

Os direitos humanos que vêm:

notas sobre política, inoperosidade e desativação

Murilo Duarte Costa Corrêa¹

Karoline Coelho de Andrade e Souza²

Introdução

O direito e os direitos humanos ocupam um lugar paradoxal na obra de Giorgio Agamben. Na medida em que sua obra se inscreve em certa vertente crítica dos direitos humanos³ – denunciando-lhes as limitações e os vínculos de sujeição ao poder soberano –, tudo se passa como se, à primeira vista, esses fossem vistos como valores metajurídicos, falsamente universais e abstratos a serem prontamente descartados.

Retomando o trabalho de filósofos bastante heterogêneos, como Aristóteles, Michel Foucault, Hannah Arendt e Walter Benjamin, Agamben produz uma crítica provocativa e ao mesmo tempo instigante dos direitos humanos, ao afirmar que eles representam tanto a liberação quanto a submissão da vida à soberania, denunciando-os como o *lócus* em que emerge o vínculo entre direito e sujeição biopolítica. No primeiro volume da série *Homo Sacer*, Agamben afirma polemicamente que todo homem torna-se vida nua, *homo sacer* em potencial, como efeito deletério das operações efetuadas pela máquina jurídico-política ocidental que pauta as relações entre vida, direito e política segundo uma estrutura de exceção.

Nela, a vida jamais aparece definida enquanto tal, em seus próprios termos, mas é incessantemente cindida, desarticulada e rearticulada (AGAMBEN, 2002, p. 21). Os direitos

1 Professor Adjunto de Teoria Política da Faculdade de Direito e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Estadual de Ponta Grossa. Doutor e Mestre em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela Universidade de São Paulo e pela Universidade Federal de Santa Catarina, respectivamente. Autor de *Direito e ruptura*: ensaios para uma filosofia do direito na imanência *Anistia e as ambivalências do cinismo*: a ADPF 153 e micropolíticas da memória (ambos, Juruá, 2013).

2 Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Estadual de Ponta Grossa (2016/2017), na linha “Estado, Direito e Políticas Públicas”. Especialista em Filosofia e Direitos Humanos pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2016). Bacharel em Direito pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (2014).

³ Sobre a inserção de Giorgio Agamben no marco das correntes críticas aos direitos humanos, cf., entre outros, (CORRÊA, 2016, no prelo). Para uma determinação geral das críticas clássicas aos direitos humanos, v. (DOUZINAS, 2009, p. 159-192).

humanos não são senão um dos níveis práticos e formais em que uma operação metafísica e política sobre a vida a faz reaparecer mais uma vez cindida e rearticulada, sob a faceta inclusa (mas sempre exposta ao risco da desnacionalização e da apatridia) da vida do cidadão, e a faceta excluída que corresponde à vida nua do refugiado e do apátrida desprovidos de direitos – vida meramente humana, informe e exposta à violência soberana.

Diante disso, pretendemos remontar os principais argumentos que permitem que Agamben caracterize os direitos humanos como a imagem da submissão da vida ao poder para discutir os contornos teóricos da “política que vem”, ao redor da “desativação do direito” que é, aqui, o ponto central. Parte-se da ideia de que, aos poucos, Agamben vem demonstrando a complementariedade de toda a sua obra, que é atravessada por análises políticas, mas também filológicas, estéticas, éticas etc. Índice disso é que as noções de inoperosidade e profanação, que secundam os horizontes de “desativação do direito”, já apareciam em algumas obras anteriores à série *Homo Sacer*, como em *A comunidade que vem* e *A potência do pensamento*.

Longe de perscrutar em Agamben apenas diagnósticos negativos a respeito da política contemporânea, procuramos ajustar os vetores potencialmente negativos de sua obra⁴ aos vetores práticos, distendendo o fio condutor de algumas de suas principais construções teóricas na direção de formas mais concretas e ativas de resistência ao biopoder. Essas construções formam parte do que Agamben nomeia “política que vem” – a política definida pela ruptura do nexos entre direito e violência, liberando a vida humana para tornar-se pura forma-de-vida, pura possibilidade (AGAMBEN, 2002, p. 11-12).

Nesse contexto, trata-se de elucidar a inoperosidade e a desativação como elementos

⁴ Em *La fábrica de porcelana*, Antonio Negri (2008, p. 50), assumindo os pressupostos mais radicais da microfísica do poder foucaultiana, lembra que “el estado de excepción sólo puede definirse por sí mismo en la relación que une, de manera indisoluble, el poder y la resistencia”; por isso, reputa as relações que Agamben traça entre soberania e exceção uma representação a ser ultrapassada pelos vetores de resistência, que nascem como antípodas de toda relação de poder: “El poder del Estado nunca es absoluto; lo único que hace es representarse como absoluto. Pero siempre está compuesto por un conjunto complejo de relaciones que incluyen la resistencia a lo que él es”. Giuseppe Cocco (2009, p. 177-178), ao ler criticamente as máquinas antropológicas de Agamben, afirma: “[...] nas ruínas da ‘natureza humana’ encontramos um único sobrevivente, o conceito de uma vida em suspensão (vida nua) que muito se parece – embora seu conceito procure afirmar-se em um terreno intermediário entre o *Bios* e a *Zoé* – com uma vida meramente biológica e, logo, com uma – improvável – natureza natural [...]. A antropogênese [...] é, dessa maneira, vista não como afirmação ontológica [...], mas como sendo constrangida na zona de indeterminação, na vida nua de um homem que não é mais do que um animal [...]”. Esse diagnóstico, segundo Cocco (*ibidem*), nos leva ao impasse da ontologia negativa, de extração heideggeriana, que Agamben supostamente mobiliza, e que se mostra incapaz de sair das condicionantes propriamente ocidentais da máquina antropológica contra a qual dirige sua crítica desativadora, transformando “o conceito foucaultiano de biopolítica em tanatopolítica”, de modo que “Sua crítica radical ao pensamento ocidental continua sendo... ocidental”, segundo Cocco. São os apontamentos críticos de Negri e Cocco, com os quais concordamos em parte, que nos animam, mais à frente, a propor o conceito de “direitos humanos que vêm” como uma categoria prática, operativa e combativa, capaz de agir no seio próprio do biopoder e da exceção.

definidores de uma política que vem para tensioná-la com os termos mais radicalmente foucaultianos em que a vida concretamente confronta o biopoder, pois “Foi a vida, muito mais que o direito, que se tornou objeto de lutas políticas [...]” (FOUCAULT, 2009, p. 158).

Que novo direito um Agamben tensionado por Foucault nos reserva? A desativação e a inoperosidade da política que vem agambeniana podem ser mobilizadas como estratégias ativas de resistência à exceção soberana e ao biopoder? Em um cenário em que a vida se torna essencialmente matável, e as declarações de direitos desempenham a função de inscrição da vida nua natural nos esquemas biopolíticos dos Estados-Nação, ainda podemos nos servir dos direitos humanos e a que título? Eis algumas das questões que essa leitura cruzada propõe, mobilizando a inoperosidade e a desativação segundo vetores positivos, práticos e políticos a serem recompostos no corpo de um novo conceito: os direitos humanos que vêm.

