



Direito dos governados e estado de exceção

Right of the governed and state of exception

Sylvio Gadelha

Doutor em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC), professor do Departamento de Fundamentos da Educação e do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará (FACED-UFC) e do Programa de Pós-Graduação em Artes do Instituto de Cultura e Arte da mesma universidade (ICA-UFC), Fortaleza, CE - Brasil, e-mail: sylviogadelha@uol.com.br

Resumo

O artigo problematiza elementos implicados ao que seria um “direito dos governados” e ao problema do estado de exceção. A biopolítica comparece como estreitamente relacionada tanto ao primeiro quanto ao segundo desses fatores. A motivação de fundo do artigo não é a oposição entre estado de exceção e os direitos humanos. Trata-se de como pensar um direito à resistência da parte daqueles que, na condição de governados, veem transpostos seus limiares de tolerância ao que se lhes apresenta como algo da ordem do intolerável. De um lado, este remete à omissão e/ou negligência, pelo poder soberano, em garantir atenção e/ou proteção às necessidades vitais de certos grupos ou coletividades que se encontrariam, temporária ou permanentemente, em situação de risco, vulnerabilidade e/ou exclusão. De outro, remete, primeiro, às diversas modalidades de controle e governo com as quais o poder soberano e as corporações empresariais regulamentam, comercializam e modulam os modos de vida das populações e a conduta dos indivíduos que a elas pertencem; segundo, à magnitude com que se realizam esse controle e governo dos vivos.

A estratégia analítica adotada faz um movimento pendular que vai de Foucault-Deleuze a Agamben-Schmitt, e vice-versa. Obviamente, leva-se em conta que esses dois polos não podem ser tomados como equivalentes entre si nem tampouco como homogêneos, tanto um em face do outro, quanto ambos em face do direito. Em todo caso, considera-se produtiva a estratégia de conduzir a investigação recorrendo-se, de um lado, a Agamben e a Schmitt, para abordar o tema do estado de exceção, e, de outro, a afinidades existentes entre Foucault e Deleuze, para tratar do tema do direito dos governados.

Palabras clave: Direito dos governados. Estado de exceção. Biopolítica. Resistência.

Abstract

This article discusses the elements involved in what would be a "right of the governed" and the problem of the state of exception. Biopolitics appears closely related to both the first and second of these factors. The motivation bottom of the article is not the opposition between state of exception and human rights. It concerns thinking a right to resistance on the part of those who, in the condition of governed, see transposed their tolerance thresholds to what they perceive as something on the order of the intolerable. On one hand, this leads to the omission and/or neglect, by the sovereign power, to ensure care and/or protection to the vital needs of certain groups or communities that would find themselves, temporarily or permanently, at risk, vulnerability and/or exclusion. On the other, this refers, first, to various forms of control and government with which the sovereign power and corporations regulate, sell and modulate modes of living and the conduct of individuals that belong to them; and second, the magnitude with which they perform this control and government of the living. The analytical strategy adopted makes a pendulum that goes from Foucault-Deleuze to Agamben-Schmitt, and vice versa. Obviously, it takes into account that these two poles can not be taken as equivalent to each other nor as homogeneous, both facing one another or facing right. In any case, it is a productive strategy of conducting research using up, in one hand, Schmitt and Agamben to address the issue of state of exception, and on the other, the affinities between Foucault and Deleuze, for addressing the issue of the right of the governed.

Keywords: *The right of the governed. State of exception. Biopolitics. Resistance.*

O que me proponho a apresentar aqui são algumas breves e sumárias considerações sobre elementos implicados, de um lado, ao

que seria uma espécie de “direito dos governados” e, de outro, a um misto de tema-problema caro a autores como Carl Schmitt e Giorgio Agamben, a saber: o **estado de exceção**. Convém, de início, entretanto, fazer um rápido esclarecimento. Na verdade, o problema de fundo que me moveu a escrever essas linhas não é, como se poderia pensar, o da oposição ou tensão entre estado de exceção e os assim chamados *direitos humanos*. Em vez disso, na esteira de minhas inquietações relativas à tríade formada pela biopolítica, pela governamentalidade neoliberal e pelo exercício de **políticas da diferença** em nossa contemporaneidade, esse problema é, propriamente, o de como podemos pensar um direito à resistência da parte daqueles que, na condição de governados, veem transpostos seus limiares de tolerância ou de suportabilidade ao que se lhes apresenta como algo da ordem do intolerável. Esse intolerável, por sua vez, pode ser tomado numa dupla acepção: uma passiva e outra, por seu turno, ativa.

No primeiro caso, ele se dá a ver pela omissão ou negligência, por parte do poder soberano, em garantir a atenção e/ou proteção às necessidades vitais de certos grupos de indivíduos, ou de determinadas coletividades, os quais se encontrariam, temporária ou permanentemente, em situação de risco, de vulnerabilidade e/ou de exclusão político-econômica e sociocultural. Nesse caso, a omissão e/ou negligência tem por efeito a submissão dos governados ao preconceito, ao abandono, ao arbítrio, ao sofrimento, a toda sorte de humilhações e, no limite, à própria morte. No segundo caso, por sua vez, o intolerável remete não só às diversas e distintas modalidades (estratégias, dispositivos, mecanismos, procedimentos e técnicas) de governo e de governamento, por meio das quais o poder soberano e as corporações empresariais e financeiras buscam, de um lado, regulamentar, modular e controlar os modos de vida das coletividades e, de outro, conduzir a conduta de cada indivíduo, mas, sobretudo, à magnitude com que se realizam esse governo e esse governamento.

Por outro lado, talvez o problema disparador desse texto também possa ser expresso pela seguinte indagação: que espécie de direito, se é que ele existe, serviria, pelo menos virtualmente, aos propósitos tanto de uma problematização da ordem político-econômica e sociocultural

vigente – promotora e mantenedora de grandes desigualdades sociais e de processos de exclusão – quanto da transformação desta, mediante seu agenciamento, pelos governados, às lutas políticas de resistência destes ao Capitalismo Mundial Integrado (CMI)?

