

# O LUGAR DO ESTRANGEIRO NO ESTADO: ENTRE ARISTÓTELES E AGAMBEN

## THE PLACE OF THE FOREIGNER IN STATE: BETWEEN ARISTOTLE AND AGAMBEN

*Rodrygo Rocha Macedo<sup>1</sup>*

**Resumo:** O presente trabalho tem como objetivo expor as implicações do conceito de estrangeiro no campo político da cidadania. Dito de outro modo, a propõe-se aqui compreender o que torna o ser humano um cidadão, elemento inserido na rotina e na jurisdição da cidade, e o estrangeiro, ente esvaziado de características políticas, e como a polaridade cidadão-estrangeiro se configura na relação entre países após a Modernidade. Para tal, foram visitados os acordos internacionais vigentes de direitos do homem, bem como os textos do filósofo grego Aristóteles confrontados com as ideias do pensador italiano Giorgio Agamben sobre a mesma questão.

**Palavras-chave:** Estrangeiro. Aristóteles. Agamben.

**Abstract:** This work aims to explain the consequences of the conception of refugee in the citizen's political field. The proposal of this text is to comprehend what makes the individual a citizen, element that is inserted in the routine and jurisdiction of the city, the foreigner as entity drained of politic characteristics, and how the polarization citizen-foreigner is configured in the relationship among countries after the Modernity. To achieve this objective, some international treaties where exist the rights of man were visited, as well as the texts of Aristotle faced to the ideas of Italian philosopher Giorgio Agamben about the same questions.

**Keywords:** Foreigner. Aristotle. Agamben.

\* \* \*

### 1. Introdução - Refugiado: o estrangeiro como “problema” político

Com o fim da Segunda Guerra Mundial, países nela diretamente envolvidos iniciaram esforços no tocante à confecção de acordos e convenções que, se não evitavam uma posterior repetição das arbitrariedades perpetradas contra a humanidade por certos governos naqueles períodos de exceção, ao menos empreendiam a tentativa de retardá-las. É o caso da “Declaração Universal de Direitos Humanos”, do punho da recém-formada Organização das Nações Unidas (ONU), em 1948, propunha “reconhecer a dignidade inerente da família humana” e promover a manutenção de prerrogativas pessoais que foram tolhidas por “atos bárbaros” (DECLARAÇÃO, 2000, p. 2-3).

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará – UFC. E-mail: rodrygorochamacedo@gmail.com.

Contudo, não só pelos entraves de aplicação da “Declaração” devido a suas generalidades, como a sua recente autora ONU ainda não dispunha de força política nos dias de então, houve um movimento de regionalização de convenções de direitos humanos com vistas à sua aplicabilidade e controle de instituições que as utilizariam. Três convenções dessa espécie existem vigentes no mundo de hoje (HEYNS, PADILLA e ZWAAK, 2006), a saber:

- a) Carta Africana sobre o Direito dos Homens e dos Povos, criada em 1981, promulgada cinco anos depois;
- b) Convenção para a Proteção dos Direitos Humanos e das Liberdades Fundamentais, criada em 1950, executada em 1953;
- c) Convenção Americana dos Direitos Humanos, criada em 1969, vigendo a partir de 1978, conhecida como “Pacto de San José da Costa Rica”, aderida pelo Brasil em 1992 mediante o Decreto 678.

As convenções assinaladas supra contêm, entre outros aspectos, normas direcionadas ao tratamento a estrangeiros, tais como o direito resguardado do asilo em caso de perseguição ou a proibição de expulsão de um deles do país sem decisão legal. Pode-se inferir, contudo, pelos intervalos entre as datas dos eventos e suas posteriores publicações, que não figurava entre as prioridades dos governos a consolidação dos direitos humanos (e neles os direitos do estrangeiros), a despeito de a expatriação acometer relevante parcela da população mundial – atualmente 214 milhões de pessoas, segundo o último “Relatório da Secretaria Geral sobre migração e desenvolvimento” apresentado na 65ª Sessão das Nações Unidas, em junho de 2010 – (IOM, 2012). Os motivos para o deslocamento humano podem ser agrupados em fatores econômicos, relacionados a condições de trabalho e subsistência, e políticos, no que tange a conflitos bélicos.

