

Os direitos humanos na encruzilhada biopolítica

Murilo Duarte Costa Corrêa

RESUMO

O presente ensaio tem por objetivo precisar como os mais recentes desdobramentos da crise da fundamentação dos direitos humanos encontra, desde o fim da década de 50, uma renovação com a verificação de que a vida passa a ocupar progressivamente o lugar central da política. Se, em 1958, Arendt descrevia a vitória do *animal laborans* como o signo da decadência da esfera pública e da assunção da vida como valor absoluto na modernidade, quase vinte anos mais tarde Michel Foucault – quase sem notícia dos trabalhos de Arendt – descreveria pela primeira vez os deslocamentos históricos que teriam conduzido o Ocidente a uma forma de governamentalidade biopolítica. Mais recentemente, e sob o ponto de vista de um debate que em muito ultrapassa a questão dos direitos humanos, Giorgio Agamben retomara as formulações de Arendt e Foucault a fim de captar, em sua tensão, um ponto de convergência capaz de lançar nova luz sobre o papel histórico dos direitos do homem. Se, de repente, parece triunfar uma literatura do além-do-homem que bem poderia resumir-se na polêmica afirmação deleuziana de que “Não precisamos do homem para resistir”; e se, de fato, é com a própria vida que estamos a jogar na encruzilhada biopolítica, talvez seja esta a ocasião para pôr definitivamente em xeque uma série de conceitos antropológicos que, como Arendt sustentara, operam como o canevás sobre o qual se articulam e fundamentam os direitos do homem.

Palavras-chave: Direitos Humanos. Biopolítica. Além-do-Homem. Antropologia.

Human rights at a biopolitical crossroad

ABSTRACT

This essay aims to describe precisely how the most recent theoretical developments on the Humans Rights’ foundations crisis encounter a renewing process since the end of the 50’s, especially with the diagnosis that life progressively takes a central place in modern politics. In 1958, Arendt described the *animal laborans* triumph as a sign of decadence of the public sphere and, mostly, as the assumption of life as a modern absolute value. Almost twenty years later, Michel Foucault – quite without awareness of Arendt’s research – for the first time described the historical elements whereby the Occident has been conducted to a biopolitical form of governance. Recently, and under the perspective of a debate which transcends the human rights issue, Giorgio Agamben has retaken Arendt’s and Foucault’s theories aiming to capture, on its mutual tension, a convergence point which could throw a new light on the Human Rights’ historical role. Suddenly emerges triumphant a beyond-the-man literature resumed on Deleuze’s polemical assertive that “We do not need man to resist”. If we gamble and risk life itself on the biopolitical crossroad, perchance

Murilo Duarte Costa Corrêa é Doutorando em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre em Filosofia e Teoria do Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Graduado em Direito pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Professor de Filosofia do Direito e de Teoria Geral do Direito, vinculado ao Departamento de Propedêutica do Direito da Faculdade de Direito de Curitiba (DPD/FD/UNICURITIBA). Contato: <http://murilocorrea.blogspot.com>

this is the time to definitively challenge various anthropological concepts that, as Arendt once said, operate as canvases on which human rights are established and articulated.

Keywords: Human rights. Biopolitics. Beyond-the-man. Anthropology.

1 A ATUALIDADE DO DESAFIO DE PENSAR AUSCHWITZ

No ano de 1947, Adorno e Horkheimer (1985, p.174) escreviam em um opúsculo destinado a construir a pré-história do antissemitismo que “o mecanismo que a ordem totalitária põe a seu serviço é tão antigo quanto a civilização”. Alguns anos mais tarde, tornar-se-ia célebre a fórmula adorniana segundo a qual “Toda cultura após Auschwitz, inclusive a crítica urgente a ela, é lixo” (ADORNO, 1966, p.357).¹ A filosofia crítica foi pródiga em exemplares de que a razão e o esclarecimento modernos não foram capazes de esboçar sequer um gesto salfívico de nossos corpos orgânicos em face da destruição organizada nos campos de concentração. Ao contrário, a razão instrumental moderna é igualmente visível na lógica burocrático-fabril dos campos de extermínio como o é nas estruturas jurídico-burocráticas de um Estado de Direito, e é nessa obscura solidariedade que os contemporâneos parecem definitivamente capturados.

A atualidade de pensar Auschwitz passa por compreender o paradoxo em que a precisa detecção adorniana parece lançar-nos: se barbárie e cultura solidarizam-se, é urgente compreender a paradoxal condição que nos impõe o contemporâneo. Como assumir politicamente o discurso em defesa dos direitos humanos se o que Auschwitz pôs em xeque foi a operação antropológica de constituição do homem por oposição ao inumano, fazendo reverberar a histórica e nua pergunta que Primo Levi (1988) endereçava ao Ocidente em um dos mais famosos testemunhos dos campos: “É isto um homem?”. Como compreender que, no fim dos anos 80, Elie Wiesel – tal como Levi, um sobrevivente dos campos – tenha afirmado por ocasião do falecimento do amigo que “Levi morreu em Auschwitz, quarenta anos depois”? Como compreender o duplo jogo significativa a que estão submetidas imagens, arquivos, testemunhos, e como fazê-los escapar a um culto hediondo e perverso de um horror por demais recente? Talvez estejamos preparados para, no seio mais próprio dos direitos humanos, reconhecer, com Agamben (2008, p.30), que nunca deixamos de repetir o *ça* do “Plus jamais ça!” adorniano e, paradoxalmente, assumir que a crítica biopolítica aos direitos humanos não significa, e não pode significar, sua simples e agressiva recusa.

Ao pensar as imagens que restaram dos fornos crematórios de Auschwitz, Georges Didi-Houderman enfatiza o duplo caráter do “apesar de tudo” (*malgré tout*) a partir do qual foram produzidas. Toda a literatura sobre Auschwitz encontra-se envolvida por uma bruma – a bruma daquilo que nos é impossível dizer ou imaginar. Se os conteúdos factícios da desapareição e da experiência mais original do aniquilamento nunca estão

¹ “Daß es geschehen konnte inmitten aller Tradition der Philosophie, der Kunst und der aufklärenden Wissenschaften, sagt mehr als nur, daß diese, der Geist, es nicht vermochte, die Menschen zu ergreifen und zu verändern. In jenen Sparten selber, im emphatischen Anspruch ihrer Autarkie, haust die Unwahrheit. Alle Kultur nach Auschwitz, samt der dringlichen Kritik daran, ist Müll.” (ADORNO, 1970, p.357). Acolho e utilizo, neste particular, a tradução sugerida por Jeanne Marie Gagnebin (2006, p.73), em seu belíssimo *Lembrar escrever esquecer*.

imediatamente acessíveis aos sobreviventes, há uma partilha comum do aspecto lacunar do testemunho (AGAMBEN, 2008, p.20 e p.42) entre todos os sobreviventes. Em verdade, a lacunaridade que todos experimentamos no testemunho é o esforço de dizer na ponta mais extrema de nossa total impotência de dizer – eis o que torna todo contemporâneo um sobrevivente dos campos.

No entanto, no interior do paradoxo de dizer o indizível, de trazer ao visível aquilo cuja luz sequer o dia conheceu, persiste um obstinado desejo de dizer ou mostrar “malgré tout”, como quisera Didi-Huberman; uma insistência que resiste ao próprio esquecimento e que o converte em algo que possa ser acolhido não como presença, tampouco como ausência, mas como “um acordo com aquilo que se oculta” (BLANCHOT, 2007, p.171). Ao redor do esquecimento, como quisera Blanchot, trata-se de erigir novamente a linguagem. Ao redor da imagem, das suas zonas obscuras, do perigo e da urgência das fotografias de 1944, tiradas por membros do *Sonderkommando*, erigir alguns retalhos de visível com o frágil e clandestino escrúpulo de quem arranca imagens de um Real que se quisera a todo custo apagar.

O apagamento nazista dos rastros, a incineração dos corpos e vestígios buscam fundar a radical impossibilidade de ver, de imaginar os rastros do inimaginável e testemunhar, malgrado lacunosamente, em nome do irrepresentável. Insistir, porém, mesmo quando nos sentimos atravessados pelo paradoxo, constitui um gesto e uma força ativa contra aqueles que, diante de imagens ou narrativas, recaem nos extremos da recusa fundada na impossibilidade de ver ou de dizer, ou totalizam as imagens e narrativas como toda a verdade possível sem interrogá-las.