A estratégia argumentativa que adotei faz um movimento pendular que vai da dupla Foucault-Deleuze à dupla Agamben-Schmitt, e vice-versa. Obviamente, deve-se ter em conta que esses dois polos não podem ser tomados como equivalentes entre si nem tampouco como homogêneos, tanto um em face do outro quanto ambos em face do direito. De fato, ao passo que nem Foucault nem Deleuze desenvolveram uma reflexão substancial e sistemática sobre o direito, quanto mais sobre um “direito dos governados” – tendo o primeiro apenas aludido indiretamente a este, e de maneira muito localizada, concisa e superficial¹ –, em contrapartida, tanto Schmitt quanto Agamben deram especial atenção ao tema-problema do estado de exceção, dedicando-lhe inúmeras e preciosas páginas. Em todo caso, penso que posso me conduzir servindo-me de Agamben e de Schmitt, para abordar o tema-problema do estado de exceção, e de Foucault e Deleuze, por seu turno, para tratar do tema-problema do direito dos governados.

Foucault e Deleuze: algumas afinidades eletivas

Neste primeiro bloco de minhas considerações, ocupo-me em mapear algumas ressonâncias significativas que aproximam Foucault de Deleuze. Esses pontos de reverberação entre os dois filósofos podem mostrar-se úteis mais adiante, no quarto e último bloco de minha exposição, quando tratarei do tema-problema do direito dos governados.

Das inúmeras afinidades eletivas que podem ser apontadas entre os pensamentos de Foucault e Deleuze, creio que duas delas, estreitamente relacionadas entre si, merecem especial consideração, pelo menos no que toca ao assunto em tela. Trata-se, primeiramente, de uma

¹ Trata-se de um pequeno texto intitulado “*Face aux gouvernements, les droits de l’homme*”, publicado no jornal *Libération* (n. 967, p. 22), em 30 jun./1 jul. 1984 (FOUCAULT, 2010).

efetiva e sincera preocupação, partilhada por ambos, em conferir à existência humana tanto beleza como dignidade. Beleza, sim, pois não precisamos viver nossas vidas de maneira anódina, insípida, burocrática, sem viço, sem brilho, de maneira pré-programada, sem que tenhamos desenvolvido certo charme, algum estilo, algo que faça cintilar em nós diferenças e gradientes de intensidades tais que fazem, de cada um de nós, seres absolutamente singulares. “Como fazer da própria vida uma obra de arte?”. Aqui desponta a um só tempo uma ética, uma estética e uma política, enfim, uma estilística da existência, a ser construída e conquistada a cada vez, conforme o permitam as circunstâncias presentes num determinado complexo espaciotemporal em que se vive **uma** vida (o que remete, por sua vez, a um regime construtivista, experimentalista e imanentista de invenção de novos modos de existência, de novas possibilidades de vida e de novas formas de cuidado de si, cuidado este que supõe, simultaneamente, um cuidado do outro, ou seja, a invenção de formas outras de amizade e de sociabilidade). Deleuze (1992) chama a atenção para o fato de que tais processos, que em Foucault se destacam, sobretudo, na última fase de seu pensamento, não devem ser confundidos com um retorno ao sujeito; na verdade, diz Deleuze (1992), trata-se de individuações intensivas (*hecceidades*), ou acontecimentos, devires, como se queira, que prescindem completamente da noção de sujeito. Portanto, o que interessaria essencialmente tanto a ele, Deleuze, como a seu amigo, Foucault, prossegue o primeiro, seriam questões como: “será que temos maneiras de nos constituirmos como ‘si’ e, como diria Nietzsche, maneiras suficientemente ‘artistas’, para além do saber e do poder?” (DELEUZE, 1992, p. 124).

Por outro lado, em segundo lugar, trata-se da questão da dignidade. Sim, pois como podemos estar à altura do que sucede conosco? Ou seja, como podemos nos tornar dignos do que nos acontece, mesmo nos momentos mais difíceis, quando, por exemplo, sofremos uma grande perda, quando somos afetados por maus encontros que nos despotencializam, tornando-nos tristes, ou quando somos devastados pelos horrores de uma guerra, de um estado de exceção (tal foi, por exemplo, o que sucedeu ao escritor italiano Primo Levi), ou, ainda, quando padecemos dos enormes sofrimentos causados por cataclismos

da natureza, como terremotos, tsunamis e erupções vulcânicas? Com Deleuze (1992), poder-se-ia indagar: como responder ao intolerável e, ao mesmo tempo, conjurar certa vergonha, introduzida em nós, sobretudo, há apenas poucas décadas atrás – a vergonha de sermos homens? Não, diz Deleuze – aludindo ao contundente testemunho que nos foi legado por Primo Levi² –, que sejamos todos responsáveis pelo nazismo, mas sim por termos sido, de um modo ou de outro, “manchados” por ele. Por que, afinal, não identificamos imediatamente o ovo dessa serpente, à época em que ele germinava? Como pode ter acontecido de homens terem se esmerado tanto no cultivo dessa monstruosidade, adorando-o e cometendo as maiores barbaridades em seu nome? E por que outros homens não foram capazes de impedir a tempo a propagação de tamanha insanidade? Como explicar, além disso, as concessões feitas por aqueles que quedaram sob o seu jugo, mesmo que elas tenham ocorrido em nome de sua sobrevivência? Mas o problema assume maior interesse e complexidade caso consideremos, de outra parte, que essa vergonha de ser um homem pode também ser experimentada em circunstâncias inteiramente distintas das que acabei de mencionar – circunstâncias estas até mesmo cômicas, lembra-nos Deleuze (1992, p. 213), relacionadas a coisas ordinárias de nossa vida cotidiana. Por exemplo, diz ele: “diante de uma vulgaridade grande demais no pensar, frente a um programa de variedades, face ao discurso de um ministro, diante de conversas de *‘bons vivants’*” (DELEUZE, 1992, p. 213). O caráter derrisório de tais circunstâncias, todavia, não deve obscurecer a gravidade do que aí está em jogo e que constitui, para Deleuze (1992, p. 213), não só um dos “motivos *mais potentes* da filosofia”, mas também o que “faz dela *forçosamente* uma *filosofia política*” (grifos nossos). A que Deleuze está se referindo? Em primeiro lugar, ao fato de que, no regime capitalista, a única coisa que existe efetivamente de universal, de universalizante e homogeneizante, é o mercado; em segundo lugar, ao fato de que este, o mercado, é animado tanto pela fabricação de riqueza, concentrada nas mãos de poucos, quanto pela fabricação de seu outro, a miséria, imposta a muitos. Assim, entre irônico e desdenhoso,

² LEVI, P. **É isto um homem?** 2. ed. Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

Deleuze (1992) afirma que nem os apologistas das democracias liberais nem os entusiastas dos direitos humanos devem empolgar-nos em demasia e fazer-nos esquecer de que inexistente qualquer Estado democrático que não esteja comprometido com a fabricação da miséria humana. Portanto, mais uma vez, como escapar a tudo isso?