As agências humanitárias, tais quais o Comitê Internacional da Cruz Vermelha ou o Alto Comissariado para Refugiados das Nações Unidas assumirem uma atitude não-política, tratando refugiados, imigrantes e solicitantes de asilo mediante uma “solidariedade velada”, cujas ações devem evitar abordagem política ou ter consequências que perturbem as agendas dos Estados. Tal posicionamento demonstra que os refugiados são submetidos a esvaziamento político ativo, tratados sob a figura da “vida nua”, corpos separados de sua cidadania, para utilizar o termo de Agamben (ZEMBYLAS, 2009).

Dado que a unidade elementar básica de um Estado, desde a Idade Moderna, se encontra no indivíduo investido de cidadania mediante os princípios do local de nascimento (*jus soli*) e da ascendência (*jus sanguinis*), e que a partir de tais princípios se efetua uma classificação da pessoa humana quanto ao atendimento de seus direitos de acordo com a sua nacionalidade, a figura do estrangeiro se apresenta como o ponto axial onde se questionam os elementos que definem o conceito de cidadão. De que forma o local de nascimento de um indivíduo ou a origem de seus pais são determinantes para conceder-lhe direitos políticos? Uma vez que, na conjuntura produtiva de nossos dias, a força de trabalho é o fundamento das economias nacionais, o homem, ainda que reduzido a mão-de-obra, não teria trânsito livre nos territórios, compreendidos aqui como polos laborais? O domínio de um idioma que não a língua materna dá condições para que o estrangeiro se reporte a todas as instituições e entidades de que necessitaria para assegurar sua subsistência?

O presente texto propõe, dentre os argumentos elaborados e desenvolvidos por Aristóteles na obra *A Política* para definir o conceito de cidadania, identificar possíveis esclarecimentos sobre a aporia jurídica em que o estrangeiro, ao mesmo tempo ser humano contemplado pelo direito e eliminado da esfera de aplicação desse mesmo direito pelo seu deslocamento, se encontra na sociedade contemporânea. Com efeito, de modo a atualizar a abordagem aristotélica do homem e seu terreno de atuação, serão visitados textos do filósofo italiano Giorgio Agamben, especificamente os que tratam dos direitos políticos circunscritos a períodos em que os governos se vêm ameaçados, chamados de “estado de exceção”.

## **2. A marginalidade dos princípios *jus soli* e *jus sanguinis* na aquisição e reconhecimento da cidadania**

A circunscrição geográfica no nascimento parece não ser, atualmente, a referência para o reconhecimento da nacionalidade. É o que aduz Rifkin (2009) aos explicar que os indígenas, ainda que nasçam dentro de um espaço jurisdicionado a um Estado, são registrados em nações internas e paralelas ao Estado onde geograficamente se encontram. Além disso, por meio de um ato jurídico, os refugiados são categorizados como indivíduos incapazes, tais como as crianças, os idosos, os portadores de deficiências mentais e os comatosos, com direito à posse (ao usufruto da coisa), mas sem direito à propriedade, situação decorrente ao fato de o Estado não lhe permitir o

poder de escolha por esvaziamento político de suas consequências. Dada a referida condição, o Estado tem a prerrogativa de tutelá-los em modo especial, diverso dos demais cidadãos.

Para Aristóteles, a cidade é, dentre todas as associações humanas, a mais importante comunidade política em vista de algum bem, a “vida boa” (*Pol.*, I, I, 1252a). Porém, a cidade somente se estabelece por força de lei, pois a ausência dela torna o homem injusto e a “vida boa” inexistente (*EN*, V, I, 1129a). É a lei que dá forma ao conceito de cidadão, não importa o regime. A força da lei é tamanha que a mudança de constituição acarreta na mudança do conceito (e perda) da cidadania. A liberdade era o pré-requisito original do qual seguiam os demais direitos, tais quais administrar a justiça e exercer funções públicas (*Pol.*, III, I, 1275b). A cidadania está imbricada à “vida boa”, pois Aristóteles sentencia que apenas pode ser cidadão o ser humano virtuoso (*Pol.*, III, I, 1276b)

Desse modo, o Livro III da *Política* opera quase que um movimento dialético de síntese com os dois posicionamentos polarizados à primeira vista. Empreendendo definir o que seja cidadão, afirma Aristóteles que a cidadania não resulta do fato de alguém ter domicílio em certo lugar, pois os residentes estrangeiros e os escravos, a despeito de serem domiciliados em alguma parte, nem por isso são cidadãos. Cidadão seria aquele que possuísse o direito de administrar justiça e exercer funções públicas (*Pol.*, III, I, 1275a, 1275b). Com efeito, a prática da aquisição (e limitação) da cidadania a partir da ascendência paterna, materna ou de determinada geração precedente, é ponderada como impossível de aplicar a partir da “qualificação baseada no fato de descender de um cidadão ou de uma cidadã aos primeiros colonos ou aos fundadores de uma cidade” (1276a).