Segundo Didi-Huberman (2003, p.48), assim como os relatos, toda imagem está submetida a um duplo regime. De um lado, esses “instantes de verdade” são fragmentários e lacunares; de outro, malgrado tudo, são tudo aquilo de que dispomos. À imagem, como ao testemunho, não podemos pedir demais nem tão pouco: assim como não são capazes de dizer toda a verdade, não podem ser recusadas sem crítica como falsas; justamente quando podem ser inexatos mas, a um só tempo, verdadeiros índices do Real. Ao interrogar uma das imagens (Fig. 1) que escaparam do projeto de apagamento da solução final, em que pouco ou quase nada oferece de visível, Didi-Huberman escreve:

La masse noire qui entoure la vision des cadavres et des fosses, cette masse où *rien n'est visible* donne, en réalité, une *marque visuelle* aussi précieuse que tout le reste de la surface impressionnée. Cette masse ou rien n'est visible, c'est l'espace de la chambre à gaz: la *chambre obscure* où il a fallu se retirer pour mettre en lumière le travail du *Sonderkommando*, dehors, au-dessus des fosses d'incinération. (DIDI-HUBERMAN, 2003, p.52)

Essa massa obscura, confundida com o interior da própria câmara de gás – o espaço mais irrepresentável à imaginação e à literatura testemunhais –, constituiu a mais preciosa condição de possibilidade da existência dessas fotografias; o não-visível constitui a

condição segundo a qual as imagens aparecem à percepção como um acontecimento visual. Suas zonas obscuras são o signo que submete esses eventos imagéticos, ou testemunhais, a seu próprio *porém* (DIDI-HUBERMAN, 2003, p.53), em que o interior e o exterior, câmara e corpos incinerados, encarnariam o paradoxo que sustentou o vir-à-luz dos negativos. Na imagem, há obscuridades assim como nos testemunhos há suspensões e silêncios que é preciso interrogar.

Entre uma memória saturada de imagens-testemunhos e a porção de Real que ainda lhes falta, torna-se possível criticar os vestígios, malgrado todas as tentativas de produzir seu perene apagamento. A crítica, a estética, a política e a ética devem estimar a cada vez as singularidades que atravessam cada testemunho como um acontecimento portador de uma visibilidade: seu estatuto de arquivo, suas condições de enunciação, a ordem do discurso em que se insere etc.; por outro lado, mesmo para fugir à saturação da memória, seria preciso recolocar, como quisera Didi-Huberman (2010, p.13), o problema da legibilidade das imagens-testemunho em relação com essas singularidades históricas e sua visibilidade “concreta, imanente, singular” (Id., p.14).

Questionar sobre os Direitos Humanos na encruzilhada biopolítica no quadro da atualidade de pensar Auschwitz significa uma pequena contribuição a um esforço comum por tentar trazer à luz, de Hannah Arendt a Giorgio Agamben, as singularidades do pensamento metafísico e político Ocidentais que tornaram possível que Auschwitz tivesse lugar; especialmente quando, segundo Giorgio Agamben (2008, p.30), Auschwitz não tenha cessado de postulá-lo entre nós.

2 POLÍTICA: A VIDA EM CENA

Auschwitz parece ter sido o momento privilegiado em que a vida humana, essencialmente matável e sem espessura, expôs definitivamente a articulação nem sempre edificante entre vida e política. No entanto, o acontecimento singular, e perigosamente repetível, que Auschwitz materializa, deve ser lido em conexão com aquilo que o teria tornado possível: os deslocamentos históricos, descritos por Arendt, mas também por Foucault, e aprofundados pela genealogia agambeniana da vida nua, que mostram de que forma a vida orgânica toma, progressivamente, o lugar central na política moderna. A releitura de Auschwitz sob a influência crítica dos dispositivos biopolíticos permitiria, enfim, completar o preciso, mas ainda lacunar, diagnóstico adorniano segundo o qual, longe de constituir um momento em que a razão deixou de ocupar seu lugar na modernidade para ceder espaço ao horror irracional, o campo de concentração teria constituído um dos mais excelsos lampejos da realização absoluta e sem precedentes da razão técnica na era moderna.

Para muito além de toda a superfície técnica, racional e burocrática que permitiu construir, organizar e pôr em operação os campos de extermínio dirigidos por uma técnica muito próxima daquela então em uso nas fábricas e nos centros industriais europeus, a solução final nazista – cujo único propósito era o de apagar todas as evidências e rastros das vidas sem espessura que atravessaram os campos de extermínio – teria implicado o

último dos passos da razão moderna no interior de seu projeto: transformar a *Shoah* no único acontecimento capaz de escapar ao olhar da história.² Um liame invisível entre Arendt, Foucault e Agamben – que se encontra desdobrado na obra recente deste último – permitiria reconstruir a cadeia de acontecimentos que tornaram Auschwitz possível.

Estendendo a pesquisa iniciada em 1951 com a publicação de *Origens do Totalitarismo*, Arendt reúne em *A condição humana* os resultados de uma série de conferências pronunciadas na Universidade de Chicago. Em seu livro, publicado no fim dos anos 50, Arendt (2010, p.06) propõe-se à simples, mas dura, tarefa de “pensar o que estamos fazendo”. Como os homens lidarão com sua progressiva alienação do mundo, a decadência do espaço público; como podem articular-se as atividades humanas fundamentais (trabalho [*labor*], obra [*work*] e ação [*action*])³ da *vita activa* arendtiana.

Enquanto o trabalho (*labor*) do *animal laborans* convém com as necessidades da manutenção da vida orgânica e seus processos biológicos, a obra (*work*) do *homo faber*, não sem produzir ressonâncias com a mundanidade heideggeriana (HEIDEGGER, 2009b, p.110-168), inaugura a existência não-natural dos homens, capaz de transcender pela reificação a recorrência do círculo de natividade e mortalidade em que se encontra sempre e já engastado o vivente. Da mesma forma como a mundanidade é a condição humana da obra, a ação, como atividade que se processa entre homens iguais em sua singularidade – e que ocorre sem qualquer mediação de coisas, produtos ou matéria –, é a condição *per quam* da política, terreno no qual “viver” e “estar entre os homens (*inter homines esse*)” coincidem absolutamente. Não por acaso, Arendt conjugava os conceitos de ação e liberdade em *Entre o passado e o futuro*, ao afirmar que “Os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois *ser* livre e agir são uma mesma coisa” (ARENDDT, 2009, p.199).

As três atividades que compõem a *vita activa* estão, segundo Arendt (2010, p.10) intimamente relacionadas com as condições mais gerais da existência humana: a natalidade e a mortalidade. Por um lado, o trabalho do *animal laborans* assegura a sobrevivência do indivíduo como de sua espécie; a obra do *homo faber*, mediação entre homem e mundo, institui uma mundanidade prenhe de uma durabilidade que contrasta com o passageiro tempo da existência humana. Por fim, a ação, ao “fundar e preservar corpos políticos”, institui a própria condição para a história.

² O paradoxo, no entanto, reside na imperiosidade de trazer à visibilidade mesmo o momento da desaparecimento absoluta que deveria ser produzida pela solução final. Paradoxal, talvez, porque, dela mesma, tenham restado quatro fotografias clandestinas, datados de agosto de 1944, produzidos por anônimos, membros do *Sonderkommando*, que permitiram a Georges Didi-Huberman (2003, p.16) retratar algumas das aventuras da desaparecimento no coração da imagem, bem como tentar reconstruir o sentido das imagens na legibilidade da história (DIDI-HUBERMAN, 2010).

³ Utilizo, aqui, a recente revisão técnica realizada por Adriano Correia, sobreposta à tradução original, datada de 1981, feita por Roberto Raposo. Algumas das mais sensíveis modificações no vocabulário arendtiano são as revisões das traduções de “Labor” por “Trabalho”, ao invés do cognato português “Labor”, e de “Work” por “Obra”, ao invés de “Trabalho”, como constam na tradução original de Raposo, e tal como são reproduzidas nas dez primeiras edições dessa tradução. Sobre as justificativas etimológicas e técnicas em favor das modificações, confira-se a “Nota à nova edição brasileira” (ARENDDT, 2010, V-IX), de autoria do revisor.

Trabalho, obra e ação estão enraizados na natalidade na medida em que precisam “prover e preservar o mundo para o constante influxo de recém-chegados que nascem no mundo como estranhos” (ARENDDT, 2010, p.10). Assim, se a categoria central da tradição metafísica teria se resumido à morte, Arendt conclui que a natalidade constitui a categoria central da política. Isso se deve ao fato de que toda atividade inerente à *vita activa* enraíza-se na natalidade; segundo, à toda atividade humana ser inerente um elemento de ação e, de consequência, ser inerente à atividade política; por fim, porque todo recém-chegado contém, em sua natalidade, o germen para iniciar algo absolutamente novo.