Com Foucault (2010, p. 370), por seu turno, poder-se-ia indagar: como fazer para que as perdas e a infelicidade dos homens não sejam mais do que um “resto mudo da política”, ou seja, o resultado inaudível e invisível de um frio cálculo do poder? Esse misto de preocupação e sensibilidade de ambos os autores para com esses dois aspectos de nossas existências não deve ser tomado como pouco relevante em face de outros temas presentes em suas respectivas obras. E isso, por uma dupla razão. Primeiro, porque permite e faz com que suas problematizações de nossa atualidade sejam acompanhadas de politizações que lhes são correspondentes. Em segundo lugar, porque, além disso, essa atitude, ou postura, faz com que o próprio exercício do pensamento devesse imediatamente micropolítico, ou minoritário, para falar com Deleuze e Parnet (1998) e com Deleuze e Guattari (1996), colocando-se, assim, a serviço da afirmação da vida – seja intensificando-a, seja garantindo-lhe dignidade e conferindo-lhe beleza. Outra maneira de externar o que quero dizer é afirmar que, em Deleuze, como em Foucault, encontramos diversas e recorrentes evidências da importância de se valorizar a vida, provavelmente desde uma perspectiva legada por Nietzsche, que busca fazê-lo para além do bem e do mal, isto é, num sentido extramoral. Isso significa, de outra parte, além de uma recusa em vê-la reduzida à mera “vida nua” (*zoé*), que essa recusa não necessita de amparar-se, para tanto, em conceitos, tais como os de *natureza humana*, *direitos humanos* e outros universais abstratos tão frequentemente evocados, de algum tempo para cá, pelos novos movimentos sociais.

Passo, agora, muito rapidamente, à segunda das afinidades eletivas que busco destacar aqui entre esses dois autores e que está estreitamente relacionada à afirmação e à estilização da vida, a que me referi anteriormente. O que entra em cena, agora, é uma espécie de indignação – não humanista – partilhada por ambos, isto é, uma espécie de desconfiança, impaciência, birra, e até mesmo má vontade, diante de

temas, questões, problemas e/ou fenômenos de grande apelo midiático e/ou social, em torno dos quais se constituiu certa urgência, certa unanimidade, certo consenso, haja vista sua transformação em matéria de opinião pelos meios de comunicação de massa, bem como sua inserção numa espécie de agenda global. Tais questões e problemas, por isso mesmo, e por terem sido investidos pela cultura do politicamente correto, terminaram por demandar especial atenção, sensibilidade e boa vontade da parte dos indivíduos, no sentido de, pelo engajamento, conscientização e/ou reeducação destes, poderem ser amenizados, contornados e, se possível, resolvidos de forma “sustentável”. Peço desculpas por limitar-me apenas a mencionar de forma tão rápida e sucinta esse traço comum aos dois autores, mas faço-o supondo que ele já seja mais ou menos familiar ao leitor. Friso, contudo, que essa postura ressoa muito de perto com a ideia, também legada a ambos por Nietzsche, de se experimentar “escovar o presente a contrapelo”, posicionando-se em relação a ele de uma perspectiva extemporânea, intempestiva, inatual.

A teoria schmittiana do estado de exceção, segundo Agamben

Dando sequência à minha exposição, inicio agora um segundo bloco de considerações, detendo-me na leitura agambeniana da teoria do estado de exceção de Carl Schmitt. Para Giorgio Agamben (2004), Schmitt foi quem mais rigorosamente tentou construir uma teoria do estado de exceção. E ele o fez, basicamente, em dois livros, *A ditadura e Teologia política*, publicados, respectivamente, em 1921 e 1922. No primeiro desses livros, nota-se uma preocupação em definir *exceção*, ao passo que o *estado de exceção*, propriamente dito, é apresentado como relacionado à figura da “ditadura”, a qual, por sua vez, compreende em si o *estado de sítio*. A ditadura, além de constituir um problema ainda não devidamente considerado pela doutrina geral do direito, pode ser caracterizada mediante duas formas. A primeira, “ditadura comissária”, tem por objetivo “defender ou restaurar a constituição vigente”;

a segunda, a “ditadura soberana”, tem por fim suspender a constituição vigente em favor da imposição de uma nova constituição.

No livro *Teologia política*, por seu turno, além de Schmitt substituir os termos *ditadura* e *estado de sítio* pela expressão *estado de exceção*, ele demonstra maior preocupação com a questão da soberania. Em termos mais amplos, diz Agamben (2004, p. 54), sua teoria tem como telos a “inscrição do estado de exceção num contexto jurídico”, ou seja, Schmitt busca tornar possível uma articulação paradoxal entre o estado de exceção e a ordem jurídica. Ela é paradoxal porque justamente o que se busca incluir no direito é “algo essencialmente exterior a ele” (AGAMBEN, 2004, p. 54). Em *A ditadura*, os operadores dessa inscrição são diferentes, conforme as formas de ditadura em questão. No caso da ditadura comissária, por exemplo, o operador consiste na distinção entre *normas do direito* e *normas* (ou *regras técnico-práticas*) *de realização do direito*. Ao suspender concretamente a Constituição, com o intuito de defender sua existência, a ditadura comissária assim procede, conforme Schmitt (apud AGAMBEN, 2004, p. 55), tendo em vista criar as condições que “permitam a aplicação do direito”. Desse modo, o que é efetivamente suspenso – e é isso o que constitui a exceção concreta – é a aplicação da Constituição, sem que, no entanto, esta deixe de permanecer em vigor.

