

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

**PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* MESTRADO EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

RICARDO GERALDO DE CARVALHO

**VULNERABILIDADE EXTREMA E POTÊNCIA DE
VIDA: O *HOMO SACER* CONTEMPORÂNEO EM
FACE DA BIOÉTICA**

**CAMPINAS
2017**

RICARDO GERALDO DE CARVALHO

**VULNERABILIDADE EXTREMA E POTÊNCIA DE
VIDA: O *HOMO SACER* CONTEMPORÂNEO EM
FACE DA BIOÉTICA**

Trabalho para defesa de Dissertação,
apresentado como exigência para
obtenção do Título de Mestre em
Ciências da Religião, ao Programa de
Pós-Graduação *Stricto Sensu* em
Ciências da Religião do Centro de
Ciências Humanas Sociais e Aplicadas,
da Pontifícia Universidade Católica de
Campinas.

Orientador: Prof. Dr. Glauco Barsalini.

Ficha catalográfica elaborada por Marluce Barbosa – CRB 8/7313
Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI - PUC-Campinas

t323.44 Carvalho, Ricardo Geraldo de.
C331v Vulnerabilidade extrema e potência de vida: O Homo Sacer contemporâneo em face da bioética / Ricardo Geraldo de Carvalho. – Campinas: PUC-Campinas, 2017.
114f.

Orientador: Glauco Barsalini.

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pós-Graduação em Ciências da Religião.

Inclui bibliografia.

1. Direitos humanos. 2. Agamben, Giorgio, 1942-. 3. Direito a vida. 4. Morte - Aspectos religiosos. 5. Sofrimento. 6. Bioética. I. Barsalini, Glauco. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas. Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

CDD – 22.ed. t323.44

RICARDO GERALDO DE CARVALHO

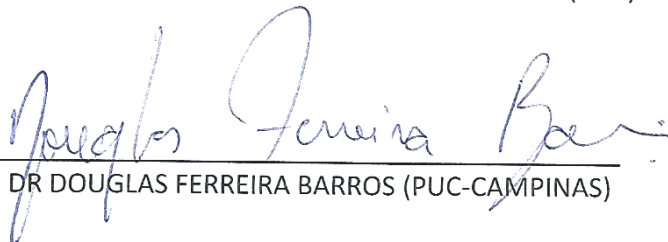
**“VULNERABILIDADE EXTREMA E POTÊNCIA DE
VIDA: O HOMO SACER CONTEMPORÂNEO EM
FACE DA BIOÉTICA”**

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e aprovada pela Banca Examinadora.

APROVADA: 05 de Fevereiro de 2018.



DR ANTÔNIO BARTOLOMEU JÁCOMO FERREIRA (UCP)



DR DOUGLAS FERREIRA BARROS (PUC-CAMPINAS)



DR GLAUCO BARSALINI – ORIENTADOR (PUC-CAMPINAS)

Aos meus Pais, Joaquim de Carvalho e Neiva Lemos de Carvalho, que, com inexorável doação, testemunharam integralmente comigo princípios de benevolência, autonomia, justiça e dignidade; posturas que simbolizam a grandeza do AMOR ÁGAPE. Aos meus Irmãos, Antônio Marcos de Carvalho e Argentino Donizete de Carvalho, que, por suas vidas íntegras, geram-me muito orgulho e um profundo agradecimento a Deus por pertencermos à mesma prole. Aos meus Confrades Redentoristas – Pe. Vicente André de Oliveira e Pe. Arcanjo Valdivino Santos – que me aconselharam com sabedoria tornando-se em meio às “noites escuras” baluartes da amorosidade do Deus de Jesus de Nazaré.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pela Vida que me possibilita saborear a História do seu Povo, presente no dom da minha finitude.

Agradeço aos membros da Congregação do Santíssimo Redentor, pela confiança e respeito, princípios que nutriram meu ser do ideal alfonsiano: CONTINUAR O REDENTOR!

Agradeço ao corpo docente e discente do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, os quais por sua dedicação e cordialidade ajudaram-me a progredir enquanto ser humano. De maneira especial, agradeço ao Mestre, ao *Go'el* – do hebraico parente de sangue – Prof. Dr. Glauco Barsalini, o qual com absoluta humanidade e competência conduziu-me em minha pesquisa científica.

Em suma, agradeço a todas as pessoas e entidades que, de alguma forma, contribuíram na minha Peregrinação Existencial.

Nossa geração é realista porque chegamos a
conhecer o ser humano como ele de fato é.

Afinal, ele é aquele ser que inventou as
câmaras de gás de Auschwitz; mas ele é
também aquele ser que entrou naquelas
câmaras de gás de cabeça erguida, tendo nos
lábios o Pai-Nosso ou o *Shemá Yisrael*.

Viktor Emil Frankl

RESUMO

CARVALHO, Ricardo Geraldo de. *Vulnerabilidade extrema e potência de vida: o homo sacer contemporâneo em face da bioética*. 2017. 114f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

A presentificação do fenômeno religioso na realidade da finitude humana, enquanto possibilidade de transformação em condições de absoluta adversidade ou de extremo sofrimento, procurará desvelar profundamente a vida, a temporalidade, as emoções e a fé esperançosa que anima os seres humanos a superar situações extremas que atentam contra a vida. Nesta perspectiva, surge um questionamento: de que maneira uma pessoa em situação de sofrimento consegue humanamente re-significar sua finitude através do fenômeno religioso que permeia a relação entre imanência e transcendência? A resposta a essa questão virá a partir de reflexão teórica própria ao campo da bioética, da teologia como, ainda, da filosofia, em especial, das formulações relativas à absoluta exclusão humana presente na contemporaneidade, provenientes da teoria de Giorgio Agamben acerca do *Homo Sacer*. Configura-se uma realidade que está além da possibilidade de controle das pessoas, por se tratar de uma conjectura globalizante, segundo a qual um conceito mais abrangente de vulnerabilidade faz-se necessário. Destarte, o fenômeno religioso iluminado pelo “evangelho” da Vida deduz que ao sofrimento pode-se dar sentido, de modo a tornar-se acontecimento de salvação, ao respeitar a vida e orientar o ser humano para o seu desenvolvimento integral. Em realidades de sofrimento, é possível constatar-se que na manifestação da potência de vida, a pessoa desenvolve a pedagogia da resiliência e tangencia de forma adequada a contingência das circunstâncias existenciais; com liberdade interior ativa, reconhece sua humanidade e de outrem.

Palavras chave: Homo sacer. Finitude humana. Sofrimento. Vulnerabilidade. Potência de vida.

ABSTRACT

CARVALHO, Ricardo Geraldo de. *Extreme vulnerability and potency of life: the contemporary homo sacer in the face of bioethics*. 2017. 114f. Dissertation (Masters in Sciences of Religion) - *Stricto Sensu* Post-Grad Program in Sciences of Religion of the Pontifical Catholic University of Campinas.

In the face of the reality of human finitude, the presentification of the religious phenomenon as a possibility of transformation in conditions of absolute adversity or extreme suffering will try to profoundly reveal life, temporality, emotions and the hopeful faith that encourages human beings to overcome extreme situations that threaten life. In this perspective, a question emerges: how a person in a situation of suffering is humanly capable of redefining his/her finitude through the religious phenomenon which permeates the relation between immanence and transcendence? The answer to this question will come from a theoretical reflection pertinent to the fields of bioethics, theology, as well as philosophy, especially from formulations related to the absolute human exclusion present in contemporaneity, originated in the theory of Giorgio Agamben about the Homo Sacer. It is a reality that goes beyond the ability of people's control because it is a globalizing conjecture, under which a broader concept of vulnerability is necessary. Thus, the religious phenomenon illuminated by the 'gospel' of Life concludes that it is possible to give meaning to the suffering, as to turn it into a salvation event, by respecting life and guiding the human being to an integral development. In situations of suffering, it is possible to realize that in the light of the manifestation of the potency of life, the person develops the pedagogy of resilience and touches the contingency of the existential circumstances in an adequate manner, with an active inner freedom, and recognizes their own humanity and that of others.

Keywords: Homo sacer. Human finitude. Suffering. Vulnerability. Potency of life.

SUMÁRIO

RESUMO.....	5
ABSTRACT	6
INTRODUÇÃO	9
Capítulo 1 – O <i>HOMO SACER</i>	19
Capítulo 2 - O “RESTO”, O TESTEMUNHO, A TÉCNICA.....	51
2.1. O resto e o testemunho	51
2.2 A técnica	67
Capítulo 3 - A MISERICÓRDIA: DO CUIDADO À COMPAIXÃO AMOROSA	77
CONCLUSÃO.....	107
REFERÊNCIAS.....	111

INTRODUÇÃO

A questão ciência e fé, sobretudo, desde a modernidade, tem-se apresentado como tensão entre os grupos – que em geral estão ideologizados de um lado e do outro – numa disputa na qual não estão ausentes as questões de poder, de interesses e influências sociais; quando não – e eis aí a questão – por ignorar o significado, o âmbito e o limite de cada parte. Sem dúvida, o confronto imediato dos dois grupos cria uma situação insólita e inadequada. Todavia, a questão está em delimitar – racionalmente, e isto pertence à epistemologia – cada campo do saber e seu significado. É óbvio que o Deus da religião não tem espaço (imediato) dentro da ciência porque aí não é o lugar dele. O mundo das ciências é um campo bem demarcado, com suas leis e seus pressupostos, a partir dos quais tudo o mais ou tudo o menos não é levado em consideração. Ao refletirmos acerca da fé e da razão no arcabouço da finitude humana, somos tangenciados pelas emoções, as quais sistematicamente associam-se com maior frequência a determinados tipos de emoção do que a outros. As classes de estímulos que causam felicidade, medo ou tristeza tendem a intervir com razoável consistência no mesmo indivíduo e em indivíduos que compartilham um mesmo meio social e cultural.

Assim, como enfrentar o declínio da vida? Como comportar-se frente à morte? Como facear o extremo sofrimento? O fiel sabe que a sua vida está nas mãos de Deus. O ser humano não detém em suas mãos nem a vida nem a morte; de modo que nestas situações deve confiar-se absolutamente na vontade do Deus da Vida, em seu querer amoroso. As emoções nos estimulam a estarmos em um processo existencial no “mundo”. E para tanto, a bioética cristã tradicional possui um caráter inteiramente diferente. O foco principal não está nas controvérsias morais. A preocupação não é resolver, por meio da racionalidade discursiva, os debates entre os defensores de concepções conflitantes, nem como mediar concepções concorrentes sobre o bom, o certo e o virtuoso.

A bioética cristã tradicional convida, por meio da oração, do ascetismo e da devoção, à união com Deus. Uma vez que a bioética cristã tradicional tem seu foco na experiência e na busca da santidade, seu desafio não é a diversidade moral, mas a tentação. Sua preocupação é com aquilo que afasta da santidade e

com aquilo que restitui à busca e à experiência da santidade. Esse caráter terapêutico da bioética cristã tradicional deve ser entendido não apenas como a tentativa de ajudar a agir melhor ou de restaurar a plenitude ao caráter cindido da vida humana, mas também como o auxílio para que nos afastemos do mal – mal que no final é sempre, em última análise, pessoal. A linguagem desta bioética é, portanto, radicalmente diferente daquela de uma bioética procedimental secular, ou de uma bioética de qualquer tipo que tentaria projetar uma moralidade imanentemente direcionada baseada em considerações puramente discursivas.

A dolorosa finitude da vida suscita questões sobre a possibilidade de um sentido infinito, a existência de Deus e de um amor final redentor. Respostas afirmativas a estas perguntas sobre um sentido verdadeiramente permanente, se forem adequadas, podem ser poderosas. Um sentido que possa redimir o sofrimento e a morte não deve ser transitório. Uma resposta mais limitada provocaria novamente a busca por um sentido permanente. A resposta não pode ser marcada pelos limites deste universo. Não pode ser apenas um princípio, uma lei ou uma singularidade persistente. Para ressoar, ela tem de falar conosco em termos pessoais. Permeados pelo paradigma do sentido existencial, o ser humano apresenta em si elementos com o potencial de fazê-lo resiliente às circunstâncias da vida, por mais extremas que estas situações possam se apresentar. Para tanto, temos o testemunho, o qual significa relatar o que outrem viveu ou o sujeito relata como experienciou o acontecimento. De modo que em realidades extremas, vividas no Campo de Concentração de Auschwitz, apresentadas por Primo Levi, na obra: *É isto um homem?*; Viktor E. Frankl, no livro: *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*; e Elie Wiesel, na obra: *A Noite*, denotam seus testemunhos como não sendo suficientemente neutros para fazer um julgamento, haja vista que estas vítimas experienciaram aquela realidade de horror absurda, tendo seus sentimentos, emoções e afetos marcados profundamente, além de se sentirem sem autoridade perante a Shoá. Todavia, em situações extremas, a consciência individual é a fagulha audaciosa do espírito que persiste no cerne divino da alma do *Homo Sacer* – excluído de seus direitos, tornando-se “santo” no sentido negativo, podendo ser morto por qualquer um, exceto em rituais religiosos, deflagrando a vida nua, coisificante do indivíduo.

O partido nazista, amparado pelo regime totalitário, impôs a mais radical politização da morte, haja vista que no processo de Nuremberg as experiências efetuadas pelos médicos e pesquisadores alemães sobre as cobaias humanas (*Versuchepersonen* – VP) nos campos de concentração foram universalmente consideradas como um dos capítulos mais infames na história do nazismo. Entretanto, realidades capazes de destruir a humanidade do indivíduo foram reproduzidas em contextos teoricamente regidos pela democracia. Neste ínterim, desvela-se um espaço que coisifica a pessoa ao emergirem questões de profundo teor bioético, as quais trazem à reflexão as oscilações entre decisão médica e decisão legal. A morte dos pacientes torna-se, deste modo, um fenômeno produzido pela mais radical influência da técnica médica, sendo plausível atestar que os corpos de pessoas mantidas em coma induzido entraram, na realidade, em uma zona de indeterminação, onde as palavras vida e morte haviam perdido seu significado, assemelhando-se ao espaço de exceção, habitado pela *vida nua*. Assim, as pessoas em situação de extrema vulnerabilidade, pacientes em fase terminal, foram sistematicamente lançados à condição de *homo sacer*. Assujeitados, os internos foram despojados de todo estatuto político e reduzidos à *vida nua* no espaço da absoluta impossibilidade de decidir entre fato e direito, entre norma e aplicação, entre exceção e regra; sendo submetidos a situações de extremo horror que incidiram constantemente na sua vida ou, de forma mais precisa, na sua sobrevivência (AGAMBEN, 2002).

Mesmo estando submergida por esta situação desumanizadora, a consciência individual é dotada do potencial fomentador do conhecimento resgatador da vida, capaz de transcender as circunstâncias de poderes institucionalizados e totalizadores, poderes soberanos, os quais ferem a sacralidade da vida. Cômicos do valor incomensurável da autonomia, fomenta-se um verdadeiro altruísmo entre aquilo em que internamente a pessoa acredita, sente e tenciona fazer e aquilo que exteriormente declara-se acreditar, sentir ou querer. Algumas atitudes humanas sublimes advêm da rejeição do que a biologia ou a cultura impelem as pessoas a fazer. Essas atitudes são a afirmação de um novo nível de existência em que é possível inventar novos aparatos e criar modos mais justos de viver. Neste cenário, constata-se que mesmo em situação terminal – situação extrema – o indivíduo conserva sua humanidade. Neste cenário paradigmático a seiva vital do ser humano deve, absolutamente, ser resguardada.

Para tanto, a ortotanásia – o moribundo sob o cuidado paliativo, com suas próprias forças vem a falecer, tendo uma boa morte – por isso, se diz que é o método mais humanizado, no acompanhamento dos pacientes terminais, convergindo os pensamentos de Dworkin e de João Paulo II neste processo natural da morte. Vale ressaltar que no término da sua vida, o Papa João Paulo II experienciou a ortotanásia.

Perante inúmeros testemunhos de pessoas que sofreram perdas gigantescas – entes queridos de maneira brutal, acidentes que restringiram gravemente sua autonomia, doenças incuráveis, presas injustamente, imperícia dos cuidadores e situações de extrema pobreza etc. –, entretanto, não deixaram a centelha da vida apagar-se. Superaram a situação extrema ao sentir o horizonte infinito da finitude humana e tomaram consciência de que a vida não poderia ser pautada em um fato, a existência humana é um conjunto de fatos, atitudes assumidas que darão um sentido para a vida. Esta atitude esperançosa que homens e mulheres assumiram para si, na defesa de sua humanidade pode gerar em outrem uma profunda inquietude. Como uma pessoa vivendo este sofrimento extremo resgatou o sentido da sua vida? Quais foram os princípios que esta pessoa adotou para sua existência diante o sofrimento? Como o sofrimento extremo transformou este ser humano, tornando-o mais humanizado? Na inquietude criativa de sistematizar estas questões, ter-se-á como fundamento alguns teóricos de diferentes áreas do saber: da bioética – Volnei Garrafa e Leo Pessini –, da filosofia – Giorgio Agamben – e de outras áreas, como por exemplo a Teologia – James D. G. Dunn. Nesta perspectiva, pode-se perceber, no sofrimento, possibilidades para que raia um significado profundo e persistente para a humanidade, é necessário que se reconheça a condição humana com referência a um sentido que é infinito, pessoal, permanente e transcendente. Tudo o mais é menos que o sentido pleno pelo qual se almeja. Em meio às situações extremas que a pessoa pode ser lançada, o apóstolo Paulo afirma:

A minha graça te basta, porque o meu poder se aperfeiçoa na fraqueza. Por isso, de boa vontade antes me gloriarei nas minhas fraquezas, a fim de que repouse sobre mim o poder de Cristo. Pelo que sinto prazer nas fraquezas, nas injúrias, nas necessidades, nas perseguições, nas angústias por amor de Cristo. Porque quando estou fraco, então é que sou forte. (2Co 12.9-10).

Portanto, neste contexto, permeado pela práxis – teoria e prática – ,materializam-se situações que desafiam profundamente a humanidade do indivíduo, elaborou-se o seguinte tema de pesquisa: *Vulnerabilidade extrema e potência de vida: o homo sacer contemporâneo em face da bioética*.

Nesta aventura investigativa o objeto da pesquisa que ora se propõe é a presentificação do fenômeno religioso na realidade da finitude humana, enquanto possibilidade de transformação em condições de absoluta adversidade ou de extremo sofrimento. Para tanto, esta dissertação terá como bibliografia básica: *Bioética: Poder e Injustiça*, de Volnei Garrafa e Leo Pessini; *Bioética em tempos de incerteza*, Leo Pessini e outros; *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha e Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*, de Giorgio Agamben; *A teologia do apóstolo Paulo*, de James D. G. Dunn.

Para o desenvolvimento desta temática, investiga-se, no capítulo primeiro a figura do *homo sacer* no direito romano e sua filologia, anunciando a relação entre Giorgio Agamben e São Paulo. No capítulo segundo, trata-se do “resto” e o testemunho a partir da vulnerabilidade do indivíduo perante o biopoder, tendo o corpo como testemunho, emergindo em Paulo de Tarso a ideia da força na fraqueza, mediante a biopolítica. Como guisa de conclusão deste capítulo, a centelha de vida, que potencializa o ser humano na atitude do cuidado, fará eclodir o sentido da finitude humana, abastecida pela “liberdade interior ativa”, conceito que começa a ser desenvolvido a partir desta dissertação. Por fim, no capítulo terceiro disserta-se acerca da Bioética da misericórdia, trazendo-se à baila a situação extrema, capaz de fomentar a vida nua, o *homo sacer*, o que deságua na reflexão sobre o ser humano e seu valor incomensurável, em suma, a pessoa como sendo portadora de uma dignidade ontológica, resgatando-a desta zona indeterminada, criada pelo biopoder, o que pode torná-la audaz a viver eminentemente sua humanidade, em qualquer contexto em que fora destinada, na medida em que desenvolva consciência da centelha vital, que transforma a sobrevivida na vida, profana o poder sobre a vida, restituindo a humanidade, a carnalidade, a compaixão, a amorosidade.

Em parte alguma as questões sobre o sentido da vida, do sofrimento e da morte são mais penetrantes do que na assistência à saúde. Os hospitais são o palco onde a doença, a deficiência e a morte representam seus papéis diante dos seres humanos. Com frequência há tragédias devastadoras. Há o tormento do

inocente do qual a deficiência, a dor e a morte prematura exigem uma explicação e desafiam o infinito: se existe um sentido último real, por que se permite o sofrimento?

O sofrimento atinge o coração humano. Ele derruba a empáfia da negação da finitude, fazendo a pessoa encarar a morte. O sofrimento é um antegosto da morte. Tudo neste mundo, o sistema solar e a galáxia, no final se tornará nada. Ao longo prazo, tudo o que é particular será suprimido. E fica a pergunta: algo sobreviverá?

O sofrimento leva a indagações metafísicas com um foco individual: por que isso está acontecendo comigo? Há algum sentido no meu sofrimento? Há algum sentido último na vida humana, em nosso empenho, mesmo no universo, além daqueles que nós mesmos atribuímos? Por que existe o sofrimento, a doença, a deficiência e a morte? O sofrimento extremo e a morte têm algum significado que esteja além de nossa breve vida neste mundo transitório? E, se há um sentido, ele pode redimir a enormidade do sofrimento e da perda humana? Há vida após a morte? Em face do sofrimento extremo, o “por que” insistente da criança retorna no adulto.

A dolorosa finitude da vida suscita questões sobre a possibilidade de um sentido infinito, a existência de Deus e de um amor final redentor. Respostas afirmativas a estas perguntas sobre um sentido verdadeiramente permanente, se forem adequadas, podem ser poderosas. Um sentido que possa redimir o sofrimento e a morte não deve ser transitório. Uma resposta mais limitada provocaria novamente a busca por um sentido permanente. A resposta não pode ser marcada pelos limites deste universo. Não pode ser apenas um princípio, uma lei ou uma singularidade persistente. Para ressoar, ela tem de falar conosco em termos pessoais.

Permeados pelo paradigma do sentido existencial, o ser humano apresenta em si elementos com o potencial de fazê-lo resiliente às circunstâncias da vida, por mais extremas que estas situações possam se apresentar.

Para tanto, temos o testemunho, o qual significa relatar o que outrem viveu ou pelo que o sujeito relata como experienciou o acontecimento. De modo que em realidades extremas, vividas no Campo de Concentração de Auschwitz, apresentadas por Primo Levi, na obra: *É isto um homem?*; Viktor E. Frankl, no livro: *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*; e Elie

Wiesel, na obra: *A Noite*, denotam seus testemunhos como não sendo suficientemente neutros para fazer um julgamento, haja vista que estas vítimas experienciaram aquela realidade de horror absurda, tendo seus sentimentos, emoções e afetos marcados profundamente, além de se sentirem sem autoridade perante a Shoá¹.

Surge uma situação em que o julgamento torna-se impossível, quase que indecifrável, uma zona cinzenta em que os papéis misturam-se, vítimas tornam-se carrascos e vice-versa. A lição dos Campos de Concentração se dá na relação entre os degradados, na qual vítimas e carrascos são considerados insignificantes. Assim como a justiça nem sempre representa os princípios éticos que defendem a sacralidade da vida e de maneira especial das pessoas mais vulneráveis². Todavia, em situações extremas, a consciência individual é a fagulha audaciosa do espírito que persiste no cerne divino da alma do *Homo Sacer* – excluído de seus direitos, tornando-se “santo” no sentido negativo, podendo ser morto por qualquer um, exceto em rituais religiosos, deflagrando a vida nua, coisificante do indivíduo³.

A consciência individual gera o conhecimento capaz de transcender as circunstâncias de poderes institucionalizados e totalizadores, poderes soberanos, os quais ferem a sacralidade da vida. Côncios do valor incomensurável da autonomia, fomenta-se um verdadeiro altruísmo entre aquilo em que internamente acreditamos, sentimos e tencionamos fazer e aquilo que exteriormente declaramos acreditar, sentir ou querer. Algumas atitudes humanas sublimes advêm da rejeição do que a biologia ou a cultura impelem as pessoas a fazer. Essas atitudes são a afirmação de um novo nível de existência em que é possível inventar novos aparatos e criar modos mais justos de viver.

Nesta perspectiva, uma realidade ou um sentido impessoal é sempre menos do que nós, que somos seres autoconscientes e, ao menos, nos

¹ Conforme nos apresenta Giorgio Agamben, na obra *O que resta de Auschwitz*, os judeus utilizam de um eufemismo para indicar o extermínio sistemático, desencadeado pelo regime nazista, contra seu povo; munem-se do termo hebraico *Shoá*, que significa “devastação, catástrofe” e, na Bíblia, implica muitas vezes a ideia de uma punição divina. Logo, afirmar que as mortes nas câmaras de gás de Auschwitz foi um holocausto, ou seja, uma entrega total às causas sagradas e superiores soa como zombaria, trazendo uma herança semântica que desde o início tem conotação antissemita.

² Cf. AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 25-31.

³ Idem. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 79-84.

reconhecemos como estando à deriva neste mundo. Para nós que somos seres autoconscientes, uma resposta condizente com nosso sofrimento tem de ser um sentido vivo e autoconsciente eterno que possa falar a sofredores autoconscientes como uma realidade maior – e não menor – permanência ou realidade. Para que encontremos um propósito profundo e permanente para nosso sofrimento, para que encontremos um significado profundo e persistente para nossas vidas, é necessário que reconheçamos a condição humana com referência a um sentido que é infinito, pessoal, permanente e transcendente. Tudo o mais é menos que o sentido pleno pelo qual esperaríamos.

O objeto da pesquisa que ora se propõe é a presentificação do fenômeno religioso na realidade da finitude humana, enquanto possibilidade de transformação em condições de absoluta adversidade ou de extremo sofrimento. Objetiva-se investigar o sofrimento e, nesse sentido, destacarem-se exemplos que desvelam profundamente a vida, a temporalidade, as emoções e a fé esperançosa que anima os seres humanos a superar situações extremas que atentam contra a vida. Nesta perspectiva, surge um questionamento: de que maneira uma pessoa em sofrimento consegue resignificar sua finitude através do fenômeno religioso que permeia a relação entre imanência e transcendência?

A resposta a essa questão virá a partir de reflexão teórica própria ao campo da bioética, da teologia como, ainda, da filosofia, em especial, das formulações relativas à absoluta exclusão humana presente na contemporaneidade, provenientes da teoria de Giorgio Agamben acerca do *Homo Sacer*. Nesse caminho, analisar-se-ão situações extremas em que a vida torna-se “resto”, um epifenômeno da técnica. Testemunhas que estão numa condição de extrema vulnerabilidade e muito próximas da zona de indeterminação, cuja materialidade é dada no muçulmano.

O fenômeno religioso iluminado pelo “evangelho” da Vida deduz que o sofrimento tem um sentido, podendo tornar-se acontecimento de salvação, ao respeitar a vida e orientar o ser humano para o seu desenvolvimento integral. Em realidades de sofrimento constata que a pessoa, ao tomar consciência de si, desenvolve a pedagogia da resiliência e tangencia de forma adequada à contingência das circunstâncias da vida; com liberdade interior ativa, reconhece sua humanidade e de outrem.

Para efetuarmos uma abordagem mais profunda e consistente desta temática, ter-se-ão como referenciais teóricos algumas obras pertinentes sobre o assunto. Entre as várias obras, destacamos, enquanto fundamentais, as seguintes:

- *Bioética: Poder e Injustiça*, de Volnei Garrafa e Leo Pessini. Neste livro, os organizadores trazem um enfoque de suma importância no contexto do moderno debate bioético, o qual reflete as relações de poder entre médico e paciente. Consta-se o fortalecimento dos vulneráveis com a ênfase nos direitos humanos e no respeito pela dignidade do indivíduo. Todavia, continuam os desequilíbrios de poder no contexto dos cuidados de saúde. Numa extensão considerável isto se relaciona com uma insuficiente atenção para com a justiça social. Estes desequilíbrios de poder, somados ao desenvolvimento de novas formas de poder, levantam o espectro de crescente injustiça social. Destaca-se a necessidade de ampliar o debate bioético para incluir considerações éticas relacionais no que concerne às relações de poder.
- *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha* e *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*, de Giorgio Agamben. No primeiro livro, o autor apresenta a situação extrema no Campo de Concentração de Auschwitz, no qual é marcado o término e a decadência de qualquer ética da dignidade e normatização. A vida nua, a que o ser humano foi reduzido, não exige nem se adequa a nada. Criando uma sobrevida, a qual desumaniza e gera um constante Estado de Exceção, desvelando em meio à barbárie a defesa da espécie a partir do perfilhamento fragilizado de uma nova ética. Na segunda obra supramencionada, Agamben desenvolve sua reflexão na figura obscura da lei romana denominada como *Homo Sacer*. Em *Homo Sacer*, o filósofo passeia pela vida e afirma que ela não pode mais ser tomada como forma de noção médica ou científica, caracterizando-se como uma massa amorfa. Os atributos da filosofia e da política são mais específicos, impossibilitando distinguir entre vida animal (*Zoé*) e vida humana (*Bíos*). Gera a necessidade de pensar a vida em um novo plano de imanência, a

Vida Nua. Define o povo como uma cisão biopolítica incontornável no mundo contemporâneo, permanecendo excluído e indesejado. Por inúmeras razões, para Agamben a imanência significa experimentar a própria finitude.

- *A teologia do apóstolo Paulo*, de James D. G. Dunn. O autor apresenta como eixo de compreensão da teologia paulina a Carta aos Romanos, entretanto mune-se de outras cartas paulinas para elucidar sua reflexão. O livro apresenta os seguintes temas: Deus, a humanidade (Adão, pecado, lei), o Evangelho, Jesus (homem, crucificado, ressuscitado, preexistente, aquele que há de vir), a salvação (justificação pela fé, participação em Cristo, o dom do Espírito, o batismo), o processo da salvação, a Igreja (o Corpo de Cristo, ministério e autoridade, a Ceia do Senhor) e como devem viver os cristãos (princípios de motivação e ética na prática). Assim, esta obra iluminará a afirmação de Paulo de Tarso: “Porque quando estou fraco então sou forte” (2Co 12.10); o que também ajudará a lapidar o conceito de carnalidade.

Ao perscrutar o potencial que o ser humano tem de resignificar sua vida e buscar um sentido humanizador a partir da compreensão da sua finitude em realidades que podem ser definidas como luto, perda e sofrimento extremo, compreender-se-á de que maneira a finitude possibilita a capacidade de evolução das dimensões inerentes à pessoa humana. Estabelecer-se-á como a alteridade humana é curativa, ao tangenciar a ética da vida como possibilidades de resignificação. Com esta investigação pode-se constatar se ao estar diante da finitude a pessoa sensibiliza-se a ser mais compassiva nas relações interpessoais. Eclode, pois, uma reflexão que possibilita analisar a dignidade e a sacralidade da vida na pessoa humana fragilizada em sua finitude pelo biopoder. Logo, pode-se estabelecer uma articulação entre o potencial humano da resignificação da sua vida e a condição mais abissal da vida humana que se revela na contemporaneidade: a da vida nua, pautada na figura do *homo sacer*.

Capítulo 1 – O *HOMO SACER*

Para investigar a figura emblemática do *homo sacer*, faz-se necessário dissecar a compreensão de cidadão. Fustel de Coulanges⁴, ao refletir acerca da Cidade Antiga, afirma que cidadão era todo o homem que participava do culto da cidade, dessa participação provinham todos os seus direitos civis e políticos. Caso esse sujeito renunciasse ao culto, significava que estava renunciando aos seus direitos. Logo, para definir o atributo essencial do cidadão da antiguidade greco-romana postula-se:

Cidadão é todo homem que segue a religião da cidade, que honra os mesmos deuses da cidade, aquele para quem o arconte ou o prítane oferece o sacrifício de cada dia, o que tem o direito de aproximar-se dos altares e, podendo penetrar no recinto sagrado onde se realizam as assembleias, assiste às festas, acompanha as procissões, e participa dos panegíricos, participa dos banquetes sagrados e recebe sua parte das vítimas. Assim esse homem, no dia em que se inscreveu no registro dos cidadãos, jurou praticar o culto dos deuses da cidade e por eles combater. Examinem-se as expressões da linguagem: ser admitido no número dos cidadãos traduz-se em grego pelas palavras *mateínai tōn hierōn*, significando: entrar na partilha das coisas sagradas. (COULANGES, 1975, p. 155).

Nesse cenário bastante auspicioso aos homens romanos que se portavam como cidadãos, os estrangeiros deparavam-se com a sobrevida, não tendo acesso ao culto e sequer ao direito de invocar os deuses da cidade, implicando no abandono pelas divindades da cidade. Esses deuses nacionais, como só querem receber orações e oferendas dos cidadãos, repelem todo homem estrangeiro, de modo que sua presença durante as cerimônias de um sacrifício era considerada sacrilégio. Posto isto, as regras dos tempos antigos que açambarcavam a religião construía entre o cidadão e o estrangeiro uma barreira intransponível de distinção. Fustel de Coulanges, ao discorrer sobre a influência religiosa na legislação antiga, salienta:

⁴ Numa Denis Fustel de Coulanges – nasceu em Paris, aos 18 de março de 1830 e faleceu em Massy, aos 12 de setembro de 1889. Foi um historiador francês, positivista e gênio do século XIX. Sua obra mais conhecida é *A Cidade Antiga (La Cité Antique)*, publicado em 1864. Ele também é o autor de *L'Histoire des institutions politiques de l'ancienne France* que influenciou várias gerações de historiadores, inclusive Marc Bloch. Diretor de l'École Normale Supérieure e titular da primeira cadeira de História Medieval na Sorbonne, ele tratou a historiografia francesa de uma forma científica.

Essa mesma religião, enquanto exerceu influência nas almas, proibiu que os estrangeiros participassem do direito de cidadania. (...) Não havia, com toda a certeza, nenhum ato público que o legislador tivesse rodeado de tantas dificuldades e precauções como o de conferir ao estrangeiro o título de cidadão, e duvidamos que houvesse mesmo tantas formalidades a cumprir para declarar guerra, ou para promulgar lei nova. Qual o motivo para se oporem tantos obstáculos ao estrangeiro que desejava ser cidadão? Por certo, não se temia que nas assembleias políticas seu voto fizesse pender a balança. Demóstenes nos fala da verdadeira razão e do justo pensamento dos atenienses: “É que devemos pensar nos deuses e conservar a pureza dos sacrifícios”. Excluir o estrangeiro será, pois, “velar pelas cerimônias sagradas”. Admitir um estrangeiro entre os cidadãos é “dar-lhe participação na religião e nos sacrifícios”. Ora, o povo não se sentia inteiramente livre para praticar semelhante ato e assim era assaltado pelo seu natural escrúpulo religioso; na verdade, ele sabia quanto os deuses nacionais se inclinavam para repelir e como os sacrifícios talvez fossem aterrados pela presença do recém-chegado. Facultar o direito de cidadania ao estrangeiro era uma verdadeira violação dos princípios fundamentais do culto nacional e por isso mesmo a cidade, no início, se mostrou tão avara em concedê-lo. Convém notar ainda que o homem, tão dificilmente admitido como cidadão, não podia ser nem arconte, nem sacerdote. A cidade permitia que assistisse ao culto; quanto a presidi-lo, seria demasiado. (COULANGES, 1975, p. 156).

A postura que os cidadãos assumiam perante os estrangeiros era de uma repulsa visceral, pois quando se verificou a necessidade de haver justiça para o estrangeiro, teve de se criar um tribunal de exceção. Assim, em Roma, havia o pretor para o estrangeiro e, em Atenas, o juiz dos estrangeiros era o polemarco, ou seja, o mesmo magistrado encarregado dos cuidados da guerra e de todas as relações com o inimigo. Neste contexto, dar-se-á a compreensão de que se estabeleceu um sistema desonroso contra o estrangeiro. Essa interpretação é equivocada, de acordo com Coulanges, na medida em que Atenas e Roma acolhiam o estrangeiro, protegendo-os por razões comerciais e políticas. No entanto, a beneficência e o cuidado do cidadão para com o estrangeiro não podiam abolir as velhas leis estabelecidas pela religião. Assim, era permitido receber afetosamente o estrangeiro, salvaguardando-o, se ele fosse rico ou honrado, mas esse sujeito não tinha parte na religião e no direito. O escravo, por sua vez, usufruía de melhor tratamento que o estrangeiro, porque ao ser membro de uma família, a qual detinha o direito sobre ele, partilhava o culto e se ligava à cidade por intermédio de seu senhor, gozando da proteção dos mesmos deuses que guardavam os cidadãos. A religião romana considerava sagrado até mesmo o túmulo do escravo, mas não julgava ser sagrado o túmulo do estrangeiro. Já os cidadãos que cometiam violações contra as cidades antigas tinham na maioria

das penalidades: a negação da sua qualidade de cidadão; essa pena chamava-se *atimía*⁵ (COULANGES, 1975, p. 157-158).

