

Soberania e segurança: o pós-humanismo e o último homem na filosofia política contemporânea

*Douglas Ferreira Barros**

Resumo: O presente texto tem por objetivo aprofundar aspectos sobre as consequências ético-políticas do fim das ideias de homem e de humanismo e de uma possível formulação da noção de pós-humano na filosofia política contemporânea. Diferentes escolas e abordagens filosóficas trabalharam o diagnóstico sobre o esgotamento das ideias de homem e de humanidade. Entre os filósofos franceses contemporâneos, Foucault afirma que o homem é uma invenção recente e, como tal, talvez seu fim esteja muito mais próximo do que poderíamos supor. Também, a guinada linguístico-pragmática, no século XX, e o anúncio de que adentramos a era pós-metafísica contestam frontalmente a concepção segundo a qual noções como homem e humanismo contêm algum teor metafísico, além daquele que se obtém a partir da análise do lugar e da função que os termos ocupam nas proposições da linguagem. Deste modo, se diz hoje que a ideia de homem, de humano –como qualidade derivada do conceito- e humanismo –como movimento que encarna a defesa daquilo que é próprio do homem- tiveram um fim. Então, cabe perguntar: se o fim do homem como ideia é um dado, que consequências ético-políticas pode-se depreender da relação entre o poder e aqueles que a ele se submetem?; O poder, a soberania e o ato da coerção política se instituem sobre quem? E para proteger quem? O homem? O que é próprio do ser humano? Assim, nosso objetivo maior é entender o que resta do homem na relação com o poder político em tempos de pós-humanismo.

Palavras-chave: Homem, humanidade, pós-humano, soberania.

1. Suspeita sobre a humanidade do homem

* Douglas Ferreira Barros é Professor de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas. Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo, tem se dedicado à pesquisa do tema da soberania e da Teologia-Política na modernidade e na contemporaneidade. Autor de, entre outros, *Julgar a República: método, soberania e crítica à liberdade no Methodus de Jean Bodin*. São Paulo: Loyola/FAPESP/Discurso, 2012. Lattes: id=K4736867U1. Email: douglasbarros@gmail.com

Na “Epístola Dedicatória” de *Do Cidadão* (2002), Thomas Hobbes recorda o dito do poeta romano Plauto, segundo o qual: “...que o homem é um deus para o homem, e que o homem é o lobo do homem”. O filósofo cita o trecho para ilustrar o quanto Roma, em suas ações de conquista, impôs aos conquistados todo tipo de opressão e sofrimento. A suspeita quanto à bondade inata humana antecipa as razões por que qualquer estudo sobre as repúblicas e os poderes nelas abrigados não pode se desfazer de uma análise acurada da natureza humana. É o que fará Hobbes nesta e em outras obras políticas. A constatação se apresenta como prévia da tese do capítulo XIII de *Leviatã* (2003). Esta confronta certa avaliação da filosofia clássica sobre a natureza humana, segundo a qual naturalmente o homem é um animal cuja plenitude é desfrutada na companhia dos demais semelhantes. Para Hobbes, de um homem em relação com outros homens se pode esperar tudo o que se espera de qualquer animal em face do seu semelhante.

O chamado pessimismo antropológico hobbesiano foi objeto de críticas e reprimendas filosóficas séculos seguidos. Porém, quanto mais a história avançou desde Revolução Inglesa, tanto mais pudemos confirmar quão qualificadas se tornaram contemporaneamente as estratégias e os instrumentos de opressão do homem pelo homem.

É emblemático que Primo Levi, já no início da segunda metade do século XX, tenha apresentado como título de seu depoimento de prisioneiro dos campos de concentração do nazismo uma indagação: *É isto um homem?* (1988). Levi se pergunta pela humanidade daqueles que viveram os campos da morte. Não faz uma reportagem-denúncia, nem fornece documentos para “estudos de certos aspectos da alma humana”. Ele constata que certas convicções, dogmatismos doentios, habitam os labirintos mais profundos da alma de indivíduos e populações inteiras. Quando tais sentimentos tomam o lugar dos juízos e adquirem a forma de um raciocínio de tipo silogístico, segundo o qual a premissa maior é: “todo estrangeiro é um inimigo”, enquadram-se na premissa menor e na conclusão qualquer estereótipo da diferença. Torna-se passível de condenação qualquer indivíduo sem que tenha sequer cometido um crime.

