

## **DIREITOS HUMANOS E O CONCEITO DE HOMEM: ANÁLISE SOB UMA PERSPECTIVA BIOPOLÍTICA**

### **HUMAN RIGHTS AND THE CONCEPT OF HUMAN BEING: A BIOPOLITICS PERSPECTIVE**

***Heloisa Fernandes Câmara\****

**RESUMO:** A construção da distinção entre humano e inumano tem perpassado a história política e filosófica ocidental. O que poderia parecer uma distinção “natural”, em um sentido biológico, mostra-se como uma disputa política de grande magnitude e consequências. Assim, desde Aristóteles e sua célebre enunciação do homem como ser social, passando por Pico della Mirándolla e a defesa da “plasticidade do ser humano” até as atuais questões biopolíticas de apropriação de aspectos biológicos do ser humano, a definição da humanidade é um campo de disputa que mostra a fragilidade das construções políticas e as possibilidades de uma nova política.

**PALAVRAS-CHAVE:** Biopolítica. Direitos humanos. Refugiados.

**ABSTRACT:** The construction of the concept between human and not-human have been passed the politics history and the occidental Philosophy. What could be seen as a natural distinction, in a biological sense, shows itself as a massive political combat and its consequences. Therefore, since Aristotle and his renowned enunciation of the man as social, passing to Pico della Mirándolla and his defense of the “human being’s plasticity”, getting to the biopolitical questions of the present of biological aspects of the human beings, the definition of humanity is a field of struggle the shows the fragility of the political constructions and the possibilities of a new politic.

**KEYWORDS:** Biopolitics. Human rights. Refugees.

---

\* Mestre em Direito do Estado pela UFPR, Professora de Direito Constitucional e Direitos Humanos no Centro Universitário Curitiba. E-mail: [heloisafcamara@yahoo.com.br](mailto:heloisafcamara@yahoo.com.br)

*O Senhor Deus formou, pois, o homem do barro da terra, e inspirou-lhe nas narinas um sopro de vida e o homem se tornou um ser vivente.*

Gen 2, 7.

*A mão do Senhor desceu sobre mim. Ele me arrebatou em espírito e me colocou no meio de uma planície, que estava coberta de ossos. Ele fez-me circular em todos os sentidos no meio desses ossos numerosos que jaziam na superfície. Vi que estavam inteiramente secos. Disse-me o Senhor: filho do homem, poderiam esses ossos retornar à vida? Senhor Javé, respondi, só vós o sabeis. Ele disse-me então: Profere um oráculo sobre esses ossos. Ossos dessecados, dir-lhes-ás tu, escutai a palavra do Senhor: Eis o que vos declara o Senhor Javé: vou fazer reentrar em vós o sopro da vida para vos fazer reviver. Porei em vós músculos, farei vir carne sobre vós, cobri-vos-ei de pele; depois farei entrar em vós o sopro da vida, a fim de que revivais. E sabereis assim que eu sou o Senhor. Profetizei, pois, assim como tinha recebido ordem. No momento em que comecei, um barulho se fez ouvir, em seguida um ruído ensurdecedor, enquanto os ossos se vinham unir aos outros. Prestando atenção, vi que se formavam sobre eles músculos, que nascia neles carne e que uma pele os recobria. Todavia, não tinham espírito. Profetiza ao espírito, disse-me o Senhor, profetiza, filho do homem, e dirige-te ao espírito: eis o que diz o Senhor Javé: vem, espírito, dos quatro cantos do céu, sopra sobre esses mortos para que revivam. Proferi o oráculo que ele me havia ditado, e daí a pouco o espírito penetrou neles. Retornando à vida, eles se levantaram sobre seus pés: um grande, um imenso exército.*

Ezequiel 37, 1-10

## 1 INTRODUÇÃO

Em um momento em que os direitos humanos parecem uma realidade histórica autorreferente e há proliferação de discursos que se fundamentam neste ramo, causa certa estranheza a crítica a estes direitos sem que se defenda o que se entende por barbárie ou ao menos uma atitude tida por “conservadora”.

Todavia, a problematização dos direitos humanos deve retroceder as discussões atuais – a maioria focadas na efetividade<sup>1</sup> – de forma a incluir um dos temas mais caros à filosofia: a diferenciação entre homem e animal. Pelo menos desde Aristóteles e sua definição do homem como “vivente que possui linguagem”, diferentes abordagens filosóficas – com implicações em ramos tão diversos como a sociologia, política, biologia e economia – tentam definir e compreender o que é o ser humano – e como resultado lógico, o que não é.

Desde que Aristóteles definiu o homem como animal falante, a filosofia tem se esforçado em definir, com um critério aceito, o que é o homem. Essa tarefa não ocorre por uma tendência a abstrações, mas sim pela necessidade que as áreas mais diversas

---

<sup>1</sup> Nesse aspecto fundamental – e imensamente repetida – a afirmação de Norberto Bobbio em “A Era dos Direitos” que o fundamental não é mais discutir a fundamentação dos direitos humanos, mas sua efetividade.

têm de diferenciar o homem, e com isso, eleger este mesmo homem como objeto de suas pesquisas.

Acrescente-se à contraposição homem-animal um outro limiar ao humano na contemporaneidade: a possibilidade de manipulação genética e construção do humano por meio de figuras de máquinas e organismos pós-orgânicos, que promovem uma indeterminação do humano – e, portanto, o não humano. A indeterminação, por um lado do homem com o animal, e de outro a do homem com a máquina, questiona as disciplinas cujo ponto de partida é aquele conceito (humano), como pronto e acabado, postura a qual ignora que o conceito de humano não é meramente biológico, mas uma construção política. Ao questionarmos o conceito de humano, e em decorrência o de humanidade, atingimos searas de fundamental importância, não só os direitos humanos, mas também a própria biologia, entre outras.

Os direitos humanos, como expresso em seu nome, partem da distinção entre categorias (humano e não humano) para conferir uma proteção dita como relevante para a primeira categoria. Ao nos confrontarmos com o esfumaçamento dessa distinção, ao menos na forma tradicionalmente apresentada, nos deparamos com questões relacionadas a estes direitos que não são claramente perceptíveis, mas que ajudam a compreender o papel deste ramo do direito e sua incapacidade em lidar com situações consideradas como limites (como, por exemplo, a necessidade – ou não – de intervenções humanitárias, ou mesmo, a questão dos migrantes).