1. Os paradoxos dos direitos humanos na era biopolítica

Agamben (2010) estrutura sua crítica aos direitos humanos em um terreno traçado pela intersecção dos trabalhos de Michel Foucault, sobre a biopolítica, e de Hannah Arendt, sobre o totalitarismo e a decadência da esfera pública na modernidade. Assim como Arendt (1993), em *A condição humana*, caracterizava o advento da modernidade como o tempo do triunfo do *animal laborans* (o sujeito impolítico *par excellence* da Antiguidade clássica), e Foucault (2009) encontrava no dispositivo da sexualidade o ponto de cruzamento entre as disciplinas aplicadas ao corpo e o ingresso do corpo-espécie das populações nos cálculos explícitos de um saber-poder que alteraria o panorama político do Ocidente, Agamben (2010, p. 12) considera “a politização da vida nua como tal o evento decisivo da modernidade”.

No interior desse campo de análise, os direitos humanos parecem ocupar um lugar paradoxal na obra de Agamben, na medida em que este despreza seu valor normativo e procura verificar sua função real nos esquemas dos Estados-Nação modernos: “I diritti dell’uomo rappresentano, infatti, innanzitutto la figura originaria dell’iscrizione della nuda vita naturale nell’ordine giuridico-politico dello Stato-Nazione.” (AGAMBEN, 1996, p. 24)⁵. É essa tese sobre os direitos que pode servir de fio condutor para chegar a uma outra, de caráter mais geral, e que Agamben (2002, p. 82) formula em *L’Aperto*: “Il conflitto politico decisivo, che governa ogni altro conflitto, è, nella nostra cultura, quello fra l’animalità e l’umanità

⁵ “Os direitos humanos representam, na verdade, sobretudo, a figura originária da inscrição da vida nua natural na ordem jurídico-política do Estado-Nação” (tradução livre).

dell'uomo. La politica occidentale è, cioè, cooriginariamente biopolítica”⁶.

No início de *Homo Sacer I*, Agamben investiga o lugar da vida – a protagonista do livro, como ele mesmo sugere – no cenário contemporâneo no cruzamento do modelo jurídico-institucional com o modelo biopolítico. A vida aparece como peça central não apenas da série *Homo Sacer*, mas é problematizada em textos independentes, como na coletânea *A potência do pensamento* (2015) e em *L'Aperto* (2002). Especialmente em *L'Aperto*, a vida aparece definida como um conceito nunca definido enquanto tal no curso de toda a história do Ocidente e, por isso, foi incessantemente articulada e cindida para ocupar uma função estratégica em âmbitos os mais diversos possíveis, como a política, a filosofia, a medicina e a biologia.

Uma dessas articulações e cesuras corresponde à distinção aristotélica entre *bíos* e *zoé* – que, na obra de Agamben, faz as vezes de ponto notável e móvel, chave de inteligibilidade dos destinos históricos da política do Ocidente. Por meio da duplicidade morfológica e semântica da palavra “vida”, Aristóteles demarca o espaço do político por meio da exclusão da *zoé* – vida meramente biológica e reprodutiva – da *pólis*, relegando a primeira ao âmbito do *oikos*, que corresponde à casa e à esfera privada. Esta separação da vida entre dois termos funda a definição do conceito de cidadão como aquele que participa da vida política – por meio do acesso às magistraturas, aos cargos públicos – em contraposição aos não-cidadãos, aos cidadãos incompletos e presuntivos em sentido político, que *in genere* coincidem, na *Política* de Aristóteles, com as mulheres, as crianças, os escravos e os estrangeiros. A *pólis* será definida como o lugar do “bem viver”, do “mais que apenas viver”: finalidade ética de que só é capaz aquele cuja existência é política, porque liberada, pelo labor alheio, dos atos da vida reprodutiva (ARISTÓTELES, 1985).

Para Agamben, essa divisão revela que a forma da inscrição originária da vida na política consiste em uma relação de exceção. Etimologicamente, *exceptio* remete a *ex-capere*, ou seja, ao ato de “capturar fora” de incluir algo em uma esfera determinada apenas mediante a sua exclusão. Por meio da estrutura da exceção, a vida é incluída na *pólis* sob a forma de sua *bíos* (a vida politicamente predicada e humanamente qualificada pela) e excluída na forma da *zoé* (a vida nua natural, que designa o mero fato de viver, comum a deuses, homens, animais e plantas).

Essa inclusão-exclusiva é ao mesmo tempo metafísica, política e antropológica, pois

⁶ “O conflito político decisivo, que governa todos os demais conflitos, é, na nossa cultura, aquele entre a animalidade e a humanidade do homem. A política ocidental é, a saber, co-originariamente biopolítica” (tradução livre).

termina por determinar a própria divisão entre humano e inumano como relação de exceção. O homem, definido como *politikon zôon*, surge da especial forma de (não-)relação entre vida nua e forma de vida política, como também entre linguagem e voz animal. É por meio da cisão que divide e articula *phoné* e *logos* que a linguagem pode ser definida: “[...] o vivente possui o *lógos* tolhendo e conservando nele a própria voz, assim como ele habita a *pólis* deixando excluir dela a própria vida nua” (2010, p. 15-16). Por isso, Agamben argumenta que a politização da vida é a tarefa por excelência da metafísica e faz dos pares “vida nua-existência política”, “*bíos-zoē*” e “exclusão-inclusão” as categorias fundamentais da política ocidental.

Com o advento da Modernidade, e com a emergência das tecnologias biopolíticas em meado do século XVIII, Foucault afirma que o homem deixa de ser o que era para os gregos, “um animal capaz de existência política”, para se tornar “[...] um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão” (FOUCAULT, 2009, p. 156). É partir das preocupações com os problemas populacionais que a vida biológica passa a ser incluída nas ações e estratégias do poder estatal.

Entretanto, Agamben vê na afirmação de Foucault uma verdade genealógica mais profunda, que o leva a identificar toda política praticada no Ocidente com a biopolítica, fazendo-a recuar a tempos tão antigos quanto os de Aristóteles. Na Modernidade, Agamben afirma que o evento decisivo não foi a vida ter entrado nos cálculos explícitos do poder, mas o “vir à luz” dessa inscrição originária da vida na política por meio do ingresso da *zôe* na *pólis* – o que tornou possível a politização da vida nua (AGAMBEN, 2010, p. 12).