Essa divisão entre as três atividades da *vita activa* serve para aprofundar uma rigorosa distinção conceitual entre os domínios público e privado. Tal distinção encontra em Aristóteles a defesa da escravidão como o trabalho submetido às necessidades básicas da vida humana (ARENDDT, 2010, p.103). A fim de soterrar vez por todas as interpretações que insistiam em identificar em Aristóteles a existência de uma “escravidão por natureza”, Arendt nota que se o escravo nunca acedeu à condição de homem, não foi em razão de um condicionamento natural, mas pelo fato de seu trabalho estar completamente submetido pelas necessidades da vida biológica. Diferente do *homo faber* que, ao produzir, acrescenta novos objetos ao artifício humano e constitui uma zona de mundanidade em que objetos fazem as vezes de mediação entre os corpos humanos e o mundo, o *animal laborans* é aquele que está longe de ser um homem; o *animal laborans* é aquele cujo ser, sujeitado pelas necessidades básicas da vida humana, faz corpo com o mundo sem a mediação da matéria, mas não faz corpo com os homens (*inter homines esse desinere*); não pode agir, não é livre, tampouco participa do corpo político.

Se o *homo faber* participa da constituição do caráter objetual da mundanidade – e, portanto, sua atividade produtiva de objetos de uso insere-se no mundo ao passo em que constitui o princípio da ontologia dessa própria mundanidade que permite aos homens, vivos ou recém-chegados, fazerem corpo com o mundo –, a vida do *animal laborans* já não perdura além da própria existência biológica individual que passa sem deixar vestígios e, por isso, reduz-se, como quisera Bichat (1922), dos processos de assimilação e excreção, esgotando-se em produzir bens de consumo (ARENDDT, 2010, p.103-116). O *animal laborans*, ao contrário do *homo faber*, faz as vezes do animal de dentro, divisão interna sobre a qual o humano se recorta e articula: seus complexos existenciais assimilação-excreção, consumo-desaparição, encontram na morte individual o limite interno à durabilidade de sua própria residência na Terra; neles, nada transcende aquilo que Arendt (2010, p.217) dizia ser “A vida em seu sentido não-biológico, o tempo que transcorre entre o nascimento e a morte [...]”.

A fim de melhor organizar uma rigorosa divisão entre os domínios do público e do privado, Arendt duplica o gesto dos gregos e confina ao interior do *oikos* o trabalho do *animal laborans* da mesma forma como Aristóteles confinava a *zōē*. Seguindo-o, Arendt despreveria o *bios politikos*, ou o romano *inter homines esse*, como uma segunda vida – uma vida humanamente predicada capaz de transcender a produção de bens

de consumo e até mesmo a própria vida estritamente biológica, atravessada por uma durabilidade imanente à existência, do *animal laborans*.⁴

Se há um certo vitalismo em Arendt, ele está em reconhecer a vida como “consumidora da durabilidade”, bem como em afirmar que “Uma filosofia que não chegue, como Nietzsche, à afirmação do ‘eterno retorno’ (*ewige Wiederkehr*) como princípio supremo de todo ente simplesmente não sabe do que está falando” (ARENDR, 2010, p.119). Porém, o vitalismo arendtiano permanece aprisionado pela circularidade sem fim do trabalho, dos objetos de consumo e, portanto, da própria vida orgânica do *animal laborans*; circularidade, esta, que só é rompida pelo *initium* recomeçado a cada nascimento, ou pelos produtos da ação e do discurso que, embora “fúteis como a vida”, tecem as relações humanas e fundam a memória e a permanência do mundo ao transformar em tangíveis as coisas intangíveis (ARENDR, 2010, p.117-121).

Não é, contudo, a tradicional e rigorosa distinção entre os domínios do privado e do público que caracteriza a modernidade. Pelo contrário, trata-se de sua progressiva aproximação e indiferenciação que modifica as articulações entre as atividades da *vita activa* e conduzem a vida à condição de bem supremo que, de repente, toma de assalto a totalidade da cena política e demarca a vitória do *animal laborans*. Além de compreender o triunfo do *animal laborans*, seria necessário entender como o trabalho fora promovido à mais alta dentre as capacidades do homem, além da fabricação e da ação política; isto significa que não foi a simples derrota do *homo faber* para a filosofia utilitarista que determinou a vitória do *animal laborans* e a ascensão da vida como bem supremo.

Arendt (2010, p.392) diagnostica que, uma vez que tal inversão de posições operara-se no interior da teia de relações de uma sociedade cristã, a crença na sacralidade da vida – termo que tomará um sentido todo especial a partir da filosofia política de Agamben – sobreviveu a toda a secularização. Por meio de uma herança hebraica, a era cristã inverteu, segundo Arendt, a antiga relação entre homem e mundo ao promover a vida humana à posição de durabilidade imortal até então ocupada pelo cosmos. Isso teria, de um lado, oferecido a excelsa esperança da redenção a quem nunca esperou pela imortalidade, ao mesmo tempo em que rebaixara a política, bem como as outras atividades da *vita activa*, à condição de atividades sujeitadas pela necessidade (ARENDR, 2010, p.393-395), ressignificando a vida na terra como o “primeiro e mais miserável estágio da vida eterna”. Permanecer vivo, mais que um desejo do *animal laborans*, passa a ser, durante a era Cristã, um dever sagrado – portanto, o trabalho deve ser liberado de sua antiga condição de menosprezo e, como tudo o que serve para manter a vida biológica, torna-se, enfim, uma das mais dignas atividades humanas. Entre os cristãos, não há dever de trabalhar, mas, sim, de manter-se vivo; dever em relação ao qual, como quisera São Tomás de Aquino na *Summa Theologica*, o trabalho afigura-se como recurso último e solução desesperada – o que não sugere uma antinomia face à reconhecida primazia cristã atribuída à *vita contemplativa*. Eis o que fundou, na

⁴ Interessante notar que a ideia de *bios politikos* como segunda vida é tomada de empréstimo a Paideia, o clássico livro de Werner Jaeger (1995) sobre a formação do homem grego.

modernidade, “a premissa de que a vida, e não o mundo, é o bem supremo do homem” (ARENDR, 2010, p.398).

É apenas com o processo de secularização, sob os influxos do pensamento cartesiano, que os modernos recolocam em xeque a imortalidade da vida humana. Lado a lado com a dúvida metódica, opera-se a paulatina construção de um mundo menos estável, permanente e confiável do que fora durante a era Cristã. A secularização, no entanto, não restituiu ao homem sua antiga relação com a mundanidade; longe de ganhar sua vida, o homem moderno “foi [...] arremessado na interioridade fechada da introspecção, na qual o máximo que ele poderia experienciar seriam os processos vazios do cálculo da mente, o jogo da mente consigo mesma. Os únicos conteúdos que sobraram foram os apetites e os desejos, os anseios sem sentido de seu corpo [...]” (ARENDR, 2010, p.401).

3 A ANTROPOLOGIA DAS DISJUNÇÕES E OS DIREITOS DO HOMEM

É precisamente no momento em que o *animal laborans* triunfa, em que a mundanidade decai juntamente com o espaço público, o discurso e a liberdade política na obra de Arendt, que Giorgio Agamben (2007, p.11-19) faz interferir a noção foucaultiana de biopolítica. Se, por um lado, Arendt bem interpretara a desarticulação entre homem e animal no seio da política aristotélica, não se teriam compreendido as consequências práticas e políticas da desarticulação entre *zōē* e *bios*, tampouco as mais radicais consequências da homologia entre estas e as dimensões do *oikos* e da *pólis*.

Tendo confinado a vida orgânica ao espaço do *oikos*, Arendt interpreta o escravo como protagonista de um trabalho completamente sujeito às necessidades básicas da vida biológica; a vida humanamente predicada, *bios politikos*, vaga livre na abertura à liberdade inaugurada com o espaço público e sustenta a qualidade de uma segunda vida capaz de transcender a orgânica, e de dotar a vida individual de uma durabilidade que excede a da existência sem espessura e sem rastros do *animal laborans*.

Apesar da acuidade da leitura arendtiana da filosofia aristotélica, bem como do diagnóstico de que, na modernidade, a vida sacralizada e elevada à condição de bem supremo marca, de um lado, a decadência do espaço público e da liberdade e, de outro, o triunfo do *animal laborans*, Arendt não é capaz de perceber que mais do que um ser vivo capaz de existência política, o homem moderno tornou-se “um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão” (FOUCAULT, 2007, p.156); eis o que demarcaria, segundo Agamben (2007, p.12), “o ingresso da *zōē* na esfera da *pólis*”. Eis porque toda política é, em sua *archē*, biopolítica.

Se, por um lado, Arendt não estabelece relações diretas entre *A condição humana* e suas precedentes pesquisas sobre o totalitarismo, Foucault nunca se dedicou a investigar os campos de concentração e as estruturas dos Estados totalitários do Novecentos que, para Agamben (2007, p.12), constituem “as áreas por excelência da biopolítica moderna”. É nesse sentido que Agamben pretenderá conduzir as obras de Arendt e Foucault a um

entrecruzamento que permitirá lançar luzes sobre a inscrição da vida nua no interior da política como evento fundador da modernidade.