Para analisar como a concepção de homem influencia os direitos humanos, seguiremos uma jornada em dois tempos. Em um primeiro momento visitaremos algumas concepções filosóficas sobre a já mencionada separação homem-animal. Neste ponto veremos Aristóteles, Descartes e Heidegger. A escolha, que poderia incluir autores igualmente interessantes, teve por norte a apreciação de teorias de três momentos bastante marcados na filosofia. Aristóteles, como separação de fala e som é fundamental para entender o âmbito político. Em seguida Descartes, como filósofo que influenciou enormemente o que entendemos por modernidade não poderia ser deixado de lado. E por fim Heidegger em sua busca por um critério que contemplasse a radicalidade do humano. No segundo trecho da jornada, veremos mais especificamente a biopolítica e como este tipo de poder conforma os sujeitos e questiona o conceito de humanismo. Para isso veremos a análise do sujeito e da biopolítica de Michel Foucault e a interpretação de Giorgio Agamben, que retoma as ideias foucaultianas acerca da biopolítica, além das lúcidas análises de Hannah Arendt acerca dos direitos do homem. A partir daí veremos como a biopolítica influencia na concepção de direitos humanos, e algumas das consequências de tal influência, como a incapacidade dos direitos humanos de lidar com situações extremas.

## 2 CONCEITO DE VIDA E DE HUMANO PARA OS GREGOS

Contrariamente ao que entendemos hoje, os gregos tinham termos distintos para designar vida, conforme seus aspectos. Assim, utilizavam *zoé* para se referir à vida biológica, uma vida necessária, mas pré-política, já por *bíos* designavam a vida qualificada, a vida politicamente considerada (AGAMBEN, 2007). A única vida que fazia parte da polis era a vida política – *bíos* – de forma que a vida biológica era confinada nos aspectos privados, sob comando do chefe de família. A política na polis era feita na medida mesma em que se conseguia separar a vida privada da vida pública; o cidadão do não cidadão.

Neste mesmo sentido, estabelecer que a diferença entre homens e não homens significava a possibilidade mesma de participação política. Logo no início do livro *A Política*, Aristóteles estabelece, como uma espécie de prólogo, o que diferencia os homens dos animais:

§ Claramente se compreende a razão de ser o homem animal sociável em grau mais elevado que as abelhas e todos os outros animais que vivem reunidos. A natureza, dizemos, nada faz em vão. O homem só, entre todos os animais, tem o **dom da palavra**; a voz é o sinal da dor e do prazer, e é por isso que ela foi também concedida aos outros animais. Estes chegam a experimentar sensações de dor e de prazer, e se fazer compreender uns aos outros. **A palavra, porém tem por fim compreender o que é útil ou prejudicial, e, em consequência, o que é justo ou injusto. O que distingue o homem de um modo específico é que ele sabe discernir o bem do mal, o justo do injusto, e assim todos os sentimentos da mesma ordem cuja comunicação constitui precisamente a família do Estado.** (sem grifos no original) (1995, p.14).

A passagem da voz à linguagem é análoga à passagem da *zoé* à *bíos*, ou seja, de uma mera vida biológica para uma vida política, que diferencia os animais – mesmo os que vivem em um tipo de organização, como as abelhas – dos homens que vivem na polis. Nessa passagem a vida política aparece como qualificada em relação à vida biológica, pois acresce a possibilidade de ser humano a uma vida “simples” compartilhada com os animais.

A passagem da voz à linguagem, ao dizer, também traz em si a possibilidade da escrita – do *gramma*. E nessa passagem para a escrita reside a potencialidade de constituição do que foi chamado de humanismo, pois, apesar do conceito de humano ser sempre pensado e repensado, em vários aspectos permanece tributário das concepções aristotélicas de *logos* e *phoné*. Assim, o que consideramos humanismo, que tem sua origem bastante marcada pela necessidade de afirmação dos ideais iluministas nas concepções do humano – ou melhor, do sujeito, para usar um termo mais adequado ao cartesianismo.

### 3 DESCARTES E O SURGIMENTO DO SUJEITO: A DUALIDADE CORPO/ALMA E O MECANICISMO

Descartes (1596-1650) é considerado o filósofo que inaugurou a modernidade. Com suas concepções de formação do sujeito – *cogito ergo sum*, penso logo existo – esboça sua crença na racionalidade como fundante não só das instituições – em contraposição às explicações teleológicas –, mas também do próprio sujeito. Ou seja, é a racionalidade, como possibilidade de pensamento – que constitui, constrói, o sujeito. É um autor fundamental para compreender o advento da modernidade, e a constituição da ciência como local privilegiado de descoberta da verdade. Não obstante a importância de suas análises, neste contexto trataremos exclusivamente de seu pensamento referente à caracterização do humano e sua contraposição com o âmbito da animalidade.

A racionalidade é o que constitui o sujeito, o distingue das outras espécies. Para Descartes há uma dualidade entre corpo e alma, sendo que o primeiro não é confiável, a segunda o é por ser uma demonstração mais isenta do que as sensações do corpo; logo, há claramente uma prevalência da segunda em relação à primeira. O corpo seria apenas a modificação do universal que compõe a matéria, ao passo que a alma humana é uma substância distinta, e por isso imortal (COTTINGHAM, 1989, p. 86).

Descartes foi o filósofo que pensou na dúvida metódica como método para atingir o conhecimento, o que significa que sempre se deve questionar a verdade das coisas, pois podemos ser enganados por nossas sensações. É neste contexto que o *cogito ergo sum* apresenta-se, pois a única coisa da qual não podemos duvidar é justamente a nossa própria existência, visto que pensamos. Nesse contexto:

E não sei de quaisquer outras qualidades, exceto as que servem à perfeição do espírito; pois, quanto à razão ou ao senso, posto que é a única coisa que nos torna homens e nos distingue dos animais, quero crer que existe inteiramente em cada um, e seguir nisso a opinião comum dos filósofos, que dizem não haver mais nem menos senão entre os *acidentes*, e não entre as *formas* ou naturezas dos *indivíduos* de uma mesma *espécie*. (DESCARTES, 1987, p. 29)

Nessa distinção dos homens e dos animais, deve-se considerar mais um aspecto, que é a forma com que cada um funciona. Embora possa parecer estranho referir-se a funcionamento, mantém coerência com o pensamento cartesiano, visto que para ele os organismos são máquinas. O humano distingue-se neste panorama somente por ser a mais perfeita das máquinas, enquanto os animais seriam meros autômatos. O corpo, seja humano, seja animal, é comparável à estrutura de um relógio, com seu funcionamento previsível e finito.

Suponho que o corpo nada mais seja do que uma estátua ou uma máquina de terra, formada expressamente por Deus para torná-la o mais possível semelhante a nós e que, portanto, [...] imite todas aquelas funções que se podem imaginar procederem da matéria e dependerem exclusivamente das disposições dos órgãos. Peço-lhes considerarem que nessa máquina tais

funções derivam de modo inteiramente natural da simples disposição dos seus órgãos, nem mais nem menos que os movimentos de um relógio ou de qualquer outro autômato também derivam de seus contrapesos e suas rodas. Desse modo não se deve conceber para eles nessa máquina nenhuma alma vegetativa nem sensorial, nem qualquer outro princípio de movimento e de vida, além do seu sangue e dos seus espíritos (DESCARTES, tratado sobre o homem, p...)