Assim como há uma nulidade no critério do lugar do nascimento, a função do homem na cidade também carece de importância. O homem enquanto trabalhador, ator da materialização de riqueza, é desconsiderada na contemporaneidade. Toma-se como exemplo a legislação sul-africana que, entre 1913 e 1986, determinou que imigrantes classificados como “negros” pelo governo do *Apartheid* só poderiam entrar no país ilegalmente na situação de trabalhadores (GORDON, 2010).

No Livro I da *Política*, capítulo 2 (1255a) e capítulo 6 (1269b), entrevê Aristóteles que, num dado corpo político, a servidão poderia ser imputada ao estrangeiro devido a este instituto ter como fundamento a prática da guerra entre povos. Dito de outro modo, o costume litigante entre governos seria facilmente imputável a

seus habitantes, num simples ato de colateralidade (quando um terceiro sofre as consequências de um evento que não lhe diz respeito). O litígio, por sua vez, se perpetuaria na cidade, visto que o estrangeiro seria inserido na rotina da *polis*, mas teria sua liberdade tolhida. Porém, a assertiva do filósofo não está concorde como o que ele registra anteriormente no capítulo 1(1252a), ao associar as ações dos homens praticadas como um bem em uma comunidade, a fim de que esta comunidade também atingisse um bem. Assim, a servidão não teria consonância com a prática do bem e o alcance da felicidade (*eudaimonia*) na cidade.

Esta comunidade, a cidade, poderia assim ser entendida como política. Logo, a redução da pessoa não seria um bem, muito menos a utilização da cidade como equipamento para a manutenção deste subjugo ao indivíduo. É bem-vindo evocar as linhas da *Ética*, quando Aristóteles assevera o momento que um homem não pode experimentar a *philia* com um escravo enquanto escravo, mas sim enquanto homem, uma vez que o escravo tem o suficiente de todo homem para partilhar as leis. Mediante a aceitação mútua das leis, a amizade seria possível (EN,1161b). Vê-se, em textos distintos, que a “natureza” do escravo, e por similitude, do estrangeiro, não possui parâmetros fixos para que possam ser definidos os limites de suas ações na cidade, bem como o alcance de suas relações com outras pessoas.

Por fim, Aristóteles, evocando a informação de que Clístenes havia concedido cidadania a estrangeiros quando da expulsão dos tiranos, suscita o problema, não pelo receptor do título, mas pela legitimidade como o título foi concedido. Adiante, há uma asserção do autor ao ultimar que a cidadania se define por certa função de governo (1276a), e que a cidade, por tratar-se de uma comunidade, é um espaço limitado onde cidadãos, sob um mesmo regime, devem conviver e assegurar a independência de sua jurisdição (1276b). Pode-se inferir que a cidadania não é uma propriedade intrínseca (porque natural) ao homem, mas que resulta de suas ações. Cidadania, em termos aristotélicos, não é uma propriedade ontológica, mas uma função gerencial do indivíduo. O filósofo italiano Giorgio Agamben (2002, p. 136) lembra, do mesmo modo, que os critérios *ius soli* e *ius sanguinis* não possuíam significado político especial no direito romano, sendo apenas utilizados para exprimir uma relação de vassalagem.

### **3. A vida do estrangeiro como questão de Estado**

Agamben parte da mesma premissa de Aristóteles sobre as ações humanas na cidade. Prova disso é o fato de ele utilizar o mesmo texto do Estagirita (*Pol.*, I, I, 1253a), para expor a natureza das ações humanas na *polis*. Político não é um atributo do vivente como tal, mas uma diferença que o homem, como animal político, determina o gênero *zôon*, o que distingue a política humana dos outros viventes por fundar-se, através de um suplemento de politização ligado à linguagem, sobre uma comunidade de bem e de mal, de justo e de injusto, e não simplesmente de prazeroso e doloroso (AGAMBEN, 2002, p. 10). Quer isto dizer que a inserção do indivíduo na cidade perpassa pelos elementos da ação e da linguagem.