É apenas ao lançar luzes sobre essa tensão constitutiva, que Agamben consegue perceber “o oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico de poder” (AGAMBEN, 2007, p.14). Eis o que teria permitido a Agamben, especialmente durante o primeiro livro de sua tetralogia *Homo Sacer*, mostrar que, por meio da original inclusão-exclusiva da vida nua na ordem política, a produção de um corpo biopolítico deveria ser descrita como elemento constitutivo da exceção soberana.

Assim como Foucault pudera demarcar em Aristóteles o conceito de homem como um animal (vida orgânica confinada ao *oikos*) e, além disso, capaz de existência política (a vida humanamente predicada construída na *pólis*), Agamben percebe que política e vida encontram-se articuladas mediante uma paradoxal desarticulação: a vida nua só está incluída na política por intermédio de sua própria exclusão. O *topos* paradoxal que engendra a inclusão da *zōē* na política por meio de sua exclusão na *bios* estrutura-se segundo uma relação de exceção que, segundo o étimo, significa “o que é capturado fora”. Capturada pela forma de vida humanamente predicada (*bios*) e emancipada nas necessidades orgânicas, a *zōē*, porém, nunca ingressa definitivamente no seio da política senão mediante um princípio de radical exclusão. Contudo, a política moderna desloca progressivamente o centro clássico da relação entre forma de vida e exceção; mantendo o limiar constitutivo entre exceção e vida sacra, de um lado, reivindica-se a própria *zōē* como o ponto em que se joga com a liberdade e a felicidade humanas. Segundo Agamben,

Por trás do longo processo antagonístico que leva ao reconhecimento dos direitos e das liberdades formais está, ainda uma vez, o corpo do homem sacro com o seu duplo soberano, sua vida insuscetível e, porém, matável. Tomar consciência dessa aporia não significa desvalorizar as conquistas e as dificuldades da democracia, mas tentar de uma vez por todas compreender por que, justamente no instante em que parecia haver definitivamente triunfado sobre seus adversários e atingido seu apogeu, ela se revelou inesperadamente incapaz de salvar de uma ruína sem precedentes aquela *zōē* a cuja liberação e felicidade havia dedicado todos os seus esforços. (AGAMBEN, 2007, p.17)

Não seremos capazes dessa compreensão crítica que visa a construir o problema dos Direitos Humanos na encruzilhada biopolítica sem compreender, por um lado, que toda a construção história dos Direitos do Homem articula-se sobre um fundo antropológico e, portanto, sobre um conceito a um só tempo político e metafísico de homem, como Hannah Arendt (2009, p.324) parece ter intuído já no início da década de 50 do século passado; por outro, se não compreendermos a paradoxal constituição política desse conceito de homem como uma antropologia das disjunções, como quisera Giorgio Agamben (1996, p.20-29 e 2002, p.21-82). A história da crise dos Direitos Humanos engasta-se na crise e no desabamento de um conceito de homem que só pôde constituir-se ao preço de desarticular vidas nua e política, *animal laborans*, *homo faber* e *vita contemplativa*. É precisamente

à história das implicações práticas e políticas das disjunções necessárias para produzir o humano como predicado da vida nua que é necessário remontar uma antropogênese na qual o homem constitui um dispositivo biopolítico.⁵

Em *O declínio do Estado-Nação e o fim dos Direitos do Homem*, Arendt descreve o surgimento da Declaração dos Direitos do Homem no fim do século XVIII como o nascimento de direitos “inalienáveis, irredutíveis e indeduzíveis de outros direitos ou leis”; direitos que não encontravam fundamento em qualquer autoridade senão no próprio Homem, que surgia como soberano, “sua origem e seu objetivo último” (ARENDR, 2009, p.324).

Porém, progressivamente, a Declaração passa a ver-se atravessada por um paradoxo. A abstração do conceito de Homem sobre o qual se articulava gerou a identificação dos direitos do homem com os direitos nacionais europeus; repentinamente, começa a surgir, na Europa, um grande número de apátridas, que não gozavam da proteção jurisdicional de qualquer Estado nacional. Isso sugeria uma coincidência sem resíduos entre a perda de direitos nacionais e a perda de direitos humanos. A figura do refugiado desnacionalizado, figura mais própria a ser protegida pelos direitos humanos, colocava a nu sua mais problemática impropriedade: seres humanos despojados da proteção de um Estado-Nação convertiam-se em entes meramente vivos, em sujeitos sem direito a ter direitos, aos quais tutela jurídica nenhuma poderia socorrer. Arendt (2009, p.329) observa que o primeiro dos atos de extermínio dos judeus pelos nazistas consistiu em sua desnacionalização e, por extensão, na privação do direito a ter direitos, separando-os do mundo em campos de concentração: “e, antes de acionarem as câmaras de gás” – escreve Arendt (2009, p.329) – “havia cuidadosamente [...] verificado, para sua satisfação, que nenhum país reclamava aquela gente”.

Em Arendt, a privação dos direitos humanos é sugerida como “a privação de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a ação eficaz”, a privação do mundo propriamente humano e político, tal como aparecerá definido sete anos mais tarde em *A condição humana*, como a esfera do discurso, da ação, o tecido das relações sociais, históricas e da gênese da memória (ARENDR, 2010, p.115-118). Apesar de Arendt (2009, p.331) ainda apostar na dignidade moral que um homem expulso de sua comunidade e privado de todo direito mantém, reconhece, todavia que, para além da privação de direitos, “a perda da própria comunidade é o que o expulsa da humanidade”, que “Os sobreviventes dos campos de extermínio, os internados nos campos de concentração e de refugiados [...] puderam ver [...] que a nudez abstrata de serem unicamente humanos era o maior risco que corriam” (Arendt, 2009, p.333). Ao contrário de aplicarem-se naturalmente os direitos humanos ao ente que perdeu seu *status* político, este já não mais é visto senão como um homem que perdeu todas as suas qualidades, essencialmente dessemelhante, impassível de ser tratado como igual. Quando sua personalidade legal foi completamente destruída, afirma Arendt (2009, p.334) em um momento luminoso,

⁵ Com relação ao conceito de homem como dispositivo biopolítico, tomamos a liberdade de remeter o leitor a um pequeno ensaio nosso: CORRÊA, M. D. C. Os umbrais do humano: o homem como dispositivo biopolítico e o animal contemporâneo. *Prisma Jurídico*, São Paulo, v. 9, n. 2, p.307-326, jul./dez. 2010.

“restam apenas aquelas qualidades que geralmente só se podem expressar no âmbito da vida privada”, isto é, no interior do *oikos*, no qual, segundo Aristóteles, estava destinada a permanecer confinada a *zōē*.

Esse é o limite interior ao pensamento de Hannah Arendt, que, embora o esboce, não consegue encontrar um vínculo entre totalitarismo e biopolítica – liame que, embora elidido em sua obra, será recuperado apenas por Giorgio Agamben quarenta anos mais tarde. Tanto em *Mezzi senza fine* (AGAMBEN, 1996, p.20-29), quanto no primeiro dos volumes de *Homo sacer* (AGAMBEN, 2007, p.133-142), Agamben retorna ao capítulo quinto de *As Origens do Totalitarismo* para expor o paradoxo dos Direitos Humanos reavivado por uma ideia de biopolítica.

Tanto em Arendt como em Agamben, a figura sem espessura e apátrida do refugiado encarna vivamente o paradoxo dos direitos humanos como direitos incapazes de reconhecer, malgrado todas as evidências naturais, o puro fato de ser humano completamente desvinculado de seu pertencimento a uma ordem jurídica nacional. A ambiguidade do próprio título da Declaração de 1789, “Declaração dos direitos do homem e do cidadão”, teria marcado a indeterminação entre homem e cidadão, sendo impossível distinguir se se trata de duas realidades distintas (“o homem”, “o cidadão”), ou se o a primeira das qualidades está sempre e já inscrita como conteúdo na segunda (AGAMBEN, 1996, p.23-24).

Da indeterminação entre Direito do Homem e Direitos Civis, Agamben (1996, p.24) descreverá as Cartas de Direitos Humanos como “lugar em que se efetua a passagem da soberania régia de origem divina à soberania nacional”, em que o súdito torna-se cidadão na medida em que sua natividade – até mesmo etimologicamente compreendida na palavra “Nação”, de *nascere* – habita irrevogavelmente o coração da soberania moderna. Assim, os direitos serão atribuídos ao homem apenas porque “ele é pressuposto imediatamente evanescente (ainda que não deva vir a lume como tal) do cidadão” (AGAMBEN, 1996, p.25).

Essa gênese dupla e desarticulada entre homem e cidadão, que permite transformar o primeiro em um conteúdo evanescente do segundo, ou que permite divisar na figura do refugiado a separação cada vez mais radical entre o político e o humanitário como o *topos* privilegiado em que se reproduz mais visivelmente o descolamento entre direitos do cidadão e do homem (Agamben, 2007, p.140), permite compreender o isolamento da vida sacra que sustenta a soberania e a exceção como dispositivos de governamentalidade biopolítica.

