

HÁ AÍ UM HUMANO! UM MANIFESTO À PUNIÇÃO BIOPOLÍTICA, BIOÉTICA E BIOPODER

Luciano Braz Silva¹

Resumo

A contemporaneidade nos impele a resolver aquelas questões ainda difundidas nos campos da ética teórica e aplicada, provenientes não apenas das disciplinas filosóficas, mas dos domínios de conhecimento constituídos pelas ciências e pelos saberes técnicos. Hoje a bioética assume um estatuto genuinamente filosófico, crítico e emancipatório, com uma abrangência transdisciplinar por natureza, onde filósofos, juristas, médicos e cientistas sociais são chamados a intervir e manter um diálogo permanente. Se uma das acepções mais antigas da Ética é a de ser sinônimo de morada, modo de vida e habitação, este artigo pretende revisitar essa tradição para dedicar-se às tarefas e desafios dum novo e ainda tardio enfrentamento. Aqui, o leitor se deparará com reflexões sobre ética filosófica e agudos questionamentos de filosofia política e do direito, sempre atreladas às perspectivas de natureza genuinamente oriundas da biopolítica e da bioética para assim repensar a identidade do humano.

Palavras-chave: Ética; Biopolítica; Bioética; Vida humana.

INTRODUÇÃO

O que nos causaria maior escândalo: *punição* ou *impunidade*? O homem democrático hesita, oscila e finalmente esquivase. A vista das incertezas e das inquietações que ainda amedronta a família humana, o homem moderno, no estado de direito, está aquém de uma resposta adequada à questão proposta. A vergonha atrelada ao sentimento de injúria provenientes da impunidade faz valer o caráter sagrado e intangível com vistas à reparação e o reconhecimento do *eu* enquanto *ser*.

O presente artigo propõe ao leitor aguçadas reflexões sobre dois temas atualmente instigantes para filosofia do direito, a saber: punição e o ser. O objetivo então traçados pelas reflexões só poderá ser alcançado se as análises transitarem pelo campo da ética que se presta a uma séria e verdadeira reflexão onto-deontológica do ser respaldada pela filosofia do direito. A punição, mesmo a legítima, não deixa de ser um escândalo aos olhos dos verdugos e do destino dos condenados comumente ultrajados.

¹ Doutorando em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - com bolsa CNPq - sob orientação do Prof. Dr. Tercio Sampaio Ferraz Jr. Integrante do Grupo de Pesquisa Científicas BIO-ÉTICA - coordenado pelo Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Jr, nas dependências do UNIVEM. Possui cadastro no Grupo de pesquisa - Processos político-sociais e exclusão - Unesp-Marília. Pesquisador com cadastro junto ao CONPEDI - Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito - desde 2009. E-mail: brazadvogadoluciano@gmail.com

O presente artigo, já nas primeiras linhas, conduz o leitor a uma zona cinzenta que abarca um fluxo contínuo do medo à piedade, do medo por si ao receio do outro, e nos questiona quanto a possibilidade de resignar-nos ou não ao vermos o destino do homem democrático submetido a essa oscilação trágica de uma paixão por seu oposto, porque a ele nada lhe importa do que assegurar, a todo custo, a proteção adequada ao indivíduo, seja este vítima ou autor. Hesitado por alguns, os horizontes da pena foi até certo ponto um itinerário ultrajado, senão, colocada no sótão das reflexões da ética, da filosofia e da sociologia jurídica. Este caminho escarpado que de forma sucinta reabríamos, encararemos como conteúdo deste artigo sob outro ponto de vista, que não o da criminologia universitária, mas sim, pelas lentes da biopolítica e da bioética. Não temos aqui a pretensão de explorar em sua amplitude, a temática e os adendos pertinente a pena; outrora, cientistas já o fizeram, em destaque, Michael Foucault.

Do ponto de vista da ética do ser (homem) o direito penal moderno, formatado sob o espírito do Estado Democrático de Direito que se afirma como Constitucional de direito atento aos princípios e os valores atinentes à pessoa humana, vê e pensa a ética sob quais perspectivas? O presente artigo revela o, ainda existente, antagonismo entre o direito penal a luz dos fins da ciência do direito que se mostrou e ainda se mostra não passar de um discurso retórico, sobretudo, de dominação, exclusão e opressão. O direito penal moderno não se restringe, como outrora fazia, à berlinda da punição de crimes. Deveras, hoje, sua interpretação transcende a esfera da mera punição; a hermenêutica do direito penal considera como premissa elementar do seu conteúdo as razões que ditam o processo de readaptação daquele que delinuiu. Assim, o processo penal moderno deve pautar-se pelas justas medidas, sempre atrelado aos valores e princípios suscitados no Estado Democrático de Direito, sobretudo a Dignidade Humana, afim da aplicação da pena como justa medida a reintegração e reabilitação do delinquente à vida política e social, ou seja, a aplicação da pena jamais poderá ter como fim sublinhar sob a identidade do delinquente a figura de um monstro social diante do julgamento da consciência pública.

Desde Hegel, a figura do culpado e do inocente tornara-se o substrato fundamental com a qual a sociedade moderna interpretou a tragédia grega. “Em todos esses conflitos trágicos”, escreveu Hegel, “devemos, antes de tudo, descartar a falsa representação de culpa ou inocência; os heróis trágicos são, ao mesmo tempo, culpados e inocente” (HEGEL, 1974, p. 18-19).

Pareceu-nos tratar duma questão embrionária que aqui tematizamos. O paradigma do culpado e do inocente tornou-se uma questão a ser respondida pelas lentes da biopolítica, do biopoder e da bioética. Talvez, para se chegar à pretendida realidade dos fatos, ou verdade dos fatos, nos falte ainda um ato a ser feito, a saber, virar o lado do tabuleiro.

HAVERÁ UM SENTIDO PARA REPENSARMOS A PENA ?

A genealogia é cinza; ela é meticulosa e pacientemente documentária. Ela trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos (NIETZSCHE, 1996, p. 15).