Coulanges, ao dissertar acerca da Cidade Antiga, resgata a importância abissal da família⁶, como ícone na transmissão e manutenção da religião naquele tempo. A perpetuação da família, em algumas situações específicas, exigia a prática da adoção, conforme o historiador francês testemunha:

O dever de perpetuar o culto doméstico foi a fonte do direito de adoção entre os antigos. A mesma religião que obrigava o homem a se casar, que concedia o divórcio em casos de esterilidade, que substituíam o marido por algum parente nos casos de impotência ou de morte prematura, oferecia ainda à família um último recurso, como meio de

⁵ A pátria não era simples morada. Representava efetivamente o lastro que prendia o homem à existência. Abandonando os domínios da cidade, ele corria o risco de perder não só a religião, mas todo o tipo de vínculo social. Não era sem razão que as cidades antigas sentenciavam delitos graves com dois tipos especiais de pena: a perda simples – parcial ou total – dos direitos de cidadania (a *atimía*) e, a gravíssima, o exílio.

A cassação dos direitos civis chamava-se *atimía* – do grego *atimía*: prefixo a- “negação, privação” + radical timê, ês “honra, estima, consideração, dignidade” + o sufixo -ía, formador de substantivos abstratos –, literalmente “perda ou privação de honra”. Apesar de rigorosa, esta pena era menos agressiva que a de exílio. Segundo o “Glossary of Athenian legal terms”, somente em certos períodos a *atimía* (ατιμία) parece ter significado a privação total de todos os direitos. Posteriormente, ela foi restringida em sua extensão, significando apenas a perda de algum ou de certos direitos individuais. Já nesse tempo, o átimos (pl. atimoi: pessoa sentenciada com *atimía*) podia, teoricamente, continuar mantendo suas propriedades – entretanto por não ser considerado capaz de mover ações processuais diante da justiça, na prática era difícil garantir seus direitos. Um homem sujeito à *atimía* estava impedido de aparecer em certos lugares públicos ou de tomar parte na vida comunitária da urbe, ou ainda de comparecer diante do tribunal. Se ele quebrasse quaisquer dessas proibições, era acusado de *apagoge* (ação de desviar-se do caminho certo), estando sujeito à pena de morte (que na Roma antiga não era considerada a pena capital). Nesta perspectiva, o átimos não era submetido aos vexames mais rigorosos do exílio (DIAS, 2006, p. 24-25).

⁶ A jurista Jenny Magnani O. Nogueira corrobora com a tese de Fustel de Coulanges, ao escrever o capítulo intitulado *A instituição da família em a Cidade Antiga*, no livro *Fundamentos de História do Direito*, cujo o organizador foi o também jurista Antonio Carlos Wolkmer. Ela deduz que a família era condição *sine qua non* à continuação da religião na Cidade Antiga e, portanto, não podia findar-se, haja vista que todo afeto e todo o direito natural fluíam diante esta regra absoluta. Para tanto, o acolhimento de um filho numa família dava-se através de um ato religioso, no qual, primordialmente, havia o reconhecimento por parte do pai e decidia se o recém-nascido seria ou não membro daquela família. O nascimento significava o elo físico, no entanto, a declaração do pai criava a aliança moral e religiosa e aprovava a criança nesta “espécie de associação sagrada que era a família”. Mediante esta guisa, Nogueira constata: “A adoção também se realiza por uma cerimônia religiosa, que admitia o adotado em uma nova família, tornando-o estranho à sua família natural. Saliente-se novamente que era a religião, na cidade antiga, que determinava a existência ou não do parentesco, pois o vínculo do culto o substituíam. O instituto da emancipação também foi contemplado pelos antigos. Através dele, um filho libertava-se da religião de sua família e jamais poderia ser considerado novamente seu membro, nem pela religião nem pelo direito. Assim, para que um filho pudesse entrar em nova família, era preciso estar apto a sair da antiga, e o fazia através da emancipação, da renúncia àquele culto. Dessa mesma forma que a religião determinava a constituição da família, do parentesco entre os homens, com o objetivo de perpetuação *ad infinitum*, ela regulava o direito de propriedade com o mesmo objetivo, o de perpetuar o culto e a religião”. (NOGUEIRA in WOLKMER, 2007, p. 114-115).

fugir à desgraça tão temida da sua extinção; esse recurso encontramos-lo no direito de adoção.(...)

Adotar um filho era, portanto, velar pela continuidade da religião doméstica, pela conservação do fogo sagrado, pela não-cessação das ofertas fúnebres, pelo repouso dos manes dos ancestrais. A adoção, tendo apenas sua razão de ser na necessidade de evitar a extinção de um culto, só era permitida a quem não tinha filhos. (...)

Quando alguém adotava um filho precisava, antes de mais nada, iniciá-lo nos segredos do culto, “introduzi-los na religião doméstica, aproximá-lo de seus penates”. A adoção também se realizava por uma cerimônia sagrada que parece ter sido muito semelhante à que assinalava o nascimento do filho. Por via dela, o recém-chegado era admitido no lar e vinculado à religião. Deuses, objetos sagrados, ritos, orações, tudo passava a pertencer-lhe em comum com o pai adotivo. Dizia-se então: *in sacra transiit*, passou para o culto de sua nova família. (...)

Por isso mesmo o filho adotivo renunciava ao culto da religião de sua família. (...) Nada mais tinha em comum com o lar onde nascera e não podia oferecer o banquete fúnebre a seus legítimos antepassados. O vínculo de parentesco do nascimento estava quebrado; o vínculo do culto substituirá o parentesco. (...) O filho adotivo jamais voltava a entrar na família onde nascera; quando muito, a lei permitia-lhe que, tendo um filho, deixasse-o em seu lugar na família que o adotara. (...)

A adoção correspondia, como correlativo, à emancipação. Para que um filho pudesse entrar em nova família, era preciso estar apto a sair da antiga, isto é, devia ter-se libertado previamente de sua religião originária. O principal efeito da emancipação era a renúncia ao culto da família onde tivesse nascido. Os romanos designavam esse ato pelo nome muito significativo de *sacrorum detestatio*. O filho emancipado jamais seria considerado membro da família, nem pela religião nem pelo direito. (COULANGES, 1975, p. 44-45).

Ao mergulhar habilmente na cultura greco-romana, dialogicamente, Coulanges exprime a situação extrema experienciada pelos cidadãos, desgraçados, perante a cidade:

O homem atingido com essa condenação nunca mais poderia ser investido de qualquer magistratura, nem fazer parte dos tribunais, nem falar nas assembleias. Ao mesmo tempo, a religião era-lhe interdita; a sentença dizia “que não entraria mais em nenhum dos santuários da cidade, não usufruiria do direito de corar-se com flores nos dias em que os cidadãos se coroavam, não poria os pés no recinto que a água lustral e o sangue das vítimas traçavam na agora”. Os deuses da cidade nunca mais existiriam para esse homem. Porque perderia, ao mesmo tempo, todos os seus direitos civis, nunca mais apareceria perante os tribunais, nem mesmo como testemunha; lesado, não lhe seria permitido apresentar queixa; “podiam impunemente matá-lo; as leis da cidade não o protegiam mais. Nada ficava, de futuro, para ele, nem compra, nem venda, nem contrato de espécie alguma. Tornava-se estrangeiro na própria cidade. Direitos políticos, religião, direitos civis, tudo isso lhe tiravam de uma só vez. Tudo se achava compreendido no título de cidadão, e com esse título tudo se perdia. (COULANGES, 1975, p.158).

O homem que perdeu seus direitos encontra-se em uma situação de extrema vulnerabilidade, pois se depara abandonado por seus concidadãos e por seus deuses. Vive em um estado límbico e fantasmagórico suscetível a todas as

intempéries cabíveis a um amaldiçoado. Parece-nos plausível a associação entre esse sujeito renegado pela cidade, que outrora era homem cidadão, ou seja, *homo civis* ao *homo sacer*. A negação de sua cidadania compreende sua redução à condição de homem sagrado, isto é, *homo sacer*. Em meio a esse dilema, o filólogo Émile Benveniste ilumina a reflexão acerca do termo latino *sacer*. Termo este que desnuda com precisão cirúrgica a simbologia do “sagrado”, oferecendo elementos para o linguista deduzir:

É em latim que melhor se manifesta a divisão entre o profano e o sagrado; é também em latim que se descobre o caráter ambíguo do “sagrado”: consagrado aos deuses e carregado de uma mácula indelével, augusto e maldito, digno de veneração e despertando horror. Esse duplo valor é próprio de *sacer*. (...) Além disso, é a relação estabelecida entre *sacer* e *sacrificare* que melhor nos permite compreender o mecanismo do sagrado e a relação com o sacrifício. O termo “sacrifício”, familiar a nós, associa uma concepção e uma operação que parecem nada ter em comum. Por que “sacrificar” quer de fato dizer “pôr à morte”, se significa propriamente “tornar sagrado” (cf. *sacrificium*)? Por que o sacrifício comporta necessariamente a morte? A dissertação de Hubert e Mauss lançou vivíssima luz sobre essa implicação fundamental. A obra mostra que o sacrifício é feito para que o profano se comunique com o divino por intermédio do sacerdote e dos ritos. (...) O *sacerdos* é o agente do *sacrificium*, aquele que está investido dos poderes que o autorizam a “sacrificar”. (BENVENISTE, 1995, p. 189-190).

Benveniste, ao ler Festo, extrai uma definição elucidativa acerca do *homo sacer*, na perspectiva que aponta que *sacer* traz consigo uma verdadeira mancha, lançando-o fora da sociedade dos homens, para não ter nenhum tipo de contato com ele. Se um cidadão o mata, não será julgado como homicida, haja vista que o *homo sacer* é para os homens aquilo que o animal *sacer* é para os deuses, porque não representam absolutamente nada em comum com o mundo humano. O contraventor da *lex sancta* é castigado e se torna *sacer*, pois ele é colocado sob a proteção dos deuses e se invoca para o transgressor, agora amaldiçoado, o castigo divino. Neste ínterim, o homem, na situação cinzenta de *sacer* não experiencia graduações da desgraça, em vista do grande esvaziamento que recai sobre ele nessa realidade. Para tanto, nessa situação emblemática, permite-se a expressão, extrema, *sacerrimus* “sagrado acima de tudo” (BENVENISTE, 1995, p. 191-193).

Nas situações em que as pessoas têm o espírito e a disposição de sacrificar, encontra-se a locução *isiram manah*. Uma expressão potente por corresponder ao grego *hieròn ménos*; não obstante, podendo exprimir o nível de

satisfação do ofertante em sua expiação aos deuses. Logo, na perspectiva morfológica, a formação de *isira*, ou seja, oferta aos deuses é evidente. Por ser um adjetivo proveniente de *isayati*, o seu emprego faz com que a oferenda torne-se viva e forte. Assim como também é um verbo denominativo do feminino *is*, significando uma bebida de oblação fortificante, um refrigerio. Benveniste, cômico da complexidade deste termo, afirma:

Apesar da dificuldade de fixar equivalências, pode-se concluir que *isira* – tem um sentido geral como “vivo, vigoroso, alerta” na ordem das qualidades divinas. Não raro, tais noções levam à noção de “sagrado”. Para citar apenas um exemplo, o irlandês *noib* “sacer, sanctus”, de *noibo* – está em alternância vocálica com *neibo* –, que resultou no substantivo *niab* “força vital”. (BENVENISTE, 1995, p. 194-195).

Diante deste cenário, encontram-se dados preliminares para o exercício comparativo acerca da investigação de *hierós*. Assim, o linguista, em seu estudo sobre o vocabulário das instituições indo-européias, deduz o vocábulo *hierós*:

Tomando sucessivamente os sentidos de pronto fornecidos por cada passagem, constata-se uma diversidade de emprego tal que houve quem quisesse distinguir três palavras *hierós* em Homero. Na linguagem épica, *hierós* de fato se aplica a coisas e seres que não parecem provir do sagrado. Encontramos essa opinião também em Boisacq⁷: haveria um *hierós* significando “sagrado”, um outro significando “forte” e um

⁷ “O dicionário de Emile Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes*, Heidelbergt Cari Winter, foi publicado em 1950, em 4ª edição, com 1256 páginas. A 2ª edição, de 1923, difere da 4ª edição apenas pelo fato de a 4ª, saída já depois do falecimento do Autor, vir com um índice alfabético de 131 páginas (p. 1125-1256), de Helmut Rix. A 1ª edição deve ser de 1907 (data do Copyright) ou 1908. O bom prefácio de 6 páginas (p. VII-X), não datado e bastante informativo, foi elaborado já na 1ª edição. Boisacq faz um balanço das obras de etimologia grega que o precederam. O famoso trabalho de Georg Curtius, o criador da etimologia grega, *Grundzüge (rr elementos) der griechischen Etymologie*, foi publicado em 1858-1862 e, dezessete anos depois, em 1879, estava já na 5ª edição. Seguiu-se-lhe, treze anos depois, em 1892, o dicionário de M. W. Prellwitz, *Etymologisches Wörterbuch der griechischen Sprache*, e a este, dez anos depois, em 1901-1902, a obra volumosa de Leo Meyer, modestamente intitulada *Handbuch (= manual) der griechischen Etymologie*, em 4 volumes; Boisacq observa (Prefácio p. VII-VIII) que se trata de obra bastante desigual, que na verdade “datava de pelo menos trinta anos antes” já da data da sua publicação e que “foi “acolhida” pela crítica com desfavor não dissimulado”

Quanto ao seu trabalho, diz ele que, quando Prellwitz, em 1892, publicou o seu EWgSp, já ele, empolgado pelos estudos de etimologia grega, tinha lançado as bases para elaboração da sua obra. Em 1903, estava com o manuscrito pronto, mas dificuldades de ordem material frustraram a publicação. O que saiu em 1907 (ou 1908) foi, porém, uma refundição completa dos originais de 1903.

Como se vê do seu título, e do seu conteúdo, o tratamento dos fatos se faz pelo método comparativo, invocando-se constantemente o testemunho de outras línguas indo-européias. As formas gregas ou de outros dialetos indo-europeus invocadas em cada verbete vêm traduzidas e reforçadas por frequentes indicações bibliográficas precisas e concisas, pois nas páginas XXI-XXXI vêm 212 títulos bibliográficos, em ficha completa, com indicação precisa da abreviatura com que são usadas, e até com o título de *Abréviations bibliographiques*. (SALUM, *online*).

terceiro significando “vivo”. Hoje reconhece-se que tal divisão é artificial; todos concordam sobre a unidade do sentido. Mas como ele evoluiu? Coloca-se como ponto de partida o sentido de “forte”, depois “cheio de força por uma influência divina”, e daí, secundariamente, “sagrado”. Será forçoso admitir tal sequência? Seria interessante ter certeza a esse respeito. (BENVENISTE, 1995, p. 195).

Hierós está intimamente ligado à custódia do “sagrado” porque, neste contexto, a relação pode ser mediante a um vínculo natural ou mesmo uma fusão circunstancial. Logo, o fim deste princípio relacional faz com que não se caracterize o ato sacrificial de *tà hierá*. Neste intuito, não se encontra um termo, em grego ou em outro idioma, para “deus” que seja capaz de se unir à família de *hierós*, pelo fato de terem noções antagônicas. O adjetivo “divino” em grego é *theîos*, o qual impreterivelmente não se associa à ideia de *hierós* “sagrado”, e sequer a *diuinus* com *sacer*, em latim (BENVENISTE, 1995, p. 197-198).

Fustel de Coulanges, ao pesquisar antigas crenças a respeito da alma e da morte, faz emergir a ideia do sagrado em uma perspectiva que se pode referendar o *homo sacer*. Disserta:

Um verso de Píndaro guardou-nos curioso testemunho desse pensamento das gerações antigas. Frixos fora constringido a deixar a Grécia e fugira para a Cólquida. Morreu neste país; contudo, embora morto, desejava regressar à Grécia. Apareceu, então, a Pélias e ordenou-lhe que fosse à Cólquida para de lá trazer sua alma para a Grécia. Sem dúvida essa alma sentia a nostalgia do solo pátrio, da sepultura da família; mas, vivendo ligada aos seus restos corporais, evidentemente não poderia abandonar a Cólquida se os trazer consigo. Desta crença primitiva surgiu a necessidade do sepultamento. Para a alma poder fixar-se na morada subterrânea destinada a esta segunda vida, era necessário, igualmente, que o corpo, ao qual a alma permanecia ligada, fosse coberto de terra. A alma que não possuísse sua sepultura, não tinha morada, e permanecia errante. Em vão aspiraria ao repouso que amava, depois das agitações e dos trabalhos desta vida; permanecia condenada a errar sempre, sob a forma de larva ou de fantasma, sem jamais se deter, sem jamais receber as oferendas e os alimentos de que tanto necessitava. Desgraçada, logo essa alma se tornaria perversa. Atormentaria então os vivos, provocando-lhes doenças, destruindo-lhes as searas, assustando-os com aparições lúgubres, para deste modo os advertir de que tanto o seu corpo como ela própria desejavam sepultura (...).
Pode-se ver em escritores antigos como o homem vivia constantemente atormentado pelo receio de que, após sua morte, não se observassem tais ritos. Era isto motivo para pungentes inquietações. Temia-se menos a morte do que a privação de sepultura, pois desta despedida o repouso e a felicidade eterna. (COULANGES, 1975, p. 12-14).

Benveniste desvela que o valor do “sagrado”, em grego, expressa algo de particular, o que por sua vez não coincide com aquilo que o latim entende por *sacer*. Em sua argumentação ele testemunha:

Em *sacer*, há exclusivamente a noção de um domínio distinto que é atribuído ao divino. O sentido de *sacer* se esclarece pela oposição com *profanus* “fora do *fanum*”. O domínio do *sacer* é um domínio separado pela própria disposição de lugares. Tornar-se *sacer* consiste numa espécie de separação, de afastamento do domínio humano por uma atribuição ao divino. Em *hierós*, pelo contrário, conforme os exemplos homéricos acima analisados, vemos uma propriedade ora permanente, ora incidental que pode resultar de um influxo divino, de uma circunstância ou uma intervenção divina.

Não se vê em grego essa contaminação do “sagrado”, que equivale a uma mácula e pode expor o homem *sacer* à morte. (BENVENISTE, 1995, p. 198).

Neste íterim, o adjetivo *hósios* refere-se, assim como *hierós*, ao “sagrado”. Todavia, o termo *hósios* tem uma conotação verdadeiramente paradoxal, pois pode ser empregado tanto ao que é sagrado, quanto ao que é profano. Para sanar esta contradição, ratifica-se que *hósios* significa aquilo que é permitido pela lei divina, mas nas relações humanas. Mediante este paradigma, Benveniste tem como pedra angular a compreensão pela qual, “o domínio de *hierós*, reservado aos deuses, se opõe ao domínio *hósios*, que os deuses concedem aos homens. Portanto, o sentido próprio de *hósios* permanece sempre o mesmo: o que é prescrito ou permitido aos homens pelos deuses” (BENVENISTE, 1995, p. 199).

Posto este raciocínio acerca da contradição veemente entre os adjetivos *hosíe* e *hierós*, Benveniste infere:

Não significa “oferenda” nem “ritos”, e sim o contrário: é o ato que torna o “sagrado” acessível, que transforma uma carne consagrada aos deuses num alimento que os homens podem consumir (mas que Hermes, sendo deus, pode se permitir), o ato de dessacralização. No contexto citado, *hosíe kreáon* deve ser entendido como “o consumo (dessacralizado) das carnes”, e de nenhuma outra maneira. Reencontramos em *hosíe* o sentido acima colocado para *hósios* “concebido pelos deuses aos homens”, aqui adaptado à condição específica da oferenda de alimentos. (BENVENISTE, 1995, p. 200-201).

Nesta investigação sobre o santo e o sagrado, Benveniste dissecou também o termo grego *hágios*, o qual tem a conotação de um verbo e dois adjetivos: *házomai*, *hagnós* e *hágios*. O verbo *házomai*, significa “temer” e se ampara poeticamente em Homero como um vergo de temor. Denota o respeito perante um deus ou personagem divino; no entanto, é um respeito negativo, que exprime em se privar de ataques. O adjetivo *hagnós* não é poético e aparece inicialmente em Jônio, nos escritos do geógrafo e historiador grego Heródoto. Utiliza-o quando menciona o território do deus, ao *ádu-ton* do deus. Similarmente pode-se referir ao epíteto da “terra”, o qual metaforicamente e, não obstante, audaciosamente alude

ao seio materno. Tem o intuito de se referendar a um território protegido pela observância ao deus. Entre os trágicos, *hagnós*, designe um ser humano que seja puro para o ritual e corresponda ao estado exigido para uma cerimônia. Nesta perspectiva, *hagnós* apresenta-se com sentido inovador, pois não delimita somente a uma construção, um território, um animal sacrificial, mas também a virgem pura, vinculando-se à significação de *házomai*. Por fim, o adjetivo *hágios*, que a princípio encontra-se na prosa iônica, em Heródoto, como epíteto de um “templo” em geral, mas também de um templo particular, o de Hércules, um herói da mitologia grega. O geógrafo e viajante grego Pausânias muniu-se do termo *hágios* para inferir que o templo está protegido de qualquer mácula pela ameaça de um castigo divino. O historiador, geógrafo e filósofo grego Estrabão define *hágios* como sendo o epíteto frequente de um local ou de um objeto sagrado. Feito este arrazoado constata-se que os adjetivos *hagnós* e *hágios* são divergentes desde o início de sua configuração (BENVENISTE, 1995, p. 202-204).

O linguista francês Meillet, detecta certa similaridade entre a expressão grega *hágios* e a latina *sacer* quando se referem a *scr.yai-* “sacrificar”. Têm-se, pois, “em grego um tema * *sag-* em alternância com * *sak-* do latino *sacer*” (BENVENISTE, 1995, p. 204). Benveniste assume um posicionamento reflexivo divergente à conclusão de Meillet ao se certificar:

Mesmo que admitamos supor a dupla forma * *sak-/* sag-*, somos forçados a constatar que o termo grego que corresponde a *sacer*, quanto ao sentido, não é *hágios*, e sim *hiéros*. Portanto, *sacerdos* equivale a *hiereús*; *sacra via* a *hierà odós*; *sacrilegus* (*sacrilegium*) e *hierósulos*; *Sacriportus* a *Hieròs limen*. Os dados de tradução, seja do latim para o grego, seja do grego para o latim, apontam para o mesmo sentido: a expressão *sacrosanctus* é vertida por *hieròs kai ásulos*; quanto a *sacer morbus*, tem-se *hierà nósos*; *sacra... publica... et privata* é traduzido, em Dionísio de Halicarnasso, por *tà hierà... koinà... kai ídia*; os *sacrum* corresponde a *hieròn ostéon* e *hieròn pneûma* a *sacer spiritus* (Sêneca). Deparamo-nos então com uma dificuldade maior, ao procurar em *hágios* o correspondente de *sacer*. São realmente duas noções distintas. A relação entre *hierós* e *hágios* em grego parece muito equivalente à relação entre *sacer* e *sanctus*, a grossos traços. *Sacer* e *hierós* “sagrado” ou “divino” são empregados para pessoas ou coisas consagradas aos deuses, ao passo que tanto *hágios* quanto *sanctus* indicam que o objeto está protegido contra qualquer violação, conceito negativo, e não, positivamente, que esteja carregado da presença divina, que é o sentido específico de *hierós*. (BENVENISTE, 1995, p. 204).

O filólogo, ao esmiuçar a conceituação positiva do grego *hierós* e seu equivalente latino *sacer*, desvenda também o sentido negativo do grego *hágios* e seu correlato latino *sanctus*. Neste cenário, estes termos apresentam o “sagrado”

ou “divino” tendo perspectivas antagônica em sua relação com os deuses. Habilmente, Benveniste sente a necessidade de desenvolver a comparação clássica entre *hágios* e *scr.yaj-* e assevera:

Foneticamente, não há dificuldade: as duas formas se fundam sobre um antigo *yeg-*. Mas o sentido demanda algumas observações. Em védico, entende-se por *yaj-* ato de sacrifício, operação pela qual se transfere um elemento do mundo dos humanos para o mundo divino; é por meio desse ato que se alimentam os deuses. Na própria medida em que esse verbo denota um ato específico e positivo, ele parece bastante diferente da conduta negativa enunciada por *gr. házomai*, que consiste em se abster de qualquer intrusão, de qualquer ataque.

De fato, a distância entre ambos é menor do que parece. Ao lado de *scr.yaj-*, o avéstico *yaz-* não significa simplesmente “sacrificar”, e sim “reverenciar os deuses”, como, aliás, persa ant. *yad-*; ele se aplica ao culto em geral, não especificamente ao sacrifício. Entre os derivados, existe um particularmente importante, que se tornou um epíteto constante dos deuses em védico, e inclusive o próprio nome do “deus” no Avesta: *scr. yajata*, *av. yazata*, literalmente “aquele que é digno de culto”. Cabe pensar que o védico especializou no emprego ritual um verbo de sentido mais geral, “colere”, em lugar de “sacrificare”. Isso explicaria que *yaj-* se constrói com o acusativo do nome da divindade e o instrumental do nome da coisa consagrada: “render culto a um deus com alguma coisa”. Se o verbo significasse “sacrificar”, seria de se esperar a construção com o dativo do nome divindade. (BENVENISTE, 1995, p. 204-205).

Pode-se inferir que o vocábulo latino *sacer*, desvela um estado de segregação, um atributo, concomitante, de magnitude e malignidade de natureza divina. *Hierós* e *hágios* sintetizam a faceta positiva e negativa destes adjetivos, haja vista que se tem um acontecimento profundamente ambíguo. Pois, em uma vertente encontra-se a potência e a animação sagrada ou divina e, na outra vertente, desnuda-se o nefasto, tomando uma atitude cismática diante de todo e qualquer tipo de relacionamento com os homens (BENVENISTE, 1995, p. 206).

O jusfilósofo Giorgio Agamben, em seu livro intitulado *Altíssima pobreza*, ao refletir sobre a regra e a lei na realidade monástica corrobora com a tese de Benveniste:

O problema da relação entre regras e direito torna-se complicado pelo fato de que, a partir de determinado momento, a profissão de vida monástica associa-se à promessa de um voto. O voto é um instituto que, assim como o juramento, pertence verossimilmente àquela esfera mais arcaica, em que é impossível distinguir entre direito e religião, que Gernet denominava, de modo impróprio, “pré-direito”. Suas características essenciais tornaram-se conhecidas pelos testemunhos romanos, em cujo contexto aparecem como forma de consagração aos deuses (*sacratio*), e cujo protótipo reside na *devotio* pela qual o cônsul Décio Mus, na vigília da batalha decisiva, consagra sua vida aos deuses infernais para obter a vitória. Objeto da consagração pode ser também

uma vítima sacrificial, que é imolada com a condição de obter o atendimento de um desejo. (AGAMBEN, 2014, p. 48).

Benveniste, ao discorrer sobre a legislação do voto na religião romana apresenta o processo de desumanização da vida:

O voto na religião romana é objeto de uma rigorosa regulamentação. Em primeiro lugar, exige-se a *nuncupatio*, o proferimento solene dos votos, para que a “devoção” seja aceita pelos representantes do Estado e da religião nas formas solenes. Exige-se, além disso, formular o voto, *votum concipere*, conformando-se com certo modelo. Tal fórmula, de competência do sacerdote, deve ser repetida exatamente por quem faz o voto. A autoridade pode, nesse momento, aceitar o voto, sancionando-o com a autorização oficial: *votum suscipere*. Uma vez aceito o voto, vinha o momento em que o interessado, em troca do que pedia, devia executar sua promessa: *votum solvere*. Por fim, assim como em toda operação do mesmo tipo, eram previstas sanções no caso de o compromisso não ser mantido: quem não cumpria a promessa era *voti réus*, perseguido como tal e condenado: *voti dammatus*. (BENVENISTE, 1995, p. 237).

Agamben, com exatidão, ratifica que a pessoa, ao professar o voto, vê corrompida sua autonomia, de modo que a vida perde seu sentido, ou seja, estar vivo ou morto torna-se irrelevante. Na situação extrema da *devotio* do cônsul, o ser humano não existe mais ao ser submergido à condição de *homo sacer*. A vida do *homo sacer*, sendo de propriedade dos deuses íferos, já não é mais vida, mas a sobrevivida; aqui jaz um ser humano com a lápide sobre sua carne estigmatizada por sua negatividade. Depara-se, pois, com um morto vivo, um espectro fantasmagórico, que pode ser eliminado impunemente por qualquer um (AGAMBEN, 2014, p. 49).

Em suas investigações o jusfilósofo traz à baila Sexto Pompeu Festo⁸, o qual apresenta o verbete *sacer mons*, em seu tratado *Sobre o significado das palavras*, ao fazer remanescência da figura do direito romano arcaico, que associou pela primeira vez o caráter da sacralidade humana. Todavia, em que concerne a sacralidade do homem sacro, na expressão *sacer esto*, que transita nas leis reais e aparece previamente na inscrição arcaica sobre o cipo retangular do fórum, caso expresse simultaneamente o *impune occidi* e a exclusão do sacrifício? Esta locução está permeada por uma grande obscuridade, inclusive para os romanos. Agamben testemunha esse dilema munindo-se das palavras de

⁸ Gramático romano, que esteve em atividade durante o fim do século II, possivelmente em Narbona, na Gália. A obra de Festo, que fornece tanto a etimologia quanto o significado de diversas palavras, ajudou a elucidar diversos aspectos do idioma, mitologia e a história da Roma Antiga.

Macróbio – escritor, filósofo e filólogo romano –, contida em um trecho das *Saturnais* (III, 7, 3-8), em que o filólogo romano define *sacrum* como aquilo que é destinado aos deuses ao descrever: “Neste ponto não parece fora de lugar tratar da condição daqueles homens que a lei comanda serem sagrados a uma determinada divindade, pois que não ignoro que a alguns pareça estranho (*mirum videri*) que, enquanto é vetado violar qualquer coisa sacra, seja em vez disso lícito matar o homem” (MACRÓBIO *apud* AGAMBEN, 2002, p. 80). Macróbio sente necessário postular uma afirmativa para salientar o teor incongruente da sacralidade, haja vista a complexidade desse vocábulo. Agamben dialoga também com os teóricos Károly Kerényi⁹ e James W. Fowler¹⁰, os quais identificam nessa figura arquetípica do sacro a consagração aos deuses íferos, semelhante, em sua imprecisão à noção etnológica de tabu: magnífico e maldito, venerável e horroroso. Mediante a problemática do sacrifício, Agamben tenta equacionar esta questão ao transcrever a argumentação acerca do *homo sacer* feita por Kerényi: “não pode ser objeto de sacrifício, de um *sacrificium*, por nenhuma outra razão além desta, muito simples: aquilo que é *sacer* já está sob posse dos deuses, e é originariamente e de modo particular propriedade dos deuses íferos, portanto não há necessidade de torná-lo tal com uma nova ação” (KERÉNYI *apud* AGAMBEN, 2002, pp. 80-81). Neste ínterim, não se compreende a razão pela qual o *homo sacer* possa ser morto por qualquer um sem que este seja julgado e condenado como assassino, ou seja, ao matar o *homo sacer* não desfere sobre o algoz, em absoluto, nenhum tipo de mácula que o torne sacrílego. Perante esta argumentação assevera a definição de Festo, no tocante ao *homo sacer*: *a impunidade da sua morte e o veto de sacrifício* (AGAMBEN, 2002, pp. 79-81).

Neste cenário sombrio, Giorgio Agamben lança luzes questionadoras que explicitam esta situação extrema ao afirmar:

No interior daquilo que sabemos do ordenamento jurídico e religioso romano (tanto do *ius divinum* quanto do *ius humanum*), os dois traços

⁹ Foi um filólogo clássico e um dos estudiosos mais influentes dos estudos modernos da mitologia grega e da mitologia romana ou da religião antiga em geral.

¹⁰ Professor de Teologia e Desenvolvimento Humano na *Emory University*, é diretor do Centro de Pesquisa na Fé e Desenvolvimento da Moral e do Centro para a Ética, o qual se retirou em 2005. É também ministro da *United Methodist Church*. Ele é bastante conhecido pelo seu livro *Estágios da Fé* publicado em 1981 no qual ele trabalha a ideia do processo de desenvolvimento na fé.

parecem, com efeito, dificilmente compatíveis: se o *homo sacer* era impuro (Fowler: tabu) ou propriedade dos deuses (kerényi), por que então qualquer um podia matá-lo sem contaminar-se ou cometer sacrilégio? E se, por outro lado, ele era na realidade a vítima de um sacrilégio arcaico ou um condenado à morte, por que não era *fas* levá-lo à morte nas formas prescritas? O que é, então, a vida do *homo sacer*, se ela se situa no cruzamento entre uma matabilidade e uma insacrificabilidade, fora tanto do direito humano quanto daquele divino?

Tudo faz pensar que nos encontramos aqui diante de um conceito-limite do ordenamento social romano, que, como tal, pode dificilmente ser explicado de modo satisfatório enquanto se permanece no interior do *ius divinum* e do *ius humanum*, mas que pode, talvez, permitir-nos lançar uma luz sobre seus limites recíprocos. Mais do que resolver a especificidade do *homo sacer*, como se tem feito muito frequentemente, em uma pretensa ambiguidade originária do sagrado, calcada sobre a noção etnológica de tabu, tentaremos em vez disso interpretar o *sacratio* como uma figura autônoma e nos perguntaremos se ela não nos permitiria por acaso lançar luz sobre uma estrutura política originária, que tem seu lugar em uma zona que precede a distinção entre sacro e profano, entre religioso e jurídico. Mas, para avizinhar-nos desta zona, será antes necessário desobstruir o campo de um equívoco. (AGAMBEN, 2002, p. 81).

Deduzindo que *homo sacer* é um conceito-limite, Agamben procura dissecar a ambivalência do sacro. Mune-se, pois, da *IV lição* de William Robertson Smith¹¹, que disserta:

Junto a tabus que correspondem exatamente a regras de santidade e que protegem a inviolabilidade dos ídolos, dos santuários, dos sacerdotes, dos chefes e, em geral, das pessoas e das coisas que pertencem aos deuses e ao seu culto, encontramos uma outra espécie de tabu que, em um âmbito semítico, tem seu paralelo nas regras de impuridade. As mulheres após o parto, o homem que tocou um cadáver etc., são temporariamente tabus e são separados do consórcio humano, assim como, nas religiões semíticas, estas mesmas pessoas são consideradas impuras. Nestes casos a pessoa tabu não é considerada santa, porque é isolada tanto do santuário quanto de todo o contato com os homens... em muitas sociedades selvagens, entre as duas espécies de tabu não corre uma clara linha de demarcação, e mesmo em povos mais desenvolvidos a noção de santidade e aquela de impuridade frequentemente se tocam (SMITH *apud* AGAMBEN, 2002, p. 84).

Agamben, ao investigar as constatações da ambígua potência do sacro, também escava em Robertson Smith a noção de *bando*:

Uma outra notável usança hebraica é o *bando* (*herem*), com o qual um pecador ímpio, ou então inimigos da comunidade e do seu Deus, eram votados a uma total destruição. O *bando* é uma forma de consagração à

¹¹ Nascido em 8 de Novembro de 1846, faleceu em 31 de Março de 1894. Foi um orientalista escocês, estudioso do Antigo Testamento, professor de teologia e ministro da Igreja Livre da Escócia. Foi um dos editores da *Encyclopaedia Britannica*. Também é conhecido pelo seu livro *Religião dos semitas*, o que é considerado um texto fundamental no estudo comparativo da religião, institucionalizado como Ciência da Religião. Ele também estudou o sacrifício e a comida nos anos 80 do século XIX.

divindade, e é por isto que o verbo “banir” é às vezes vertido como “consagrar” (Miq. 4.13) ou “votar” (Lev. 27.28). Nos tempos mais antigos do Hebraísmo, ele implicava, porém, a completa destruição não somente da pessoa, mas de suas propriedades... somente os metais, depois de terem sido fundidos ao fogo, podiam ser incorporados no tesouro do santuário (Jos. 6.24). Mesmo o bestiam não era sacrificado, mas simplesmente morto, e a cidade consagrada não devia ser reconstruída (Dt. 13.16; Josh. 6.26). Um tal *bando* é tabu, tornando efetivo pelo temor de penas sobrenaturais (Rs., 16.34) e, como no tabu, o perigo nele implícito era contagioso (Dt. 7.26); quem porta à sua casa uma coisa consagrada incorre no mesmo bando. (SMITH *apud* AGAMBEN, 2002, p. 84-85).

Agamben constata que a associação entre *bando* e tabu apresenta sua origem no preceito da ambiguidade do sacro, ou seja, a ambiguidade do *bando*, que exclui incluindo, fomenta o tabu. Com isso, o jusfilósofo funda-se no estudo da *ambiguidade da noção de sacro*, elaborado por Emile Durkheim. Neste trabalho, Durkheim classifica as “forças religiosas” em duas espécies de sagrado opostas, denominadas como fastas e nefastas, as quais podem migrar entre si, sem alterar sua natureza. Através do puro cria-se o impuro e a recíproca é verdadeira. Logo, a ambiguidade do sacro respalda-se na perspectiva desta transmutação (DURKHEIM *apud* AGAMBEN, 2002, p. 85-86)¹². Neste cenário, Agamben assevera acerca da figura emblemática do *homo sacer*.