Tal desarticulação entre homem e cidadão, direitos humanos e civis, deve sustentar-se em uma desarticulação ainda mais fundamental: aquela entre homem e cidadão, que não pode basear-se senão na desarticulação entre vida nua e vida política. Em seu interior, tentaremos captar uma antropologia e um conceito de homem que é o que permite decidir a cada vez entre o humano e o inumano ou, se quisermos, *zōē* e *bios*. Aquilo que Agamben (2002, p.38-43) mais tarde denominará *Macchina antropologica* toca, na metafísica como na política, às possibilidades ontológicas do próprio homem, mas manifesta, por outro lado, o paradoxo ao qual essas possibilidades ontológicas estão entregues desde logo.

Na tradição ocidental, o conceito de vida nunca vem definido enquanto tal (Agamben, 2002, p.21), mas é apresentado segundo uma série de divisões e articulações. De Aristóteles a Bichat (1822), da filosofia antiga à biologia do século XIX, a vida é apresentada pela tradição ocidental como uma divisão que se opera sem cessar e que, uma vez transferida ao interior do homem vivente, converte-se em uma fronteira móvel, em “última cesura” que constitui toda a possibilidade de uma antropologia: isto é, de decidir sobre o que é ou não humano. Daí o paradoxo a que foram entregues os Direitos do Homem, que não podem surgir senão como resultado de uma decisão mais essencial sobre a própria condição humana; no entanto, na cultura ocidental, a condição humana nunca vem definida por si. Ela é sempre o resultado das divisões e articulações operadas pela máquina antropológica em obra em nossa cultura. Assim, a antropologia, e a gênese do homem de que ela dá conta, colocam-se ao lado da máquina, como o resto de uma produção irônica que captura as potências de ser um homem para além daquilo que dele resta como *anthropos*, o produto da máquina antropológica.

Na encruzilhada biopolítica, os direitos humanos encontram-se entregues a dois precisos paradoxos. Um aparente, manifestado na figura do refugiado como o homem que perdera todas as qualidades de humano e perigosamente dispõe da abstrata condição de ser um homem naturalizado, sem inserção no mundo, vida nua a que direito algum socorre. Outro, inaparente, mas capaz de explicar o primeiro: não há direitos humanos, tampouco civis, sem uma antropologia com a qual possam fazer corpo; essa antropologia, porém, nada mais é do que a sobrecodificação da operação irônica de uma máquina antropológica que funciona, desde os antigos, e ainda entre os modernos, dividindo, articulando e rearticulando um conceito de homem sobre o de vida natural e, assim, cria as condições para uma decisão essencial entre os conceitos de vivo e morto – o que está atualmente em jogo em todas as células médicas de tratamento intensivo – e, mais além, entre homem e inumano. É nesse momento em que se pode captar que é a disjunção entre ontologia e política que origina, como uma ressonância mais superficial, uma ontologia do homem como antropologia que reproduz e se funda na cisão originária entre *zōē* e *bios*; entre *animal laborans* e *homo faber*; e que reduz a vida ao *inter homine esse*.

Assim, na encruzilhada biopolítica, ao menos de Arendt e Foucault a Agamben, os Direitos Humanos aparecem ora como o instante privilegiado em que se tornou visível o ingresso sem reservas da natividade no princípio da soberania, ora como uma ressonância de superfície de uma divisão mais profunda, e que se pretendeu ontológica pela tradição ocidental, entre *zōē* e *bios*; divisão fruto da máquina antropológica que os Direitos Humanos não são capazes de superar e que, historicamente, mostraram-se até mesmo incapazes de tutelar, por estarem engastados em sua lógica constitutiva.

É nesse ponto que seria necessário retornar a uma literatura do além-do-homem como princípio crítico capaz de ultrapassar a constitutividade recíproca entre Direitos Humanos e biopolítica. No pós-escrito a uma breve, mas bela, monografia sobre Foucault, Gilles Deleuze relançava o desafio de pensar a morte do homem e seu além com a provocativa afirmação de que “Não precisamos do homem para resistir”

(Deleuze, 1986, p.131-141). É a essa literatura do além-do-homem que é preciso retornar sempre a fim de desembaraçar-se dos resultados práticos e políticos nefastos da máquina antropológica.

4 UMA LITERATURA DO ALÉM-DO-HOMEM

Mesmo no seio de uma antropologia, da qual é preciso que nos desfaçamos a todo custo, há, em Arendt, uma vida inorgânica que se define e exprime por meio de uma secção do tempo (Arendt, 2010, p.217). Trata-se do tempo que transcorre entre nascimento e morte, fútil como a vida, a ação e o discurso – o que designaria, em Arendt, a insistência de um vitalismo que poderia encontrar-se um grau abaixo da vida do *animal laborans*, preso pela necessidade, no curso do qual ação, discurso e, portanto, mundo humano, se desenrolam.

Na tradição ocidental moderna, uma literatura do além-do-homem encontra na Ética espinosana, e em seu conceito de Deus, um primeiro esboço da tentativa de incluir o homem na natureza, reunindo ontologia e política. O Deus espinosano é compreendido como “ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (SPINOZA, 2007, p.12). De acordo com as proposições 14 e 15, “não pode existir nem ser concebida nenhuma substância” e “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido” (*Id.*, p.29-31). Vontade e intelecto, pelas proposições 29 e 30 do Livro I, não passam, dessa forma, de modos definidos de um pensar que é, já, imanente a Deus-Natureza. Com um gesto coextensivo, ao escrever sobre a natureza e a origem da mente, Espinosa (2007, p.91) afirma que “à essência do homem não pertence o ser da substância, ou seja, a substância, não constitui a forma do homem”; ao contrário, a essência do homem é que passa a ser “constituída por modificações definidas dos atributos de Deus”. O homem não é, pois, uma substância separada, mas um modo do infinito da substância que é Deus, isto é, a Natureza.

O panteísmo espinosano o conduz a afirmar a identidade entre Deus e Natureza; assim, os vários indivíduos, suas mentes, paixões, razões e desejos não constituem nada além de modos de expressão de uma substância única e indivisível que consiste na própria Natureza. Por isso, Deleuze (1981, p.164) definiria o Deus-Natureza espinosano como o próprio plano de imanência: “une seule Nature pour tous les corps, une seule Nature pour tous les individus, une Nature qui est elle-même un individu variant d’une infinité de façons”. O mundo espinosano já não se deixa habitar por um homem criado à imagem e semelhança de um Deus transcendente que, de alguma forma, abandonou este mundo; ao contrário, o homem é compreendido como um singular modo de expressão de uma substância única, “um plano comum de imanência onde estão todos os corpos, as almas, os indivíduos” (Deleuze, 1981, *loc. cit.*). Assim, Espinosa destoa de toda a tradição metafísica medieval pois, em sua Ética, ontologia e política – substância e modos de vir à existência, resistir e nela perseverar – permanecem inseparáveis e já

não permitem definir o homem senão em função das potências imanentes do além-do-homem; isto é, das potências de variação de *Deus sive Natura*.

É, no entanto, apenas no Zaratustra de Nietzsche que se encontrará o primeiro dos escritos a convocar explicitamente as potências demoníacas do além-do-homem. Em Espinosa, o homem goza da positividade da própria natureza como sua potência mais própria; em Nietzsche, porém, no prólogo de Zaratustra, bem como em boa parte da bibliografia nietzschiana, o homem virá definido em função de um sentimento moral e de rebanho que seria preciso superar a todo custo em benefício de uma ética do eterno retorno que, como Deleuze (1962) mostrara nos anos sessenta, não se esgota no eterno retorno do mesmo; atingirá, no limite, um sentido cosmológico e físico para além de uma ética do desejo – o que Deleuze nomeava “o ser seletivo do eterno retorno” que não deixa devir senão o diferente.

Segundo Heidegger (2009a, p.37), se há a possibilidade de descobrir uma antropologia propriamente nietzschiana, ela se encontraria dispersa entre os escritos da Segunda Consideração Intempestiva (Nietzsche, 1990) e de Genealogia da Moral (Nietzsche, 2008), nos quais a gênese do homem encontra-se sempre vinculada a uma nova qualidade de relação com o tempo, essencialmente diversa da relação dos animais.

O além-do-homem, porém, é convocado nominalmente como um devir apenas no Zaratustra, que descido das montanhas e de seus dez anos de solidão, vem ensinar o além-do-homem, pois “O homem é algo que deve ser superado” (NIETZSCHE, 2006, p.23). O além-do-homem é, entretanto, o próprio sentido da terra, a possibilidade de criação de qualquer coisa além de si mesmo, a mais excelsa obra da vontade de potência que desejaria afirmar “que o além-do-homem *seja* o sentido da terra” (id., loc. cit.).