Descartes parte de um critério de distinção, e consequente afirmação, do humano em termos de conhecimento (seja enunciado em termos de racionalidade ou do possuir uma linguagem) e não em termos biológicos. Esse raciocínio segue nas considerações que faz acerca da alma humana e sua ligação com o corpo. A relação do corpo é fundamental não apenas para Descartes, mas para todos os filósofos que pretendam pensar o humano, pois em geral o corpo é considerado como a parte vulgar, animal de sua existência, acrescido de alguma outra característica mais sublime (seja alma, *anima* etc.) que o faz tipicamente humano.

Descartes, ao descrever – e talvez prescrever – o sujeito moderno, acaba por pretender uma separação entre homem-animal, corpo-espírito, mediante a mecanização do homem, de forma a inscrevê-lo nos princípios de uma ciência que por métodos corretos podem apreendê-lo. Todavia esse posicionamento não foi isento de críticas – embora, ressalte-se, tenha influenciado profundamente as concepções filosóficas posteriores. Uma delas, que em verdade é mais uma radicalidade do pensamento cartesiano do que propriamente uma crítica, foi feita por Julien Offray de La Mettrie, médico que nomeou uma de suas obras com o sugestivo título de *O homem-máquina*. Nesse livro ele radicaliza as proposições cartesianas e afirma que os homens eram em tudo próximos dos animais, e que, portanto, não tinham alma, mas eram meras máquinas (ROUANET in: NOVAES, 2003, p. 38). Aqui, o fato de La Mettrie ser médico confirma a recepção, mais ou menos evidente, do cartesianismo pela medicina. Nesse contexto citamos a reflexão de Tibon-Cornillot<sup>2</sup> para quem há uma vitória cartesiana, pois no momento em que há uma aproximação macromolecular, tanto o corpo humano quanto os outros organismos são estudados de maneira semelhante, ou seja, como objetos inanimados. Com a análise de substâncias inorgânicas, e especialmente o DNA, tornam a análise do humano uma mera consideração mecânica. Ou seja, as concepções cartesianas, além de toda a influência na constituição do que é compreendido como sujeito moderno, mostra-se atual em um contexto de possibilidade de manipulação genética, em que todos os homens tornam-se potenciais homens-máquinas.

Não obstante sua influência e importância, Descartes sofreu uma crítica bastante atípica acerca de sua concepção de animais como *automata mechanica*, ou seja, autômatas

---

<sup>2</sup> O subtítulo é *La victoire cartésienne ou les êtres vivants comme machines biologiques*.

mecânicas. Linneo, fundador da taxionomia moderna disse sucintamente acerca das considerações cartesianas: “Descartes certamente nunca viu os macacos” (AGAMBEN, 2006, p. 53). Ou seja, uma concepção que não conhece minimamente seu objeto tem grandes chances de ser, ao menos, falha e parcial.

Uma outra crítica, agora no âmbito filosófico, ao cartesianismo como forma de conceituação do humano, veio de um dos filósofos mais importantes do século XX e, que, segundo Agamben (2006, p. 80), foi o filósofo daquele século que mais se esforçou para separar o homem do vivente: Martin Heidegger.

#### 4 MARTIN HEIDEGGER: A BUSCA PELA RADICALIDADE DO SER HUMANO

Heidegger teve como influência em sua filosofia o pensar grego, especialmente em sua tentativa de pensar a ontologia. Em sua trajetória filosófica, pensou o ser humano de maneira distinta da tradição filosófica que o antecedeu, pois buscou pensar o humano como humano, ou seja, sem contraposições do homem com o animal. Para ele, isso faz parte de pensar o humano em sua radicalidade, ou seja, sem adotar conceitos que minimizem a figura do humano. Com isso, critica a própria concepção de humanismo, que não vê o homem em sua essência.

Quanto à questão da animalidade, o animal racional:

(...) resta, enfim, perguntar se a essência do homem como tal, originalmente – e com isto decidindo previamente tudo – realmente se funda na dimensão da *animalitas*. Estamos nós no caminho certo quando distinguimos o homem e enquanto o distinguimos, como ser vivo entre outros da planta, do animal e de Deus? (...) É preciso, porém, ter bem claramente presente que o homem permanece assim relegado definitivamente para o âmbito essencial da *animalitas*; é o que acontecerá, mesmo que não seja equiparado ao animal e se lhe atribuímos uma diferença específica. Pensa-se, em princípio, sempre o *homo animalis*, mesmo que *anima* seja posta como *animus sive mens* e mesmo que estes, mais tarde, sejam postos como sujeito, como pessoa, como espírito. (...) A Metafísica pensa o homem a partir da *animalitas*, ela não pensa em direção da sua *humanitas* (HEIDEGGER, 1985, p. 45).

Ou seja, ao considerar o homem como animal, ainda que de um tipo distinto – racional – perde-se a essência do homem, e ao invés de vê-lo em direção de sua humanidade, a imagem é somente em direção de sua animalidade. Por isso, para Heidegger, é preciso pensar o humano de uma maneira distinta, a partir da clareira do ser, pensar sua ex-sistência. Ou seja, pensar o ser como essência e não como critérios alheios, como o pensamento ou mesmo a linguagem. Isto porque, apesar de serem extremamente importantes para o humano, não é isso que os define, ao contrário, a partir do momento em que é pensado em sua essência – ou em termos heideggerianos “na clareira do ser” – estas características emergem. A ex-sistência é só do ser humano, é “não apenas o fundamento da possibilidade da razão, *ratio*, mas a ex-sistência é aquilo

em que a essência do homem conserva a origem de sua determinação” (HEIDEGGER, 1985, p. 46). Tal consideração – a recusa de caracterização do humano em termos biológicos, mesmo o da diferença entre voz e palavra – fica clara no trecho abaixo:

Tais considerações lançam uma estranha luz sobre a determinação corrente e, por isso sempre provisória e apressada, do homem como *animal rationale*. Porque as plantas e os animais estão mergulhados, cada qual no seio de seu ambiente próprio, mas nunca estão inseridas livremente na clareira do ser – e só esta clareira é “mundo” – por isso, falta-lhes a linguagem. E não porque lhes falta a linguagem, estão eles suspensos sem mundo no seu ambiente. Mas nesta palavra “ambiente” concentra-se toda a dimensão enigmática do ser vivo. Na sua essência, a linguagem não é, nem exteriorização de um organismo, nem expressão de um ser vivo. Por isso, ela também não pode ser pensada em harmonia com a sua essência, nem a partir do seu valor de signo, e talvez nem mesmo a partir de seu valor de significação. Linguagem é o advento iluminador-velador do próprio ser. (HEIDEGGER, 1985, p. 49).