Comumente, considerando os relatos registrados pela história, constatou-se que o ato de punir sempre esteve distante dos terrores sofridos pela vítima, ou seja, jamais foi entendido a partir de uma relação essencial com a vítima concreta do crime. O paradigma outrora formulado, o ato delinquente, para lá de atingir uma respectiva pessoa, todavia, insultava a partir da lei, o interdito familiar ou sagrado, bem como normas morais e por fim a encarnação do espírito absoluto. Neste sentido, delinquir, ferir, roubar, matar era menos agredir um indivíduo concreto que transgredir a própria lei. Todavia, a lei tornara-se vítima autêntica em primeiro plano e, assim, a pretendida reconciliação dum criminoso com sua vítima jamais teve por pressuposto, a priori, uma reconciliação entre o agressor e o indivíduo (vítima), que por sua vez sofrera concretamente a injúria do denunciado ato delinquente. A priori, o que se buscava com a punição, desde então, era a satisfação da lei e não a reparação da vítima concreta do crime, de modo que o indivíduo prejudicado, ao poucos, sua figura assumia uma nebulosidade dramaticamente reduzida quase à indiferença ou a insignificância.

Ora, por mais que incorremos no exagero, ainda que outras perspectivas sejam dadas, afirmar que o processo inquisitorial, longe de recusar a vítima, pelo contrário, garante-lhe completamente a defesa, bem como o apoio proporcionado à sua singular acusação significativa ampliação, contudo, constata-se que as dores e o prejuízo suportado pela vítima passaram a ser subsumidos no ultraje da lei. De fato, nos preceitos fundamentais da lei que refletem o alicerce da pena ao lado da lei, o sofrimento da vítima não alimenta o sentido da pena, pune-se, tão-somente, com intento para recordar a lei ao criminoso, e não para responder ao sofrimento de quem sofreu o crime (GROS, 2001, p. 109).

No pensamento comum, o significado maior da pena está em proporcionar e assegurar a defesa social, ao que, nesta perspectiva, a vítima poderia fundamentar suas queixas. Porém, a vítima não deixa de ser uma mera ocasião oportuna ou uma haste adequada para pôr em ação políticas de proteção que excedem os limites do seu sofrimento para se interessar pelo equilíbrio, ou harmonia vital de um Estado, a sua segurança política (Hobbes), a proteção das suas propriedades (Locke), a harmonia então regulamentada das suas liberdades (Beccaria) ou a maximização (utilitarismo) dos seus lucros (Bentham).

Desde Platão, mais tarde Sto. Agostinho, passando por Hobbes e Beccaria, bem como Locke, Kant, Bentham, Hegel ou Saleilles, a filosofia da pena, mais precisamente, a fundamentação e a justificação filosófica do castigo, permaneceu desesperadamente estrangeira ao sofrimento da vítima, comumente, constitui-se sempre fora ou equidistante da queixa da vítima. O que se constata por trás da vítima do crime, aquilo que sempre esteve além dos seus sofrimentos e das suas lágrimas, fora utilizado para fundamentar o sentido da pena; resumindo, o que se

considerou em último plano foi à transgressão da lei, a sociedade ameaçada, o indivíduo corrigível. Frédéric Gros (2001, p. 110) aponta que para punir,

(...) era necessário começar por esquecer a vítima e, antes do seu sofrimento, satisfazer as exigências da lei, impondo uma retribuição de princípio, bem como, da sociedade exigindo que se defendam seus interesses, do indivíduo implorando que seja transformado em cidadão honesto.

No contexto do discurso jurídico-sagrado, do discurso sócio-político ou psicológico, a voz da vítima, sempre em tom diminuto, vez ou outra fora articulada, quando não, era suplantada ao nada, ou quem sabe, levada ao esquecimento. Com o crime, o que se buscava punir, todavia, não era a relação criminosa para com o outro, mas sim a relação criminosa para com a lei, a sociedade ou consigo próprio.

No limiar do século passado (XX) novas vozes trouxeram à baila novos enunciados, reconhecendo na punição o direito da vítima de fazer seu luto e assim permitir a uma sociedade reunir-se e comungar à volta de um sofrimento acometido a alguém, ao que, por conseguinte, fazer com que a memória de um crime inescrupuloso se perpetue como um protesto vivo.

Revisitar um passado não muito distante nos faz estremecer ante a temeridade que denuncia a atrocidade dita humana. O significado ético e político do extermínio humano faz dissolver e dissipar toda e qualquer proposta que se aventura a formular um conteúdo ético e moral à identificação do humano numa única matriz donde se possam obter bases incontroversas que nos levam a acreditar no humano como ser possuidor duma suposta superioridade frente as demais criaturas, ou seja, o humano, ao que nos parece, até então, tornara-se algo incompreensível, indefinível, imensurável em suas ações, enfim, algo destituído de uma essência *primeva* que o revela singularmente.

Ao que nos parece, nitidamente incontroverso, e que aqui se manifesta numa dimensão sagrada, evidentemente, já não é mais a infração à lei na sua transcendência condição da pena, mas o sofrimento singular e nalgumas vezes imensurável, e, por que não, perpétuo, sofrido pela vítima concreta do crime. O que, para punir, se proclama impondo silêncio já não é o estrondo soberano da lei insultada, mas a voz esfarrapada, surrupiada e desfigurada da vítima. Doravante, punir deixou de ser, unicamente, proteger os interesses sociais da coletividade como um todo, bem como a ordem, a propriedade etc., antes sim, punir deveras assume a compreensão de agora permitir a toda uma sociedade comungar, reencontrar-se e sofrer em absoluta empatia as dores que se propagam na órbita de um sofrimento acometido. O horizonte que se descobre e se reinventa celebra a comunhão dos sofredores, bem como a vergonha que se revela na natureza e com a natureza que determina o humano e nos identifica como tal, um este igual entre os humanos. A esses que também sofrem, nasce uma democracia nova, aquela dos sujeitos sensíveis e que agora reivindicam a condição de testemunhas. Esses, agora identificados, impõem e reivindicam uma mesma palavra de ordem: a não coisificação do humano.

Hoje não se nega a evidente crise do Estado-nação, ao que de certo modo elucida dia-a-dia a crise da lei,

bem como a crise do sujeito educável. De tempos idos, a autoridade da lei, o sonho da pretendida sociedade feliz e unida, as promessas que outrora revestiam os ditos benefícios humanistas, todas essas dimensões de existência, essas nervuras e vísceras invisíveis do espaço republicano, sem desaparecerem de fato, pervertem, naufragam e perdem seu prestígio, seu valor imediato, bem como seu poder de ecoar. Essa nova relativização, doravante, abala os antigos centros de sentido da pena. Assim, ainda que os psicanalistas continuem a defender o poder estruturante da lei, por mais que os homens políticos continuem a inflamar o espectro da insegurança, mesmo que os iluministas continuem a fomentar a esperança da reabilitação, estas narrações fastidiosas e entediantes não passam de decadências ou degradações curto-circuitadas por esta nova urgência do sentido da pena, a saber, pôr termo ao sofrimento da vítima. Deveras, o que é mais insuportável já não é se uma lei fora transgredida, ou o quanto ela fora transgredida, ou quem sabe se uma sociedade esteja ou fora ameaçada, ou, ainda, que um indivíduo tenha enveredado pelo crime, o que se mostra, deveras, absolutamente insuportável é que uma vítima sofra.

