

Anais do
II Seminário Internacional de Integração Étnico-Racial e as Metas do Milênio

BIOPODER E BIOÉTICA EM FACE DO DIREITO PENAL DO INIMIGO: UMA ANÁLISE DOS LIMITES DA BANALIDADE DO MAL EM HANNAH ARENDT E AGAMBEN NA RELEITURA DO CONCEITO DE DIREITOS HUMANOS

Biopower And Bioethics In The Face Of The Enemy's Criminal Law: An Analysis Of The Limits Of The Banality Of Evil In Hannah Arendt And Agamben On Rereading The Concept Of Human Rights

Dra. Carolina Angelo Montolli

Carolina Angelo Montolli - Doctora en Derecho Público Internacional de la Pontificia Universidad Católica de Minas Gerais. Post-doctorado en Derecho Penal por la Universidad Nacional de La Matanza. Profesora de Academia de Policía de Minas Gerais y Escola Superior Dom Helder Camara. Abogada Criminalista BH, MG.

RESUMO

Este artigo tem como objetivo esmiuçar a narrativa elaborada pelos bioeticistas em torno de seu campo de atuação, apresentar os elementos sustentadores da polêmica sobre o “lugar” da técnica e da ciência no século XX e indicar como essa polêmica associou a memória das guerras e do Holocausto à

definição dos Direitos Humanos, conduzindo à necessidade de regulamentação de políticas públicas interessadas na ciência e na sua intervenção cotidiana. Além disso, pretende-se vincular as transformações operadas em nível mundial à lógica proveniente do ambiente nacional, que procurou mesclar-se à defesa de Direitos Humanos supranacionais e regulamentar políticas públicas no Brasil a partir da incorporação de reflexões sobre a Bioética e o Biopoder.

Palavras-chave: Direitos Humanos, Direito Penal do Inimigo, Bioética, Biopoder.

ABSTRACT

This article aims to scrutinize the narrative prepared by bioethicists around your field, submit the evidence supportive of the controversy over the "place" of the art and science in the twentieth century and indicate how this controversy associated with the memory of war the definition of the Holocaust and Human Rights, leading to the need for regulation of public policies in science and interested in their everyday speech. Moreover, it is intended to link the changes wrought in the world from the logic of the national environment, which sought to merge to the defense of human rights and supranational regulatory policies in Brazil from the incorporation of reflection on bioethics and Biopower

Keywords: Human Rights, Enemy Criminal Law, Bioethics, Biopower.

INTRODUÇÃO

Não há dúvida da importância assumida pela Bioética no mundo contemporâneo, considerando-se que o ensejo de regulamentação de um campo preocupado em definir os limites para a ciência não é uma espantosa novidade. Embora a investigação em torno da Bioética e da regulamentação das pesquisas e práticas científicas encontre-se muito presente em ambiente médico e filosófico, nosso esforço é o de compreender, a partir das rupturas do mundo contemporâneo, em que medida a experiência dos atores históricos “modelou” o olhar que seria dirigido à ciência, à técnica e às suas realizações no século XX.

Em outras palavras, é de nosso interesse perscrutar as relações entre uma narrativa catastrófica e teleológica, associada aos feitos científicos, e a composição de um campo de controle para os avanços técnicos e científicos. Depois das guerras mundiais, ao lado da crítica direcionada ao “uso” da ciência e da técnica, os

atores históricos também conferiram a ambas um caráter emancipador, pois, mais uma vez confiantes, passariam a pensar em como estabelecer um ambiente em que a prática científica pudesse ser regulamentada, sem que isso resultasse na demonização do campo de pesquisa e experimentação.

Com essa tarefa hercúlea, a de restituir a importância e a legitimidade da ciência no mundo contemporâneo, sem deixar de considerar as dificuldades dessa empreitada, a polêmica que se instaura é diversa, colocando face a face matrizes de pensamento, no mínimo, distintas. A partir dessas reflexões, este artigo pretende alcançar cinco objetivos: 1) esmiuçar a narrativa elaborada pelos bioeticistas em torno de seu campo de atuação; 2) apresentar os elementos sustentadores da polêmica sobre o “lugar” da técnica e da ciência; 3) indicar como essa polêmica associou a memória das guerras e do Holocausto à definição dos Direitos Humanos, conduzindo à necessidade de regulamentação de políticas públicas interessadas na ciência e na sua intervenção cotidiana; 4) vincular as transformações incorporadas à lógica proveniente do ambiente nacional, que procurou mesclar-se à defesa de Direitos Humanos supranacionais; 5) elucidar as considerações em face ao direito penal do inimigo.