Uma figura enigmática do direito romano arcaico, que parece reunir em si traços contraditórios e por isso precisava ela mesma ser explicada, entra assim em ressonância com a categoria religiosa do sagrado no momento em que esta atravessa por conta própria um processo de irrevogável dessemantização que leva a assumir significados opostos; esta ambivalência, posta em relação com a noção etnográfica de tabu, é usada por sua vez para explicar, com perfeita circularidade, a figura do *homo sacer*. Na vida dos conceitos, há um momento em que eles perdem a sua inteligibilidade imediata e, como todo termo vazio, podem carregar-se de sentidos contraditórios. Para o fenômeno religioso, tal momento coincide com o nascimento da antropologia moderna no final do século passado, em cujo centro estão, não por acaso, noções ambivalentes como *mana*, *tabu*, *sacer*. Lévi-Strauss mostrou como o termo *mana* funcionaria como um significante excedente, que não tem outro sentido além daquele de assinalar o excesso da função significante sobre os significados. Considerações de certo modo análogas poderiam ser feitas sobre os conceitos de tabu e de sacro, alusivas ao seu uso e à sua função no discurso das ciências humanas entre 1890 e 1940. Nenhuma pretensa ambivalência da categoria religiosa genérica do sacro pode explicar o fenômeno político-jurídico ao qual se refere a mais antiga aceção do termo *sacer*; ao contrário, só uma atenta e prejudicial

¹² A partir do estudo sistemático do capítulo 2, parte 2, intitulado *A Ambivalência do Sacro*, do livro *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua*, constata-se a diferenciação que Agamben autoploclama em relação a Durkheim no tocante ao tratamento dado ao termo sagrado. Agamben trabalha no escopo jurídico e não propriamente antropológico, diferentemente de Durkheim. Nesta perspectiva, justifica-se Agamben refletir acerca do direito romano, alinhando-se a proposta do jusfilósofo de fazer uma arqueologia do *homo sacer*.

delimitação das respectivas esferas do político e do religioso pode permitir compreender a história de sua trama e de suas complexas relações. Em todo caso é importante que a dimensão jurídico-política originária que se expõe no *homo sacer* não seja recoberta por mitologema científico que não apenas em si nada pode explicar, mas que é ele próprio carente de explicação. (AGAMBEN, 2002, p. 88).

Os estudiosos desta temática são unânimes ao defender que a estrutura da *sacratio* é resultante da impunidade da matança e a exclusão do sacrifício. O advento da *impune occidi* configura-se na exceção do *ius humanum*, no tocante à supressão da aplicação da lei sobre homicídio atribuída a *Numa (si quis hominem liberum dolo sciens morti duit, parricidas esto)*. A tese assumida por Festo (qui occidit, parricidi non damnatur) ratifica-se em termos uma possível exceção (*exceptio*) em sentido técnico, que o assassino ao ser chamado em juízo poderia opor à acusação, alegando a sacralidade da vítima. Mesmo não sendo lícito o sacrifício (*neque fas est eum immolari*), constatava-se uma exceção, neste caso promovida pela justiça divina (*ius divinum*) de toda e qualquer forma de morte ritual. Assim, “a *neque fas est eum immolari* serviria justamente para distinguir a matança do *homo sacer* das purificações rituais e excluiria decididamente a *sacratio* do âmbito religioso em sentido próprio” (AGAMBEN, 2002, p. 89). A proibição de sacrificar o *homo sacer*, elimina sua equiparação com uma vítima consagrada. Neste íterim, Agamben resgata uma afirmação de Macróbio citando Trebácio, “a licitude da matança implicava que a violência feita contra ele não constituía sacrilégio, como no caso das *res sacrae (cum cetera sacra violari nefas sit, hominem sacrum ius fuerit occidi)*” (AGAMBEN, 2002, p. 90).

Em contextos perpassados pela exceção soberana, a conduta legal não é praticada mediante um caso excepcional. Logo, não existe lei que resguarde o *homo sacer*, ele é propriedade dos deuses em sua insacrificabilidade, por isso, a matabilidade é a sua característica na comunidade. Nesta situação sombria o jusfilósofo delibera acerca da condição do *homo sacer*:

Aquilo que define a condição do *homo sacer*, então, não é tanto a pretensa ambivalência originária da sacralidade que lhe é inerente, quanto, sobretudo, o caráter particular da dupla exclusão em que se encontra preso e da violência à qual se encontra exposto. Esta violência – a morte insancionável que qualquer um pode cometer em relação a ele – não é classificável nem como sacrifício e nem como homicídio, nem como execução de uma condenação e nem como sacrilégio. Subtraindo-se às formas sancionadas dos direitos humano e divino, ela abre uma esfera do agir humano que não é a do *sacrum facere* e nem a da ação profana, e que se trata aqui de tentar compreender. (AGAMBEN, 2002, p. 90).

Agamben continua a sua investigação do fenômeno da desumanização, ao dissertar o agir humano inserido no espaço político, em um estado de exceção:

Nós já encontramos uma esfera-limite do agir humano que se mantém unicamente em uma relação de exceção. Esta esfera é a da decisão soberana, que suspende a lei no estado de exceção e assim implica nele a vida nua. Devemos perguntar-nos, então, se as estruturas da soberania e da *sacratio* não sejam de algum modo conexas e possam, nesta conexão, iluminar-se reciprocamente. Podemos, aliás, adiantar a propósito uma primeira hipótese: restituído ao seu lugar próprio, além tanto do direito penal quanto do sacrifício, o *homo sacer* apresentaria a figura originária da vida presa no *bando* soberano e conservaria a memória da exclusão originária através da qual se constituiu a dimensão política. O espaço político da soberania ter-se-ia constituído, portanto, através de uma dupla exceção, como uma excrescência do profano no religioso e do religioso no profano, que configura uma zona de indiferença entre sacrifício e homicídio. Soberano é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera. É possível, então, dar uma primeira resposta à pergunta que nos havíamos colocado no momento de delinear a estrutura formal da exceção. Aquilo que é capturado no *bando* soberano é uma vida humana matável e insacrificável: o *homo sacer*. Se chamamos vida nua ou vida sacra a esta vida que constitui o conteúdo primeiro do poder soberano, dispomos ainda de um princípio de resposta para o quesito benjaminiano acerca da “origem do dogma da sacralidade da vida”. Sacra, isto é, matável e insacrificável, é originariamente a vida no *bando* soberano, e a produção da vida nua é, neste sentido, o préstimo original da soberania. A sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamentais, exprime, ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono. (AGAMBEN, 2002, p. 90-91).

A simetria entre *sacratio* e soberania apresenta uma nova proposta no que concerne à categoria do sacro; de modo que para Giorgio Agamben a ambivalência tem ditado os estudos modernos que tratam do fenômeno religioso e as mais atuais pesquisas sobre a soberania. A contiguidade entre o núcleo da soberania e do sagrado, inúmeras vezes constatada e diversamente justificada, não é meramente “o resíduo secularizado do originário caráter religioso de todo poder político, nem somente a tentativa de assegurar a este o prestígio de uma sanção teológica; tampouco ela é, porém, a consequência de um caráter ‘sacro’, ou seja, ao mesmo tempo augusto e maldito, que seria inexplicavelmente inerente à vida como tal” (AGAMBEN, 2002, p. 92). Nesta perspectiva, Agamben assevera:

Se a nossa hipótese está correta, a sacralidade é, sobretudo, a forma originária da implicação da vida nua na ordem jurídico-política, e o sintagma *homo sacer* nomeia algo como a relação “política” originária, ou seja, a vida enquanto, na exclusão inclusiva, serve como referente à decisão soberana. Sacra a vida é apenas na medida em que está presa

à exceção soberana, e ter tomado um fenômeno jurídico-político (a insacrificável matabilidade do *homo sacer*) por um fenômeno genuinamente religioso é a raiz dos equívocos que marcaram no nosso tempo tanto os estudos sobre o sacro como aqueles sobre a soberania. *Sacer esto* não é uma fórmula de maldição religiosa, que sanciona o caráter *unheimlich*, isto é, simultaneamente augusto e abjeto, de algo: ela é, ao contrário, a formulação política original da imposição do vínculo soberano. (AGAMBEN, 2002, p. 92-93).

Agamben dialoga com o pensamento foucaultiano, fazendo jus a uma citação que soa perfeitamente ordinária, contida no livro *A vontade de saber*, na qual Foucault¹³ afirma: “por longo tempo um dos privilégios característicos do poder soberano foi o direito de vida e de morte” (FOUCAULT *apud* AGAMBEN, 2002, p. 95). O jusfilósofo, ao fazer a arqueologia desta afirmação de Foucault,

¹³ “Perdoem-me aqueles para quem burguesia significa elisão do corpo e recalque da sexualidade, aqueles para quem juta de classe implica no combate para suprimir tal recalque. A “filosofia espontânea” da burguesia talvez não seja tão idealista e castradora, como se diz; uma de suas primeiras preocupações, em todo caso, foi a de assumir um corpo e uma sexualidade — de garantir para si a força, a perenidade, a proliferação secular deste corpo através da organização de um dispositivo de sexualidade. E esse processo estava ligado ao movimento pelo qual ela afirmava sua diferença e sua hegemonia. É, sem dúvida, preciso admitir que uma das formas primordiais da consciência de classe, é a afirmação do corpo; pelo menos, foi esse o caso da burguesia no decorrer do século XVIII; ela converteu o sangue azul dos nobres em um organismo são e uma sexualidade sadia; compreende-se por que levou tanto tempo e opôs tantas reticências a reconhecer um corpo e um sexo nas outras classes — precisamente naquelas que explorava. As condições de vida impostas ao proletariado, sobretudo na primeira metade do século XIX, mostram que se estava longe de tomar em consideração o seu corpo e o seu sexo: pouco importava que essa gente vivesse ou morresse, de qualquer maneira se reproduziria sozinha. Para que o proletariado fosse dotado de um corpo e de uma sexualidade, para que sua saúde, seu sexo e sua reprodução constituíssem problema, foram necessários conflitos (especialmente com respeito ao espaço urbano: coabitação, proximidade, contaminação, epidemias, como a cólera de 1832 ou, ainda, a prostituição e as doenças venéreas); foram necessárias urgências de natureza econômica (desenvolvimento da indústria pesada, com a necessidade de uma mão-de-obra estável e competente, obrigação de controlar o fluxo de população e de obter regulações demográficas); foi necessária, enfim, a instauração de toda uma tecnologia de controle que permitia manter sob vigilância esse corpo e essa sexualidade que finalmente se reconhecia neles (a escola, a política habitacional, a higiene pública, as instituições de assistência e previdência, a medicalização geral das populações, em suma, todo um aparelho administrativo e técnico permitiu, sem perigo, importar o dispositivo de sexualidade para a classe explorada; ele já não corria o risco de desempenhar um papel de afirmação de classe em face da burguesia; continuava instrumento de sua hegemonia). Daí, sem dúvida, as reticências do proletariado diante da aceitação desse dispositivo; daí sua tendência a dizer que toda essa sexualidade é coisa da burguesia e não lhe concerne.

Alguns acreditam poder denunciar duas hipocrisias simétricas: a dominante, da burguesia, que supostamente nega sua própria sexualidade, e a do proletariado, induzida, que rejeita a sua por aceitação da ideologia oposta. Isso equivalia compreender mal o processo pelo qual a burguesia se dotou, ao contrário, numa afirmação política arrogante, de uma sexualidade loquaz, que o proletariado, por muito tempo, recusou-se a aceitar, já que ela lhe foi imposta, mais tarde, com fins de sujeição. Se é verdade que a “sexualidade” é o conjunto dos efeitos produzidos nos corpos, nos comportamentos, nas relações sociais, por um certo dispositivo pertencente a uma tecnologia política complexa, deve-se reconhecer que esse dispositivo não funciona simetricamente lá e cá, e não produz, portanto, os mesmos efeitos. Portanto, é preciso voltar a formulações há muito tempo desacreditadas: deve-se dizer que existe uma sexualidade burguesa, que existem sexualidades de classe. Ou, antes, que a sexualidade é originária e historicamente burguesa e que induz, em seus deslocamentos sucessivos e em suas transposições, efeitos de classe específicos” (FOUCAULT, 1988, p. 118-120).

descobre que o advento da expressão “direito de vida e de morte”, apresentava-se na fórmula *vitae necisque potestas*, que não outorgava, em absoluto, o poder soberano, mas o incondicional poder do *pater* sobre os filhos homens. Desvela-se também que o termo *vita* não é um conceito jurídico para o direito romano, todavia, conforme no emprego do latim comum, caracteriza puramente viver ou um modo particular de vida, haja vista que o latim agrega no mesmo termo os significados tanto de *zoé* como de *bíos*. Agamben postula que “o único caso em que a palavra *vita* adquire um sentido especificamente jurídico, que a transforma em um verdadeiro e próprio *terminus technicus* é, exatamente, na expressão *vitae necisque potestas*” (AGAMBEN, 2002, p. 95).

Com um método dialógico, Giorgio Agamben ilumina a reflexão de Michel Foucault acerca do “direito de vida e de morte” ao ratificar:

A vida aparece, digamos, originalmente no direito romano apenas como contraparte de um poder que ameaça com a morte (mais precisamente, a morte sem efusão de sangue, pois tal é o significado próprio de *encare*, em oposição a *mactare*). Este poder é absoluto e não é concebido nem como a sanção de uma culpa nem como a expressão do mais geral poder que compete ao *pater* enquanto chefe da *domus*: ele irrompe imediatamente e unicamente da relação pai-filho (no instante em que o pai reconhece o filho varão alçando-o do solo adquire sobre ele o poder de vida e de morte) e não deve, por isso, ser confundido com o poder de matar que pode competir ao marido ou ao pai sobre a mulher ou sobre a filha surpreendidas em flagrante adultério, e ainda menos com o poder do *dominus* sobre seus servos. Enquanto estes poderes concernem ambos à jurisdição do chefe de família e permanecem, portanto, de algum modo no âmbito da *domus*, a *vitae necisque potestas* investe ao nascer do cidadão varão livre e parece assim definir o próprio modelo do poder político em geral. *Não a simples vida natural, mas a vida exposta à morte (a vida nua ou a vida sacra) é o elemento político originário.*
 (...) O que a fonte nos apresenta é, portanto, uma espécie de mito genealógico do poder soberano: o *imperium* do magistrado nada mais é que a *vitae necisque potestas* do pai estendida em relação a todos os cidadãos. Não se poderia dizer de modo mais claro que o fundamento primeiro do poder político é uma vida absolutamente matável, que se politiza através de sua própria matabilidade. (AGAMBEN, 2002, p. 95-96).

No percurso investigativo da *vitae necisque potestas*, Agamben agrega o questionamento elaborado pelo jurista e historiador francês Yan Thomas, que infere: “O que é este vínculo incomparável, para o qual o direito romano não consegue encontrar outra expressão além da morte?” O jusfilósofo italiano deduz que a utilização do “vínculo incomparável” expressa-se na implicação da vida nua na ordem jurídico-política (AGAMBEN, 2002, pp. 97-98). No desvelar desta situação assujeitadora Agamben discorre:

Tudo acontece como se os cidadãos varões devessem pagar a sua participação na vida política com uma incondicional sujeição a um poder de morte, e a vida pudesse entrar na cidade somente na dupla exceção da matabilidade e da insacriticabilidade. Daí a situação da *patria potestas* no limite tanto da *domus* como da cidade: se a política clássica nasce através da separação destas duas esferas, a vida matável e insacriticável é o fecho que lhes articula e o limiar no qual elas se comunicam indeterminando-se. Nem *bíos* político nem *zoé* natural, a vida sacra é a zona de indistinção na qual, implicando-se e excluindo-se um ao outro, estes se constituem mutuamente.

Com o arrimo do filósofo, dramaturgo e novelista francês Alain Badiou, Agamben examina com inquietude a inocuidade do estado a um vínculo social, do qual seria o protótipo sob a égide da dissolução (*déliasion*), gerando um sentido pósteros a esta tese (BADIOU *apud* AGAMBEN, 2002, p. 98):

(...) A *déliasion* não deve ser entendida como a dissolução de um vínculo preexistente (que poderia ter a forma de um pacto ou contrato); sobretudo o vínculo tem ele mesmo originariamente a forma de uma dissolução ou de uma exceção, na qual o que é capturado é, ao mesmo tempo, excluído, e a vida humana se politiza somente através do abandono a um poder incondicionado de morte. Mais originário que o vínculo da norma positiva ou do pacto social é o vínculo soberano, que é, porém, na verdade somente uma dissolução; e aquilo que esta dissolução implica e produz – a vida nua, que habita a terra de ninguém entre a casa e a cidade – é, do ponto de vista da soberania, o elemento político originário. (AGAMBEN, 2002, p. 98).

Giorgio Agamben ao raciocinar a respeito do corpo soberano e corpo sacro decifra que a morte não é perturbadora ao ordenamento da cidade antiga greco-romana, entretanto, o que é estarecedor às pessoas define-se pela ausência de um corpo. Neste cenário emblemático urge a necessidade de confeccionar um símbolo que restabeleça a ordem social. Agamben, iluminado pelas ideias de Jean-Pierre Vernant e Emile Benveniste, apresenta a função geral deste símbolo do ordenamento social, nomeado de “colosso” do devoto, capaz de substituir o “cadáver ausente em uma espécie de funeral *per imaginem* ou, mais precisamente, em execução vicária do voto que ficou descumprido” (AGAMBEN, 2002, p. 105); “atraindo e fixando sobre si um duplo que se encontra em condições anormais, ele ‘permite que se restabeleçam entre o mundo dos vivos e o dos mortos, relações corretas’” (VERNANT *apud* AGAMBEN, 2002, p. 105). Agamben expõe esta situação:

A primeira consequência da morte é, de fato, a de liberar um ser vago e ameaçador (a *larva* dos latinos, a *psykhé*, o *eídonon* ou o *phásma* dos gregos), que retorna com a aparência do defunto aos lugares que ele frequentou e não pertence propriamente nem ao mundo dos vivos e nem

ao dos mortos. O objetivo dos ritos fúnebres é assegurar a transformação deste ser incômodo e incerto em um antepassado amigo e potente, que pertence estavelmente ao mundo dos mortos e com o qual mantém-se relações ritualmente definidas. A ausência do cadáver (ou, em certos casos, a sua mutilação) pode, porém, impedir o ordenado cumprimento do rito fúnebre; nestes casos, um colosso pode, sob determinadas condições substituir o cadáver permitindo a execução de um funeral vicário. (AGAMBEN, 2002, p. 105).

Nesta perspectiva, Agamben, interagindo com o pensamento do cientista político estadunidense Warner Roller Schilling, revela a proximidade entre a figura do *devotus* com a do *homo sacer*, que consagra a própria vida aos deuses íferos para salvar a cidade de um grave perigo. Neste ínterim, por que a sobrevivência do devoto desencadeia à comunidade uma circunstância desonrosa? Para Schilling o devoto sobrevivente é execrado tanto do mundo profano quanto do sagrado, “isto ocorre porque este homem é *sacer*. Ele não pode em nenhum caso ser restituído ao mundo profano porque foi justamente graças ao seu voto que toda a comunidade pôde escapar à ira dos deuses” (SCHILLING *apud* AGAMBEN, 2002, p. 105). Em uma leitura bastante meticulosa, Agamben discorre:

O que acontece ao devoto sobrevivente? Aqui não se pode falar de uma ausência de cadáver no sentido próprio, a partir do momento em que não houve nem ao menos morte. Uma inscrição encontrada em Cirene nos informa, todavia, que um colosso podia ser confeccionado mesmo em vida da pessoa que deveria substituir. (...) O colosso não é, portanto, um simples substituto do cadáver. Antes, porém, no sistema complexo que regula no mundo clássico as relações entre vivos e mortos, ele representa, analogamente ao cadáver, mas de modo mais imediato e geral, aquela parte da pessoa viva que é destinada à morte e que, ocupando ameaçadoramente o limiar entre os dois mundos, de ser separada do contexto normal dos vivos.

(...) Enquanto não cumpre este rito (que, como demonstrou Versnel, não é tanto um funeral vicário, quanto um cumprimento substitutivo do voto [VERSNEL *apud* AGAMBEN, 2002, p.106]), o devoto sobrevivente é um ser paradoxal que, parecendo prosseguir numa vida aparentemente normal, se move, na realidade, em um limiar que não pertence nem ao mundo dos vivos nem ao dos mortos: ele é um morto vivente ou um vivo que é, na verdade, uma *larva*, e o colosso representa justamente aquela vida consagrada que se havia já virtualmente separado dele no momento do voto.

Se voltamos então a observar sob esta perspectiva a vida do *homo sacer*, é possível assemelhar a sua condição àquela de um devoto sobrevivente, para o qual não seja mais possível nenhuma expiação vicária, nem substituição alguma por um colosso. O próprio corpo do *homo sacer*, na sua matável insacrificabilidade, é o penhor vivo da sua sujeição a um poder de morte, que não é porém o cumprimento de um voto, mas absoluta e incondicionada. A vida sacra é vida consagrada sem nenhum sacrifício possível e além de qualquer cumprimento. (AGAMBEN, 2002, pp. 105-106).

Nesta conjuntura o que atinge o devoto sobrevivente, o *homo sacer* e o soberano em um mesmo arquétipo é sempre defrontar com a vida nua, a qual foi expurgada da sua realidade, sobrevivendo à morte e, por conseguinte, antagônica entre os seres humanos. Perante a negatividade da vida sacra, Agamben afirma:

Para o devoto sobrevivente, o funeral imaginário funciona como um cumprimento vicário do voto, que restitui o indivíduo à vida normal; para o imperador, o funeral duplo permite fixar a vida sacra que deve ser recolhida e divinizada na apoteose; no *homo sacer*, enfim, nos encontramos diante de uma vida nua residual e irreduzível, que deve ser excluída e exposta à morte como tal, sem que nenhum rito e nenhum sacrifício possam resgatá-la.

Em todos os três casos, a vida sacra é, de algum modo, ligada a uma função política. Tudo ocorre como se o poder supremo – que, vimos, é sempre *vitae necisque potestas*, funda-se sempre no isolamento de uma singular simetria, a sua assunção na própria pessoa de quem o detém. E se para o devoto sobrevivente ao seu voto é a morte faltante que libera essa vida sacra, para o soberano é, ao contrário, a morte que revela este excedente que parece inerir como tal ao poder supremo, como se este não fosse mais, em última análise, que a capacidade de construir a si e aos outros como vida matável e insacrificável. (AGAMBEN, 2002, pp. 107-108).

O jusfilósofo assevera que as formas previstas pelo rito ou pela lei contíguas à vida do *homo sacer*, em sua insacrificabilidade, entrelaça-se meticulosamente com a pessoa do soberano. Desta forma, fomenta uma argumentação nas constituições modernas, amparada por um traço secularizado, que promove a insacrificabilidade da vida do soberano. Neste cenário, sobrevive o princípio segundo o qual o chefe de Estado não pode ser submetido a um processo judiciário ordinário, haja visto que ocupa um status de vida sacra (AGAMBEN, 2002, p. 109-110). No percurso investigativo, que tem como objetivo decifrar o estado de exceção, definido como vida nua, na materialização do *homo sacer*, Agamben testemunha:

É mérito de Jean-Luc Nancy ter mostrado a ambiguidade do pensamento de Bataille sobre o sacrifício e ter afirmado com força, contra toda tentação sacrificial, o conceito de uma “existência insacrificável”. Se, todavia, a nossa análise do *homo sacer* acertou no alvo, assim como a definição batailliana da soberania através da transgressão era inadequada com respeito à realidade da vida matável no *bando* soberano, assim também o conceito de “insacrificável” é insuficiente para decifrar a violência que está em questão na biopolítica moderna. O *homo sacer* é, de fato, insacrificável e pode, todavia, ser morto por qualquer um. A dimensão da vida nua, que constitui o referente da violência soberana, é mais original que a oposição sacrificial / insacrificável e acena na direção de uma ideia de sacralidade que não é mais absolutamente definível através da dupla (que, nas sociedades que conheciam o sacrifício, não possui nada de obscuro) idoneidade para o sacrifício / imolação nas formas prescritas pelo ritual. Na modernidade, o

princípio da sacralidade da vida se viu, assim, completamente emancipado da ideologia sacrificial, e o significado do termo sacro na nossa cultura dá continuidade à história semântica do *homo sacer* e não à do sacrifício (daí a insuficiência das desmistificações, ainda que justas, hoje propostas por várias partes, da ideologia sacrificial). O que temos hoje diante dos olhos é, de fato, uma vida exposta como tal a uma violência sem precedentes, mas precisamente nas formas mais profanas e banais (AGAMBEN, 2002, pp. 120-121). O nosso tempo é aquele em que um *week-end* de feriado produz mais vítimas nas auto-estradas da Europa do que uma campanha bélica; mas falar, a propósito disto, de uma “sacralidade do garde-rail” é, obviamente, apenas uma definição antifrástica. (LA CECLA *apud* AGAMBEN, 2002, p. 121).

Agamben delibera o elemento político originário à vida sacra, mediante o diálogo com o escritor francês Georges Bataille, como sendo a efígie empregada da soberania na vida apanhada no âmbito extremo da morte, do erotismo, do sagrado, do luxo em uma relação simbiótica acerca da vida nua e a figura soberana. Bataille muta o corpo político do homem sacro, absolutamente matável e insacrificável, entranhado pelo raciocínio da exceção, pelo prestígio do corpo sacrificial, caracterizado pelo fundamento da transgressão. Nesta situação, Agamben identifica que, ao percorrer o trajeto articulado por Bataille, geraria a repetição, real ou farsesca, do bando soberano. Logo, o escritor francês não consegue elucidar, efetivamente, a vida nua do *homo sacer*, que a aparelhagem conceitual do sacrifício e do erotismo não consegue exaurir (AGAMBEN, 2002, pp. 119-120). No bojo desta situação emblemática, depara-se com o biopoder em caráter extremo nos campos de concentração nazistas, em que a nova soberania biopolítica materializa o espectral *homo sacer* no povo hebreu. Perante este cenário, Agamben disserta:

Deste ponto de vista, o querer restituir ao extermínio dos hebreus uma aura sacrificial através do termo “holocausto” é uma irresponsável cegueira historiográfica. O hebreu sob o nazismo é o referente negativo privilegiado da nova soberania biopolítica e, como tal, um caso flagrante de *homo sacer*, no sentido de vida matável e insacrificável. O seu assassinato não constitui, portanto, como veremos, nem uma execução capital, nem um sacrifício, mas apenas a realização de uma mera “matabilidade” que é inerente à condição hebreu como tal. A verdade difícil de ser aceita pelas próprias vítimas, mas que mesmo assim devemos ter a coragem de não cobrir com véus sacrificiais, é que os hebreus não foram exterminados no curso de um louco e gigantesco holocausto, mas literalmente, como Hitler havia anunciado, “como piolhos”, ou seja, como vida nua. A dimensão na qual o extermínio teve lugar não é nem a religião nem o direito, mas a biopolítica. (AGAMBEN, 2002, p. 121).

O ser humano encontra-se em uma situação de grande vulnerabilidade, tendo em vista a ascendência do biopoder por parte dos regimes políticos, os

quais se fundam na biopolítica, que por sua vez é detentora de uma zona de indeterminação capaz de assujeitar a pessoa, coisificando-a; criadora de restos, de cadáveres ambulantes, de larvas invisíveis ao poder desumanizado. Em meio às trevas e luzes, caminhando entre sombras fomentadoras da vida nua, Giorgio Agamben resgata audaciosamente a essência do pensamento do poeta português Fernando Pessoa, que escreveu “O verdadeiro cadáver não é o corpo (...), mas aquilo que deixou de viver”, ao concluir:

Se é verdadeiro que a figura que o nosso tempo nos propõe é aquela de uma vida insacrificável, que, todavia, tornou-se matável em uma proporção inaudita, então a vida nua do *homo sacer* nos diz respeito de modo particular. A sacralidade é uma linha de fuga ainda presente na política contemporânea, que, como tal, desloca-se em direção a zonas cada vez mais vastas e obscuras, até coincidir com a própria vida biológica dos cidadãos. Se hoje não existe mais uma figura predeterminável do *homo sacer*, é, talvez, porque somos todos virtualmente *homines sacri*. (AGAMBEN, 2002, p. 121).

Agamben, em seu programa de investigação do *homo sacer*, depara-se com o VP – *Versuchepersonen*, cobaias humanas –, seres humanos reduzidos à condição de experimentos, para descobrir técnicas que preservassem os soldados nazistas no fronte de guerra. Neste ínterim, absorvido pelo estado de exceção, o doutor Sigmund Roscher, médico da SS, efetuava experiências que tinham como objetivo salvar a vida dos aviadores alemães em um possível acidente. Todavia, para que sua pesquisa atingisse resultados satisfatórios, o doutor Roscher escrevia a Heinrich Luitpold Himmler, um dos principais líderes do partido nacional-socialista da Alemanha, pedindo cobaias humanas para o prosseguimento de seus estudos. Esta troca de correspondências entre Roscher e Himmler culminou na instalação de uma câmara de compressão no campo de concentração de Dachau, onde as VPs eram particularmente fáceis de encontrar e cujos corpos podiam também facilmente ser apropriados, desprovidos em absoluto de dignidade para inúmeros experimentos que objetivavam aprimorar a técnica no tratamento de acidentados e doentes nazistas (AGAMBEN, 2002, p. 161).

O jusfilósofo assevera que, no processo de Nuremberg¹⁴, as experiências promovidas pelos médicos e pesquisadores alemães nos campos de

¹⁴ Diante as atrocidades ocorridas nos campos de concentração nazistas, em que pessoas eram transformadas em cobaias, instaurou-se o *Processo de Nuremberg*, cuja finalidade era julgar os criminosos de guerra, por seus crimes contra a humanidade. Elaborou-se, pois, um dos principais

concentração foram absolutamente avaliadas como sendo uma das facetas mais ignominiosas na história do regime nacional-socialista; que por sua vez gerou uma indignação visceral na humanidade, um estigma na alma do ser humano incapaz de cicatrizar-se (AGAMBEN, 2002, p. 162). No cenário do campo de concentração, em que a vida humana perdeu seu valor, sendo totalmente degradada, Agamben consegue desnudar em outros ambientes, situações extremas, pautadas por uma absoluta obscuridade. Com os olhos fitos nesta incomensurável indeterminação o pensador afirma:

Decididamente mais embaraçosa é, além disso, a circunstância (que resulta de forma inequívoca da literatura científica anexada pela defesa e confirmada pelos peritos do tribunal) de que experimentos com detentos e condenados à morte haviam sido conduzidos muitas vezes e em larga escala, no nosso século [século XX], em particular nos próprios Estados

documentos do pós-Segunda Guerra Mundial, denominado *Código de Nuremberg*, um documento internacional articulado em 1947, que em seu âmago compreende um conjunto de princípios éticos regentes às experiências com seres humanos, observando o tratamento digno dos indivíduos que servem como elementos para experimentação médica. A seguir, apresenta-se o *Código de Nuremberg*:

“EXPERIMENTAÇÃO HUMANA (CÓDIGO DE NUREMBERG – 1947)

1. O consentimento voluntário do ser humano é absolutamente essencial.
2. Isso significa que as pessoas que serão submetidas ao experimento devem ser legalmente capazes de dar consentimento; essas pessoas devem exercer o livre direito de escolha sem qualquer intervenção de elementos de força, fraude, mentira, coação, astúcia ou outra forma de restrição posterior; devem ter conhecimento suficiente do assunto em estudo para tomar uma decisão. Esse último aspecto exige que sejam explicados às pessoas a natureza, a duração e o propósito do experimento; os métodos segundo os quais será conduzido; as inconveniências e os riscos esperados; os efeitos sobre a saúde ou sobre a pessoa do participante que eventualmente possam ocorrer devido à participação no experimento.
3. O dever e a responsabilidade de garantir a qualidade do consentimento repousam sobre o pesquisador que inicia ou dirige um experimento ou se compromete nele. São deveres e responsabilidades pessoais que não podem ser delegados a outrem impunemente.
4. O experimento deve ser tal que produza resultados vantajosos para a sociedade, que não possam ser buscados por outros métodos de estudo, mas não podem ser feitos de maneira casuística ou desnecessariamente.
5. O experimento deve ser baseado em resultados de experimentação com animais e no conhecimento da evolução da doença ou outros problemas em estudo; dessa maneira, os resultados já conhecidos justificam a condição do experimento.
6. O experimento deve ser conduzido de maneira a evitar todo sofrimento e danos desnecessários, quer físicos, quer mentais.
7. Não deve ser conduzido nenhum experimento quando existirem razões para acreditar que possa ocorrer morte ou invalidez permanente; exceto, talvez, quando o próprio médico pesquisador se submeter ao experimento.
8. O grau de risco aceitável deve ser limitado pela importância do problema que o pesquisador se propõe resolver.
9. Devem ser tomados cuidados especiais para proteger o participante do experimento de qualquer possibilidade de dano, invalidez ou morte, mesmo que remota.
10. O experimento deve ser conduzido apenas por pessoas cientificamente qualificadas.
11. O participante do experimento deve ter a liberdade de se retirar no decorrer do experimento.
12. O pesquisador deve estar preparado para suspender os procedimentos experimentais em qualquer estágio, se ele tiver motivos razoáveis para acreditar que a continuação do experimento provavelmente causará dano, invalidez ou morte para os participantes” (Código de Nuremberg, online).

Unidos (o país de onde provinha a maior parte dos juízes de Nuremberg). Assim, nos anos vinte, oitocentos detentos nos cárceres dos Estados Unidos haviam sido infectados com o plasmódio da malária na tentativa de encontrar um antídoto para o paludismo. Exemplares, na literatura científica sobre a pelagra, eram considerados os experimentos conduzidos por Goldberger em 12 detentos estadunidenses condenados à morte, aos quais tinha sido prometido, se sobrevivessem, um indulto da pena. Fora dos USA, as primeiras pesquisas com culturas do bacilo do beribéri haviam sido conduzidas por Strong, em Manila, em condenados à morte (os protocolos dos experimentos não mencionam se tratavam-se ou não de voluntários). A defesa citou ainda o caso do condenado à morte Keanu (Havaí), que havia sido infectado com lepra sob a promessa de graça e tinha falecido em consequência do experimento. (AGAMBEN, 2002, p. 163-164).

Em função da grande complexidade que emerge devido à evidência desta documentação, Agamben relata que os juízes destinados a compor o tribunal de Nuremberg, os quais deliberariam acerca das situações extremas experienciadas nos campos de concentração nazistas, tiveram intermináveis discussões para definirem os critérios que poderiam tornar admissíveis experimentos científicos em cobaias humanas. O critério adotado pelos juristas baseava-se na necessidade de um explícito e voluntário consentimento da parte do indivíduo que deveria ser submetido às experiências, ou seja, suscetível à técnica. Nos Estados Unidos tinham como praxe a utilização de um formulário criado nos Estado de Illinois, sendo mesmo apresentado aos juízes, no qual o condenado devia assinar uma declaração que, entre outras proposições, afirmava (AGAMBEN, 2002, p. 164):

Assumo todos os riscos deste experimento e declaro liberar, mesmo diante dos meus herdeiros e representantes, a Universidade de Chicago e todos os técnicos e pesquisadores que tomam parte no experimento, e além disso o governo de Illinois, o diretor penitenciário do Estado e qualquer outro funcionário, de qualquer responsabilidade. Renuncio conseqüentemente a toda pretensão por qualquer dano ou doença, mesmo mortal, que possam ser causados pelo experimento. (AGAMBEN, 2002, p. 164).

Agamben desvela a hipocrisia desumanizadora contida nesta declaração, cuja falta de humanidade dos detentores do poder lança o indivíduo em uma situação de extrema vulnerabilidade. Neste ínterim, em que a vida torna-se um epifenômeno, pois a autonomia e a autoridade são regateadas, o jusfilósofo testemunha:

A evidente hipocrisia de semelhantes documentos não pode deixar de causar perplexidade. Falar de livre vontade e de consenso no caso de um condenado à morte ou de um detento que desconta penas graves é

no mínimo discutível; e é certo que, ainda que fossem encontradas declarações do gênero assinadas pelos detentos nos lager, nem por isto os experimentos deveriam ser considerados eticamente admissíveis. O que a ênfase bem-pensante sobre a livre vontade do indivíduo se recusa aqui a ver é que o conceito de “consentimento voluntário”, para um interno em Dachau, ao qual se acenase apenas minimamente com um melhoramento de suas condições de vida, era simplesmente carente de sentido, e que, portanto, deste ponto de vista, a desumanidade dos experimentos era, nos dois casos, substancialmente equivalente. (AGAMBEN, 2002, p. 164-165).