No caso da ditadura soberana, por seu turno, o operador da inscrição da exceção na ordem jurídica é a distinção entre poder constituinte e poder constituído. Nesse caso, a situação difere da precedente, haja vista que, segundo Agamben (2004, p. 55), a ditadura soberana “não se limita a suspender uma constituição vigente ‘com base num direito nela contemplado e, por isso, ele mesmo constitucional’, mas visa principalmente a criar um estado de coisas em que se torne possível impor uma nova constituição”. Aqui, o poder constituinte não deve ser entendido meramente como uma questão de força, pois ele entra em cena mantendo para com a Constituição vigente uma relação na qual possui poder fundador, poder este que, segundo Schmitt (apud AGAMBEN, 2004, p. 55), “não pode ser negado nem mesmo se a constituição vigente o negar”. Com esse movimento, prossegue Agamben (2004), Schmitt acredita poder escapar à confusão e à combinação dessas duas

modalidades de ditadura, tão denunciadas por ele próprio. Por outro lado, afirma Agamben (2004), nem o que se via na ditadura do proletariado nem a exacerbação do uso do estado de exceção na República de Weimar, todavia, encaixavam-se no esquema da ditadura comissária. Ambos os casos constituíam algo de novo, que recolocava a urgência de salvaguardar a inscrição da exceção na ordem jurídica.

Em *Teologia política*, por sua vez, encontramos um terceiro tipo de operador, que é a distinção entre *norma* e *decisão*. Essa distinção, aliás, permite enfim que a teoria do estado de exceção possa ser apresentada como doutrina da soberania. Aqui, a suspensão da norma pelo estado de exceção revela, de forma cristalina, outro elemento, a saber, a decisão, elemento formal este que, além de autônomo em relação à norma, é especificamente jurídico. Nas palavras de Schmitt (apud AGAMBEN, 2004, p. 56): “Como, no caso normal, o momento autônomo da decisão pode ser reduzido a um mínimo, assim também, no caso da exceção, a norma é anulada [...]. Contudo, o próprio caso de exceção continua sendo acessível ao conhecimento jurídico, porque os dois elementos, a norma e a decisão, permanecem no âmbito do jurídico”. Nesses termos, o soberano não só pode decidir sobre o estado de exceção como também pode ancorá-lo juridicamente. Como assinala Agamben, porém, uma aporia teima em permanecer mal resolvida, aporia esta que tem a ver com a topografia paradoxal do estado de exceção e que pode ser expressa por um “estar-fora e, ao mesmo tempo, pertencer”. Como ele mesmo o diz:

Mas, enquanto a decisão diz respeito aqui à própria anulação da norma, enquanto, pois, o estado de exceção representa a inclusão e a captura de um espaço que não está fora nem dentro (o que corresponde à norma anulada e suspensa), o soberano está fora [...] da ordem jurídica normalmente válida e, entretanto, pertence [...] a ela, porque é responsável pela decisão quanto à responsabilidade da suspensão *in toto* da constituição (AGAMBEN, 2004, p. 56-57).

O que Agamben observa dessa teoria do estado de exceção é que ela caminha, sempre buscando aderir-se ao corpo do direito, nele estabelecendo cesuras e divisões entre termos que, pelo menos em

princípio, são irredutíveis entre si, mas que, uma vez articulados uns aos outros, permitem o funcionamento da máquina do direito. Entre tensões e paradoxos, busca-se compatibilizar, de um lado, separações e oposições entre a norma e a sua aplicação, com, de outro lado, a íntima coesão desses dois elementos do direito. Ao final, após examinar uma série de fatores implicados ao estado de exceção, tal como teorizado por Carl Schmitt, Agamben (2004, p. 63) o define como:

a abertura de um espaço em que aplicação e norma mostram sua separação e em que uma pura força de lei realiza (isto é, aplica desaplicando) uma norma cuja aplicação foi suspensa. Desse modo, a união impossível entre norma e realidade, e a consequente constituição do âmbito da norma, é operada sob a forma da exceção, isto é, pelo pressuposto de sua relação. Isso significa que, para aplicar uma norma, é necessário, em última análise, suspender sua aplicação, produzir uma exceção. Em todos os casos, o estado de exceção marca um patamar onde lógica e práxis se indeterminam e onde uma pura violência sem *logos* pretende realizar um enunciado sem nenhuma referência real.

Da possibilidade de se pensar o caso de uma exceção político-econômica permanente

Feito esse breve apanhado panorâmico da leitura agambeniana da teoria do estado de exceção em Carl Schmitt, passo agora ao penúltimo bloco de minha exposição, no qual pretendo basicamente desenvolver dois pontos. O primeiro deles, ainda concernente ao pensamento de Schmitt, diz respeito à centralidade que a economia e a técnica passam a assumir relativamente ao exercício do político, em detrimento, em contrapartida, da importância e do lugar até então ocupado pela estatalidade. Isso me permitirá, por sua vez, abordar o segundo ponto a que me referi, que é, de um lado, a possibilidade de pensarmos a noção de estado de exceção em termos mais ampliados, quer dizer, para aquém e além do âmbito meramente jurídico, e, de outro a possibilidade de pensá-lo como algo que já não remete apenas a um acontecimento ou a acontecimentos pontuais, senão que sinaliza para um fenômeno

de caráter, por assim dizer, permanente. Em suma, trata-se de pensar a possibilidade de vivermos em meio a uma exceção político-econômica permanente, o que seria uma fascinante e assustadora questão relacionada à biopolítica. Feito isto, espero ter reunido os elementos que me parecem essenciais para abordar, finalmente, no quarto e último bloco, e recorrendo novamente a Foucault e a Deleuze, o tema-problema do direito dos governados.

A partir de 1933, com a publicação de *Estado, movimento, povo*, o estado passa a ser visto por Schmitt não só como algo que já não garante ou não expressa mais a unidade política, senão, além disso, como algo que se apresenta cada vez mais como aparato burocrático-administrativo e que, portanto, necessita de ser relativizado. Bercovici (2004) acompanha essa mudança no pensamento de Schmitt e, recorrendo à análise de Pier Paolo Portinari, ressalta, por um lado, em que sentido a soberania nele aparece contraída, como que se reduzindo ao estado de exceção, e, por outro, como, nesse movimento, o Estado perde o monopólio do político para a economia e para a técnica:

A determinação amigo/inimigo é o conteúdo concreto da decisão soberana. Essa redefinição da soberania e a relativização do nexos entre Estado e política deflagra a crise do *jus publicum europaeum* que nada mais é que a dissociação da identidade entre Estado e política. O Estado não elimina a hostilidade das relações sociais, mas perde o monopólio do político e, conseqüentemente, o poder de se fazer valer como instância superior. A economia abala a soberania do Estado moderno, embora abra espaço para um novo reagrupamento da distinção amigo/inimigo: a luta de classes. Ou seja, há a decadência da estatalidade por causas econômicas e, seguindo Weber, Schmitt afirma que o Estado torna-se uma grande fábrica. Deste modo, a economia e a técnica enfraquecem o Estado, mas não o político, pois a distinção amigo/inimigo continua na luta de classes (BERCOVICI, 2004, p. 156-157).