1. BIOÉTICA E BIOPODER

O neologismo Bioética é tradicionalmente atribuído ao biólogo e oncologista estadunidense Van Rensselaer Potter. A narrativa oficial¹ indica que o termo teria aparecido, pela primeira vez, em um artigo intitulado “Bioethics, the Science of Survival”, de 1970, tendo sido retomado no livro *Bioethics: Bridge to the Future*, também de sua autoria, no ano seguinte. Preocupado com o impacto ambiental do desenvolvimento

2 MONTOLLI, C.A. *Biopoder E Bioética Em Face Do Direito Penal Do Inimigo: Uma Análise Dos Limites Da Banalidade Do Mal Em Hannah Arendt E Agamben Na Releitura Do Conceito De Direitos Humanos*.

biotecnológico e suas conseqüências para a vida humana, Potter propôs a criação de uma nova ciência no interior da qual se fizesse a reflexão necessáriasobre a utilização dos conhecimentos científicos. Na visão do autor, ela seria capaz de conciliar a cultura empirista, norteadora da prática científica, com a cultura humanista, que fundamenta as proposições éticas. Para Potter, essas duas culturas haviam se edificado paralelamente na tradição ocidental sem, contudo, influenciar uma à outra.

Tomou-se como necessário reorientar a prática científica a partir de princípios éticos que pudessem ser universalizáveis, a exemplo do que propôs a Bioética. Nesse caso específico, a legitimidade para a postura de desconfiança em relação à ciência e aos cientistas foi ao encontro das atitudes extremadas perpetradas em relação às vítimas do Holocausto. Os cientistas alemães envolvidos nessas experiências são caracterizados como pessoas cegas por suas aspirações ao poder, conduzidas a ignorar os limites humanos que se impunham frente aos seus objetivos políticos.

Como Estado totalitário, a Alemanha nazista teria protagonizado, mais do que o momento crítico da razão ocidental, o marco da desrazão no Ocidente. As experiências científicas com judeus seriam um indício de que a ciência não poderia mais ser confundida com a própria racionalidade. Ao contrário, em defesa do racionalismo, dever-se-ia criar mecanismos de controle das práticas científicas, agora vinculadas a uma meia dúzia de maníacos que queriam ou conduzir a humanidade ao caos, ou utilizar-se da ciência como ferramenta de controle. Essa última hipótese, igualmente atemorizante, causou pavor entre os diversos povos marcados pela experiência do totalitarismo e das práticas eugênicas.

O contexto do pós-guerra foi, portanto, um período de reavaliação crítica dos projetos

ocidentais, bem como de surgimento de novas propostas orientadoras para a ação humana e para a prática política. Ao mesmo tempo em que o estatuto de ciência e a sua relação com determinados projetos políticos foram avaliados, os pensadores esforçaram-se em diagnosticar as razões que levavam à ampla adesão, no interior das fronteiras nacionais, a esses projetos. De um lado, apontava-se para a despolitização das “massas” resultante da introjeção do discurso de ampliação das comodidades da vida por meio das conquistas da ciência, o que acabava por obscurecer intencionalidades políticas. De outro, a educação e as mídias eram apontadas como os meios que se incumbiam de formar pessoas propensas ao represamento das emoções, as chamadas consciências coisificadas, incapazes de se compadecer com o sofrimento alheio. Ambos apareciam atrelados a uma outra crítica: à cega submissão dos indivíduos aos projetos nacionais.

No interior dos Estados Nações, a população estabelecia vínculos de pertencimento que impediam a avaliação crítica da política, especialmente se amparada em proposições científicas, que não podiam ser questionadas. A ampla adesão da população alemã à política do Terceiro Reich e a sua subordinação aos ditames do Partido Nazista foram apontados como fortes indícios de que os projetos nacionais acabam por configurar-se em empecilhos para a auto determinação humana. Revitalizar a ética iluminista, naquele contexto, era revalorizar também a propriedade humana de descentrar-se, a capacidade do indivíduo de produzir uma avaliação crítica do contexto em que está inserido. Nas décadas subseqüentes à Segunda Guerra, em um contexto de proclamada valorização do individualismo, o nacionalismo, amparado no princípio do nascimento e na qualificação como

cidadão, acabava por configurar-se como um atravancador para as liberdades humanas.

Mais do que garantidora de direitos, a cidadania passou a ser considerada um vínculo que impunha aos indivíduos a adesão necessária aos projetos do Estado. Não só no senso comum, mas entre diversos pensadores do pós-guerra, o fenômeno Auschwitz foi atribuído, muitas vezes, à cega subordinação dos funcionários do regime e da população em geral aos projetos nacionais.

Nas referências a Eichmann, Hannah Arendt aponta para a “obediência cadavérica” (termo utilizado pelo próprio Eichmann em seu julgamento, em Jerusalém, 1960) de um cidadão ao sistema. O que dava o tom à prática no interior do Terceiro Reich era o imperativo categórico formulado por Hans Frank: “Aja de tal modo que o Führer se souber de sua atitude, a aprove”. Assim, os homens envolvidos com o regime nazista foram tomados, antes, como funcionários obedientes e cumpridores das leis.