Ao despir situações extremas que maculam a dignidade da pessoa em regimes teoricamente democráticos, Agamben fomenta uma grande problemática acerca das práticas de pesquisa médica moderna, nas quais o ser humano não passa de vida nua, vida matável sem condenação para o homicida, enfim, a materialização do *homo sacer* em uma perspectiva biopolítica (AGAMBEN, 2002, p. 165). Neste cenário indeterminado, o pensador testemunha:

Isto significava, porém, lançar uma sombra sinistra sobre as práticas correntes da pesquisa médica moderna (desde então, foram averiguados casos ainda mais clamorosos de experimentos de massa realizados em cidadãos americanos desprevenidos, para estudar, por exemplo, os efeitos das radiações nucleares). Se era, de fato, teoricamente compreensível que semelhantes experimentos não tivessem suscitado problemas éticos em pesquisadores e em funcionários no interior de um regime totalitário, o qual se movia em um horizonte declaradamente biopolítico, como era possível que experimentos em certa medida análogos pudessem ter sido conduzidos em um país democrático? A única resposta possível é a de que tenha sido decisiva, em ambos os casos, a particular condição das VP (condenados à morte ou detentos em um campo, o ingresso no qual significava a definitiva exclusão da comunidade política). Justamente porque privados de quase todos os direitos e expectativas que costumamos atribuir à existência humana e, todavia, biologicamente ainda vivos, eles vinham a situar-se em uma zona-limite entre a vida e a morte, entre o interno e o externo, na qual não eram mais que vida nua. Condenados à morte e habitantes do campo são, portanto, de algum modo inconscientemente assemelhados a *homines sacri*, a uma vida que pode ser morta sem que se cometa homicídio. O intervalo entre a condenação à morte e a execução, assim como o recinto dos lager, delimita um limiar extratemporal e extraterritorial, no qual o corpo humano é desligado de seu estatuto político normal e, em estado de exceção, é abandonado às mais extremas peripécias, onde o experimento, como um rito de expiação, pode restituí-lo à vida (graça ou indulto da pena são, é bom recordar, manifestações do poder soberano de vida e de morte) ou entregá-lo definitivamente à morte à qual já pertence. O que aqui nos interessa especialmente, porém, é que, no horizonte biopolítico que caracteriza a modernidade, o médico e o cientista movem-se naquela terra de ninguém onde, somente o soberano podia penetrar. (AGAMBEN, 2002, p. 165-166).

Giorgio Agamben, ao desenvolver o *programa homo sacer*, teve como objetivo investigar as situações extremas que desumanizam a vida humana,

lançando as pessoas à condição de sobreviventes; resto social que materializa a figura desumanizadora da mitológica greco-romana, intitulada *homo sacer*. Neste ínterim, o jusfilósofo investiga os escritos de Aristóteles na busca de compreender quando o filósofo da antiguidade apresenta o “uso do corpo” na esfera particular do agir humano e especificamente o significado de “usar”, haja vista que, neste contexto, o escravo é um “instrumento prático” (AGAMBEN, 2017, p. 39). Isto posto, Agamben descreve:

Em Ética a Nicômaco, Aristóteles havia distinguido *poiesis* e *praxis* com base na presença ou na ausência de um fim externo (a *poiesis* é definida por um *telos* externo, que é o objeto produzido, enquanto na *praxis* “agir bem [eupraxia] é em si o fim” – 1140b 6). Aristóteles afirma, sem reservas e com frequência, que o uso do corpo não pertence à esfera produtiva da *poiesis*; parece possível inscrevê-lo simplesmente no âmbito da *praxis*. Aliás, o escravo é aproximado de um instrumento e definido como “instrumento para a vida [zoê]” e “auxiliar para a *praxis*”, mas, precisamente por isso, é impossível afirmar a respeito de suas ações que, assim como acontece para a *praxis*, agir bem seja o fim em si.

Isso é tão verdadeiro que Aristóteles limita explicitamente a possibilidade de aplicar à ação do escravo o conceito de virtude (*aretè*) que define o agir do homem livre: enquanto o escravo é útil para as necessidades da vida, “é claro que ele precisa de pouca virtude, bastando aquela suficiente para que não abandone a obra por intemperança ou por desleixo” (POLÍTICA *apud* AGAMBEN, 2017, p. 40). Não existe uma *aretè* do uso do corpo do escravo, assim como (MAGNA MORALIA *apud* AGAMBEN, 2017, p. 40) não pode existir uma *aretè* da vida nutritiva, que, por esse motivo, fica excluída da felicidade.

E assim como parece fugir da oposição entre *physis* e *nomos*, *oikos* e *polis*, a atividade do escravo nem sequer é classificável segundo as dicotomias *poiesis* / *praxis*, agir bem / agir mal, que deveriam definir, segundo Aristóteles, as operações humanas. (AGAMBEN, 2017, p. 39-40).

Agamben realça a importância quanto à analogia entre uma atividade humana desprovida de trabalho (*ergon*) e de virtude, ocorrente no cotidiano de um escravo, e a vida vegetativa como sendo aquela vida humana proscrita da virtude. O jusfilósofo intui que Aristóteles propõe à vida vegetativa a contingência de uma virtude sem ser-em-obra. Neste cenário, torna-se pertinente refletir o corpo do escravo como uma possibilidade de conhecimento e virtude (*aretè*), que não experiencia *ergon* nem energia, contudo, está constantemente em uso. Mediante esta argumentação, Agamben supõe que um dos possíveis limitadores da ética ocidental tenha emergido da incapacidade de articular uma *aretè* da vida em seus diversos âmbitos (AGAMBEN, 2017, p. 40). O filósofo italiano, em sua investigação no que concerne às situações extremas, ao se deparar com a

vulnerabilidade da finitude humana, afirma que “a razão pela qual Aristóteles não pode admitir uma energia nem uma virtude em ato da vida vegetativa reside no fato de que ela é, segundo o autor, isenta de *hormè*, de impulso ou *conatus*. ‘daquilo a respeito do qual não existe *hormè*’, continua a passagem citada” (AGAMBEN, 2017, p. 40),

não pode existir energia. Aliás, não parece haver impulso nessa parte da alma, mas ela parece, sim, assemelhar-se ao fogo. Se realmente alguém lhe lança algo, o fogo o devora; mas se não lho damos, o fogo não se sente impulsionado a tomá-lo. Assim acontece para essa parte da alma: se lhe dermos nutrimento, ela se nutre; se não lhe dermos nada, ela não se sente impulsionada a nutrir-se. Por isso a alma nutritiva não contribui para a felicidade. (AGAMBEN, 2017, p. 40).

Ao analisar a necessidade incondicional que a alma apresenta de ser nutrida, pois ela própria não se nutre, Agamben constata que a alma nutrida não contribuirá para a felicidade extirpada de um ambiente relacional. Nesta perspectiva, o jusfilósofo ratifica:

Segundo todas as evidências, é a vontade de excluir da ética a vida nutritiva (dizer que algo não contribui para a felicidade significa, para um grego, excluí-lo da ética) que leva Aristóteles a negar-lhe algo parecido com um *conatus*. Uma ética que não queira excluir uma parte da vida deverá ser capaz não só de definir um *conatus* e uma *aretè* da vida como tal, mas também de pensar desde o princípio os próprios conceitos de “impulso” e de “virtude”. (AGAMBEN, 2017, p. 40-41).

Neste cenário, Agamben deduz que o vínculo entre o escravo e a técnica encontra-se tacitamente na sarcástica afirmação de Aristóteles, “segundo a qual, se os instrumentos, como as lendárias estátuas de Dédalo, pudessem realizar sua obra sozinhos, nem os arquitetos teriam necessidade de ajudantes nem sequer os senhores precisariam de escravos” (AGAMBEN, 2017, p. 100). Os historiadores do período clássico reportam-se com frequência à relação existente entre a técnica e a escravidão, pois, segundo estes investigadores, o ínfimo desenvolvimento tecnológico no mundo grego foi decorrente da farta mão-de-obra que os gregos possuíam, em função do grande número de escravos. Perante essa conjuntura, Giorgio Agamben testemunha:

Se a civilização material grega se manteve na fase do *organon*, ou seja, da utilização da força humana ou animal por meio de uma variedade de instrumentos, e não teve acesso às máquinas, isso aconteceu – lê-se em obra clássica sobre o assunto (AGAMBEN, 2017, p. 100) – “porque não havia necessidade nenhuma de economizar a mão de obra, considerando que se dispunha de máquinas vivas abundantes e pouco

custosas, diferentes tanto do homem quanto do animal: os escravos”. (SCHUHL apud AGAMBEN, 2017, p. 100-101).

O viés que Agamben assume neste momento de sua investigação gera um questionamento crucial: entre a técnica moderna e a escravidão não ocorre uma congruência mais essencial do que o fim produtivo comum? A resposta é afirmativa, caso seja verosímil que a máquina tem seu fundamento na realização do paradigma do instrumento animado, segundo o qual o escravo foi seu primeiro protótipo. Também é factível que a proposta de ambos não significava uma qualificação do trabalho produtivo, mas eminentemente fomentar ao homem elementos para desenvolver sua dimensão nuclear, que para os gregos revelava sua vida política. Logo, para os modernos, essa vivência manifestaria a possibilidade de dominar as forças da natureza e, por conseguinte, as próprias forças inerentes no ser humano (AGAMBEN, 2017, p. 101). Em meio à similitude assujeitadora existente entre a escravidão e a técnica, Agamben disserta:

A simetria entre o escravo e a máquina vai, portanto, além da analogia entre duas figuras do “instrumento vivo”: ela tem a ver com o cumprimento último da antropogênese, o ato de tornar-se plenamente humano do ser vivo homem. Isso implica uma simetria ulterior, dessa vez com respeito a vida nua que, ao situar-se no limiar entre *zoè* e *bios*, entre *physis* e *nomos*, permite, pela própria exclusão inclusiva, a vida política. Nesse sentido, a escravidão está para o homem antigo assim como a técnica está para o homem moderno: ambas, como a vida nua, guardam o limiar que consente o acesso à condição verdadeiramente humana (e ambas se mostraram inadequadas ao objetivo: a via moderna revelando-se, no final das contas, não menos desumana do que a antiga).

Por outro lado, essa investigação mostrou que, na definição aristotélica do escravo, a ideia dominante era a de uma vida humana que se desenrola inteiramente na esfera do uso (não naquela da produção). No instrumento animado, não estava em questão apenas a libertação do trabalho, mas acima de tudo o paradigma de outra atividade humana e de outra relação com o corpo vivo, para a qual nos faltam os nomes e que, por ora, não podemos evocar pelo sintagma “uso do corpo”. Deste “uso do corpo”, cujas características principais procuramos delinear, a escravidão como instituição jurídica e a máquina representam em certo sentido a captura e a realização paródica dentro das instituições sociais. Toda tentativa de pensar o uso deverá necessariamente confrontar-se com elas, porque talvez só uma arqueologia da escravidão e, ao mesmo tempo, da técnica poderá libertar o núcleo arcaico que nelas ficou aprisionado. (AGAMBEN, 2017, p. 101-102).

Para Giorgio Agamben, o escravo possui um caráter dicotômico, porque é simultaneamente um animal humano e um instrumento vivo, constituindo na história da antropogênese uma zona fronteira, ou seja, em uma perspectiva simbiótica a vida animal transpassa para a humana e, na mesma proporção, o

homem transpassa para o inorgânico. A legalidade da escravidão favoreceu a apropriação do ser vivo e do uso do corpo nos sistemas produtivos, interrompendo momentaneamente o avanço tecnológico. Com a abolição da escravidão na modernidade eclodiu a possibilidade da técnica e, por conseguinte, a instrumentalização da vida. Enquanto a relação entre o ser humano e a natureza (orgânico) tornou-se pífia, praticamente absolutizou-se a identificação entre o homem e o instrumento (inorgânico), desencadeando na fusão *homem-máquina*, ou seja, na despersonalização da vida humana (AGAMBEN, 2017, p. 102). É nesta situação extrema que, por sua vez, a finitude humana torna-se extremamente vulnerável. Agamben conclui:

Por isso – enquanto havia perdido, com o uso dos corpos, a relação imediata com a própria animalidade –, o homem moderno não pôde apropriar-se realmente da libertação com relação ao trabalho que as máquinas deveriam ter-lhe proporcionado. E, se a hipótese de um nexos constitutivo entre escravidão e técnica for correta, não causa espanto que a hipertrofia dos dispositivos tecnológicos tenha produzido uma nova e inaudita forma de escravidão. (AGAMBEN, 2017, p. 102).

Ao pensar o uso dos corpos, Agamben desenvolve uma investigação junto ao pensamento do apóstolo Paulo, fundamentalmente nos escritos paulinos destinados à Comunidade de Corinto e à Comunidade de Roma. Neste ínterim, em uma das cartas destinadas ao grupo de pessoas da cidade de Corinto, que se converteu e assumiu para sua vida seguir o Projeto de Vida anunciado por Jesus de Nazaré, o apóstolo assevera: "Pois quando sou fraco, então é que sou forte" (2Co 12.10). Segundo o teólogo Jean Zumstein, que analisa *a cruz como princípio de constituição da teologia paulina*, o apóstolo está seguindo fielmente a proposta do Nazareno, o seu Senhor, que foi crucificado na fraqueza, mas que está vivo pela graça de Deus (2Co 13.4). Logo, pode-se afirmar que a força manifesta-se na fraqueza, ou seja, "a minha graça te basta; o meu poder se perfaz na fraqueza" (ZUMSTEIN, 2011, p. 324-325). Posto isto, o filósofo apresenta o ser vivo como capaz de fazer *uso de si* em seu percurso vital, segundo o qual implica relacionar com outro de si, pois a cada instante do concatenar de si, "sente a si e se familiariza consigo mesmo. O si nada mais é do que o uso de si" (AGAMBEN, 2017, p. 76). O uso de si transcende ele próprio, haja vista que gera o limite entre essência e existência. Para tanto, o si necessita ser significativo no uso, entretanto, desvinculado de toda e qualquer substancialidade, para que se

assuma enquanto sujeito da situação em voga. Absorto por esta problemática, Agamben dialoga com a teoria messiânica, elaborada pelo Apóstolo Paulo em sua primeira epístola à Comunidade de Corinto:

“Foste chamado na condição de escravo?”, escreve ele. “Não te preocupes com isso; mas, se também podes tornar-te livre, faz uso” (*mallon chresai* – ou seja, de tua condição de escravo – 1 Coríntios 7.21). As condições factícias e jurídico-políticas em que cada um se acha não devem, pois, ser hipostasiadas nem simplesmente modificadas. A chamada messiânica não confere nova identidade substancial, mas consiste, acima de tudo, na capacidade de “usar” a condição factícia em que cada um se encontra. (AGAMBEN, 2017, p. 78).

Agamben, ao fazer a arqueologia da primeira carta de Paulo aos Coríntios, destaca a expressão *como não (hos me)*, como sendo entendida a partir de uma nova capacidade de uso (AGAMBEN, 2017, p. 78). Neste contexto, o apóstolo escreve:

Portanto digo, irmãos, o tempo se abreviou; o que resta é que os que têm mulher sejam como não [*hos me*] a tivessem, os que choram, como não chorantes, os que se alegram, como não se alegrando, os que compram, como nada possuindo, e os que usam do mundo, como dele não abusando. De fato, a figura desse mundo passa. Quero que estejais sem cuidado (1Co 7.29-32).

O jusfilósofo continua seu aprofundamento acerca da expressão paulina *como não*, lançando luzes na tensão ocasionada pela condição de provisoriedade de si mesma. Destarte, Agamben, em sua relação com São Paulo, testemunha:

O “como não” paulino, tensionando cada condição factícia consigo mesma, a cancela e desativa sem alterar sua forma (os que choram *como não* chorantes, os que têm mulher *como não* a tivessem, escravos *como não* escravos). A vocação messiânica consiste, pois, na desativação e na desapropriação da condição factícia, que, dessa forma, se abre para um novo uso possível. A “nova criatura” nada mais é do que a capacidade de tornar inoperosa e usar de modo novo a antiga: “Se alguém está no messias, é nova criatura [*kainè ktisis*]: as coisas antigas passaram, eis que se fizeram novas” (2Cor 5,17). Dessa forma, entende-se melhor o sentido das antíteses dos versículos 30-31: “Os que compram, como se nada possuíssem, e os que usam do mundo, como se dele não abusassem”. O que está em questão é uma referência explícita à definição da propriedade segundo o direito romano como *ius utendi et abutendi*. Assim, Paulo contrapõe o *usus* ao *dominium*: ficar na chamada na forma do “como não” significa nunca fazer do mundo um objeto de propriedade, só de uso. (AGAMBEN, 2017, p. 78-79).

Para Agamben, a contiguidade entre a potência destituente e as situações extremas, desveladas nesta pesquisa foram denominadas pelo jusfilósofo com o

termo “inoperosidade”. Segundo o filósofo italiano, tanto na potência destituente como na inoperosidade está em pauta a capacidade de transformar, ou seja, desativar uma realidade incrustada no poder, na função, ou mesmo na operação humana tornando-a inoperante. Sem simplesmente destruir a situação, “mas libertando as potencialidades que haviam ficado não atuadas a fim de permitir, dessa maneira, um uso diferente”. Neste cenário, o Apóstolo Paulo não estimulava a destruição da lei, segundo o qual é “santa e justa”, não obstante desativar sua funcionalidade no tocante ao pecado, “porque é por meio da lei que os homens conhecem o pecado e o desejo” (AGAMBEN, 2017, p. 305). O jusfilósofo resgata, na epístola à Comunidade de Roma, Paulo discorrendo sobre a problemática da lei: “Eu não teria conhecido o desejo, se a lei não tivesse dito: ‘Não desejarás; tomando impulso a partir do mandamento, o pecado tornou operante [kateirgasato, ‘ativo’] em mim todo desejo” (Rm 7.8). A lei que é estimulada para assumir está desprovida de seu poder de comando; “é uma lei não mais dos mandamentos e das obras (*nomos ton entolon – Efésios 2.15; ton ergon – Romanos 3.27*), mas da fé (*nomos pisteos – idem*). E a fé não é essencialmente uma obra, mas uma experiência da palavra (‘a fé da escuta e a escuta por meio da palavra’ – [ibidem,] 10.17” (AGAMBEN, 2017, p. 305-306).

Como guisa de conclusão para a investigação proposta no primeiro capítulo que tratou acerca do *homo sacer* e sua materialização na sociedade, faz-se também o prenúncio do segundo capítulo que analisará o “resto” e o testemunho. Neste ínterim, a relação existente entre o pensamento do Apóstolo Paulo e a proposta reflexiva do jusfilósofo Giorgio Agamben apresenta similaridades na centelha que permanece aquecendo a vida, mais precisamente, a sobrevivência dos seres humanos em situação extrema. A vida nua totalmente fragilizada, desumanizada pelo poder sobre a vida, resgata no cerne divino da alma uma força que a faz encontrar um sentido humanizador, nas realidades, onde são criadas por sistema sombrio e monstruoso técnicas para extirpar todo ânimo existencial da pessoa em situação de grade vulnerabilidade. A finitude submersa no estado de exceção, travestido de epifenômeno, tem o seu instante epocal ao eclodir a amorosidade à vida no âmago daquele que se aparentava com um cadáver ambulante, gerando-lhe a verdadeira liberdade, a liberdade interior; a inquietude criativa capaz de transpor o sofrimento mais atroz, “pois quando sou fraco, então é que sou forte” (2Co 12.10).

Capítulo 2 - O “RESTO”, O TESTEMUNHO, A TÉCNICA

2.1. O resto e o testemunho

Não se trata de hiperbolismo afirmar que o apóstolo Paulo experienciou uma verdadeira *via crucis*. Seus compatriotas o acusavam de traidor, pois ele ousava proclamar o fim da lei mosaica e das tradições religiosas do povo hebreu (BARBAGLIO, 1989, p. 37).

Ora o instigavam contra as autoridades locais (At 16.16ss.); ora o golpeavam diretamente, infligindo-lhe as costumeiras penas previstas no código disciplinar das sinagogas: “Cinco vezes recebi dos judeus os trinta e nove golpes de chicote... Uma vez sofri o apedrejamento” (2Co 11.24-25). Chegaram a ameaçar-lhe seriamente a vida, como ele mesmo confessa aos cristãos de Roma (Rm 15,30-31). Em Éfeso esteve a um passo da morte. (BARBAGLIO, 1989, p. 37).

Barbaglio infere que as perseguições sofridas por Paulo são um pequeno sinal de uma vida difícil e marcada por adversidades e sofrimentos. Todavia, ele não se deixava abater e tão pouco rendia-se às intempéries. Em 2Co o apóstolo retoma o axioma: “Não perdemos o ânimo” (4.1.16); “estamos cheios de coragem” (5.6.8). Cômico de sua trajetória existencial e ilibado de atitude masoquista, Paulo consegue experienciar uma alegria inebriante: “O consolo plenifica meu coração, e transbordo de alegria em todas as nossas aflições” (2Co 7.4; cf. 2Co 6.10; Fl 1.4.7.18; 2.17-18) (BARBAGLIO, 1989, p. 37-38).

Na verdade, ele soube perceber, em sua vida crucificada, a expressão de uma profunda participação na cruz de Cristo. Seus sofrimentos são os sofrimentos de Cristo (2Co 1.5); em sua pessoa carrega “a morte de Jesus” (2Co 4.10); aos gálatas diz: “Trago em meu corpo os estigmas de Jesus” (6.17). Falou-se de mística paulina, mas o termo não deve induzir-nos em erro. Parece preferível falar de uma aguda intuição: em sua existência se realiza a história da salvação, vista em sua lógica desconcertante e escandalosa, de vida que nasce da morte, de criação a partir do nada. Explica-se assim o paradoxo posto diante dos olhos dos coríntios: “somos atribulados por todos os lados, mas não esmagados; desorientados, mas não desesperados; perseguidos, mas não abandonados; derrubados, mas não aniquilados; trazemos continuamente em nosso corpo a morte de Jesus, para que também a vida de Jesus se manifeste em nosso corpo... Assim, em nós opera a morte, mas em vocês, a vida” (2Co 4.8-12); “É na fraqueza que a força se manifesta. (...) Cristo crucificado e ressuscitado revive em sua carne: “Sim, por fraqueza ele foi crucificado, mas vive pela força de Deus. Nós também somos fracos nele, mas viveremos junto com ele pela força de Deus que se manifesta para vocês” (2Co 13.4). Entre uma mensagem e outra, há uma substancial continuidade: o que Paulo anuncia, ou seja, o mistério da morte e ressurreição de Cristo, é vivida em sua existência apostólica. Em poucas palavras, o evangelho, anunciado por sua palavra

fica plasticamente evidenciado por sua vida crucificada, na qual a fraqueza humana conjuga-se com a força criadora de Deus (BARBAGLIO, 1989, p. 38-39).

Apresentada por Paulo de Tarso, a condição de *vida nua* invoca a reflexão sobre o ser humano a partir de sua condição carnal, tendo como premissa o sentido de carne (*sarx*)¹⁵. O termo indica a fraqueza de uma humanidade constituída como carne e sempre vulnerável à manipulação dos seus desejos e necessidades carnis, vinculada a certa identidade social. Na concepção paulina, a pessoa é ser que atua dentro de várias dimensões, como seres corporificados, sociais, definidos em parte pela necessidade e capacidade de entrar em relação mútua, como uma dimensão inerente à existência humana. A carnalidade atesta a debilidade e a potência dos seres humanos: a fragilidade daqueles que não podem evitar a morte – a finitude – e que são vulneráveis e dependentes da satisfação dos apetites e dos desejos; a racionalidade, que capacita o homem para o pensamento reflexivo; e a afetividade, na medida em que são dotados de sentimentos, aptos a experienciar profundas emoções. As pessoas também são animadas pelo mistério da vida, que se manifesta como um dom, e há uma dimensão do ser tocada pela realidade mais profunda dentro e além do universo (DUNN, 2003). Infere-se, com isso, que a humanidade como *sarx* é frágil a interesses ilícitos de demagogias nacionalistas de toda espécie.

A concepção e a consciência de ser humano apresentam, pois, elementos que ressoam na intimidade inerente entre a fragilidade e a potencialidade do indivíduo, a partir de sua carnalidade, alteridade e liberdade. Animados pela inquietude e criatividade, os seres humanos experienciam a humanidade e podem gerar uma sociedade humanizadora e, por conseguinte, humanizada. Destituído da possibilidade de se relacionar socialmente, o *homo sacer*, todavia, não perde as características fundamentais do *sarx*, a saber, a fraqueza, de um lado, e a potencialidade, de outro. Se a *vida nua* corresponde – nas esferas social, política e econômica – ao *fantasma vivo*, ela não deixa de ser vida de ser humano.

¹⁵ Em uma perspectiva teológica, o que mais caracteriza o Deus de Jesus é sua humanidade, ou seja, o Deus que se revelou em Jesus, pode ser encontrado antes de tudo no humano, mais que no sagrado, no religioso ou no espiritual, como algo contraposto ao que é puro e simplesmente humano. Consequentemente, o Deus de Jesus encontra-se, antes de tudo no laical – no cotidiano da vida –, não no sagrado, no religioso ou no espiritual. Com isso, o sagrado, o religioso e o espiritual são autênticos, aceitáveis e instrumentos para encontrar a Deus quando humanizam e tornam o indivíduo mais humano (CASTILLO, 2015).

No livro intitulado “O que resta de Auschwitz”, o jusfilósofo Giorgio Agamben apresenta o drama extremo vivido pelas pessoas aprisionadas no campo de concentração de Auschwitz, onde sobreviver significava tornar-se uma testemunha:

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. (LANGBEIN *apud* AGAMBEN, 2008, p. 25).

Neste cenário sóbrio em que a vida humana preterida pelo biopoder deixou de ser cuidada e valorizada, passando a ser tratada como um mero aglomerado de funções biológicas, Agamben assevera alguns testemunhos:

Certamente nem todos, ou melhor, só uma parte ínfima dos detidos invoca para si mesma essa razão. De resto, também pode acontecer que se trate de uma razão cômoda [“gostaria de sobreviver por esse ou aquele motivo, por esse ou aquele objetivo, e se encontram centenas de pretextos. A verdade é que se gostaria de viver a qualquer preço” (LEWENTHAL *apud* AGAMBEN, 2008, p. 25)]. Ou então pode tratar-se apenas de vingança [“naturalmente poderia suicidar-me lançando-me sobre a cerca elétrica, isso sempre podemos fazê-lo. Mas eu quero viver. Quem sabe aconteça um milagre e seremos libertados. E então irei me vingar, contarei a todo o mundo o que aconteceu aqui dentro” (SOFSKY *apud* AGAMBEN, 2008, p. 25)]. Justificar a própria sobrevivência não fácil, menos ainda no campo. Além disso, alguns sobreviventes preferem ficar em silêncio. “Alguns dos meus amigos, amigos que me são muito caros, nunca falam de Auschwitz” (LEVI *apud* AGAMBEN, 2008, p. 26). No entanto, para outros a única razão de viver é não permitir que a testemunha morra. “Outras pessoas, por sua vez, falam disso sem parar, e sou um deles”. (LEVI *apud* AGAMBEN, 2008, p. 26).

Agamben, ao fazer a filologia do termo testemunha, resgata do grego a palavra *martis*, ou seja, a testemunha é um mártir. Os padres dos primórdios da Igreja definiam o termo *martirium* desta relação, haja vista que os primeiros cristãos, mortos pela perseguição do Império Romano, testemunhavam sua fé. O genocídio ocorrido contra judeus, ciganos, portadores de necessidades especiais, grupos minoritários e contrários ao regime nazista acontecido no campo de concentração assemelha-se com o martírio cristão. Mediante esta afirmativa, as narrativas dos sobreviventes são congruentes: “Chamando as vítimas dos nazistas de ‘mártires’, falsificamos seu destino” (BETTELHEIM *apud* AGAMBEN, 2008, p. 35). Neste ínterim, há dois pontos em que estas duas realidades parecem aproximar-se. O primeiro aspecto relaciona-se com o próprio termo

grego, que advém de um verbo que denota “recordar”. O sobrevivente nutre em sua identidade a memória, a capacidade de recordar (AGAMBEN, 2008, p. 35-36). Neste contexto, Primo Levi narra:

As recordações do meu cativo estão muito mais vivas e detalhadas do que qualquer outra coisa que aconteceu antes ou depois. Conservo uma memória visual e acústica das experiências de lá que não consigo explicar [...] ficaram-me gravadas na mente, como se estivessem numa fita magnética, frases em línguas que não conheço, em polonês ou em húngaro; ao repeti-las a poloneses e húngaros, me disseram que frases têm sentido. Por algum motivo que não conheço, aconteceu-me algo de anômalo, diria quase uma preparação inconsciente para testemunhar. (LEVI *apud* AGAMBEN, 2008, p. 36).

Todavia, no segundo aspecto a relação demonstra ser mais íntima e instrutiva, pois a doutrina do martírio nasce para justificar o escândalo de uma morte insensata, de uma carnificina que não podia deixar de parecer absurda. Perante uma situação, segundo a qual se mata outrem, aparentemente *sine causa*, conforme observa-se nos Evangelhos de Lucas 12.8-9 e Mateus 10.32-33 (“todo aquele que me confessar diante dos homens, também eu o confessarei diante de meu Pai; e aquele que me negar diante dos homens, também eu o renegarei diante de meu Pai”) permitia que se interpretasse o martírio como um mandamento divino e que se encontrasse assim uma razão para o irracional (AGAMBEN, 2008, p. 36-37).

Mas isso tem muito a ver com os campos. Com efeito, nos campos, o extermínio – para o qual talvez fosse possível encontrar precedentes – apresenta-se, porém, em formas que o tornam absolutamente sem sentido. Também a respeito disso os sobreviventes se acham concordes. “A nós mesmos, o que se tinha a dizer então começou a parecer *inimaginável*” (ANTELME *apud* AGAMBEN, 2008, p. 37). “Todas as tentativas de explicação [...] fracassaram radicalmente” (AMÉRY *apud* AGAMBEN, 2008, p. 37). “Irritam-me as tentativas de alguns extremistas religiosos que interpretam o extermínio à maneira dos profetas: uma punição para os nossos pecados. Não! Isso não o aceito. O fato de ser insensato torna-o mais espantoso” (LEVI *apud* AGAMBEN, 2008, p. 37).

A utilização inadequada do termo “holocausto” é proveniente dessa inconsciente exigência de justificar a morte *sine causa*, de atribuir um sentido ao que parece não poder ter sentido. O termo “Holocausto” é a transcrição doutrinada do latino *holocaustum*, o qual traduz o termo grego *holókaustos* (um adjetivo que significa literalmente “todo queimado”; o substantivo grego correspondente é *holokaústoma*). Consta na história semântica deste termo que ele é eminentemente cristão, visto que os padres da Igreja primitiva apropriaram-

se deste termo para traduzirem, sem muito rigor e coerência, a complexa doutrina sacrificial da Bíblia, contidas fundamentalmente nos livros do Levítico e dos Números. Os léxicos contemporâneos registram que o termo holocausto terá sua adequação semântica, fazendo-o mais consistente, nas línguas vulgares, para atingir o significado de “sacrifício supremo, no marco de uma entrega total a causas sagradas e superiores”. Na tentativa de explicar o extermínio com uma terminologia mais precisa e sem arcaísmos anti-semitas, os judeus recorrem a um eufemismo (AGAMBEN, 2008, p. 37-40):

Trata-se do termo *shoá*, que significa “devastação, catástrofe” e, na Bíblia, implica muitas vezes a ideia de uma punição divina (“Pois bem, que fareis no dia da visitação, quando a ruína vier de longe?”). Mesmo que seja provavelmente a esse termo que se refere Levi, ao falar da tentativa de interpretar o extermínio como uma punição pelos nossos pecados, o eufemismo aqui não contém escárnio algum. Pelo contrário, no caso do termo “holocausto”, estabelecer uma vinculação, mesmo distante, entre Auschwitz e o *olah* bíblico, e entre a morte nas câmaras de gás e a “entrega total a causas sagradas e superiores” não pode deixar de soar como zombaria. O termo não só supõe uma inaceitável equiparação entre fornos crematórios e altares, mas acolhe uma herança semântica que desde o início traz uma conotação antijudaica. (AGAMBEN, 2008, p. 40).

Agamben define a *shoá* sendo uma situação sem testemunhas no duplo sentido, “de que sobre ela é impossível testemunhar tanto a partir de dentro – pois não se pode testemunhar de dentro da morte, não há voz para a extinção da voz – quanto a partir de fora – pois o outsider é excluído do acontecimento por definição” (AGAMBEN, 2008, p. 40). O jusfilósofo continua:

Aquilo de que dá testemunho não pode ser já língua, já escritura: pode ser somente um não-testemunhado. Isso é o som que provém da lacuna, a não língua que se fala sozinho, de que a língua responde, em que nasce a língua. E é sobre a natureza deste não-testemunhado, sobre a não-língua que é preciso interrogar-se.

(...) A língua do testemunho é uma língua que não significa mais, mas que, nesse seu ato de não-significar, avança no sem-língua até recolher outra insignificância, a da testemunha integral, de quem, por definição, não pode testemunhar. Portanto, para testemunhar, não basta levar a língua até ao próprio não-sentido, até à pura indecidibilidade das letras (m-a-s-s-k-l-o, m-a-t-i-s-k-l-o); importa que o som sem sentido seja, por sua vez, voz de algo ou alguém que, por razões bem distintas, não pode testemunhar. Assim, a impossibilidade de testemunhar, a “lacuna” que constitui a língua humana, desaba sobre si mesma para dar lugar a uma outra impossibilidade de testemunhar – a daquilo que não tem língua.

O sinal, que a língua julga transcrever a partir do não testemunhado, não é a sua palavra. É a palavra da língua, a que nasce lá onde a língua já não está no seu início, deriva disso a fim de – simplesmente – testemunhar: “não era luz, mas estava para dar testemunho da luz” (AGAMBEN, 2008, p. 47-48).

Segundo o filósofo e linguista búlgaro Tzvetan Todorov ao pensar o ser humano dotado de afetos, sentimentos, emoções, enfim, estímulos provenientes do espaço onde ele está inserido, pode-se observar o intestemunhável, na medida em que as pessoas estão absorvas em um cenário desumanizador e fantasmagórico do estado de exceção, que tenta com métodos abomináveis capturar a alma dos indivíduos submergidos por este poder sobre a vida. Mas talvez não seja indispensável transformar a noção de moral para contestar a ideia popular de que Auschwitz revelara a imoralidade essencial do ser humano. Uma leitura mais atenta dos testemunhos revela que a vida moral não se extinguiu no interior dos campos de concentração; ela apenas se transformou. Não há narrativas sobre a vida no campo que não cite também atos de generosidade, de dignidade, de elevação do espírito. Essas atitudes não retratam o testemunho de todos, e não ocorrem o tempo todo; todavia, elas nunca desaparecem inteiramente. Esta reflexão pode gerar o seguinte questionamento: por que Améry, Levi, Chalamov e Guinzbourg insistem em aderir à *concepção de Hobbes*¹⁶, mesmo que seus relatos a refutem? É provável que se trate, nesse caso, de um desejo perfeitamente compreensível de não embelezar o passado, mas sim de evidenciar o que ele possuía de mais excessivo (TODOROV *in* CANTO-SPERBER, 2013, p. 960).

Por conseguinte, existe um limiar segundo o qual as reações dos indivíduos não informam nada além da própria circunstância, acarretando um estado de extrema dilaceração da própria identidade, que a pessoa não consegue reconhecer ou esperar por uma vida normal, perdendo o sentido de sua vida. Perante a negação do humano depara-se com problemáticas que feriram, e ainda ferem, a alma da humanidade:

¹⁶ Considerado como um dos teóricos do poder absolutista em vigor na Idade Moderna, Thomas Hobbes viveu entre 1588 e 1679. Para Hobbes, o Estado deveria ser a instituição fundamental para regular as relações humanas, dado o caráter da condição natural dos homens que os impele à busca do atendimento de seus desejos de qualquer maneira, a qualquer preço, de forma violenta, egoísta, isto é, movida por paixões.

Afirmava que os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito, pois cada um pretende que seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele atribui a si próprio. Dessa forma, tal situação seria propícia para uma luta de todos contra todos pelo desejo do reconhecimento, pela busca da preservação da vida e da realização daquilo que o homem (juiz de suas ações) deseja. Deste ponto de vista surgiria a famosa expressão de Hobbes: "O homem é o lobo do homem" (RIBEIRO *online*).

No século XX, surgiu a ideia pela qual algumas situações humanas extremas lançam uma nova luz sobre as condutas morais e permitem, melhor, compreendê-las. As situações extremas são percebidas como condições de laboratório, onde é possível observar, como sob uma lupa, os seres humanos que, na sua existência ordinária, dissimulam e falsificam sua verdadeira natureza. O termo e a ideia aparecem, pela primeira vez, nos escritos do psiquiatra Bruno Betteheim, no dia seguinte à sua libertação do campo de concentração de Buchenwald. Ele observou comportamentos psíquicos e morais que lhe parecem diferentes dos que são percebidos no mundo fora dos campos e que, todavia, contribuem para a melhor compreensão dos mesmos. Mais tarde, a noção de situação extrema foi expandida dos campos nazistas para outros campos totalitários nos países comunistas (na URSS, na China, no Camboja, na Bulgária), assim como em outras situações excepcionais, consecutivas a catástrofes naturais ou mecânicas, a sequestros ou encarceramentos em condições particularmente desumanas.