POR QUE E PARA QUE TESTEMUNHAR?

De minha parte, tinha decidido firmemente que, independente do que me viesse a acontecer, não me teria tirado a vida. Queria ver tudo, viver tudo, fazer experiência de tudo, conservar tudo dentro de mim. Com que objetivo, dado que nunca teria tido a possibilidade de gritar ao mundo aquilo que sabia? Simplesmente porque não queria sair de cena, não queria suprimir a testemunha que podia me tornar (grifo nosso) (AGAMBEN, 2014, p. 25).

Ao lidarmos com o conteúdo das matérias existenciais no campo nocional próprio da vítima, evidentemente, nos depararemos com significativas dificuldades de ordem principiológicas. Ora, a primeira dificuldade que nos deparamos vem à baila quando evocamos os direitos da vítima para estruturar o sentido *primevo* da pena. Aqui, com frequência, encerra-se o grande ponto nevrálgico que elucida o ponto negro da vingança. Para a filosofia do direito, a constituição dum sentido da pena pública operou-se segundo um gesto de roptura. Logo, punir, seja para recordar a lei, reeducar o indivíduo ou quem sabe para proteger a sociedade, deveras, seja, antes de tudo, anular todo intento e todo aspecto de vingança (GROS, 2001, p. 112), de retribuição *ipsis facto*. Obviamente, ao possibilitar a participação ativa da vítima no processo penal, certamente poderíamos incorrer, descabidamente, na prática que insta o fomento à vingança, ao que, por conseguinte discorreria o desfecho do caos cíclico.

O caráter vingador – sentido um tanto quanto articulado de fazer com que o outro sofra em iguais proporções o sofrimento que ele próprio proporcionou a outrem – é identificado pelo relevo que explicita as figuras negativas do ódio, da malvadez, da humilhação e da lembrança dolorosa. Portanto, afirmar do direito penal que ele deveria ajudar a vítima, poderia, até certo ponto, soar negativamente dando a entender que o sofrimento da vítima só poderia ser aliviado desde que na mesma medida fossem determinados aflições ou castigos àquele

que lhe agrediu. Por certo, estaríamos dando ares à equivalência sinistra contraditória de justiça: já sofri o bastante, necessário é que ele também sofra o bastante, ao que somente o sofrimento sentido daquele que me fez sofrer poderia apaziguar-me em relação ao sentimento de fúria e assim me curar.

Vejamos, a exigência deste sofrimento torna-se pública, o que se busca, como se vê, é que aos olhos de todos aqueles seja desacreditado. Com isso, constata-se que estamos diante do universo do ódio, um universo posto na sua forma pública, certamente ao fim e ao cabo do sofrimento da vítima produz-se, ainda mais sofrimento e, por conseguinte, outra vítima, uma vez que o que qualifica uma vítima como vítima é precisamente seu sofrimento.

Para um real e verdadeiro exame do homem e da realidade que o circunscreve, a consciência, não restrita aos pressupostos *psico onto-deontológico*, examinada a partir da esfera que compõem a integralidade do homem perante si mesmo e perante os demais, bem como a realidade em que este está situado, a consciência quando suscitada estabelece uma relação dialética frente todo conteúdo fenomenológico cognitivo, seja a fim de contemplá-lo ou com um fim a ser atingido, ou seja, ou percebe e aprende, ou percebe e quer. Percepção e querer – *wollen* – configuram-se como orientações viscerais do espírito, sempre pressupostas na estrutura cognitiva.

A evolução espiritual do homem (*antropos*), o seu dinamismo, erige-se, comumente, na premissa de que a ação instintiva torna-se ação volitiva, isto é, na consciência reconhecemos a utilidade da ação instintiva, de modo que e a cognoscibilidade do fim converter-se-á no móvel da atuação. Com razão, podemos afirmar que pela ideia do fim obteremos a real e clara distinção daquilo que se pode definir como sendo uma *ação volitiva* duma *ação impulsiva*. Com a ideia do fim, podemos compreender o quanto o impulso deve se submeter ao fim, bem como, as medidas nas quais a ação, deveras, moldar-se-á a este. Neste sentido, estamos afirmando, já adiantou Liszt (2005, p. 23),

Quanto mais claramente se conhece o fim, quanto mais perfeitamente se leva a termo a adaptação consciente, quanto mais se propõem fins remotos e indiretos, no lugar de fins diretos e mais próximos, e, por último, quanto mais se submete a ação integral com seus atos parciais a um só fim supremo que, talvez, transcenda a existência do indivíduo, tanto mais perfeita será a evolução, cuja última meta, ou seja, a total concordância da vontade individual com a vontade coletiva, deve-se estabelecer como ideal, mas que exatamente por isso não ocorreu.

Quando, objetivamente, tentamos formular um fim ao qual o direito se presta como tal, infindas interpretações já foram apresentadas. O Processo de Kafka foi e ainda é, metaforicamente, um campo, um laboratório de significado absolutamente relevante frente a questão posta. As interpretações daí extraídas ora sublinham seu caráter profético-político (a burocracia moderna como mal absoluto), ora um aspecto teológico (o Tribunal é o Deus desconhecido) e ainda, outro biográfico (a condenação seria a doença na qual Kafka tinha consciência de estar acometido). Até então, às interpretações que foram dadas, pouco se falou sobre o aspecto da lei que se apresenta unicamente na forma do processo. Na opinião comum, a natureza do direito, aqui, não se

apresenta como norma, julgamento ou mesmo o processo. No ano de 1983, a pedido do editor Einaudi, Levi (*In: AGAMBEN*, 2014, p. 28), em sua tradução, trouxe as seguintes observações:

Se a essência da lei – de toda lei – é o processo, se todo direito (e a moral que está contaminada por ele) é unicamente direito (e moral) processual, então execução e transgressão, inocência e culpabilidade, obediência e desobediência se confundem e perdem importância. “O tribunal não quer nada de ti. Acolhe-te quando vens e te deixas partir, quando vais embora”. A finalidade última da norma consiste em produzir um julgamento; este, porém, não tem em vista nem punir nem premiar, nem fazer justiça nem estabelecer a verdade. O julgamento é em si mesmo a finalidade, e isso – já foi dito – constitui seu mistério, o mistério do processo.