O princípio de superioridade da raça ariana, que justificava as pretensões imperialistas da nação alemã, obscurecia as barbáries cometidas no interior do sistema. Por meio das mídias, o nacionalismo teria sido inculcado nas mentes do povo alemão, que passou a se compreender antes como cidadãos da Alemanha, do que como seres humanos. O princípio do dever para com a nação ofuscava as orientações pessoais dos indivíduos, cuja auto compreensão fundava-se nos vínculos com os projetos do Estado.

Assim, pareciam descartadas as possibilidades de crítica e subversão da ordem. Convergiam para a nação, ao mesmo tempo, as expectativas de direitos e deveres dos indivíduos. Era no conceito de cidadania que se agregavam tanto as garantias individuais, quanto os compromissos éticos do indivíduo originário em um determinado território nacional. Importante

acrescentar que não é simples, direto e nem mesmo de comprovada eficácia o mecanismo que transforma o Estado em “ente” e os cidadãos em seus “seguidores acéfalos”. Elemento incisivo de uma bem engendrada reação ao projeto moderno, a possibilidade de regeneração européia anunciada pelos nazistas fomentava os interesses dos admiradores de primeiro momento do nazismo.

No interior dos Estados Nacionais, assim, teria-se configurado uma estrutura em que os direitos do homem e os direitos do cidadão se confundiam. As garantias conferidas aos homens só ocorriam em decorrência de uma condição que lhes era concedida pelo nascimento. Essa perspectiva converge para o apontamento de Agambem, que pensou a vinculação entre os direitos do cidadão e do homem como um dos elementos fundadores da política moderna. Nas declarações de direitos do final do século XVIII, a exemplo da declaração francesa de Direitos do Homem e do Cidadão, a tutela divina em relação aos homens, que marcou a política absolutista, foi transferida para uma instância laica, o Estado Nacional.

Até a primeira metade do século XX, a articulação dos direitos do homem com o princípio da cidadania era a base fundadora da política. A soberania moderna se fundou na continuidade entre homem e cidadão, entre nascimento e nacionalidade (Agambem, 2002). Durante a Segunda Guerra Mundial, contudo, o aparecimento de figuras como a do refugiado colocou em xeque essas antigas estruturas.

Ele constitui-se em um elemento politicamente difícil de situar porque, de acordo com o apontamento de Hannah Arendt, é o homem de direitos que emerge da máscara de cidadão que o definia. É tão dificilmente conceituável porque se encontra em um não lugar. Ao ser destituído dos vínculos nacionais e dos laços cotidianos que

conferiam a ele identidade, passa a ser alvo das intervenções dos organismos supranacionais que devem zelar pelos seus interesses, mas que não conseguem efetivamente resolver o problema de deslocamento desses homens.

Isso porque evocam valores tomados como sagrados e inalienáveis, mas não conseguem articular politicamente soluções para os seus problemas. Assim, se os efeitos da Segunda Guerra fizeram emergir situações que levaram ao descolamento dos direitos do homem em relação aos direitos do cidadão, ao mesmo tempo, eles tornaram os direitos do homem uma entidade abstrata sem força de norma ou possibilidade efetiva de regulação das relações humanas.

Em decorrência disso, a fase atual pôde ser apontada, no diagnóstico de Agambem, como um momento de separação entre o humanitário e o político. A crise da política moderna, amparada no Estado Nação e na categoria cidadão, teria levado à proclamação dos Direitos Humanos como capazes de salvaguardar os direitos do homem, antes atrelados ao princípio de cidadania. Agora, eles deveriam inscrever a vida nua, a vida natural, em uma instância supranacional, capaz de sanar o problema de orfandade daqueles lançados para o não lugar, para o exterior das fronteiras do Estado Nação.

Politicamente frágeis, os Direitos Humanos no pós-guerra não conseguem dar conta dessa figura simbolicamente representativa que é o refugiado, bem como dos demais apátridas que buscam mais do que proteção, vínculos que confirmem a eles identidade. Os códigos contemporâneos, que pretensamente visam inscrever a vida nua, a vida natural, em uma instância transnacional, acabam por configurar-se em discursos com mais apelo humanitário do que com força política. Baseados no princípio de natureza humana, esses

códigos visam substituir a categoria do nascimento (que antes fundamentava a cidadania) pela idéia de que os vínculos que devem unir os humanos em uma mesma comunidade são as qualidades inatas que os tornam membros de uma mesma espécie. Patrocinar o discurso de Direitos Humanos seria, portanto, defender a natureza humana na sua dimensão física (um corpo que deve ser preservado) e na sua dimensão social (o reconhecimento do outro como um interlocutor).