Ocorre que a soberania estatal na modernidade tem envidado esforços justamente em promover a cisão do homem enquanto animal vivente capaz de viver em comunidade. Efetua-se, mediante instrumentos jurídicos e de legitimação de poder, a separação da vida biológica e da vida política do homem. A “boa vida” anelada na cidade se reduzirá, na modernidade, à manutenção das funções vitais (AGAMBEN, 2002, p. 14-15). Portanto, as capacidades de agir e comunicar-se, exigidas ao homem na *polis*, sofrerão mutilações pelos governos até sua redução máxima.

A cidade aparece como um remendo, uma cicatriz, um limite entre o homem pertencente à natureza e o homem como ser social. A vida do homem na cidade é *bios*, vida em grupo, distinta da *zoé*, vida natural e fisiológica, desprovida de prerrogativas políticas. Uma vez que o homem não pode cindir-se em duas estruturas, uma simplesmente vivente, orgânica, e outra sócio-cultural, a política empreenderá esforços para estabelecer um controle total sobre o corpo biológico e político do seu integrante, o cidadão.

Surge assim a biopolítica, que administra também a “vida nua” do homem. A biopolítica, uma dimensão ontológico-prática centrada nos atos de permitir a vida e a morte, está vinculada à teoria da soberania. A vida natural e biológica do homem do homem recebe sua permissão de viver na cidade pela linguagem, cuja morada é o lugar da cisão entre a vida nua e a vida política, sendo esta a vida natural com a presença de linguagem. A vida nua, deste modo, resulta das articulações da política e do direito que produzem vidas destituídas de linguagem e cultura, podendo ser submetidos a situações de vida ou morte. Se para Aristóteles, o homem é um “animal político” que está na

cidade, o governo da cidade, a partir da Era Moderna, segundo Agamben, que já gestava o político do homem, tratará de subjugar também o seu ser animal.

Dessa forma, Agamben concorda com o Aristóteles da *Política* para situar o lugar próprio da *polis* na passagem da voz à linguagem. O nexos entre vida nua e política é o mesmo que a definição metafísica do homem como “vivente que possui a linguagem” numa articulação entre *phoné* e *logos*. Para a pergunta sobre o modo como o vivente possui a linguagem corresponde exatamente ao modo como a vida nua habita a *polis*. O vivente possui o *logos* tolhendo e conservando nele a própria voz, assim como ele habita a *polis* deixando excluir dela a própria vida nua. 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, 2002, p. 15, 16).

Grandes organismos internacionais, como a Organização das Nações Unidas, executam atividades em prol dos refugiados, mas circunscritas nas lindes de estatuto, pois não podem adentrar em questões de viés político, mas unicamente humanitário e social. Tal reflete a separação entre o humanitário e o político já efetivado na Declaração de direitos do homem e do cidadão (AGAMBEN, 2002, p. 140).

A fragilização do conceito o confirma. Segundo o documento “Direitos e Deveres do Solicitante de Refúgio e Refugiados no Brasil”, da lavra da Agência de Refugiados das Nações Unidas, define-se como refugiado aquele que foi obrigado a deixar seu país de origem devido a “fundado temor de perseguição” por motivos de raça, religião, nacionalidade, pertença a grupo social ou opiniões políticas. É patente o esforço em tornar subjetiva a causa da saída da pessoa de sua terra, o que poderá posteriormente levar as origens do ímpeto da fuga serem questionadas ou mesmo invalidadas. Tal não ocorre com a legislação brasileira, que positiva a origem da fuga do estrangeiro, na Lei 9474/97, em decorrência de “conflitos armados, violência e violação dos direitos humanos” (DIREITOS e DEVERES, 2012, p. 6).

O desinteresse na questão do estrangeiro pode ser elucidado por Agamben ao retomar os estudos de Hannah Arendt. De acordo com o italiano, a filósofa alemã entende que o refugiado, encarnando a essência do homem dos direitos, assinalaria a crise deste conceito, uma vez que os direitos sagrados e inalienáveis se encontram desprovidos de qualquer tutela, como mostra de forma implícita a “Declaração dos direitos do homem e do cidadão” (AGAMBEN, 2002, p. 133).