Por isso a resposta irônica de Heidegger a Jean Beaufret quando este questiona-o sobre como dar um sentido à palavra “humanismo”. A resposta heideggeriana será no sentido de questionar ironicamente o porquê de tantos “ismos”, porque se deve ainda manter o humanismo que teve como consequência o velamento do ser. Assim, o humanismo é comparado com outros “ismos” que procuraram minimizar o humano: marxismo, o existencialismo e o cristianismo<sup>3</sup>. Mas pensar contra o humanismo não significa defender algum tipo de in-humano, mas deve servir para abrir outras perspectivas ao humano.

Heidegger, nas palavras de Agamben, foi “talvez o último filósofo a crer de boa fé que o lugar da polis – o pólo onde reina o conflito entra latência e ilatência, entre *animalitas* e *humanitas* do homem – era ainda praticável, que se mantendo em aquele lugar arriscado – era ainda possível para os homens – para um povo encontrar seu destino histórico” (AGAMBEN, 2006, p. 139). Todavia, após as duas Guerras Mundiais, a assunção do totalitarismo, fica claro que talvez não haja uma tarefa histórica assumível pelos povos que não seja a gestão da vida biológica. Nesse sentido, interessante o debate ocorrido entre Kojève e Bataille acerca do fim da história – em um sentido hegeliano<sup>4</sup>. Nesses termos:

As potências históricas tradicionais – poesia, religião, filosofia – que, tanto na perspectiva de Hegel-Kojève como na de Heidegger, mantinham desperto o destino histórico-político dos povos, foram transformados há algum tempo em espetáculos culturais e em experiências privadas

---

<sup>3</sup> Embora a comparação a primeira vista possa parecer paradoxal, os três “ismos” teriam elegido, cada um ao seu modo, um tipo de homem, que em nenhum caso corresponde à sua essência. Ou seja, três formas de mascarar a essência do humano.

<sup>4</sup> Esse debate tem como foco não apenas o fim da história, mas principalmente o que significaria o fim da história humana, uma animalização ou assunção de rituais sem uma economia? O fato que talvez seja de maior interesse é a concepção de que estaríamos em uma pós-história. Para mais informações acerca do debate consultar: AGAMBEN: *Homo Sacer* e *El Abierto*.



e perderam toda sua eficácia histórica. Frente a este eclipse, a única tarefa que ainda parece conservar alguma seriedade é o tomar a responsabilidade e realizar a “gestão integral” da vida biológica, ou seja, da própria animalidade do homem. (AGAMBEN, 2006, p. 141)

Retomaremos o tópico sobre a gestão integral da vida no item acerca da biopolítica. Neste momento o que nos interessa é ressaltar como as análises heideggerianas de uma concepção humana que não seja dependente de outras considerações traz em si alguns problemas, que ainda não foram superados. Um autor que recentemente analisou as implicações das concepções de Heidegger no atual estágio de possibilidade de engenharia genética foi Peter Sloterdijk no livro – inicialmente palestra – nomeado de “Regras para o Parque Humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo”. Neste livro Sloterdijk escreve, não sem uma certa dose de provocação, o que seria o humanismo – “o tema latente do humanismo é, portanto, o desembrutecimento do ser humano, e sua tese latente é: as boas leituras conduzem à domesticação” (SLOTERDIJK, 2000, p. 17) – e um dos motivos de seu fracasso – o desmantelamento da ilusão<sup>5</sup> de que grandes estruturas políticas e econômicas possam ser organizadas segundo o amigável modelo da sociedade literária – reconhecido a partir da Primeira Guerra Mundial, quando houve uma florescência tardia, assim como uma retomada bíblica – o que de certa forma corrobora a tese heideggeriana da solidariedade entre os “ismos”.

Em sua retomada do humanismo, Sloterdijk volta até algumas concepções platônicas, especialmente a que cita a política como arte de pastorear. Desde *O Político*, e desde *A República*, correm pelo mundo discursos que falam da comunidade humana como um parque zoológico que é ao mesmo tempo um parque temático; a partir de então, a manutenção de seres humanos em parques ou cidades surge como uma tarefa zoopolítica. (SLOTERDIJK, 2000, p. 48)

Talvez a tarefa zoopolítica, à qual é feita menção na citação acima, seja a inclusão da vida biológica na política, a biopolítica, que foi tratada de maneira brilhante por Michel Foucault.

## 5 FOUCAULT – O SUJEITO E A BIOPOLÍTICA

Michel Foucault foi um pensador cuja obra é impossível de ser rotulada. Para os ditos de direita, era marxista demais; para os marxistas, não era radical o suficiente. Sua obra é de fundamental importância, assim como sua liberdade intelectual para tratar de temas ditos “não-acadêmicos” e sob perspectivas distintas das convencionais.

---

<sup>5</sup> O que fica claro na crítica do autor ao humanismo é que este é uma ilusão de autocontensão dos homens, ou que as influências inibidoras e desinibidoras – talvez em m sentido freudiano acerca da civilização como controle das pulsões. E na retomada de Heidegger, Sloterdijk escreve que: “Sob essa perspectiva, o humanismo se oferece como cúmplice natural de todos os possíveis horrores que podem ser cometidos em nome do bem humano.” Esta idéia será retomada posteriormente em relação à ambivalência dos direitos humanos” (SLOTEDIJK, 2000, p. 31).

Não obstante sua obra fragmentada, para Inês Lacerda de Araújo, o sujeito é o tema central de sua pesquisa. E talvez possamos acrescentar que o tema não é tanto o sujeito quanto a sua dissolução, ou ao menos a dissolução de um sujeito centrado na liberdade, na autonomia e na individualidade, como prega a modernidade – muito influenciada pelo cartesianismo – para pensar como o sujeito se constitui. Para ele, o sujeito é um fruto da construção discursiva por meio de poderes e saberes<sup>6</sup> e, portanto, variável, sempre em construção.

É a partir daí, ou seja, da negação de um sujeito já pronto e que determina seu mundo de forma racional, que podemos pensar os poderes. Inicialmente vamos pensar o poder disciplinar, o que se exerce no corpo do indivíduo. É esse o poder analisado na obra *Vigiar e Punir*: história do nascimento das prisões. O que esse livro tem de fundamental é pensar a cadeia para além da mera superfície – que seria considerar a pena carcerária mais “humana” do que o suplício. Foucault rechaça essa posição, pois inscreve a prisão em um mecanismo de poder que pretende construir os corpos dóceis de que precisa. Isso significa disciplinar – seja através do tempo, seja por meio do espaço e das pequenas disciplinas cotidianas – para que o corpo seja útil. Este processo é em muito consequência da necessidade do capitalismo industrial de aproveitamento dos corpos. Assim, o conceito de humanidade esfumaça-se e mostra-se como uma palavra simpática, mas vazia de conteúdo. Precisamente em face da inaplicabilidade de um conceito que supõe um homem já pronto, determinado, vemos a citação de Inês Lacerda de Araújo (2001, p. 47):

Já Nietzsche critica as analíticas da finitude. Pergunta se esse homem, fundador e empírico a um só tempo, existe verdadeiramente; responde que ele é constituído ao longo da história. Basta, portanto, de humanismos consoladores.