O homem dos Direitos Humanos deve garantir aos seus pares a proteção, a liberdade, a integridade e a possibilidade de autodeterminação. Esses princípios estão previstos nos códigos internacionais de Direitos Humanos e Bioética, devendo ser garantidos pelas agências internacionais, que visam transpor as fronteiras nacionais e justificar, a partir do princípio de natureza humana, a intervenção de organismos internacionais em assuntos nacionais, quando esses comprometem os chamados “interesses da humanidade”.

Assim, o homem de que tratam os Direitos Humanos, assim como o homem de que trata a Bioética, é um indivíduo abstrato, que deve erguer-se das pressões comunais, exercidas pelos vínculos com a nação e com as estruturas micro-identitárias que estabelecem com ele, cotidianamente, vínculos de pertencimento. O discurso dos bioeticistas, constituído na esteira dos Direitos Humanos, efetiva-se com a existência de códigos internacionais que visam à inscrição na vida nua em instâncias supranacionais, a exemplo no que ambicionam o Código de Nuremberg e as declarações de Helsinki.

Eles evocam a existência de um homem universal, destituído dos vínculos identitários que efetivamente exercem sobre ele pressões e mobilizam atitudes. Por essa razão, o apontamento de Agambem parece corroborar com a tese de que a

Bioética acaba por constituir-se em um discurso de caráter muito mais humanitário do que político, na medida em que evoca valores abstratos que devem ser incorporados por um homem não-sobrecarregado, elevado das pressões comunitárias exercidas pela nação e pelos vínculos cotidianos constitutivos de sua identidade.

Os princípios defendidos pelos bioeticistas, a exemplo da beneficência, da não-maleficência, da autonomia e da justiça, acabam por configurar-se em formas de solidarização com o outro, sobretudo com aqueles que, a exemplo dos refugiados de guerra, são privados dos vínculos que, por si sós, eram a garantia dos seus direitos fundamentais. Mais uma vez, vale lembrar as palavras de Hannah Arendt: “A total implicação dos direitos do homem com os direitos dos povos no sistema europeu de Estados-nações só veio à luz quando surgiu de repente um número inesperado e crescente de pessoas cujos direitos elementares eram tão pouco salvaguardados pelo funcionamento dos Estados-nação em plena Europa como o teriam sido no coração da África. Os Direitos do Homem, afinal, haviam sido definidos como ‘inalienáveis’ porque se supunha serem independentes de todos os governos; mas sucedia que, no momento em que os seres humanos deixavam de ter um governo próprio, não resta nenhuma autoridade para protegê-lo e nenhuma instituição disposta a garanti-los” (1989:325).

2. DOCTRINA DO MAL RADICAL

O conceito de mal radical abarca a explicação acerca destas novas modalidades de mal que apareceram na história política de nosso século, ou ele se prova insuficiente? Se a segunda hipótese for verdadeira, é então necessário criar novos

conceitos para se explicar tais fenômenos e, ao mesmo tempo, formular outra concepção sobre o homem. É exatamente nessa forma de se interrogar a respeito dessa possibilidade que se inscreve a questão posta por Hannah Arendt, quanto à extensão do conceito de mal radical. Para Hannah Arendt, o mal radical, que apareceu no totalitarismo, transcende os limites do que foi definido por Kant como o mal radical, pois trata-se de “uma nova espécie de agir humano”, uma forma de violência que “vai além dos limites da própria solidariedade do pecado humano”, de “um mal absoluto porque não pode ser atribuído a motivos humanamente compreensíveis”.

O fenômeno totalitário revelou que não existem limites às deformações da natureza humana e que a organização burocrática de massas, baseada no terror e nas ideologias, criou novas formas de governo e dominação, cuja perversidade não se pode medir. Para a autora quando queremos explicar o fenômeno totalitário, não contamos com apoio para compreender um fenômeno que se apresenta e que contraria todas as normas que conhecemos. Hannah Arendt explica que o verdadeiro mal radical surgiu em um sistema onde todos os homens se tornaram “supérfluos”, isto é, eles se tornaram meios. E essa “superfluidade” atingiu tanto os que foram manipulados quanto os manipuladores e “os assassinos totalitários são os mais perigosos, porque não se importam se estão vivos ou mortos, se jamais viveram ou se nunca nasceram”. Podemos pensar que essa nova modalidade de mal radical aparecerá toda vez que o homem for transformado em “supérfluo”, e este risco pode muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários.

A nossa interpretação sobre tal problema posto por Hannah Arendt se baseia na própria história da trajetória do seu pensamento filosófico. De 1947 a 1951, período em que transcorreu o

trabalho de pesquisa, elaboração e publicação de *Origens do Totalitarismo*, Hannah Arendt, chocada com os acontecimentos políticos do momento, os horrores da guerra e do holocausto, tentava encontrar explicações mais no nível moral, dentro da filosofia, para esses fatos e se sentia "sem apoio" (segundo sua própria expressão) para compreender tal fenômeno.

