



Liberdade, biopolítica e democracias imunitárias

Freedom, biopolitics and immune democracies

 Marcos Nalli

Resumo: Pretende-se refletir sobre o sentido da liberdade, uma vez que ela é transformada numa espécie de dispositivo imunitário. Para tanto, explora-se suas vinculações com o liberalismo e o neoliberalismo, segundo a ótica analítica de Michel Foucault, isto é, como um gradiente de inteligibilidade à biopolítica; o que permite compreender a dimensão imunitária que a noção neoliberal de liberdade assume e suas consequências numa radicalização da deriva niilista que funda a comunidade. Ainda que de modo bastante breve, busca-se sugerir a importância de se construir outros vínculos em que a alteridade, em sua diferença, seria fundamental para se conceber outra noção de liberdade e de comunidade.

Palavras-chave: liberdade; direitos humanos; biopolítica; democracias imunitárias; neoliberalismo.

Abstract: I intend to reflect on the meaning of freedom as it is transformed into a kind of immune device. To this end, I explore its links with liberalism and neoliberalism, according to Michel Foucault's analytical perspective, that is, as a gradient of intelligibility to biopolitics; which allows us to understand the immunitarian dimension that the neoliberal notion of freedom assumes and its consequences in a radicalization of the nihilistic drift that founds the community. Although quite briefly, I try to suggest the importance of building other bonds in which otherness, in its difference, would be fundamental to conceiving another notion of freedom and community.

Keywords: freedom; human rights; biopolitics; immunitarian democracies; neoliberalism.

Resumen: Me propongo reflexionar sobre el significado de la libertad al transformarse en una especie de dispositivo de inmunidad. Para ello, exploro sus vínculos con el liberalismo y el neoliberalismo, según la perspectiva analítica de Michel Foucault, es decir, como gradiente de inteligibilidad de la biopolítica; lo que permite comprender la dimensión inmunitaria que asume la noción neoliberal de libertad y sus consecuencias en una radicalización de la deriva nihilista que funda la comunidad. Aunque muy brevemente, intento sugerir la importancia de construir otros vínculos en los que la alteridad, en su diferencia, sería fundamental para concebir otra noción de libertad y comunidad.

Palabras clave: libertad; derechos humanos; biopolítica; democracias inmunitarias; neoliberalismo.

*Todo mundo tem direito à vida
Todo mundo tem direito igual.
Lenine, Rua de passagem (1999)*

Como pensar o sentido que se pode atribuir à liberdade em tempos de biopolítica? Ainda mais tendo em conta que, como observa Foucault ao fim da primeira aula de seu curso sobre o *Nascimento da Biopolítica* (2008), o liberalismo é como o pano de fundo sobre o qual e a partir do qual a biopolítica se dá e se lhe entende. O que exige reconsiderar a questão acima de outro modo: como pensar o sentido que se pode atribuir à liberdade em tempos neoliberais?

Não podemos parar aí. É preciso ainda considerar outra declinação para aquela questão, qual seja: tendo em vista os argumentos utilizados por Wiliam Costa (2023) sobre as democracias imunitárias, à luz do pensamento de Roberto Esposito e Alain Brossat, urge perguntar: que sentido atribuir à liberdade no contexto das atuais democracias marcadas pelo paradigma imunitário? Principalmente atentando à tese de que, hodiernamente, a liberdade também é um dispositivo imunitário, é possível aqui ensaiar uma reflexão sobre o que nesse contexto a liberdade pode significar e, em igual medida, se perguntar se é possível formular outra concepção, outro modo de operar livremente. Afinal, como observa Costa (2023, p. 3), “no limiar das democracias imunitárias está, também, a potência insurgente dos elementos imunizados no corpo político, a qual tende a retornar na atmosfera social com riscos letais ao sistema”. O que me interessa aqui, é tentar pensar a liberdade a partir deste limiar.

Mas vamos inicialmente ao ponto em que Costa considera a questão da liberdade. Ele começa a tratá-la a partir da explicação do caráter expropriativo do *múnus* da comunidade e qual é a tarefa, ou o escopo estratégico-funcional do dispositivo imunitário: “A imunização opera protegendo negativamente a vida, na medida em que assegura ao indivíduo o direito de não se doar ao outro a partir da negação da partilha expropriadora” (Costa, 2023, p. 6). E aqui há um primeiro ponto que chama a atenção, que é uma espécie de antinomia concebida entre, de um lado, a obrigação, o dever, o ônus; e do outro o direito, conforme a fórmula empregada “direito de não se doar”. Mas qual o sentido que se pode atribuir a este segundo termo da antinomia – direito –, será o mesmo que liberdade? Como pensar a questão da desobrigação imunitária de que fala Esposito em termos de direito? Para colocá-la nestes termos, é necessário que se tome os indivíduos concernidos na relação comunal e, pois, comprometidos munificamente numa dívida e numa impropriedade, como sujeitos de direito. Ora, mas em sua condição estrutural, talvez até ontológica de seres comunais – *zoon politikon*, como dizia o velho mestre estagirita, Aristóteles – os indivíduos não são exatamente

