



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ANTHONY LUCAS NEVES AZEVEDO

A PESSOA DO *HOMO OECONOMICUS*: a biopolítica do neoliberalismo a partir de
Michel Foucault e Roberto Esposito

BELÉM
2026

ANTHONY LUCAS NEVES AZEVEDO

A PESSOA DO *HOMO Oeconomicus*: a biopolítica do neoliberalismo a partir de
Michel Foucault e Roberto Esposito

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal do Pará (UFPA) como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Estética, Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves

BELÉM

2026

ANTHONY LUCAS NEVES AZEVEDO

A PESSOA DO *HOMO OECOMICUS*: a biopolítica do neoliberalismo a partir de
Michel Foucault e Roberto Esposito

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal do Pará (UFPA) como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

DATA DA AVALIAÇÃO: 06/02/26

CONCEITO: _____

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves
(Orientador – PPGFIL/UFPA)

Prof. Dr. William Costa Filho
(Membro Externo – UFCE)

Prof. Dr. Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz
(Membro Externo – UNISINOS)

BELÉM
2026

À minha mãe e à minha avó, que me ensinaram a persistência.

AGRADECIMENTOS

Nenhum trabalho é realizado sozinho, e este aqui não é diferente. Ele é fruto de diversas mãos, olhos, pensamentos, sentimentos, esperanças e frustrações que me ultrapassam. O que se concretiza nessas páginas é o atravessar de uma porta possibilitado apenas porque diversos muros foram anteriormente derrubados. O que se segue é uma humilde manifestação de agradecimentos a alguns daqueles que tornaram isso possível.

Agradeço a toda minha família, especialmente à Lana, minha mãe, e à Marineide, minha avó, pelo exemplo de luta e perseverança, pela crença em mim, na educação e no seu potencial de transformação. Por me dizerem, todos os anos: “continue sendo o que tu és”.

Agradeço à Tais, pelo amor, carinho, cuidado, atenção e compreensão que marcaram esses dois anos de redação. Por comemorar comigo todas as pequenas vitórias, cada parte concluída. Agradeço à Leila, que me acolheu como um filho, incentivou-me no caminho da pesquisa e sem quem este trabalho não seria possível.

Agradeço ao professor Ernani, meu orientador, que me formou enquanto pesquisador e me acompanhou desde a graduação, fornecendo valiosas críticas, comentários, sugestões, mas também livros, conselhos, conversas descontraídas e uma verdadeira amizade.

Agradeço também a todo o corpo docente do curso de Licenciatura em Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, pelas aulas brilhantes e discussões engajantes. Especialmente ao professor Eduardo, pelas estimadas orientações sobre os aspectos formais de uma pesquisa de mestrado.

Manifesto aqui minha gratidão aos meus amigos do curso de Filosofia, com os quais compartilhei minha vida acadêmica nesses últimos anos. Obrigado, João, Vitória, Vinícius, Lucas.

Agradeço, finalmente, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento da pesquisa.

“Eu poderia lhes dizer: afinal de contas, eram pistas para seguir, pouco importava para onde iam; importava mesmo que não levassem a parte alguma, em todo caso não numa direção determinada de antemão; eram como que pontilhados”

(Foucault, 2010, p. 5).

RESUMO

As proposições biopolíticas de Michel Foucault continuam ressoando no pensamento contemporâneo. Mesmo após quatro décadas de sua morte, suas análises são constantemente retomadas para pensar problemáticas específicas do neoliberalismo, em consonância com o que foi desenvolvido em *Nascimento da Biopolítica*. A recepção de Foucault foi especialmente frutífera na filosofia italiana, marcada por uma reflexão que articula política e vida. Dentre os pensadores da recepção biopolítica, Roberto Esposito se destaca pelo cuidado e pela argúcia com que aborda o tema e por seu conceito de “imunidade”, visto por ele como a chave para compreender a complexa relação entre o biológico e o político. Neste trabalho, exploraremos a relação do sujeito biopolítico com o seu corpo, tentando compreender, a partir de uma discussão entre Roberto Esposito e Michel Foucault, como essa relação se consolida segundo o modelo de propriedade da pessoa, de maneira compatível com a teoria do *homo oeconomicus* e do capital humano.

Palavras-chave: Foucault; Esposito; biopolítica; neoliberalismo; corpo.

ABSTRACT

Michel Foucault's biopolitical propositions continue to resonate in contemporary thought. Even four decades after his death, these analyses are constantly revisited to address specific issues of neoliberalism, in line with what was developed in *The Birth of Biopolitics*. Foucault's reception was especially fruitful in Italian philosophy, marked by a reflection that articulates politics and life. Among the thinkers of biopolitical reception, Roberto Esposito stands out for the care and acuity with which he approaches the subject and for his concept of “immunity,” which he sees as the key to understanding the complex relationship between the biological and the political. In this work, we will explore the relationship between the biopolitical subject and their body, attempting to understand, based on a discussion between Roberto Esposito and Michel Foucault, how this relationship is consolidated according to the model of property of the person, in a manner compatible with the theory of *homo economicus* and the human capital.

Keywords: Foucault; Esposito; biopolitics; neoliberalism; body.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 NEOLIBERALISMO E CAPITAL HUMANO: UMA LIBERAÇÃO DOS SUJEITOS?.....	15
1.1 Biopolítica e capitalismo: um governo à distância	15
1.2 <i>Homo oeconomicus</i> : sujeito de interesse – empresário de si mesmo	27
1.3 Capital humano: o corpo como realidade biopolítica	37
2 A NOÇÃO DE PESSOA: A RESPOSTA À BIOPOLÍTICA?	52
2.1 Comunidade, imunidade e vida: a biopolítica no paradigma imunitário	52
2.2 Teoria biológica, biologia política: o nazismo e as ciências humanas	65
2.3 Pessoa e corpo: uma volta à biopolítica	78
3 PROPRIETÁRIO E EMPRESÁRIO DE SI MESMO: O HOMO OECONOMICUS COMO A <i>PESSOA</i> DO NEOLIBERALISMO	92
3.1 A economia do corpo: razão e mercado	92
3.2 O indivíduo proprietário: a pessoa do neoliberalismo	105
3.3 Corpo e carne: as possibilidades da biopolítica	121
CONCLUSÃO	131

INTRODUÇÃO

No seu curso *Nascimento da Biopolítica*, ministrado em 1979, Michel Foucault discute o neoliberalismo que se forma a partir dos anos 1930, sobretudo na Alemanha e nos Estados Unidos. A respeito desta última forma de neoliberalismo – ou anarcocapitalismo –, Foucault (2008a, p. 366) o caracteriza pela reformulação da noção de *homo oeconomicus*, agora não mais um simples parceiro de interesse em uma relação de troca, mas um “empresário de si mesmo”, capaz de dispor de meios finitos para alcançar fins alternativos. Dentre os meios de que o *homo oeconomicus* dispõe, o principal é o seu capital humano, isto é, o conjunto de recursos de que ele dispõe e que não podem ser dele desassociados. O capital humano possui duas dimensões que se entrecruzam, formando a totalidade dos fluxos de renda dos sujeitos. Foucault – bem como os teóricos identificados com o neoliberalismo, como Gary Becker e Theodore Schultz – privilegia a importância do capital humano adquirido, caracterizado por investimentos educacionais, financeiros, culturais e de mobilidade. Contudo, o capital humano hereditário ou inato mostra ter relevância especial no debate filosófico contemporâneo, tanto pelas discussões a respeito da bioeconomia¹ quanto pelos questionamentos e conjecturas levantados por Foucault que, no curso, ficam em aberto.