O inimigo para tais mentes possuídas deste tipo de convicções não é digno de confiança, não é portador direitos, não pertence ao gênero humano. Sob o véu deste tipo de raciocínio, tanto quem julga quanto quem é a vítima do juízo se igualam: ambos

perderiam sua condição de portadores de humanidade. É um modo de pensar que ampara “ações esporádicas e não coordenadas”, manifestações sem muito planejamento prévio, e que tem como último elo da corrente o Campo de Extermínio.

Este é o produto de uma concepção do mundo levada às suas últimas conseqüências com uma lógica rigorosa. Enquanto a concepção subsistir, suas conseqüências nos ameaçam. A história dos campos de extermínio deveria ser compreendida por todos como sinistro sinal de perigo.

A advertência feita por Levi expõe em simultâneo a ameaça e a desconfiança em relação à civilização ancorada nessa visão de mundo. É insuficiente localizá-la em uma nação, um grupo, um povo: este é um modo de pensar, uma lógica de compreensão sobre a vida, a sociedade e todo tipo de relações que os homens estabelecem entre si.

Uma declaração do secretário-geral da Organização das Nações Unidas (ONU), Ban Ki-moon, a propósito da guerra entre judeus e palestinos na Faixa de Gaza, reedita com perfeição aquela preocupação de Levi, manifesta mais de 50 anos atrás, segundo a qual: “enquanto a concepção subsistir, suas conseqüências nos ameaçam”. Ki-moon fazia apelo por uma pausa humanitária imediata e incondicional nos combates em Gaza e em Israel. Chamava a atenção para a importância de todos os envolvidos respeitarem o período do Ramadã. Em sua declaração, o líder da ONU reclamava que “a pausa humanitária pode e deve começar a ser cumprida imediatamente, sem condições, sem desculpas, sem atrasos”.¹ Confirmando o temor de Levi acima, o clamor pela “pausa humanitária” em um dos conflitos mais sangrentos deste início de século XXI explicitava como ainda estamos enredados na lógica das mentes de convicções rígidas, matrizes de exclusão e sentenças de morte. Clamor por pausa humanitária, um tipo de parada técnica para recomposição das baterias, numa guerra devastadora como a que assistimos em Gaza confirma a fragilidade e a ausência de sentido em termos como: humanismo, humanitário, humano. Como explicar esse esvaziamento?

2. Invenção e lugar do homem na modernidade

¹ Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br>. Acesso em: 26/07/2014.

“O homem não existia”, escreve Foucault em *As palavras e as coisas* (1992). É uma invenção recente, que remonta ao fim do século XVIII, quando a experiência “que se forma no começo do século XIX aloja a descoberta da finitude não mais no interior do pensamento do infinito, mas no coração desses conteúdos que são dados, por um saber finito, como as formas concretas da existência finita” (p.332). A descoberta da finitude é a compreensão de que o homem se define por sua própria condição: “ele está preso, sem liberação possível, nos conteúdos positivos da linguagem, do trabalho e da vida”. Pensar o homem a partir de sua finitude, inventar o homem, torna-se possível desde que o finito não seja concebido por sua relação ou pertencimento ao infinito.

O homem que emerge no texto de Descartes, por exemplo, o sujeito do *cogito*, é a finitude que se pensa por relação ao infinito: o saber, o conhecimento verdadeiro e indubitável e prova de que Deus é, Ele existe. Na formulação cartesiana, não se conhece o homem positivamente, por si mesmo, mas ele é uma determinação positiva constituída a partir do infinito. Conhece-se a coisa extensa na qual repousa a atividade do pensamento, que se descobrirá na dimensão do infinito. A esta dimensão pertencerá toda a positividade do homem: a vida, o trabalho e a linguagem. Diz Foucault:

Enquanto esses conteúdos empíricos estivessem alojados no espaço da representação, uma metafísica do infinito era não somente possível, mas exigida: com efeito, era realmente necessário que eles fossem as formas manifestas da finitude humana e que, no entanto, pudessem ter seu lugar e sua verdade no interior da representação; a ideia do infinito e a da sua determinação na finitude permitiam uma coisa e outra (1992, p.332).