Paralelo a esse poder (disciplinar), aparece um outro: o biopoder. Paralelo, em termos de manifestação – já que um não exclui, mas antes complementa, o outro – já que o surgimento do biopoder é mais recente, e em muitos aspectos pode ser visualizado no Estado-nação e se manifesta não mais no corpo, mas na população como um todo.

---

<sup>6</sup> Esse é um conceito fundamental para Foucault, o de poder-saber, e significa que a cada saber corresponde um poder. Isso fica mais claro se confrontarmos o dispositivo da sexualidade, por exemplo, e como esta foi pensada de formas distintas dependendo do tipo de poder existente. Todavia, entre ambos não há uma relação de causa e efeito, mas de complementaridade, de constituição. E quando tratamos do termo poder, devemos esclarecer que não é somente um poder de vem “de cima”, do estado ou de qualquer outro ator que imponha, mas são redes de poder que constituem o sujeito, são os poderes que chegam até à capilaridade das relações, é o micropoder. Por considerar o poder em suas manifestação capilares ele pôde pensar a sexualidade, a loucura, hospitais como relacionados ao poder. Por isso seu pensamento é bem mais complexo do que uma separação simples entre superestrutura e infraestrutura, por exemplo.

Se o termo biopolítica não foi inventado por Foucault (DIAS, 2007, p. 118), sua contribuição foi fundamental para o desenvolvimento dos estudos relacionados a este tipo de poder – e suas consequências. Foucault começa a desenvolver suas concepções sobre esta forma de poder especialmente nos livros *A Vontade de Saber* (primeiro volume de seu projeto sobre a História da Sexualidade) e nos cursos proferidos no *Collège de France* ao se deparar com um poder que visa não ao controle dos indivíduos, dos corpos, mas sim das populações. O surgimento do termo população e sua apreensão pela política – já que a biopolítica é justamente o controle e administração da população – são de extrema importância para pensar este poder centrado nos aspectos biológicos:

Uma das grandes novidades nas técnicas de poder, no século XVIII<sup>7</sup>, foi o surgimento da ‘população’, como problema econômico e político: (...).Os governos percebem que não têm que lidar simplesmente com sujeitos, nem mesmo com um ‘povo’, porém com uma ‘população’, com seus fenômenos específicos e suas variáveis próprias: natalidade, morbidade, esperança de vida, fecundidade, estado de saúde, intolerância das doenças, forma de alimentação e de habitat. (FOUCAULT, 1979, p. 28).

A (bio)política elege a população e as preocupações com sua manutenção como critério político principal, passando de um homem-indivíduo para um homem-espécie. Com isso provoca-se uma mudança no direito do soberano: “O direito de soberania é, portanto, o de fazer morrer ou de deixar viver. E depois, este novo direito é que se instala: o direito de fazer viver e de deixar morrer” (FOUCAULT, 2002, p. 287). A justificativa do poder não é mais o soberano e sua proteção, mas a defesa de todos. E precisamente nesse sentido podemos falar de guerras que são justificadas pela proteção de toda a população mundial em face de uma ameaça exterior, demonstrando como o paradigma de (in)segurança é usado para justificar o uso de expedientes excepcionais. O genocídio não representa o velho direito de matar, mas exerce-se no nível da espécie, da raça, dos fenômenos maciços da população, e nesse contexto podemos compreender que os fatos extremos ocorridos na modernidade são mais que desvios de uma história evolutiva, mas estão inscritos em uma racionalidade própria, que ao não ser compreendida pode ser repetida.

Ao assumir como aspecto político a vida biológica do cidadão, ou melhor, da população, há um racismo de Estado. Racismo aqui é entendido não como discriminação em termos de cor, mas uma forma de “extrapolação biológica do termo inimigo político” (FOUCAULT, 2002, p. 308), ou seja, o Estado utiliza-se de aspectos biológicos para eliminar a raça considerada prejudicial à sua sobrevivência.

Nesse processo de controle da vida biológica da população, são usados expedientes calcados em dados como nascimento, expectativa de vida, quantidade de doenças, entre outros. Portanto, a estatística é de fundamental importância para esse gerir biológico

---

<sup>7</sup> Mais a frente na obra, Foucault estabelece como momento de surgimento deste poder o século XIX (FOUCAULT, 1979, p. 128).

das populações. É essa gestão econômica da população – em termos de planejamento da previdência, controle de doenças, ligação entre hábitos individuais e doenças “coletivas” – que só pode ser feita quando o Estado começa a ter por parâmetro não mais a “velha” soberania do príncipe, mas a preocupação com o que Foucault nomeia como “governamentabilidade”, que é justamente a inclusão de critérios econômicos na lógica de governo.

No momento em que a vida biológica é incluída no funcionamento normal do poder, podemos pensar questões como os direitos humanos sob uma outra forma, mais cética das “promessas” de emancipação mediante as codificações – tanto declarações de direitos quanto a constitucionalização dos direitos humanos. Para entendermos como a biopolítica está presente na formação dos direitos humanos, e quais as consequências de tal presença, visitaremos a obra de um dos autores mais profícuos da atualidade, Giorgio Agamben. Em suas reflexões veremos como os direitos humanos podem ser pensados pela óptica da biopolítica.

Embora o tema da biopolítica seja retomado por vários autores, concentrar-nos-emos nas concepções de Giorgio Agamben por considerarmos um autor contemporâneo fundamental, pois suas análises acerca do estado de exceção são profundamente originais. Agamben parte das concepções foucaultianas de biopolítica<sup>8</sup> e das considerações de Hannah Arendt sobre os direitos do homem para pensar a política.

## **6 AGAMBEN E A CRÍTICA DAS CONCEITUAÇÕES SOBRE O HUMANO: DIREITOS HUMANOS EM UM ESPAÇO INDETERMINÁVEL**

Um dos últimos livros de Agamben é nomeado simplesmente *O Aberto*<sup>9</sup>. Acompanha este título enigmático, de clara influência heideggeriana, um subtítulo que esclarece parcialmente as intenções do autor: o homem e o animal. Sobre o termo “aberto” convém fazermos um esclarecimento – ainda que com palavras alheias:

“O aberto” é o espaço revelado para nós no momento em que o mundo em que vivemos, o qual por causa de nossas tarefas tendemos a não nos distanciarmos (como animais com seus

---

<sup>8</sup> Embora pareça-nos que ele amplie um pouco tal consideração e embora não possamos, neste momento, desenvolver plenamente esta questão, apresentaremos um trecho no qual se ressalta uma diferença importante entre ambos os autores: “A tese foucaultiana deverá, então, ser corrigida ou, pelo menos, integrada, no sentido de que aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *pólis*, em si antigüíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal; decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção” (AGAMBEN, 2007, p. 16).