À luz da natureza auto-referencial assumida pelo julgamento, onde a pena não mais vista como consequência sua, antes sim, esta se resume naquele, temos que a totalidade da pena se encerra no julgamento. Isso significa que a sentença de absolvição é a confissão de um erro judicial, onde cada um é intimamente inocente, mas que o único verdadeiro inocente não é aquele que obtém uma sentença favorável que o absolve de um crime, antes sim, o verdadeiro inocente seria aquele que passa pela vida sem um julgamento.

No ano de 1971, na ocasião de um debate que discorria sobre a possibilidade ou não do projeto dum tribunal popular, Foucault expunha suas críticas ao modelo de justiça (tradicional) oriunda dum tribunal institucional. Em suas observações Foucault já nos orientava quanto à necessidade de nos desvincularmos da crença reducionista que vincula a ideia de justiça suscitada na forma do tribunal institucional. A problemática que está posta não se refere à possibilidade e em que condições pode haver um tribunal popular; e sim, a grande questão ainda pendente de solução, em primeira ordem, seria: no horizonte da justiça popular e dos atos de justiça popular, um tribunal ocuparia qual lugar? Nesta perspectiva, constata-se que no pensamento de Foucault o tribunal não representa em primeira e última instância a expressão natural da justiça popular, mas pelo contrário, “tem por função histórica reduzi-la, dominá-la, sufoca-la, reinscrevendo-a no interior de instituições características do aparelho do Estado” (FOUCAULT, 1996, p.19).

Consoantes observações até então apontadas, nos salta aos olhos a inquieta perplexidade denunciada pelo *jus* filósofo italiano Agamben. Sendo verdade aquilo que se leu, precisamente é possível que os processos (Nuremberg) sejam responsáveis pela confusão das inteligências que, durante decênios, impediu de se pensar Auschwitz na sua realidade concreta. Não obstante a denunciada insuficiência notória dos processos, ainda assim, de certa forma contribuíram para difundir a ideia de que aqueles problemas indelévels estavam superados. Ora, as sentenças foram dadas por julgadas, de modo que as provas das culpas estavam ali definitivamente postas. Contudo, decorridos alguns decênios, parece-nos ainda não se olvidar dizer estarmos surpresos que o direito não havia esgotado os problemas ali denunciados, do contrário, este se mostrou tão grande ao ponto de pôr em questão o próprio direito e de levá-lo à bancarrota (AGAMBEN, 2014, p. 29).

O que nos parece decisivo, não se trata exatamente de afirmarmos acertadamente poder ou não o direito

emitir um julgamento, antes sim, salientarmos que as duas coisas não podem ser confundidas, que o direito não pretenda esgotar toda a questão. Partimos duma premissa que sustenta uma consistência não jurídica da verdade, donde a questão de fato não poderá ser reduzida à mera questão de direito, sobretudo, interpretada como tal. Deste modo, caberá à vítima, precisamente, lidar com aquelas ações humanas que antecedem e transcendem a realidade do direito, estas postas equidistantes dos fatos reais, todavia assentada na órbita do processo.

Na literatura jurídica clássica (latim) encontramos dois termos jurídicos ligados ao substantivo testemunha que denotam conotações etimológicas diferentes. O primeiro deles, *testis*, do qual deriva testemunha que no seu sentido etimológico denota-se aquele que se põe como terceiro num processo ou em um litígio instaurado entre duas pessoas. O segundo, *supertes*, faz alusão àquela testemunha local, aquela que presenciou os fatos e que deles é sabedora dos mínimos e da totalidade dos detalhes, visto que conhece todo deslinde dos fatos. A figura do primo Levi não se relaciona ao *testis*, um terceiro. Levi vivenciou os algozes de Auschwitz, de modo que em todos os sentidos o mesmo pode ser identificado como um *supersteti*. Contudo, não obstante a instauração dum processo, ainda assim, certamente isso não tornará diminutas as exposições quanto à realidade dos fatos testemunhadas por Levi, ou seja, o processo em si não comprometerá seu testemunho que fora suscitado e sentido na pele sob o sol e sob a temperatura que cobria o chão aterrorizador de Auschwitz. Levi reconhece sua impossibilidade à concessão dum perdão, alias o mesmo afirma que nunca arrogou a condição de agir como juiz visto que, para o mesmo, isso jamais seria possível, deste modo, jamais teria poder para conceder o perdão: “estou sem autoridade” (AGAMBEM, 2014, p. 29).

Ao que tudo indica, nos parece que aquilo que lhe interessa, enquanto testemunha, seria a transcendente zona obscura que torna impossível o julgamento. Aqui, vítimas se tornam carrascos, e os carrascos se tornam vítimas “vítimas e carrascos são igualmente ignóbeis; a lição dos campos e a fraternidade da abjeção” (AGAMBEM, 2014, p. 27).

O materialismo histórico, bem como o historicismo filosófico mostrou o quanto às análises formuladas sobre as categorias éticas e as categorias jurídicas foram até certo ponto tácitas e equivocadamente confundidas. Os equívocos saltam aos olhos nitidamente quando as premissas oriundas do campo da moral e da religião são de alguma forma contaminadas com o direito. Culpa, responsabilidade, inocência, julgamento, absolvição, todas essas expressões trazem, ainda que de forma subjacente, conotações jurídicas, ao que de certa forma compromete o sentido etimológico de cada termo; assim, usá-las sem a devida precaução específica certamente poderíamos incorrer em erro epistemológico. Comumente, alguns juristas afirmam que o direito não tende, em última análise, ao estabelecimento da justiça, nem sequer o da verdade, busca unicamente o julgamento. Toda e qualquer dúvida que possa surgir contra esse argumento tenderá ao insucesso pela força da coisa julgada, que diz respeito também a uma sentença injusta. Ora, com a *res judicata*, temos aí o fim do direito com a qual a sentença substitui o

verdadeiro e o justo (AGAMBEM, 2014, p. 28).

Testemunhar ou tornar-se uma testemunha pressupõe razões que nalgumas vezes ecoarão nos alicerces sólidos da moral fazendo-a reconfigurar a partir de razões temerosas, pelo seu caráter revelador, porém compreensivo considerando seu aspecto onto-teleológico. As razões e os motivos às quais se tem uma testemunha correspondem, até certo ponto, à ambição pela verdade a pretexto dum julgamento leal, correspondente às realidades de um fato. Quando testemunhamos a respeito de algo, o fazemos a pretexto de quais ambições? Deveras, a decisão de se tornar um supertestes consiste sobre razões ditas ainda maiores do que aquela que meramente almejam revelar a veracidade dum fato. Essas razões sobressaltam o anúncio do terror, não sucumbe ao medo da morte, antes sim, transpassa este, eternizando-se como conteúdo ou substância da realidade testemunhada.