As declarações dos direitos representam a figura original da inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação, a qual, antes atribuída a Deus, é transmutada agora “no fundamento terreno de legitimidade e soberania”. Há aqui uma demarcação da passagem da soberania régia de origem divina à soberania natural. Assim, o “homem” da Declaração nasce com direitos inalienáveis e imprescritíveis, os quais garantem soberania à “nação”, palavra oriunda do verbo *nascere*. Empreende-se uma tensão jurídica para que a configuração, antes restrita aos “súditos”, seja agora extensiva a todos, e que todos sejam chamados “cidadãos”, significando que o nascimento (a vida natural) se torne o portador imediato da soberania. O princípio da natividade e o princípio da soberania, de acordo com Agamben, unem-se no corpo do “sujeito soberano”. Dessa forma, vê-se a construção de uma nova figura que está além do homem e do cidadão, que redundará no fundamento do novo Estado-nação. A intenção é que o nascimento se transforme automaticamente em nação, sem que haja resíduos entre os dois conceitos. “Os direitos são atribuídos ao homem (ou brotam dele), somente na medida em que ele é o fundamento imediatamente dissipante (e que, aliás, não deve nunca vir à luz como tal), do cidadão” (AGAMBEN, 2002, p. 134, 135).

Os refugiados, contudo, despontam como a figura inversa desse esforço estatal de constituição do homem, pois rompem a continuidade entre homem e cidadão, entre *nascimento* e *nacionalidade*, colocando em crise a ficção originária da soberania moderna. O refugiado aparece como o “homem dos direitos”, figurando como a vida nua sem a máscara do cidadão (AGAMBEN, 2002, p. 138).

Não por acaso, houve Estados europeus, como França, Bélgica, Itália, Áustria e Alemanha, que introduziram em sua ordem jurídica normas que permitissem a desnaturalização e desnacionalização em massa de seus cidadãos, cuja expressão arbitrária máxima foi a eliminação da cidadania dos judeus e ciganos na Alemanha do *III Reich*, para a posterior eliminação da vida natural dos referidos grupos (AGAMBEN, 2002, p. 139). Tais ações podem ser entendidas como o esforço metódico dos governos para extirpar aquilo que eles entendem como a presença intolerável e embaraçosa da miséria e da exclusão biopolítica que insistem perdurar dentro do seu “povo” e impedi-lo de tornar-se uno e indiviso (AGAMBEN, 2002, p. 185).



#### **4. A diferença de idiomas como entrave político**

Onde existe vida nua, sentencia Agamben, um Povo deverá existir. O rendimento fundamental do poder soberano é a produção da vida nua como elemento político original e como limiar de articulação entre natureza e cultura, *zoé* e *bios*. (AGAMBEN, 2002, p. 186-187). A esse Povo do qual fala o filósofo italiano será fragmentado e espezinhado pelos governos a partir da linguagem.

Agamben (2002, p. 10) evoca o trecho da *Política* de Aristóteles que define o homem como *politikòn zôon* (I, I, 1253a). Porém, o “político” da passagem não é um atributo do vivente como tal, mas é uma diferença específica que determina o gênero *zôon*, mas através de um suplemento de politização ligado à linguagem. Agamben reforça o argumento em uma remissão a Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, sobre a linguagem como o limite negativo do homem. A linguagem humana encerra em si a vida do espírito que carrega a morte. Ela é morada da negatividade que transforma o negativo em ser. “A linguagem, pelo fato de inscrever-se no lugar da voz, é simultaneamente voz e memória da morte, recordando-a e conservando essa morte, articulação e gramática do traço da morte” (AGAMBEN, 2006, p. 32).

Aduz o filósofo italiano que, do mesmo modo como os elementos linguísticos existem na língua sem nenhuma denotação real, que só adquirem no discurso em ato, também no estado de exceção jurídica a norma tem vigência sem nenhuma referência à realidade. Porém, assim como a atividade linguística concreta torna-se inteligível pela pressuposição de algo como uma língua, a norma pode referir-se à situação normal pela suspensão da aplicação no estado de exceção. Assim, a língua, o direito e todas as instituições sociais se formaram por um processo de ‘dessemantização’ e suspensão da prática concreta em sua referência imediata ao real a reconhecer (AGAMBEN, 2004, p. 58-59).

Conforme a mobilização dos argumentos acima, entende-se que o trato da fala não pode ser desconsiderado quanto a ser aspecto determinante do homem como “outro” no sentido de inabilitado a comungar das prerrogativas nacionais diversas de um Estado que não a sua pátria natal. Para fins de ilustração, Gordon (2010) informa que, até 2008, integrava nos protocolos policiais de identificação de imigrantes ilegais em solo sul-africano procedimentos como, além da textura e cor dos “cabelos” e modos de vestir, a forma de pronunciar certas palavras.