Neste momento de sua produção filosófica, Foucault é hesitante em analisar o capital humano biológico na chave interpretativa do racismo. Isso é uma novidade no desenvolvimento de sua teoria da biopolítica, pois difere significativamente do percurso que o filósofo francês realizou em seu curso *Em Defesa da Sociedade* (1975-1976) e no livro *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber* (1976). No curso, Foucault (2010, p. 214) compreendia o racismo como uma das principais características da biopolítica, responsável por dotar o poder da capacidade de matar, ao realizar o corte dentro de uma sociedade e definir aqueles que devem viver e os que podem morrer. Já o questionamento que Foucault levanta, ainda que de passagem, em *Nascimento da Biopolítica*, diz respeito à introdução do corpo como capital nos processos econômicos. O corpo teria um valor e, mais precisamente, um valor financeiro?² A partir desse questionamento inicial, Foucault considera diversos aspectos de nossas vidas que, inseridos nos cálculos econômicos – como é a prática do *homo oeconomicus* em uma sociedade orientada pelo mercado –, levariam em consideração o valor do corpo, as vantagens e desvantagens que ele possui e como utilizá-lo para obter o máximo de retorno possível.

¹ Conf. Tierney, 2015 e 2016 e Lemke, 2011, capítulo 8: *Vital Politics and Bioeconomy*.

² Me refiro, sobretudo, à aula de 14 de março de 1979 (Foucault, 2008a, p. 312-313).

Apesar de se desviar de sua perspectiva acerca do racismo, tão importante em suas elaborações de 1976, as considerações de Foucault sobre a utilização econômica do corpo se enquadram no contexto geral de sua obra. É possível conferir, já nos textos da ‘arqueologia’, a questão do corpo figurando de maneira proeminente em suas pesquisas – como, por exemplo, em *O Nascimento da Clínica* (1963) –, e sua importância na obra do filósofo só aumentaria com o passar dos anos. O corpo possui um lugar tão destacado no pensamento de Foucault que ele o caracteriza como um dos primeiros alvos da biopolítica, já em 1974. Nesta primeira referência, o corpo é colocado em ação e utilizado economicamente pelo capitalismo e, por mais que o filósofo não se dedique a explicitar os meandros dessa utilização, ele nos informa que se trata de uma estratégia de controle para diminuir os riscos que os corpos das classes populares representavam para a burguesia (Foucault, 2023b, p. 169). Em 1975, Foucault escreve *Vigiar e Punir* e se debruça sobre o desenvolvimento das diversas técnicas de controle sobre os corpos, desenvolvidas a fim de dotá-los de uma utilidade produtiva, econômica e política (Foucault, 2014, p. 153). No ano seguinte, Foucault publica o primeiro volume de *História da Sexualidade*, no qual retoma o tema da biopolítica, caracterizando-a como parte de um biopoder sobre as populações e sobre o corpo dos indivíduos, inseridos nos aparelhos produtivos (Foucault, 2023a, p. 152). A partir de então, o corpo individual perde parte de sua proeminência no quadro geral das análises foucaultianas, momento em que a população emerge como objeto privilegiado na análise da biopolítica.

Considerando este quadro da produção filosófica de Foucault, não surpreende que, tratando do neoliberalismo – como a introdução para pensar a forma da biopolítica contemporânea –, a questão da utilização econômica do corpo tenha retornado, sendo privilegiada em contraposição às leituras anteriores. As breves indicações de Foucault sobre o corpo na biopolítica do neoliberalismo trazem uma série de implicações a serem abordadas. Muitas dessas implicações serão retomadas pela filosofia italiana que, desde pelo menos 1977, com a publicação de *Microfisica del potere: Interventi politici*, desenvolvia uma rica reflexão a respeito do pensamento de Foucault e, sobretudo, da biopolítica – como as elaboradas pelos filósofos Giorgio Agamben, Antonio Negri e Roberto Esposito. Essas análises implicavam mais que a mera utilização da noção de biopolítica, definindo-se como “a tarefa de ‘corrigir Foucault’”³ (Castro, 2023, p. 21). Em seu livro *Pensamento Vivo* (2010), onde comenta a origem e atualidade da filosofia italiana, Roberto Esposito (2013, p. 19) afirma que “desde seu exórdio – entre o início do século XVI e a primeira metade do XVIII – vida, política e história

³ “la tarea de «corregir a Foucault»”. (Exceto quando especificado o contrário, todas as traduções são de nossa autoria).

constituem as linhas de trajetória de um pensamento em boa parte alheio ao viés transcendental”⁴. O filósofo de Nápoles, em particular, já escrevia sobre Foucault em 1980 e sobre a biopolítica desde 1984⁵. Contudo, é com a publicação de sua trilogia *Communitas* (1998), *Immunitas* (2002) e *Bios* (2004) que suas intervenções ganham um novo aprofundamento, em que Roberto Esposito complementa e transforma a teoria de Foucault com sua análise do *munus* e o paradigma da imunidade, culminando, em *Terceira Pessoa* (2007), com uma discussão a respeito da propriedade dos sujeitos sobre si mesmos.

No primeiro livro de sua trilogia, *Communitas*, o *munus* é compreendido como um dever, uma dívida, sendo a comunidade a impropriedade que a todos perpassa, unindo os sujeitos em uma relação de débito uns para com os outros. Os sujeitos, em comunidade, não possuem propriedade sobre a sua subjetividade em razão da desapropriação que desmonta o sujeito proprietário (Esposito, 2022, p. 14). É para se proteger da expropriação da *communitas* que a *immunitas* é convocada para isolar os sujeitos, dando-lhes propriedade sobre si mesmos e permitindo-lhes sustentar sua subjetividade (Esposito, 2022, p. 21). O preço a se pagar pela subjetividade, contudo, é o assujeitamento ao dispositivo imunitário – ao soberano, ao Estado, à política – que os submete sem que haja, entre os súditos, nada em comum (Esposito, 2022, p. 22-23). No livro *Immunitas*, Esposito esclarece que isso se dá porque a imunidade é a negação do que há de comum entre todos, reintroduzida como uma falta. É em relação ao *munus* que a comunidade e a imunidade se enfrentam, reforçando-se ao custo do enfraquecimento de sua contraparte (Esposito, 2023, p. 16). Partindo dessa relação de confronto, Roberto Esposito constrói a sua noção de biopolítica. Segundo ele, em última instância, com este enfrentamento se trata da questão de decidir se a vida deve ser exposta ao perigo, ao seu contrário – mesmo a sua negação – ou se ela deve ser protegida a todo custo, ainda que limitando severamente suas potencialidades⁶. Se o contato com a comunidade expõe a vida ao risco de morte, a imunização radical se transforma em uma doença autoimune que se utiliza de todos os meios, inclusive da produção sistemática de morte, para manter a segurança da vida (Esposito, 2023, p. 24-25). Ao

⁴ Comparar com a declaração de Esposito no ensaio intitulado *German Philosophy, French Theory, Italian Thought* – originalmente apresentado na conferência *L’Italian Theory existe-t-elle? / Does Italian Theory Exist?* e posteriormente publicado no livro *Italian Critical Thought: Genealogies and Categories*, organizado por Dario Gentili, Elettra Stimilli e Glenda Garelli –, onde caracteriza o pensamento italiano como “um conhecimento sobre a vida, o corpo e o mundo” (2018, p. 21).

⁵ Estas referências aparecem nos textos *La politica e la storia: Machiavelli e Vico* e *Ordine e conflitto*.

⁶ Roberto Esposito se afasta da perspectiva da primazia da soberania na biopolítica, defendida por Giorgio Agamben. Para ele, a soberania estaria incluída neste paradigma mais geral que é o da imunidade. Gentili (2012, p. 209) acrescenta que, se para Agamben, “enquanto o dispositivo da interdição soberana, ao capturar a vida dentro do Político, torna-a nua e indiscriminadamente matável, em Esposito, por outro lado, a imunização do Político surge – para protegê-lo – da própria vida”. Isso é o que viabiliza a possibilidade de uma biopolítica afirmativa para Esposito, ainda que não a garanta.

final do livro, Esposito (2023, p. 204-205) traz o corpo humano como o símbolo de uma relação inclusiva da *communitas* com a *immunitas*: o nascimento é a abertura que, do particular àquilo que lhe é diferente, permite o surgimento de uma nova vida.