Zaratustra define o homem como “uma corda estendida entre o animal e o além-do-homem, uma corda estendida sobre um abismo” (Nietzsche, 2006, p.25). Apesar de suspensos sobre uma promessa de negatividade, corporificada no abismo no qual se pode a todo momento despencar, seria preciso reconhecer aquilo que o homem tem de grandioso: “ser ponte, não fim”; ponte em que a virtude prepara a terra para o advento do além-do-homem, em que a decadência e o niilismo do homem não passam da vontade de declínio habitada, ainda, por “une flèche de désir” – eis a visão do homem, niilista e decadente, como a última morada do grande anseio. O além-do-homem seria o próprio sentido de seu ser em devir, o raio que arrebenta da nuvem negra que é o humanismo cansado, que permanece, ainda hoje, separado daquilo que ele pode.

Com Zaratustra, Nietzsche queria despertar seus contemporâneos daquilo que, quase um século mais tarde, Michel Foucault (2010, p.470) chamaria “sono antropológico” – ironizando aquele que, para ele, foi o iniciador da antropologia filosófica, Emmanuel Kant (2002)⁶. Se, durante a modernidade, a representação perde

⁶ Apesar da ironia foucaultiana – o que, dizem seus biógrafos, constituía uma das mais sensíveis marcas de sua personalidade –, a preocupação com o tema do Homem era tamanha que, em 1964, Foucault ocupou-se de traduzir e publicar pela Editora VRIN a *Anthropologie* kantiana.

o posto central, segundo o diagnóstico de Foucault, seria necessário assegurar o lugar por excelência das sínteses empíricas para além da soberania do sujeito cartesiano. Kant e os modernos encontrarão na finitude do homem e, portanto, em uma analítica antropológica, a dobra filosófica em que “a função transcendental vem cobrir [...] o espaço inerte e sombrio da empiricidade” (Foucault, 2010, p.471). Assim, o homem torna-se o campo filosófico possível em que passamos a interrogar desde a natureza do homem até aquilo que pode dar-se em geral à sua experiência.

Segundo o diagnóstico de Foucault, nessa dobra, adormecemos por longo tempo. Apenas com o pensamento de Nietzsche, que “reencontrou o ponto onde o homem e Deus pertencem um ao outro, onde a morte do segundo é sinônimo do desaparecimento do primeiro”, Foucault (2010, p.472-473) compreende que o além-do-homem nietzschiano marca mais que a iminência da morte do homem; marca o advento de uma filosofia do futuro. “Em nossos dias”, escreve Foucault (2010, p.473), “não se pode mais pensar senão no vazio do homem desaparecido”.

No entanto, a morte do homem não assinala uma lacuna que seria preciso preencher a todo custo, mas “o desdobrar de um espaço onde, enfim, é de novo possível pensar” (id., loc. cit.). Mais pregnante que reafirmar a qualquer preço os axiomas de um humanismo cansado, talvez seja remeter toda a antropologia, desde Kant até nós, a uma denúncia dúplice feita por Foucault: de um lado, a antropologia produziu o esquecimento da própria abertura que um dia a tornou possível; de outro, ela constitui ainda hoje o obstáculo a uma filosofia porvir à qual só podemos opor, como Foucault (2010, p.473), “um riso filosófico – isto é, de certo modo, silencioso”.

É precisamente ao redor do esquecimento das potências da abertura que a antropologia produzira que seria necessário erigir novamente o paradoxo sobre a condição humana que Maurice Blanchot (2007, p.80) soubera formular com precedência: “O homem é o indestrutível e que no entanto pode ser destruído”. O quinto dos ensaios que compõem a segunda parte de *A conversa infinita* é aberto com uma reflexão sobre “ser judeu”, em que Blanchot o define como o “mal-estar e a infelicidade” e, ao mesmo tempo, como “o oprimido e o acusado”; ser judeu – o que, nas palavras de Heine, não se deve desejar nem para seu pior inimigo – condiz com uma condição essencialmente negativa do homem concretamente privado de todas as possibilidades de viver (Blanchot, 2007, p.88).

No belo *A espécie humana*, Blanchot recupera o livro homônimo de Robert Antelme para precisar, nos judeus deportados, a condição aparentemente paradoxal desse caráter indestrutível no homem. Dizer que o homem é o indestrutível que, todavia, pode ser destruído, significa que o homem não cessou de ser destruído e, contudo, o homem permanece indestrutível na medida em que não podemos escapar de nós mesmos e de nossa responsabilidade. É quando a indestrutibilidade do homem aparece como algo mais terrível que o desastre universal:

[...] quando o homem, pela opressão e o terror, cai como que fora de si, perdendo toda a perspectiva, toda referência e toda diferença, entregue assim a um

tempo sem prazo que suporta como a perpetuidade de um presente indiferente, então seu último recurso, no momento em que se torna o desconhecido e o estrangeiro, quer dizer, destino para si próprio, é saber-se golpeado, não pelos elementos, mas pelos homens, e dar o nome de homem a tudo o que o ataca (BLANCHOT, 2007, p.81).

Blanchot (2007, p.82) escreve que o universo pascaliano que nos esmagava deve, enfim, ser nomeado *homem*, “é tão somente o homem que o mata”, e é no ponto mesmo em que só há infelicidade no homem que o homem pode ter, já, desaparecido por completo. Quando resta apenas a infelicidade, o homem desaparece, dissolve-se, destitui-se no vazio. Mesmo no limite da impotência propriamente humana em que se encontra o homem no campo na literatura de Antelme, enquanto o carrasco é o único que não cessa de poder dizer “Eu”, obstina-se a presença do Outro como o Outrem intocável e indestrutível – apenas matável – pelo SS; presença que testemunha o sentimento último de pertencer à humanidade de que fala Antelme, a exigência de uma presença a vacilar sobre seu próprio limite em que resta apenas o *si*, minúsculo e sem sujeito, o resto a-subjetivo à beira do inumano: forma mais bem acabada por meio da qual o homem ainda se apega de modo impessoal à vida e sobrevive graças a um egoísmo no interior do qual já não é mais possível isolar um ego e que carrega consigo uma espécie de necessidade universal. Logo, trata-se da “[...] relação nua com a existência nua, mas se torna também a exigência impessoal que carrega sozinha o futuro, e o sentido, de todos os valores, ou, para falar com mais justeza, de todas as relações humanas” (Blanchot, 2007, p.84).

Com essa necessidade que é já desejo, nada está a salvo – tudo permanece aberto e em jogo. Embora no nível da necessidade sem gozo o poder fracasse, não há vitória ou salvação do absolutamente Outro do qual sou hóspede. É no seio do que Blanchot (2007, p.84-85) diz ser uma *comunidade anônima* que poderia instalar-se um Eu-Sujeito capaz de acolher o estranho e o desconhecido “na justiça de uma verdadeira *fala*”, fazendo da consciência da infelicidade o ponto de partida de uma reivindicação comum, em que o sujeito exterior possa ser recolocado em relação com sua potência específica; afinal, diz Blanchot (2007, p.87), “o homem é o indestrutível, e isso significa que não há limite para a destruição do homem”.

É apenas no seio desta tradição que Deleuze, em sua monografia publicada após o falecimento de Foucault, escreverá que “Não precisamos do homem para resistir”. Ao fazê-lo, Deleuze engasta-se definitivamente na polêmica que, iniciada com Nietzsche, Foucault e Blanchot, encontrará outra linha de desenvolvimento a partir de Heidegger (1995), Derrida (1972, p.129-164) e, mais tardiamente, reavivada pelo polêmico texto de Sloterdijk sobre a antropotécnica (2000). No entanto, não é no fronte heideggeriano que Deleuze se coloca. Sob as críticas de Renaut e Sosoe (1991), que, ao lado de Foucault, fora caracterizado como um anti-humanista que havia liquidado o sujeito, Deleuze critica os direitos do homem lançando mão de duas hipóteses: (1) uma axiomática dos direitos do homem e da democracia coexiste com o mercado e oblitera os devires; (2) o homem é uma forma, um composto de forças em relação, passível de entrar em devir.

No centro de ambas as hipóteses, vê-se com nitidez que, em Deleuze, persiste uma sensibilidade capaz de reunir em uma só síntese os influxos de Espinosa, Nietzsche, Foucault e Blanchot. Ambas as teses são espinosanas, ao passo em que se sustentam sobre a impossibilidade de cindir ontologia e política, e em que o par ontologia-política é mobilizado como dispositivo crítico das formas de vida. Facilmente, nota-se que as teses deleuzianas supõem que haja uma política majoritária, capitalista, axiomática, uma forma-Homem como estados históricos que retêm os devires, o jogo ontológico da diferença. São precisamente esses devires que apelam a um além-do-homem nietzschiano ou a um aquém-do-homem blanchotiano que poderiam opor certa resistência ao presente. As aberturas às ontologias do humano foram interdidadas pela antropologia; é a uma guerrilha que tem por alvo o próprio homem que, em Foucault, Deleuze reencontra o espaço necessário para pensar e suscitar devires: “Certamente”, escreve Deleuze (2007, p.138), “não há razão para acreditar que não podemos mais pensar depois de Auschwitz”.