Doze anos depois, em 1963, ao assistir ao julgamento de Eichmann, em Jerusalém, e publicar o seu relato sobre a banalidade do mal sua reflexão acerca de tal fenômeno já tinha sofrido uma mudança decisiva, pois se apoiou em outro contexto de reflexão. Antes de ir para o julgamento de Eichmann, Hannah Arendt tinha o pressuposto de que iria encontrar um homem, no mínimo perverso ou até mesmo um monstro ou um exemplar de malignidade humana, como fazia crer a mídia da época. Diante de sua surpresa ao encontrar um homem absolutamente comum, que apenas podia ser caracterizado como tendo um "vazio de pensamento", sua reflexão sobre o mal ganha outra figura. Eichmann não era um monstro, mas um homem com extremo grau de heteronomia, um indivíduo que era um produto típico do Estado totalitário. A "questão originária" sofre aí um deslocamento radical: não se trata de explicar o fenômeno focando-se na questão moral ou na antropológica, mas sim de compreender, num enfoque político, como um Estado pode ser capaz de produzir agentes heterônomos que funcionam, tão eficientemente, como agentes reprodutores de seus objetivos.

O problema do mal passa, então, a ser questionado dentro de sua dimensão política, numa visão original que é a da sua "banalidade". Com isso, ocorre uma ampliação do pensamento político de Hannah Arendt. E, através desse deslocamento, ela pode renovar suas esperanças no homem, resgatando o papel de agente transformador da

história, ou; em outras palavras, de agente político. A nosso ver, nesse enfoque político do problema do mal, o argumento acerca da insuficiência do conceito do mal radical kantiano, proposto em 1951, cai por terra, pois não há incompatibilidade entre tal conceito e o de banalidade do mal arendtiano. Este é o ponto de partida para apoiar essa reflexão sobre o conceito de banalidade do mal.

3. DIREITOS HUMANOS E DIREITO PENAL DO INIMIGO

Não parece ser simples coincidência que as reflexões éticas de Emmanuel Levinas, prisioneiro de guerra judeu durante o 2º conflito mundial, que viu sua família destruída pelos nazistas nos campos de concentração, tenha realizado uma espécie de fenomenologia do Rosto, demonstrando, a partir da brutalidade do concreto, que o vínculo que liga o sujeito ao Outro excede a relação intelectual que supostamente se esgotaria em compreensão (Levinas, 2005:29).

O Outro marca fundamentalmente a unicidade, é aquilo que não se repete que é particular de cada um e, na sua fragilidade diante das mãos da "manualidade" (Heidegger, 2006:117), por exemplo, demonstra o poder ético relativamente do poder ontológico. É a marca da alteridade, aquilo que desarticula, traumatiza e desordena o bloco de Totalidade que pretende esgotar o mundo numa imagem representacional.

O biopoder estatal parece, naquele momento, ser o limite máximo do poder ontológico, poder de matar e não cometer assassinato, ou pelo menos, como atestam já inúmeras fontes e sequer mais se esconde, torturar indivíduos que foram despersonalizados e transformados em "combatentes inimigos", sem Rosto e imersos na massa. O conceito concreto do Direito Penal do Inimigo, proposição de Günther Jakobs que explora

exatamente a franja entre o jurídico e o político, situação no limiar de indiferença, o ponto em que reside o estado de exceção (Jakobs, 2006:95). Essa ligação íntima entre Direito Penal do Inimigo e estado de exceção, que exploramos em outra ocasião, retira a almejada “inocência” desse tipo.

A tese de teorização revela como havia notado Agamben, que se “fascismo e nazismo são, antes de tudo, uma redefinição das relações entre o homem e o cidadão e, por mais que isso possa parecer paradoxal, eles se tornam plenamente inteligíveis somente se situados sobre o pano de fundo biopolítico inaugurado pela soberania nacional e pelas declarações de direitos” (2002:136-7). Que o fantasma político do Totalitarismo nos ronde parece ecoar duplamente Benjamin, nas oitava e nona teses sobre a história: primeiro, quando ele sinala que o “‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral”, e, segundo, quando diz que o anjo da história olha para o passado e “onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés” (Benjamin, 1994:226).

A ficção jurídica aqui nos mostra uma face desesperadora: de como malabarismos intelectuais podem tentar tornar “suportáveis” certos fatos que, diante de uma razão saudável, deveriam nos parecer catastróficos. Como pode no coração da maior democracia do mundo, legítima herdeira do liberalismo político, residir tamanho atentado ao humano? Agamben descobre, no seu trabalho “O Aberto”, que a distinção humanista entre o homem e o animal vem de uma “máquina antropológica” (2007:63), algo próprio do liberalismo político e da sua base metafísica, que depende da ficção do sujeito dotado de livre-arbítrio e racional, contratando igualitariamente com os demais a estruturação do Estado para lhe prover segurança, ordem. Agamben vê nessa máquina uma estrutura

que já desde sempre pressupõe o humano a partir da linguagem, situando um estado de exceção em que a decisão sobre a humanidade e a inumanidade do vivente (vida nua) permanece numa zona de indistinção em permanente reconstrução (2007:69-76).