Em *Bios*, Roberto Esposito retoma a questão colocada por Foucault em 1976 e se questiona como a política da vida pode causar tantas mortes, efetivamente caracterizando-se como um poder *sobre* a vida e não *da* vida. Nesse texto, Esposito (2017a, p. 22) faz a distinção entre biopolítica e biopoder, definindo a primeira como uma política em nome da vida e o segundo como o poder sobre a vida. Contudo, essa distinção não permite que o filósofo se aproxime de pensar uma biopolítica afirmativa, pois em todas as manifestações disso que chamamos de biopolítica, a vida esteve subjugada ao poder. A saída encontrada pelo filósofo italiano é demonstrar que a distinção entre vida e poder não existe: é a vida o que, desde o início, determina a forma do poder, a sua norma (Esposito, 2017a, p. 241-242). Segundo ele, o poder se manifesta violentamente sobre a vida pela própria disposição imunitária construída pela política, até chegar ao ponto no qual a vida se mantém negando e consumindo a si mesma⁷. Uma biopolítica afirmativa somente seria possível se a própria vida ditasse as normas da política, de modo que esta respondesse às necessidades vitais daquela. Para Esposito (2017a, p. 200-201), a expressão máxima do poder sobre a vida foi o nazismo, que operou uma normalização do biológico que transformou o corpo em uma verdadeira metafísica da hereditariedade, ao mesmo tempo que reduziu a alma às características biológicas da raça.

Se, em *Bios*, o filósofo ensaia responder à questão foucaultiana a partir de sua leitura própria do nazismo, desmontando suas categorias imunitárias e revertendo-as à sua dimensão comunitária, capaz de iluminar o caminho em direção à biopolítica afirmativa, a resposta, no final, fica em aberto. Na obra *Terceira Pessoa*, no entanto, o filósofo retoma o nazismo para analisar outra resposta dada a essa política de morte: a noção de pessoa. De origem religiosa e metafísica, essa noção deveria imunizar os sujeitos em relação à biopolítica, concedendo-lhes direitos e um valor inestimável que não poderia, de modo algum, ser reduzido às características biológicas. Contudo, ao investigar a origem e o desenvolvimento disso que o italiano chamará de *dispositivo da pessoa*, Esposito (2021, p. 103-107) reconhece um retorno à biopolítica, fundamentado, dessa vez, na propriedade dos sujeitos sobre si próprios, seus corpos, entendidos agora como meros objetos – coisas – à disposição de seus proprietários. O problemático, para

⁷ É notável, nesta perspectiva de Esposito, a influência de Friedrich Nietzsche. *Bios* dedica um capítulo ao filósofo de Röcken, discutindo-o à luz de duas leituras contrapostas: uma comunitária e outra imunitária, ambas implicando diferentes perspectivas de Nietzsche como um pensador biopolítico. Sobre Nietzsche como um pensador da biopolítica, conf. Vanessa Lemm. Nietzsche e a Biopolítica: Quatro leituras de Nietzsche como pensador biopolítico. *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v. 11, n. 2, p.182-205, jul./dez. 2020.

Esposito (2021, p. 117), é que o dispositivo da pessoa, sendo jurídico, é eminentemente exclusivo, de modo que depende unicamente do poder político decidir se alguém/algo é ou não uma pessoa – e, com isso, se deve gozar dos direitos reconhecidos pelo Estado.

O dispositivo da pessoa retoma sua proeminência política a partir da Segunda Guerra Mundial e da derrocada do nazismo. Nesse mesmo período, eram consumadas as principais formulações do neoliberalismo, que culminariam na teoria do *homo oeconomicus* e do capital humano. Considerando esse quadro, surpreende-nos perceber que uma noção que dotava cada ser humano de valor inestimável tenha convivido com outra, que insere todos os aspectos da vida nos cálculos econômicos e, em última instância, permite atribuir um valor econômico ao corpo dos sujeitos – sendo ambas as noções provenientes da tradição do liberalismo. Apesar de explorar a subjetividade do *homo oeconomicus*, Foucault não menciona a categoria de pessoa. Roberto Esposito, por sua vez, não se debruça sobre *homo oeconomicus* e sobre o capital humano, raramente se referindo diretamente ao neoliberalismo, mesmo quando discute a bioeconomia. Neste sentido, acreditamos que fazer a leitura do dispositivo da pessoa conjugada à teoria do *homo oeconomicus* e do capital humano nos permite compreender como, na prática, ambas as perspectivas não se contradizem. Pelo contrário, elas nos ajudam a entrever o tipo de biopolítica própria do neoliberalismo: a propriedade dos sujeitos sobre si mesmos, sobre o seu corpo. Vanessa Lemm (2012, p. 1) destaca que a “teoria política somente agora começa a confrontar a si mesma e às suas linguagens com as consequências causadas pela entrada da biologia e das considerações biológicas nas questões de governo”⁸. A questão de como a noção de pessoa pôde conviver com a reformulação do *homo oeconomicus* se relaciona com diversas outras problemáticas, tais como saber “como a redução de seres humanos à ‘mera vida’ [...] está ligada a estratégias para otimizar e aumentar as capacidades humanas e a expectativa de vida”⁹ (Lemke, 2011, p. XI). Devido às diversas implicações políticas e econômicas, além das sobreposições entre os variados campos de conhecimento, essa pergunta é respondida de maneiras diversas e contraditórias, muitas vezes específicas ao campo jurídico e biológico.

Neste trabalho, emprega-se o arcabouço teórico de Michel Foucault e Roberto Esposito para investigar a problemática proposta em uma perspectiva filosófica. No primeiro capítulo, aborda-se a relação entre capitalismo – com ênfase no desenvolvimento do liberalismo ao neoliberalismo – e biopolítica, conforme analisada por Foucault. Examina-se, sob essa

⁸ “political theory is only just now starting to confront itself and its languages with the consequences caused by the entrance of biology and biological considerations into questions of government”.

⁹ “how the reduction of human beings to ‘bare life’ (...) is linked to strategies to optimize and enhance human capabilities and life expectancy”.

perspectiva, a construção de subjetividades inerente a esse sistema, bem como a concepção neoliberal dos corpos individuais. O segundo capítulo dedica-se ao percurso filosófico de Roberto Esposito, que parte das reflexões foucaultianas sobre a biopolítica para analisar criticamente o nazismo na perspectiva da biologização da subjetividade, visando explorar as origens do dispositivo da pessoa e sua conexão com mecanismos biopolíticos, além de problematizar a relação de propriedade entre sujeitos e os seus corpos nesse contexto. Por fim, no terceiro capítulo, articulam-se os conceitos de ambos os autores para analisar o corpo como objeto da razão e do mercado, mediado pela convergência entre o *homo oeconomicus* e o dispositivo da pessoa, sob o pano de fundo do capital humano. Conclui-se com uma reflexão sobre a proposta de biopolítica afirmativa de Esposito, na qual o corpo deixa de ser entendido como propriedade ou objeto do sujeito, transformando-se em paradigma para uma reconfiguração da biopolítica aberta à dimensão da comunidade.