De minha parte, tinha decidido firmemente que, independente do que me viesse a acontecer, não me teria tirado a vida. Queria ver tudo, viver tudo, fazer experiência de tudo, conservar tudo dentro de mim. Com que objetivo, dado que nunca teria tido a possibilidade de gritar ao mundo aquilo que sabia? Simplesmente porque não queria sair de cena, não queria suprimir a testemunha que podia me tornar (Apud: H. Langbein. In: AGABEN, 2014, p. 25).

Certamente, muitas são as razões as quais se tem uma testemunha, as quais se fala duma suposta verdade a respeito de algo. Na maioria das vezes não conseguimos extrair os fins ambicionados num testemunho, quando a imparcialidade foge à regra e a consciência descomprometida corrompe o conteúdo mínimo da ética, testemunhar já não mais se justifica, pois o que se tem trata-se de uma sede de vingança que se funda sobre a identidade de vítima. Não nos parece controverso que o conceito de responsabilidade, ainda quando usado fora do campo jurídico, por este está irremediavelmente contaminado. Atenuar ou mitigar a tomada de consciência frente uma responsabilidade jurídica, pareceu, até certo ponto, consequência resultante da auto-definição assumida pela ética, pela política e pela religião ao expandirem a zona de atuação adentrando no terreno da responsabilidade jurídica. A verdade é que não se pretendeu reconfigurar uma outra responsabilidade, mas sim, buscou-se ampliar as zonas de não-responsabilidade. Ora, de alguma forma, isso poder-nos-ia soar com certa incongruência levando a crer que estaríamos diante da ilibação da impunidade, obviamente que isso não nos pareceria eticamente adequado. Por outro lado, isso significou – em se tratando da ética – arrostar-se com uma responsabilidade infinitamente maior do que aquela que deveras pudéssemos, quem sabe, assumir. No máximo, destaca Agamben (2014, p. 30), “podemos ser-lhe fiéis, ou seja, reivindicar a sua não-assumibilidade”.

A lição ética de vingança, tal como Aristóteles e Nietzsche apresentam, ressalta o anseio da vingança como ato público de manifestar seu poder, onde a partir dessa manifestação recuperar-se-ia a inquietada estima de si. No sentido aristotélico, com a vingança buscar-se-ia a recuperação pública da atividade. O termo *antipoiēi*, dizia Aristóteles: “vingar-se é exercer uma atividade de retorno” (ARISTÓTELES, 2005, 1378b). A vingança, ao que nos parece, num primeiro momento compreende-se como uma *antipoiēsis*, isto é, afirmação de poder de si e

atribuição de valor em relação àquele que a põe em causa. Com efeito, o que um crime, uma injúria, uma ofensa, um delito despedaçam é para já autoconfiança, a autoestima na sua integridade, uma integridade dinâmica e vital.

A descoberta inaudita que Levi obteve em Auschwitz reporta a um assunto refratário sob qualquer parâmetro de responsabilidade. Denominada como zona cinzenta, Levi conseguiu isolar aquilo que mais tarde seria identificado como sendo um novo elemento ético. Essa cadeia cinzenta contempla as conjunções entre vítimas e algozes, ao passo que o oprimido de tornar opressor e o carrasco, por sua vez, se torna vítima. Chega-se a uma zona nebulosa, onde temos uma alquimia opaca, incessante onde o bem e o mal, e com eles toda essência da ética tradicional, alcançam o seu ponto de fusão. “Trata-se, portanto, de uma zona de irresponsabilidade e de *impotentia judicandi*, que não se situa além do bem e do mal, mas está, por assim dizer, aquém dos mesmos” (AGAMBEM, 2014, p. 30-31).

POR QUE UMA ÉTICA DO SI ?

As estruturas fundamentalmente relacionais das nossas existências seria o arcabouço, o depósito donde se funda o pressuposto da ética. O bem viver pressupõe uma justa distância em relação ao outro, porém, essa justa distância seria, deveras, a negação imediata da total separação e da fusão. Assim, quer-se falar duma distância constitutiva da relação com os outros.

Como sujeitos éticos do direito, não pertencemos um ao outro, nem estrangeiros, nem parentes, mas sujeitos livres. Mas o que será então punir segundo a justiça relacional? A priori, deveríamos considerar que o crime e a agressão não configuram por essa justiça, por assim dizer, transgressão à lei ou um atentado à ordem pública, nem mesmo um sintoma patológico, mas a fratura desta justa distância entre os sujeitos éticos (GROS, 2001, p. 133). Deste modo, é evidente que aquilo que me agride promove estragos na minha vida antes de atingir diretamente à lei, ou seja, aquilo que me fere, que me rouba, me agride, infringe a pressuposta distância invisível que delimita os espaços e separa tudo, ligando-os aos sujeitos de direito. Com isso, punir, deveras, seria o ato pelo qual se chegará ao desfazimento deste nó destinado a restaurar, restituindo-a publicamente, a uma distância justa.

Do verbo latino *spondeo* deriva o termo responsabilidade donde se extrai o sentido epistemológico “apresentar-se como fiador de alguém”. No antigo direito romano era comum um homem livre constituir-se como garantia à reparação de um erro cometido por alguém. Com essa práxis surgiu o termo *obligatio* de conteúdo meramente jurídico e sempre utilizado nas situações onde havia um inadimplemento contratual. Como se sabe, um terceiro, estranho ao negócio jurídico, ficava refém do credor dado o não cumprimento de uma obrigação assumida pelo outro contratante; a pessoa se tornava responsável (*sponsor*) pelo réu. Logo, o gesto de assumir a responsabilidade não significava outra coisa que não um ato meramente jurídico, equidistante de qualquer pressuposto ético como se pretendeu pressupor até então. Aqui não há que se falar em nobreza, ou

benesse alguma, mas sim, um gesto pelo qual alguém se responsabiliza pela inobservância do cumprimento assumido por outro e, deste modo, ficando refém daquele que teve ao seu desfavor o descumprimento de uma obrigação. Dos termos responsabilidade e culpa, extrai-se, conforme aponta Agamben (2014, p. 30), dois aspectos da imputabilidade jurídica e que só num momento mais tardio foram interiorizados e transferidos para fora do direito. Daí, “nascem à insuficiência e a opacidade de toda doutrina ética que tenha a pretensão de se fundamentar nestes dois conceitos”.