<sup>9</sup> O livro não tem tradução em português. Todas as notas, quando não no original, são traduções próprias a partir da edição argentina.

estímulos), se abre em algo maior. Este momento de distanciamento de nossas tarefas diárias com meios e fins, com estímulo e resposta, é o que nos dá não somente um ambiente, mas um mundo (DE LA DURANTAYE, 2003, p. 4)<sup>10</sup>.

Nesse livro Agamben parte de muitas das concepções heideggerianas para tentar pensar um conceito de humano. Não obstante todos os conceitos apresentados, considera que nenhum é plenamente adequado, pois a divisão homem-animal, mais do que simplesmente biológico ou mesmo filosófico é, em suma, uma definição política:

A divisão da vida em vegetal e de relação, orgânica e animal, animal e humana, passa então, sobretudo, pelo interior do vivente homem como uma fronteira móvel; e sem esta íntima cisão, provavelmente não seja possível a decisão mesma sobre o que é humano e o que não é (AGAMBEN, 2006, p. 35)

Ou seja, não é por um fato *a priori* que se distingue o homem do animal, mas por uma decisão, que como a experiência nazista nos mostrou é tudo menos neutra e desimportante.

Dois dos autores retomados por Agamben que se mostram extremamente conscientes da dificuldade de conceituação são Carlos Linneo e Giovanni Pico della Mirandola. O primeiro, ao fazer a taxionomia moderna e pretender incluir os seres humanos, mostrou todo seu poder não só de compreensão da dificuldade de pensar o humano, como também deu mostras de sua enorme capacidade de lidar com o problema. Isto porque juntamente com o nome genérico *Homo*, em que insere notas específicas, não há nenhum outro comentário a não ser o adágio filosófico *nosce te ipsum*, ou seja, conhece-te a ti mesmo (AGAMBEN, 2006, p. 57). O que parece sugerir que é mais fácil descobrir “onde” inscrever o homem – o que foi feito inscrevendo-o no gênero dos primatas – do que saber o que caracteriza este mesmo homem.

Similar a essa compreensão é o texto de Giovanni Pico della Mirandola. Em um texto escrito em 1486 ele expressa uma concepção ímpar do que Paula Sibila nomeia como “plasticidade do ser humano”. No texto Discurso da Dignidade do Homem, paradoxalmente considerado um texto marcante para o humanismo, ele escreve que o homem não pode ser definido *a priori*, em uma modificação dos preceitos bíblicos, mas uma mudança parcial, pois se Deus é o Grande Arquiteto<sup>11</sup>, o homem, feito à sua imagem e semelhança, também é arquiteto de si mesmo:

---

<sup>10</sup> No original: “The open” is the space revealed to us in the moment when the world we live in, which because of our many tasks and travails we tend to take no distance from (like animals with their stimuli), opens out onto something larger. This moment of distancing ourselves from our everyday concern with means and ends, with stimuli and response, is what gives us not just an environment, but a world”.

<sup>11</sup> “10.The supreme Father, God the Architect, had already built this cosmic home we behold, the most sacred temple of divinity, according to the laws of the mysterious wisdom”. Tradução própria: “O supremo Pai, Deus o Arquiteto, já construiu esta casa cósmica a que pertencemos, o mais sagrado templo de divindade, de acordo com as leis da misteriosa sabedoria”. Disponível em: <[http://www.brown.edu/Departments/Italian\\_Studies/pico/text/bori/frame.html](http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/text/bori/frame.html)>. Acessado em 10 mar. 2009.

Assim, tomou o homem como obra de natureza indefinida e, colocando-o no meio do mundo, falou-lhe deste modo: ‘Ó Adão, não te demos nem lugar determinado, nem aspecto que te seja próprio, nem tarefa alguma específica, a fim de que obtenhas e possuas aquele lugar, aquele aspecto, aquela tarefa que tu seguramente desejares, tudo segundo teu parecer e tua decisão. A natureza bem definida dos outros seres é refreada por leis por nós prescritas. Tu, pelo contrário, não constringido por nenhuma limitação, determiná-las-ás para ti, segundo o teu arbítrio, a cujo poder te entreguei. Coloque-te no meio do mundo para que daí possas obter melhor tudo o que há no mundo. Não te fizemos celeste nem terreno, nem mortal nem imortal, a fim de que tu, árbitro e soberano artífice de ti mesmo, te plasmasses e te informasses, na forma que tivesse seguramente escolhido. Poderás degenerar-te até aos seres que são bestas, poderás regenerar-te até às realidades superiores que são divinas, por decisão do teu ânimo. (PICO DELLA MIRANDOLA, 2001, p. 51).

Se o humano não é algo dado, mas objeto de escolhas políticas<sup>12</sup>, convém repensarmos como uma das questões de maior relevância para o direito moderno, os direitos humanos, articula-se nesta lógica de separação homem-animal e inclusão da vida nua na política.

Trabalhar sobre estas divisões, perguntar-se de que modo – no homem – o homem foi separado do não-homem é mais urgente do que tomar posição acerca das grandes questões, acerca dos denominados valores e direitos humanos (AGAMBEN, 2006, p. 35).

Apesar disso, acreditamos que tomar posição acerca dos “grandes valores” não seja separado de trabalhar sobre tais divisões. Nesse sentido retomaremos as análises do mesmo autor (Agamben) sobre o surgimento dos direitos humanos. Para isso seguiremos as indicações de Agamben e veremos algumas das considerações de Hannah Arendt acerca do papel desempenhado pelos direitos humanos no Pós-Guerra e como a noção simples de humanismo é incapaz de lidar com situações extremas. Essa reflexão está em um capítulo convenientemente chamado de “O Declínio do Estado nação e o Fim dos Estados Modernos”, o qual está no livro *As Origens do Totalitarismo*. Nesse capítulo, Arendt analisa como os processos de desnacionalização e expulsão que culminaram com uma enorme quantidade de refugiados e apátridas mostraram a(s) fragilidade(s) do discurso dos direitos humanos.