O problema do mal não resida apenas na maldade de um Governante, mas numa estrutura intelectual e política que faça que o caráter do humano tenha que depender dessa “máquina antropológica”, terminando por jogar no Estado o poder de dizer sobre a vida e a morte. É provavelmente a ausência de um sentido mais concreto do humano que torna esse tipo de violência pretendente de alguma espécie de legitimidade, não obstante sua nítida brutalidade. De que forma que o Direito, ao vincular o princípio da dignidade da pessoa humana a um arcabouço normativo (a Constituição), não está aprisionando e, com isso, corrompendo a espessura do concreto que se opõe antes mesmo de qualquer efabulação racional? Será necessário um contrato social ou uma regressão intelectual a uma lei moral para que seja proibida a coisificação dos seres humanos³? Não é o Outro – totalmente transcendente e que me interpela, que exige, diretamente e sem qualquer intermediação (Levinas, 1977), o respeito e a responsabilidade? Não será necessário chegar a um conceito de “dignidade da pessoa humana” que dê conta do concreto, transcendente a leis da razão?

De que forma a banalização do mal não é um produto do *pharmakón* (Derrida: 2005:122) que são os direitos humanos, que têm pretensão de universalidade, mas vinculam o respeito ao humano a um poder estatal e, por correspondência, a uma cidadania? Não será o limite das políticas de direitos humanos, tal como formulados na sua estruturação tradicional, as “políticas de amizade”, sendo que o Outro é totalmente Outro e nem sempre “amigo”?

Trata-se de “desvendar essa engrenagem”, como diz Agamben (2002:18), para que somente assim esses acontecimentos não se repitam. Questiona-se a validade da relativização deste limite no momento atual, e mais, a possibilidade de admitir-se tal relativização. Estabelecer-se-ia, dessa forma, um conflito entre a liberdade do todo que é exercício de liberdade individual (HÖFFE, 2003), e a dignidade da pessoa humana: dois princípios de ordem pública entrariam em conflito, o que tornaria. Remete-se à ética deontológica de Hipócrates e ao princípio da não-prejudicabilidade (qual seja: não é permitido ao pesquisador na área de saúde, e ao legislador mais ainda, permitir que seja feito ou fazer o mal, de qualquer forma que seja).

O conceito de Dignidade da pessoa humana é tomado como paradigma no que tange as práticas de pesquisas contemporâneas e mesmo a questão dos Direitos Humanos. Para o presente trabalho, o conceito de Dignidade da Pessoa humana sofre de uma deficiência conceitual de conteúdo, ainda que se trate de um conceito formalmente interessante, existem problemas para o estabelecimento de um conteúdo para o aspecto formal do conceito em tela. Desta forma, opta-se por ler o “Princípio da Dignidade da Pessoa Humana” como uma orientação formal e intuitiva para algumas questões que possam surgir. Agamben aproxima a perspectiva de Foucault daquela de Heidegger e de Benjamin, fazendo com que o projeto de uma antropologia de Foucault, fundada em uma estética da existência, se aproxime da perspectiva heideggeriana de uma ontologia fundamental, e da crítica de Walter Benjamin a concepção moderna de pessoa – a partir da vigência de uma vida nua dentro da política contemporânea.

Para compreendermos bem como Agamben se apropria do projeto foucaultiano de uma biopolítica, é preciso entender que a via de

acesso para Foucault, em Agamben, é o trabalho de Walter Benjamin sobre soberania e política – bem como sobre a experiência da vida na modernidade. Esta vida sob a “regência” de um poder soberano, em Benjamin, é denominada “Vida Nua” – uma crítica direta a concepção normativa de pessoa, uma forma de vida que está regida por uma forma de lei: A simples forma de lei que se abstrai de toda a matéria para uma vigência sem significado, uma “simples forma de uma legislação universal”, que corresponde, em Kant, a “pura idéia da relação” do objeto transcendental que exprime, assim, o ser na relação de pensamento com um pensado absolutamente indeterminado, exprime um dualismo entre a forma de lei (transcendental) e seu conteúdo, que, diante da indeterminação da forma pura da lei, fica paradoxalmente sujeito a uma determinação por alguém que está “fora” da lei, por um poder soberano que se coloca como quem diz o significado da forma da lei, e, conseqüentemente, que diz a forma de vida e forma de viver.