(...) As situações extremas dos campos transformam o comportamento de dois grupos de pessoas que podemos chamar de detentos e guardiães. No que se refere aos detentos, a observação mais frequente das próprias testemunhas, sejam elas filósofos, psicólogos ou simples vítimas, é: a vida moral dos indivíduos encontra-se reduzida a zero (TODOROV in CANTO-SPERBER, 2013, p. 960).

Todorov, em sua dissertação, resgata o drama absoluto experienciado pelas pessoas mais vulneráveis em situações extremas ocorridas pelo estado de exceção e ratifica:

Terrence Des Pres, (...) pensou poder recusar a conclusão a partir de uma redefinição do que é moral. Nós confundimos, pensa ele, a moral com o altruísmo; ora, se nos colocarmos com Des Pres numa perspectiva sociobiológica, podemos afirmar que, em situações extremas, aspirar à nossa própria sobrevivência é um ato moral, e não somente um reflexo de autoconservação. O objetivo dos guardiães é a morte dos detentos; lutando pela sua sobrevivência, eles afirmam o direito de viver, o que é um valor moral.

(...) Nós poderíamos reduzir essas virtudes elementares, praticadas cotidianamente nos campos pelos indivíduos comuns, e não por seres excepcionais, a três: a dignidade, ou a capacidade de agir de acordo com seus próprios princípios em vez de submeter-se às leis ou às ordens e, portanto, manter o respeito próprio; a preocupação pelo outro, que consiste em ocupar-se do bem-estar do próximo, sem esperar uma contrapartida exterior e sem buscar alguma justificação ideológica para seu ato (a pessoa humana é aqui o valor supremo); a espiritualidade ou a manutenção da vida do espírito, um esforço de elevação dirigido mais à humanidade do que aos indivíduos em particular. A conclusão que se impõe, a partir dessas observações, foi tirada por Des Pres: Acontece que o estado natural não é natural. “A guerra de todos contra todos deve ser imposta pela força”.

(...) A experiência das situações extremas sugere antes que, se a preocupação pelo outro manifesta-se espontaneamente, sem nenhuma referência a um dever moral, as ações egoístas, ou as que usufruem de seu poder sobre outrem, não são, ainda assim, menos naturais. Poderíamos, portanto, afirmar que a moral opera uma escolha artificial no âmago de comportamentos naturais. (TODOROV in CANTO-SPERBER, 2013, p. 960-961).

Submergido pela inumanidade proveniente da situação extrema, causadora do estado de exceção, como definir a vida do *homo sacer*? Por que a existência ou inexistência deste sobrevivente mitológico localiza-se na encruzilhada, na indeterminação do espaço e tempo entre um ente suscetível a ser morto por qualquer um e portador de uma impureza ontológica para ser sacrificado, ocasionando-lhe a indiferença do direito humano e divino?

Tudo faz pensar que se encontra um conceito-limite do ordenamento social romano, que, como tal, pode dificilmente ser explicado de modo satisfatório enquanto se permanece no interior do *ius divinum* e do *ius humanum*, mas que pode, talvez, permitir lançar uma luz sobre seus limites recíprocos. Mais do que resolver a especificidade do *homo sacer*, como se tem feito muito frequentemente, em uma pretensa ambiguidade originária do sagrado, calcada sobre a noção etnológica de tabu, tentar-se-á, em vez disso, interpretar a *sacratio* como uma figura autônoma e perguntando se ela não permitiria por acaso lançar luz sobre uma estrutura política originária, que tem seu lugar em uma zona que precede a distinção entre sacro e profano, entre religioso e jurídico (AGAMBEN, 2002, p. 81).

Giorgio Agamben materializa o *homo sacer* através da figura do *muselmann*, o muçulmano. O termo “muçulmano” era uma denominação adquirida no campo de concentração por aquele prisioneiro que sobrevivia com intensa desesperança. Por estar se afogando nessa desesperança, os seus companheiros o abandonavam à terrível sorte do *lager*. Nesse contexto, o “muçulmano” não tinha forças para nutrir a consciência e não podia discernir a realidade em que se encontrava nem mesmo a situação extrema em que sobrevivia. Era um cadáver ambulante, um aglomerado de estímulos físico-químico-biológicos agonizante e sem relevância social. Essa vida nua não provocava compaixão nos habitantes do campo. Os desvalidos do campo temiam por sua própria sobrevivência; para os *capos* – prisioneiros que dispunham de privilégios –, ou seja, mercenários, os “muçulmanos” geravam-lhes raiva e indignação; e para a SS eram coisas sem valor. Logo, à sua maneira, cada grupo tentava eliminar o *muselmann* (AGAMBEN, 2008, p. 49-51). Os maometanos, ou submersos eram a força do campo de concentração. Uma multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual, dos não-homens que trabalham em

silêncio, porque “já se apagou neles a centelha divina” (LEVI, 1988, p. 91), esvaziando-se de humanidade, nem podiam realmente sofrer.

A explicação mais provável remete ao significado literal do termo árabe *muslim*, o qual significa quem se submete incondicionalmente à vontade de Deus. No entanto, o “muçulmano” de Auschwitz apresentava-se como aquele indivíduo que perdeu completamente a vontade de viver, abstendo-se de qualquer consciência perante o horror da experiência vivida. Em suma, o *homo sacer* torna-se um ser humano invadido por um absoluto fatalismo.

O psicanalista Bruno Bettelheim, após a anexação da Áustria pelo Terceiro Reich, na véspera da Segunda Guerra Mundial, foi deportado com outros judeus austríacos para o campo de concentração de Dachau e, mais tarde, para Buchenwald. Naquele período, deparou-se com “muçulmanos” e pôde tomar consciência das inauditas transformações que a situação extrema provocava na personalidade do internado, ou seja, o processo destrutivo da desumanização do *homo sacer*. Ele via tal conceito com uma conotação ética e política, não reduzindo o “muçulmano” a uma dimensão clínica. Em situação extrema está vulnerável a humanidade do indivíduo, de modo que o *homo sacer*, nesta circunstância, encontra-se no estágio de transitoriedade do humano para o inumano (AGAMBEN, 2008).

Ao interpretar o pensamento de Giorgio Agamben no que concerne ao messianismo e à política, o filósofo brasileiro Oswaldo Giacoia Júnior constata que o espírito da vingança pode ser vencido, refletindo-se a proposta nietzschiana de assumir integralmente o passado. No contexto atual, em que a exceção fez-se regra, refuta-se a ética de Nietzsche, na qual a contradição ontológica do ser humano é aquela que se coloca no espaço entre o esquecimento e a promessa. Refuta-se a incondicional aceitação própria do *amor fati* pelo indivíduo, a aceitação integral da vida, com suas circunstâncias inerentes ao ser humano, mesmo em seus aspectos mais cruéis e dolorosos. O “ressentimento, como um resto que permanece entre o não assimilável - cuja repetição não pode ser querida - e o imperdoável, que não pode ser aceito nem esquecido, mas que, no entanto, nem por isso *não deixa de se repetir*” (GIACOIA JUNIOR, 2015, p. 8), ideia retomada constantemente.

A aplicabilidade do pensamento Nietzscheano na atualidade não pode passar despercebida. A força da memória é inerente à espécie humana, assim

como o esquecimento, poder extremo, diferentemente dos outros animais; assim também os homens são capazes de prometer, cumpri-las ou descumpri-las. O paradoxo criado no interior da natureza fomenta a antinatureza. O ser humano, portanto, coloca em suspensão a força de seu esquecimento para que possa prometer e, por conseguinte, fazer cultura. Na relação do ser humano com o tempo, sem o esquecimento não existirá o presente. Destarte, o presente é a dimensão nuclear do tempo. Nesta perspectiva, o sujeito da ação é o único capaz de prometer, mantendo hodierno aquilo que não se encontra mais na dimensão do presente, mas é nutrido na memória. Prometer significa responder, no futuro, a um empenho que se fez no passado e que, em função da memória, se mantém no presente. Em tal empenho estão contidos o direito, o ser humano e o tempo. Nietzsche desvenda a relação dialética existente entre a memória e o esquecimento – o que equivale à ressignificação das experiências vividas –, a qual preserva os acontecimentos no presente. O esquecimento mantém vivo o presente, também alimentado pela memória. A capacidade que temos para lidar com os problemas, por mais graves que possam ser, superando-os ou simplesmente resistindo a eles sem sucumbir a situações dolorosas e desafiantes que tentam, ao extremo, nossa capacidade de suportar pressões e sofrimentos são o resultado da resiliência sobre as agruras da vida (PEREIRA, 2015, p. 25-56).

A mente humana é a geradora da promessa, na medida em que o devir humano fixa de alguma maneira o animal não fixado e estabiliza de algum modo o animal não estabilizado. Ela emerge no campo antropológico, quando a estabilização se dá na dialética entre memória e esquecimento, fomentando a incondicional aceitação do *amor fati* pelo indivíduo, a aceitação integral da vida. O homem assume todos os fatos da vida, sejam cruéis ou felizes, impostor ou voluntários. Nietzsche habilmente explicita o espírito livre ao afirmar:

Sempre que alguém fala sem amargura do homem, como de um ventre que tem duas classes de necessidades e de uma cabeça que tem uma; sempre que alguém não busque e não queira ver outra coisa que a fome, o instinto sexual e a vaidade, como se estas fossem as tendências essenciais e únicas no fundo das ações humanas; em suma, sempre que alguém fala mal dos homens e não com malícia, o que ama o conhecimento deve escutar com atenção e diligência, deve ter o ouvido alerta, onde se fala sem despeito. Já que o homem despeitado e que sempre lacera a si mesmo com os próprios dentes (ou em seu lugar o mundo, Deus ou a sociedade) poderá talvez, falando segundo o critério da moral, estar à maior altura que o sátiro risonho e autossatisfeito, mas

em todos os outros sentidos se nos apresenta como o caso mais comum, mas indiferente e menos instrutivo. Ninguém mente tanto quanto o despeitado, (NIETZSCHE, 2014, 39).

Parece não ter surgido, ainda, esse novo homem, dotado de uma ética que o constitua como o *para além do homem*, em superação ao modelo moderno (e contemporâneo) do homem doente. Com a famosa frase "Deus está morto", inscrita no aforisma 125 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche coloca às claras o definitivo ingresso da humanidade na esfera da razão esclarecida. A absoluta emancipação da razão promovida pelo advento da modernidade – em substituição à metafísica tradicional e ao conjunto de valores próprios a ela – conduzirá, inevitavelmente, à sacralização do profano e ao aparecimento do fundamentalismo hedonista da sociedade de consumo, sintoma inequívoco do niilismo¹⁷. A ética nietzschiana opõe-se à supressão das diferenças, à padronização de valores que, sob o pretexto de universalidade, encobrem, de fato, a imposição autoritária de interesses particulares; por isso, ela é também opositora da igualdade entendida como uniformidade. Nietzsche denuncia a transformação de pessoas em peças anônimas do biopoder e a manipulação de corações e mentes pelos grandes dispositivos formadores de opinião (GIACIOIA JUNIOR, 2000, p. 10-14).

A leitura de Nietzsche conduz à compreensão de que na cotidianidade o *ethos* é assassinado por regimes de estado que validam atrocidades diametralmente contraditórias aos princípios da bioética e, por conseguinte, da vida. E aqui se situa a descoberta de Giorgio Agamben. O estado de exceção de caráter permanente que constitui o cerne das democracias contemporâneas estabelece uma importante tensão entre o ressentimento, amigo íntimo do poder soberano que dá origem a tal estado, e a possibilidade de formulação de uma nova ética, de novos princípios orientadores para a humanidade. E o núcleo dessa tensão é justamente o *homo sacer* porque, se por um lado ele é objeto do expurgo, por outro, sua sobrevivência denuncia a presença do estado de exceção e do ressentimento que nutre e que ao mesmo tempo é nutrido pelo poder soberano hodierno, chamando atenção para a urgência da necessidade de dissolução dos pilares da sacralização do mundo. O *homo sacer* encerra, no seu próprio corpo, a totalidade do cosmos do bando soberano, todo o universo de tensões que habitam a política e a economia contemporânea. Cada ferida que se

¹⁷ Veja-se Oswaldo Giacoia. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2igS00IHj9Y>. Acesso em: 16 dez. 2017.

abre na carne da *vida nua* expressa as marcas indelévels do poder implacável da política e da economia atuais, hábeis no incansável e inesgotável exercício da biopolítica para a efetivação do biopoder. É sobre o que discorreremos na sequência.

A dilaceração do valor da vida é constatada em fatos e em situações de grande alcance e profundidade. A vida humana é desvalorizada e atacada desde sua fase inicial até seu momento final, persistindo ameaças que ferem a dignidade da pessoa, gerando o sofrimento e a coisificação dos indivíduos (VIDAL, 1997, p.11-12). Giorgio Agamben demonstra o processo de transferência do sagrado que ocorre na passagem entre o mundo teocrático e o secularizado. A secularização não superou, de acordo com o filósofo, a sacralização das relações políticas, econômicas, sociais e religiosas, proibindo os indivíduos de efetivamente acessarem a *res publica*, sua mais importante promessa. Tal como o Estado teocrático cuidava de glorificar o Reino de Deus, o Estado secularizado glorifica o poder soberano utilizando-se, para tanto, do ritual, assim como fazia aquele que o precedeu. No mundo secularizado, o poder soberano ergue-se sobre a necessária exclusão de seres humanos, criando uma zona obscura, intermediária, para onde são lançados os indivíduos excluídos, suscetíveis a todo tipo de infortúnio. Neste íterim, os princípios éticos tornam-se efêmeros, projetando uma sombra sinistra sobre as práticas correntes nas condutas relacionais entre as pessoas, criando mecanismos que corrompem as decisões que refletem no espaço público, estigmatizando profundamente os indivíduos em sua dignidade, alteridade e autonomia. Em suma, despojando tais sujeitos até mesmo dos recursos necessários para resguardar a inviolabilidade da vida. Se atitudes que desumanizam não foram questionadas numa perspectiva ética de modo a afetar os indivíduos que orquestraram a mais profunda exclusão humana no interior dos governos totalitários, cabe perguntar: como é possível que também as democracias produzam a desumanização? O nacional-socialismo alemão impôs a mais radical politização da morte. No processo de Nuremberg, os experimentos conduzidos pelos médicos e pesquisadores alemães sobre as cobaias humanas (*Versuchepersonen* – VP) nos campos de concentração foram universalmente considerados como um dos capítulos mais infames na história do nazismo. Situações desumanizadoras foram reproduzidas em contextos teoricamente regidos pela democracia. Experimentos com detentos e condenados

à morte haviam sido conduzidos, muitas vezes e em larga escala no século XX, em especial nos Estados Unidos, país que disponibilizou o maior número de juízes para o tribunal de Nuremberg (AGAMBEN, 2002, p. 161-172).

Neste íterim, desvela-se um espaço que coisifica a pessoa ao emergirem questões de profundo teor bioético, as quais trazem à reflexão as oscilações entre decisão médica e decisão legal. A morte dos pacientes torna-se, deste modo, um fenômeno produzido pela mais radical influência da técnica médica, sendo plausível atestar que os corpos de pessoas mantidas em coma induzido entraram, na realidade, em uma zona de indeterminação, na qual as palavras vida e morte haviam perdido seu significado, assemelhando-se ao espaço de exceção, habitado pela *vida nua*. Assim, as pessoas em situação de extrema vulnerabilidade, pacientes em fase terminal, foram sistematicamente lançados à condição de *homo sacer*. Assujeitados, os internos foram despojados de todo estatuto político e reduzidos à *vida nua* no espaço da absoluta impossibilidade de decidir entre fato e direito, entre norma e aplicação, entre exceção e regra; sendo submetidos a situações de extremo horror que incidiram constantemente na sua vida (ou sobrevida). Submergidos pelo biopoder, tornaram-se *homo sacer*. Na década de 1930, no Alabama (EUA), quatrocentos negros sífilíticos foram deixados sem tratamento a fim de que se pesquisasse a história natural da doença, caso que veio a público apenas em 1972. Muitos são os fatos: lembre-se, também, do caso Karen Ann Quinlan (1954-1985). A jovem entrou em estado vegetativo depois de um acidente rodoviário, e foi internada no Hospital St. Clair de New Jersey. Após o pedido do tribunal, uma comissão julgou, com parecer favorável, a retirada dos aparelhos que a mantinham viva, depois de nove anos em estado vegetativo (BENTO, 2008, p. 25).

Em consonância com Foucault, Agamben reflete sobre a determinação científica da vida, demonstrando que, em certo momento da história humana, a biologia passou a ditar a condição de morte, ao estabelecer definições sobre os limites entre a morte e a vida. Lembra dos estudos de P. Mollaret e M. Goulon publicados em 1959, em que se apontava a existência de um novo tipo de coma, o *coma dépassé* – “no qual à abolição total das funções da vida de relação corresponde uma abolição igualmente total das funções da vida vegetativa” (MOLLARET e GOULON *apud* AGAMBEN, 2002, p. 167). Tal constatação colocava sob suspeita a “verdade”, até então, definitiva sobre o limite entre a vida

e a morte: a determinação da absoluta morte cerebral. Reacende-se, aí, o debate sobre a eutanásia, questão controversa, discussão infinda, debate que, no mundo contemporâneo, não encontra meios de se esquivar da ideia de “vida digna de ser vivida” ou, de seu revés, de “vida sem valor”: sem valor biológico (a não ser como fonte de estudo da ciência médica), sem valor econômico e, por constituir-se como aquilo que permite a sua aniquilação, sem valor jurídico. O VP (*Versuchepersonen*) torna-se, aqui, o exemplo mais atual da vulnerabilidade humana daquele que está no limiar entre a vida e a morte, entregue à decisão da ciência.

O fenômeno basal do poder soberano é a produção da vida nua como elemento político original e como limiar de articulação entre natureza e cultura, zoé e bíos. Logo a política ocidental é, desde o início, uma biopolítica e, deste modo, torna-se vã toda tentativa de fundamentar nos direitos do cidadão as liberdades políticas. Esse espaço sagrado incongruente criado pela política gera o ofuscamento nas atitudes de discernir as realidades existenciais, através da subsunção do sagrado pela política hodierna secularizada. Nesta perspectiva, o modelo de secularização atual coopera para justificar as gestões políticas dos pequenos grupos, característica dos regimes totalitários, possibilitando sua aceitação social, tornando rotineira a inacessibilidade dos sujeitos aos mecanismos institucionais que, por princípio, deveriam estar à disposição de todos. Esta experiência desencadeia uma “síndrome” denominada como “normose”, em que as pessoas se movimentam através da lei da inércia, em uma postura descompromissada e acrítica. Esta “normose” é responsável pela geração do *homo sacer*, a mais paradoxal de todas as figuras contemporâneas.

Para Agamben o estado de exceção, no qual a vida nua era, ao mesmo tempo, excluída e capturada pelo ordenamento, constituía-se no fundamento oculto sobre o qual se alicerçava este sistema político. Ao passo que suas linhas divisórias se tornam obscuras, a vida nua que o habita libera-se no entorno da cidade e torna-se simultaneamente o sujeito e o objeto do ordenamento político e de seus conflitos, ou seja, a convergência tanto da organização do poder estatal quanto da emancipação dele. Neste cenário o processo disciplinar enquanto poder estatal faz do homem como vivente apresentar-se não mais como *objeto*, mas como *sujeito* do poder político. Este processo sob muitos aspectos opostos e em conflitos terríveis entre eles convergem, porém, no fato de que em ambos o

que está em questão é a vida nua do cidadão, o novo corpo biopolítico da humanidade (AGAMBEN, 2002, p. 16-17). Destarte, perante este ordenamento que veladamente desencadeia a vida nua, em regimes teoricamente democráticos, encontra-se a relação entre escravidão e técnica, ou seja, a negação da vida, a coisificação dos seres humanos, a humanização substituída pelo protocolo médico.

Assim, a irônica afirmação de Aristóteles, a qual inferia que se os instrumentos, como as lendárias estátuas de Dédalo, tivessem a capacidade de realizar sua obra sozinhas, os arquitetos não necessitariam de ajudantes, nem sequer os senhores precisariam de escravos. Logo, o intuito desta problemática formulada por Agamben era apresentar o liame constitutivo que associava o escravo e a técnica. O jusfilósofo a partir deste raciocínio desenvolve esta argumentação:

Pela perspectiva de nossa investigação, acima de tudo é decisivo perguntarmo-nos se não há entre a técnica moderna e a escravidão um nexos mais essencial do que o fim produtivo comum. Se for verdade que a máquina se apresenta desde seu primeiro aparecimento como a realização do paradigma do instrumento animado, a que o escravo havia fornecido o modelo originário, também é verdade que aquilo que ambos se propõem não é tanto ou não é só um incremento e uma simplificação do trabalho produtivo, mas também, ou assim de tudo, ao libertar o homem da necessidade, lhe assegurar o acesso a sua dimensão mais própria – para os gregos, a vida política; para os modernos, a possibilidade de dominar as forças da natureza e, por conseguinte, as próprias. (AGAMBEN, 2017, p.101).

A semelhança que se detecta entre o escravo e a máquina supera a conformidade entre duas efígies de dispositivos animados:

Ela tem a ver com o cumprimento último da antropogênese, o ato de tornar-se plenamente humano do ser vivo homem. Isso implica uma simetria ulterior, dessa vez com respeito àquela vida nua que, ao situar-se no limiar entre *zoé* e *bíos*, entre *physis* e *nomos*, permite, pela própria exclusão inclusiva, a vida política. Nesse sentido, a escravidão está para o homem antigo assim como a técnica está para o homem moderno: ambas, como a vida, guardam o limiar que consente o acesso à condição verdadeiramente humana (e ambas se mostram inadequadas ao objetivo: a via moderna revelando-se, no final das contas, não menos desumana do que a antiga). (AGAMBEN, 2017, p.101).

Em outro sentido, essa investigação deduziu que a partir do conceito aristotélico sobre o escravo o pensamento fulcral permeava-se na vida humana que se pautava inteiramente no âmbito do uso (não naquela da produção). Acerca desta máquina com funções biológicas e cognitivas, discernia a libertação do

trabalho, mas primordialmente o arquétipo de outra atividade e maneira de relacionamento com o corpo vivo no que concerne o “uso do corpo”. Do “uso do corpo” representam a escravidão, como instituição jurídica, e a máquina como sendo, de certa forma, a apropriação e a realização de um simulacro entranhado nas instituições sociais (AGAMBEN, 2017, p.102).

Na genealogia feita por Agamben o escravo equiparava-se à técnica, contudo, não se confundia com ela; o escravo é a extensão do seu senhor, ou seja, representa uma classe social. Em contrapartida, ao relacionar-se às cobaias humanas denominadas pelo jusfilósofo como sendo as VP (*Versuchepersonen*), a técnica despersonaliza o VP, gerando o *homo sacer*. As cobaias humanas são a materialização da exclusão, à qual eminentemente todos os indivíduos contemporâneos estão radicalmente suscetíveis; corporeificam a vulnerabilidade absoluta, a sobrevivência, a negação à vida. A figura espectral do *homo sacer* rodeia todas as pessoas, porque a técnica é totalizante e, o estado de exceção, a área indeterminada, onde vida e morte são meros epifenômenos da tecnologização, em suma, o VP é a extensão do protocolo médico. Nesta conjuntura, Agamben ratifica:

A essa altura, é necessário restituir ao escravo o significado decisivo que lhe cabe no processo da antropogênese. O escravo é, por um lado, um animal humano (ou um homem-animal) e, por outro, e na mesma medida, um instrumento vivo (ou um homem-instrumento). Assim, o escravo constitui, na história da antropogênese, um limiar duplo: nela, a vida animal transpassa para a humana, assim como o vivo (homem) transpassa para o inorgânico (instrumento), e vice-versa. A invenção da escravidão como instituto jurídico permitiu a captura do ser vivo e do uso do corpo nos sistemas produtivos, bloqueados, bloqueando temporariamente o desenvolvimento do instrumento tecnológico; sua abolição na modernidade libertou a possibilidade da técnica, ou seja, do instrumento vivo. Ao mesmo tempo, enquanto sua relação com a natureza não é mais mediada por outro homem, mas por um dispositivo, o homem afastou-se do animal e do orgânico para se aproximar do instrumento e do inorgânico até quase identificar-se com ele (o homem-máquina). Por isso – enquanto havia perdido, com o uso dos corpos, a relação imediata com a própria animalidade –, o homem moderno não pôde apropriar-se realmente da libertação com relação ao trabalho que as máquinas deveriam ter-lhe proporcionado. E, se a hipótese de um nexos constitutivo entre escravidão e técnica for correta, não causa espanto que a hipertrofia dos dispositivos tecnológicos tenha produzido uma nova e inaudita forma de escravidão. (AGAMBEN, 2017, p. 102).

Por fim, Anne Marie Moulin, ao refletir sobre o corpo na história e especificamente sobre o corpo diante da medicina, deparar-se-á com o corpo humano tornando-se objeto de experimentação. Nesta perspectiva, Moulin traz à

baila a técnica, como sendo vinculada à política sobre a vida (biopolítica), embebido pelo flagelo do poder sobre a vida (biopoder), o que era no início do século passado e continua a ser com maior intensidade na contemporaneidade um grande dilema da ética da vida (bioética) ao asseverar:

No início do século XX, um programa de experimentação humana, expressão que desperta hoje tanto mal-estar, foi então reivindicado pelos médicos como sinônimo de poder e não de abuso desse poder, como se ignorasse a importância de um consentimento. Os médicos se organizavam em tête-à-tête com o corpo de seus interlocutores, a portas fechadas, onde desconfiavam tanto do poder político como dos juízes, suspeitos de atentar contra a liberdade do cientista, e considerando incapazes de compreender os desafios intelectuais e humanitários de suas práticas. A experimentação, portanto, teve um grande impulso. Objeto dela foram principalmente os pobres, as minorias, os colonizados, as mulheres e as crianças, os militares, numa palavra, os mais dependentes. A investigação sobre a catástrofe de Lübeck, de 1929 (uma centena de crianças que faleceram depois da aplicação da BCG), mostrou que os médicos encarregados da campanha de vacinação diante das reticências da burguesia, tinham começado por famílias pobres que faziam menos perguntas sobre o produto inoculado, depois de receberem uma pequena soma de dinheiro¹⁸. (MOULIN, 2011, p. 41-42).

2.2 A técnica

O debate bioético que se apresenta no desenvolvimento desta dissertação demanda algumas considerações acerca da construção histórica e social da biopolítica e do biopoder, em que o conceito de *vida nua* trazido por Agamben tem relação com a microfísica do poder de Michel Foucault.

O pensador francês distingue o direito do soberano do direito político do século XIX: enquanto o do primeiro era o de “fazer morrer ou de deixar viver”, o do segundo passa a ser o de “fazer viver e de deixar morrer”. Foucault fala da mudança radical por que passou o Estado, desde os tempos do gládio à constituição de um direito de natureza nos séculos XVII e XVIII, que gerou inovações nos séculos seguintes. A soberania feudal deu lugar à disciplina, estabelecendo-se, entre os séculos XVIII e XIX, as sociedades disciplinares, que classificavam e normalizavam, vigiavam e puniam os corpos de indivíduos. Na segunda metade do século XVIII, surgiu, entretanto, “uma outra tecnologia de poder (...) que não exclui a técnica disciplinar, mas que a embute, que a integra,

¹⁸ A autora deste artigo salienta a seguinte nota de rodapé: “A história conservou a provável contaminação acidental da vacina pelo bacilo tuberculoso, e não a injustiça de classe”.

que a modifica parcialmente e que, sobretudo, vai utilizá-la implantando-se de certo modo nela”. O corpo humano individual não é mais o foco nestas novas tecnologias, mas sim a espécie humana. Ela se dirige “a uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc.”, não mais a uma noção de indivíduo. Tal tecnologia fixa-se então, como a “biopolítica da espécie humana”, segundo nomenclatura de Foucault, no final do século XVIII.

Enquanto no século XVII e meados do século XVIII, houve o surgimento das “ciências do indivíduo”, em que “o corpo foi ‘subjativado’ (...) foi psicologizado (...) foi normalizado”, vemos, a partir do final do século XVIII, o nascimento da “biopolítica da espécie humana” é o momento em que se cria um *racismo de Estado*, um senso determinista que leva a escolher quais seres humanos “devem viver” e quais deles “podem morrer”. “Fazer morrer ou deixar viver” remete ao exercício do poder do soberano, que escolhia contra quem guerreava ou não guerreava, que novo solo ocupava, quais de seus inimigos deveriam ser massacrados, quais deles deveriam ser escravizados, e quais deveriam viver em condições parecidas com a de homens livres (FOUCAULT, 2005, p. 288-289).

O soberano, pelo *direito* a ele imputado, fazia a escolha entre a vida e a morte. Por outro lado, “fazer viver e de deixar morrer” significava também escolher que populações (e não mais exclusivamente corpos individuais) *deveriam viver* ou *poderiam morrer*. Hodiernamente, depara-se com um universo jurídico muito diferente daquele em que quem comandava era o soberano, pois, na atualidade, a sociedade encontra-se diante de um Estado biopolítico, motivo pelo qual o seu direito formula-se como técnica, ciência. É, portanto, o direito biopolítico que decide sobre a vida ou o abandono à morte. A vida sendo garantida pela regra, e a morte sendo permitida pela exceção que, como demonstra Giorgio Agamben no programa *homo sacer*, tem sua abertura na própria regra e que, contemporaneamente, terá como síntese uma nova sentença: “já não *fazer morrer*, nem *fazer viver*, mas *fazer sobreviver*” (AGAMBEN, 2008, p. 155). O Estado moderno é o “Estado tecnológico” ou o “Estado técnico”, regido pela emergência e permanência do biopoder, o poder que controla os corpos e a própria vida: é o Estado racista, o Estado contemporâneo.

Oswaldo Giacoia Júnior ao refletir acerca desta realidade sombria, intitulada como espaços de exceção, afirma:

Eles delimitam um território que permanece fora da ordenação jurídica normal, sem ser, todavia, por causa disso, simplesmente um espaço exterior a esse mesmo ordenamento. Aquele que é excluído no interior do campo, em correspondência com a significação etimológica da palavra 'exceção' (eccezione) (excapere), capturado fora, é incluído por meio de sua exclusão. No entanto, aquilo que, dessa maneira, é sobretudo mantido no interior do ordenamento é o próprio estado de exceção. (GIACOIA JÚNIOR, 2015, p. 14).

Nessa perspectiva, qual foi a origem dos campos de concentração ou centros de extermínio? Como se deu um lugar onde a vida não é mais vida? Onde o ser humano não é mais humano? Onde nem mesmo a morte é experienciada, deparando-se com mortos vivos, cadáveres que se arrastam em meio à podridão da desumanização?

As operações mais secretas do processo de destruição foram realizadas em seis campos localizados na Polônia – 1. Auschwitz-Birkenau (extermínio e trabalho); 2. Belzec (extermínio); 3. Chelmno (extermínio); 4. Majdanek (extermínio); 5. Sobibór (extermínio); 6. Varsóvia (extermínio e trabalho). Os campos eram os pontos de coleta para os quais convergiam milhares de transportes vindos de todos os lados. Em três anos, o tráfego de entrada alcançou um total de aproximadamente três milhões de judeus. Conforme os transportes retornavam vazios, seus passageiros desapareciam dentro dos campos. Os centros de extermínio funcionavam de maneira rápida e eficiente. Um homem poderia descer do trem pela manhã e, à tarde, ter seu cadáver incinerado e suas roupas empacotadas para serem enviadas à Alemanha. Tal operação era resultado de grande planejamento, uma vez que o campo de extermínio consistia em um intrincado mecanismo no qual todo um batalhão de especialistas desempenhavam seus papéis. Visto superficialmente, esse mecanismo de funcionamento harmonioso é enganosamente simples; porém, examinadas mais de perto, as operações dos centros de extermínio assemelham-se em vários aspectos aos complexos métodos de produção em massa de uma fábrica moderna.

Um fato notável é que, ao contrário das fases anteriores do processo de destruição, as operações nesses centros não tinham precedentes. Nunca antes na história as pessoas haviam sido assassinadas em um regime de linha de montagem. O centro de extermínio como tal não tinha protótipo; não tinha um precursor administrativo. Isso se explica pelo fato de se tratar de uma instituição composta que consistia em duas partes: o campo propriamente dito e as

instalações de extermínio dentro dele. Cada um desses dois componentes tinha uma história administrativa própria; nenhum era inteiramente novo. Como instituições separadas, tanto o campo de concentração, como a câmara de gás, já existiam há algum tempo. A grande inovação surgiu com a fusão desses dois dispositivos. Um exame do campo de extermínio deve, portanto, começar com os dois componentes básicos e como eles foram combinados. A “eutanasia” era uma prefiguração tanto conceitual quanto tecnológica e administrativa da “Solução Final” nos campos de extermínio. No verão de 1941, quando a destruição física dos judeus estava no horizonte de todo o continente europeu, Heinrich Himmler – comandante militar e um dos principais líderes do partido nacional-socialista alemão – consultou o médico chefe da SS, o Dr. Ernst-Robert Grawitz, sobre a melhor forma de empreender a operação de extermínio em massa. Grawitz aconselhou o uso de câmara de gás (HILBERG, 2016, p. 1077-1078).

O desmedido sofrimento experienciado por milhões de pessoas nos campos de concentração, ou centros de extermínio, deságua no paradigma da situação extrema frequentemente invocada por filósofos e teólogos, além de desempenhar função semelhante entre os juristas, por corresponder a um estado de exceção. Isto significa que o estado de exceção julga e decide sobre a situação normal, podendo-se avaliar corretamente o geral em uma exceção real. Bettlheim mune-se desse princípio para afirmar que, no campo, situação extrema por excelência, pode-se afirmar o que é humano e o que é inumano, ou seja, permite que se separe o “muçulmano” do ser humano. Em oposição a este princípio, Karl Barth analisou a situação extrema e, singularmente, a experiência da Segunda Grande Guerra, concluindo que o ser humano tem grande capacidade de adaptabilidade em situações limite, dificultando uma análise precisa do fato em si. Os nazistas compreenderam o imenso poder da situação extrema e unificaram o estado de exceção ao paradigma do cotidiano no *Lager*, para fomentar uma opacidade mediante a ausência de critérios, o que culmina na simbiose da imanência, na qual tudo converge para o campo, para um biopoder totalizante (AGAMBEN, 2008, p. 56-57).

Gotthold Ephraim Lessing foi quem disse uma vez: “Quem não perde a cabeça com certas coisas é porque não tem cabeça para perder”. Ora, numa situação anormal, uma reação anormal simplesmente é a conduta normal. Também com psiquiatras esperamos que uma pessoa, quanto mais normal for, reaja de modo mais anormal ao fato de ter caído numa

situação anormal, como seja, de ter sido internada num manicômio. Também um prisioneiro, ao ser internado num campo de concentração, demonstra um estado de espírito anormal, embora não deixe de ser uma reação psicológica natural e, conforme ainda se mostrará, típica naquelas circunstâncias. (FRANKL, 1991, p. 29).

Giacioia Júnior ratifica que o surgimento do campo na contemporaneidade foi preponderante para o espaço político da modernidade. Neste ínterim, o filósofo brasileiro disserta:

Esta tem início no ponto em que caiu numa crise duradoura o sistema político do moderno Estado-Nação – fundado na conexão funcional entre uma localização fixa (o território) e um ordenamento estabelecido (o Estado), que era mediatizado por regras automáticas de inscrição da vida (como nascimento ou nação) –, e no qual o Estado decide submeter a vida biológica da nação ao seu direito domínio de encargos. Agora esse princípio encontra-se num processo de deslocamento e, no curso do qual seu funcionamento se torna manifestamente impossível, e no qual nós não apenas temos de nos instalar em novos campos, mas também em definições normativas para a inscrição da vida na cidade (*Città*), sempre novas e cada vez mais comicamente delirantes. O campo, já firmemente enraizado no interior da cidade, é o novo *nomos* biopolítico do planeta. (GIACIOIA JÚNIOR, 2015, p. 14).