A vida nua é justamente o resultado da indistinção entre os termos aristotélicos, como um umbral de articulação e não-relação entre eles, no qual os dois se confundem e fazem de toda vida uma vida sacra, isto é, exposta à morte. Por isso, para Agamben, o *homo sacer*, figura extraída do direito romano arcaico que designa o portador de uma vida matável, mas insacrificável nas formas sancionadas do rito coincide, a partir da Idade Moderna, com o humano por excelência (AGAMBEN, 2010).

Os processos que conduzem a esse cenário são tanto as formas modernas de subjetivação do homem analisadas por Foucault (como o dispositivo da sexualidade, *e.g.*), que levam os sujeitos a se submeterem a um poder de controle externo ou interno, quanto a realidade do totalitarismo, analisada por Hannah Arendt. Para Agamben, o cruzamento desses dois processos forma o ponto cego que ele pretende analisar na intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder.

Se Foucault deixa de analisar a relação entre a subjetividade e o totalitarismo dos

Estados-nação modernos, Arendt – apesar de analisar em *A condição humana* (1993) o processo pelo qual a vida biológica passa a ocupar o cerne da ação política – deixa de fora qualquer perspectiva de biologização do poder quando se volta para a estrutura dos Estados totalitários. Apesar disto, é Arendt quem teoriza mais agudamente o paradoxo dos direitos humanos, filiando-se à corrente crítica dos direitos do homem, da qual fazem parte autores tão heterogêneos como Karl Marx e Edmund Burke⁷.

Em *Origens do totalitarismo*, Arendt analisa o caso ímpar dos refugiados apátridas enquanto massas de seres desprovidos de direitos, portadores imediatos de uma “vida nua natural”. Para ela, a concepção clássica dos direitos do homem, estruturada sobre o ideal da garantia de direitos baseados na pura e simples existência do homem, cai por terra diante da emergência da crise de refugiados que assolou a Europa durante as duas Guerras Mundiais. Em concreto, os refugiados são despossuídos de direito porque desprovidos de qualquer vínculo normal com os Estados-Nação: encarnam apenas o puro fato de serem humanos. Privados de direitos políticos, por não serem cidadãos de Estado algum, os apátridas perdem toda proteção fundada nos direitos humanos, desvelando por completo o hiato entre cidadão e homem e a dependência da efetividade de tais direitos aos esquemas de poder dos Estados-Nação (ARENDR, 1989). Hannah Arendt revela uma realidade que subiste ainda hoje e que é lembrada por Agamben – a de que os direitos humanos tornam-se inaplicáveis nas circunstâncias em que se fazem mais necessários: “No sistema do Estado-Nação, os ditos direitos sagrados e inalienáveis do homem mostram-se desprovidos de qualquer tutela e de qualquer realidade no mesmo instante em que não seja possível configurá-los como direitos dos cidadãos de um Estado” (AGAMBEN, 2010, p. 123).

É justamente este hiato entre homem e cidadão que reproduz no seio dos Estados-Nação modernos a cisão aristotélica que incide sobre a vida e torna possível discernir, em seu interior, o surgimento de algo como a vida nua. Na formação dos Estados-Nação modernos, os conceitos de homem e de cidadão passam a coincidir; *bíos* e *zoé* se indeterminam. O “homem” só se torna sujeito de direitos humanos na medida em que sua natividade coincide com a da Nação, e em que o se torna o pressuposto evanescente do cidadão.

A teoria dos direitos humanos, portanto, teve por efeito fundamentar e legitimar esses Estados e o poder que exercem sobre cada indivíduo. É somente por meio da politização da vida nua que se pode atribuir soberania à nação. O homem, a partir do seu simples nascimento – e não mais da sua vida politicamente predicada –, ingressa na *pólis*

⁷ A respeito, cf. Arendt (1989), Marx, (2001) e Burke, (2012).

como portador de direitos. A partir da Modernidade, essa estrutura originária, que antes ficava oculta como um rio que seguiu subterrâneo ao longo da história do Ocidente, vem à luz: “O Estado de exceção, no qual a vida nua era, ao mesmo tempo, excluída e capturada pelo ordenamento, constituía, na verdade, em seu apartamento, o fundamento oculto sobre o qual repousava o inteiro sistema político [...]” (AGAMBEN, 2010, p.16).

No conjunto dos direitos humanos, não é mera contingência histórica o fato de os direitos civis e políticos terem sido os primeiros a surgir, para mais tarde os direitos econômicos, sociais e culturais ingressarem no *corpus* das legislações. Sem dúvida, tornou-se uma necessidade estatal vincular a proteção dos direitos humanos ao gozo da cidadania. Foi este fato que tornou possível aos Estados fragmentarem a própria cidadania em diversas categorias (como se vê na divisão de Lanjuinais a respeito da divisão entre direitos do homem ativos e passivos), bem como contrapor as liberdades públicas emergentes da relação de cidadania à incapacidade de sua fruição pelos não-cidadãos. Basta lembrar que nas primeiras declarações alguns eram excluídos do estatuto de cidadão, como mulheres, estrangeiros, crianças, enfermos etc. As dimensões de surgimento dos direitos humanos e o processo de alargamento do conceito de cidadania representam, para Agamben, a constante necessidade de redefinição da vida, bem como daquilo que é incluído ou excluído dos processos de politização desse conceito (AGAMBEN, 2010).

Por isso, para Agamben, os direitos humanos se referem ao valor supremo da vida: ela é sempre o fundamento último dos Estados-nação e, no interior desses esquemas de poder, os direitos humanos representam a liberação da vida nua e a sua submissão à soberania política. A vida nua natural, que no mundo clássico ficava apartada da *pólis* pelo seu confinamento no *oikos*, e que no antigo regime era destinada a Deus, passa, agora, a ser a base terrena do Estado, o fundamento de sua legitimidade e de sua soberania – a natividade se torna sustentáculo da soberania (AGAMBEN, 1996, p. 25 e 2010, p. 135): eis o que faz da vida “o local por excelência da decisão soberana”.

Entretanto, para ele, a partir do fenômeno dos regimes nazifascistas e da figura paradigmática dos refugiados, os direitos humanos se descolam da ideia dos direitos do cidadão, e compreendem a vida humana nos estritos termos da vida nua (AGAMBEN, 2010, p. 140). É dessa forma que o refugiado é genuinamente “o homem dos direitos”, a figura-limite que “põe em crise radical as categorias fundamentais do Estado-Nação”, porque ele encarna a condição concreta que demonstra que o nexos entre direitos humanos e cidadania, nascimento e nacionalidade, encontra-se desde sempre rompido e, nos esquemas dos Estados-Nação, o homem não é mais que o pressuposto evanescente do cidadão (AGAMBEN, 2010).

A cisão entre os direitos humanos e a cidadania na figura sem espessura do refugiado ainda permite ver as consequências desastrosas da separação que se opera entre o humanitário e o político. Ela implica a reprodução do isolamento da vida sacra sobre a qual se baseia a soberania. Para ele, basta analisar a atividade de dezenas de organizações humanitárias, que apelam por arrecadação de fundos, para proteger seres humanos que se encontram na situação-limite de *homines sacri*. Assim como o poder estatal, essas organizações necessitam da vida nua, mantendo secretamente e a contragosto uma solidariedade com as forças tanatopolíticas que combatem, segundo a crítica que Agamben (2010) lhes endereça.