A insuficiência e a opacidade que se fazem ver, todas as vezes que se justapõem as fronteiras que separam a ética do direito, tornam-se evidentes quando estamos diante de situações descritas como culpa objetiva e consciência de conteúdo moral. No processo de Jerusalém o sentido da tese utilizada pelo advogado de defesa do Eichmann, recorre a um argumento que se pretende afirmar nobre sem, contudo, reconhecer a culpa jurídica, “Eichmann sente-se culpado perante Deus, não frente à lei”. Eichmann, conforme se pode provar, teve participação direta no extermínio do judeus. Com o pretexto de livrar os jovens alemães do peso da culpa, o mesmo chegou afirmar que pretendia ser enforcado em praça pública em razão dos seus atos, entretanto, em momento algum assumiu a culpa jurídica, antes sim, somente reconheceu-se culpado perante Deus (AGAMBEN, 2014, p. 32). Para Agamben (2014, p.32),

O único sentido possível para este distinguo, tão insistentemente afirmado, consistia em que, com toda evidência, o fato de assumir uma culpa moral parecia frente aos olhos do imputado como algo eticamente nobre, enquanto não estivesse disposto a assumir a culpa jurídica (culpa que, do ponto de vista ético, teria podido ser bem menos grave).

O auto reconhecimento de uma culpa moral destoada duma responsabilidade jurídica soa como discurso meramente retórico, visto que nessa circunstância a moral pressuposta segue totalmente desconstituída de significância teleológica reparativa. Mormente, nunca souo como imoral ou antiético o gesto de quem assume para si uma culpa jurídica de que é inocente, pelo contrário, esse ato, aos olhos político e social, sempre nos pareceu tratar de um gesto nobre; por outro lado, em se tratando de um ato de assumir uma responsabilidade política ou moral, porém desvinculada e descomprometida com as consequências jurídicas sempre nos pareceu um ato de arrogância, mera retórica, e ludibriosa demagogia. A confusão entre categorias éticas e categorias jurídicas, aponta Agamben (2014, p. 32),

(...) é, neste caso, absoluta. Está na origem dos numerosos suicídios praticados para escapar de um processo (e não só por parte dos criminosos nazistas), em que a tácita assunção de uma culpa moral teria a pretensão de redimir-se daquela jurídica. Convém lembrar que a primeira responsável por essa confusão não é a doutrina católica, que, aliás, conhece um sacramento cuja finalidade consiste em libertar o pecador com relação à culpa, mas a ética laica (na sua versão moderada e farisaica, que é a dominante). Após ter alçado as categorias jurídicas e categorias éticas supremas e ter, assim, confundido irremediavelmente os papéis, ela ainda gostaria de recorrer ao seu *distinguo*. Mas a ética é a esfera que não conhece culpa nem responsabilidade: ela é, como o sabia Spinoza, a doutrina da vida feliz. Assumir uma culpa e uma responsabilidade – o que, às vezes, pode ser necessário fazer – significa sair do âmbito da ética pra ingressar no do Direito. Quem procurou dar esse difícil passo não pode

ter a pretensão de voltar a entrar pela porta que acabou de fechar atrás de si.

A figura extrema da zona cinzenta fazia surgir num mesmo individuo uma figura dicotômica que ora se confundia em opressor, ora se confundia em vítima. Aqueles que atuavam junto ao Esquadrão Especial, eufemismo referente às SS, diariamente ressentiam a resignação daquilo que significou o maior terror deliberadamente acometido à raça humana. Esses deveriam conduzir até as câmaras de gás os prisioneiros, que sempre despidos eram colocados em ordem, um a um, e depois, já no estado de morte, os agentes da SS arrastavam os cadáveres sempre manchados duma tonalidade rosa e esverdeada, dada a inalação do ácido cianídrico, e quando já postos fora das câmaras de gases, aqueles cadáveres estendidos ao chão eram lavados com jatos d'água e, por conseguinte, submetidos a uma cuidadosa revista para ver se ainda havia nos orifícios dos corpos alguma joia escondida, bem como ter seus dentes de ouro extraídos etc.

O horror intrínseco da condição humana estante na zona cinzenta atingia a parte mais densa da consciência humana ao que por certo fazia ressurgir, ainda que de forma tênue, a consciência de si em detrimento da dialética do sofrimento com o outro que sofre.

Em os “Afogados e Sobrevivente”, Levi (*In*: AGAMBEM, 2014, p. 34) dá testemunho dessa cruel e descomunal realidade vivenciada por um dos agentes da SS :

“Ao realizar esse trabalho, ou se enlouquece no primeiro dia, ou então se acostuma”. Mas o outro disse: “Por certo, teria podido matar-me ou me deixar matar; mas eu queria sobreviver, para vingar-me e para dar testemunho. Vocês não devem acreditar que nós somos monstros; somos como vocês, só que muito mais infelizes”. [...] De homens que conheceram essa destruição extrema não se pode esperar um depoimento no sentido jurídico do termo, e sim algo que fica entre o lamento, a blasfêmia, a expiação e o esforço de justificativa, de recuperação de si mesmo. [...]. Ter concebido e organizado os Esquadrões foi o delito mais demoníaco do nacional-socialismo.

Levi relata um testemunho de um dos poucos sobreviventes do último esquadrão especial de Auschwitz – Miklos Nyiszli – que tenta testificar em palavras o que significou – do ponto da ética e da moral – para a família humana a fábrica de mortos de Auschwitz. Esse relato que ora iremos expor, narra um episódio que testifica, na sua totalidade, a extrema banalização do mal, a mais absurda coisificação do homem, a mais descomunal forma de insignificância do ser, que possa atingir padrões e paradigmas mais baixos da moral ainda não pensados pelo homem, ou seja, jamais visto, jamais ouvido; ainda não pensado. Este contou que assistiu, durante um intervalo de “trabalho”, a um jogo de futebol entre SS e representantes do *Sonderkommando*.

[...] à partida assistem os outros soldados SS e o resto do Esquadrão, torcendo, apostando, aplaudindo, encorajando os jogadores, como se a partida se desenrolasse não diante das portas do inferno, mas num campo de aldeia (AGAMBEM, 2014, p. 34-35).