1 NEOLIBERALISMO E CAPITAL HUMANO: UMA LIBERAÇÃO DOS SUJEITOS?

1.1 Biopolítica e capitalismo: um governo à distância

Que tipo de relação é mantida entre capitalismo e biopolítica? É possível que essa questão estivesse entre os problemas mais importantes que Michel Foucault visava confrontar em seu curso de 1978-1979, *Nascimento da Biopolítica*. Contudo, ela é postergada devido ao imperativo de compreendermos o liberalismo – e sua evolução, o neoliberalismo. Por conseguinte, Foucault afirma que “o curso deste ano acabou sendo inteiramente consagrado ao que devia formar apenas a sua introdução” (Foucault, 2008a, p. 431). Essa dificuldade enfrentada por Foucault talvez seja reflexo do método utilizado pelo filósofo para tratar o conceito de biopolítica até aquele momento. Thomas Lemke identifica pelo menos três mudanças de sentido do termo ‘biopolítica’ nos textos de Foucault. O primeiro sentido estaria associado a uma ruptura histórica no pensamento e prática política que rearticulou o poder soberano; o segundo se refere a mecanismos que exercem papel de centralidade no funcionamento do racismo moderno de Estado; o terceiro sentido diz respeito a “uma distinta arte de governar que emerge historicamente com formas liberais de regulação social e autogovernança individual”¹⁰ (Lemke, 2011, p. 34). Essa rígida distinção, baseada nos temas centrais dos textos de Foucault – a saber, as últimas aulas de *Em Defesa da Sociedade*, o último capítulo de *História da Sexualidade 1: A Vontade de Saber* e os cursos *Segurança, Território, População e Nascimento da Biopolítica* – não pode ser tomada expressamente, sem um exame mais detido, na medida em que todos os textos mencionados possuem uma imbricação conceitual que articula esses temas, em diferentes níveis, nessas diversas obras. De fato, o poder de morte, o racismo e a condução das condutas são temas que aparecem em todos os textos referenciados, de maneira mais ou menos explícita, sempre pensados no contexto das discussões desenvolvidas.

Não obstante, a distinção estabelecida por Lemke nos é útil para compreendermos a pluralidade semântica do conceito ‘biopolítica’, de modo que, ao pensá-lo no contexto do liberalismo e do neoliberalismo, Foucault precisou investigar as diversas maneiras pelas quais eles interagem com as variadas facetas da biopolítica. A produção filosófica de Foucault entre 1976 e 1979 se empenha explicitamente em demonstrar como as facetas da biopolítica estão

¹⁰ “a distinctive art of government that historically emerges with liberal forms of social regulation and individual self-governance”.

implicadas em um quadro complexo que perpassa ambos os níveis micro e macropolíticos. Em 1979, Michel Foucault compreende a biopolítica como a tecnologia capaz de “racionalizar os problemas postos à prática governamental pelos fenômenos próprios de um conjunto de viventes constituídos em população: saúde, higiene, natalidade, longevidade, raças...” (Foucault, 2008a, p. 431). Estes problemas alcançam centralidade política e econômica sobretudo a partir do século XVIII na Europa, tendo o liberalismo como “âmbito de racionalidade política no interior do qual eles [os problemas relativos à biopolítica] apareceram e adquiriram sua acuidade” (Foucault, 2008a, p. 431), constituindo-se como um verdadeiro desafio para a governança. A partir deste recorte teórico, somos confrontados com a questão de saber como

num sistema preocupado com o respeito dos sujeitos de direito e com a liberdade dos indivíduos, como é que o fenômeno 'população' com seus efeitos e seus problemas específicos pode ser levado em conta? Em nome do que e segundo que regras pode ele ser administrado? (Foucault, 2008a, p. 431-432).

O liberalismo explicita a lógica segundo a qual “no contexto de um governo sobre seres vivos, a natureza não representa um domínio autônomo que precise ser respeitado pelas ações governamentais, mas depende das próprias práticas de governo”¹¹ (Lemke, 2011, p. 5). Destarte, não surpreende a percepção da necessidade política de se desencadear uma série de debates sobre a atuação do governo em campos até então considerados não-políticos. Foucault destaca, no resumo do *Nascimento da Biopolítica*, os debates ocorridos na Inglaterra do século XIX a respeito da saúde pública. A indicação desse debate é importantíssima, pois este constitui o tema da conferência realizada em 1974 no Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), intitulada “O Nascimento da Medicina Social”¹².

O ponto de partida da conferência é demonstrar que a medicina não se principia com uma constituição social e coletiva para se consolidar, a partir do aparecimento do capitalismo, como uma medicina individual. Para Foucault, “com o capitalismo não se deu a passagem de uma medicina coletiva para uma medicina privada, mas justamente o contrário”, foi o capitalismo – entre os séculos XVIII e XIX – que “socializou um primeiro objeto que foi o corpo enquanto força de produção, força de trabalho” (Foucault, 2023b, p. 144). É no contexto da socialização do corpo como objeto do capitalismo que Foucault utiliza publicamente pela primeira vez o termo biopolítica, que aparece como uma marca de diferenciação em relação às

¹¹ “in the context of a government of living beings, nature does not represent an autonomous domain that has to be respected by governmental action but depends on the practices of government itself”.

¹² Esta conferência foi publicada em 1977 na *Revista centroamericana de Ciencias de la Salud* e incluída na edição de 1979 da *Microfísica do Poder*, organizada por Roberto Machado.

demais teorias filosóficas sobre o capitalismo da época, sobretudo do marxismo. Nessa textura, afirma-se que “o controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. O corpo é uma realidade biopolítica. A medicina é uma estratégia biopolítica” (Foucault, 2023b, p. 144).

Essa interseção entre capitalismo, biopolítica e corpo é o ponto central do nosso trabalho, contudo, suspenderemos por ora o aprofundamento na temática do corpo enquanto objeto do capitalismo¹³ para compreendermos o contexto dos debates sobre a saúde pública no século XIX e sua importância para o desenvolvimento da noção de biopolítica. Apesar de a medicina própria do capitalismo ser marcada pela socialização do corpo enquanto objeto de trabalho, não foi o corpo do trabalhador o primeiro a ser atingido pelo poder médico. Segundo Foucault (2023b, p. 144-145) apenas secundariamente “se colocou o problema do corpo, da saúde e do nível da força produtiva dos indivíduos”; em sua gênese, a medicina social atendia a outros imperativos, passando, *grosso modo*, por duas fases anteriores – a saber, medicina de Estado e medicina urbana – antes de se consolidar como medicina da força de trabalho, implicada nos modos capitalistas de produção.

A medicina de Estado, surgida na Alemanha do século XVIII, será importantíssima para o desenvolvimento da biopolítica, pois dotará o governo de um conhecimento específico sobre o Estado e as diversas maneiras de assegurar o seu funcionamento (Foucault, 2023b, p. 145). Marcados pelo contexto do mercantilismo, no qual a capacidade econômica era mensurada pela força produtiva da população, os Estados europeus – sobretudo a Inglaterra e a França – empreenderam uma série de censos demográficos, registrando o número de nascimentos e óbitos, bem como o total de habitantes. Contudo, será primeiramente na Alemanha que esse levantamento de dados conduzirá a uma intervenção do Estado caracterizada como “uma prática médica efetivamente centrada na melhoria do nível de saúde da população” (Foucault, 2023b, p. 148), assinalada como medicina de Estado e atuando como polícia médica (*Medizinichepolizei*). É a ciência de Estado que permitirá que a Alemanha desenvolva a primeira medicina de Estado, normalizando a prática médica¹⁴ e organizando um complexo

¹³ Na página 150 da edição aqui referenciada de *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*, Foucault aponta a ‘anátomo-política do corpo humano’ como uma das dimensões da biopolítica, indicando que o seu livro publicado no ano anterior, *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão* integraria suas investigações a respeito da biopolítica, que constituíram o foco das análises do filósofo até 1979. Trataremos com mais detalhes da anátomo-política do corpo humano e sua relação com o neoliberalismo no capítulo 1.3, ‘Capital humano: o corpo como realidade biopolítica’.

¹⁴ Foucault (2023b, p. 149) afirma que “o médico foi o primeiro indivíduo normalizado na Alemanha”. Roberto Esposito, em seu livro *Bios: Biopolítica e Filosofia*, atribui papel central à medicina na biopolítica – ou, mais precisamente, política *sobre* a vida – do regime nazista. De acordo com Esposito (2017a, p. 143), os médicos

sistema de monitoramento populacional. O objetivo desse aparato iátrico é assumir o “corpo dos indivíduos enquanto constituem globalmente o Estado” (Foucault, 2023b, p. 150-151), pois eles integram a força do Estado em seus conflitos econômicos e políticos. Esse aspecto levará Foucault a sustentar que há “uma espécie de solidariedade econômico-política nessa preocupação da medicina de Estado” (Foucault, 2023b, p. 151).