sujeitos de direito. Ou melhor, mesmo na condição de sujeitos de direito, é preciso perceber a dimensão mais interina e fulcral, sob a qual, inclusive, se lhe apõe sua dimensão personalística de sujeito de direito; isto é, mediante o dispositivo de pessoa, o indivíduo pode ser proprietário de coisas e um ser digno de cidadania, o que o difere dos demais seres viventes: para ser um sujeito de direito, é fundamental que os indivíduos superem os limites da natureza e que sua animalidade seja ofuscada, até mesmo apagada, por uma noção em alguma medida mais etérea, menos atada à natureza – isto é, a noção de vida, *bíos* – não como um limite ou restrição, mas como um princípio de inteligibilidade e de regramento que qualificam os indivíduos em radical diferença e superioridade ante os demais viventes. Assim, a discussão sobre o direito de não se doar parece só ser possível se colocar a partir do dispositivo da pessoa, que o difere simultaneamente das coisas e de todos os demais seres viventes (Esposito, 2014). O que o coloca também numa situação paradoxal de, situado e vivendo em comunidade com outros, estar desincumbido, desobrigado do dever comunal de dar-se, como prenda ou pagamento, jamais contraída, mas original como o pecado que todos herdamos como filhos de Eva. Mas para tal desimpedimento, é necessário que os indivíduos enquanto seres comunais sejam algo mais, diversos de si mesmos como indivíduos e como membros de comunidade; é preciso que sejam pessoas, ou ao menos que estejam travestidos de sua condição de pessoa. No entanto, a consequência disso é que, ainda segundo Esposito (2014), o indivíduo se avizinha mais da coisa do que de sua personalidade, isto é, de uma subjetividade dotada de direitos, ou que pode reclamar para si a realização de seus direitos como um sujeito:

Pessoa não se é, mas se tem, como uma faculdade que, justamente por isso, pode até se perder. Eis porque, diferentemente do que se supõe em geral, o paradigma de pessoa não produz uma união, mas sim uma separação. Este separa não só uns dos outros, segundo determinados papéis sociais, mas também o indivíduo singular da própria entidade biológica. Ele, sendo outro em relação à máscara que veste, está sempre exposto a uma possível despersonalização, definida como *capitis diminutio*, que pode chegar até a perda total da identidade pessoal. Poderia se dizer que a categoria de pessoa é o que torna uma parte do gênero humano, mas também de cada homem, sujeita à outra. (Esposito, 2014, p. 14)

Esse estranho avizinhamiento se agrava à medida que se percebe que, enquanto ente comunal, o indivíduo se caracteriza por sua dívida e sua falta, uma impropriedade que o obsta como pessoa e que, portanto, coloca-o numa relação complexa, não com a liberdade em geral, mas justamente com a *sua* própria liberdade – a principal categoria pela qual o indivíduo se realiza como um sujeito de direito. Ainda sobre a liberdade, de modo mais preciso, Costa nos lembra que ela é, segundo a

argumentação espositiva, a terceira categoria imunitária, logo após a soberania (com Hobbes) e a propriedade (dessa vez com Locke). Assim, Costa observa que:

A liberdade moderna não se constitui apenas como defesa contra as ingerências alheias; ela suscitou, mais do que aquela condição de defesa, à condição de insolvência, na qual ofertou ao indivíduo o argumento de um direito subjetivo correspondendo ao seu dever biológico-natural de se manter vivo nas melhores condições. A liberdade é propriedade inalienável da qual se fundamenta a lógica negativa das garantias jurídicas. Ela dispõe da negatividade inerente porque não pode ser subtraída por nenhum indivíduo ou Estado. Garantida sob a forma de uma proteção externa, a liberdade configura-se como uma categoria imunitária que, nos últimos anos, se traduziu no relevo da individualidade humana. (Costa, 2023, p. 8)

Se por um lado essa noção imunitária da liberdade nos remete para sua condição reativa diante da comunidade e sua inelutável violência expropriativa, a partir de ideias de defesa ou de insolvência, por outro, ela nos indica seu vínculo liberal com a ideia de uma propriedade inalienável e que não pode ser subtraída. Ela nos remete em seus contornos gerais a uma ideia liberal, e nesse ponto, talvez até neoliberal, de liberdade, justamente em razão de sua caracterização última com propriedade.