A invenção do homem se deu quando tais conteúdos empíricos foram desligados da representação: “a metafísica do infinito tornou-se inútil”. O que é a finitude do homem? A vida, o trabalho, a linguagem pensados a partir do lugar próprio do homem. A limitação intrínseca ao conhecimento dessa positividade exprime a limitação mesma de conteúdos do homem:

Lá onde outrora havia correlação entre uma metafísica da representação e do infinito e uma análise dos seres vivos, dos desejos do homem, e das palavras da língua, vê-se constituir-se uma analítica da finitude e da existência humana, e em oposição a ela (mas numa oposição correlativa) uma perpétua tentação de constituir uma metafísica da vida, do trabalho e da linguagem. Mas isso não passa jamais de tentações, logo contestadas e como que minadas por dentro, pois não pode haver metafísicas medidas pelas finitudes humanas (Foucault, 1992, p.333).

O homem inventado na modernidade está fixado no tempo, na história, ele é um fragmento da história que se expressa em vida, linguagem e trabalho. Por isso, importa realizar uma “filosofia da vida [que] denuncia a metafísica como véu da ilusão, a do trabalho a denuncia como pensamento alienado e ideologia, a da linguagem, como episódio cultural” (1992, p.333). Foucault está certo de que isso é possível porque em nenhum outro momento da história do conhecimento se priorizou pensar o homem a partir de sua finitude, a partir dele próprio. A distinção dessa formulação da positividade do homem para com as formulações dos antigos denuncia o quanto na antiguidade clássica e no período de esplendor da metafísica na modernidade o homem foi apenas um pretexto para que a filosofia se lançasse ao infinito, à verdade, ao ser.

Compreende-se, nessas condições, que o pensamento clássico e todos que o precederam tenham podido falar do espírito e do corpo, do ser humano, de seu lugar tão limitado no universo, de todos os limites que medem seu conhecimento ou sua liberdade, mas que nenhum dentre eles jamais conheceu o homem tal como é dado ao saber moderno (Foucault, 1992, p.334).

Foucault denuncia essa formulação como falsa, principalmente se ela se apresenta como o fundamento de todo o conhecimento sobre o próprio homem: é o sonho dogmático antropológico. Sua pretensão não é buscar o sentido unívoco do saber acerca do homem e do universo, mas recuperar um sentido que é dado pela experiência, ou melhor, por uma experiência, um acontecimento cujas regras é preciso decifrar no nível imanente à experiência humana mesma. Linguagem, vida, trabalho fornecem o seu próprio campo de inteligibilidade: a finitude é dada a partir do homem concreto.

Sem dúvida, ao nível das aparências, a modernidade começa quando o ser humano começa a existir no interior do seu organismo, na concha de sua cabeça, na armadura de seus membros e em meio a toda a nervura de sua fisiologia; quando ele começa a existir no coração de um trabalho cujo princípio o domina e cujo produto lhe escapa; quando aloja seu pensamento nas dobras de uma linguagem, tão mais velha que ele não pode dominar-lhe as significações, reanimadas, contudo, pela insistência de sua palavra (Foucault, 1992, p.333-34).

Ocorre que essa invenção recente teimou em se doar plenamente ao conhecimento de si. Isto se deu não por opção consentida da ciência e da filosofia, mas por equívoco epistemológico desses domínios de saber quanto à abordagem sobre o

homem. Era preciso que filósofos e cientistas, este principalmente, estivessem orientados por conhecer o homem segundo uma *épistemè* moderna. Porque nela

a *História* substituiu a *Ordem* como determinação do modo de ser da ordem, constituindo-se, assim, o novo *a priori* que permitiria a constituição de objetos empíricos para um sujeito do conhecimento também ele empírico e exposto ao conhecimento objetivo de si mesmo (Duarte, 2010, p.77-8).

Quando se passa à observação e invenção do homem sob o crivo da *épistemè* moderna, sustenta Foucault, nota-se que nesse conhecimento há sempre algo que sobre, algo desconhecido, um impensado. Ultrapassam ao conhecimento que o próprio homem tem de si mesmo, por exemplo, o princípio que ordena o seu trabalho, a linguagem pela qual ele pensa e dá significações, a extensão da própria vida. Mas, agora, a *épistemè* sobre a sua positividade não o abandona em benefício da representação: o homem tem seus objetos empíricos e é um sujeito de conhecimento empírico. Há um campo de finitude onde sempre será possível desvendar algo sobre o homem. Esse campo não é dado a priori, fora da experiência temporal da qual o próprio homem fala. Mas, como identificar esse campo? Como redescobrir o homem na positividade desse próprio campo? Qual será o *locus* de positividade da vida, do trabalho e da linguagem onde se poderá encontrar o homem? A intenção de Foucault em buscar a inteligibilidade própria da *épistemè* é aprofundar um “modo de ser da ordem à luz do qual um determinado conjunto de práticas e proposições se torna inteligível, enunciável e executável...” (Duarte, 2010, p.89).²

Novamente, cabe perguntar, em que lugar se poderá aprofundar algo que explique o homem de nosso tempo?