Com a medicina de Estado francesa, passa-se a discutir a organização do espaço urbano tendo em vista a sua influência no aparecimento e circulação de morbidades. Ela permite entrever a relevância da organização do meio para alcançar certo objetivo, ou seja, o melhoramento das condições sanitárias dos espaços urbanos, bem como conciliar a necessidade de ações ambientais com “o caráter sagrado da propriedade privada” (Foucault, 2023b, p. 162). A aplicação da medicina diretamente aos espaços urbanos permitirá sua interação com diversas outras ciências, de modo que a prática médica se torna cada vez mais científica, inserindo-se no funcionamento geral do discurso e saber científico. Foucault (2023b, p. 162) afirma: “a passagem para uma medicina científica não se deu pela medicina privada, individualista, por um olhar médico mais atento ao indivíduo”, mas justamente pela medicina social, nascente e necessária durante a modernização dos meios de produção e circulação dos produtos do capitalismo. Essa medicina francesa, contudo, ainda “não é uma medicina dos homens, corpos e organismos, mas uma medicina das coisas”, tendo como objeto “as condições de vida e do meio de existência” (Foucault, 2023b, p. 162-163). Segundo Foucault (2023b, p. 163), “Essa medicina das coisas já delineia, sem empregar ainda a palavra, a noção de meio que os naturalistas do final do século XVIII, como Cuvier, desenvolverão”. Isso é importantíssimo, pois esse desenvolvimento da medicina dota o governante de diversas ferramentas para agir sobre os governados, com técnicas capazes de atingir simultaneamente indivíduos e populações.

Segundo a exposição feita por Foucault, o enfoque da medicina social – tanto da alemã quanto da francesa – não enquadrava uma preocupação específica de classe. Como afirmado anteriormente, a preocupação não era com o corpo do trabalhador enquanto força de trabalho. A mudança se inicia com a proeminência política alcançada pela burguesia e a expansão de seu

teriam “participação direta em todas as fases do homicídio em massa”, sendo responsáveis sobretudo pela gestão, realizando triagens e selecionando vítimas e métodos de assassinio; o médico nazista decidia, portanto, “quem há de ser mantido vivo e quem há de ser entregue à morte” (Esposito, 2017a, p. 144). Destarte, se no nascimento da medicina social o médico alemão foi o primeiro indivíduo a ser normalizado, com a medicina nazista é ele quem irá normalizar a vida. Além disso, o parágrafo seguinte da conferência nos fornece uma informação relevante: enquanto a Alemanha normalizava a profissão e atuação médica, isto é, desenvolvia o aspecto da biopolítica preocupado com o corpo-espécie e os processos biológicos, a França concomitantemente elaborava a normalização dos canhões e fuzis – de modo que qualquer soldado pudesse utilizá-los –, bem como a normalização dos professores, dando a eles a mesma formação, ou seja, a ‘anátomo-política do corpo humano’, também chamada por Foucault de disciplina (Foucault, 2023b, p. 149 / Foucault, 2023a, p. 149-150).

poder, sobretudo no século XIX. No século XVIII, os pobres eram considerados “condição da existência urbana”, ao passo que seus corpos eram empregados para realizar tarefas de que os demais não gostariam de se ocupar: eles estavam inseridos na cidade como “instrumentalização da vida urbana” (Foucault, 2023b, p. 165), havia uma utilidade na existência dos pobres, que operavam como qualquer outra infraestrutura da cidade. Nesse sentido, eles não poderiam ser colocados como perigo biológico. Contudo, essa maneira de considerá-los muda drasticamente no século seguinte. Fenômenos tais como a inserção da população pobre em agitações sociais de cunho político; a organização de serviços urbanos que suplantam os serviços prestados por eles – gerando, em retaliação, mais revoltas –; o aparecimento de doenças contagiosas, como a cólera, que encontravam espaço propício para vicejar em meio a essa população, pela falta de cuidados sanitários estatais, fazem com que se cristalize um medo em torno do pobre que é, ao mesmo tempo, político e biológico, acarretando profundas alterações na organização das cidades. O resultado é a preocupação com estabelecer uma clara distinção entre os espaços destinados à habitação dos ricos e à das classes populares.

É nesse contexto, na Inglaterra, que ocorre a reformulação da *Poor Law*, refletida na medicina social inglesa enquanto um “controle médico dos pobres” (Foucault, 2023b, p. 166). Com ela, são oferecidos serviços de saúde que, outrossim, necessitariam de pagamentos para serem acessados. Estes benefícios de assistência social, contudo, têm como contrapartida uma rigorosa submissão aos aparelhos estatais da medicina. O grande interesse das classes ricas sobre a saúde da população pobre era que, fornecendo os meios necessários para o combate a morbidades, mitigavam o perigo sanitário que os pobres representavam. Esse é o contexto dos debates do século XIX na Inglaterra sobre a saúde pública, a saber, a inserção de aparelhos estatais em âmbitos em que até então estiveram barrados, bem como a justificação dessa infiltração. Contudo, essa reformulação da *Poor Law* – por si mesma mais rígida do que a sua primeira implementação, no século XVII – será prolongada por “um serviço autoritário, não de cuidados médicos, mas de controle médico da população” (Foucault, 2023b, p. 167).

Foucault se refere às legislações de *health service*, que atuavam de maneira muito mais abrangente, estipulando exigências sanitárias, tais como a obrigatoriedade das vacinas e da autodeclaração de doenças perigosas, assim como a prerrogativa para destruir lugares identificados como focos de morbidades. Enquanto a *Poor Law* se relacionava com o pobre individualmente, os *health service* atingem a população globalmente. Em seu funcionamento, eles atuavam como um complemento dos controles propiciados pela *Lei dos pobres*, que atuava de maneira mais invasiva, gerando problemáticas políticas e legais no trato dos sujeitos com os seus corpos. Nesse sentido, a medicina social da Inglaterra do século XIX se destaca por ter

como objetivo “essencialmente um controle da saúde e do corpo das classes mais pobres para torná-las mais aptas ao trabalho e menos perigosas às classes mais ricas” (Foucault, 2023b, p. 169), servindo de modelo para as demais táticas político-sanitárias elaboradas posteriormente: uma verdadeira estratégia biopolítica sobre a população e os corpos dos indivíduos.

É importante frisar, como faz Luís Celestino de França Junior (2021, p. 101), que não se trata de um controle paralisante, mas, pelo contrário, de um controle que busca reforçar a dimensão produtiva dos corpos¹⁵. Além disso, deve-se ressaltar que as estratégias da biopolítica não visam o corpo apenas como substrato biológico, material, mas enquanto é inscrito em processos políticos, que o dota de significados. Em *Vigiar e Punir*, Foucault (2014, p. 29) defende que “o corpo também está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais”; destarte, ele está sempre reagindo e se transformando de acordo – ou mesmo contrariamente – aos estímulos que a ele são dispensados através do meio. Nesse sentido, a conferência oferece elementos importantíssimos para compreendermos como a razão governamental pode atuar através do meio para obter efeitos políticos que, se buscados de outras maneiras – tais como pelo confronto armado direto ou pela restrição de liberdade em massa –, poderiam obter os mesmos efeitos, porém de maneira muito mais custosa e precária.