Ora, o contraponto liberal à comunidade se faz patente justamente como sua reação à defesa da soberania e do Estado, como lógica e instrumento de defesa da vida comunal, no seio da sociedade protegida de todos os males de sua dissolução. Assim, tanto um quanto o outro – o Estado e seu liberalismo – ainda operam com o mesmo fim norteador, a saber, a proteção de toda a deriva nihilista que parece atravessar a comunidade. De qualquer modo, a crítica liberal ao governo estatal se mantém em termos de uma antinomia de um governo demasiado ou de um governo frugal, como bem lembra Foucault em *Nascimento da Biopolítica*:

O liberalismo, por sua vez, é atravessado pelo princípio “sempre se governa demais”, ou pelo menos, sempre se deve suspeitar que se governa demais. [...] Ela não deve se interrogar apenas sobre os melhores meios de alcançar seus efeitos (ou os menos custosos), mas sobre a possibilidade e a própria legitimidade do seu projeto de alcançar efeitos. A desconfiança de que sempre se pode estar governando demais é habitada pela questão: por que então seria preciso governar? [...] Ou seja: o que é que torna necessário que haja um governo e que finalidades deve ele perseguir, em relação à sociedade, para justificar sua existência. (Foucault, 2008, p. 433s)

O que exigiu dos liberais a adesão à tese de um mercado-natureza, de uma natureza coincidente ao âmbito de atuação dos sujeitos econômicos, notadamente, dos mercadores, dos comerciantes, dos profissionais que independem do governo estatal. O mercado entendido enquanto condição de natureza coloca-o não exatamente no posto de uma objetividade a ser conhecida, mas de uma objetividade trans-histórica e não social, quando em verdade ele é determinado tanto histórica

quanto socialmente. Desse modo, o mercado vem a se tornar uma baliza normativa e de regramento da ação do Estado e da justificação dessa ação, não exatamente em termos de legitimidade jurídica (o que, com bem sabemos, seria voltar à instância própria ao poder soberano, o que não é aqui o caso), e sim em termos de uma governamentalidade econômica. Assim, a assunção do mercado à condição de natureza não é uma negação do Estado e do governo soberano, mas um modulador e até uma espécie de poder moderador dos limites de sua função governamental com o fito de obter uma maior e pontual eficácia indexada pelo princípio da utilidade (Foucault, 2004, Nalli, 2020); isto é, pela noção de interesse dos indivíduos e das empresas como sujeitos econômicos. Inicialmente, com os liberais, pelo estabelecimento da livre ação e trocas comerciais; depois com os ordoliberalismos alemães pela identificação do mercado com as relações não mais de trocas, mas concorrenciais; e por fim, com os liberais norte-americanos, principalmente em torno da Escola de Chicago, com a assunção dos indivíduos que, inseridos no mercado como que num meio-ambiente, investem em si mesmos de modo a encontrarem e incrementarem melhores resultados e ganhos de seu capital humano, conforme a tipologia estabelecida por Gary Becker.

No entanto, para que tudo isso fosse possível, fez-se necessário que se deixasse os indivíduos “normativamente fabricados como seus *atores* na condição de *Homo oeconomicus*” (Candiotti, 2021, p. 101), livre da ação do Estado e do poder soberano, primeiramente por tudo o que carregou a fórmula do “*laissez faire*”. Mas que, pouco a pouco convergiu com a fórmula latina mais generalizada e mais ambiciosa em seu alcance político, “*noli me tangere*”, analisada de modo instigante por Alain Brossat (2003) e bem lembrada por Costa (2023). O fato curioso é que a instância naturalizada do mercado seja entendida como espaço das trocas e das relações comerciais, ou espaço da livre concorrência, e os indivíduos se encontrem, enquanto sujeitos econômicos, como iguais entre si, numa relação original de pura simetria concorrencial. Simetria essa que não parece ser importante quando se considera o *Homo oeconomicus* segundo a máxima do empreendimento e investimento de si para si mesmo – momento esse em que a tese da inviolabilidade individual (enquanto uma propriedade de liberdade) diante de toda e qualquer relação comunal ou social se descortina de modo mais completo. De qualquer modo, se do liberalismo clássico até o ordoliberalismo parece prevalecer um entendimento do mercado como espaço natural em que os sujeitos econômicos são iguais entre si, e se no neoliberalismo da Escola de Chicago prevalece uma atomização do indivíduo despido de qualquer relação com o outro (mesmo que este lhe seja reconhecível como um outro-eu, um igual em alguma medida), então o tema da igualdade perde relevância, sendo substituído por aquele da liberdade. Por isso, há que se admitir que o problema da liberdade só ganha relevância à medida que

se depara com o problema e a necessidade de limitação do poder governamental do Estado: esse sempre governa demais, sempre se mete demais em assunto (isto é, econômico) que não é de sua conta; a ação do Estado nada mais é que uma intrusão no sistema da natureza que engloba e rege a vida de cada indivíduo enquanto ente econômico. Pensar o indivíduo desde a sua dimensão econômico-liberal é teoricamente pensar o indivíduo sob a égide do mercado, este encarado e determinado por sua vez pelo índice da natureza; o mercado pensado como natureza, o indivíduo econômico pensado como ser natural. A crítica liberal ao Estado é um clamor por uma volta a um estado de natureza; no entanto, com o neoliberalismo, essa mesma crítica se resolve numa internalização e atomização do indivíduo em que, a partir de então, não se trata mais de um retorno à natureza como o meio ambiente desse indivíduo, mas como um retorno a esse homem mais primordial, naturalizado, sem qualquer relação com o outro, senão pela lógica da competitividade. Dessa forma, Candiotta afirma com precisão que:

Na lógica da concorrência, somos empreendedores quando nos subjetivamos como seres competitivos. Por isso é que devemos promover e estimular a competição, pois ela proporciona desdobramentos reflexivos importantes sobre a maneira pela qual nos constituímos. A competitividade deixa de ser somente um mecanismo comum incitado entre as empresas, posto que ela é ampliada aos próprios seres humanos e às relações sociais. O elemento temerário identificado por Foucault nesse tipo de análise é o preço a ser pago para que sejamos indivíduos flexíveis, inovadores e competitivos. Esse preço consiste na exigência de que nos tornemos adaptáveis e manipuláveis às alterações do meio vital, nesse caso aquele definido pelo mercado. (Candiotta, 2016, pp. 390-391)

Por esse motivo, a interpretação da democracia em termos imunitários é imperiosa, principalmente quando não se perde de vista de qual modelo de democracia se trata, a saber: aquele modelo que tem se tornado, se é que já não se tornou, hegemônico, isto é, o modelo neoliberal. Aliás, já nem lembramos mais o que seria uma democracia não (neo)liberal; apenas a concebemos como um projeto ou como uma ilusão. Neste sentido, como observa Costa, ainda que o modelo liberal atravesse sua argumentação como um impensado (e sei que ele não está ingenuamente defendendo ou jovialmente criticando):

Quando examinada de modo cauteloso, a democracia contemporânea faz vibrar princípios imunitários explícitos: a construção da subjetividade individual, a defesa da liberdade e da propriedade, a manutenção dos direitos pelas vias jurídicas e a igualdade, ao menos normativa, no plano da esfera pública. [...] Liberdade, propriedade, subjetividade, direito e autonomia são categorias que estão introduzidas em um limiar de proteção negativa da vida, cujos excessos provocam efeitos críticos no domínio social e a ausência delas compromete a própria sobrevivência humana. (Costa, 2023, p. 14)

Segundo Alain Brossat (2003, p. 11), a identificação entre os modelos democráticos modernos e o sistema imunitário remonta, pelo menos desde as primeiras modalidades que a democracia assumiu nos Estados Unidos da América, aos fins do século XIX, tal como notaram o francês Renan ou o suíço Benjamin Constant, na medida em que a noção de liberdade foi pensada a partir da fórmula latina *noli me tangere* – “que ninguém me toque” –, donde a liberdade foi caracterizada a partir de um traço de negatividade: aquele da proteção e da subtração. Ponto fundamental para todo um conjunto estratégico de controle e governamentalização da vida – dessa feita entendida como um direito – a ser protegida e preservada, numa expressão imunizada de toda e qualquer governamentalização que se lhe incide. A consequência deletéria de todo esse processo paradoxal de governo da vida é que todo e qualquer ponto de contato, entenda-se também contágio, sobre o qual se fundam as relações comunitárias, é abolido e agravado pela dual segregação que promove o paradoxo da cesura e da parcial identificação entre tangíveis e intocáveis (Brossat, 2003, p. 29), e se desdobra numa dupla perspectiva entre a biopolítica e o jurídico – instância própria do poder soberano num tempo que não lhe cabe mais dispor da vida pela ameaça de morte dos cidadãos. Razão pela qual, em outra ocasião Brossat pode se perguntar ao mesmo tempo que propõe uma “difícil genealogia do ‘direito à vida’”, isto é, da vida tomada, desta feita como um direito (Brossat, 2010). Diz ele, resgatando a Declaração Universal dos Direitos do Homem e o princípio da dignidade:

O preâmbulo parece então aqui tornar indistintos duas tradições no entanto heterogêneas: aquela do direito romano que liga a *dignidade* à condição social, e aquela do direito natural que, ao contrário, funda o direito, anteriormente à toda condição de proveniência ou de pertença, sobre o simples fato de nascer. Esse amálgama é cheio de consequências: ele corta o espaço no qual pode se produzir uma tomada mútua e recíproca da vida pelo direito e do direito pela vida. Desde quando se afirme que toda vida humana tem um valor próprio, igual a de qualquer outro, desde quando se ligue este motivo do valor da vida, de toda vida, àquele da dignidade, que se afirme contra a “dobra” romana, que toda vida tem uma dignidade, propriamente, então as coisas são claras: tornou-se indissociável o programa biopolítico (a promoção e a imunização do vivente humano) do programa jurídico e político (a promoção do cidadão enquanto instituído por seus direitos inalienáveis). Não é surpreendente que a imunidade (noção essencialmente relevante no registro biológico e médico) e a integridade (que pertence antes ao vocabulário político ou jurídico) tornem-se então indissociáveis. Ademais, longe de que direitos do homem, discurso do Estado de direito e biopolítica/biopoder se excluam, seus destinos aparecem estreitamente imbricados nas sociedades contemporâneas. (Brossat, 2010, pp. 11-12)