Obviamente, essa partida de futebol significou - e ainda significa -, a conotação máxima daquilo que a mente humana consiga compreender e extrair do termo *insignificância*. A ignominia, a maior de todas as blasfêmias humanas já pensadas, ocorreram ali, bem ali, aos olhos do homem agora nitidamente indiferente a toda e qualquer ideia, ainda que mínima, em relação à humanidade. Aos olhos desses, o humano já não mais existe, a

identidade que permeia uma série de valores e que dá consciência ao homem da sua existência e do seu eu fora subtraída e suplantada à condição dum nada que não mais descreve coisa alguma, eliminando assim qualquer possibilidade, ainda que mínima, de ver e sentir naquele a concepção de sujeito, ou seja, o que se tem e o que se vê nada mais é do que uma espécie de ser vivo destituído de uma identidade própria; a demandada pausa de reflexão para consciência aponta algo agora descrito e posto frente ao olhos como uma coisa uma mera coisa. Agamben (2014, p. 35), ao se referir àquela partida de futebol, descreve-a como um momento no qual teria ocorrido uma breve pausa de humanidade em meio a um horror infinito. “Aquela partida ainda não terminou, é como se continuasse ainda, ininterruptamente [...]. Dela provêm à angústia e a vergonha dos sobreviventes [...]. Se não conseguimos entender aquela partida, acabar com ela, nunca mais haverá esperança”.

Vejamos, o mal do crime não deve ser procurado tão-somente na perturbação do espírito do outro, antes sim, numa desigualdade injustificável criada entre dois indivíduos. A infelicidade que sofreu o queixoso é inseparável e essencialmente física e ética. Concomitantemente afeta seu corpo, sua honra, sua reputação e por último sua consciência de identidade.

POLITIZAÇÃO DA VIA E OBJETIVAÇÃO INCIPIENTE

Walhausen, bem no início do século XVII, falava da “correta disciplina”, como uma arte do “bom adestramento”. O poder disciplinar é, com efeito, um poder que, em vez de apropriar e retirar, tem como função maior “adestrar”; ou sem dúvida adestrar para retirar e se apropriar ainda mais e melhor. Ele não amarra as forças para reduzi-las; procurar liga-las para multiplicá-las e utilizá-las num todo. Em vez de dobrar uniformemente e por massa tudo o que lhe está submetido, separa, analisa, diferencia, leva seus processos de decomposição até as singularidades necessárias e suficientes (FOUCAULT, 2014, p. 167).

Nos últimos anos de sua vida, ainda enveredado no campo das pesquisas que examina a história da sexualidade, Michael Foucault, direciona seus olhares para o campo da biopolítica, pretendendo com isso investigar a vida natural do homem no horizonte dos mecanismos e nos cálculos do poder. Foucault (2014, p. 167) constata na disciplina o papel fundamental à fabricação de indivíduos; portanto, ela seria a técnica específica de um poder que em um único passe (jogada) toma o indivíduo como objeto e instrumento de seu exercício.

Não é um poder triunfante que, a partir de seu próprio excesso, pode-se fiar em seu superpoderio; é um poder modesto, desconfiado, que funciona a modo de uma economia calculada, mas permanente. Humildes modalidades, procedimentos menores, se os compararmos aos rituais majestosos da soberania ou aos grandes aparelhos do Estado. E são eles justamente que vão pouco a pouco invadir essas formar maiores, modificar-lhes os mecanismos e impor-lhes seus processos. O aparelho judiciário não escapará a essa invasão, malsecreta (FOUCAULT, 2014, p. 167).

Em *A vontade de Saber*, Foucault (1984, p. 42-43) descreve e diagnostica o processo, iniciado na época moderna, através do qual a vida passou a fazer parte da política. Neste sentido, o homem continuou a ser aquilo que outrora a filosofia aristotélica já identificara, ou seja, um ser vivo e, além disso, um ser político. Por outro lado, o

homem moderno é um animal em cuja política está em questão a problematização política-social que envolve sua vida de ser vivo. Isso significa dizer que para o homem moderno o processo de subjetivação impulsiona condicionalmente o indivíduo a objetivar seu próprio eu e a constituir-se como sujeito, sempre atrelado (vinculado) num horizonte constituído por um poder que exerce o domínio do controle exterior.

Para Agamben o pioneirismo dessa temática deve ser atribuído a Karl Löwith que definiu a politização da vida como característica fundamental da política dos Estados totalitários e, ao mesmo tempo, procurou observar a relação de continuidade entre democracia e totalitarismo.

Esta neutralização das diferenças politicamente relevantes e o enfraquecimento da tomada de decisão intensificaram-se a partir da emancipação do Terceiro Estado e formação da democracia burguesa e da sua transformação em democracia industrial de massa, até ao ponto decisivo em que houve uma inversão, isto é, uma total politização (*totale Politisierung*) de tudo, mesmo dos domínios da vida aparentemente neutros. Foi assim que surgiu na Rússia marxista um Estado do Trabalho que é mais intensamente estatal do que alguma vez foi nos Estados dos soberanos absolutos; na Itália facista surgiu um Estado corporativo que regula normativamente, para além do trabalho nacional, também o que acontece depois das horas de trabalho e toda a vida espiritual; e, na Alemanha nacional-socialista, surgiu um Estado integrante organizado, que politiza através de leis raciais mesmo a vida considerada até então privada (Apud, LÖWITH. In: AGAMBEN, 1998, p. 116 – 117).

À luz daquilo que fora registrado pelo historicismo, a contiguidade entre democracia de massa e Estados totalitários não se fez notar a forma de uma inesperada inversão; ora, a biopolítica aos poucos fora assumindo a estruturação e a gestão da vida pública e, com isso, fora arrastando consigo a vida do *homo sacer*. Parece que estamos falando das duas faces duma mesma moeda, onde, por um lado, temos os espaços e as liberdades e do outro os direitos que os indivíduos conquistam nos conflitos com os poderes centrais. Deste modo, preparam sempre concomitantemente uma tácita e crescente inscrição da sua vida na ordem estatal, ao que de certo modo passam a dar ainda mais corpo à temível base do poder soberano de que se queriam libertar. Toda essa problemática se desenvolve dentre as estruturas pré-arquitetadas que atuam invisivelmente, não com o intento de vigiar o espaço exterior, antes sim, com intento de impor um controle interior articulado e detalhado e, assim, tornar visíveis os que nela se encontram. A arquitetura seria então, um operador para a transformação do indivíduo, de modo a agir sobre este, estabelecendo domínio sobre seu comportamento, sempre modificando-o (FOUCAULT, 2014, p. 171). Consoante afirmação da biopolítica extrai-se um diagnóstico que aponta paralelamente uma deslocação, um alargamento progressivo para além dos limites do Estado de exceção que se assenta na decisão sobre a vida nua.