Tanto Aristóteles como Agamben são claros e assertivos quanto ao primado da linguagem na sedimentação da comunidade política. Aristóteles (1253a) destaca o homem dentre todos os animais como portador de linguagem, instrumento que o auxilia a identificar o que é justo e injusto. Agamben (2002, p. 15, 16), de forma mais detalhada, expõe a *polis* como passagem da voz (o som, que é algo natural ao homem como ser vivente) à linguagem (que é a voz dotada de sentido necessária ao ser político). Na comunicação, é possível identificar-se, via *phoné* e *logos*, os dois homens, ou melhor, as duas vidas, natural e política, que na aurora da cidade se encontravam juntas, mas que a política da Modernidade se esforça para dissociar.

Agamben solicita atenção para o aspecto linguístico no campo político. Os equipamentos jurídicos de estado efetuam jogos discursivos que resguardam um contradiscurso, aquilo que não é dito, que não é denotado, logo, um elemento não-jurídico dentro da lei, típico da soberania governamental contemporânea, que sempre opera no que está fora dos liames (AGAMBEN, 2002, p. 28-29). Do mesmo modo que a ética chega à linguagem com a exigência de sentido (CASSIN, 1999, p. 25), a ética pode ter seu sentido esvaziado também pela linguagem.

Aristóteles explica, no livro *Gama da Metafísica* (D 3, 1005b), que o primeiro princípio da ciência do ser enquanto ser é o da não-contradição. Uma coisa demonstrada pode e não pode ser ao mesmo tempo mediante refutação, desde que o adversário diga alguma coisa, visto que é ridículo procurar algo a dizer a alguém que não diz nada, pois aí não há discurso. O ponto de partida não é que se diga algo que é ou que não é, mas que pelo menos se signifique algo, para si e para um outro. Para que não se signifique, seria necessário não haver discurso, nem dirigido a si mesmo nem ao outro. Caso alguém aceite significar, haverá aí demonstração. O responsável, porém, não é o que demonstra, mas o que se defende, pois, ao destruir o discurso, ele mantém um discurso (CASSIN, 1999, p. 26, 27).

Interessa aqui saber, no tocante ao tema apresentado, em como a possibilidade de discurso pode ser tolhida a fim de tornar o estrangeiro um “homem-planta” do qual se refere Aristóteles na *Metafísica*, de reduzi-lo ao nada tornando-o inautêntico ou não-essência (CASSIN, 1999, p. 30, 31).

A filóloga francesa Bárbara Cassin considera a existência de um ponto subsistente de exclusão dentro do litígio linguístico, que é confundir alteridade e nada (CASSIN, 1999, p. 42). E lembra, com efeito, na obra *A condição humana*, o entendimento de Hannah Arendt sobre a mais alta capacidade humana, não o *logos*, a

palavra ou razão, mas o *noûs*, a capacidade de contemplação, cuja principal característica é que seu conteúdo não possa ser reduzido a palavras (EN, 1142a e 1178a). Aristóteles apenas teria replicado uma opinião corrente na *polis*, segundo a qual os que viviam fora dela (escravos e bárbaros) eram os *aneu logou*, “destituídos, naturalmente, não da faculdade de falar, mas de um modo de vida no qual o discurso e somente o discurso tinha sentido e no qual a preocupação central de todos os cidadãos era discorrer uns com os outros” (CASSIN, 1999, p. 45)

Compreende-se do exposto acima, portanto, que o *logos* aristotélico não é o da discursividade, mas o discurso que se extrai da *Retórica* ou da *Poética*. Numa leitura comparada, ao deter-se no que é discurso a partir das duas obras acima referidas, Aristóteles evita entrar em uma contradição: ele desenvolveu em duas obras funções do discurso na persuasão, discurso esse que ele cita superficialmente numa terceira obra (*A Política*). Cassin propõe eliminar, ou ao menos relegar para segundo plano, a última interdição erigida entre o estrangeiro e a sua participação na *polis*, que seria a “incapacidade” de discurso pela diferença entre o idioma materno e o usado na cidade. A comunidade, desta forma, adquiriria mediante a *politeutai tis* “ou cidadania” (um termo presente em escritos sofísticos), redundando *plêthos politôn*, que define a cidade de Aristóteles e permite aproveitar, sem reduzir, todas as diferenças entre os cidadãos, e mesmo todos os seus defeitos (CASSIN, 1999, p. 46, 47).