O tema da conferência sobre o nascimento da medicina social preparava o espaço para a discussão que se seguiria em 1975-1976, no curso ministrado no *Collège de France*, *Em Defesa da Sociedade*, a saber, “a assunção da vida pelo poder” (Foucault, 2010, p. 201). Conforme explicitado ao longo da conferência, a passagem do século XVIII para o século XIX marca o momento em que os governados aparecem como seres vivos para o governante, diferentemente do que ocorria com o poder soberano, em que o súdito não era “nem vivo nem morto” (Foucault, 2010, p. 202), dependendo completamente da vontade soberana¹⁶. A biopolítica é justamente essa transformação do modelo político da soberania, que dotará o poder governamental do “direito de fazer viver e deixar morrer” (Foucault, 2010, p. 202). As técnicas disciplinares já constituem uma tentativa dos governantes de agir sobre os sujeitos da maneira menos custosa possível, contudo, necessitavam de grandes dispêndios por exigirem um

¹⁵ Em “A Política da Saúde no Século XVIII”, Foucault (2023b, p. 301) retoma o tema e afirma que “os diversos aparelhos do poder devem se encarregar dos ‘corpos’ não simplesmente para exigir deles o serviço do sangue ou para protegê-los contra os inimigos, não simplesmente para assegurar os castigos ou extorquir as rendas, mas para ajudá-los a garantir sua saúde”.

¹⁶ Para não nos alongarmos demais neste tema já amplamente discutido, prescindiremos de tratar do poder soberano, o qual Foucault toma como objeto sobretudo na última aula de *Em Defesa da Sociedade* e no último capítulo de *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*.

poderoso aparato de vigilância para serem sustentadas. A biopolítica, por sua vez, ao se dedicar ao humano na condição de ser vivo, considerando seus processos biológicos, consegue atuar sobre os sujeitos de maneira muito mais sutil e menos onerosa, por lidar com “uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida” (Foucault, 2010, p. 204), e que são mais ou menos constantes.

Para o poder político ocidental – mesmo ainda o poder soberano –, os fenômenos extremos que são a vida e a morte devem ser visados sob o prisma da artificialidade, da técnica. O desdobramento dessa ótica se materializa como refinamento dos meios de gestão e a expansão dos campos de atuação política. Por essa razão, Foucault (2010, p. 213) assevera que, a partir do século XIX, o poder “conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra”. A biopolítica marca sua diferença relativamente ao poder soberano na medida em que interage com a vida e a morte considerando os fenômenos complexos e multifacetados, e não como elementos drásticos cuja única aproximação se daria quando se repelem mutuamente. Entre a vida e a morte, o governo precisa considerar todos os fenômenos que, não retirando os governados do âmbito da vida, ainda assim os afastam da esfera produtiva: a velhice, a doença, entre outros. Fenômenos que reconfiguram a relação governo-governado e que precisam ser articulados de maneira a não incorrer em prejuízo ao Estado. É nesse contexto que as instituições de assistência, geralmente vinculadas à Igreja Católica, entrarão em defasagem nos investimentos estatais em razão da inserção de mecanismos “economicamente muito mais racionais” de seguros, poupanças individuais e coletivas e de seguridade (Foucault, 2010, p. 205).

A normalização dos saberes sobre a vida permitiu o aparecimento disso que Foucault chamará, por vezes, de biopoder, visto que este pode atuar sobre a sociedade por meio de seus fenômenos vitais. Peter Pál Pelbart (2003, p. 55) defende que o biopoder é a estratégia geral na qual a biopolítica se insere. Surge, destarte, um novo campo a ser considerado pelos cálculos políticos. Com essa mudança, as morbidades serão pensadas como “subtração das forças, diminuição do tempo de trabalho, baixa de energias, custos econômicos, tanto devido à produção não realizada quanto dos tratamentos que podem custar” (Foucault, 2010, p. 205). Percebemos que o produto do saber médico chega aos cálculos políticos convertido em variáveis econômicas que podem ser traduzidas como maior ou menor aproveitamento financeiro e político. Portanto, para evitar essas perdas que, com o surgimento da biopolítica, se tornam evitáveis, organiza-se um meio político capaz de prevenir as morbidades ou atenuar aqueles fenômenos próprios da vida que não podem ser evitados. Com as ferramentas

fornecidas pelo poder-saber da medicina e da economia, o biopoder permite que as técnicas de governo considerem não somente os fenômenos que se quer evitar, mas também aqueles que se deseja estimular. Para Foucault (2010, p. 207), o biopoder aproxima os governos da regulamentação dos fenômenos globais da população.

A inserção da espécie humana como população nas estratégias gerais de governo é a principal característica do biopoder, conforme apontado por Foucault (2008b, p. 3) na primeira aula do curso *Segurança, Território, População*. O biopoder se utiliza dos dispositivos de segurança¹⁷ para calcular acontecimentos prováveis, considerar os custos envolvidos em uma intervenção governamental e, finalmente, superar a divisão binária entre permitido e proibido a fim de estabelecer uma meta considerada ‘normal’ para os diversos fenômenos sociais. A segurança trabalha com dados materiais e não busca atingir um estado de perfeição, mas maximizar os benefícios e minimizar os riscos e inconvenientes por meio de estimativas de probabilidade. Aqui retorna a importantíssima noção de ‘meio’, desenvolvida de maneira mais aprofundada que na conferência “O Nascimento da Medicina Social”. O meio remete “a uma série de acontecimentos possíveis, remete ao temporal e ao aleatório [...] que vai ser necessário inscrever num espaço dado” e, mais do que isso, “é o que é necessário para explicar a ação à distância de um corpo sobre o outro” (Foucault, 2008b, p. 27). O meio, portanto, é o espaço em que os efeitos do poder circulam considerando a tangibilidade dos dados dispostos nele. Além disso, considerado de modo geral, é também “certo número de efeitos [...] de massa que agem sobre todos os que aí residem” (Foucault, 2008b, p. 28), ressaltando a sua dimensão condutora. Através do meio, é possível considerar os indivíduos como uma multiplicidade ancorada na materialidade biológica da população, contemplando como os efeitos produzidos ao redor desse conjunto o afetam e como ele afeta o meio em que está inserido. Dispondo os governados dessa maneira, o biopoder institui

uma cesura absolutamente fundamental entre o nível pertinente à ação econômico-política do governo, e esse nível é o da população, e outro nível, que vai ser o da série, da multiplicidade dos indivíduos, nível esse que não vai ser pertinente, ou antes, só será pertinente na medida em que, administrado devidamente, mantido devidamente,

¹⁷ Em sua discussão com Alain Grosrichard, Gerard Wajeman, Jaques-Alain Miller, Guy Le Gaufey, Dominique Celas, Gerard Miller, Catherine Millot, Jocelyne Livi e Judith Miller *Sobre a História da Sexualidade*, traduzida no livro *Microfísica do Poder*, Foucault (2023b, p. 364) descreve os dispositivos como “um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos”; como podemos verificar, o dispositivo é algo extremamente difuso, capaz de assumir as formas mais diversas. Contudo, o que permanece é a sua capacidade de fazer funcionar certos efeitos em dada relação de poder. Roberto Esposito também utilizará o termo dispositivo de maneira similar à empregada por Foucault.

incentivado devidamente, vai possibilitar o que se pretende obter no nível, este sim, pertinente (Foucault, 2008b, p. 55).

Dois anos antes, no curso *Em Defesa da Sociedade*, Foucault falava de uma outra cesura operada pelo biopoder por meio de um dispositivo diferente, o do racismo: nesse contexto, o racismo era o “corte entre o que deve viver e o que deve morrer” (Foucault, 2010, p. 214), baseado em critérios biológicos¹⁸. Naquele momento, Foucault buscava demonstrar que a mudança do paradigma da soberania para a biopolítica não tinha sido tão abrupta quanto se poderia pensar, pois o mesmo poder que tem como objetivo fazer viver utilizará o racismo como “condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização” (Foucault, 2010, p. 215). A partir da citação de *Segurança, Território, População*, percebemos que o critério para que se deixe morrer também pode ser econômico, baseado no retorno produtivo de intervenções salvíficas do governo. É nesse sentido que, no contexto do comércio de cereais e da escassez alimentar, abordado por Foucault em seu curso de 1977-1978, se calculará que, por paradoxal que pareça, “é deixando [...] pessoas morrerem de fome que se poderá fazer da escassez alimentar uma quimera e impedir que ela se produza com aquele caráter maciço de flagelo que a caracterizava nos sistemas precedentes” (Foucault, 2008b, p. 55). Ocorre, portanto, uma instrumentalização dos indivíduos, que serão simplesmente “intermédio ou condição para obter algo no nível da população” (Foucault, 2008b, p. 55), isto é, pontos de apoio para ações globais.