Vale assim lembrar mais uma vez que o modo como nossas sociedades contemporâneas se estruturam é um complexo responsorial, de radical reação à estrutura ontológica da comunidade, e em última instância niilista, já que esse vazio, esse nada lhe é fundamental, conforme a argumentação de Esposito (2007). Afinal, se o determinante da comunidade, segundo a ótica de Esposito, é a

obrigatoriedade, o dever de prestar alguma espécie de tributo a outrem, o núcleo que liga os indivíduos entre si numa vida e organização comunal não é uma propriedade, mas uma impropriedade. Os indivíduos não se reconhecem e se identificam aí; antes, se estranham e se refratam como diferentes. Em outras palavras, no núcleo da comunidade, o que se instaura e a vivifica como uma comunidade é uma distância, um vazio, apenas transponível entre os indivíduos pela premissa do tributo devido. Se há algo de comum entre os indivíduos reunidos e ligados entre si pela comunidade é esta obrigatoriedade, este dever de dar, que coloca a todos numa cumplicidade pela ausência: é uma condição deficitária que se constata pela decalagem entre o “eu” e o “outro” e que impede cada um dos partícipes da comunidade de se afirmar como sujeito: não há a gratuidade de sua ação diante de outrem, apenas a impropriedade de sua obrigação. Daí a vinculação entre a comunidade e o nada, uma vez que aniquila, ou sequer deixa irromper originariamente uma subjetividade que pode se afirmar diante do outro. A dialética da relação sujeito-comunidade revela não apenas a realização do homem – como *bios politikos* (e, portanto, apartado do limiar de sua animalidade, *zoon*) – mas simultaneamente a possibilidade mesma de sua aniquilação. É, pois, este nihilismo inerente à comunidade que nos ameaça ao mesmo tempo em que nos determina (Esposito, 2007, p. 33, 2008a, p. 25, e 2009a, Brossat, 2003, p. 15), cujas formas históricas carregaram abusivamente o século passado e ainda parecem ameaçar o atual século XXI: trata-se do risco que, pela supressão do indivíduo em nome da comunidade, esta assume a forma legitimadora de múltiplas práticas de violência contra todos os possíveis inimigos de seu princípio comunal, sejam internos ou externos, e que, por isso pode assumir a forma totalitária, dissolvendo tanto o objeto quanto o sujeito que a implanta, de modo a instaurar um plano de completa indiferenciação, almejado como objeto do totalitarismo, calcado no “modelo inevitavelmente koinocêntrico” (Esposito, 2008b, p. 96).

Ora, o breve século XX como nos lembra Hobsbawm (2014), e o atual XXI ainda experimentam os efeitos da reação imunitária à deriva nihilista da comunidade, dando-lhe franca continuidade mediante as radicalizações e acirramentos das experiências e dos eventos de conflito e violência que se espraiam por todas as sociedades contemporâneas, independente de latitude ou longitude. No entanto, a reação imunitária não propicia uma solução efetiva. Como proteção da vida, ela o faz sempre por sua negação, ainda que pretensamente controlada e em doses “homeopáticas” segundo princípio farmacológico de base, em que o remédio se confunde com o veneno, e a salvação com sua danação. Pois se as concepções liberal e neoliberal de liberdade funcionam como dispositivos imunitários, como bem nos lembra Costa (2023), é preciso também lembrar que tais dispositivos operam em conjunto com outros dispositivos imunitários de defesa e proteção; dentre os

quais, aquele do medo, operando conjuntamente numa constituição de subjetividade sempre sob o crivo do risco e da ameaça: o movimento de afirmação da liberdade individual geralmente vem acompanhada do clamor contra a interferência do Estado à liberdade dos indivíduos (Mansano e Nalli, 2018).