A relação entre a democracia de massa e os Estados totalitários, desde o início da idade moderna, dava-se de forma velada, para que no século XX emergisse enfaticamente. A política que coisifica a vida, denominada como biopolítica, traz consigo a vida do *homo sacer* e rasteja ferozmente em meio à humanidade. Neste ínterim, as atividades políticas apresentam facetas, isto é, os espaços, as liberdades e os direitos que os indivíduos conquistam no seu conflito com os poderes centrais, concomitantemente aplainam, com intensidade crescente, um acordo tácito que insere suas vidas nesta estatificação. Este acordo oferece uma nova e, por si, mais temível instância, que favorece o poder soberano, do qual os seres humanos desejariam libertar-se. Concretamente, uma mesma reivindicação da vida nua desencadeia, nas democracias burguesas, um predomínio do privado sobre o público e das satisfações pessoais sobre os deveres coletivos. Contrariando uma postura que favoreça o bem comum, os Estados totalitários adquirem normas políticas decisivas e ocupam um lugar por excelência, nos quais prevalecem as decisões soberanas. A vida biológica, com suas necessidades, tornou-se um fato politicamente decisivo.

Deste modo, é possível compreender a rapidez quase inexplicável com a qual, no século XX, as democracias parlamentares mutaram-se em Estados totalitários e os Estados totalitários transformaram-se, pela incapacidade de

continuidade, em democracias parlamentares. Nas situações governamentais acima mencionadas, a política tornou-se biopolítica, e a única preocupação era, portanto, desenvolver a forma governamental mais adequada para assegurar o cuidado, o controle e o aproveitamento da vida nua. As características que definiam as políticas tradicionais – esquerda ou direita, liberalismo e totalitarismo, privado e público – ofuscam-se ao adentrar em uma zona de indeterminação, porque o referencial primordial transformou-se no referencial da vida nua, o *homo sacer*. Em consequência da pujança da biopolítica, constata-se um deslocamento e um progressivo alargamento dos limites do estado de exceção, do arbítrio sobre a vida nua, em que se funda a soberania. No Estado moderno encontram-se balizas em que a decisão sobre a vida torna-se decisão sobre a morte, para que a biopolítica transforme-se em tanatopolítica. Estes limites não se apresentam mais na hodiernidade, situação que propicia, nestas duas zonas claramente distintas, distorções graves, capazes de deslocar a vida social para privilegiar o regime soberano, em uma simbiose monolítica não só com o poder jurídico, mas também com a medicina, a ciência, as especializações e a igreja. Nesta perspectiva, o campo, como puro, absoluto e insuperável espaço biopolítico – fundado eminentemente sobre o estado de exceção –, surgirá como paradigma oculto do espaço político da modernidade, do qual se deve aprender a reconhecer as metamorfoses e as transfigurações que sofrem seu poderio para disseminar a negação do humano e a geração do *homo sacer* (AGAMBEN, 2002, p. 125-131).

Neste cenário, os dois poderes que no corpo do ditador parecem confundir-se por um instante, continuam sendo essencialmente heterogêneos. Precisamente a heterogeneidade que começará a se tornar problemática no momento de afrontar a análise dos grandes Estados totalitários de nosso tempo, especialmente o Estado nazista. Nele, uma absolutização sem precedentes do biopoder de fazer viver se cruza com uma não menos absoluta generalização do poder soberano de fazer morrer, de tal forma que a biopolítica coincide imediatamente com a tanatopolítica. A censura fundamental que divide o âmbito biopolítico é aquela entre o povo e a população, que consiste em fazer emergir do próprio seio do povo uma população, transformar um corpo essencialmente político em um corpo essencialmente biológico, isto é, fazer de *Bíos* uma *Zoé*. Na biopolítica nazista, os campos não são apenas lugares da morte e do extermínio, mas fundamentalmente a última barreira biopolítica de isolamento no *continuum*

(espaço-tempo) biológico. Hitler, ao referir-se à Europa centro-oriental, afirmava acerca da necessidade de um espaço sem povo. Ele não fala de um espaço desprovido de habitantes, todavia, designa uma intensidade biopolítica basal, que abarcará qualquer espaço, através da qual os povos se metamorfoseassem em população e as populações em “muçulmanos”. Uma vez esta máquina biopolítica implantada em um espaço biopolítico absoluto, ao mesmo tempo espaço de vida e espaço de morte, a vida humana passa a estar além de qualquer identidade biopolítica atribuível. A morte torna-se algo irrelevante, ou seja, um epifenômeno (AGAMBEN, 2008, p. 91).

Freud intuiu, a partir da cultura e da sociologia, uma reflexão em que a civilização engendra por si mesma o anticivilizatório e o reforça progressivamente. Os livros *O mal-estar na civilização* e *Psicologia de grupo e a análise do ego* mereceriam ser mais difundidos, precisamente em relação a Auschwitz. Se a barbárie está no próprio princípio da civilização, então a luta contra esta tem algo de desesperador. Entretanto, o genocídio tem suas raízes nessa ressurreição do nacionalismo agressivo, ocorrida em muitos países, desde fins século XIX. Essas tendências à dissociação, próximas à superfície da vida ordenada e civilizada, têm progredido até limites extremos. A pressão do geral dominante sobre todo o particular, sobre os indivíduos e as instituições individuais, tende a desintegrar o particular e o individual, assim como sua capacidade de resistência; as pessoas também perdem as qualidades graças às quais poderiam se opor ao que, eventualmente, as tentasse de novo ao crime (ADORNO, 1995, p. 121-122). Jean-Paul Sartre narra o sofrimento extremo em seu trabalho, intitulado *Mortos sem sepultura*. No terceiro quadro, cena I, a personagem Lucie afirma:

Morreste e os meus olhos estão secos; perdoa-me: já não tenho lágrimas para chorar e a morte deixou de ter importância. Lá fora estão trezentos estirados no meio das ervas, e também eu, amanhã, estarei fria e nua sem ao menos uma mão para me acariciar os cabelos. Nada temos de que nos arrepender, bem sabes: a vida já não tem nenhuma importância. Adeus, fizeste o que te foi possível. Se paraste na tua jornada, foi porque não tinhas ainda forças suficientes. Ninguém tem o direito de te censurar. (SARTRE, 1965, p. 122).

O que ocasiona as situações extremas, as realidades geradoras do *homo sacer* que negam a vida humana é, provavelmente, algo de novo. Uma realidade que se mune de duas estratégias para controlar a sociedade; uma técnica que desencadeia uma cega identificação com o coletivo. O outro método foi articulado

milimetricamente para manipular as massas, o coletivo. Theodor Adorno defende a tese que o mais importante para evitar o perigo de uma repetição de Auschwitz, da zona indeterminada, da vida nua é se contrapor à cega supremacia de todas as formas do coletivo, fortalecer a resistência contra elas enfocando o problema da coletivização. Assim, sempre que a consciência estiver lacerada, coisificada, reverterá para o corpo e somatizará uma estrutura compulsiva, voltada à violência. Pode-se inferir, a partir daí, que a educação política deveria centralizar-se na formação humanizadora do sujeito com a finalidade, entre outras, de impedir que Auschwitz ecloda novamente, travestida de sistemas governamentais democráticos. O desmonte da biopolítica só será possível à medida que forem tratadas abertamente as questões que ferem mortalmente a humanidade, sem recalques que impeçam o confronto com poderes estabelecidos, de qualquer natureza. Destarte, torna-se premente evidenciar as atitudes ilícitas e desumanas de políticos que se apropriam de tais recursos para continuar no poder, agindo como déspotas. A criticidade é fundamental para que a humanidade se desvencilhe do biopoder e estabeleça condições para criar um conceito tão respeitável quanto o de razão de Estado (ADORNO, 1995, 124-125).

Para Terrence Des Pres, em situações extremas, a exemplo de Auschwitz, viver significa, em última instância, sobreviver. Esse núcleo mais íntimo da vida em si mesma vem à luz, assemelhando-se a um nervo exposto, apresentando-se livre da deformação cultural. Nesta circunstância Des Pres afirma:

O verdadeiro paradigma ético do nosso tempo é, pelo contrário, o sobrevivente que, sem buscar justificações ideais, “escolhe a vida” e simplesmente luta para sobreviver: o sobrevivente é o primeiro homem civil que se encontra vivendo para além das constringências da cultura, para além do medo da morte, que só pode ser aplacado quando se nega que a própria vida tenha valor. O sobrevivente é a prova de que hoje há homens e mulheres suficientemente fortes, suficientemente maduros e conscientes, a ponto de enfrentarem a morte sem mediações e abraçarem a vida sem reservas. (PRES, 1977, p. 245).

E acrescenta:

Despojado de tudo exceto da vida, o sobrevivente só consegue contar com algum “talento” biologicamente determinado, reprimido durante muito tempo pelas deformações culturais, com um banco de conhecimentos inscritos nas células do seu corpo. A chave da conduta de sobrevivência encontra-se na prioridade do ser biológico. (PRES, 1977, p. 228).

O sobrevivente, o *homo sacer*, na terminologia de Agamben, este indivíduo que experiencia a negação da própria vida humana, descobre a essência da vida e sente a seiva vital contida no cerne divino da sua alma. A exaltação da sobrevivência remete constantemente à dignidade, haja vista que “em uma situação extrema, há uma estranha circularidade na existência: os sobreviventes conservam a sua dignidade para não começarem a morrer; ocupam-se do seu corpo por uma questão de ‘sobrevivência moral’” (PRES, 1977, p. 72).

Viktor Frankl, em livro intitulado *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*, testemunha que, em princípio, todo ser humano, mesmo experienciando situações extremas, pode decidir de alguma forma no que ele acabará sendo, em sentido espiritual: poderá se tornar um típico prisioneiro de campo de concentração, ou tornar-se-á uma pessoa humana, mesmo diante todo tipo de horror permanecerá sendo um ser humano e conservará sua dignidade (FRANKL, 1991, p. 67). Frankl, neste resgate da vida a partir da compaixão amorosa, disserta:

Dostoievsky afirmou certa vez: “Temo somente uma coisa: não ser digno do meu tormento”. Essas palavras ficavam passando muitas vezes pela cabeça da gente quando se ficava conhecendo aquelas pessoas tipo mártir, cujo comportamento no campo de concentração, cujo sofrimento e morte testemunham essa liberdade interior última do ser humano, a qual não se pode perder. Sem dúvida, elas poderiam dizer que foram “dignas dos seus tormentos”. Elas provaram que, inerente ao sofrimento, há uma conquista, que é uma conquista interior. A liberdade espiritual do ser humano, a qual não se lhe pode tirar, permite-lhe, até o último suspiro, configurar a sua vida de modo que tenha sentido. Pois não somente uma vida ativa tem sentido, em dando à pessoa oportunidade de concretizar valores de forma criativa. Não há sentido apenas no gozo da vida, que permite à pessoa realizar valores na experiência do que é belo, na experiência da arte ou da natureza. (FRANKL, 1991, p. 67).

Frankl, cômico do significado profundo da misericórdia, sensibiliza-se com o sofrimento extremo, gerador da vida nua, e assevera:

Também há sentido naquela vida que – como no campo de concentração – dificilmente oferece uma chance de se realizar criativamente e em termos de experiência, mas que lhe reserva apenas uma possibilidade de configurar o sentido da existência, e que consiste precisamente a atitude com que a pessoa se coloca face à restrição forçada de fora sobre seu ser. Faz muito que o recluso está privado de realizar valores criativos. Mas não se encontra sentido apenas na realização de valores de criação e de experiência. Se é que a vida tem sentido, também o sofrimento necessariamente o terá. Afinal de contas o sofrimento faz parte da vida, de alguma forma, do mesmo modo que o destino e a morte. Aflição e morte fazem parte da existência como um todo (FRANKL, 1991, p. 67).

Portanto, conforme a pessoa conscientiza-se acerca do verdadeiro sentido da vida, poderá se relacionar de maneira adequada com os sofrimentos, mesmo aqueles ocasionados em situações extremas. Mediante a beneficência que o ser humano tem condições de desenvolver, poderá permanecer corajoso e valoroso, digno e desinteressado. Todavia, se restringir sua finitude à luta extrema pela autopreservação, poderá ocorrer o esquecimento de sua humanidade e acabar tornando-se um aglomerado de funções celulares, despersonalizando-se. Segundo a atitude realizada pela pessoa, ela poderá ou não vivenciar os valores que são oferecidos pela situação de sofrimento, ou seja, o indivíduo será “digno do tormento”, ou não (FRANKL, 1991, p. 67).

Capítulo 3 - A MISERICÓRDIA: DO CUIDADO À COMPAIXÃO AMOROSA

A misericórdia é bastante conhecida no âmbito teológico e espiritual, entretanto, reverbera sua significação em uma área estritamente imanente no que concerne às relações humanas. A misericórdia caracteriza-se por gerar nos seres humanos estímulos emocionais e afetivos capazes de sensibilizá-los à causa do pobre (*misere + cordis*). A pessoa misericordiosa é sensível à infelicidade, à dor, ou ao mal que outrem experientia; tem seu próprio ser afetado e estigmatizado, ou seja, suas entranhas vitais e corporais estremecem de indignação pela miséria daquele ser humano lançado ao descaso social. A misericórdia suscita um impulso altruísta de ternura para com o sofredor, sendo geradora de comoção e, por conseguinte, movimenta os corpos e as almas em direção ao outro (ALTEMEYER JÚNIOR *in* MILLEN; ZACHARIAS, 2016, p. 102-103). Altemeyer, em sua arqueologia do termo misericórdia, afirma:

Em língua latina, *miserere* traduz-se por sofrimento comum ou comunidade de sentimentos. Em grego, *páthos* é algo que estimula o sentimento ou piedade e que suscita paixão, excesso e uma passagem e mutação pessoal naquele que experimenta. Misericórdia suscita o duplo movimento de sentimento e afetividade e também de ação, mudança e reflexão, pois vai da melancolia à ternura efetiva. Em tempos remotos, misericórdia esteve carregada de um teor pejorativo, deturpada em afetação exagerada e superficialidade de gestos externos. O misericordioso seria alguém que precisa que haja pobres para “mostrar-se como um ser generoso e bom”. Esse conceito é falsificador, pois rima com hipocrisia e é uma clara justificativa para as migalhas que escondem a exploração de escravos humanos. Dão os anéis para não perder os dedos e ainda fazem publicidade desse paternalismo. A misericórdia acabará confundida como algo patológico, ligado ao sofrer resignado ou masoquista. Este pré-conceito, em nossa civilização ocidental, marcada por um ativismo feroz, edificará a ideia da passividade negativa. Dores psíquicas e físicas serão entendidas sempre como negativas e deprimentes. Stefan Zweig afirmará que a piedade é sempre perigosa. Em sentido contrário, afirmamos que a misericórdia e os sujeitos da misericórdia não são estáticos ou daninhos. (ALTEMEYER JÚNIOR *in* MILLEN; ZACHARIAS, 2016, p. 103).

Posto isto, cabe articular a seguinte questão: será que o indivíduo sabe o que quer ou o que é de verdade? Na tentativa de responder a este questionamento, o teólogo salvadorenho Jon Sobrino assevera:

Nascemos homens e mulheres, mas se tornar humanos não é coisa fácil. Significa, antes de tudo, ser e estar no mundo real e não na exceção ou no ocasional da realidade. O mundo mais real e mais salvadorenho é, portanto, o mundo da pobreza e da injustiça. A opção fundamental pelos pobres é uma opção primordialmente humana – metafísica, poderíamos

dizer – para poder se tornar eles mesmos simplesmente reais e humanos. (SOBRINO, 1994, p. 252).

A misericórdia está unida a esse doer comum, ao ato de fazer-se participante da dor experienciada por outro ser humano ou externar sua solidariedade. Isto significa a possibilidade de se sentir próximo e de participar de outras dores. O dramaturgo e poeta romano Publius Terentius Afer, que viveu entre os anos de 185 a.C. e 159 a.C. escreveu: “*Tu si hic sis, aliter sentias*” – “Se estivesses no lugar dele, sentirias de modo diferente”. Neste ínterim, a misericórdia propicia uma mudança de lugar existencial e ético, alterando o estado vital, o qual se faz participante ativo e basal na experiência dolorosa das pessoas. Pode-se inferir que os indivíduos rompem as barreiras sociais, políticas, econômicas, culturais, religiosas, raciais etc. ao se sentirem como humanos entre humanos. Ao integrar com as experiências e sofrimentos de outrem, o pensar pessoal transforma-se pela mudança na posição que se assume. Logo, o apóstolo Paulo canta entusiasmado à Comunidade dos Gálatas: “Pois nem a circuncisão é coisa alguma, nem a incircuncisão, mas o ser nova criatura” (Gl 6.15) (ALTEMEYER JÚNIOR *in* MILLEN; ZACHARIAS, 2016, p.108).

Neste processo de humanização, em que a inquietude criativa deve ser uma constante na vivência das pessoas, o filósofo Enrique Dussel infere:

O fato de que o rosto do miserável possa “interpelar-me” é possível porque sou “sensibilidade”, corporeidade vulnerável a priori. Sua aparição não é uma mera manifestação, mas uma revelação; sua captação não é compreensão, mas hospitalidade; diante do outro a razão não é representativa, mas presta ouvido sincero à sua palavra. (DUSSEL, 2000, p. 367).

O ouvir sincero, ou seja, auscultar (escutar com o coração) significa o início da transformação necessária no pensamento compassivo. Ver com profundidade outrem e, por conseguinte, enxergar o cerne divino de sua alma. Nesta atitude proativa está a dádiva da humanização. Paradoxalmente, não ser visto é um sinônimo de morte. Escreve, portanto, Fernando Pessoa: “A morte é a curva da estrada, morrer é só não ser visto. Se escuto, eu te oiço a passada. Existir como eu existo. A terra é feita de céu. A mentira não tem ninho. Nunca ninguém se perdeu. Tudo é verdade e caminho” (PESSOA, 1995, p. 142).

Altemeyer Júnior define a misericórdia como sendo a síntese realizada entre o sofrimento e a bem-aventurança. Vincular o sofrer e a serenidade diante

os infortúnios da finitude humana é um segredo que precisa ser desnudado, haja vista que se compreende o sofrimento como padecimento de si mesmo no processo vital. Para distinguir as diferentes modalidades de dor e de alegria exige discernimento e engajamento cognitivo com outrem no desenvolvimento relacional. Eclode, pois, uma maior maturidade no convívio entre as pessoas, na perspectiva que se assume o rosto do outro como revelação e não como obstáculo à amorosidade. Assim, o sofrimento torna-se possibilidade de ação e desenvolvimento de uma humanidade verdadeiramente evoluída (ALTEMEYER JÚNIOR *in* MILLEN; ZACHARIAS, 2016, p. 109-110).

Nesta perspectiva, o filósofo Walter Schulz ratifica que a misericórdia pode ser a única alternativa contra o mal extremo:

Parece-nos que a compaixão é a única instância e força contra possíveis perversões, quando o mal se apresenta em suas formas extremas. A partir daqui pode-se dizer: a compaixão é a extrema e última possibilidade de salvar a pessoa em sua “existência nua” em face da negação direta desta existência. (SCHULZ *in* BOFF, 2001, p. 36).

O teólogo francês Henri de Lubac inquieta a reflexão sobre o sofrimento humano ao fazer uso de palavras paradoxais:

Todo sofrimento é único e todo sofrimento é comum. Tenho que dizer a segunda verdade quando eu soufrir e a primeira verdade quando vejo sofrer aos demais. Existe toda uma arte de sofrer que não se pode confundir nem com a arte de cultivar o sofrimento nem com a arte de evitá-lo. O único meio de ser feliz é não ignorar o sofrimento e não escapar dele, mas aceitar sua transfiguração. A autêntica felicidade só pode ser o resultado de uma alquimia. (LUBAC, 1997, p. 130-131).

O Papa Francisco reverbera a compaixão amorosa ao valorizar o princípio da responsabilidade:

A misericórdia de Deus é a sua responsabilidade por nós. Ele sente-Se responsável, isto é, deseja o nosso bem e quer ver-nos felizes, cheios de alegria e serenos. E, em sintonia com isto, se deve orientar o amor misericordioso dos cristãos. Tal como ama o Pai, assim também ama os filhos. (...) a arquitrave que suporta a vida da Igreja é a misericórdia. (...) que a Igreja se faça voz de cada homem e mulher e repita com confiança e sem cessar: “Lembra-te, Senhor, da tua misericórdia e do teu amor; pois eles existem desde sempre” (Sl 25[24].6). (FRANCISCO, 2015, n. 9,10 e 25).

A vivência da misericórdia fomenta na finitude humana a liberdade interior, em meio às situações que provocam graves riscos à vulnerabilidade da pessoa. Tocados por esta realidade, de grande complexidade, que “cobre com um véu

cinzento” a contemporaneidade em capítulos extremamente vorazes, que tentam devorar a humanidade das pessoas ao negar a sua dignidade. Os seres humanos são sujeitados ao estado de catalepsia, ao sentirem que lhes é negada sua autonomia. Côncios da exigência do princípio da precaução, pois se detectam atividades humanas que podem ocasionar malefícios inadmissíveis a outrem, mesmo apresentando-se como cientificamente sustentáveis, entretanto, obscuras, devendo-se atestar para o cuidado e respeito à vida do cosmos.

Sensível ao clamor à vida, o especialista em bioética Leocir Pessini, mais conhecido como Leo Pessini, identifica a bioética, desde do seu advento, como uma área de enfoque ao respeito pela autonomia e proteção da privacidade da pessoa. Não obstante salvaguardar os direitos individuais seja primordial na prática clínica e na pesquisa com os seres humanos, políticas públicas de saúde e de pesquisa detêm os interesses da comunidade como um todo e a proteção de grupos de pessoas que estão em situação de risco, haja vista o estado de maior vulnerabilidade às doenças infecciosas, epidemias e precárias condições de saúde, que os idosos, grupos fragilizados e minorias étnicas se deparam, como a Síndrome Respiratória Aguda Grave (SARS), Síndrome da Imunodeficiência Adquirida (HIV / AIDS), doença causada pelo vírus EBOLA etc. (PESSINI *in* MILLEN; ZACHARIAS, 2016, p. 202).

O conceito de vulnerabilidade fez-se imprescindível nos contextos da área da assistência à saúde, no âmbito da saúde pública e no horizonte das ciências sociais. A vulnerabilidade é também aplicada em novos campos de estudo relacionados com HIV / AIDS, desastres, degradação ambiental, mudanças climáticas, bioterrorismo, pesquisa em seres humanos e segurança humana. Conforme o planeta tornou-se interconectado e, por conseguinte, interdependente, ocorreu um senso de vulnerabilidade mútua. Com isso, ser vulnerável é a resultante de uma série de situações sociais, econômicas e políticas. Configura-se uma realidade que está além da possibilidade de controle das pessoas, por se tratar de uma conjectura globalizante, segundo a qual um conceito mais abrangente de vulnerabilidade faz-se necessário. Os processos de globalização desencadeiam um mundo pautado por novas ameaças, mas eles também atingiram os mecanismos de proteção tradicionais, a citar a segurança social, sistemas de saúde e de suporte familiar. Pessoas e comunidades perderam a habilidade de relacionarem-se com o outro, o que gerou no mundo

povos inteiros completamente vulnerados e inexistentes para o poder sobre a vida (PESSINI *in* MILLEN; ZACHARIAS, 2016, p. 206-207).

Pessini desenvolve a filologia do termo vulnerabilidade como sendo uma palavra derivada do latim *vulnus* (eris), cujo significado é “ferida”. Pode ser descrita como a possibilidade de ser ferido. No cenário da discussão bioética, hodiernamente o conceito de vulnerabilidade tem sua significação proveniente de três perspectivas bastante importantes (PESSINI, *in* MILLEN; ZACHARIAS, 2016, p. 207):

A vulnerabilidade como condição humana universal. O ser humano é vulnerável, como todo ser vivo. O animal é vulnerável em sua biologia, enquanto que o ser humano o é não somente em seu organismo e em seus fenômenos vitais, mas também na construção de sua vida, no seu projeto existencial. Além disso, o ser humano sabe de sua vulnerabilidade e a compartilha com todos os viventes. Diferente de todos os outros animais que vão morrer, o ser humano é o único que reflete sobre o seu próprio fim.

A vulnerabilidade como característica particular de pessoas e grupos. Especialmente no âmbito da pesquisa biomédica envolvendo seres humanos, a qualificação de pessoas como vulneráveis impõe a obrigatoriedade ética de sua defesa e proteção para que não sejam maltratadas, abusadas, feridas e transformadas em cobaias.

A vulnerabilidade como princípio ético internacional. Na “Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos” da UNESCO (2005) o artigo 8, enuncia a obrigatoriedade do respeito pela vulnerabilidade humana e pela integridade pessoal. Este artigo afirma que na “vulnerabilidade humana deve ser levada em consideração, o que corresponde a reconhecê-la como traço indelével da condição humana, na sua irreduzível finitude e fragilidade como exposição permanente a ser ferida, não podendo jamais ser suprimida” e acrescenta que “indivíduos e grupos especialmente vulneráveis devem ser protegidos” sempre que a inerente vulnerabilidade humana se encontra agravada por circunstâncias várias, devendo aqueles ser adequadamente protegidos”. A vulnerabilidade elevada à condição de princípio visa garantir o respeito pela dignidade humana nas situações em relação às quais a autonomia e o consentimento se manifestam insuficientes. (PESSINI *in* MILLEN; ZACHARIAS, 2016, p. 207-209).

À medida que o grau de vulnerabilidade do ser humano intensifica-se, a proteção deve se intensificar. Necessita-se o resgate e a proteção da dignidade e o cuidado integral das pessoas vulneráveis mediante às crianças, indivíduos portadores de transtornos mentais, idosos, doentes em fase terminal, em estado vegetativo persistente, entre tantas outras situações extremas que desafiam a responsabilidade à finitude humana, perante um reducionismo à consciência e liberdade do ser humano, que desumanamente vai descaracterizando o real sentido da vida. Isto se faz criando, através de protocolos, fantasmas, organismos e experimentos; seres humanos que se encontram em um sistema produtor de

uma massa amorfa, o qual lhes nega, pelo biopoder e pela biopolítica, a sua humanidade. O que fazer com os vulneráveis numa realidade cultural que exige das pessoas serem fortes, eficientes, produtivas e competitivas, em que veladamente cria-se um estado de indeterminação, uma área sombria, na qual os seres humanos não vivem, mas sobrevivem, e em que não têm sequer o direito de morrer dignamente? Não se pode ocultar que a vida não deixa de ser a passagem constante de uma vulnerabilidade para outra vulnerabilidade, emergindo o sentido profundo do ser humano que é o acolhimento e a proteção da sua vulnerabilidade. Em uma reflexão universalizante, ser vulnerável significa ser frágil e susceptível a ferimentos e sofrimentos, de modo que esta fragilidade é uma condição ontológica de nossa humanidade, ou seja, um aspecto inevitável e permanente da nossa condição humana, a partir da possibilidade de que o corpo humano possa ser ferido e da inevitabilidade da fragilidade da velhice e da morte. Em outro viés, a vulnerabilidade corporal vincula-se à natureza social da vida humana. Neste ínterim, as pessoas enquanto seres sociais são vulneráveis às decisões dos outros e dependentes do cuidado e do apoio de outrem, em intensidades diferentes de acordo com o estado de finitude (PESSINI, *in* MILLEN; ZACHARIAS, 2016, p. 209).

Em face da contemporaneidade globalizadora, Leo Pessini, ao refletir acerca da vulnerabilidade, infere:

No contexto hodierno da globalização a vulnerabilidade cresceu e é alimentada pelas mudanças econômicas e políticas associadas com ela. O discurso da bioética foca no desafio de “empoderar” as pessoas em face do crescente poder da ciência e da tecnologia. Confrontado com a globalização e enfrentando os desafios da pobreza, desigualdade, degradação ambiental, fome, pandemias e tráfico de órgãos, tal discurso ficou insuficiente para conhecer, interpretar e superar esta realidade. De aqui nasce a necessidade de se trabalhar a partir de um paradigma ampliado, que apresenta uma ampla gama de princípios éticos. Esta perspectiva vai além de diretrizes e princípios éticos que privilegiam uma perspectiva individual, para incluir o referencial ético da vulnerabilidade humana, que inevitavelmente abarca a dimensão relacional e social da existência humana. Dar uma resposta à vulnerabilidade inclui ações de incentivar a autonomia, sem cair no autonomismo e evitar a discriminação e paternalismo que frequentemente acompanham as ações que tentam responder às situações de vulnerabilidade. (PESSINI, *in* MILLEN; ZACHARIAS, 2016, p. 210-211).

A vida humana, por ser ontologicamente vulnerável, depara-se constantemente com situações que ameaçam sua finitude, por isso é de suma importância valorizar a precaução e tê-la como um dos referenciais da bioética.

Pode-se constatar que a ciência e a tecnologia não somente eliminaram muitos riscos de vida, mas também contribuíram para evitar ou diminuir alguns dos riscos mais ameaçadores da natureza. Neste contexto, a expectativa de vida ampliou significativamente nos últimos anos e muitos riscos à vida humana ficaram estagnados no passado. Todavia, essa vertente favorável desenvolveu a consciência mundial de que a ciência e a tecnologia também contribuíram para o aparecimento de novas situações ameaçadoras à existência humana, deslocando a dignidade da vida para uma área indefinida, lugar da sobrevivência, dos “restos” de seres humanos. O avanço científico e tecnológico é muito rápido, fomentando nas pessoas a sedução e o encantamento. Concomitantemente, provoca o inquietamento e a criticidade, porque este progresso não tem beneficiado parcelas significativas da sociedade, as quais continuam sendo excluídas das benesses do desenvolvimento da tecnociência. Constata-se também que no exercício deste avanço tecno-científico ocorre, em várias situações, a omissão de valores éticos, promotores da vida e respeitadores da dignidade humana. Pode-se afirmar que se forja uma ideologia segundo a qual as inovações são constantemente introduzidas no cotidiano das pessoas, apresentando-se como novos desafios e possibilidades de viver melhor, o que nem sempre é verdadeiro (PESSINI, *in* MILLEN; ZACHARIAS, 2016, p. 214-215).

Frente a esta situação extrema, que objetiva mecanizar a vida, Pessini afirma:

Com o aumento do poder de escolhas em todos os sentidos, cresce também a possibilidade de manipulação e de riscos potenciais geradores de danos eticamente inaceitáveis para a humanidade. Este contexto faz com que aumente muito a responsabilidade humana. Estamos frente a um cenário “cinza” de múltiplas incertezas, em que precisamos de luz para um discernimento em relação ao que deveríamos incentivar em termos de avanço científico, bem como exigir uma moratória no desenvolvimento se necessário. A prudência ética deve ser uma aliada da ousadia científica. (PESSINI, *in* MILLEN; ZACHARIAS, 2016, p. 215).

O filósofo alemão Hans Jonas refletiu sobre as interfaces da tecnologia com a vida humana, o que o inquietou a cunhar o conceito “heurística do medo”, centrada no mal a evitar, e que deveria, no futuro, alimentar uma ética da esperança. A representação de uma tragédia possível, ainda que futura, deveria constituir o fundamento daquilo que Jonas descreveu como “princípio de responsabilidade”. Nesta perspectiva, o filósofo alemão reformula o imperativo

Kantiano ao afirmar: “Age de tal maneira que os efeitos de tua ação não sejam destruidores da futura possibilidade de vida humana autêntica (...) e não ponhas em perigo a continuidade indefinida da humanidade na Terra” (JONAS, 1994, p. 40). Assim, proteger a vida ao precaver riscos e resguardar a saúde humana, tornam-se pilares éticos da sustentabilidade da finitude humana. Logo, o futuro da vida é uma esperança concreta, quando precauções, cuidado e responsabilidade andarem juntas com a ousadia científica.

A partir desta esfera reflexiva surgem algumas perguntas: existem limites éticos sobre o ser humano? São eles bem definidos, resultantes de codificações perenes? Há que se aceitar, sob o ponto de vista ético, a existência de uma lei natural, em relação à qual não podemos nos insurgir? O médico e especialista em bioética, Marco Segre, afirma que existem limites éticos nas pesquisas com seres humanos. Todavia, estes limites não são bem delineados. No que concerne à lei natural, entende-se que é o resultado da observação de uma sucessão de eventos, que até o presente momento não foram suscetíveis de modificação, a citar alguns episódios que se considerou como lei natural, o fato de a Terra ser o centro do universo – até que se provou o contrário –; a expectativa média de vida de pouco mais de trinta anos – ideia já superada (SEGRE *in* GARRAFA; PESSINI, 2004, p. 235).

Segre, ao discorrer sobre o convívio humano, segundo o qual é a razão de ser da reflexão ética, aponta que requer de cada indivíduo renúncias e capacidade de suportar frustrações:

O Homem plenamente desenvolvido, capaz de perceber os seus conflitos interiores, apto para estabelecer hierarquias de valores com relação, por exemplo, à preservação ou extinção da vida, da liberdade ou da saúde, cômico de que ele tem limitações, mas disposto a superá-las; esse Homem resolve seus conflitos, toma decisões e as assume; esse Homem, que se tornou portanto um “ser ético”, tem condições de elaborar regras, de criar codificações que protejam sua individualidade, integrando-a à de outrem. O conjunto destes Homens, levando em conta as necessidades do grupo, é que vai elaborar as leis de toda sorte (civis, criminais, administrativas etc.), estabelecendo inclusive as punições para os desobedientes.

Foram esses Homens que, em todos os tempos, codificaram o viver humano, estruturando as religiões, erigindo a “moral” (decorrência, basicamente, da cultura), fazendo leis. (SEGRE *in* GARRAFA; PESSINI, 2004, p. 236).

Interpreta-se como sendo essas pessoas que autoritária – na maioria das vezes – ou democraticamente estruturam a ideia maniqueísta perante a

sociedade, baseada numa doutrina religiosa que afirma existir o dualismo entre dois princípios opostos, normalmente o bem e o mal, gerando benesses para os bons e punição para os maus. Neste ínterim, a ética de reflexão autônoma é basal nas considerações humanas, entretanto, não se pode aferir com razoabilidade que o indivíduo tem capacidade de autonomia.

Mediante esta realidade que eclode no decorrer do desenvolvimento da humanidade, Segre ratifica:

As descobertas recentes da genética mediante o sequenciamento do gene, e os fatores ambientais presentes durante o nosso desenvolvimento, levam a crer que o nosso “existir” é fortemente influenciado por esses aspectos. Não conseguimos perfilhar um pensamento “sartreano”, no qual a existência transcende toda essência, mas *necessitamos*, ainda que se trate de uma abstração, acolher a ideia de sermos autônomos. Os limites dessa autonomia, não os conhecemos. Mas o pressuposto, quando pensamos sobre moralidade, é que ela seja total. Só assim a moralidade ganhará dinâmica. A postura de pensadores “naturalistas” é, a nosso ver, paralisante. (SEGRE *in* GARRAFA; PESSINI, 2004, p. 237).

Dirceu Greco, especialista em bioética, em seu raciocínio alerta sobre a eminente associação entre poder e injustiça que perpassa a história da humanidade. Assim, a injustiça torna-se quase que uma constante nas pesquisas científicas; um exemplo dessa situação desumana emerge na carta de Louis Pasteur escrita ao imperador Pedro II no final do século XIX, sugerindo a possibilidade de testar uma vacina anti-rábica em pessoas condenadas à morte que, caso sobrevivessem à vacina, seriam libertadas. Pedro II não aceitou a proposta e respondeu: “se o valor da vacina anti-rábica ainda não estava estabelecido, quem consentiria com este muito provável suicídio?” O ápice das pesquisas sem convalidação ética ocorreu entre os anos de 1939 a 1945, durante a Segunda Guerra Mundial. Experiências inenarráveis foram feitas contra a vontade de prisioneiros, tanto por nazistas – envolvendo ciganos, russos e judeus –, quanto por japoneses – envolvendo prisioneiros chineses. Com o pós-guerra ocorreu o avanço científico e um crescimento exponencial na pesquisa médica. As regras e normas do Código de Nuremberg (1947), a Declaração de Helsinque (1964) e, mesmo com sua versão recente, assinada em 2000, na cidade de Edimburgo, não foram capazes de tornar a pesquisa justa, equânime e relevante; pesquisas não-éticas continuaram a ser realizadas no chamado mundo desenvolvido. Alega-se uma urgência epidemiológica nos países em

desenvolvimento para diminuir o nível de cuidado nos testes de medicamentos e vacinas em seres humanos. Este argumento falacioso é inadmissível, mediante a urgência no combate e cuidados de doenças, para justificar a diminuição dos padrões éticos estabelecidos para os ensaios clínicos (GRECO *in* GARRAFA; PESSINI, 2004, p. 259).

Greco, ao desvelar a desigualdade social, afirma:

A verdade é que a maior incidência de doenças infecciosas está entre os pobres e destituídos que vivem nas áreas degradadas dos centros das cidades do mundo desenvolvido ou nas favelas e cortiços da África, da Ásia e da América Latina e, por esta razão, deveriam compor as populações para as quais o investimento e o esforço de pesquisa deveriam ser direcionados. Isso evidentemente não ocorre – sim, eles podem até participar de pesquisas, mas geralmente de maneira tangencial, ou seja, são “voluntários” para pesquisas mas não recebem os possíveis benefícios de seus resultados.