Essa cesura é justificada no liberalismo como um “jogo da realidade consigo mesma” (Foucault, 2008b, p. 62), cuja regra máxima é permitir que a realidade se desenvolva de acordo com as suas leis e princípios. Com o *laissez-faire*, dá-se o incremento das liberdades, “correlativo da implantação dos dispositivos de segurança” (Foucault, 2008b, p. 63). Para que se calcule corretamente o preço das ações políticas e econômicas, é necessário que se pense primeiramente “na liberdade dos homens, no que eles querem fazer, no que têm interesse de fazer, no que eles contam fazer” (Foucault, 2008b, p. 64), avaliando o quanto essas variáveis afetam a obtenção do resultado desejado. É necessário considerar que no século XVIII, com o desenvolvimento da noção de polícia e sua estreita proximidade com o espaço urbano e o mercado – que assumia um papel cada vez mais importante na economia dos países – se “fez a existência humana entrar no mundo abstrato e puramente representativo da mercadoria e do valor de troca”. Contudo, apesar de anuir parcialmente a essa interpretação de viés neomarxista,

¹⁸ A cesura entre quem deve viver e quem pode morrer, que o biopoder estabelece na sociedade por meio do racismo, é importantíssima para Roberto Esposito, que a utilizará para sustentar a sua tese de uma modernidade imunitária. Tratamos mais sobre isso no subcapítulo 2.2.

Foucault se nega a compreender o mundo da mercadoria como ‘puramente representativo’: o que o vínculo entre a polícia e o mercado traz de mais importante é “a organização das relações entre uma população e uma produção de mercadorias” (Foucault, 2008b, p. 455), determinante para a distinção econômica do Estado e a manutenção das condições de vida.

Renunciando a conceber o mercado como uma abstração, Foucault (2008b, p. 456) aponta o interesse do Estado pela “materialidade fina” da existência humana, suas trocas e circulações, verdadeiro espaço privilegiado para intervenções e regulações estatais. Com o advento das teorias econômicas do século XVIII-XIX, o Estado policial responsável pelo bem viver de cada cidadão será duramente criticado. Segundo o princípio do liberalismo, o Estado não deve intervir a não ser para regular a dinâmica dos interesses de cada um. Contudo, sua importância não pode ser subestimada, pois ele possibilita, de maneira similar à medicina social, uma intervenção pormenorizada do governante sobre a sociedade, aplicada agora a um âmbito que se tornará ainda mais fulcral: a economia. Apesar de seu amplo escopo, trata-se de um sistema oneroso, que exige um controle constante por meio de regulamentações capazes de controlar múltiplos aspectos da sociedade; ele se baseia no pressuposto de que as coisas são infinitamente flexíveis, contudo, conforme teorizavam os economistas do liberalismo, as coisas não apenas não são flexíveis, como também são recalcitrantes, voltando-se de maneira inesperada às intervenções irrefletidas do governante (Foucault, 2008b, p. 462-463). O avanço das teses do liberalismo promove a valorização da regulamentação espontânea das coisas, sobretudo das relações interindividuais, que assumem a forma de “uma concorrência entre os particulares” (Foucault, 2008b, p. 465). Credo que o mínimo de investimento possível pode obter o máximo de retorno, o liberalismo pregará que “o bem de todos vai ser assegurado pelo comportamento de cada um, contanto que o Estado saiba deixar agir os mecanismos do interesse particular, que estarão assim, por fenômenos de acumulação e de regulação, servindo a todos” (Foucault, 2008b, p. 466)¹⁹, de modo que os cidadãos, ao trabalharem para si próprios, realizam simultaneamente as necessidades econômicas do Estado.

Apesar de formulado como um enunciado de subtração, o que ocorre na realidade é a abertura de um novo domínio para intervenções estatais: “o Estado como regulador dos interesses” (Foucault, 2008b, p. 466). O que nasce com o liberalismo é uma nova razão governamental gestora da multiplicidade, cujo foco é o âmbito da economia. Essa racionalidade de governo permite entrever uma nova naturalidade “específica às relações dos homens entre si, ao que acontece espontaneamente quando eles coabitam, [...] estão juntos, [...] intercambiam,

¹⁹ Foucault (2008a, p. 435) menciona o livro de Pierre Rosanvallon, *Le capitalisme utopique*, no resumo do curso, e parece manter diálogo com esse livro ao longo de sua leitura do liberalismo.

[...] trabalham, quando produzem” (Foucault, 2008b, p. 470). Trata-se da naturalidade da sociedade, que penetra nesse momento os âmbitos dos cálculos econômicos. A natureza da sociedade, contudo, é flexível, passível de ser gerida e regulada, mas jamais completamente dobrada à vontade dos governantes.

O liberalismo realiza a reivindicação de uma racionalidade científica para a gestão do Estado. Para governar, será necessário possuir um saber independente do governo, mas sem o qual não é possível governar corretamente. Por conseguinte, serão introduzidos na governança critérios exteriores às exigências governamentais, que respondem antes aos imperativos econômicos do que à necessidade política, desde que eles se relacionem com a “mecânica dos interesses” (Foucault, 2008b, p. 472), característica da população. A população será entendida como um conjunto de fenômenos naturais a serem observados e regulados pelo Estado, de modo que se verifica a importância da medicina social como um modelo. No interior dessa naturalidade, aparece

todo um domínio de intervenções, de intervenções possíveis, de intervenções necessárias, mas que não terão necessariamente, que não terão de um modo geral e que muitas vezes não terão em absoluto a forma da intervenção regulamentar. Vai ser preciso manipular, vai ser preciso suscitar, vai ser preciso facilitar, vai ser preciso deixar fazer, vai ser preciso, em outras palavras, gerir e não mais regulamentar (Foucault, 2008b, p. 474).

É a obrigação do governante garantir que esses fenômenos naturais não desviem do seu curso usual, permanecendo no campo de previsibilidade. Nesse quadro, a “liberdade se [torna] um elemento indispensável à própria governamentalidade” (Foucault, 2008b, p. 475). É necessário que ela seja inserida nas práticas de governança, considerando sua extensão e seus limites. A arte de governar liberal é marcada por uma tensão entre “o regime de controle heterônomo dos indivíduos produtivos e o regime de liberdade de trocas, que supõe uma autonomia individual” (Laval, 2020, p. 57): esse conflito é resolvido pelo liberalismo apelando para o mercado como “lugar de verificação” (Foucault, 2008a, p. 45) capaz de determinar *quando* e *se* o governo deve agir, *como* ele deve agir e de verificar o saldo final dessa intervenção, se positivo ou negativo. O critério de governo é, portanto, utilitarista: é a utilidade de todos e de cada um que determinará os limites do poder público. A relação entre o mercado e o governo se define segundo a fórmula que prega “troca para as riquezas, utilidade para o poder público” (Foucault, 2008a, p. 60). A categoria principal que abrangerá essas duas noções é o interesse, capaz de articular mercado, governo, liberdade, utilidade e troca.

O interesse é “o princípio da troca e o critério de utilidade” (Foucault, 2008a, p. 61). Contudo, não se trata, aqui, do interesse do Estado, mas de interesses múltiplos, que devem ser

organizados em um jogo complexo; não obstante, o governo possui lugar privilegiado nessa dinâmica, na medida em que ele é capaz de manipular os interesses. Não é sem significância nesse jogo de interesses que a troca determine o verdadeiro valor das coisas, o que se acentua ainda mais com o nascimento do neoliberalismo, mais explicitamente do ordoliberalismo alemão, no qual a questão deixa de ser limitar a ação do Estado com base em princípios econômicos e passa a ser fundar um Estado justificado e orientado pelo mercado (Foucault, 2008a, p. 117). O neoliberalismo é o governo de todo o corpo social pelo princípio da economia, levado às últimas consequências pelo neoliberalismo americano, que propõe que toda conduta racional parte de uma análise econômica e, por conseguinte, cabe ao governo produzir variáveis no meio que induzem respostas sistemáticas. O pressuposto dessa maneira de governar é o *homo oeconomicus*, aquele que obedece ao seu interesse (Foucault, 2008a, p. 367-369), parceiro ideal do neoliberalismo.