Sob a lógica neoliberal, essa subjetivação do indivíduo livre e medroso, se faz a partir de uma indexação econômica da vida social e do governo de si como limitador de governamentos estatais e ao mesmo tempo de toda forma profícua de sociabilidade, cuja consequência não é de fato o exercício de uma liberdade diante das coações do Estado. Mais precisamente, como observa Candiotta (2021), Hayek, um dos maiores ícones do neoliberalismo, defendeu abertamente a plena realização da liberdade econômica, mesmo que às custas da liberdade política; e mais, para Hayek, “a única liberdade defensável é a liberdade individual no seu sentido de ‘propriedade’, ou seja, a faculdade pela qual os indivíduos criam para si mesmos um ‘espaço’ inviolável e protegido diante da tentativa de interferência alheia” (Candiotta, 2021, pp. 103-104). Essa liberdade econômica se realiza mais atualmente com o neoliberalismo da Escola de Chicago tendo em Gary Becker, e sua teoria do capital humano, uma de suas figuras emblemáticas e polêmicas, com a redefinição do *Homo oeconomicus* pelo modelo da empresa e do (auto)investimento, colocando o indivíduo-empresa numa relação concorrencial com outros indivíduos-empresa. Como observa Pimentel Filho (2020, p. 220) com exatidão, ao afirmar que “o *homo oeconomicus* (sic), tal qual um capital, é aquele que busca valer sempre mais, e assim, inevitavelmente, ele busca valer mais que os outros *homo* a sua volta”. Assim, com o neoliberalismo, o indivíduo fica adstrito à sua condição econômica e à sua capacidade de investimento; e a sociedade, por sua vez, dissolvida de seus traços comunitários, e substituída pelo meio (econômico) enquanto espaço de concorrência. A concorrência, por sua vez pode ser entendida como o “princípio de organização social” (Candiotta, 2021, p. 105), sem que de fato, entretanto, essa organização social se realize, uma vez que, embora parcialmente, “o investimento no capital humano vai substituir pouco a pouco noções caras aos direitos humanos” (Pimentel Filho, 2020, p. 242).

Todavia, ao se estruturar dessa forma, a única forma de governo é a que incide sobre o indivíduo desde si mesmo, isto é, uma subjetividade sujeitada (Candiotta, 2010). Essa assume, assim, uma feição profundamente policial e reguladora das seguranças e inseguranças, tudo em nome da transparência, isto é, da desconfiança (Han, 2017). E a desconfiança, travestida pelo clamor de transparência, nada mais é que outra face do medo (Lemke, 2011). O medo produz, assim, um modo de existência compartilhado e controlado, no qual as defesas se reconfiguram e se redistribuem no

campo social, ora pelo fechamento narcísico, ora pela exposição exagerada da própria imagem que, quando analisadas de perto, também guardam traços de defesa.

Por isso, é importante lembrar da advertência de Brossat sobre a imunização. Diz ele:

O processo de imunização tende a fazer de cada indivíduo, de cada corpo, uma fortaleza protegida por inumeráveis defesas que o isolam dos outros, o tornam sempre mais pobre em *experiência do outro*, mais retraído ou circunspecto enquanto ser-de-desejo, mais desafiador quando se trata para ele de entrar, com seu ambiente, em relações que não sejam mediadas por dispositivos dotados de capacidades ou de funções protetivas, separadoras, securitárias. (Brossat, 2003, p. 41)

O que, por sua vez, é acompanhada bem de perto por Esposito quando argumenta sobre a perversão radical que o paradigma imunitário inflige à comunidade:

É o êxito final da guerra imunitária lançada desde os inícios da modernidade contra os riscos de “infecção” comunitária: dizer que não há mais um externo do qual se defender – que o outro só existe como projeção de si – equivale a reconhecer que o sistema imunitário não tem limites nem de tempo e nem de espaço. Existe desde sempre e em todos os lugares. Coincide com nossa identidade. Nós somos identificados a nós mesmos – definitivamente subtraídos à alteração comunitária. (Esposito, 2008b, p. 110)

Ao prevalecer uma concepção imunitária da comunidade como conjunto de valores normativos padronizados que deve ser protegido a todo custo, inclusive da vida de seus próprios membros e coparticipes, o sistema imunitário não apenas dissolve a diferença entre interno e externo, como universaliza essa indiferenciação, na forma de uma projeção identitária, pela qual o diverso não é visto como uma alteração, como um outro, mas como um outro-eu, subsumido na identidade desse eu. O não reconhecimento de uma alteridade diferencial, de uma singularidade diversa da minha, porém equivalente, é o que permitiu regimes como o nazista e permite ainda hoje práticas de horror totalitárias; ou numa forma mais branda, mas ainda assim problemática em regimes de segregação e exclusão em ambiente democrático, mesmo que sob a roupagem da inclusão, uma vez que a vida tem seu valor relativizado diante das demandas de mercado e da economia (Fassin, 2020): vidas a serem protegidas, preservadas a todo custo, e até mesmo cultivadas; vidas supranumerárias e, pois, dispensáveis, cujo qualquer esforço de preservação se mostra dentro de uma ótica neoliberal como inócua e oneroso. Estas são vidas fracassadas para as quais não vale o dispêndio de protegê-las. De um ponto de vista da gestão biopolítica das vidas, sob a égide de uma lógica neoliberal que não só a justifica como a gesta e exige como modo de governamentalidade, elas não se equivalem; antes são desiguais (Fassin, 2020), permanecendo, contudo, sob a égide da indiferenciação pela qual são vidas

para não se notar e que não devem ser notadas: em sua desigualdade, elas não são diferentes, apenas não valem nada, são irrelevantes e só contabilizam como custo; suas vidas, à exceção de seu aspecto econômico, são indiferentes.