A festejada concepção reflexiva de pessoa que é instituída pelo liberalismo kantiano, para Benjamin, é uma Vida Nua, pois se encontra permanentemente exposta ao poder que diz esta vida. Agamben se apropria deste conceito de Vida Nua, trazendo todo o universo kafkiano que perpassa a contemporaneidade na idéia de uma vigência sem significado, exatamente como aquela que encontramos no Processo, ou na Colônia Penal – a forma pura da lei vigora e seu lugar de vigência é exatamente o corpo do vivente: a pena deverá ser inscrita no próprio corpo. A violência soberana que Walter Benjamin descreve atinge sua máxima eficácia como poder instaurador e legitimador do direito quando a politização da vida, através da juridicização do *modus vivendi*, toma forma.

Toda discussão sobre a experiência deve partir atualmente da constatação de que ela não é mais algo que nos seja dado fazer. Pois, assim

como foi privado da sua biografia, o homem contemporâneo foi expropriado de sua experiência: aliás, a incapacidade de fazer e transmitir experiências talvez seja um dos poucos dados certos de que disponha sobre si mesmo. (AGAMBEN: 2005,21). Para Agamben, a questão da abertura do ser, do ser na linguagem, é, sobretudo, algo que devemos à forma como Heidegger problematiza a questão da experiência, da linguagem e da morte. A ligação entre Benjamin, Heidegger e Foucault é feita por Agamben quando o ser perde o seu lugar e é tomado por uma esfera de intervenção de fora que instaura a condição do ser e o modo de ser. Toda vida se torna uma vida-nua, uma vida desprovida de autenticidade e sentido. O limite do poder soberano sobre o indivíduo torna-se apenas, e tão somente, a morte do indivíduo, morte esta que acaba por ser totalmente banalizada, em consequência da perda do sentido de experiência e autenticidade provocada pela totalização técnica.

O mundo, antes aberto para a experiência, é totalizado pela técnica, e a experiência do mundo enquanto mundo é perdida. Agamben tenta o resgate de um ponto de partida ontológico para a reflexão política, problematizando, desde o início, a questão da Vida na modernidade, agora entendida enquanto evento biopolítico por excelência. O conceito de bios, que desde Aristóteles tem uma importância decisiva dentro da política, é tomado por um poder soberano que é disseminado durante o Século XX. Esta disseminação, aliada com uma invasão sem precedentes da técnica científica no campo da política, permite que o conceito de Vida seja controlado e tomado politicamente em todos seus aspectos.

Esta nossa concepção cultural de vida como algo que não pode ser definido, mas precisa ser incessantemente dividido e articulado para permitir a possibilidade da política, indica que toda

política, na sua origem, é uma biopolítica; um exercício de poder sobre a vida dos indivíduos. O ingresso da zoe na esfera da polis constitui, portanto, o evento fundador da política e, neste sentido, toda política já é uma biopolítica: uma intromissão de quem está de fora da lei, sob aqueles que estão sujeitos à mesma, no próprio corpo daqueles que compõem a sociedade. Esta intromissão leva a condição do ser no mundo para um ponto de indeterminação, uma perda de sentido do si mesmo. Uma determinação externa sobre o que é o humano.

Aqui, a influência de Hannah Arendt, e de seu trabalho nas Origens do Totalitarismo e no Sobre a Violência é notável. Se aquela autora menciona que a violência é o surgimento de uma dimensão de intromissão da vida natural na ação política, Agamben identifica nesta falta de uma cesura entre a dimensão da animalidade e aquela do homem, um tipo de experimento político, mas um experimento que esconde, que deixa de lado o lugar onde o humano acontece: com a perda deste ethos fundamental, perde-se também o sentido da ação humana, agora sempre determinada por um de fora.

No entanto, com a assunção do poder biológico, a animalização do homem enquanto objeto da política é inevitável. Podemos dizer, mantendo a linguagem heideggeriana, que o homem é tomado enquanto ente no esquema político, e descrito e totalizado enquanto tal; esta redução do homem ao objeto biológico, que pode ser manipulado, alterado, melhorado e mesmo descartado, resulta na transformação da vida qualificada que tem seu lugar, e sua atuação na polis em uma vida nua que acontece no campo – a imagem dos corpos dilacerados, manipulados e extintos na lógica de produção dos campos de concentração do III Reich, aqui, surge como uma das consequências da assunção deste poder

biológico – este limiar de indistinção entre espírito e corpo, natureza e cultura.

A transformação da vida do indivíduo, e da consangüinidade em objeto da política é identificada por Levinas como uma mentira, uma traição do contratualismo. Aproximar esta intuição de Levinas, em 1934, com a de Foucault que sugere que o contratualismo que tem na vida e proteção da vida qualificada, na bios a sua origem, quando pretende a regulação da vida biológica, e do como viver dos indivíduos cai em um totalitarismo, em uma exacerbação do biopoder, parece inevitável.