A precedência da crítica deleuziana encontra-se no fato de ter-se percebido uma sensível mutação na relação entre direitos humanos e capitalismo. Diferentemente dos impérios arcaicos, em que o poder se exercia por meio de operações de sobrecodificação e transcendência, o capitalismo funcionaria “como uma axiomática de fluxos descodificados (fluxo de dinheiro, de trabalho, de produtos...)” (Deleuze; Guattari, 2007, loc. cit.). Altera-se, portanto, o papel do Estado nessa dinâmica; os Estados nacionais passam a realizar essa axiomática imanente do mercado que se tornou o único universal do capitalismo. Variam, no entanto, os modelos de realização, podendo ser democráticos, ditatoriais, totalitários e, não raro, malgrado sua heterogeneidade, somos capazes de perceber certas solidariedades obscuras entre as democracias liberais e as ditaduras.

Como axiomas, Deleuze sabe que os direitos do homem podem coexistir no mercado com outros axiomas, “especialmente na segurança da propriedade, que os ignoram ou ainda os suspendem, mais do que os contradizem [...]. Que social-democracia não dá a ordem de atirar quando a miséria sai de seu território ou gueto?”, perguntam-se Deleuze e Guattari (2007, p.139). Entremeados naquilo que Levi evocava como o produto mais puro dos campos, “a vergonha de ser um homem” – e que Deleuze julga ser o motivo mais potente de qualquer filosofia –, percebemos que nem os direitos humanos, tampouco “uma filosofia que se reterritorializa sobre o Estado democrático” (id., loc. cit.), salvam os homens. Com um gesto muito próximo ao de Agamben (2004, p.09-49), que alguns anos mais tarde comentaria a naturalização do estado de exceção como paradigma de governo, Deleuze afirma que não experimentamos a vergonha de ser um homem apenas nas situações extremas, descritas por Levi, “mas nas condições insignificantes, ante a baixaza e a vulgaridade da existência que impregnam as democracias, ante a propagação desses modos de existência e de pensamento para-o-mercado, ante os valores, os ideais e as opiniões de nossa época” (Deleuze; Guattari, 2007, p.140).

O que nos faltaria já não seria comunicação ou consenso, pois tais filosofias não se furtam a reterritorializarem-se nos estados democráticos majoritários; o que nos faltaria seria a criação, a resistência ao presente, a resistência àquilo que uma época tem de insuportável e abjeto. Nesse ponto, arte e filosofia são convocadas como o signo do

intempestivo nietzschiano, a fim de evocar as potências de uma terra e de um povo que ainda não existem. Deleuze e Guattari (2007, p.140), porém, estão certos de que “Esse povo e essa terra não serão reencontrados em nossas democracias. As democracias são maiorias, mas um devir é por natureza o que se subtrai sempre à maioria”, uma posição que os próprios escritores julgam ser complexa e ambígua. Trata-se de evocar, pela arte e pela filosofia, “uma raça oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nômade, irremediavelmente menor” que pudesse relançar esse devir que, escapando essencialmente à história, mas recaindo nela, constituísse duplamente esse povo e essa terra que faltam e que constituem o comum, pois em comum a arte e a filosofia preparam o advento de um povo que com elas comungam da resistência “à morte, à opressão, à servidão, ao intolerável, à vergonha, ao presente” (Deleuze; Guattari, 2007, p.142). Superando as utopias demasiadamente históricas, o problema da política passa a ser suscitar um devir, alterar a ontologia, as condições materiais de vida, escapar aos estados de coisas, fazê-los fugir para além de suas efetuações, experimentar – e a experiência é da ordem dos devires, não da História.

A segunda hipótese de Deleuze encontra em “Sur la mort de l’homme et le surhomme” uma nova possibilidade crítica dos direitos humanos. Deleuze (1986, p.131) adota o princípio foucaultiano segundo o qual “toute forme est un composé de rapports de forces”. Há uma potência específica no homem, forças de imaginar, lembrar, pensar, querer, o que não supõe, ainda, a forma-Homem sob a qual tais forças se arranjarão. Tais forças só se tornam *forças sob uma forma* no momento em que entram em relações diferenciais com forças do fora; isto é, a composição das relações de forças modulam uma forma-Homem. No entanto, assim como as forças do animal (mobilidade, irritabilidade etc.) não se encontram confinadas a uma forma-animal determinada, no caso das forças dos homens trata-se de estimar a cada vez por que relações de composição tais forças se deixam investir. Eis o signo ao mesmo tempo da morte do homem e de seu devir, a marca de que “l’Homme n’a pas toujours existé, et n’existera pas toujours” (Deleuze, 1986, p.131).

Para além das forças de elevação ao infinito e das forças de finitude, as forças do fora que entram em relação nas composições historicamente fraturadas da forma homem em sua imagem clássica e, mais tarde, na formação antropológica do século XIX, Deleuze pergunta-se sobre os devires de uma tal composição. Por constituir um arranjo ou uma composição de forças entre os homens e as forças do fora que os dobram e atravessam, está dado que toda forma, mesmo a humana, historicamente contingente, é simplesmente precária.

Para Deleuze (1986, p.138), o intérprete definitivo da morte do homem fora Nietzsche; para além da cômica sucessão das versões sobre a morte de Deus, o que lhe interessaria seria a morte do homem. Apenas quando as forças de finitude conjuram definitivamente a forma-Deus é que o homem poderá surgir como a forma resultante de diversas séries de planos de organização da vida. O além-do-homem nietzschiano não deixa de se perguntar sobre a morte do homem em um sentido muito preciso: “se as forças do homem não compõem uma forma a não ser ao entrarem em relação com forças do fora, com que novas forças elas arriscam entrar em relação hoje?” e, sobretudo, “qual

nova forma pode daí sair que já não seja Deus nem homem?” (Deleuze, 1986, p.139). O super-homem nietzschiano será o responsável não apenas pela morte de um homem que aprisionou a vida, mas pela liberação da própria vida no homem e em proveito de uma outra forma (id., loc. cit.).

Assim como o faz Deleuze, não é possível, porém, esboçar senão algumas poucas linhas de força do fora que poderiam entrar em composição com as forças do homem: “As forças do homem entram em relação com as forças do fora, as do silício que tem sua revanche sobre o carbono, as dos compostos genéticos que tem sua revanche sobre o organismo, as dos agramaticais que tem sua revanche sobre o significante” (Deleuze, 1986, p.140). O além-do-homem, portanto, deve ser então definido como “o composto formal das forças no homem com novas forças” (Id., loc. cit.); e, de acordo com a célebre fórmula de Arthur Rimbaud, segundo a qual o homem deveria encarregar-se de seus animais, em breve quem sabe nos encarregaremos também das rochas, do inorgânico, do silício. Muito mais que a desaparecimento do homem, sua morte é o início e o advento de uma nova forma irreduzível a Deus ou ao homem, a respeito da qual – afirma Deleuze (1986, p.141) – “só podemos esperar que não seja pior que as duas precedentes”.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

1) Os campos de concentração constituíram o primeiro e mais claro indício do paradoxo a que a modernidade lançou o conceito racional e esclarecido de *homo*; o fato de a filosofia crítica ter compreendido com precedência a inexistência de uma solução de continuidade entre esclarecimento e barbárie, civilização e extermínio racional-burocrático, indica, mais que a solidariedade entre os termos, o paradoxo sobre o qual se erigiu a razão moderna e o conceito de Homem. A partir do momento em que a antropologia e o conceito moderno de Homem são, em Auschwitz, reconduzidos a um extremo de sua crise, são os próprios Direitos do Homem que desabam ante a crise de seu mais original fundamento;

2) Uma história da universalidade atemporal dos direitos do Homem e o nascimento de uma antropologia submetida a um raciocínio linear e progressivo, sujeito à lógica da acumulação de direitos, à extensão dessa acumulação no tempo, não se cruzam em Kant ou nas revoluções burguesas por acaso; mesmo uma história dos direitos do Homem não pode ser compreendida senão em conexão com a história do conceito de homem sobre o qual se articula e, por extensão, em conexão com toda a tradição disjuntiva que caracterizou a metafísica, a política e a antropologia moderna;

3) Metafísica e política entrecruzam-se desde a antiguidade ocidental a fim de definir as cisões e articulações que permitem reunir sob o belo nome “homem” o resultado de uma produção maquínica. Engastado ao conceito de vida – que, segundo Agamben, em nossa tradição nunca fora definida como tal, senão como o resultado de sucessivas disjunções e articulações –, pensa-se o ser do homem, sua natureza mais própria, a partir de suas relações com uma dimensão orgânica e animal (as necessidades que só poderiam ser superadas pelo confinamento do trabalho do *animal laborans*

ao *oikos*, sem existência política ou humanamente predicada). Só a este preço – o de desembaraçarem-se da sujeição às necessidades básicas –, os demais homens poderiam constituir-se como seres artefatuais, criando utilidades para fazer corpo com o mundo, ou habitarem os lugares da ação e do discurso – e, portanto, da política e da liberdade. O trabalho do *animal laborans*, por estar completamente submetido às necessidades orgânicas, é interpretado como mais baixo que a existência fabricadora ou política, erigidas sob a predicação do humano.