Ora, o mais relevante aqui é a indagação pelo destino do político. Em que pese a ideia de que este se veria resguardado na luta de classes, é inegável que, à medida que a economia e a técnica assumem um papel central como novos decisores sobre a exceção e instituidores da ordem, o Estado torna-se uma figura histórica superada ou,

como diz Bercovici (2004, p. 159), apenas uma “simples organização da sociedade civil ou da economia”. Não é por acaso que mesmo um teórico de orientação marxista, como Francisco de Oliveira (2007), para quem a classe trabalhadora, no contexto do neoliberalismo, viu-se fragmentada em uma infinidade de mônadas em relação de incompossibilidade, admite que a política tornou-se irrelevante, que ela foi tecnicamente neutralizada e colonizada pelo capitalismo transnacional e financeiro.

De todo modo, voltando a Schmitt, essa perda de substância por parte do Estado revela tanto que este já não detém mais o monopólio do político quanto aponta para a crise da soberania, crise esta que põe em xeque o direito público europeu, ou seja, essa espécie de direito interestatal mediante o qual, na era moderna, constituiu-se uma ordenação dos Estados-Nação europeus. Em 1969, num texto intitulado *Teologia política – uma lenda: a liquidação de toda teologia política*, Carl Schmitt dá-se por vencido, já não acreditando mais em nenhuma teologia política nem em qualquer possibilidade de reversão possível ante a constatação de que o exercício da política se acaba com o fim da soberania. Ao fim do amplo e interessante painel sobre ideias e questões contemporâneas cujo ponto de “articulação invisível” residiria no conceito de *estado de exceção*, inclusive no que respeita ao Brasil, painel este apresentado como resultado de estudos e pesquisas realizados com o CENEDIC³, Laymert Garcia dos Santos (2007, p. 352) afirma:

A teologia política foi liquidada e, com ela, a exceção soberana. E, no entanto, lideranças da “nova direita” norte-americana instrumentalizam o pensamento de Schmitt para criar um estado de exceção permanente que, à maneira dos fascistas, permita a plena realização da estratégia de aceleração total econômica e tecnocientífica. Mas agora a decisão da exceção não decorre do exercício da potência do humano, nem mesmo quando se trata das elites estadunidenses. A *machina machinorum* do Mercado parece não mais obedecer a ninguém. Excedendo a si mesma, é ela que se declara ao mesmo tempo como regra [...] e exceção.

³ Centro de Estudos dos Direitos da Cidadania da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP).

O ocaso da soberania não foi um fato que passou despercebido por Michel Foucault, o qual tendeu a vê-la não tanto como extinta, senão como recuando para um segundo plano, em favor da emergência de sociedades cada vez mais regulamentadas por biopolíticas e biopoderes, bem como governamentalizadas pelo mercado e formalizadas pelo princípio da concorrência, processo este que implica um empresariamento generalizado do *socius* e das políticas públicas, inclusive do exercício do direito; processo, ademais, que se radicaliza sobremaneira com a governamentalidade neoliberal de tipo estadunidense, cuja lógica é tributária das análises econômicas empreendidas pela Escola de Chicago, na passagem dos anos 1960 aos anos 1970. Com a teoria do Capital Humano, com um de seus principais desdobramentos, a difusão de uma cultura do empreendedorismo, e, em terceiro lugar, com a chamada *despadronização* (flexibilização) do mundo do trabalho, a partir da qual os indivíduos perdem antigos suportes de proteção e negociação (sindicatos, associações e/ou entidades classistas), ficando apenas por sua própria conta e risco, as relações de sociabilidade são pautadas cada vez mais pela competição, por um medo e uma insegurança difusos e, conseqüentemente, pelo exacerbamento do individualismo. De outra parte, tendo em vista, segundo Foucault (2008), que a única política social que realmente importa aos neoliberais é o crescimento econômico e que, além disso, no seu entender, cabe aos próprios indivíduos capitalizarem-se – mediante investimentos em seu capital humano – para assegurarem sua inclusão social e garantirem-se diante de virtuais riscos colocados às suas existências, talvez não seja exagerado dizer que vivemos em meio a um permanente estado de exceção político-econômico. É nessa perspectiva, creio eu, que devemos reter o diagnóstico cético feito por Francisco de Oliveira (2007, p. 294-295):

Todas as políticas são determinadas pela excepcionalidade, com o perdão da utilização de um conceito plasmado por Schmitt. O Bolsa-Família é a exceção do salário, insuficiente, que não pode ser melhorado pelo monitoramento das instituições da “polícia” mundial; o mutirão é a exceção da moradia, que não pode ser mercadoria vendida porque o salário é insuficiente; o Prouni é a exceção da universidade

pública, substituída por um simulacro de universidade privada para os pobres; o PCC em São Paulo e o TCC no Rio são as exceções, gângsteres [...] da segurança pública e do dismantelamento do poder repressivo do Estado brasileiro. A lista seria longa. Trata-se de um estado de exceção. E quem é o soberano que decide o estado de exceção? O mercado.

No presente caso, em que consiste essa exceção, tipicamente neoliberal, por que qualificá-la de político-econômica e, por fim, por que referir-se a ela como tendo um caráter permanente? Em certo sentido, essa exceção consiste na suspensão estratégica das formas por intermédio da quais, da década de 1930 à década de 1960, procedeu-se a uma gestão biopolítica do **vivo**, do corpo-espécie das populações, sobretudo das populações pobres e operárias. Em outras palavras, essa exceção consiste na suspensão de uma série de políticas públicas, programas e/ou projetos sociais de inspiração keynesiana, os quais, bem ou mal, encarregavam-se de certas tendências vitais dessas populações, bem como de traços biológicos dos indivíduos a elas pertencentes, de modo a transformá-los e otimizá-los, em proveito da maximização das forças estatais e do fortalecimento de forças político-econômicas responsáveis, no âmbito do regime capitalista, pela produção e pelo aumento maciço, sistemático e racional de riquezas. Se estabelecermos um paralelo entre essa questão e a dos chamados “Direitos Humanos Econômicos, Sociais e Culturais” (DHESCs)⁴, poder-se-ia dizer que, com o advento do neoliberalismo, são justamente esses direitos – para alguns, diretamente relacionados à inclusão social dos indivíduos e coletividades pobres – os que lhes deixam de ser garantidos.