O homem em seu simples viver foi incluído na ordem político-jurídica e se tornou fundamento dos Estados modernos no cruzamento de diversas técnicas de subjetivação biopolítica com os mecanismos totalizadores do poder; nesse processo, as declarações de direitos humanos foram um dos instrumentos fundamentais. Essa operação torna o homem *sacro*, no sentido latino do termo: matável, mas insacrificável segundo as formas sancionadas do rito. Inscrito no corpo biopolítico do Estado-Nação, o homem se encontra exposto à violência soberana, fazendo com que todos se tornem, virtualmente, *homines sacri* (AGAMBEN, 2010).

Por isso, para Agamben, a partir do século XX, todo evento político, justamente por implicar uma biopolítica, parece predispor efeitos ambíguos: por um lado, pode significar a aquisição de espaços, direitos e liberdades pelos indivíduos (direitos humanos garantidos por tratados internacionais ou constituições, *e.g.*); por outro, implicam o efeito negativo que essas aquisições engendram, uma vez que preparam a crescente inscrição das vidas orgânicas desses indivíduos na ordem estatal, oferecendo uma nova e mais temível instância, que é para ele o poder soberano⁸.

Foucault, em trechos esparsos de sua obra, indica o caminho da criação de um “novo direito”, antidisciplinar e sem relação com o princípio de soberania (FOUCAULT, 1999).

⁸ O poder soberano é compreendido por Agamben como uma instância temível porque representa, antes de tudo, o ponto de indecidibilidade entre violência e direito, sendo a violência o fato jurídico primordial. Ele explica essa afirmação por meio de uma rápida análise da lei. Inicialmente, ela possuía a forma de uma *lex talionis*, advinda de *talio*, que significa “a mesma coisa”; isto é, uma forma de equivalente geral. Originalmente, a ordem jurídica não é a sanção de um fato transgressor; ela se constitui sobre a repetição deste fato que, primeiramente, não era sancionado, e passa a sê-lo por meio de sua exceção. Portanto, soberania e ordenamento jurídico fundam-se somente na medida em que se referem ao âmbito da vida por meio de uma relação de exceção. A estrutura “soberana” da lei, o seu particular e original “vigor”, assume a forma do estado de exceção, em que fato e direito se indeterminam (ao mesmo tempo em que exigem uma decisão). A vida que está assim *ob-ligata*, implicada na esfera do direito, pressupõe a sua exclusão-inclusiva, sua *exceptio*. Existe uma figura-limite da vida, um limiar em que ela está, simultaneamente, dentro e fora do ordenamento jurídico, e este limiar é, para Agamben, o lugar da soberania e da decisão sobre o estado de exceção (AGAMBEN, 2010, p. 33-34).

Esse “novo direito” parece ligar-se aos temas abordados na última fase de sua obra, como aqueles de *O sujeito e o poder* (1995): a necessidade de liberar o indivíduo das tramas disciplinares multiformes, do poder do Estado, como também das formas de subjetivação ligadas a ele. Nesse contexto, os direitos humanos, poderiam ser ressignificados como formas de reivindicação e luta da vida para além dos mecanismos estatais, como fazem organizações humanitárias como os Médicos sem Fronteiras (1984). Não poderiam ser os direitos humanos os elementos de uma cidadania internacional, portadora de direitos e deveres, correlata do fato de que somos todos governados e, nessa medida, solidários? Uma forma de cidadania praticada para muito além dos esquemas de poder dos Estados-Nação e que se fundaria em um “direito absoluto de se insurgir e interpelar aqueles que detêm o poder”? (FOUCAULT, 2001, p. 1526-1527).

Contudo, tanto a ideia foucaultiana de uma cidadania internacional como o papel das organizações humanitárias vai de encontro à crítica de Agamben em relação à separação entre humanitário e político, do qual são a ponta mais visível. Diante disto, a pergunta em que devemos insistir a partir de Agamben, e para além dele, é como pensar os direitos humanos como estratégias de resistência, formas de contrapoder em face de toda forma de governo e dos poderes totalizantes que convertem, aos olhos de Agamben, toda biopolítica em tanatopolítica?

Se Agamben procura seguir os passos de Foucault, qual a contribuição que os direitos humanos poderiam dar para esse novo direito – antidisciplinar e sem relação com a soberania? Os direitos humanos poderiam ser ressignificados e constituir-se em um novo uso, ou estão fadados a representar a inscrição originária da vida nua nos esquemas tanatopolíticos de poder dos Estados-Nação modernos?

2. Direito, desativação e inoperosidade

O percurso teórico de Agamben sugere que ele segue a ideia foucaultiana de um “novo direito” postulando, singularmente, a sua “desativação” – noção que, contudo, parece estar desvinculada da noção de resistência e da concepção relacional da microfísica do poder foucaultiana. Agamben não procura anular o direito, mas, ao endereçar uma crítica radical aos liames fictícios que unem o direito à vida, deseja dar-lhe um novo uso. Em *Mezzi senza fine*, coletânea de textos que aborda muitas das temáticas a que Agamben viria a se dedicar na série *Homo Sacer*, uma das sessões é intitulada “Para além dos direitos do homem”, indicando a necessidade de ultrapassar os esquemas de poder nos quais os direitos humanos

se originam. Embora o texto seja interrompido ao ressignificar a figura do refugiado desprovido de direitos como a “vanguarda de seu povo”, o “além” dos direitos do homem a que Agamben faz menção poderia se situar na “política que vem”, em que o “homem que vem” pensa a própria vida a partir da vida nua (como a figura do refugiado), para além de toda relação entre soberania, direito e vida.

Se fica claro em que nível Agamben pode ser considerado um crítico dos direitos humanos ao desvelar as funções históricas e políticas das grandes declarações, também é possível perguntar se os direitos humanos, em sua obra, ocupam um lugar próprio, “para além” de suas funções negativas. Esse problema é duplice: ao mesmo tempo em que exige desenvolver uma função crítica positiva dos direitos humanos nos próprios termos da obra de Agamben, permite extrair daí algumas linhas de fuga jurídicas, operativas e estratégicas, que não permaneçam encerradas no interior de hipóteses meramente abstratas – ponto em que a noção de direitos humanos de Agamben pode ser tensionada pela releitura de Foucault, um de seus principais intercessores.

Definir esse lugar peculiar dos direitos humanos na obra de Agamben exige que nos detenhamos por um momento nos conceitos que secundam o projeto de desativação e deposição do direito – projeto à primeira vista negativo –, como os conceitos de profanação, inoperosidade e novo uso do direito, tentando determinar como eles se inserem na política que vem e no horizonte de uma vida liberada dos esquemas biopolíticos de poder.