4) Durante a Idade Média, assistiremos – senão à inversão desse quadro – à gradual valorização do trabalho do *animal laborans*, interpretado como servil durante toda a antiguidade. Isso se deve ao fato de que a vida humana, divina, sagrada e imortalizada pela teologia cristã, passa a ocupar o centro de um dever moral e transcendente de permanecer vivo. A despeito da supremacia da *vita contemplativa*, o trabalho, como último e desesperado recurso, é sobrevalorizado como índice de uma tentativa de insistir na existência;

5) Se a antiguidade caracterizou-se pelo confinamento do *animal laborans* na esfera do *oikos*, deixando a *pólis* ao discurso e à ação dos homens livres, a modernidade é marcada pela progressiva aproximação e indeterminação entre as duas esferas. Sob singulares enfoques, de acordo com o diagnóstico de Arendt, Foucault e Agamben, a vida passa a ocupar o lugar central da política. A releitura que os contemporâneos produzem acerca de Aristóteles, em maior ou menor grau, dá a perceber que é a vida de ser vivo que está em jogo na biopolítica;

6) Todavia, é apenas ao compreender a irônica operação disjuntiva que habita o coração da máquina antropológica que se pode entender que a história dos dispositivos biopolíticos encontra no acontecimento das modernas Declarações de Direitos o momento máximo em que a vida nua ingressa definitivamente nas Nações. Arendt, assim como Agamben, compreendeu a disjunção irônica presente na declaração dos direitos “do homem e do cidadão”; não é possível dizer, de antemão, se o cidadão encontra seu fundamento no homem, ou se o homem é que deve ser definido por uma conexão necessária com o cidadão;

7) Os fenômenos da apatridia de massa na Europa e dos atos de desnacionalização dos judeus, praticados pelos nazistas, constituíram a condição que permitiu sua aniquilação e a redução de populações inteiras à mera condição abstrata de serem homens exclusivamente sob o ponto de vista natural. O refugiado apátrida, que deveria ser o sujeito de direitos humanos por excelência, tornou-se aquele que, por não ser reclamado por qualquer país, pôde ser exterminado como participante do inumano, apesar de toda evidência biopsíquico-fisiológica em contrário.

8) Da inclusão-exclusiva da *zōē* na *pólis*, Agamben assume a tese de que, na história do Ocidente, toda política instaurara-se originariamente como biopolítica; a operação por meio da qual essa inclusão-exclusiva da *zōē* na *pólis* é a constitutividade de uma teia humana de relações no seio da produção de artefatos, da ação e do discurso – a constituição do *bios politikos*, de uma vida humana e política que não pode desatrelar-se das dimensões orgânicas da vida e da necessidade e, por isso mesmo, pretendem

confiná-las à esfera privada. Se assim for, a mais imediata consequência disso reside necessariamente no diagnóstico de que o conceito de homem, ou de vida humana, enquanto permite a cada vez e sempre uma decisão sobre o que participa das ordens móveis do humano e do inumano – sobre o homem, que tem direito a ter direitos, e a vida insacrificável e matável do *homo sacer* – é o mais antigo dispositivo biopolítico do Ocidente;

9) Na medida em que percebemos que os direitos eternos, imutáveis, racionais e humanos que deveriam salvar-nos a vida podem assinalar, a um só tempo, o risco de estarmos a todo momento sujeitos à decisão implacável sobre o caráter ou a dignidade humanos ou inumanos dos quais seríamos inexoravelmente os portadores, é que resta clara em que medida um determinado conceito de Homem encarna um dispositivo biopolítico que é preciso superar. Entre nós, a recente renovação de um generalizado interesse pela antropologia poderia constituir o sintoma de que, de alguma forma, percebemos que depois de havermos esvaziado o céu, é o lugar do Homem que está vazio; esses são o vazio e a morte a respeito dos quais Foucault nos exortara a contermos nossas lágrimas, pois esses eram os indícios de que novas experiências constitutivas e novos potenciais de liberação do homem no Homem poderiam, de repente, advir;

10) É nesse ponto, diante de um humanismo cansado, espiritualista, niilista e *décadent*, que separa o homem daquilo que ele pode, que vem intervir uma literatura positiva do além-do-homem que remonta a Espinosa, Nietzsche, Foucault, Blanchot e Deleuze. Seus autores encontram-se reunidos sob o mesmo signo que pensa a tarefa da filosofia modulada como um dispositivo crítico; tarefa que permanece explicitada na Segunda Consideração Intempestiva nietzschiana, na qual se poderia isolar o intempestivo como um conceito ao mesmo tempo ontológico e político. O intempestivo vem a ser aquilo que Deleuze e Guattari, nos anos noventa, chamarão pelos nomes de “criação”, de “resistência ao presente”, de “invenção de um povo e de uma terra que faltam”.

11) No seio de uma tal literatura, destrói-se o Homem em proveito do homem; em seu interior, alguma coisa como uma obstinada insistência vital sobrevive com a qualidade de uma necessidade universal. A morte do homem ou o advento do super-homem marcam, nessa literatura, algo diverso da eliminação e da desaparecimento do homem como ente. Percebe-se que o Homem, como forma, construiu-se a partir de aberturas e devires que a antropologia fez questão de interditar a todo custo;

12) A crise do conceito marca mais que sua superação dialética, marca a diferença inscrita na possibilidade de, dissolvendo a forma-Homem, lançá-la a um devir do qual há de retornar algo novo. Essa tarefa, aparentemente ontológica, de liberação do que Agamben diz ser o homem como ser de potência, parece ser uma das mais urgentes tarefas da política que vem, mas também de uma filosofia do futuro, como quisera Foucault;

13) Na medida em que o homem for liberado definitivamente de sua forma e, sob o signo do intempestivo como tarefa ao mesmo tempo ontológica e política, constituir-se como ser de potência já em relação com outras forças do fora e com outras possibilidades

de composição, regozijar-se-ão ainda uma vez no homem o animal contemporâneo, o vegetal, o inorgânico e o próprio cosmos, então redimidos, como dobras indeterminadas, virtuais, intensivas. Só depois de termos estado uma vez à altura da tarefa a um só tempo ontológica e política que consiste em suscitar esses devires é que poderemos, enfim, pensar um novo uso para o direito, derradeiramente desatrelado da forma-Homem e, como quisera Agamben, da violência e da própria vida.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- _____. *Negative Dialektik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1970.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. (Homo sacer II, 1). Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- _____. *L'Aperto: l'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.
- _____. *Mezzi senza fine*. Note sulla politica. Torino: Bollati Boringhieri, 1996.
- _____. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. (Homo sacer III). Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 11.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. 6.ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- _____. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- BICHAT, Marie François Xavier. *Recherches physiologiques sur la vie et la mort..* Recherches 4.ed. Paris: Béchet Jeune et Gabon, 1822.
- BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita*. A experiência limite. Tradução de João Moura Jr. São Paulo: Escuta, 2007.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1986.
- _____. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- _____. *Spinoza, philosophie pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1981.
- DERRIDA, Jacques. *Marges de la philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Images malgré tout*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003.
- _____. *Remontages du temps subi: L'œil de l'histoire, 2*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. *História da sexualidade I*. A vontade de saber. 19.ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon de Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2009.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. 3.ed. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1995.

_____. *Interprétation de la Deuxième considération intempestive de Nietzsche*. (Séminaire de Fribourg du semestre d'hiver 1938-1939). Traduit par AlainBoutot. Paris: Gallimard, 2009a.

_____. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante Shuback. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2009b.

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KANT, Emmanuel. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Traduit par Michel Foucault. Paris: Vrin, 2002.

LEVI, Primo. *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Un livre pour tous et pour personne. Traduit par Georges-Arthur Goldschmidt. Paris: Max Milla, 2006.

_____. *Considérations inactuelles I et II*. Traduit par Pierre Rusch. Paris: Gallimard, 1990.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

RENAUT, Alain; SOSOE, Lukas. *Philosophie du droit*. Paris: PUF, 1991.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.