Mas essa suspensão, por si só, contudo, não dá conta da exceção a que me refiro. Resta, ainda, e complementarmente, que essa gestão do vivo, sob a égide da governamentalidade neoliberal, deve ser, pelo

⁴ São aqueles direitos ligados ao atendimento de necessidades consideradas fundamentais para que todos os indivíduos vivam dignamente, tais como a necessidade de habitação, de saúde, de educação, de lazer, de trabalho, de salário adequado, entre outros. No sistema das Nações Unidas, foram tratados tanto na Convenção Internacional de Direitos Econômicos Sociais e Culturais quanto na convenção Internacional de Direitos Cívicos e Políticos, ambas de 1966. De acordo com Criado (2003, p. 276), ambas têm, entretanto, conteúdos distintos. A primeira “incorpora aqueles direitos que decorrem da tradição socialista, estabelecendo obrigações positivas aos Estados. A Convenção de Direitos Cívicos e Políticos, por sua vez, abriga os direitos decorrentes do movimento liberal e democrático, já reconhecidos pelos constitucionalismos nacionais desde o século XIX”.

menos parcialmente, transferida e/ou deslocada para os próprios indivíduos e coletividades. Os primeiros, desde então, passam a ser concebidos em estreita sintonia com o modelo do novo *homo oeconomicus* que sobrevém com o anarcocapitalismo estadunidense, que faz deles concorrentes, uns em face dos outros, e, além disso, únicos responsáveis por sua própria capitalização. Nessa condição, os indivíduos devem, eles próprios, encarregarem-se de sua autoqualificação, de sua autovalorização – mediante investimentos em seus respectivos capitais humanos – e da obtenção de fluxos de renda (salários) que lhes permitirão garantir sua subsistência e algum grau de inclusão social.

Por outro lado, essa suspensão e esse deslocamento são solidários a um terceiro movimento, que não é outro senão o de ampliar o espaço de exercício da liberdade de ação e de movimento desses indivíduos empreendedores, ou “indivíduos microempresa”, espaço esse, doravante, cada vez mais necessário para que eles possam responder de forma ágil, permanente, sistemática e mais ou menos previsível às novas demandas, comandos e/ou imperativos que lhes são destinados pelo sistema-mercado. Em outros termos, trata-se da ampliação estratégica de um espaço destinado às ações dos indivíduos, de modo que eles se sintam suficientemente livres para tomar iniciativas consideradas oportunas e para adotar condutas capazes de torná-los proativos, eficientes, eficazes, inovadores, flexíveis e, portanto, competitivos (difusão generalizada de uma “cultura do empreendedorismo”). Esse último movimento configura-se como paradoxal, haja vista que a ampliação de um espaço para o que seria um livre exercício de condutas e iniciativas dá-se ao mesmo tempo que uma série de comandos e operações entra em cena, com o intuito de modular e programar variáveis ambientais que, por sua vez, indiretamente, controlam e/ou conduzem essas mesmas iniciativas e condutas. Tal regulação ou condicionamento indireto dos comportamentos dos indivíduos constitui, para Foucault, um dispositivo de segurança. Segundo a lógica desse dispositivo, a mútua implicação entre liberdade e segurança é tão estreita que se torna difícil, senão impossível, alimentar a ideia, ou a utopia, de ver um sujeito político diretamente contemplado pela lei, no sentido de ter efetivamente assegurada, pela legislação, a plena fruição de seus direitos.

Foucault, Deleuze e o direito dos governados: questão de atitude e de jurisprudência

Para iniciar este quarto e último bloco de minha exposição, dedicado a explorar a ideia de um “direito dos governados”, retomo as duas questões que motivaram a redação deste texto e que foram apresentadas logo ao seu início: em primeiro lugar, como podemos pensar um direito à resistência da parte daqueles que, na condição de governados, veem transpostos seus limiares de tolerância, ou de suportabilidade, ao que se lhes apresenta como algo da ordem do intolerável? Em segundo lugar, que espécie de direito, se é que ele existe, serviria, pelo menos virtualmente, aos propósitos tanto de uma problematização da ordem político-econômica e sociocultural vigente – promotora e mantenedora de grandes desigualdades sociais e de processos de exclusão – quanto da transformação dela, mediante seu agenciamento, pelos governados, às lutas políticas de resistência destes ao Capitalismo Mundial Integrado (CMI)?

Aquele misto de impaciência, birra e má vontade, partilhado por Deleuze e Foucault, ao qual me referi anteriormente quando tratei de algumas afinidades eletivas entre ambos, parece reapresentar-se quando o que está em causa é toda a movimentação suscitada, toda a unanimidade criada e toda a repercussão conseguida – por meio da grande mídia – pelas lutas políticas e sociais e pelas mobilizações e reivindicações que gravitam em torno dos direitos humanos. Essas lutas, boa parte delas encampada pelos novos movimentos sociais e minoritários, fazem ressoar, sobretudo nas sociedades ocidentais contemporâneas, mas não só nelas, reivindicações de ordem mais ampla, relacionadas à democratização dos processos de decisão, à diminuição das desigualdades sociais e econômicas, ao fim do preconceito e das discriminações sociais (étnicas, de classe, de gênero, de religião etc.), a políticas de reconhecimento e inclusão da alteridade e à efetiva instituição de mecanismos que garantam uma igualdade de oportunidades a todos os sujeitos cidadãos.