Ainda que haja um clamor pelo direito à vida, há uma ambivalência possível, geradora de uma contradição intransponível em função dos dispositivos imunitários presentes nas democracias atuais, inscritas naquela lógica neoliberal: ou se clama pela vida como um direito somente, e tão somente, àqueles que devem e merecem viver, e nesse caso a vida é relativizada economicamente em termos de custo-benefício ou em termos de investimento; ou, opositivamente, clama-se pela vida de todos e todas, indistintamente, tomando-a como um direito absoluto. Ou a vida é consequência de investimentos e, pois, tal como uma propriedade assim como a liberdade, ela passa a ser um direito adquirido e objeto de investimento; ou a despeito de qualquer investimento ou custo, a vida, a saúde, a liberdade são direitos que todos devem ter ou portar enquanto sujeitos de direito, pessoas, que vivem em comunidade. É o contraste inexpugnável entre a facticidade e a validade, entre a realidade econômica e a norma ética (sobre a qual deveria se assentar toda a ação, toda participação e todo ser político). É a partir da égide econômica que se pode exigir um direito à liberdade, principalmente diante do Estado. Mas ele produz um resíduo, um ruído, que apenas incomoda quando ele não atua como o esperado: é o povo, tratado como bestializado, por sua apatia ou por sua ação totalmente inapropriada e desvinculada de força de oposição, segundo o olhar atônito de uma elite, a despeito do matiz ideológico (Carvalho, 1987, p. 140)¹, já que se devota a atender e suprir suas demandas hodiernas (isto é, reais), básicas. A assunção de um direito que se universaliza a todos parece só se impor em situação de crise ou catástrofe; fora dessa situação ou tempo, o que se tem é indiferença e desprezo: para aqueles a quem o direito não se aplica porque não precisa se aplicar, são massa, são bestializados. E ainda assim, à sua revelia, governados. Outrora, mais do que atualmente, por um Estado que fazia valer formalmente a lei, atualmente, mais do que nunca, por um mercado cuja

¹ José Murilo de Carvalho (1987) traça, numa perspectiva histórico-social, uma poderosa reflexão sobre o modo de ser do povo fluminense, especificamente na cidade do Rio de Janeiro, durante as duas primeiras décadas da Primeira República. A referência à figura do bestializado indicava o olhar estupefato de uma elite que por essa expressão interpretava a aparente apatia e indiferença do povo habitante da cidade do Rio de Janeiro, na condição de cidadão, sem se render a um exercício de cidadania. Em oposição a esse regime de ação política, a cidadania, o povo fluminense se comportava como bilontra e tribofeiro, isto é, aquele que sabe “lidar com a realidade em benefício próprio” (Carvalho, 1987, p. 158). E Carvalho continua: “Havia consciência clara de que o real se escondia sob o formal. Nesse caso os que se guiavam pelas aparências do formal estavam fora da realidade, eram ingênuos. Só podia ser objeto de ironia e gozação. [...] O povo sabia que o formal não era sério. Não havia caminhos de participação, a República não era para valer. [...] Quem apenas assistia, como fazia o povo do Rio por ocasião das grandes transformações realizadas a sua revelia, estava longe de ser bestializado. Era bilontra” (Carvalho, 1987, p. 160). Mais de 100 anos depois, será que este comportamento bilontra do povo não se transformou em solo fértil para a germinação e cultura do *Homo oeconomicus* diante de seu capital humano?

realidade erodida de relações é alardeada por estratégias de propaganda e de publicidade sob a aura de empreendimentos de sucesso como destino universalizável ainda que praticamente irrealizável. No entanto, entre as duas formas de governo, ainda que possa haver alguma tensão e dificuldade, não necessariamente se trata de uma contradição, uma vez que ambas as formas podem se interpolar uma sobre a outra.

Talvez, a partir deste cenário, urge apelar para o que, em alguns poucos momentos, Foucault chamou de direito dos governados. Buscando rastrear e sistematizar coerentemente esses poucos momentos, Marcelo Raffin (2021) observa a ambivalência crítica do filósofo francês aos chamados Direitos humanos. Não se trata de tomar os direitos humanos como um transcendental universal capaz de fornecer critérios de ação. Não: desde um uso estratégico advindo da imanência das ações de resistência e de tensionamento das estratégias imunitárias de governamentalidade biopolítica, o recurso estratégico aos direitos humanos pode se fazer provisoriamente benfazejo. Como diz Raffin,

[...] o que hoje podemos chamar de *direitos humanos* podem muito bem constituir uma estratégia política de resistência aos poderes de nossas democracias atuais e, neste sentido, de construção dessas democracias, mas com a condição de nos voltar conscientes das armadilhas a que nos podem conduzir as formas *tradicionais* dos direitos humanos e seu uso abusivo em situações específicas. (Raffin, 2021, p. 92)