Estes termos ganham destaque principalmente em alguns volumes de *Homo Sacer*, como *O Reino e a Glória*, *Altíssima Pobreza*, *Opus Dei* e *L'uso dei corpi*, como também em obras formalmente desligadas da série, como *A Comunidade que vem* e *Profanações*. A postura de Agamben não deve ser confundida com uma postura de retorno a um valor mais original do direito ou da vida, buscando restituir ao *oikos* essa vida nua produzida pela máquina governamental; para ele, o corpo biopolítico, que se tornou o centro da política contemporânea, não pode ser superado, mas é nele mesmo que se deve instalar a forma-de-vida, como “um *bíos* que é somente a sua *zoé*.” (AGAMBEN, 2002).

Até esse ponto, tudo parece se passar como para o Foucault (2009, p. 158) do primeiro volume da *História da Sexualidade*: “Foi a vida, muito mais do que o direito, que se tornou objeto das lutas políticas, ainda que estas [...] se formulem através de afirmações de direitos”. Um esquema de reivindicações sobre a vida, que se formula através de uma lógica dos direitos, foi, para Foucault, “a réplica política a todos esses novos procedimentos de poder que, por sua vez, não fazem parte do tradicional direito de soberania” (*Ibidem*). Todavia, Agamben enxerga a relação entre direito e política divergindo de um certo senso

comum teórico característico dos *Critical Legal Studies*, segundo o qual o direito estaria sujeito a sobredeterminações da política; pelo contrário, Agamben denuncia um direito biopolítico que, englobando toda possibilidade de ação humana, e a vida por completo, opera um eclipse da própria política⁹. O estado de exceção, como dispositivo que vincula o direito à vida, tanto torna a vida essencialmente matável quanto captura a política na esfera do jurídico.

Por isso, a desativação do estado de exceção é o contradispositivo que poderia conduzir a um novo direito. A “desativação do direito” e a vida mesma, tema próprio e *lócus* particular da filosofia e da política “que vêm” (2015, p. 356), ganham novos contornos quando Agamben recorre à noção de “profanação”, que significava, no direito romano arcaico, o ato de restituir ao uso livre e comum dos homens um objeto que havia sido separado na esfera do sagrado, como forma de reivindicar a possibilidade de um novo uso de coisas capturadas na esfera do direito (AGAMBEN, 2007, p. 65).

O conceito de profanação afigura-se central porque Agamben acredita, com Carl Schmitt e a contrapelo dele, que os principais conceitos políticos modernos – como a soberania, *e.g.* – originam-se da secularização dos conceitos teológicos¹⁰, como assinaturas que permanecem no tempo, deslocando signos e conceitos, sem produzir rupturas semânticas. Profanar, portanto, não se confunde com a secularização, porque aquela neutraliza o poder que permanece intacto nesta última operação (AGAMBEN, 2007, p. 68). A profanação rompe com os deslocamentos efetuados pela secularização, retirando economia, direito e política da esfera intangível em que parecem estar confinados, e os restitui ao uso comum dos homens, abrindo a porta para uma nova felicidade.

Profanar o direito é desativá-lo como operador do estado de exceção que o solda ficticiamente à vida; suspender sua práxis para que se torne inoperoso e abra caminho para um novo uso: a profanação por meio do jogo, assim como as crianças que brincam com qualquer tipo de objeto que lhes chega à mão, devemos brincar com o direito (AGAMBEN,

⁹ “A política sofreu um eclipse porque foi contaminada pelo direito, concebendo-se a si mesma, no melhor dos casos, como poder constituinte (isto é, violência que põe o direito), quando não se reduz simplesmente a poder negociar com o direito. Ao contrário, verdadeiramente política é apenas aquela ação que corta o nexo entre violência e direito. E somente a partir do espaço que assim se abre, é que será possível colocar a questão a respeito de um eventual uso do direito após a desativação do dispositivo que, no estado de exceção, o ligava à vida.” (AGAMBEN, 2004, p. 133).

¹⁰ “Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su evolución histórica, em cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente em el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistémica, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica dos conceptos.” (SCHMITT, p. 17)

2007)¹¹.

O direito requer um novo uso porque, desde a origem, a violência aparece como ato institutivo e organizador das estruturas de soberania, seja na qualidade de poder constituinte, como violência que estabelece o direito, seja como poder constituído, como violência que o conserva. A vida só se inscreve no corpo do *nómos* e é por ele articulada por meio da violência. Assim, o direito requer o monopólio da violência que pertence à soberania estatal para conservar-se contra as manifestações que ameaçam a sua ordem. A política que vem apresenta-se, nesse sentido, como um poder destituente, porque se configura na ação que rompe o nexo entre violência e direito e que, por meio da sua profanação, desativa essencialmente a máquina que, no estado de exceção, o ligava à vida.

Trata-se, em última instância, de desativar duas máquinas produzidas pelo Ocidente: a máquina governamental, que produz o político, e a máquina antropológica, que produz o homem – conceito que não passa de uma forma de cindir e articular a vida sob a díade humano/inumano para forjar o pressuposto metafísico e prático do cidadão. Toda a obra de Agamben parece girar em torno das máquinas, e tanto a política, quanto o homem e a comunidade que vêm, só podem advir ao tempo de sua desativação.

Essas duas máquinas são operadas por meio do estado de exceção e definidas pela sua bipolaridade em constante tensão, já que articulam sempre dois elementos que, em aparência, excluem-se mutuamente, criando zonas de indiscernibilidade entre os termos, como animal e homem, no caso da máquina antropológica, e como soberania (*autorictas*) e governo (*potestas*), no da máquina governamental. Por operarem por meio de distinções funcionais, tais máquinas não possuem realidade substancial e, por isso, giram em torno de um espaço vazio (CASTRO, 2012, p. 105).

A máquina antropológica é, para Agamben o dispositivo que permitiu, desde o princípio, a definição e a captura do humano por meio da articulação entre dois termos, como os de *bíos* e *zoé* em Aristóteles, de *physis* e *nómos* no alvorecer da cultura grega, ou do homem como pressuposto evanescente do cidadão nos Estados modernos: “*Homo sapiens* não é nem uma substância nem uma espécie claramente definida; é, antes, uma máquina ou

¹¹ Eis o ponto em que a operação de profanação parece ir ao encontro do jogo estudioso que pode desativar o estado de exceção: “Um dia a humanidade brincarà com o direito, como as crianças brincam com os objetos fora de uso, não para devolvê-los ao seu uso canônico e, sim, para libertá-los definitivamente dele. O que se encontra depois do direito não é um valor de uso mais próprio e original e que precederia o direito, mas um novo uso, que só nasce depois dele. Também o uso, que se contaminou com o direito, deve ser libertado de seu próprio valor. Essa libertação é tarefa do estudo ou do jogo. E esse jogo estudioso é a passagem que permite ter acesso àquela justiça que um fragmento póstumo de Benjamin define como um estado do mundo em que este aparece como um bem absolutamente não passível de ser apropriado ou submetido à ordem jurídica.” (AGAMBEN, 2004, p. 98).

um artifício para produzir o reconhecimento do humano” (AGAMBEN, 2002, p. 23). Por sua vez, a máquina governamental que torna indistintos *autorictas e potestas* transforma a biopolítica no paradigma de governo da contemporaneidade (AGAMBEN, 2011). O uso corrente das duas máquinas converte a biopolítica em tanatopolítica e produz, como resultado, algo como a vida nua e a própria indistinção entre as democracias pós-espetaculares e os regimes totalitários.