² A esse respeito, ver o livro de André Duarte, **Vidas em Risco**, São Paulo: Forense, 2010. Duarte tece minuciosa análise do tema da *épistemè* moderna em oposição àquela clássica, metafísica, a partir da obra de Foucault, mostrando a insustentável condição do homem como centro da enunciação de um conhecimento sobre si e o mundo, aproximando inclusive, e de modo arrojado, as teses foucaultianas daquelas de Heidegger em sua crítica do humanismo. A virtude da avaliação da modernidade operada pelo filósofo francês residiria, segundo o autor, em que: “O ‘Eu penso’ deixa agora de estar imediata e necessariamente conectado ao ‘Eu existo’, posto que, ademais, já não é mais o pensamento representativo que me revela como existente, mas sim, entidades objetivas que preexistem à minha existência finita: a vida, o trabalho e a linguagem. Para Foucault, trabalho, vida e linguagem tornam-se ‘quase transcendentais’, isto é, definem as condições de possibilidade do ‘conhecimento objetivo dos seres vivos, das leis da produção, das formas da linguagem’” (p.78-9). A respeito da nova condição da *épistemè* foucaultiana, afirma: “Por certo, a *épistemè* foucaultiana não é definida como fundamento epocal que dota de sentido os principais fenômenos que distinguem uma época, pois seu emprego é restrito a certos campos de produção de conhecimento” (p.90).

3. O governo da vida e o homem livre

Em sintonia com a idade clássica, o Renascimento e o humanismo que o caracterizou, também não teriam apresentado um conhecimento sobre o homem. Surpreende essa compreensão de Foucault, que iguala os períodos renascentista e clássico metafísico: ambos “podem realmente ter conferido um lugar privilegiado aos humanos na ordem do mundo, mas não puderam pensar o homem” (1992, p.334). O humanismo, assim como o Homem, a verdade, a natureza, o poder, a razão, seriam todos conceitos supra-históricos cuja significação quase nenhuma luz lançariam sobre a positividade histórica humana. Por esta razão, ao pensar o poder político e seus ocupantes, assim como as relações entre aqueles submissos às ordens de comando, Foucault se desfaz do trabalho de pensa-lo como uma ordem total, partindo da noção de soberania. Seu projeto tentou inverter a ordem dos fatores, isto é,

...fazer sobressair o fato da dominação no seu íntimo e em sua brutalidade e a partir daí mostrar não só como o direito é, de modo geral, o instrumento dessa dominação –o que é consenso– mas também como, até que ponto e sob que forma o direito (e quando digo direito não penso simplesmente na lei, mas no conjunto dos aparelhos, instituições e regulamentos que aplicam o direito) põe em prática, veicula relações que não são relações de soberania e sim de dominação (1999, p.181).³

A dominação adquire outro estatuto. Ela não se refere a uma imposição global, que abarca uma série de homens e instituições, grupos e setores de uma mesma sociedade. Ela comporta múltiplas formas “não o rei em sua posição central, mas os súditos em suas relações recíprocas: não a soberania em seu edifício único, mas em múltiplas sujeições que existem e funcionam no interior do corpo social” (1999, p.181). Seria preciso, então, retirar os fatos da dominação que estiveram por séculos desaparecidos na imensidão do poder real, da soberania dos Estados. Em acordo com a *épistémè* moderna, seria necessário fazer o contrário do que Hobbes havia feito em seu *Leviatã*. O problema não é mais saber como, “a partir da multiplicidade dos indivíduos e das vontades, é possível formar uma vontade única, ou melhor, um corpo único, movido por