A relação entre direitos humanos, cidadania, ética e saúde é bastante clara nessa situação, pois essas doenças ocorrem de maneira descontrolada exatamente na ausência da cidadania e dos direitos humanos. Nessa mesma direção, os recursos para pesquisa também são gastos de maneira desequilibrada: dos três e meio bilhões de dólares americanos empregados anualmente em pesquisas, mais de 90% o são para doenças ou afecções que atingem os afluentes (por exemplo, obesidade, hipercolesterolemia, disfunção erétil) e muito pouco para as doenças infecciosas e parasitárias, com a exceção óbvia do HIV / AIDS, mas mesmo aqui 90% da verba são gastas em países desenvolvidos. (GRECO *in* GARRAFA; PESSINI, 2004, p. 259-260).

Neste cenário de urgente transformação, Greco fundamenta-se no historiador da Grécia Antiga, Tucídides (465-395 a.C.), segundo o qual a justiça aconteceria somente quando aqueles não injustiçados se tornassem tão indignados quanto aqueles que o são. Com inquietude criativa, Greco afirma: “a justiça prevalecerá quando aqueles afetados pela injustiça tomarem consciência de seus direitos e lutarem por eles” (GRECO *in* GARRAFA; PESSINI, 2004, p. 267).

Batizado como “o século da biotecnologia”, o século XXI apresenta à bioética os principais sinais à inauguração da chamada era do pós-humanismo ou trans-humanismo. Entusiasta do desenvolvimento tecnológico em associação com o desenvolvimento humano, Leo Pessini interpreta, inicialmente, que a biotecnologia significa mais que seus processos e produtos: trata-se de uma forma de capacitação humana. Por meio de suas técnicas (recombinação de genes), instrumento (sequenciadores de DNA) e produtos (novos medicamentos e vacinas), a biotecnologia torna os seres humanos capazes de assumir muito mais

controle sobre suas vidas, diminuindo a propensão às doenças, a infortúnios e às necessidades inesperadas. As técnicas, instrumentos e produtos desenvolvidos pela biotecnologia aumentam as capacidades da pessoa de agir e funcionar efetivamente, para diferentes possibilidades. Assim, o sequenciamento do DNA é uma técnica que dá poder para a seleção genética, poder esse que pode ser utilizado para vários propósitos não determinados a partir da técnica em si. Depara-se, pois, com inúmeras questões referentes ao objetivo geral da biotecnologia, a citar, aprimorar a humanidade. O mesmo autor, todavia, levanta algumas indagações que, de certo modo, problematizam a biotecnologia. Não obstante o seu otimismo, Pessini pergunta: o que exatamente aprimorar? Deve-se pensar somente em termos de doenças específicas, sem cura neste período histórico? Ampliar para “limitações” constitutivas de natureza humana, as quais inferem o declínio e a morte? Aperfeiçoar a função cognitiva? Enquanto os benefícios são rapidamente identificados, as precauções éticas e sociais que o desenvolvimento biotecnológico gera não são facilmente articulados. Esta problemática estende-se além daquelas ordinárias da bioética, estando mais relacionada aos fins em si mesmo, para os usos dos poderes biotecnológicos. Os maiores dilemas estão vinculados aos usos da biotecnologia que vão “para além da terapia”, para além do domínio usual da medicina e dos objetivos de cura, usos que vão desde o vantajoso até o pernicioso. Hodiernamente encontram-se biotecnologias instrumentalizadas para o bioterrorismo, como agentes de controle social e como meios para aperfeiçoar corpos e mentes através do uso de esteroides e estimulantes corporais (PESSINI *in* PESSINI; SIQUEIRA; HOSSNE, 2010, p. 224-228).

Eminentemente uma das grandes questões da contemporaneidade que urge ao se pensar o futuro pós-humano articula-se em: como se deve olhar o futuro da humanidade? Deve-se utilizar tecnologia para se tornar “mais que humanos”? Eclode improtelavelmente a necessidade de valorizar, juntamente com a audácia científica, a prudência ética. Assim, quais seriam as chamadas “qualidades humanas fundamentais” que não se deveria alterar? Mediante a tantos questionamentos deve-se ter a clarividência para perguntar se, no futuro, a compaixão, a solidariedade e o cuidado serão preteridos em favor da busca biotecnológica de músculos mais fortes, maior longevidade, disposições de felicidade e beleza permanentes, ou se seriam essas virtudes “o último

aperfeiçoamento humano” desejável (PESSINI *in* PESSINI; SIQUEIRA; HOSSNE, 2010, p. 239).

Pessini, ao refletir sobre esta problemática de profunda relevância para o futuro da vida no planeta, conclui:

Trata-se na essência de um convite a fugirmos da superficialidade das aprovações ou condenações fáceis, superando aspectos ideológicos, utópicos e fundamentalistas, avançando num diálogo respeitoso em relação às diferenças. Isto sem dúvida pode ser fator superação de utopia que sugerem e semeiam o medo e o terror em termos de futuro da humanidade, em vez de promover serenidade e uma construção com a marca da esperança humana. Temos de exercer um saudável ceticismo em relação aos que se autoproclamam detentores da verdade suprema em relação ao futuro do ser humano. Na verdade, sempre seremos eternos aprendizes da verdade. Enfim, a biotecnologia está avançando tão rapidamente que necessitamos da sabedoria que nasce do diálogo respeitoso das diferenças para discernir entre as intervenções e transformações evolutivas que são salutares daquelas que são destrutivas e comprometem irremediavelmente a dignidade do ser humano e o futuro da vida no planeta. (PESSINI *in* PESSINI; SIQUEIRA; HOSSNE, 2010, p. 239).

Na contemporaneidade eclodem situações de alta complexidade, que se destacam no cuidado e valorização da vida humana. Dilemas relacionados aos princípios da dignidade dos seres humanos, os quais devem se deparar com o ocaso de sua finitude protegidos da autonomia, não-maleficência, beneficência, justiça e equidade. Notadamente, entre todos os que de alguma forma preocupam-se ou dedicam-se aos cuidados de saúde de seres humanos, observa-se uma grande dificuldade em se definir quando a vida termina. Verifica-se, no âmbito social e cultural pautado pela pluralidade, que os indivíduos não são unânimes ao discutirem acerca da vida e da morte, suscitando até mesmo conflitos. Nesta perspectiva, ao se tratar das questões éticas em fim de vida em unidades de cuidados intensivos, depara-se com a expressão direito à dignidade, assumida de muitas formas e de muitos sentidos na filosofia moral e política. Minimamente, significa o direito de viver em condições que preservem a humanidade do sujeito mediante o amor-próprio. No caso dos moribundos há, nos centros de terapia intensiva, implicações de âmbito moral e político. Há pessoas que advogam a decisão da própria morte pelos pacientes em sã consciência, com a assistência de médicos, se assim o desejarem. Invocam, para tanto, o princípio da autonomia. Grupos contrários à eutanásia também se fundam no princípio da autonomia, ao afirmarem que a utilização de forma indiscriminada deste método

não natural, caso seja legalizado, poderia infringir a liberdade de pacientes terminais que desejam morrer naturalmente, em função da ilicitude moral de algumas leis (OLIVEIRA; OSELKA *in* KOVÁCS; ESSLINGER, 2008, p. 81-82).

Tendo em vista os interesses fundamentais, há uma grande rejeição à eutanásia, proveniente de pressupostos paternalistas, que são desvinculados de uma postura reflexiva. Assim, os opositores deste método artificial para morrer munem-se do discurso eminentemente emocional, desprovido da argumentação e sustentação lógica. A distinção entre o valor intrínseco da vida e o valor pessoal da vida para um paciente esclarece por que tantas pessoas afirmam ser a eutanásia condenável em todas as circunstâncias possíveis. Os antagonistas desta prática reiteram a tolerância ao sofrimento até que a vida atinja seu fim natural (DWORKIN, 2009, p. 331-333). O sistema governamental tornar-se-á totalitário na medida em que negar a dignidade do indivíduo fomentada pelo direito à consciência. Quando o Estado não reconhece este princípio, oferece uma pseudo-liberdade de escolha, baseada em argumentos falaciosos que manipulam e coisificam os seres humanos. A liberdade de consciência infere uma responsabilidade geradora de significado pessoal. Na hodiernidade, depara-se com situações extremas vividas na primeira metade do século XX em contextos marcadamente nazista ou fascista, que dizimavam pessoas contrárias a essas formas de governo. Alguns regimes democráticos assumem posturas totalitárias, que desconhecem o humano e forjam o estado de exceção. Os governantes, indivíduos eleitos pelo povo, deveriam cuidar da fragilidade da vida humana, tornam-se déspotas ao elaborarem propostas governamentais que ratificam a biopolítica, reproduzindo a *vida nua* experienciada nos campos de concentração da segunda guerra mundial, no qual ética, dignidade e autonomia ficavam no umbral desses centros de trabalho escravo e extermínio dos preteridos do biopoder.

O muro de Berlim, que significava um marco divisório entre esquerda e direita, o comunismo e o capitalismo, foi derrubado fisicamente em 1989. Todavia, a humanidade encontra-se diante de “muros de Berlim” simbólicos extremamente sólidos e vigiados, nos quais o ser humano reduz-se ao inumano, a vida à sobrevivência; a carne humana apodrecida e malcheirosa das minorias, a citar os refugiados e pacientes terminais, é lançada a uma condição fantasmagórica, invisível, inexistente ao sistema hegemônico desumano. Na cotidianidade sente-

se que o éthos está sendo assassinado por alguns regimes de estado ao validar atrocidades que são diametralmente contraditórias aos princípios da bioética e, por conseguinte, da vida. Para que o ser humano experiencie os princípios testemunhados pela Bioética, dever-se-á incorporar atitudes integradoras, capazes de harmonizar a potencialidade da finitude com a fragilidade humana.

Em meio à situação emblemática em que a concepção e a consciência da finitude humana vão sendo elaboradas, Michel Foucault analisa as nuances do poder do Estado, a partir dos dispositivos de segurança, como sendo os mecanismos essenciais para a manutenção do *status quo*. A população é concebida como sujeito de necessidades e de possibilidades, além de ser entendida como objeto de manipulação do governo. O indivíduo é consciente no que deseja para o governo, mas inconsciente ao executar o desejo arquitetado pelo Estado, tendo como resultante a dominação do ser humano. O interesse individual configura a consciência de cada pessoa pertencente à população, e o interesse geral significa o interesse da população, com todos os interesses e inquietações daqueles que a constituem, desdobrando-se em uma relação simbiótica de ataque e proteção pelo governo soberano (FOUCAULT, 1979, p. 292-293).

O Estado não abdica da soberania frente à urgência de substituir o princípio jurídico e elementos que definam e caracterizem o ato de governar. Faz-se mais arbitrário, como analisa Foucault:

A disciplina também não é eliminada; é certo que sua instauração – todas as instituições no interior da qual ela se desenvolveu no século XVII e início do século XVIII, a escola, as oficinas, os exércitos etc. – só se compreende a partir do desenvolvimento da grande monarquia administrativa. Mas nunca a disciplina foi tão importante, tão valorizada quanto a partir do momento em que se procurou gerir a população. E gerir a população não queria dizer simplesmente gerir a massa coletiva dos fenômenos ou geri-los somente ao nível de seus resultados globais. Gerir a população significa geri-la em profundidade, minuciosamente, no detalhe. A ideia de um novo governo da população torna ainda mais agudo o problema do fundamento da soberania e ainda mais aguda a necessidade de desenvolver a disciplina. Devemos compreender as coisas não em termos de substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade disciplinar e desta por uma sociedade de governo. Trata-se de um triângulo: soberania-disciplina-gestão governamental, que tem na população seu alvo principal e nos dispositivos de segurança seus mecanismos essenciais. (FOUCAULT, 1979, p. 291).

A sobrevida deflagra-se na vida humana dizimada ao meramente biológico; o poder que não deseja enxergar a carne humana em comunidades minoritárias

ou indivíduos desencadeia a *vida nua*, a materialização do *homo sacer*. Logo, a *vida nua* não se restringe ao estado de exceção experienciado nos campos de concentração nazistas ou nos campos de refugiados, ou mesmo no leito de um hospital, onde se encontra um moribundo. Mas, sob a soberania do biopoder, todos os seres humanos, consciente ou inconscientemente, são suscetíveis de serem lançados à condição de *homo sacer* (AGAMBEN, 2002, p. 164-166). Cômico dos malefícios do biopoder, Agamben ratifica:

Talvez só no prazer as duas categorias invertidas pelo gênio de Aristóteles, a potência e o ato, percam a sua opacidade, entretanto transformada em estereótipo, para, por um instante, se tornarem transparentes. O prazer – pode-se ler no tratado que o filósofo dedicou ao seu filho Nicômaco – é aquilo cuja forma é completa em cada instante, perpetuamente em ato. Dessa definição resulta que a potência é o contrário do prazer. Ela é aquilo que nunca está em ato, que sempre falha o seu objetivo; em suma, é a dor. E se o prazer, de acordo com essa definição, nunca se desenrola no tempo, já a potência se inscreve essencialmente na duração. Estas considerações permitem lançar luz sobre as relações secretas que ligam o poder à potência. A dor da potência desvanece-se, de fato, no momento em que ela passa ao ato. Mas existem por toda parte – também dentro de nós – forças que obrigam a potência a permanecer em si mesma. É sobre essas forças que repousa o poder: ele é o isolamento da potência em relação ao seu ato, a organização da potência. Apropriando-se da sua dor, o poder fundamenta sobre ela a sua própria autoridade: e deixa literalmente incompleto o prazer dos homens.

Mas aquilo que assim se perde não é tanto o prazer como o próprio sentido da potência e da sua dor. Tornando-se interminável, esta cai sob a alçada do sonho e gera, para si própria e para o prazer, os mais monstruosos equívocos. Pervertendo a justa relação entre os meios e os fins, a busca e a formulação, confunde o cúmulo da dor – a onipotência – com a maior das perfeições. Mas o prazer só é humano e inocente enquanto fim da potência, enquanto obscuramente prenuncia a sua crise, o juízo resolutivo. Na obra, como no prazer, o ser humano desfruta enfim da sua própria impotência. (AGAMBEN, 2013, p. 61-62).

Todavia, em situações extremas, a consciência individual é a fagulha audaciosa do espírito que persiste no cerne divino da alma do *homo sacer*, fomentando um conhecimento capaz de transcender as circunstâncias de poderes institucionalizados e totalizadores, poderes soberanos, os quais ferem a sacralidade da vida.

A essência da concepção e da consciência do valor ético da vida humana não se restringe ao viver biológico. O viver digno de primazia axiológica é aquele que se desenvolve a partir da concepção existencial, até a possibilidade de evoluir a potencialidade inerente da finitude humana. O valor ético da vida humana necessita ser refletido e articulado, para que seja gerador de

humanização. O imperativo de humanizar o viver até seu ápice revela o cerne do *éthos* da vida (VIDAL, 1997, p. 65-67)¹⁹.

O especialista em Bioética Vítor Coutinho salienta que, na expectativa de uma vida em Deus, é relativizado o espaço temporal da vida presente, por um lado, não absolutamente o tempo histórico e, por outro lado, dando um valor de definitividade escatológica às realidades da vida como tempos da graça. Jesus, ao anunciar o Evangelho, ou seja, a boa notícia de Deus, inclui algumas relativizações da vida como valor (Jo 15.13; Lc 17.33). A finitude humana é apresentada como valor preferencial, implicando, pois, na ponderação de valores e bens envolvidos nas diferentes situações em que as opções tomadas atingem direta ou indiretamente a vida. A vida é um valor básico por ser a condição necessária a qualquer atividade humana, mas não é absoluto, porque há bens mais elevados aos quais ela pode ser sacrificada. A vida biológica não é preservada por ela mesma, mas como condição indispensável de realização de outros valores humanos. Na problemática da interrupção da gravidez ou do acompanhamento médico a pacientes em fase terminal – o que pode acarretar a suspensão de terapias, obstinação terapêutica, entre outras. Neste íterim, trata-se de um critério ou princípio e não de uma norma concreta, no que concerne aos meios que podem e devem ser utilizados para manter a vida, ou em quais contextos não devam ser aplicados. Este critério ético é basal nas situações em

¹⁹O pensador e romancista brasileiro Guimarães Rosa, ao articular as palavras com sapiência, resgata misteriosamente a ciência da vida e da morte. Com sensibilidade singular, manifesta o transcendente no imanente ao rememorar o horizonte incomensurável das possibilidades transformadoras da finitude humana. Este ensaio será selado com o poema intitulado “consciência cósmica” de Guimarães Rosa:

Já não é preciso de rir. Os
dedos longos do medo
largaram minha frente.
E as vagas do sofrimento me arrastaram
para o centro remoinho da grande força,
que agora flui, feroz, dentro e fora de mim...

Já não tenho medo de escalar os cimos
onde o ar limpo e fino pesa para fora,
e nem de deixar escorrer a força dos meus músculos,
e deitar-me na lama, o pensamento opiado...

Deixo que o inevitável dance, ao meu redor,
a dança das espadas de todos os momentos.
E deveria rir, se me restasse o riso,
das tormentas que pouparam as furnas da minha alma,
dos desastres que erraram o alvo de meu corpo...

que a finitude humana pode ser facilmente desvalorizada ou sua manutenção artificial, coisificante, confronta-se com o bem da pessoa ao desrespeitar sua integralidade cósmica (COUTINHO, 2005, p. 338-340).

O médico Walter Osswald – detentor da Cátedra de Bioética da UNESCO, no Instituto de Bioética da Universidade Católica Portuguesa – com admirável esmero bioético reflete os problemas resultantes das múltiplas capacidades de intervenção na finitude humana e no cosmo que o progresso da tecnociência traz consigo. Habilmente, Osswald dissecou a interrogação: o que é Homem?

É claro que para um cultor das ciências biológicas a resposta quanto à interrogação que acima esta página é bem simples e não se afasta da definição que nos oferecem os dicionários: o Homem é um animal racional, pertencente à espécie *Homo sapiens sapiens* e esta sua pertença pode ser comprovada por simples análise genética, já que o seu genoma, contido em 23 pares de cromossomos (em regra), é único e diverso do de todo e qualquer outro animal. Já o seu fenótipo está sujeito a variações apreciáveis, mas não deixa dúvidas quanto à sua classificação, mesmo quando a observação se limita à inspeção visual. (...)

Se a definição de Homem, do ponto de vista estritamente biológico, é simples e unívoca, ela não pode satisfazer uma curiosidade que deseje ir mais fundo e um desejo de compreensão da realidade real (perdoe-se o pleonasmol!) deste ser vivo que é detentor de um determinado genoma. As diferenças existentes entre representantes desta espécie, a infinita variabilidade de atitudes, caracteres, capacidades, convicções, procedimentos e gostos são realidades a que ninguém se pode furtar e que naturalmente suscitam interrogações fundas. Mais uma vez se foi ter com os cientistas e se perguntou: porquê? E os cientistas (alguns, pelo menos) julgaram poder oferecer uma resposta simples: o genoma é o livro da vida, escrito com 4 pares de letras, e embora haja um genoma humano, cada indivíduo possui algumas, poucas, características que o diferenciam de todos os outros e que são responsáveis pela variabilidade observada; e chegou a falar-se do gene da inteligência crítica ou do responsável pela violência doméstica. Todavia, cedo se reconheceu que este determinismo genético não era passível de demonstração válida nem oferecia flexibilidade interpretativa que permitisse uma adequação aos factos. Regressou-se, de certo modo, ao conceito gassetiano (“Eu sou eu e a minha circunstância”), reformulando-o: eu sou o meu genoma e a minha circunstância, ou seja, o meu meio ambiente físico, psíquico, emocional, afectivo; ou, ainda, eu e as influências do meio e dos outros e a minha autonomia. (OSSWALD, 2014, p. 44-46).

Osswald, ao relatar o que é o homem, integra o ser biológico ao contexto vital, ou seja, o *Sitz im Leben*. E continua sua investigação deduzindo a importância da consciência reflexiva do homem:

O Homem é um corpo vivido, ensinam-nos os filósofos, consciente ou inconscientemente recordados dos humanistas renascentistas, que se não eximiram a estudar a relação entre a vida e a cultura; ou talvez admitindo benevolmente a asserção de Sartre, segundo a qual o existencialismo seria um humanismo. Nesta senda, poderíamos

caminhar em estreita vereda e pedregoso solo, colocando-nos sempre de novo já não a questão de o que é o Homem, mas antes perguntando quem é o Homem. O corpo humano, não seria, então o conjunto de tecidos e órgãos de extraordinária complexidade que a ciência escrutina, disseca, segmenta, amplia e incansavelmente estuda *in vivo* e *in tabula*, como seu objecto de análise, mas antes um alvo da contemplação, um desafio para o pensamento, uma irrecusável tarefa para a inteligência, um apelo para a solidariedade compassiva.

O que é o Homem, quem ele é, não é, definitivamente, uma questão que o cientista possa resolver. Lá virá com o genoma bem enrolado na dupla hélice, poderá falar de números e referir dados “objectivos” usando uma palavra que lhe é familiar, mas reconhecerá, como pessoa dedicada ao achamento da verdade comprovável e possível, que não terá dado uma resposta cabal. Os abismos do mal, os cumes da generosidade oblativa, os largos vales da morna indiferença, os brilhos da aurora intelectual e a cautelosa noite de cobardes renúncias não são elementos da geografia do Homem cuja interpretação se peça ao cientista. É à inteligência reflexiva, capaz de crítica e de proposta, de duvidar mas também de acreditar, que se deve pôr o problema, para receber uma resposta – ou talvez não. (OSSWALD, 2014, p. 46-47).

O estadunidense Tristram Engelhardt, em uma perspectiva secular da moralidade, afirma que as pessoas, e não os seres humanos, são especiais. Os fetos, bebês, indivíduos portadores de graves disfunções neurológicas e até mesmo pacientes em fase terminal não são detentores de competências morais humanas, gerando-lhes a condição de seres com grande vulnerabilidade. Para tanto, os médicos e cientistas da medicina necessitam atuar com singularidade, compreendendo detalhadamente as obrigações seculares de respeito ou de beneficência conforme a situação moral do ente envolvido. Neste sentido restrito a autoconsciência de um agente moral, ou seja, do indivíduo, precisa ser racional, para que ele possa compreender racionalmente a relação existente entre as decisões e suas consequências ou significados. Cômico desta dinâmica inerente entre os sujeitos, o agente torna-se autônomo no exercício da autoridade, não tendo sua existência influenciada simplesmente pela força da inércia; desenvolve-se nele o senso de responsabilidade diante da finitude humana.

Engelhardt infere que o fracasso do projeto filosófico em descobrir uma moralidade canônica essencial e dogmática constitui a catástrofe fundamental da cultura secular contemporânea e delineia a bioética hodierna. O indivíduo encontra estranhos morais²⁰ com os quais não comunga em suficientes princípios morais ou numa visão moral comum que baste para permitir a resolução de

²⁰ Conceito elaborado por Tristram Engelhardt, o qual lhe gerou especial destaque no círculo bioético ao apontar a possibilidade de pluralismo pacífico em Bioética, ou seja, ilumina a condição de pessoas que não compartilham da mesma religião ou ideologia a trabalharem unidas e pacificamente.

controvérsias morais por meio de argumentos racionais sadios ou um apelo à autoridade moral. A argumentação pautada na razão não silencia os posicionamentos morais opostos quando o indivíduo se depara com estranhos morais, pessoas que possuem visões morais distintas (ENGELHARDT, 2015, p. 169-170).

Para dilucidar a problemática da finitude humana ameaçada pela desumanização, Engelhardt assevera:

A própria noção de uma comunidade moral secular presume uma comunidade de entidades autoconscientes, racionais, livres para decidir e possuidoras de sentido de preocupação moral. Apenas quando tais entidades estão interessadas em compreender quando elas ou outras estão agindo de modo merecedor de acusação ou de elogio é possível o discurso moral. Até onde elas desejam colaborar com a autoridade comum, criam a comunidade moral pacífica. A comunidade moral secular pacífica existe tanto real como potencialmente. Existe potencialmente como ponto de vista moral, em termos do qual as entidades racionais autoconscientes podem falar de acusação ou elogio, e por meio de permissão e acordo compreendem a si mesmas como vinculadas por sua autoridade mútua. É um ponto de vista intelectual, pois, uma vez que o indivíduo entende o que significa apenas acusar ou elogiar, ele entende que essas atividades pressupõem entidades dignas de acusação e de elogio, seres que poderiam aceitar as condições para a possibilidade de uma comunidade pacífica. Em termos desse possível ponto de vista moral, as pessoas podem, a qualquer momento e em qualquer lugar, entender-se como parte e como sujeitas às regras da comunidade pacífica. Um exame da linguagem moral revela um ponto de vista intelectual muito importante: o *mundus intelligibilis* de Kant. (ENGELHARDT, 2015, p. 171).

Pessoas que sofreram perdas gigantescas – de entes queridos brutalmente; acidentes que lhes deixaram com sequelas gravíssimas; doenças incuráveis, realidades de grande miséria; e situações de extrema desumanização –, não deixaram a centelha da vida se apagar. Superaram a situação extrema ao sentir o horizonte interminável da finitude humana e tomaram consciência de que a vida não poderia ser pautada em um fato. A existência humana é um conjunto de fatos e atitudes assumidos que darão um sentido à existência. Esta atitude esperançosa que homens e mulheres assumiram para si, na defesa hercúlea da sua humanidade gera-lhes uma profunda inquietude criativa. Neste ínterim, brotam, em meio a inúmeras possibilidades, alguns questionamentos: Como uma pessoa vivendo este sofrimento extremo resgatou o sentido da sua vida? Quais foram os princípios que esta pessoa adotou para sua existência diante o sofrimento? Como o sofrimento extremo transformou este ser humano, tornando-o mais humanizado?

No cenário em que pessoas são lançadas à condição de sobrevida, a responsabilidade existencial “expõe ardentemente suas vísceras com gritos de dor”, todavia, ignorados pelo poder que controla a vida. O princípio da dignidade do ser humano não ultrapassa o umbral deste estado desumanizador. Na busca da transcendência desta condição que despreza a identidade humana, massificando-a, Hubert Lepargneur procura ultrapassar este limiar sombrio ao investigar o conceito de dignidade a partir da pergunta: “Dignidade... alma secreta da bioética?” Posto isso, Lepargneur efetua a arqueologia deste conceito ao ratificar:

Antes do cristianismo, o aristotelismo não chegou a destacar a dignidade da pessoa, mas o estoicismo o fez, em relação à liberdade, conceito eminentemente vinculado à pessoa humana. O estoicismo prefigura o personalismo e – junto com os sofistas – opôs-se à escravidão (admitida por Aristóteles). É de Sêneca a sentença “O homem é uma realidade sagrada para o homem”. É assim que o conceito de Lei natural, não escrita, mas conhecida por Antígone, levou o estoicismo ao conceito de “consciência moral”, intimamente relacionada com a dignidade pessoal porque inalienável. A cultura não pode separar três pólos que convergem na dignidade: a *natureza* (conjunto de estruturas estáveis ao qual se confere a dimensão ontológica que queremos), a *liberdade* (que supõe consciência e até consciência de si, quando desenvolvida) e a *moral* (que implica “responsabilidade” e também “comunidade”). Sob a influência moderna, notadamente de Hanna Arendt, o conteúdo da dignidade não ultrapassa para muitos o ambiente natural e o contexto social, ou seja, uma solidariedade intra-espécie, que não está perturbada em saber que, na presença de ossaturas de congêneres, os elefantes praticam verdadeiros rituais, uma espécie de minuto de silêncio respeitoso diante de seus semelhantes defuntos. (LEPARGNEUR *in* GARRAFA; PESSINI, 2004, p. 481-482).

Lepargneur indaga o conceito de dignidade em um viés dualista. No âmbito positivo este conceito exprime com maior precisão a *interioridade de nosso ser*, sua importante subjetividade, capaz de favorecer a sua corporeidade. Neste contexto, a dignidade traz consigo uma profundidade que pode se expressar em uma metafísica, mediante seu potencial, todavia, rompe a relativa superficialidade do fenômeno físico ou biológico. Em sua vertente mais frágil, a consciência da dignidade encontra-se historicamente atrelada ao *individualismo*, forçando o fenômeno da globalização, o qual mune-se desta fusão da *totalidade* para benefícios *privados* (LEPARGNEUR *in* GARRAFA; PESSINI, 2004, p. 485).

Ao contemplar a integralidade da vida, depara-se com a singularidade do corpo reconhecida pela ciência. Neste intuito, Jean-Jacques Courtine infere uma complexa reflexão:

Quem não percebe, com efeito, que interrogar o corpo neste século feliz e trágico é uma maneira de *pôr a questão antropológica do humano?* “Meu corpo não é mais meu corpo” – assim diz Primo Levi na simplicidade de um enunciado que lembra o que foi ontem o inumano. Na hora em que se multiplicam os corpos virtuais, em que se aprofunda a exploração visual do ser vivo, em que se comerciam o sangue e os órgãos, em que se programa a reprodução da vida, em que se vai apagando a fronteira entre o mecânico e o orgânico mediante a multiplicação dos implantes, em que a genética se aproxima da replicação da individualidade, é mais que nunca necessário interrogar, experimentar o limite do humano: “Meu corpo será sempre meu corpo?”. (COURTINE, 2011, p. 11-12).

Compreende-se a partir do existencialismo de Merleau-Ponty que o corpo é a “encarnação da consciência”, tendo seu influxo no tempo e no espaço, podendo até mesmo ser definido como “pivô do mundo” (COURTINE, 2011, p. 8). Com isso, a transcendência da pessoa, pauta-se na simbiose entre a finitude humana e sua identidade, permeada pelas nuances da hodiernidade. Anne Marie Moulin, ao pesquisar *o corpo diante da medicina* salienta:

A gestão personalizada da dor ilustra a “estranheza legítima” (René Char) do indivíduo. Cada ser humano conhece um destino singular e não é igual a nenhum outro. O corpo toma parte nessa aventura. Não é apenas o “princípio de individuação”, como escrevia o sociólogo Émile Durkheim, parafraseando Aristóteles. Ele é um meio único de expressão, de ação e de *pathos*, de sedução e repulsa, vetor fundamental de nosso ser-no-mundo. Nossa alma não vive alojada no corpo como se fosse um capitão em seu navio, como bem percebera Descartes, mas entra com ele em uma relação de intimidade, diferenciando para sempre o “meu corpo” e o do Outro. Em 1935, testemunha da crise do pensamento europeu, Edmund Husserl preconizava uma racionalidade que apreendesse a unidade do corpo e do pensamento e a explorasse em suas operações concretas. Os fenomenólogos contemporâneos desenvolveram a noção de “corpo próprio” para contrapô-la ao corpo objetivado e anônimo da ciência. O etnólogo Maurice Leenhardt narra, em *Do Kamo*, que, interrogando um velho canaque sobre o impacto dos valores sobre a sua sociedade, recebeu esta resposta sibilina: “Vocês nos trouxeram o corpo”. Será que o fato da singularidade do corpo se inscreve na lógica cultural ocidental? (MOULIN *in* COURTINE, p. 50-51).

Diferentemente do que ocorre na morte celular, não se pode precisar quando a morte de uma pessoa torna-se irreversível. A complexidade é ainda maior quando as funções vitais do paciente são substituídas ou complementadas por algum tipo de procedimento, instrumento ou terapia. Assim, a compreensão do fenômeno da morte, diagnosticada no enfermo em fase terminal de uma doença grave e incurável complexifica significativamente. Diante este epifenômeno, os dilemas éticos refletidos extrapolam os limites do confidencial, da tragédia pessoal e familiar, desencadeando discussões coletivas, religiosas ou

de interesses de grupos que desafiam a ética médica e a lei vigente. Ao desenvolver o conceito de vida considera-se a integridade das células. É condição primordial que o indivíduo esteja integrado com as dimensões inerentes à sua singularidade, para auxiliar em sua relação com o habitat, promovendo, com essas atitudes, uma melhor qualidade de vida. Quando o ser humano sobrevive e não mais vive, não havendo mais qualidade de vida para ele, pode-se perguntar: quais alternativas existem? (OLIVEIRA; OSELKA *in* KOVÁCS; ESSLINGER, 2008, p. 84-87).

O ser humano vulnerável – aquele corpo sem rosto, sem dignidade, sem vida – roga por atitudes de responsabilidade existencial; que sejam verdadeiramente portadoras da seiva da humanidade e sensíveis para transcender a sobrevivência à vida. O desmonte do biopoder só será possível à medida que forem tratadas abertamente as questões que ferem mortalmente a humanidade, sem recalques que impeçam o confronto com poderes estabelecidos, de qualquer natureza. O sobrevivente, o *homo sacer*, na terminologia de Agamben, este indivíduo que experiencia a negação da própria vida humana, descobre a essência da vida e sente a seiva vital contida no cerne divino da sua alma. Outrossim, a exaltação da sobrevivência remete constantemente à dignidade, dado que, “em uma situação extrema, há uma estranha circularidade na existência: os sobreviventes conservam a sua dignidade para não começarem a morrer; ocupam-se do seu corpo por uma questão de ‘sobrevivência moral’” (PRES, 1977, p. 72).

O especialista em bioética, Waldir Souza, ao relacionar bioética e espiritualidade constata que uma das primeiras percepções do ser humano é o seu corpo, de modo que a experiência do corpo como próprio é essencial para se situar no espaço e no tempo, relacionar-se com os outros e agir sobre a realidade. O corpo próprio é a revelação da pessoa diante de si mesma e dos outros. Significa, pois, que não se trata do corpo como objeto, do corpo enquanto sujeito da dimensão constitutiva e expressiva do ser humano. O corpo é a autoexpressão do sujeito e de um “eu corpo”. Logo, o ser humano tem seu corpo, porque pode dar-lhe intencionalidade e sentido que transcende o corpo físico e biológico. O corpo não pode ser reduzido à sua dimensão física-material, limitando a vida a seu significado biológico. Compreender o corpo como manifestação da pessoa em sua essência de sujeito, deságua em outras dimensões da vida, expressando

sua humanidade, fazendo-se presente pela exteriorização do corpo. Para clarificar esta temática, Souza salienta a necessidade de uma compreensão filosófica e teológica do corpo que se faz pela mediação transcendental (SOUZA *in* SIQUEIRA *et al*, 2016, p. 124-125):

A vida segundo o espírito se manifesta como propriamente humana. Ela o é justamente em virtude da correspondência transcendental entre o espírito e o ser. Com efeito, viver, para os seres vivos, é seu próprio existir. E, como o ser humano existe em sua abertura transcendental para a universalidade do ser ou em sua adequação ativa como ser, ele existe verdadeiramente enquanto espírito, isto é, a vida propriamente humana é a vida segundo o espírito. Por isto, o ser humano é capaz de transcender e ressignificar a sua realidade. Assim, ninguém tem o direito de tomar posse do outro, pois a posse nega a independência do ser. Já o rosto diz por si mesmo, é inviolável e descontextualizado. Os olhos, absolutamente sem proteção, são a parte mais nua do corpo humano, entretanto, oferecem uma resistência absoluta à posse, em que se inscreve a tentação do assassinato: a tentação de uma negação absoluta. O outro é o único ser que pode ter a tentação de matar. Essa tentação do assassinato e essa impossibilidade do assassinato constituem a visão mesma do rosto. Ver um rosto já é escutar “não matarás”. E escutar “não matarás” é escutar “justiça social”. (SOUZA *in* SIQUEIRA *et al*, 2016, p. 125).

Souza, inspirando-se no pensamento de Levinas continua a discorrer sobre a compaixão amorosa a outrem, segundo a qual fomenta o resgata da integralidade da vida:

Quando não há a violência (a tentação da posse, o matar) se trava a experiência espiritual – o acolher o rosto do outro com a novidade e implicação para o meu ser. Tudo o que eu posso escutar de Deus, e a Deus, que é invisível, deve chegar até mim pela mesma voz. Assim, “não matarás” não é apenas uma regra de conduta. Ela aparece como princípio do próprio discurso e da vida espiritual. A partir daí, a palavra (que sai do outro) é da ordem da moral, antes de pertencer a ordem da teoria. A presença do rosto é precisamente a possibilidade mesma de se escutar. (LEVINAS *apud* SOUZA *in* SIQUEIRA *et al*, 2016, p. 125-126).