Um novo uso do direito deve passar pela desativação destas máquinas, o que significa torná-las inoperosas¹². A respeito da máquina antropológica, Agamben (2002, p. 94) afirma: “Tornar inoperante a máquina que governa a nossa concepção do homem significará [...] exibir o vazio central, o hiato que separa – no homem – o homem e o animal, arriscar-se neste vazio: suspensão da suspensão, *shabat* tanto do animal como do homem”. A inoperosidade é, assim, esse eixo vazio em torno do qual a máquina governamental gira, isolando-a do homem, ela é a essência humana e a verdadeira substância da política, que como tal foi eclipsada pela sua contaminação com o direito e seu nexos originário com a violência (AGAMBEN, 2011).

Mas o que significa dizer que a inoperosidade é a essência do homem, no que consiste exatamente a inoperosidade e por que ela leva a um novo uso das máquinas e do próprio direito?

Agamben não define o homem como portador de uma essência fixa, perene e imutável; de consequência, não pode haver realização histórica ou espiritual, nem ao menos um destino biológico para o homem (AGAMBEN, 1993). Quando se refere ao homem como “ser essencialmente inoperoso”, Giorgio Agamben procura esclarecer que o homem vive na completa ausência de objetivo, não há obra à qual ele possa se dedicar porque a humanidade não possui um *télos*. Por isso, ele sustenta que o homem se dedica à produção e ao trabalho – é a vitória do *homo laborans* que Arendt identificara – porque é essencialmente privado de obra; é, por excelência, um animal sabático (AGAMBEN, 2011).

Um dos temas suscitados por Agamben que pode lançar luzes a respeito da inoperosidade é a escatologia divina do judaísmo que, em geral, explicita a vinda do messias como pura inoperosidade, sabatismo eterno e cumprimento da lei. O tempo messiânico, em textos bíblicos como a *Carta de Paulo aos Romanos*, coincide com a interrupção de todas as obras divinas, restituindo-as ao estado de potência nas formas da inoperosidade e da ineficácia: “Solo in quanto il messia rende inoperoso il *nomos*, lo fa uscire dall'opera e lo

¹² Conceito que Agamben deve a *La communauté désœuvrée*, de Jean-Luc Nancy (1999).

restituisce così alla potenza, egli può rappresentarne il *telos*, insieme fine e compimento. È possibile portare a compimento la legge, solo se essa è stata prima restituita all'inoperosità della potenza.” (AGAMBEN, 2000, p. 93-94).¹³

Dessa forma, vê-se que a inoperosidade messiânica, para Agamben, conecta-se com a distinção de ato (*energeia*) e potência (*dynamis*): inoperoso é aquilo que foi restituído à sua potência. Mas que potência é essa que se confunde com o cumprimento de algo? Se voltarmos à distinção aristotélica dos termos, retomada por Agamben na conferência intitulada *A potência do pensamento* (2015), pode-se compreender qual sentido o conceito de potência adquire na obra agambeniana.

Agamben esclarece que, na *Metafísica*, Aristóteles trabalha com a divisão da potência em duas: a potência do que é em ato e a potência que coincide com a *hexis* (a posse) de uma privação. A potência nessa segunda acepção não é uma potência em exercício atual; em contrapartida, ela é definida pela possibilidade de seu não-exercício, pela disponibilidade de uma privação: “potência de não”, *adynamia*. Agamben ressalta que não se trata de um incapacidade, ou de um não-poder, mas de um poder-não (passar ao ato) (AGAMBEN, 2015, p. 246).

A interpretação que Agamben dá ao texto aristotélico é a de que toda potência se sustenta sempre em uma impotência ou, melhor, em uma “potência de não” que se configura na capacidade de suspender a passagem ao ato. Se o homem pode ser definido como “ser de potência, é porque ele é “[...] o vivente, que existe no modo da potência, [que] pode sua própria impotência, e só desse modo possui sua potência.” (AGAMBEN, 2015, p. 249).

A passagem ao ato não anula ou esgota a potência, mas a conserva para além do ato, na forma de potência de não. A *adynamia* é, assim, conservação e aperfeiçoamento de si, potência pura, a exemplo do pensamento que não só pode pensar algo inteligível, mas também pode pensar a si mesmo: “É graças a essa potência de não pensar que o pensamento pode voltar-se para si mesmo (para a sua pura potência) e ser, no seu extremo apogeu, pensamento do pensamento” (AGAMBEN, 1993, *passim*). É por isso que a figura paradoxal da “potência de não” é, para Agamben, Bartebly, de Herman Melville, o escrivão que, podendo escrever, “preferiria não”. Nos termos de sua fórmula desativadora, Bartleby “[...] não escreve nada além da sua potência de não escrever” (2013, *passim*).

Se o pensamento em potência é, portanto, não-pensamento, a obra é, nesse sentido,

13 “Somente quando o messias torna inoperoso o *nomos*, ele o faz sair da obra e o restitui à potência, ele pode representar o *telos*, ao mesmo tempo fim e cumprimento. É possível levar a lei ao seu cumprimento; apenas se, antes, ela tiver sido restituida à inoperosidade da potência.” (tradução livre).

inoperosidade (2015, p. 250), e a verdadeira obra humana não é a *energeia*, o ser-em-ato próprio do homem, mas a inoperosidade, a vida imanente apenas à sua própria potência.

A desativação não coincide, portanto, em uma operação meramente negativa, consistente em destruir as máquinas antropológica e governamental, anular todo o direito, abolir e cancelar as separações e cisões efetuadas nesta e em outras esferas (AGAMBEN, 2007, p. 75). A inoperosidade ontológica que preside a desativação é sempre restituição da ação à sua “potência de não”; é poder não (atuá-los) ou, então, desativar o seu antigo uso para tornar um objeto suscetível de novos e imprevisíveis usos. É disso que Agamben trata quando se refere a um novo uso do direito; eis o ponto em que emerge a figura do novo advogado benjaminiano que, assim como Bartleby, para ter o poder de aplicar o direito deve poder suspender sua passagem ao ato, isto é, “preferir não”.