Após a Primeira Guerra mundial houve uma profunda alteração na política europeia com a extinção e criação de vários Estados mediante Tratados de Paz<sup>13</sup> e consequente criação de minorias que totalizavam 25% da população europeia. A Ideia

---

<sup>12</sup> Com isso não se pretende afirmar a absoluta indiferença entre homens e animais, mas simplesmente que o que é escolhido como humano necessita de um apartamento de algo escolhido como contraposição: o inumano. E, assim, discursos que exaltam circunstâncias como barbárie ou animalidade não significam apenas um uso despreocupado, mas uma forma importante de segregação política.

<sup>13</sup> A inaplicabilidade do instrumento é expressa por Arendt nos seguintes termos: “Mas pensar que fosse possível criar Estados-nações pelos métodos dos Tratados de Paz era simplesmente absurdo.” ARENDT, 2004, p. 303.

de que o Direito do Homem era ligado à soberania nacional, proveniente da Revolução Francesa, fez com que as minorias considerassem que só poderia haver verdadeira liberdade e defesa dos seus direitos se houvesse um governo próprio.

Além disso, a Europa passa ver uma quantidade sem precedentes de apátridas e refugiados. Entre outros motivos, isso ocorreu pela dissolução de estados – o que acabava com nacionalidades inteiras – e, principalmente, por uma política em massa de desnacionalização levada a cabo pelos regimes totalitários. Dessa forma, tanto dissidentes políticos quanto grupos inteiros eram desnacionalizados – a exemplo dos judeus em vários países.

A concepção de Direitos Humanos proveniente da Declaração dos Direitos do Homem tem caráter universalista no sentido em que considera que todos os homens são iguais na mesma medida em que são homens. Por isso uma das críticas que se faz a esse modelo é o seu caráter abstrato, ou seja, considera os homens somente como seres absolutos – no sentido de um “ser único” – e desprovidos de qualquer história. Ao eleger o humano como justificação, e com isso tirar o fundamento divino, considerou-se que não havia necessidade de uma proteção internacional, ou mesmo específica, já que os Estados deveriam fazer essa proteção, e caso não tivessem nenhuma norma específica, cabia a eles normatizarem em âmbito interno. Por isso a desnacionalização em massa efetuada significou muito mais do que a privação de uma nacionalidade. Significou em última análise a privação dos seus direitos, que supostamente eram inalienáveis. Portanto, não por casualidade o meio escolhido para colocar milhões de pessoas em um limiar – dentre elas grupos e povos inteiros – foi um meio técnico-jurídico. A consequência integral da desnacionalização ultrapassa a perda de proteção do Estado para o cidadão, alcançando o fato de nenhum outro Estado assumir tal proteção. Como expõe Arendt, os direitos humanos estavam vinculados em uma espécie de teia que perpassava o mundo e a perda da proteção de seu Estado, significava a desproteção em todo lugar. De repente, o mundo se tornou pequeno demais em termos de alternativas, e grande demais em termos de acolhimento – ou falta de acolhimento. Nesse procedimento mostrou-se que não é necessário o uso de armas e violência para transformar essas vidas em vida que não merece ser vivida, para usarmos uma expressão de Agamben. A desnacionalização tornava as massas de refugiados não aceitáveis em lugar algum do mundo de modo que nenhuma lei é plenamente aplicável, deixando milhões de pessoas em uma espécie de “limbo legal”.

Agamben analisa o fenômeno sob uma outra óptica, pretendendo ir além das considerações arendtianas, segundo a qual considera que a proliferação de tratados internacionais acabou por impedir uma compreensão do significado do fenômeno da ligação entre direitos do homem e Estado nacional. Para ele, é necessário abandonar a crença de que as declarações de direito são proclamações gratuitas e valores eternos metajurídicos que tendem a vincular o legislador, para considerá-las de forma mais

realista, ou seja, como figura de inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação. O que significa reconhecer a vida biológica enquanto “fundamento terreno de legitimidade e soberania” (AGAMBEN, 2004, p. 134). Ou seja, devemos passar a ver os direitos humanos como uma das faces da biopolítica, o que não quer dizer em absoluto negar as contribuições dos direitos humanos, mas sim verificarmos em que medida o acolhimento acrítico destes direitos como “milagrosos” contribui para a disseminação do que pretende combater.

Voltemos à declaração de 1789 e seu significado para o Direito e a política. Seu texto mostra que o fato do nascimento é o que confere a qualidade de fonte e titular de Direitos. Ao eleger a vida biológica como base do ordenamento, desqualifica-se a figura do cidadão<sup>14</sup>. Ao inscrever o nascimento como fundante do sistema moderno pode-se atribuir soberania à nação – que etimologicamente deriva do termo nascer – e com isso fecha o círculo aberto pelo nascimento do homem (AGAMBEN, 2007, p. 135). Não somente o nascimento posto como fundamento da nação, mas também a vida natural que inaugura a biopolítica da modernidade e logo depois é dissolvida na figura do cidadão, são sinais da atuação da biopolítica na constituição das estruturas estatais. Assim, o surgimento da nação é marcado por um contexto biopolítico de inclusão da vida nua<sup>15</sup> na arena política.

Logo, a passagem da ideia divina para a soberania nacional parece mostrar aspectos bastante distintos daqueles considerados em uma análise inicial, os quais enaltecem a passagem da arbitrariedade para a racionalidade no Estado e na política. O nascimento e a soberania que eram separadas no antigo regime, unem-se no corpo do “sujeito soberano” e constitui-se no fundamento do novo Estado-nação. Nesse contexto o nazismo e o fascismo adquirem outra perspectiva, a de dois sistemas que se utilizam da vida nua como local da decisão soberana. Mesmo o uso da expressão “solo e sangue” pelo nacional-socialismo mostra a apropriação pelo regime dos dois itens considerados fundamentais. A origem de ambos são as concepções de “*ius soli*” e “*ius sanguinis*”,

---

<sup>14</sup> A dualidade apontada por Agamben entre os termos “homem e cidadão”, que não se sabe se deve ser compreendida como sinônimos ou separação, já havia sido apontada por Marx em sua crítica aos direitos humanos. Conforme Giacoia Jr. “Para o autor de *O Capital*, seria necessário atentar para um hiato mal ocultado pelo conectivo ‘e’ nas primeiras declarações de direito das constituições americana e francesa. Um conectivo que, na verdade, ao mesmo tempo liga e separa homem e cidadão encobrendo uma diferença – mais que isso –, uma contradição real que tem suas bases em relações sociais de exploração e domínio. Para Marx, a superestrutura jurídico-política do Estado liberal, sobretudo na forma dos modernos estados nacionais, proveria a moldura institucional exigida pela correspondente configuração da sociedade civil burguesa.” (GIACIOIA JR, 2008, p. 276)

<sup>15</sup> Como é um conceito bastante utilizado por Giorgio Agamben convém fazermos uma breve referência a seu sentido. O conceito é desenvolvido no livro *Homo Sacer* e significa uma indistinção entre a vida biológica e a vida política, ou entre a *zoé* e a *bíos*, respectivamente. A análise começa pela figura romana do *homo sacer* que não poderia ser sacrificado, mas seu assassinato não era punível, portanto estava fora do direito humano, assim como do direito divino. Para Agamben, vida nua representa esse limiar de indistinção.



que no antigo regime representavam uma relação de vassalagem e no novo sistema tem um significado diverso: o de nomear a vida como estatuto. Portanto, pode-se considerar o fascismo e o nazismo como redefinição das relações entre o homem e o cidadão.