³ Para enfatizar o mesmo argumento, Foucault avalia: “Afirmar que a soberania é o problema central do direito nas sociedades ocidentais implica, no fundo, dizer que o discurso e a técnica do direito tiveram basicamente a função de dissolver o fato da dominação dentro do poder para, em seu lugar, fazer aparecer duas coisas: por um lado, os direitos legítimos da soberania e, por outro, a obrigação legal da obediência. O sistema do direito é inteiramente centrado no rei e é, portanto, a eliminação da dominação e de suas consequências” (1999, p.181).

uma alma que seria a soberania” (1999, p.183). A nova perspectiva de conhecimento do homem, centrada no poder e em seus resultados busca

captar o poder em suas extremidades, em suas últimas ramificações, lá onde ele se torna capilar; captar o poder em suas formas e instituições mais regionais e locais, principalmente no ponto em que, ultrapassando as regras de direito que organizam e delimitam, ele se prolonga, penetra em instituições, corporifica-se em técnicas e se mune de instrumentos de intervenção material, eventualmente violento (1999, p.182).

O poder segundo essa nova abordagem não é o daquele monstro ardiloso que oprime igualmente todos os que estão por ele envolvidos. É algo localizado, ramificado, que atua sob diferentes feições e por distintos instrumentos em cada um desses lugares. Não se encontra uma face externa do poder, nem um ponto exclusivo de comando. As estratégias de dominação se diversificam na mesma proporção em que se diferenciam as regiões e instituições em que os poderes atuam. Do ponto de vista dos sujeitos ao poder, o que se nota é que o indivíduo é o núcleo sobre o qual ele age e o alvo no qual ele se concentra. Diz Foucault: “aquilo que faz com que um corpo, gestos, discursos e desejos sejam identificados e constituídos enquanto indivíduos é um dos primeiros efeitos do poder. Ou seja, o indivíduo não é o outro do poder: é um de seus primeiros efeitos” (1992, p.183).

Não é absurdo afirmar que esse veio de investigação sobre os usos do poder sobre os indivíduos, em suas mais diferentes dimensões e tipos, fez do pensamento de Foucault uma das fontes primárias obrigatórias dos estudos em diversas áreas das ciências humanas. O refinamento da tese acima, com a proposição do conceito de poder disciplinar, propiciou o exame da biopolítica, isto é, a análise sobre o modo como o Estado e instituições a ele associadas (polícias, órgãos de controle da justiça e da saúde, o exército, escolas, universidades, entre outros) exercem o governo dos corpos, das práticas dos indivíduos em diversas dimensões da vida: encontramos aí os sujeitos assujeitados e disciplinados pela família, pelo trabalho, lazer, esporte, opções e práticas sexuais etc.

Da parte dos sujeitos assujeitados observaremos as diversas tentativas de imposição de resistência. Esta se dá de modo diverso tanto quanto são múltiplos os processos de dominação. Tais análises, observa Duarte, mostravam que o embate entre

dominação e resistência assumia um caráter eminentemente agonístico. Forças se contrapunham sem que a luta travada entre elas prenunciasse um encerramento: “Foucault julgava produtivo pensar a política e o poder segundo o modelo de uma guerra em contínuo desdobramento” (2010, p.216).

Sobre esse caráter agonístico é que podemos pensar a consequências éticas para os indivíduos desse processo de controle biopolítico. Controle sobre a vida e a morte constituía o resultado do propósito de estabelecer uma política de “cuidado da vida”. Saneamento dos corpos, higienização, depuração, limpeza, normalização, tornaram-se termos preciosos ao manejo do poder sobre a vida dos indivíduos. Técnicas de emprego do poder e da normatização sobre a vida vão se sofisticando a ponto de estabelecerem um controle calculado, sob medida, tanto da vida, quanto da morte dos indivíduos. De todas as formas, os sujeitos assujeitados, mesmo tentando impor resistência e agindo cada qual dentro de seu limite de liberdade, encontravam-se disponíveis ao processo de controle do poder.

Duarte sustenta que os deslocamentos conceituais contidos na obra de Foucault vão produzindo um conhecimento sobre as formas de controle sobre a vida, visando à normalização completa das condutas. Por esta via, chega-se à demonstração da noção de governamentalidade, isto é,

proceder uma análise dos múltiplos mecanismos de atuação administrativa do Estado moderno, sem ter que comprometer sua investigação com qualquer conceito de Estado em geral, e portanto, sem ter de engessar a multiplicidade das lutas políticas cotidianas em um único foco normativo de categorias jurídicas como legalidade e legitimidade (2010, p.254).