Elas pressupõem, de outra parte, uma espécie de consenso ou acordo tácito quanto à ideia de democracia, no sentido de afirmá-la

como desejável tanto como regime político a ser aperfeiçoado no presente (caso esteja apenas parcialmente configurado) quanto meta a ser plenamente alcançada no futuro (caso ainda inexista, de fato). Por fim, embora essa seja uma questão controversa, tais lutas e reivindicações pressupõem, também, um consenso a respeito de universais abstratos, tais como “o homem” (e, portanto, “a natureza humana”), “a razão”, “a igualdade”, “a cidadania” e “a justiça”, o “estado de direito”, entre outros. Decorre daí uma espécie de crença ingênua, um ideal utópico, a saber: o de que nossas sociedades serão redimidas pelo direito, pela norma jurídica (e, em decorrência, por uma justiça finalmente mais justa). Como, entretanto, os apologistas dos direitos humanos esperam realizar esse ideal? Em primeiro lugar, partindo do pressuposto (puramente abstrato e não problematizado) da existência de uma igualdade universal entre os homens; em segundo lugar, atribuindo a todos os homens, na medida em que são seres humanos, direitos que lhes seriam essenciais e inalienáveis, os quais não poderiam nem deveriam ser desconsiderados e/ou desrespeitados. Em terceiro lugar, conseguindo, por meio dos típicos mecanismos políticos de decisão das democracias representativas, bem como de órgãos multilaterais criados, em princípio, para favorecer a paz e o concerto entre os Estados-Nação, um acordo quanto à necessidade de que o maior número possível deles reconheça aqueles direitos positivados e se comprometa, além disso, a zelar por estes, garantindo-os aos seus respectivos governados, bem como àqueles governados de todo o mundo (supondo que tenha sido conquistada uma completa internacionalização dos direitos humanos); e, por fim, criando os meios necessários para a efetiva aplicação daqueles direitos às vidas dos governados. Todo o problema (deveras curioso) consiste, pois – uma vez que já não se coloca em questão a necessidade de se problematizar os pressupostos que estão na base de todo esse projeto utópico –, em assegurar que todos os seres humanos usufruam em condições de igualdade, e concretamente, os direitos a que teriam direito, por direito!

Ora, para que tenhamos uma ideia dos motivos pelos quais Foucault desconfiava dessa questão dos direitos humanos, mantendo em relação a eles certas reservas, seria necessário, antes, tentar compreender

algo sobre a presença do direito em seu pensamento. Isso seria, contudo, para efeito deste trabalho, pretensioso, para não dizer impossível, devido à complexidade da tarefa, que certamente exigiria outro artigo, senão um livro. Nada impede, todavia, que se recorra a outros estudiosos que já encararam esse desafio e que se saíram relativamente bem ao fazê-lo. Tal é o caso, por exemplo, de Márcio Alves da Fonseca, em seu livro *Foucault, a norma e o direito*. Nele, o autor parte da seguinte indagação: “Como pensar o direito em Foucault ou a partir de Foucault?” (FONSECA, 2002, p. 17). Ao que, de pronto, responde:

Não há a unidade do objeto “direito” em Foucault. Menos ainda o desenvolvimento de uma teoria ou um pensamento sistemático sobre o tema. O “direito” de que trata em diversos momentos de seu trabalho não é sempre a mesma coisa e não remete a uma realidade em que se possa identificar traços gerais e recorrentes (FONSECA, 2002, p. 17).

Não obstante essa constatação, Fonseca acredita ser possível identificar três distintas imagens do direito em Foucault: a primeira delas, uma imagem do **direito como legalidade**; a segunda, por sua vez, uma imagem do direito concebido a um só tempo como **normalizado** e **normalizador**; e a terceira imagem, por fim, sinaliza com o advento de um **direito novo**, um direito de resistência. Excluindo-se a terceira dessas imagens, e considerando-se apenas as duas primeiras, o que, nelas, provocaria desconfiança da parte de Foucault? Para Fonseca (2002, p. 249), a forma direito nas sociedades modernas incomoda Foucault devido

[...] à colonização de suas manifestações concretas (a produção e o conteúdo das leis, a estrutura das suas instâncias de julgamento, a organização dos saberes que compõem seus domínios) pelos mecanismos da normalização, colonização que se dá no interior de um quadro institucional formal ligado ao princípio da soberania (princípio de legitimidade do poder e da obrigação legal da obediência).

Ora, se colocarmos em cena a resistência à gestão biopolítica e ao governo dos vivos, no contexto da globalização e do neoliberalismo contemporâneo; se, além disso, admitirmos que o direito, tanto em sua imagem legalista quanto em sua imagem

normalizada-normalizadora (para usar os termos de Fonseca), está diretamente implicado nessa gestão biopolítica das condições de vida da população e nesse governo neoliberal das condutas dos indivíduos, torna-se problemático não só esperar que algo de significativo advenha das lutas que apostam muitas de suas fichas na afirmação dos direitos humanos, como também pensar, em termos também otimistas, que estaria emergindo outra forma do direito, um direito novo, em vias de configuração em nosso presente – só que, agora, à diferença das duas formas de direito anteriores, francamente alinhado aos interesses dos governados, servindo-lhes, inclusive, de instrumento em suas lutas políticas de resistência.

Sem poder considerar com mais calma uma série de variáveis em jogo nessa questão, limito-me a sugerir que, talvez, mais do que a emergência de uma terceira imagem ou forma do direito, a novidade, propriamente dita, quanto às lutas de resistência dos governados, é, na verdade, a adoção de uma nova **atitude** ou **postura**, tanto em face da situação de “ser governado” (o que supõe simultaneamente uma nova atitude ou postura também em face da ideia de democracia e em face do Estado) quanto em face do direito, na medida em que este, como disse anteriormente, encontra-se, apesar das lutas em favor dos direitos humanos, implicado na gestão biopolítica e ao governo dos vivos. Em última instância, o que parece estar em jogo em nossa contemporaneidade, mas expressando-se de uma forma nova, diferente, é a agonística entre poder e vida, isto é, os momentos ou ocasiões em que, em nosso presente, os governados se insurgem justamente à ideia de serem governados, dessa ou daquela maneira, bem como à percepção de verem suas vidas reduzidas a algo de que se pode fazer uma fria contabilidade e que se pode comercializar e homogeneizar sem maiores consequências – o direito comparecendo aí apenas secundariamente. Assim, o que se reivindica nessas lutas não são, propriamente falando, direitos, mas, sobretudo, a própria vida, a possibilidade de se tecer novas formas de existência, de sociabilidade, de cooperação no trabalho, de amizade, de conjugalidade etc. Tal é o que sugere Foucault (1988, p. 136), na seguinte passagem de *A vontade de saber*:

[...] o que é reivindicado e serve de objetivo *é a vida*, entendida como as necessidades fundamentais, a essência concreta do homem, a realização de suas virtualidades, a plenitude do possível. Pouco importa que se trate ou não de utopia; temos aí um processo bem real de luta; a vida como objeto político foi de algum modo tomada ao pé da letra e voltada contra o sistema que tentava controlá-la. Foi a vida, muito mais do que o direito, que se tornou o objeto das lutas políticas, ainda que estas últimas se formulem através de afirmações de direito. O “direito” à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, o “direito”, acima de todas as opressões ou alienações, de encontrar o que se é e tudo o que se pode ser, esse “direito” tão incompreensível para o sistema jurídico clássico, foi a réplica política a todos esses novos procedimentos de poder que, por sua vez, também não fazem parte do direito tradicional da soberania.

