: <https://impactum-journals.uc.pt/debatereuropa/article/view/14791>. Acesso em: 1 mar. 2026.

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

ESTADOS UNIDOS. **Declaração de Independência**. Philadelphia, 4 jul. 1776. Disponível em: <<https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>>. Acesso em: 14 dez. 2024.

FRANÇA. **Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão**. 26 ago. 1789. Disponível em: <<https://br.ambafrance.org/A-Declaracao-dos-Direitos-do-Homem-e-do-Cidadao>>. Acesso em: 14 dez. 2024.

FOUCAULT, Michel. **SEGURANÇA, TERRITÓRIO, POPULAÇÃO: curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **EM DEFESA DA SOCIEDADE: curso no Collège de France (1975-1976)**. Trad. de Maria Ermantina Galvão. 2ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

_____. **HISTÓRIA DA SEXUALIDADE I: A vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. (Coleção Biblioteca de Filosofia) 11ª ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2021.

GIACOLA JUNIOR, Oswaldo. **Sobre direitos humanos na era da bio-política**. Kriterion, Belo Horizonte, v.49, n. 118, p.267-308, dez.2008. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/kr/a/xGS9dp8P4bfn3zK9NHkTdhQ/>> Acesso em: 29 abri. 2023.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

HOBBS, Thomas. **LEVIATÃ: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Tradução de Rosana de Castro. São Paulo: Martin Claret, 2005. 544 p. (Coleção A Obra-Prima de Cada Autor, v. 34).

HUNT, Lynn. **A INVENÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS: uma história**. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

LAFER, Celso. **A RECONSTRUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS: um diálogo com o pensamento de Hannah, Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. Tradução de Júlio Fischer. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

MARX, Karl. **O CAPITAL: crítica da economia política**. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2017.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. **DO FIM DA EXPERIÊNCIA AO FIM JURÍDICO: percursos de Giorgio Agamben**. São Paulo: LiberArs, 2012.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. [S.l.]: [S.n.], 1948. Disponível em: <<https://brasil.un.org/pt-br/91601-declaracao-universal-dos-direitos-humanos>>. Acesso em: 03 out. 2024.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O CONTRATO SOCIAL: princípios do direito político**. Trad. Antônio P. Danesi. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SAFATLE, Vladimir. **Introdução a Jacques Lacan**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

SÁNCHEZ, Gabriela; GUTIÉRREZ, Icíar. **A Ucrânia entra em seu quinto ano de guerra, exausta e cética quanto a um acordo de paz.** Tradução: Instituto Humanitas Unisinos. IHU, 23 fev. 2026. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/662628-a-ucrania-entra-em-seu-quinto-ano-de-guerra-exausta-e-cetica-quanto-a-um-acordo-de-paz>. Acesso em: 4 mar. 2026.

TOSI, Giuseppe. **História conceitual dos direitos humanos.** In: TOSI, Giuseppe (Org.) *Direitos humanos: história, teoria e prática*. João Pessoa: Editora UFPB, 2005. p.99-128.

VILLEY, Michel. **O Direito e os direitos humanos.** Trad. Maria Ermanita de Almeida Prado Galvão. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes. 2016.