Nessa ordem de coisas, a figura dos refugiados mostra-se como questionador do paradigma da Nação, em que o nascimento e a nação coincidiriam sem resíduos, para mostrar-se como conceito-limite e que mostra o deslocamento constitutivo das figuras de homem e cidadão. Assim, põe em xeque a tríade fundante do Estado moderno: estado-nação-território. Mas o que o surgimento dos direitos humanos como tentativa de conciliação entre vida natural e vida política sugere?

Para respondermos a essa pergunta, que é fundamental no seguimento das análises agambenianas, convém rememorarmos a primeira parte deste trabalho em que se esboçou a tarefa – in(de)terminável – de separar o homem e o animal. É justamente esta separação que é colocada em xeque, pois a partir do momento em que a vida natural mostra-se tal como é, ou seja, um resto da tentativa de integrá-la, o sistema desestabiliza-se. Por isso os direitos humanos não são, e nunca foram, espaço para a solução das questões biopolíticas. Ao exercer a mesma lógica deste poder – que Arendt muito bem notou como a suposição de um ser humano como tal – a política é simplesmente eliminada, e em seu lugar entram questões de raça. Talvez por isso o mal-estar não somente com os direitos humanos, mas principalmente com o direito humanitário, que ao se absterem de discutir a questão politicamente apela por um sentimento de humanidade que faz com que as pessoas a serem ajudadas sejam consideradas como mera vida nua. É nesse contexto que podemos visualizar as campanhas de arrecadação em que são usadas fotos que parecem apelar ao pertencimento biológico. Ou a existência de campos de refugiados, em que a vida atinge seu grau maior de identificação com a vida biológica.

Nesse sentido de completa ruína de uma séria concepção jusnaturalista de direitos, convém lembrar a frase de Hannah Arendt de que não nascemos iguais, mas tornamo-nos iguais na medida que inseridos politicamente. Portanto, não é o nascimento que deve ser o nexo de pertencimento a uma comunidade, mas uma efetiva participação política, pois o nascimento, dado biológico, sempre pode ser apropriado no sentido de transformação do homem em um ser desprovido de história – nesse sentido os campos são exemplos mais extremos de como o homem pode ser condicionado e ser morto em vida.

## **7 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Os direitos humanos em muitas situações são considerados como uma resposta milagrosa aos problemas enfrentados no âmbito mundial. Não obstante as conquistas feitas pela via dos direitos humanos, sua origem biopolítica de certa forma macula sua

atuação visto que seu funcionamento é da mesma forma que o poder biopolítico, ou seja, considerando o nascimento como condição de formação da nação.

Enquanto o nexu biopolítico não for devidamente desvendado, os direitos humanos serão cúmplices involuntários de um regime que a pretexto de auxílio a refugiados os concentra em campos. A indeterminação dos direitos humanos torna-os uma figura ambígua em que, como diz Zizek:

Deixa de existir assim a oposição entre guerra e ajuda humanitária: as duas são intimamente ligadas; a mesma intervenção funciona simultaneamente nos dois planos: a derrubada do regime talibã é apresentada como parte de uma estratégia para ajudar o povo afegão oprimido pelo Talibã: como disse Tony Blair, talvez seja necessário bombardear o Talibã para assegurar o transporte e a distribuição de alimentos (ZIZEK, 2003, p. 114).

Ou seja, os direitos humanos como funcionamento biopolítico insere-se em uma lógica de indistinção em que a maior guerra é feita em nome da proteção dos direitos, e a proteção e a agressão são somente duas faces de uma mesma moeda. Dessa forma, a preocupação deve ser deslocada da efetividade dos direitos humanos para ingressar na esfera da distinção do homem-animal e como pode haver participação política.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. Poder soberano e vida nua. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- AGAMBEN, Giorgio. *Lo Abierto*: el hombre y el animal. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editor, 2006.
- AGAMBEN, Giorgio. *Means Without End*: notes on politics. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2000.
- ARAÚJO, Inês Lacerda de. *Foucault e a Crítica do Sujeito*. Curitiba: UFPR, 2001.
- ARENDT, Hannah. *As Origens do Totalitarismo*: Anti-Semitismo, Imperialismo, Totalitarismo. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- ARISTÓTELES. *A Política*. Bauru: Edipro. 1995
- BENJAMIN, Walter. Sobre o Conceito da História. In: BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas*: Magia e Técnica, Arte e Política. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- COTTINGHAM, John. *A Filosofia de Descartes*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- DE LA DURANTAYE, Leland. The Suspended Substantive: On Animals and Men in Giorgio Agamben's "The Open". *Diacritics*, v.33, n.2 (Summer, 2003), pp. 2-9 The Johns Hopkins University Press. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3805793>> Acessado em: 13 fev. 2009.
- DESCARTES, Rene. *Discurso do Método, As Paixões da Alma, Meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 1987. Os Pensadores.
- DIAS, Rebeca Fernandes. *Vida e Direito*: poder, subjetividade no contexto biopolítico. Dissertação. Curitiba: UFPR, 2007.
- DUARTE, André Macedo. *De Michel Foucault a Giorgio Agamben*: a trajetória do conceito de biopolítica. Curitiba, 2007. No prelo.

- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- FOUCAULT, Michel. Aula de 17 de março de 1976. In: FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade: curso no Collège de France de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade*, v. I. *A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro, Graal, 1979.
- GIACIOIA JR, Oswaldo. Sobre os Direitos Humanos na Era da Bio-política. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n.118, Dez./2008, p. 267-308.
- HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre Humanismo*. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.
- LAFER, Celso. *A Reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- NOVAES, Adauto. *O Homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *Discurso sobre a Dignidade do Homem*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- SIBILIA, Paula. *O Homem Pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o Parque Humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- TIBON-CORNILLOT, Michel. *Les corps transfigures: mécanisation du vivant et imaginaire de la biologie*. Paris: Editions du Seuil, 1992.
- UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BOLOGNA; BROWN UNIVERSITY. *Pico Project*. Disponível em <[http://www.brown.edu/Departments/Italian\\_Studies/pico/index.html](http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/index.html)>. Acessado em 17 mar. 2009.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Bem vindo ao Deserto do Real! Cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

Recebido: setembro 2012

Aprovado: novembro 2012