Parece-me – embora isso mereça uma consideração mais ampla – que esse direito ao qual Foucault se refere no trecho citado constitui justamente **um** direito dos governados, e não **o** direito dos governados, pois, mais do que remeter a uma nova formalização e objetivação de estruturas, conteúdos e funcionamentos especificamente jurídicos, esse “um” acena com a abertura tanto para a reapropriação da vida, pelos governados, quanto para a sua permanente experimentação, reinvenção e diferenciação. A respeito do interesse político-teórico da expressão *direito dos governados*, permito-me citar um trecho longo, mas muito pertinente, de Frédéric Gros (2011, p. 121-122):

Foucault não condena a biopolítica em nome do respeito sagrado ao indivíduo. De modo mais geral, Foucault recusa a ideia de direitos humanos fundamentais, os quais teriam por base uma razão metafísica, estariam arraigados numa natureza eterna ou ainda seriam garantidos por uma transcendência divina. Estes direitos sagrados deveriam ser protegidos dos poderes ruins e cínicos. No entanto, para Foucault, o poder não é uma entidade diabólica que violentaria uma humanidade inocente. O poder é uma relação, uma estratégia, uma batalha. Portanto, não há, de um lado, um poder malvado e, de outro, indivíduos frágeis. Existem processos de captação e também resistências. Se Foucault fala em um “direito dos governados” é para mostrar que o fato de estarmos presos num processo biopolítico nos dá direitos: o direito de não aceitar tudo, o direito de recusar isto. O direito dos governados é o meio

pelo qual Foucault tenta pensar uma resistência biopolítica. É preciso dizer que algumas situações sociais, algumas decisões políticas geram o intolerável. Denunciar o intolerável não é, para Foucault, recorrer a uma Justiça transcendente ou a princípios eternos que estariam fora do poder, e sim fazer valer, dentro de um jogo de poder, seu direito de governado: na condição de governado, tenho legitimidade para denunciar tal ou qual abuso, para resistir a tal ou qual política, etc. Esse direito dos governados faz parte de uma biopolítica na medida em que não se trata, justamente, para Foucault, de reativar o sujeito soberano do direito natural. Os direitos dos governados não estão inscritos em nenhuma normatividade superior. Não são a expressão de uma Natureza eterna, mas a manifestação de uma energia vital perante operações redutoras. O direito dos governados é fazer valer, diante de um jogo de poder existente, a vontade de existir de um modo diferente.

Essas considerações de Gros sobre Foucault e a noção de “direito dos governados” me reenviam oportunamente a Deleuze, para assinalar o quanto, em relação à questão de uma resistência biopolítica, e do eventual lugar que nela ocuparia o direito, novamente os dois se aproximam. Com efeito, Deleuze não consegue esconder seu espanto e irritação diante das lutas pelos direitos humanos. Coerente com suas posições micropolíticas, ele chama a atenção para o fato de que o que está em jogo não é a garantia de usufruto de direitos que “já estariam lá” (eternos, essenciais e transcendententes), mesmo porque, para ele, isso não existiria, seria pura vacuidade. Para Deleuze, em sintonia com Foucault, o que está verdadeiramente em jogo nas lutas políticas de resistência aos biopoderes, aos mecanismos de controle e ao governo dos vivos, não é a realização, mas a **invenção** de direitos, invenção esta subordinada à invenção e à afirmação de novos e diferentes modos de existência por parte dos governados. Daí o motivo de ele insistir tanto na ideia de que uma boa maneira (um modo potente) de acionar e agenciar o direito às lutas políticas de resistência é fazendo jurisprudência, o que requer, a cada vez, atenção às peculiaridades das circunstâncias, das situações, enfim, de cada um dos casos em que uma indignação ao intolerável vem à superfície e serve de gatilho para uma mobilização ou insurreição política.

Referências

- AGAMBEN, G. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- BERCOVICI, G. **Constituição e estado de exceção permanente**: atualidade de Weimar. Rio de Janeiro: Azougue, 2004.
- CRIADO, A. (Coord.). **Guia de direitos humanos**: fontes para jornalistas. São Paulo: Cortez, 2003.
- DELEUZE, G. **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992. (Coleção TRANS).
- DELEUZE, G.; PARNET, C. **Diálogos**. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. Micropolítica e segmentaridade. In: DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Suely Rolnik. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996. v. 3, p. 83-115.
- FONSECA, M. A. **Michel Foucault e o direito**. São Paulo: Max Limonad, 2002.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. 7. ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e José Augusto Guilhom Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- FOUCAULT, M. Os direitos do homem em face dos governos. In: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos**. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. v. 6.
- GROS, F. Direito dos governados, biopolítica e capitalismo. In: NEUTZLING, I.; RUIZ, C. M. M. B. (Org.). **O (des)governo biopolítico da vida humana**. São Leopoldo: Casa Leiria, 2011. p. 105-122.
- OLIVEIRA, F. Capitalismo e política: um paradoxo letal. In: NOVAES, A. (Org.). **O esquecimento da política**. Rio de Janeiro: Agir, 2007. p. 283-296.

SANTOS, L. G. Brasil contemporâneo: estado de exceção? In: OLIVEIRA, F.; RIZEC, C. S. (Org.). **A era da indeterminação**. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 289-352.

Recebido: 14/06/2013

Received: 06/14/2013

Aprovado: 28/06/2013

Approved: 06/28/2013