O que distingue o ser humano, na medida que promove atitudes humanizadoras, dos demais seres animados e inanimados é o fato de ser o único capaz de ter responsabilidade por outrem. Esta postura significa a igualdade que um indivíduo deverá ter para com seus semelhantes. Sofrimento, dor e morte são contingentes na finitude humana, segundo as quais manifestam a vulnerabilidade humana em seus diferentes níveis. A pessoa ao se conscientizar que é ser-para-a-morte, adquirirá maturidade na compreensão da existência humana, no que concerne o cuidado e a responsabilidade perante toda a vida. Podendo a pessoa nutrir a liberdade interior, transformando-a em verdadeiro sujeito de suas atitudes,

sentindo a finitude humana como uma existência de possibilidades (SOUZA, *in* SIQUEIRA *et al*, 2016, p. 140-141). Posto isto, Souza fundamenta-se novamente na percepção de Levinas, no tocante a ética, e infere:

A ética não é um corolário da visão de Deus. Ela é a visão de Deus. Tudo o que eu posso ouvir de sua Palavra e lhe dizer razoavelmente deve encontrar uma expressão ética. Conhecer a Deus é saber o que é preciso fazer. A educação (a obediência à outra vontade) é a instrução suprema: o conhecimento dessa Vontade que é a base de toda a realização. Na relação ética, o outro se apresenta ao mesmo tempo como absolutamente outro, mas essa alteridade radical não destrói, não nega a minha liberdade. A relação é anterior à oposição de liberdades. O rosto do meu próximo tem uma alteridade que não é alérgica, ela descortina o transcendente. O Deus do céu é acessível sem nada perder de sua transcendência, mas sem negar a liberdade daquele que crê. A responsabilidade pessoal do ser humano com relação ao ser humano é tal que Deus não pode anular. Por isso, a primeira relação do ser humano com o *ser* passa por sua relação com o *ser humano*. (LEVINAS *apud* SOUZA *in* SIQUEIRA *et al*, 2016, p. 142).

Para concluir sua reflexão acerca da espiritualidade, Souza ampara-se em Hans Jonas e disserta:

A espiritualidade aponta um "além" ou um "trans" em relação aos níveis de realidade e de percepção, mas um além ligado a eles. Portanto, é transcendente e imanente, permitindo o movimento ascendente e descendente entre os níveis de realidade (informação) e percepção (consciência). Esse encontro com o sagrado na transrealidade e na transpercepção é a condição da liberdade e da responsabilidade humana. (JONAS *apud* SOUZA *in* SIQUEIRA *et al*, 2016, p. 142).

O fundador da Logoterapia²¹ Viktor Frankl, afirma que o ser humano está sempre à procura de um significado para sua existência; movendo-se

²¹ Frankl, por ser neurologista e psiquiatra, tinha muito presente as dimensões física e psíquica do ser humano, e sua estreita relação - seu *paralelismo*. Ele tinha também grandes conhecimentos filosóficos, propugnando para o ser humano uma outra dimensão "com um âmbito independente, próprio e que tem suas próprias leis" (Frankl, 1991a, p. 117), capaz de, por meio da "*capacidade de oposição do espírito*", antagonizar-se com o que se pode denominar a *dimensão psicofísica*. A logoterapia afirma que esta *antagonização* é possível mesmo em vivências de sofrimento e na proximidade da morte, por meio do valor de atitude (Kroeff, 1998; 2000a). É compreensível, então, que Frankl visse na filosofia e na antropologia as bases da sua psicoterapia. Considerem-se as frases a seguir: "Não há psicoterapia sem uma teoria do homem e uma filosofia de vida embasando-a. Intencionalmente ou não intencionalmente, a psicoterapia é baseada nelas" (Frankl, 1970, p. 15); e "As implicações clínicas da logoterapia derivam-se, na verdade, de suas implicações antropológicas" (Frankl, 1970, p. 99).

Frankl não podia ser mais claro e explícito: é na imagem de homem e na sua filosofia de vida que temos a chave para a psicoterapia. E sobre isto, veja-se o que oferece a logoterapia: "O conceito de homem da logoterapia está baseado em três pilares, a liberdade da vontade, a vontade de sentido, e o sentido da vida" (Frankl, 1970, p. 16). Assim, Frankl afirma a capacidade do homem de resistir ao pan-determinismo, ao mesmo tempo em que exerce com responsabilidade a sua liberdade, tendo como motivação primária e básica o desejo de encontrar sentidos, os quais são alcançados pela realização de valores. Sua proposta de imagem de homem afasta-se das visões biologistas, psicologistas e sociologistas, pois, como diz Fizzotti, "estas esforçam-se por reduzir o

constantemente na busca de um sentido para o seu viver. Frankl chama este fenômeno como sendo uma “vontade de sentido”, ou seja, um “interesse primário do homem”. Segundo o logoterapeuta, é justamente o desejo de sentido que permanece insatisfeito na sociedade atual e não encontra nenhum tipo de consideração por parte da psicologia moderna. Atualmente as teorias psicanalíticas analisam a motivação do ser humano baseadas em dois aspectos fundamentais que são a reação a *estímulos* ou a *obediência* aos próprios impulsos. Estas teorias não avaliam, na realidade, que em vez de *reagir* ou *obedecer* o ser humano *responde* às questões que vão surgindo no decorrer de sua finitude, de modo que por esta via *realiza* os significados que a vida lhe oferece (FRANKL, 2005, p. 23).

Com isso, Frankl valoriza a potencialidade da vida humana ao ratificar:

Se quisermos valorizar e empenhar o potencial humano em sua forma mais elevada possível, devemos antes de tudo acreditar que ele existe e que está presente no homem. Se não, o homem deverá “desviar-se”, deverá deteriorar-se, porque o potencial humano existe, sim, mas na pior forma. Por outro lado, não devemos permitir que nossa fé na potencial humanidade do homem nos induza a esquecer o fato que, na realidade, os homens *humanos* são, e provavelmente sempre serão, uma minoria. Contudo é exatamente este fato que deve estimular a cada um de nós a unir-se à minoria: as coisas vão mal, mas se não fizermos o melhor que pudermos para fazê-las progredir, tudo será pior ainda. Assim, em vez de recusar o conceito de desejo de sentido como se fosse alguma coisa na qual se acredita apenas porque é desejada com intensidade, poder-se-ia imaginá-lo de modo mais legítimo como profecia de cumprimento automático. (FRANKL, 2005, p. 24).

Frankl amplia a reflexão do desejo de sentido à vida ao agregar o conceito de logoterapia:

homem a um esquema demasiado simples: instinto, autômato com simples reflexos, mecanismo anímico, resultado de forças produtivas e econômicas" (Fizzotti, 1981, p. 42). Não é uma questão de negar estas forças, mas de não supervalorizá-las:

O logoterapeuta não esquece a condição psíquica e psico-física do homem, sua estrutura pulsional, a importância da infância, do ambiente e do que aprendeu no passado. Porém, completa este esquema antigo afirmando no homem uma dimensão espiritual; dentro desta dimensão, o homem pode fixar uma tarefa por si mesma, e não para resolver suas tensões internas, pode realizar esta tarefa porque a considera justa e importante, e não porque lhe permite satisfazer seus desejos ou diminuir o peso de suas aspirações sociais. A logoterapia, portanto, substitui a fórmula nihilista de que o homem ‘é somente’ (um animal mais evoluído, um produto do acaso...) pela fórmula positiva de que o homem é ‘muito mais do que’... (Lukas, s/d, p. 52) (KROEFF *online*).

Efetivamente, a logoterapia estende o conceito de homem incluindo nele não apenas as suas aspirações mais altas, mas também a esfera na imaginação do paciente naquilo em que ela atende às suas possibilidades de nutrir e reforçar o seu desejo de sentido. Pela mesma razão a logoterapia imuniza o paciente contra o conceito mecanicístico, desumanizante do homem, através do qual para muitos é vendida uma “contração”. Em outros termos, a logoterapia torna o paciente “resistente à contração”

A objeção segundo a qual não se deveria apreciar o homem de maneira tão elevada, pressupõe que seja perigoso supervalorizá-lo. Mas é, ao contrário, muito mais perigoso subvalorizá-lo, como precisamente o evidenciou Goethe. O homem, principalmente na idade juvenil, pode ser estragado exatamente porque foi desvalorizado. Ao contrário, se temos conhecimento das nobres aspirações de um jovem, como por exemplo seu desejo de sentido, temos condições de invocá-las e de ativá-las.

O desejo de sentido não é apenas questão de fé mas também uma realidade. (FRANKL, 2005, p. 24-25).

A busca do ser humano por um sentido é a motivação basal em sua existência, a qual não pode ser confundida como uma “racionalização secundária” de impulsos instintivos. “Esse sentido é exclusivo e específico, uma vez que precisa e pode ser cumprido somente por aquela determinada pessoa. Somente então esse sentido assume uma importância que satisfará a sua própria *vontade de sentido*” (FRANKL, 2005, p. 24-25). Frankl destaca que alguns autores sustentam que sentidos e valores são “nada mais que mecanismos de defesa, formações reativas e sublimações”; e assevera: “Mas, pelo que toca a mim, eu não estaria disposto a viver em função dos meus “mecanismos de defesa”. Nem tampouco estaria pronto a morrer simplesmente por amor às minhas “formações reativas”. O que acontece, porém, é que o ser humano é capaz de viver e até de morrer por seus ideais e valores!” (FRANKL, 1991, p. 92).

Frankl ratifica que existem situações segundo as quais fica-se impedido de trabalhar ou de gozar a vida, de modo que, neste cenário, o sofrimento jamais pode ser excluído tendo em vista sua inevitabilidade. Quando a pessoa aceita esse desafio de sofrer com bravura, a vida recebe um sentido até o seu derradeiro instante, mantendo este sentido literalmente até o fim. Em suma, o sentido da vida é o sentido incondicional, por incluir até o sentido potencial do sofrimento inevitável (FRANKL, 1991, p. 102). Para tanto, o logoterapeuta defende a tese de que a amorosidade é a única forma de compreender o outro ser humano no íntimo da sua personalidade. Nenhuma pessoa conseguirá ter consciência plena da essência última de outrem sem amá-lo. Através da amorosidade o indivíduo transforma-se, sendo capaz de sentir amorosamente a identidade do outro ser humano. A pessoa que experiencia a transformação

amorosa, atinge um nível tão elevado de percepção segundo o qual ela vê o que está potencialmente contido no amado, aquilo que ainda não está presentificado, mas deveria ser realizado. Neste ínterim, por meio do seu amor a pessoa que ama capacita a pessoa amada a realizar as potencialidades de vida. A pessoa que se deixa conduzir pela amorosidade é capaz de conscientizar outrem do que ele pode ser e do que deveria vir a ser, ou seja, o ser humano que vivencia o amor, faz com que as potencialidades do seu semelhante venham a se realizar (FRANKL, 1991, p. 100). Frankl, ao descrever o amor na vivência da logoterapia afirma:

Na logoterapia o amor não é interpretado como mero epifenômeno de impulsos e instintos no sentido de uma assim chamada sublimação. O amor é um fenômeno tão primário como o sexo. Normalmente, sexo é uma modalidade de expressão do amor. O sexo se justifica, e é até santificado, no momento em que for veículo do amor, porém apenas enquanto o for. Desta forma, o amor não é entendido como mero efeito colateral do sexo, mas o sexo é um meio de expressar a experiência daquela união última chamada de amor. (FRANKL, 1991, p. 100).

Frankl, ao contemplar a amorosidade da vida em seu livro *A presença ignorada de Deus*, vai às profundezas do espírito humano, ultrapassando as fronteiras do psicofísico em direção à consciência, ao inconsciente espiritual e à existência humana à pessoa profunda. E nesta profundidade encontra a manifestação da presença de Deus. Posto isto, ao analisar o autoconceito ontológico pré-reflexivo do ser humano, Frankl infere:

Quanto mais abrangente for um sentido, mais difícil será apreendê-lo. O sentido infinito nem está ao alcance da compreensão de um ente finito. Neste ponto a ciência desiste e a sabedoria toma a palavra, a sabedoria do coração, do qual Blaise Pascal afirmou certa vez: “O coração tem razões que a razão não conhece”. Mesmo o salmista fala de uma *sapientia cordis* (Salmo 89). Mas também podemos falar de um autoconceito ontológico pré-reflexivo do ser humano. Somente uma análise fenomenológica metodologicamente correta da forma como a pessoa simples, o *homem da rua*, se entende a si mesmo nos ensinaria que ser pessoa humana significa estar constantemente confrontado com situações, cada uma das quais é ao mesmo tempo dádiva e incumbência. O que ela nos *inbumbe* é cumprir o seu sentido. O que ela ao mesmo tempo nos *dá* é a possibilidade de nos realizarmos a nós mesmos através desse cumprimento de sentido. Cada situação é um chamado ao qual devemos ouvir e dar ouvidos. (FRANKL, 1985, p. 67).

Destarte a manifestação da misericórdia como sendo o cuidado entre as pessoas que evolui à compaixão amorosa, através da inquietude criativa, revela-se a potencialidade que arde na centelha de vida, a qual corajosamente não

apaga, mesmo em situações extremas que desafiam a humanidade das pessoas. Este fenômeno religioso iluminado pelo “evangelho” da Vida deduz que ao sofrimento pode-se dar sentido, de modo a tornar-se acontecimento de salvação, ao respeitar a vida e orientar o ser humano para o seu desenvolvimento integral. Em realidades de sofrimento, é possível constatar-se que na manifestação da potência de vida, a pessoa desenvolve a pedagogia da resiliência e tangencia de forma adequada a contingência das circunstâncias existenciais.

A manifestação integral da vida eclode com aquilo que chamamos de a *liberdade interior ativa*, ou seja, uma atitude basal que advém do cerne divino da alma para exultar esta realidade interior. Para que a *liberdade interior ativa* se potencialize o ser humano deverá retornar ao seu “eu profundo” para poder destravar e ativar todas as ricas possibilidades, ainda latentes. O indivíduo renuncia-se a viver quando se reduz ao pequeno e limitado mundo do seu ego, fechando-se nele e, por conseguinte, em seus interesses mesquinhos, ignorando a verdade de quem verdadeiramente é. Esta ignorância gera o não reconhecimento de sua humanidade e de outrem, fazendo até mesmo esquecer a dádiva de sua identidade. Logo, o sentido da vida de ser humano, com *liberdade interior ativa*, significa ter consciência para amar mais e cuidar mais compassivamente de si mesmo e do outro.

Viktor Frankl assevera que o sentido da vida precisa ser encontrado pelo sujeito que o busca, não podendo ser dado por outrem, mesmo por aquele que amorosamente tenta ajudá-lo. Desta forma, pode-se fundamentar a experiência da *liberdade interior ativa*, ao relacioná-la com a percepção revelada por Frankl acerca da pessoa, em sua teoria da logoterapia:

Portanto, o sentido precisa ser encontrado, não pode ser dado. Ele precisa ser encontrado pela própria pessoa, pela própria consciência. A consciência pode ser definida como um meio de descobrir sentidos, de *farejá-los*, a bem dizer. De fato a consciência nos permite chegar às *Gestalten*²² de sentido exclusivas, latentes em todas as situações únicas

²² “O termo Gestalt surgiu muito antes de sua criação para a Psicologia. Segundo Carrijo et al.(2012), a palavra tem origem alemã e surgiu em 1523 de uma tradução da Bíblia, significando “o que é colocado diante dos olhos, exposto aos olhares”. Porém, foi através de uma situação que ocorreu com Psicólogo Max Wertheimer (1910), ao observar a disposição das luzes que apagavam e acendiam alternativamente em um vagão de trem que estava, ele e as pessoas do vagão tinham impressão que existia apenas uma luz que acendia e apagava. A partir desta observação de ilusão de movimentos, Wertheimer, decidiu fazer experimentos. Marx ao publicar um artigo, em 1912, discutiu as teorias que poderiam ser utilizadas para explicar o movimento. De acordo com Engelmann (2002), Wertheimer chegou à conclusão que não seria apenas uma ilusão de ótica e sim tratava-se de um processo contínuo visto como uma Gestalt.

a formarem uma corrente chamada de vida da pessoa. Na medida em que a percepção dessas *Gestalten* de sentido se condensam na interpretação de situações dadas da vida, Karl Barth tinha razão em dizer que “a consciência é o verdadeiro intérprete da vida”. Ora, se nos perguntamos o que é que guia e orienta a pessoa em sua busca por sentido, essa função com certeza é desempenhada pela consciência.

A consciência é fenômeno humano, e antes de mais nada precisamos cuidar que ela seja preservada em sua humanidade, em vez de se ficar tratando-a de modo reducionista. O reducionismo é um procedimento pseudocientífico que reduz fenômenos humanos e fenômenos subumanos, ou os deduz destes. (...) Enquanto a pessoa continua motivada seja pelo medo do castigo ou pela esperança de recompensa ou – que seja – pelo desejo de tranquilizar o superego, ainda não foi a consciência que se manifestou. (FRANKL, 1985, p. 99-100).

A liberdade interior ativa, que pode ser interpretada como sentido último, necessariamente excede e ultrapassa a capacidade intelectual finita da pessoa. Desta forma, o que se deseja do ser humano não é aquilo que alguns filósofos existencialistas defendem, isto é, suportar a falta de sentido da vida. Eminentemente, o que se propõe é suportar a incapacidade de compreender, racionalmente, o fato de que a vida tem um sentido incondicional. O *logos* é mais profundo que a lógica (FRANKL, 1991, p. 105). Em suma, Viktor Emil Frankl testemunha:

Para o estudioso a percepção dos objetos individuais eram Gestalten e a percepção do relacionamento entre os inúmeros objetos individuais percebidos era uma Gestalt, ou seja, uma forma. Segundo HOUAISS; VILLAR; FRANCO (2001, p. 1449), “A Gestalt considera os fenômenos psicológicos como totalidades organizadas, indivisíveis, articuladas, isto é, como configurações”.

A princípio, as Gestalten podem ser compostas em partes. Essas partes são pedaços que compõem a Gestalt (a forma) completa. Ao fazer uma analogia, é possível associar a Gestalt como um copo de vidro e a Gestalten como cacos que se despedaçaram pelo chão. Comete um erro quem diz que “o todo é mais do que a soma de suas partes”. Pois a Psicologia da Gestalt fala da soma destes elementos despedaçados. Para se perceber o copo de vidro, e compreendê-lo é preciso conhecer os cacos, ou seja, as suas partes.

A chamada Gestalt-Terapia surgiu no início da década de 50, a partir das reflexões de Friederich Perls, um psicanalista nascido em Berlim em 1893, que emigrou durante a década de 40 para a África do Sul e posteriormente para os Estados Unidos da América, onde juntamente com um grupo de intelectuais norte americanos desenvolveu esta nova abordagem.

Hoje, adotada no mundo inteiro, significa um processo de dar forma ou configuração. Gestalt significa uma integração de partes em oposição à soma das mesmas num todo. Este campo vem quebrando grandes paradigmas no contexto acadêmico tanto pela suavidade quanto pela intensidade de suas intervenções.

A partir do progresso nos estudos sobre a área, a Gestalt foi utilizada em um enfoque psicoterapêutico tornando-se Gestalt-terapia, com objetivo de entrar em contato com os fenômenos, com as pessoas, de forma ativa e dinâmica mostrando-se eficaz no processo de ressignificação da vida. Para desenvolver este estudo, o artigo apresenta a história da Gestalt como ponto de partida para melhor compreensão e apresenta a subjetividade, a construção desta teoria em sua aplicação prática além de algumas técnicas utilizadas pelos terapeutas” (BARRETO *online*).

O ser humano não é uma coisa entre outras; coisas se determinam mutuamente, mas o ser humano, em última análise, se determina a si mesmo. Aquilo que ele se torna – dentro dos limites dos seus dons e do meio ambiente – é ele que faz de si mesmo. No campo de concentração, por exemplo, nesse laboratório vivo e campo de testes que ele foi, observamos e testemunhamos alguns dos nossos companheiros se portarem como porcos, ao passo que outros agiram como se fossem santos. A pessoa humana tem dentro de si ambas as potencialidades; qual será concretizada, depende de decisões e não de condições.

Nossa geração é realista porque chegamos a conhecer o ser humano com ele de fato é. Afinal, ele é aquele ser que inventou as câmaras de gás de Auschwitz; mas ele é também aquele ser que entrou naquelas câmaras de gás de cabeça erguida, tendo nos lábios o Pai-Nosso ou o *Shemá Yisrael*. (FRANKL, 1991, p. 114).

CONCLUSÃO

Com o desenvolvimento científico e tecnológico dos últimos anos, os limites entre o uso e o abuso do corpo humano tornaram-se gradativamente mais sutis e imprecisos, originando posições científicas e jurídicas diversas com relação a um mesmo fato ou problema que infere a dignidade do ser humano. Por razões de princípios e pelo sofrimento que gera, este fenômeno provocou reações que conduziram, depois de muito trabalho, à construção e à homologação de regras internacionais – reconhecidas por todos, mas até agora ainda não universalmente aplicadas –, que deram fim a todas as iniciativas nefastas e tiveram como referência inicial a *Declaração Universal dos Direitos Humanos* de 1948²³ (GARRAFA *in* JUNGES; GARRAFA, 2011, p. 84-86).

Conscientes da iminência em refletir os dilemas da contemporaneidade, mais de 90 países reuniram-se para elaborar a *Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos* (DUBDH)²⁴, em 19 de outubro de 2005, pela 33ª Sessão da Conferência Geral da UNESCO em Paris. Na chave positivista, o intuito da Declaração é conclamar a consciência, a reflexão, o reconhecimento, a deliberação, a recordação e a observação acerca da fragilidade e da potencialidade da Vida em sua universalidade, a importância fundamental dos seres mais simples até os mais complexos para o equilíbrio cósmico. Nesta perspectiva, constatou-se desde o início uma grande dissonância entre os países ricos e pobres para a articulação desta Declaração. As nações desenvolvidas defendiam um documento que restringisse a bioética aos tópicos biomédico e biotecnológicos. O Brasil teve papel decisivo na ampliação do texto para os campos sanitário, social e ambiental; e com o apoio inestimável de todas as demais delegações latino-americanas presentes, reiteradas pelos países africanos e pela Índia, o teor final da Declaração pode ser considerado como uma grande vitória das nações em desenvolvimento. Esse delineamento da Declaração, cuidadosamente construído pelos países membros das Nações Unidas, procurava cuidar, resgatar, integrar e animar a vida com fidelidade criativa

²³ Texto da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948:

< <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001394/139423por.pdf> >. Acesso em: 17 dez. 2017.

²⁴ Texto da Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos (DUBDH) de 2005:

< <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001461/146180por.pdf> >. Acesso em: 17 dez. 2017.

e ética, atualizando-se os Princípios da Bioética a partir dos anseios da presente Declaração. De fato, para que a vida tenha seu real valor e ecloda o dever intransferível de resguardar os princípios éticos, faz-se necessário: respeito pela dignidade e vulnerabilidade humanas; integridade; igualdade, justiça e equidade; não-discriminação e não-estigmatização; respeito pela diversidade cultural e pluralismo. Manifestando a partir da vivência solidária os princípios da bioética, a misericórdia desaguará na amorosidade compassiva.

Urge, pois, a tarefa prioritária de gerar um sentido humano ao desenvolvimento global, e isso ocorre precisamente no momento em que a idolatria do mercado provocou um vazio ético e acelerou o término das utopias comunitárias.

Conforme Siqueira e Liboni, nunca foi tão imprescindível atender aos desafios de recriar uma ética universal de solidariedade, haja vista que a humanidade sobrevive na mais intensa e contínua violação dos princípios de dignidade humana (SIQUEIRA; LIBONI *in* JUNGES; GARRAFA, 2011, p. 121).

O teólogo Walter Kasper, ciente da complexidade hodierna, inspira-se na esperança geradora de serenidade, que brota do hino de louvor *Te Deum*: “Tende piedade de nós, Senhor, tende piedade de nós. Desça sobre nós a vossa misericórdia, porque em Vós esperamos. Em Vós espero, meu Deus, não serei confundido eternamente”. Neste ínterim, Kasper infere:

Eis aqui afirmações de esperança que só na fé são convincentes e que não podem deixar de ser estranhas para os não crentes. Tampouco para os cristãos que atravessam situações difíceis é fácil pronunciá-las. Não aparecem no princípio, mas sim no fim de um caminho de fé que é muitas vezes longo e difícil. Para ele necessitamos do apoio, do acompanhamento e da intercessão de outros cristãos. E por maioria de razão em situações difíceis aqueles que não compartilham a fé cristã necessitam de compaixão, proximidade e ajuda humana. Devemos praticar a misericórdia. É essa a única resposta convincente que podemos dar. Um tal testemunho prático de misericórdia é também esperança injusta vicária, esperança em nome de outros. Através dela podem irromper na obscuridade de uma determinada situação um raio de luz e o calor da misericórdia divina. Só assim é possível fazer com que a mensagem da misericórdia de Deus seja credível e convincente, só assim podemos torná-la uma verdadeira mensagem de esperança. A esperança na chegada da salvação, embora pendente, não é um anseio vazio nem uma promessa vã. Essa esperança lança luz e confere força já, aqui e agora. Neste mundo não estamos sentados, por assim dizer, na sala de espera para a eternidade, aguardando unicamente que se abra a porta à vida. A esperança é uma força ativa e ativadora. A experiência da misericórdia de Deus alerta-nos e compromete-nos a convertermo-nos em testemunhas da misericórdia, e a advogar a misericórdia no nosso mundo. (KASPER, 2015, p. 164).

Por sua vez, Edgar Morin preconiza uma espécie de evangelho da perdição: “já que estamos perdidos (no gigantesco universo), fadados ao sofrimento e à morte, devemos ser irmãos. Uma fraternidade que é muito mais do que uma solidariedade: ela é a chave do próximo milênio para a implementação de uma política de civilização” (MORIN, 2012, p. 8-9). Com sentimentos viscerais pelo cuidado da vida, Morin testemunha:

Cada qual age e interage, inconscientemente, no vir a ser do mundo. O desaparecimento do messias histórico restitui a todos, a cada pessoa, a cada “boa vontade”, seu papel e sua missão. Cada qual doravante está intimado não mais a delegar sua fé ao Partido, portador da Verdade histórica, mas a aceder à consciência genérica e geral da humanidade. (...) como saber ver, saber pensar, saber pensar seu pensamento, saber agir, e isso não somente para si, mas para a tarefa mais grandiosa jamais encontrada pelo homem: a luta simultânea contra a morte da espécie humana e a favor do nascimento da humanidade. Estamos no vir a ser, e este comporta passado, presente e futuro. Lembremos uma última vez que cada qual vive uma pluralidade de vidas: sua própria vida, a vida dos seus, a vida de sua sociedade, a vida da humanidade, a vida da vida. (...) Necessitamos de alegria e de amor no *presente* para bem investir no futuro. Precisamos saber desfrutar o presente para amar o futuro. E é bom saber que o futuro ele mesmo faz parte do vir a ser, e passará, ele também... (MORIN, 2012, p. 65-66).

Portanto, o tema *Vulnerabilidade extrema e potência de vida: o homo sacer contemporâneo em face da bioética* culmina na *liberdade interior ativa*, a qual motiva todo ser humano a ser audacioso em sua essência. Com ardor, ele anseia por uma causa última pela qual viver; um valor supremo que unifique a multiplicidade caótica de suas vivências e experiências; um projeto que mereça sua entrega radical. Para dar sentido à sua vida e realizar-se como pessoa, o ser humano necessita da auto-transcendência, isto é, viver para além de si mesmo, de seus impulsos, caprichos e desejos. Para tanto, a pessoa carrega dentro de si a sede do infinito, a criatividade, a capacidade de romper fronteiras e sonhar. O sujeito gera em si a luz que o faz portador de uma força, que o arrasta para algo maior que ele mesmo. Assim, ao não se limitar ao próprio mundo, a pessoa traz uma aspiração profunda de ser plena, de realização. O ser humano nutre no cerne divino de sua alma a inquietude criativa que tem o advento de sua revelação no mistério da vida. A existência do indivíduo não pode ser de anonimato e indefinição, pois ela exige identidade clara e bem definida. A identidade é dinâmica, histórica, fecunda e aberta ao desconhecido; é a capacidade de ir além de si e adiante de si. É poder ser invenção contínua de si

mesmo e infinita transcendência. Só transcende quem se aproxima da própria interioridade, do próprio coração. Com isso, “descobrir-se a si mesmo” é ter consciência que no próprio interior há um movimento infinito de construção de si, de identidade em movimento, a qual se torna possível graças a um constante arrancar-se do imobilismo e da paralisia existencial, que impedem o fluxo da vida. A pessoa vive um contínuo chamado na vida e para a vida. A experiência do ser humano de sentir que está insatisfeito, o impulso em ativar desejos, cultivar aspirações sempre novas, procurar entender quem, de fato, é, o que deve fazer, o que o torna realmente feliz; em síntese, tudo isso, é um contínuo desvelamento da identidade humana. A pessoa encontra um sentido para sua vida, assumindo sua identidade, com seu modo de ser, suas possibilidades e sua singularidade. Isso é identidade, ou seja, mergulhar no “fluxo da vida”, colocar-se em movimento e caminhar para o próprio interior. Afinal, a pessoa humana é um “ser de caminho”, um ser em marcha, em contínua peregrinação. Viver a amorosidade da liberdade interior significa ter identidade e viver em contato com as raízes que sustentam a existência humana no percurso para dentro de si mesmo, iluminando a visão sobre quem é, sobre sua originalidade e o que pode ser criado como sua própria dignidade.

REFERÊNCIAS

- A BIBLÍA de Jesrusalém. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2004.
- ADORNO, Theodor. *Educação e Emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- AGAMBEN, Giorgio. *Ideia da prosa*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos: Homo sacer, IV, 2*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- ALTEMEYER JÚNIOR, Fernando. *Sujeito de misericórdia*. In: MILLEN, Maria Inês de Castro; ZACHARIAS, Ronaldo. *O Imperativo Ético da Misericórdia*. Aparecida: Santuário, 2016.
- BARBAGLIO, Giuseppe. *As cartas de Paulo I: Tradução e Comentário*. São Paulo: Loyola, 1989.
- BARRETO, Carine do Espírito Santo. *Um estudo sobre a gestalt-terapia na contemporaneidade*. Disponível em: <http://www.psicologia.pt/artigos/textos/TL0411.pdf> > Acesso em: 15 dez. 2017.
- BENTO, Luis Antonio. *Bioética: desafios éticos no debate contemporâneo*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- BENVENISTE, Émile. *O vocabulário das instituições indo-européias*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.
- CASTILLO, José Maria. *Jesus: a humanização de Deus: ensaios de cristologia*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- CÓDIGO DE NUREMBERG. Disponível em : <http://www.fiocruz.br/biosseguranca/Bis/manuais/qualidade/Nurembg.pdf> > Acesso em: 21 out. 2017.
- COULANGES, Numa Denis Fustel de. *A cidade antiga: estudos sobre o culto, o direito as instituições da Grécia e de Roma*. São Paulo: Hermus, 1975.
- COURTINE, Jean-Jacques. *História do corpo: As mutações do olhar: O século XX*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- COUTINHO, Vítor. *Bioética e teologia: Que paradigma de interação?* Coimbra: Gráfica de Coimbra, Lda, 2005.
- DIAS, Márcio Roberto Soares. *Da cidade ao mundo: notas sobre o lirismo urbano de Carlos Drummond de Andrade*. Vitória da Conquista: Edições Uesb, 2006.
- DUNN, James D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003.
- DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000.

- DWORKIN, Ronald. *Domínio da vida: aborto, eutanásia e liberdades individuais*. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- ENGELHARDT JR., Tristram. *Fundamentos da Bioética*. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2015.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FRANCISCO. *Misericordiae Vultus. O rosto da misericórdia*. Bula de proclamação do Jubileu Extraordinário da Misericórdia. São Paulo, 2015.
- FRANKL, Viktor E. *A presença ignorada de Deus*. São Leopoldo: Sinodal, 1985.
- FRANKL, Viktor E. *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1991.
- FRANKL, Viktor E. *Um sentido para a vida: psicoterapia e humanismo*. 11. ed. Aparecida: Idéias & Letras, 2005.
- GARRAFA, Volnei. Entre o comércio do corpo, a solidariedade crítica e o voluntariado orgânico. In: JUNGES, José Roque; GARRAFA, Volnei. *Solidariedade crítica e cuidado: reflexões bioéticas*. São Paulo: Loyola, 2011.
- GIACOAIA JÚNIOR, Osvaldo. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=2igS00IHj9Y>>. Acesso em: 8 jan. 2017.
- GIACOAIA JÚNIOR, Osvaldo. Ética, Direito e Política em tempos de Biopoder. In: GIACOAIA JÚNIOR, Osvaldo; RAMIRO, Caio Henrique Lopes; RICCI, Luiz Antonio Lopes. *Responsabilidade e futuro: bioética, biopolítica, biopoder e os desafios para a reflexão e ação*. São Paulo: LiberArs, 2015.
- GIACOAIA JÚNIOR, Osvaldo. Messianismo e Política em Giorgio Agamben. *Revista Reflexão*, Campinas, v. 40, n. 1, p. 7-20, jan./jun., 2015.
- GIACOAIA JÚNIOR, Osvaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha. 2000.
- GRECO, Dirceu B. Poder e injustiça na pesquisa envolvendo seres humanos. In: GARRAFA, Volnei; PESSINI, Leo. *Bioética: Poder e injustiça*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- HILBERG, Raul. *A destruição dos judeus europeus*. Barueri: Amarilys, 2016.
- JONAS, Hans. *Ética, medicina e técnica*. Lisboa: Vega Passagens, 1994.
- KASPER, Walter. *A misericórdia: condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2015.
- KROEFF, Paulo. *Logoterapia: uma visão da psicoterapia*. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672011000100010> Acesso em: 15 dez. 2017.
- LUBAC, Henri de. *Paradojas seguido de Nuevas Paradojas*. Madrid: PPC, 1997.
- MORIN, Edgar. *Para onde vai o mundo?* 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

- MOULIN, Anne Marie. O corpo diante da medicina. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. *História do corpo: As mutações do olhar: O século XX*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- NIETZSCHE, Frederich. *A Gaia Ciência*. 2. ed. São Paulo: Companhia das letras, 2001.
- NIETZSCHE, Frederich. *A Genealogia da Moral*. 4. ed. Lisboa: Guimarães & C.^a, 1983.
- NIETZSCHE, Frederich. *Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- NOGUEIRA, Jenny Magnani de O. A instituição da família em a cidade antiga. In: WOLKMER, Antonio Carlos. *Fundamentos de História do Direito*. 4. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.
- OLIVEIRA, Reinaldo Ayer de; OSELKA, Gabriel. Terminalidade da vida: doença incurável e morte encefálica. In: KOVÁCS, Maria Júlia; ESSLINGER, Ingrid. *Dilemas éticos*. São Paulo: Loyola: Centro Universitário São Camilo, 2008.
- OSSWALD, Walter. *Da Vida à Morte: Horizontes da Bioética*. Lisboa: Gradiva, 2014.
- PEREIRA, José Carlos. *Resiliência: para lidar com pressões e situações adversas*. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.
- PESSINI, Leo. Bioética e o pós-humanismo: ideologia, utopia ou esperança? In: PESSINI, Leo; SIQUEIRA, José Eduardo de; HOSSNE, Saad. *Bioética em tempo de incertezas*. São Paulo: Loyola, 2010.
- PESSINI, Leo. Exigências para uma bioético inclusive. In: MILLEN, Maria Inês de Castro; ZACHARIAS, Ronaldo. *O Imperativo Ético da Misericórdia*. Aparecida: Santuário, 2016.
- PESSOA, Fernando. *Poesias*. Lisboa: Ática, 1995.
- PRES, Terrence Des. *The survivor: an anatomy of life in the death camps*. New York: Oxford University Press, 1977.
- RIBEIRO, Paulo Silvino. *O papel do Estado segundo Thomas Hobbes*. Disponível em: <<http://brasilecola.uol.com.br/sociologia/o-papel-estado-segundo-thomas-hobbes.htm>>. Acesso em: 16 dez, 2017.
- SALUM, Isaac Nicolau. *DICIONÁRIOS ETIMOLÓGICOS GREGOS*. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/linguaeliteratura/article/viewFile/115794/113312>>. Acesso em: 1 set. 2017.
- SCHULZ, Walter. Filosofia num mundo modificado. In: BOFF, Leonardo. *Princípio de compaixão e cuidado*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- SEGRE, Marco. Limites éticos da intervenção sobre o ser humano. In: GARRAFA, Volnei; PESSINI, Leo. *Bioética: Poder e injustiça*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- SIQUEIRA, José Eduardo de; LIBONI, Marcos. Desumano, demasiadamente desumano. In: JUNGES, José Roque; GARRAFA, Volnei. *Solidariedade crítica e cuidado: reflexões bioéticas*. São Paulo: Loyola, 2011.

SOBRINO, Jon. *O princípio misericórdia*. Descer da cruz os povos crucificados. Petrópolis: Vozes, 1994.

SOUZA, Waldir. Bioética e espiritualidade. In: SIQUEIRA, José Eduardo de; *et al.* *Bioética clínica: memórias do XI Congresso Brasileiro de Bioética, do III Congresso Brasileiro de Bioética Clínica e da III Conferência Internacional sobre o Ensino da Ética*. Brasília: CFM/SBB, 2016.

TODOROV, Tzvetan. Situações Extremas. In: CANTO-SPERBER, Monique. *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Unisinos, 2013.

VIDAL, Marciano. *O Evangelho da vida: para uma leitura da Evangelium vitae*. São Paulo: Paulinas, 1997.

ZUMSTEIN, Jean. A cruz como princípio de constituição da teologia paulina. In: DETTWILER, Andreas; KAESTLI, Jean-Daniel; MARGUERAT, Daniel. *Paulo, uma Teologia em Construção*. São Paulo: Loyola, 2011.