3. Os direitos humanos que vêm

Qual passa a ser o lugar dos direitos humanos, se o direito desativado restar inoperoso? Como valores metajurídicos, os direitos humanos remetem constantemente à vida nua, como a vida abandonada pelo direito, incluída apenas mediante sua exclusão, exposta à violência e à morte. Se o operador prático e metafórico do novo uso do direito é o novo advogado de Walter Benjamin, seu operador político e objetivo é o refugiado de Hannah Arendt, vida informe e “vanguarda de seu povo”.

Para Agamben, o refugiado representa “[...] a única categoria na qual é hoje permitido entrever as formas e os limites de uma comunidade política por vir.” (1996, p. 21). Vida nua natural, politicamente imprevisível, o refugiado encarna a condição política pura, o esteio de uma ação humana potencialmente incapturável pelo direito, na medida em que padece da condição, mas também da potência, de ser a “exceção não prevista”¹⁴. Ele é a vanguarda de seu povo porque encarna a vida informe cuja perturbadora existência, que incomoda os exércitos e as polícias nas fronteiras, desvela o fundo antropolítico e jurídico vazio sobre o qual os direitos humanos se instalam,¹⁵ segundo os esquemas de poder dos Estados-Nação.

É somente a partir do refugiado que é possível pensar a vida nua como vida

¹⁴ “A melhor forma de determinar se uma pessoa foi expulsa do âmbito da lei é perguntar se, para ela, seria melhor cometer um crime. Se um pequeno furto pode melhorar a sua posição legal, pelo menos temporariamente, podemos estar certos de que foi destituída dos direitos humanos. Pois o crime passa a ser, então, a melhor forma de certa igualdade humana, mesmo que ela seja reconhecida como exceção à norma. O fato – importante – é que a lei prevê essa exceção.” (ARENDRT, 1999, p. 320).

¹⁵ Para uma demonstração mais detida dessa ideia, cf. Corrêa (2011a, 2011b e 2014).

imediatamente política, como exigência de uma política que vem para além da figura excludente do cidadão ou do conceito abstrato e descarnado do homem portador de direitos. Por isso, Agamben propõe dissociar o refugiado dos direitos do homem, bem como “[...] abandonar sem reservas os conceitos fundamentais com os quais até o momento representamos os sujeitos do político (o homem e o cidadão com seus direitos, mas também o povo soberano, o trabalhador e etc.) e reconstruir nossa filosofia política a partir dessa única figura (1996, p. 21).

O refugiado é a singularidade política que vem; vanguarda de seu povo, muito diferente dos indivíduos unitários e homogêneos que são produto dos Estados-Nação (AGAMBEN, 1996, p. 31). O refugiado torna-se a vanguarda de seu povo na condição inseparável de sua forma-de-vida – informe, à obscura luz do caráter excludente do conceito de cidadania; encarnação ontológico-política do ser que vem como *ser qualquer*, como a humanidade que se reinventa na disjunção entre as singularidades quaisquer e a organização estatal (AGAMBEN, 1993).

A condição de não pertencimento a uma identidade nacional assinala mais do que a privação de uma identidade determinada é o que, para Agamben, libera a potência específica para uma nova forma de comunidade na qual seja possível viver e copertencer para além das expressões de identidade, subjetivações fixas e submissão à violência soberana do Estado e do direito. É essa potência propriamente humana e política que, para Agamben, “[...] na nossa cultura, o dogma hipócrita da sacralidade da vida nua e as declarações vazias sobre os direitos do homem têm a tarefa de esconder” (AGAMBEN, 2013, *passim*).

Como fazer da desativação uma estratégia, e da inoperosidade, mais do que uma metafísica negativa, o elemento ontológico-político de uma práxis? O que fazer enquanto não vem a “justiça como estado do mundo” (BENJAMIN, 2003), e em que sentido toda a crítica negativa de Agamben às declarações de direitos humanos poderiam exigir uma complementariedade positiva e operativa “para além dos direitos humanos”?

Agamben (1996, p. 14) afirma que “os atos e processo do viver nunca não simplesmente *fatos*, mas sempre e primeiramente *possibilidade* de vida, sempre e primeiramente potência.” Eis o índice de que não é possível separar a política dos índices positivos da ação humana – ainda que Agamben a interprete como uma ação destinada a romper o nexo entre violência, direito e vida, encarnando uma força destituente que, não sendo a justiça mesma, abre uma báscula para ela e instaura uma nova chance de felicidade.

Agamben define a política como a ação humana capaz de romper o nexo entre violência e direito, como entre direito e vida, ao mesmo tempo em que reserva ao direito o

destino inoperoso de um “jogo estudioso” que, apesar de não conduzir imediatamente à justiça, é a porta aberta para a justiça (AGAMBEN, 2004, p. 133 e 97-98). É à luz desse direito deposto, não anulado, mas desativado, inspirado tanto na postura do “novo advogado” de Benjamin, quanto no “novo direito antidisciplinar e sem relação com a soberania” que Foucault tinha em mente, que é preciso repensar a categoria dos direitos humanos na obra de Agamben e para além dela.

O índice de que Agamben não encara o novo direito como um processo abstrato, mas prático e operativo – tanto quanto a decisão sobre a exceção é constitutiva das relações fictícias entre direito e vida – encontra-se no fato de que Agamben não exige uma nova definição de direito sem aludir a um operador de subjetivação concreto. A um “novo direito” vem somar-se a figura concreta do refugiado, que encarna a exceção não prevista e a possibilidade de ação humana não capturada pela ordem jurídica, mas também a figura de um quase-Bartleby, ou de uma personagem kafkiana – o “novo advogado” que, estudando a lei, jogando com ela, mediante a “potência de não” praticar o direito, instaura e libera uma dimensão da ação humana inapropriável pela ordem jurídica. Esse jogo estudioso, capaz de abandonar tanto a lei quanto a força-de-lei a si mesmas em proveito da vida, reúne sob o signo da desativação e da deposição do direito a constelação metafórica e conceitual de uma política da desativação e de uma práxis da inoperosidade.

Uma das linhas de fuga para operar esse contradispositivo e levar um pouco de positividade a uma política de desativação tem os direitos humanos como categoria central. A fim de diferenciar a apreensão crítica que Agamben faz da função histórica e biopolítica que os direitos humanos desempenham nos sistemas dos Estados-Nação daquela que propomos, nós os chamaremos de “direitos humanos que vêm”. Eles não devem ser definidos como um conjunto de direitos abstratos. Antes, estariam mais próximos do que Foucault (2001, p. 1526-1527) chamou de “direito dos governados” – os direitos oriundos de uma “cidadania internacional”, cuja gênese não se deve às estruturas dos Estados-Nação, mas ao puro fato em comum de sermos singularidades governadas, independentemente da posse jurídico-política e fictícia de uma identidade nacional.