Por isso a urgência de se pensar uma nova filosofia política, capaz de diagnosticar nossa modernidade biopolítica e imunitária, de revelar por sob as roupagens democráticas os vestígios totalitários que se fazem presentes e implementados política e administrativamente (governamentalmente). Mas para além do diagnóstico, é preciso perceber que entre o eu e o outro pode-se estabelecer uma *equi-valência*, um igual valor, que não é dado nem pelo eu e nem pelo outro, que não é dado por suas identidades universalizadas, geralmente à força, ainda que sutilmente. A valência pode ser dada por outro conceito de comunidade, despido de seus ranços totalitários e niilistas. Basta vislumbrar que se é possível alguma equivalência entre o eu e o outro, não é partir da identidade, nem minha nem do outro como meu *alter-ego*; mas pela coincidência entre a alteridade e a comunidade, na medida em que, uma vez dissolvida a estrutura identitária de nosso eu, já em curso pela obrigatoriedade tributária (isto é, o *munus*), viabiliza-se a possibilidade de encontrar não um vazio, mas o “outro que constitui profundamente a nós mesmos” (Esposito, 2008b, p. 76). E como Esposito mesmo diz, tal noção de comunidade é impossível, mas é, ao mesmo tempo, necessária².

² Com o fito de conclusão e ao mesmo tempo fazer uma provocação, talvez, uma forma possível de contribuir com essa tarefa necessária e impossível de outra noção e vivência de comunidade se dão nas artes, por exemplo, numa canção/poema de Lenine (1999), “Rua da passagem”, com uma breve referência ao Profeta Gentileza, figura icônica do

Referências

- Brossat, A. (2010). *Droit à la vie ?* Paris: Seuil.
- Brossat, A. (2003). *La démocratie immunitaire*. Paris: La Dispute.
- Candiotta, C. (2010). A governamentalidade política no pensamento de Foucault. *Filosofia Unisinos*, 11, 33-43.
- Candiotta, C. (2016). A regulação da vida pela biopolítica: a leitura foucaultiana da teoria do capital humano de Gary Becker. In C. Candiotta e J. Oliveira. *Vida e liberdade: entre a ética e a política* (pp. 381-401). Curitiba: PUCPress.
- Candiotta, C. (2021). A perspectiva neoliberal da democracia e seus efeitos governamentais. In M. Nalli, R. Pavini, e F. Furlanete. *Ensaio sobre biopolítica: entre caminhos e desvios* (pp. 95-114). Santo André: EdUFABC.
- Carvalho, J. M. (1987). *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Costa, W. (2023). O munus e as democracias imunitárias: um diálogo com Roberto Esposito e Alain Brossat. In D. A. Nascimento, J. L. Oliveira, R. G. Silva e R. Vivar y Soler. *Filosofia Política Contemporânea – Anais do GT no XIX Encontro da ANPOF*. Toledo, PR: Instituto Quero Saber, 269-311.
- Esposito, R. (2007). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2008a). Réponses. In Collège Internationale de Philosophie. *Papiers*, (59), 23-30.
- Esposito, R. (2008b). *Termini della politica: comunità, immunità, biopolitica*. Milano: Mimesis.
- Esposito, R. (2009). Biopolítica y filosofía (entrevistado por Vanessa Lemm y Miguel Vater). *Revista de Ciencia Política*. 29(1), 131-140.
- Esposito, R. (2014). *Le persone e le cose*. Torino: Einaudi.
- Fassin, D. (2020). *De l'inégalité des vies*. Leçon inaugurale prononcée au Collège de France le jeudi 16 janvier 2020. OpenEdition Books. Disponível em <https://books.openedition.org/cdf/10093>. Acesso em 10 de out. de 2022.
- Foucault, M. (2008). *Nascimento da biopolítica*. Curso no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes.

Rio de Janeiro, essa cidade de contradições exarcebadas: “Travesti trabalhador turista / Solitário família casal / Todo mundo tem direito à vida / Todo mundo tem direito igual / Sem ter medo de andar na rua / Porque a rua é o seu quintal / Todo mundo tem direito à vida / Todo mundo tem direito igual / Boa noite, tudo bem, bom dia, / Gentileza é fundamental / Todo mundo tem direito à vida / Todo mundo tem direito igual / Pisca alerta pra encostar na guia / Com licença, obrigado, até logo, tchau.”

- Han, B.-C. (2017). *Sociedade da transparência*. Petrópolis: Vozes.
- Hobsbawm, E. (2014). *Era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lemke, T. (2011). *Biopolitics: an advanced introduction*. New York: New York University Press.
- Lenine. (1999). Rua da passagem (trânsito). *Na pressão*. Rio de Janeiro: Sony BMG. CD (6,09’).
- Mansano, S. e Nalli, M. (2018). Fear as biopolitical device. *Revista Psicologia: Teoria e Prática*, 20(1), 85-97.
- Pimentel Filho, J. E. (2020). *Economia das relações de poder: um conceito de inspiração foucaultiana*. Curitiba: Appris.
- Raffin, M. (2021). Biopolítica, direitos e resistência no pensamento foucaultiano. *Natureza Humana*. São Paulo, 23(2), 76-93.