Seguindo a linha do pensamento elaborado por Agamben (1998, p. 118) é certo que havendo – no Estado moderno – uma delimitação que assinala o ponto em que a decisão sobre a vida se torna decisão sobre a morte e a biopolítica (tanatopolítica), pode hoje essa delimitação não ser vista como um limite entre zonas claramente distintas; hoje, essa delimitação já não é vista como algo previamente fixado e imutável; pelo contrário,

verifica-se, em sua práxis, uma flexibilização constante que se estende e se desloca em zonas cada vez mais amplas da vida social, “em que o soberano entra em simbiose cada vez mais íntima não só com o jurista, mas também com o médico, com o cientista, com o especialista, com o padre”.

Tradicionalmente, o poder disciplinar, paradoxalmente, se exerce tornando-se invisível, o que se vê, se mostra e se manifesta, encontra o princípio da sua força no movimento com o qual se exhibe. Logo, aqueles sobre os quais o poder é exercido é irrelevante, todavia, aos que se submetem a ele, impõem-lhes uma obrigatoriedade quanto à constatação da sua visibilidade; visibilidade do poder. Na disciplina, o poder jamais é visto, são os súditos que têm que ser vistos. Ora, é o fato de ser visto, constantemente, de sempre ser visto, que mantém o sujeito como indivíduo disciplinar, “seu resultado é um arquivo inteiro com detalhes e minúcias que se constitui no nível dos corpos e dos dias. O exame que coloca o indivíduo num campo de vigilância o situa igualmente numa rede de anotações escritas; compromete-os em toda uma quantidade de documentos que os captam e os fixam” (FOUCAULT, 2014, p. 185-187).

A história mostrou e ainda nos mostra a maneira árdua pela qual se deu a instituição dos direitos humanos. Reivindicações e imposições ocorreram mediante um processo longo e contínuo de lutas violentas e às vezes revolucionárias em prol de um reconhecimento digno. À luz dos desafios históricos já enfrentados, ainda sim, a sociedade contemporânea convive com situações que reclamam novas atualizações concernentes às dimensões dos direitos fundamentais que têm por essência a dignidade humana (SILVA, 2015, p. 104). Por certo, o Estado constitucional democrático de direito jamais foi obra do acaso, algo que surgiu espontaneamente. Sua instituição se deu com o status jurídico reivindicado pelos cidadãos, ou seja, com o status que os cidadãos assumem em uma ordem política autocríada (HABERMAS, 2001, p. 110). Para Habermas (2012, p. 21), “o reconhecimento reivindicado pelo cidadão vai além do reconhecimento moral recíproco de sujeitos que agem de modo responsável. Ele tem o significado robusto do respeito exigido pelo status próprio merecido”.

CONCLUSÃO

Tanto o indivíduo como o Estado têm como fim o bem comum, objetivo este que atrelado aos preceitos da ética, da virtude e da justiça possibilitará a tão almejada justiça participativa. Ora, é bem verdade que, para instauração de um Estado ético que tenha como fim a justiça comum, necessário é que todos os indivíduos sejam signatários deste ideal, de modo que a liberdade de cada um esteja sempre pautada sob os pilares duma consciência ética. O bem comum, objetivo pretendido pelo homem ético, configura-se a partir das condições da vida social que permitem, a cada um dos grupos e cada membro em particular, alcançar plena e facilmente a própria perfeição.

O Estado e o direito são, assim, obras humanas que têm por fim a preservação da esfera de dignidade das

pessoas. Os direitos fundamentais não configuram como uma dádiva transcendente, antes sim, trata-se de uma consequência oriunda das decisões recíprocas dos cidadãos livres e iguais com intento de regular legitimamente suas vidas em comum por intermédio do direito positivo.

THERE IS A HUMAN! A MANIFEST FOR PUNISHMENT BIOPOLITICS, BIOETHICS AND BIOPOWER

Abstract

The contemporary impels us to resolve those issues still widespread in the fields of theoretical and applied ethics, not only from the philosophical disciplines, but the domains of knowledge made by science and the technical knowledge. Today bioethics takes a genuinely philosophical status, critical and emancipatory, with a transdisciplinary scope by nature, where philosophers, lawyers, doctors and social scientists are called to intervene and maintain a permanent dialogue. If one of the oldest meanings of Ethics is to be synonymous with dwelling, housing and living way, this article intends to revisit this tradition to devote to the tasks and challenges of a new and still later confrontation. Here, the player will be faced with reflections on philosophical ethics and acute questions of political philosophy and law, always tied to genuinely arising nature prospects of biopolitics and bioethics order to rethink the identity of the human.

Keywords: Ethics; biopolitics; bioethics; Human life.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: BOITEMPO, 2014.
- _____. **O poder soberano e a vida nua**. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1998.
- ARISTÓTELES. **Arte retórica e arte poética**. Tr.: A. P. de Carvalho. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.
- GROS, Frédéric. **Punir é transformar um sofrimento em infelicidade**. In.: GARAPON, Antoine, et all. Punir em Democracia. Trad. Jorge Pinheiro. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- FOUCAULT, Michael. **VIGIAR E PUNIR**. Nascimento da prisão. Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 2014.
- _____. **Microfísica do poder**. 12ª Ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1996.
- _____. **La volontà di saperi**. Trad. Mauro Bertani, Feltrinelli, Milano, 1984.
- HABERMAS, Jürgen. **A constelação pós-nacional**: Ensaios políticos. Trad. Márcio Seligmann Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.
- _____. **Sobre a constituição da Europa**. Trad. Denilson Luiz Werle, et all. São Paulo: Unesp, 2012.
- HEGEL, G.W.F. **A fenomenologia do espírito**. Trad. Henrique Lima Vaz. São Paulo: Abril, 1974.
- LISZT, Franz Von. **A ideia do fim no direito penal**. Trad. Hiltomar Martins Oliveira. São Paulo: Rideel, 2005.

SILVA, Luciano Braz. **Por que a dignidade humana?** In.: Responsabilidade e futuro: bioética, biopolítica, biopoder e os desafios para reflexão e ação. (Org) JUNIOR, Oswaldo Giacoia, *et all*. São Paulo: LiberArs, 2015.

Trabalho enviado em 19 de setembro de 2016.

Aceito em 08 de fevereiro de 2017.