Ocorre que tais deslocamentos conceituais, por não se comprometerem com uma observação mais “microscópica”⁴ do Estado, passam ao largo de questões que envolviam diretamente a governamentalidade da vida e da morte dos indivíduos. Este é o limite que Agamben (2002) observa sobre o trabalho de Foucault, dado que o

⁴ Expressão de Gerard Lebrun. Sobre a crítica de Lebrun à “minimização do papel do Estado” na obra de Foucault ver: Lebrun, G. **Passeios ao Léu**. São Paulo: Brasiliense, 1983. Créditos sejam dados à pesquisa de André Duarte, que muito bem apresentou a discussão proposta por Lebrun em meio à tese ampla das obras de Foucault. Cf. (2010, p.258).

mesmo como se aplica o processo de controle, normatização e governo por meio da soberania, tal como ocorrida nos campos de concentração nazistas.

4. Conclusão: Soberania e o último homem da modernidade

A análise de Giorgio Agamben sobre os processos de controle da vida e da morte dos indivíduos, uma nova concepção de biopolítica, promove a reversão quanto à centralidade da noção de soberania na discussão sobre o poder político. Em *Homo Sacer* (2002)⁵, o autor começa o texto enunciando o paradoxo da soberania⁶ para defender que nela reside o paradigma de governo da contemporaneidade. Cabe ao soberano, legitimamente, a decisão de suspender a ordem legal vigente em benefício da supremacia do poder político e de sua segurança.

Pela análise da soberania na contemporaneidade vê-se que todo homem, antes de cidadão, é um suspeito, um inimigo em potencial disposto a confrontar o limite legal vigente. Para Agamben, o significado biopolítico da soberania contemporânea se observa nesta disposição de incluir o suspeito na dinâmica da exceção, com a suspensão do ordenamento jurídico. A novidade dos tempos atuais reside em que nenhum humano escapa à exceção. Está aí o último homem da modernidade, aquele que é cidadão portador de todos os direitos que garantem a sua proteção em relação ao Estado, mas, a qualquer momento pode deixar de sê-lo por decisão do soberano ao qual se submete. Do ponto de vista ético-político, nenhum homem pode deixar de estar abandonado aos interesses e à decisão da soberania. Será este o último homem?

Difícil aceitar tacitamente que a posição de qualquer cidadão em relação ao Estado seja tão vulnerável como tantas vezes, e cada vez mais, se observa mundo afora.

⁵ Uma análise exaustiva do tema da soberania na obra de Agamben ultrapassa os objetivos deste trabalho. Aqui nos deteremos apenas a mostrar como se dá o percurso que vai da apresentação da noção de biopolítica e governamentalidade em Foucault e seu abandono da noção de soberania para se compreender os processos de dominação. A reversão que se observa na obra de Agamben reposiciona a noção de soberania no centro da discussão sobre o poder. Nesta posição, fornece uma chave de compreensão sobre o último homem da modernidade, por assim dizer, ou do não-humano, ou do fim da noção de humanismo e humanidade, e dos fundamentos ético-políticos da prática anti-humana do poder político na contemporaneidade.

⁶ Formulação de Carl Schmitt: “o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico”. Cf. Schmitt, C. **Political Theology**. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

A despeito de toda qualidade das análises de Foucault, a história parece confirmar quão importante é admitirmos a inevitável reversão em benefício da soberania na contemporaneidade. Esta reversão repõe a soberania como centro irradiador de comando do poder político, o ponto privilegiado para que se avalie qualquer processo de normatização oriundo nas instituições do Estado. O mais temível, por fim, é observar que este novo homem da modernidade parece se aproximar mais e mais daquele denunciado por Primo Levi: “que trabalha no meio do barro, que não conhece paz, que luta por um pedaço de pão, que morre por um sim ou por um não”.

5. Referências Bibliográficas

- AGAMBEN, G. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. **Homo Sacer – o poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.
- _____. **Lo abierto**. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.
- DERRIDA, J. **Força de Lei**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- DUARTE, André. **Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- _____. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. **Segurança, território e população**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. **O nascimento da biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HOBBS, Th. **Do cidadão**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- LEBRUN, G. **Passeios ao Léu**. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- LEVI, Primo. **É isto um homem?** Rio de Janeiro: Rocco, 1988.
- SCHMITT, C. **Political Theology**. Chicago: University of Chicago Press, 1985.