O espaço político que surge desta objetivização, desta falta de cesura, desloca o local onde o ser surge e se desenvolve culturalmente. A falta da passagem do natural para o cultural traz a política para o campo, e tira o espaço de experiência do ser no mundo, o bios transforma-se em uma pura zoe, em uma vida nua exposta no campo.

Dos campos não há retorno em direção à política clássica; neles, cidade e casa tornaram-se indiscerníveis e a possibilidade de distinguir entre o nosso corpo biológico e nosso corpo político, entre o que é incomunicável e mudo e o que é comunicável e dizível, nos foi tolhida de uma vez por todas. E nós não somos apenas, nas palavras de Foucault, animais em cuja política está em questão suas vidas de seres vivos, mas também, inversamente, cidadãos em cujo corpo natural está em questão a sua própria política. (AGAMBEN, 2004:193).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Bioética apresenta-se como um conjunto de valores humanos e sociais que, a exemplo do sucesso econômico da empreitada norte-americana, está sendo fornecido como modelo às nações ocidentais e imitado por elas. Eles se apresentam

como valores inquestionáveis, justos e adequados ao progresso geral da humanidade, espalhando-se por todo o mundo ocidental e sendo incorporados não só ao senso comum, mas ao próprio discurso acadêmico. Legitimados a partir da memória do Holocausto, eles visam transpor as fronteiras nacionais e pôr em xeque antigas soberanias. Apenas conseguem mobilizar atitudes e efetivar-se como prática política, no entanto, quando se articulam com as políticas públicas e com as legislações nacionais. Nesse momento, a cidadania parece emergir da sua proclamada falência e se afirmar como a categoria em torno da qual as garantias se articulam. Ao contrário do que se convencionou narrar, ela parece ser o ponto para o qual convergem as diretrizes supranacionais dos Direitos Humanos, inspiradas no princípio de natureza humana. Constitui-se como o campo político em que efetivamente se é capaz de gerir a vida dos indivíduos, conferindo a eles os direitos do homem e reafirmando a sobrevida dos Estados Nacionais, apesar da propalada cantilena de seu próximo e certo desaparecimento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, G. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- _____. Estado de Exceção. Trad. Iraci Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. Lo Abierto. 2ª ed. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.
- _____. Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental. Trad. Selvino Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- ARENDT, Hannah. Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

- _____. Origens do Totalitarismo. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- ARENDT, Hannah. A condição humana. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- _____. Eichmann Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: C Letras, 2003.
- _____. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.
- _____. Origens do Totalitarismo. Anti-semitismo, Imperialismo, Totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o Conceito de História. In: Obras Escolhidas: Magia e Técnica, Arte e Política. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BENJAMIN, Walter. A modernidade e os modernos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- _____. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- _____. Rua de mão única. São Paulo : Brasiliense, 1995.
- _____. Sobre arte, técnica, linguagem e política. Lisboa : Relógio d'Água, 1992.
- DE BONI, Luis Alberto (org). Ética e genética. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- DERRIDA, J. A Farmácia de Platão. 3ª ed. Trad. Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- _____. Adeus a Emmanuel Levinas. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- DERRIDA, Jacques. Adeus a Emmanuel Lévinas. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004.
- _____. Margens da filosofia. Campinas: Papirus, 1991.
- _____. Force of law. In Deconstruction and the possibility of Justice – Cardozo Law Review, v.11, n.5-6, jul.-ago. 1989. p.919-1046.
- _____. Do espírito. Campinas: Papirus, 1987.
- DWORKIN, Ronald. Domínio da vida: aborto, eutanásia e liberdades individuais. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. Trad. Maria Schuback, Petrópolis: Vozes, 2006. HEIDEGGER, Martin. Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão. Porto Alegre: Forense Universitária, 2003.
- _____. Parmênides. Bloomington: Indiana University, 1998.
- HÖFFE, O. CLonagem em seres humanos? Um balanço provisório do debate em torno da ética jurídica. Palestra proferida no Simpósio do Instituto Goethe em Porto Alegre “Ética e Genética: A intervenção da genética na dignidade humana”. 2003. HOFFE, Orfried. Oorg. Diccionario de ética. Barcelona: Crítica, 1994.
- _____. Justiça Política: fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do Estado. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- JAKOBS, Günther. Direito Penal do Cidadão e Direito Penal do Inimigo. In: Direito Penal do Inimigo: Noções e Críticas. JAKOBS, Günther & MELIÁ, Manuel Cancio. Tradução: André Callegari e Nereu Giacomolli. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.
- _____. ¿Derecho penal del enemigo? Un estudio acerca de los presupuestos de la juridicidad. In: Derecho Penal del Enemigo: el discurso penal de la exclusión. v. 2. Org. Cancio Meliá e Gómez-Jara Díez. Buenos Aires: Euros Editores, 2006.
- LEVINAS, Emmanuel. Entre Nós: ensaios sobre a alteridade. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005.