### **Considerações finais**

A despeito de a política contemporânea articular e despender forças na separação de vida natural e vida política, de capacidade de linguagem e capacidade de agir, os fundamentos que legitimam Estados ao trato negativamente diferenciado de estrangeiros podem ser facilmente elididos. O estrangeiro, como ser humano, é dotado de inteligência e pode, amparado por iniciativas públicas já destinadas aos demais cidadãos, adequar-se aos mecanismos de uma nação diferente da sua. Se os governos permitirem que os seres humanos desempenhem suas funções e aflorem sua humanidade, eles estarão criando condições para que os homens sejam cidadãos, não importa em qual nação se encontrem. A humanidade (entendida aqui o conjunto de características que determinam o ser humano, com suas ações e capacidades cognitivas), e não a vida natural, deve ser o elemento básico da política contemporânea. Valendo-se da afirmativa de Agamben (2002, p. 186) de que onde existir vida nua, um Povo deverá

existir, não está em questão especificar, jurídica e gerencialmente, os limites de um país. A mudança se dará quando os governos se esforçarem para integrar as diferenças em prol do crescimento da cidade. Considerando-se, como elemento político originário, a ação humana e não o corpo vivo, então Aristóteles nunca terá sido tão atual e perene.

## Referências

AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

\_\_\_\_\_. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

ARISTÓTELES. *A Política*. Brasília: Editora UNB, 1988.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. Brasília: Editora UNB, 1985.

CASSIN, B. *Aristóteles e o Logos: contos da fenomenologia comum*. Tradução: Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. Centro de Informações das Nações Unidas no Brasil, 2010.

<[http://unicrio.org.br/img/DeclU\\_D\\_HumanosVersoInternet.pdf](http://unicrio.org.br/img/DeclU_D_HumanosVersoInternet.pdf)>. Acesso em: 09 jan. 2015.

DIREITOS E DEVERES DOS SOLICITANTES DE REFÚGIO E REFUGIADOS NO BRASIL – 2012 –

<[http://www.acnur.org/t3/fileadmin/scripts/doc.php?file=t3/fileadmin/Documentos/portugues/Publicacoes/2012/Direitos\\_e\\_Deверes\\_dos\\_Solicitantes\\_de\\_Refugio\\_e\\_Refugiados\\_no\\_Brasil\\_-\\_2012](http://www.acnur.org/t3/fileadmin/scripts/doc.php?file=t3/fileadmin/Documentos/portugues/Publicacoes/2012/Direitos_e_Deверes_dos_Solicitantes_de_Refugio_e_Refugiados_no_Brasil_-_2012)> Acesso em 11 jan. 2015.

GORDON, S. L. Migrants in a 'State of Exception'. In: *Transcience Journal*. Berlin (Germany), Vol 1, No 1 (2010). Disponível em: <[http://www2.hu-berlin.de/transcience/Vol1\\_Issue1\\_2010\\_3\\_21\\_gordon.pdf](http://www2.hu-berlin.de/transcience/Vol1_Issue1_2010_3_21_gordon.pdf)>. Acesso em: 24 fev. 2015.

HEYNS, C., PADILA, D.; ZWAAK, L. "Comparação esquemática dos sistemas regionais de direitos humanos: uma atualização". *SUR – Revista Internacional de Direitos Humanos*, Número 4, Ano 3, 2006, p. 160-170.

INTERNATIONAL ORGANIZATION OF MIGRATION.

<<[http://www.iom.int/jahia/webdav/shared/shared/mainsite/policy\\_and\\_research/un/65/A\\_65\\_203.pdf](http://www.iom.int/jahia/webdav/shared/shared/mainsite/policy_and_research/un/65/A_65_203.pdf)>> Acesso em: 09 jan. 2015.

RIFKIN, M. Indigenizing Agamben: Rethinking Sovereignty in Light of the "Peculiar" Status of Native Peoples. In: *Cultural Critique*, Minnesota (USA), No. 73, Fall 2009, p. 88-124 (Article)

ZEMBYLAS, M. Agamben's Theory of Biopower and Immigrants/Refugees/Asylum Seekers Discourses of Citizenship and the Implications For Curriculum Theorizing. In: *Journal of Curriculum Theorizing*, Indianapolis (USA), Vol. 26, Number 2, 2010.