Em um texto inédito, inencontrável entre os *Dits et Écrits*, Foucault (2012) preconiza uma ofensiva contra a legalidade e as instituições encarregadas de fazê-la funcionar. Descartando todo reformismo e toda ação política pensável sob a forma de um programa, Foucault exige que essa ofensiva se dê segundo uma diretriz autonomista, problematizante, prática e ativa. Rejeitando a concepção clássica de direitos fundados nas leis (“Ce n’est pas parce qu’il y a des lois, ce n’est pas parce que j’ai des droits que je suis

habilité à me défendre”), Foucault afirmava a primazia da ação jurídico-política sobre todo sistema institucional e de garantias (“c’est dans la mesure où je me défends que mes droits existent et que la loi me respecte”).

“Defender-se”, para Foucault, estava longe de inscrever a vida na prática do direito, identificando-a com uma instância do poder capaz de prolongar seus efeitos; consistia, mais profundamente, em uma práxis de recusa e inoperosidade: “refuser de jouer le jeu des instances de pouvoir et se servir du droit pour limiter leurs actions.”, sob a absoluta constrição do tempo presente.

Foucault parece encerrar aí toda uma política que envolve trazer à luz as vontades existentes de se defender, entregar-se à análise prática e teórica das situações concretas, fazer uma memória das ações e desenvolver uma capacidade de fazê-las entrar em relação umas com as outras; por fim, é preciso dispor de instrumentos de defesa, que não seriam imediatamente encontrados nas leis, direitos e instituições, “mais dans une utilisation de ces données que la dynamique de la défense rendra novatrice”.

A coincidência feliz desse texto de Foucault encontra-se no fato de que ele foi escrito como uma intervenção dirigida a advogados da rede *Défense Libre* em 1980, e publicado em *Le Courant Alternatif*, em 2012. Isso torna o cruzamento entre “Face aux gouvernements, les droits de l’homme” e “Se défendre” algo inteiramente providencial. Enquanto os governados, os portadores de uma cidadania internacional que não corresponde a nenhuma identidade nacional, comungam de um “direito absoluto de se insurgir e interpelar aqueles que detêm o poder” – e parecem ir ao encontro da figura dos refugiados –, os advogados (que poderiam muito bem ser os benjaminianos) devem saber que é urgente fazer da desativação uma política e da inoperosidade uma práxis fundada na ontologia da vida nua.

Nem refugiados nem advogados cessam por um só momento de fazer corpo com os direitos, instituições e leis, mas o advento de um novo direito, a um só tempo liberto da disciplina e sem relação com a soberania, está entregue unicamente à constância das ações de defender-se, que se sustentam no direito absoluto à insurgência e à interpelação do poder. Os direitos humanos que vêm não são um conjunto abstrato, metajurídico, *a priori*, ou positivado de direitos que assistem ao “gênero humano”; antes, coincidem com a dinâmica paciente, resistente e cotidiana de deposição de todo o sistema jurídico, institucional e de poder que secunda uma tal apreensão desses direitos.

Os direitos humanos que vêm são mais uma máquina coletiva, inumana, de expressão e fabulação política, com capacidade para a ingerência nos regimes de signos predispostos, tanto na capilaridade discursiva e prática do campo social quanto nas instâncias

institucionais. Multiformes, híbridos, seus signos podem ingressar em uma série bastante heterogênea de táticas de resistência política, incluindo estratégias de desativação, de subtração dos corpos e da vida aos cálculos e intervenções do poder, de ruptura do nexo entre direito e violência etc.

À vida nua desligada de suas formas politicamente predicadas só poderão corresponder os direitos de uma vida concreta, criados na tesa singularidade dos casos e desligados de suas formas jurídicas *a priori*. Os direitos humanos que vêm têm como único correlato e instrumento uma ação humana que precisa devir-incapturável: potência de um defender-se que renova e ressignifica todos os regimes de signos vigentes nos termos de um novo e livre do direito uso pelo comum dos homens. Homens que são a vanguarda de um povo que falta, mas, faltando, não cessa de bater às portas da cidadela que, mal se vê: continua a arder em grossas chamas.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Tradução de António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1993.

_____. *Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida / homo sacer IV, 1*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. A política da profanação. *Folha de São Paulo*. Entrevista concedida à Vladmir Safatle, 18 set. 2005. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1809200505.htm>>. Acesso em: 02 jul. 2016.

_____. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Tradução de António Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. *Estado de exceção / homo sacer II. 2. ed.* Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

_____. *Il tempo che resta: un commento alla Lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.

_____. *L'Aperto: l'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.

_____. *Mezzi senza fine: notte sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri, 1996.

- _____. *Profanações*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo / homo sacer*, II, 2. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.
- ARENDDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 6a. ed., 1993.
- _____. *Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Mauro da Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 1985.
- BENJAMIN, Walter. Notes to a Study of the Category of Justice. In: *Metaphysics of the profane: The political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*. Nova York: Columbia University Press, 2003.
- CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- COCCO, Giuseppe. *Mundobraz: o devir-mundo do Brasil e o devir-Brasil do mundo*. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- CORRÊA, Murilo Duarte Costa. A exceção contra o estado: biopolítica e direitos humanos. In: CORRÊA, Murilo Duarte Costa; MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; PILATTI, Adriano (Orgs). *O estado de exceção e as formas jurídicas*. 2016 [No prelo].
- _____. Os umbrais do humano: o homem como dispositivo biopolítico e o animal contemporâneo. Prisma Jurídico (Online), v. 9, p. 307-326, 2011a.
- _____. Os direitos humanos na encruzilhada biopolítica. Direito e Democracia (ULBRA), v. 12, p. 41-64, 2011b.
- _____. Biopolítica e Direitos Humanos: Giorgio Agamben e uma antropolítica evanescente. *Profanações*, v. 1, p. 22-37, 2014.
- DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. Tradução de Luiza Araújo. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *A história da sexualidade: a vontade de saber*. 2a. ed., São Paulo: Paz e Terra, 2015.
- _____. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975 – 1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. Face aux gouvernements, les droits de l'homme. In: *Dits et écrits II (1976-1984)*. Paris: Quarto Gallimard, 2001, p. 1526-1527.
- _____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS; RABINOW. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense

Universitária, 1995.

_____. Se déféindre. *Courant alternatif*, 06 mai 2012. Disponível em: <http://www.cip-idf.org/article.php3?id_article=6191>. Acesso em: 20 jul 2016.

NANCY, Jean-Luc. *La communauté désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois Editeur, 1999.

NEGRI, Antonio. *La fabrica de porcelana: una nueva gramática de la política*. Traducción de Susana Lauro. Barcelona: Paidós, 2008.

RUIZ, Castor Bartolomé. Giorgio Agamben, controvérsias sobre a secularização e a profanação política. *Revista IHU On-Line*, n. 414, ano XIII, 15 abr. 2013. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4881&secao=414>. Acesso em: 02 jul 2016.

SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.