A governamentalidade neoliberal opera a organização da realidade política através da máxima discrição nas intervenções ao nível dos processos econômicos, mas com interferências maciças na dimensão social. A sociedade se torna, portanto, “o próprio objeto da intervenção governamental” (Foucault, 2008a, p. 200) orientada pela economia de mercado. O mercado é o parâmetro regulador da sociedade, de modo que esta dependerá do bom funcionamento daquele para persistir. Para isso, se ativarão mecanismos de concorrência, que devem ter “o máximo de superfície e de espessura possível, que também devem ocupar o maior volume possível na sociedade”. O neoliberalismo não busca o bem-estar social ou o estabelecimento de uma moralidade comunitária, mas a criação de uma sociedade perfeita para a economia de mercado, pois “o *homo oeconomicus* que se quer reconstituir não é o homem da troca, não é o homem consumidor, é o homem da empresa e da produção” (Foucault, 2008a, p. 201), em que o modelo da gestão empresarial impregna todas as dimensões das relações sociais.

Foucault (2008a, p. 193) explicita que a questão da governança no neoliberalismo não é saber como o mercado deve se adaptar em vista de um meio já dado, com condições materiais objetivas e determinadas, mas sim: “dado que o processo de regulação econômico-político é e não pode ser se não o mercado, como modificar essas bases materiais, culturais, técnicas, jurídicas” para que se tornem o mais acessível possível para a lógica econômica. Esta atitude faz com que mudanças ambientais, avanços tecnológicos e relações sociais se liguem de forma profunda, conectadas pelo fio condutor do mercado. Não obstante, as três dimensões da vida aqui mencionadas (natureza, tecnologia e sociedade) são abstraídas pela lógica neoliberal e observadas unicamente pelo prisma da transacionalidade mercadológica, desconectando-as de seus contextos próprios e mesmo das relações que mantêm entre si. Testemunhamos desdobrar-

se “uma forma de racionalidade que aborda o ambiente exclusivamente por meio dos interesses estratégicos e econômicos dos agentes”²⁰ (Taylan, 2017, p. 261), o que constantemente entra em contradição com as demais necessidades humanas, como a sobrevivência.

1.2 *Homo oeconomicus*: sujeito de interesse – empresário de si mesmo

Com a passagem do liberalismo clássico dos séculos XVIII-XIX para o neoliberalismo do século XX, uma das principais modificações sofridas foi a maneira como a concorrência no corpo social é compreendida. A concorrência era um dado importante para o liberalismo, mas eram as relações de troca que definiam o mercado. Estando o mercado inserido em um Estado que o precedia, caberia a este o papel de regular as relações de troca, contudo, sua gerência sobre a concorrência seria mínima, devendo simplesmente capitalizar sobre esse fenômeno natural das sociedades humanas. No entanto, com o desenvolvimento do neoliberalismo alemão, arquitetado considerando que “a economia é criadora de direito público” (Foucault, 2008a, p. 114), essa relação é invertida, colocando o “Estado sob a vigilância do mercado em vez de um mercado sob a vigilância do Estado” (Foucault, 2008a, p. 159). Ora, para o neoliberalismo, o princípio do mercado será a concorrência e não a troca, isto é, o essencial para o funcionamento das relações econômicas é a desigualdade, não a equivalência. A desigualdade, todavia, não é compreendida como um dado natural, que aparece espontaneamente nas relações sociais, mas um mecanismo “com uma lógica interna, uma estrutura própria. Seus efeitos só se produzem se essa lógica é respeitada”, funcionando como “um jogo formal entre desigualdades. Não é um jogo natural entre indivíduos e comportamentos” (Foucault, 2008a, p. 163). Cabe ao Estado, fundado pela economia, garantir que o mercado funcione de modo otimizado, isto é, produzindo e estimulando a concorrência por meio da desigualdade.

É imperativo, nesse quadro, “governar para o mercado” (Foucault, 2008a, p. 163). Entretanto, enquanto o neoliberalismo alemão diz respeito a técnicas empregadas pelos governantes, nos Estados Unidos o neoliberalismo é “todo um movimento de oposição política, se não de massa, pelo menos amplamente difundido no interior da sociedade americana” (Foucault, 2008a, p. 267). De oposição política, porque os principais teóricos do neoliberalismo americano na década de 1940 escrevem em contraposição às políticas coevas de

²⁰ “a form of rationality that approaches the environment exclusively via actors strategic and economic interests”.

assistencialismo social e intervencionismo econômico, como o plano Beveridge²¹. Contudo, como Foucault o considera, o liberalismo não nasce nos Estados Unidos como um preceito para moderar um Estado já existente, mas como princípio fundador da independência do país: “Não é o Estado que se autolimita pelo liberalismo, é a exigência de um liberalismo que se torna fundador de Estado” (Foucault, 2008a, p. 300). Portanto, apesar de aparecer como oposição à política keynesiana²² vigente à época, o neoliberalismo estava profundamente interligado à própria maneira como a política americana era pensada e praticada – sendo as políticas intervencionistas consideradas o corpo estranho. Pode-se considerar que “o liberalismo, nos Estados Unidos, é toda uma maneira de ser e de pensar” (Foucault, 2008a, p. 301).

Por essa vigência maciça na sociedade americana, o liberalismo também é “um método de pensamento, uma grade de análise econômica e sociológica” (Foucault, 2008a, p. 301). Isso será importantíssimo para o tipo de neoliberalismo que será desenvolvido nos Estados Unidos, pois permitirá a “incursão da análise econômica num campo até então inexplorado”, abrindo a “possibilidade de reinterpretar em termos [estritamente econômicos] todo um campo que, até então, podia ser considerado, e era de fato considerado, não-econômico” (Foucault, 2008a, p. 303). Isso ocorre em razão de uma mudança epistemológica que o neoliberalismo efetua na análise econômica: a economia deve se inserir nesse amplo campo que são as “opções substituíveis, isto é, o estudo e a análise da maneira como são alocados recursos raros [...] para fins que são alternativos”. O que está em questão é o comportamento humano e seus interesses, no que eles se baseiam e como eles reagem ao seu meio através de uma racionalidade interna específica, bem como a programação estratégica de suas atividades (Foucault, 2008a, p. 307).

Pensado especificamente no caso do trabalho, se buscará saber “como quem trabalha utiliza os recursos de que dispõe”, compreendendo o trabalhador como “um sujeito econômico ativo” (Foucault, 2008a, p. 307-308). Considerando que quem trabalha se interessa pelo salário e o salário é uma renda, que por sua vez é o rendimento de um capital, este será “tudo o que pode ser, de uma maneira ou de outra, uma fonte de renda futura”. Foucault se refere a teoria do capital humano²³, sendo este “o conjunto de todos os fatores físicos e psicológicos que

²¹ O Plano Beveridge, desenvolvido no Reino Unido durante a Segunda Guerra Mundial, nasce como um pacto entre os governantes e os governados, no qual o Estado se compromete a garantir o acesso a serviços de saúde e assistência financeira para a população e, em contrapartida, caberá aos cidadãos o pagamento de impostos que sustentarão a prestação desses serviços.

²² O keynesianismo surge como um verdadeiro desafio à validade do liberalismo clássico. John Keynes escreverá um livro chamado *O Fim do Laissez-Faire*, no qual defende a necessidade de intervenções estatais na economia como regulador do funcionamento da sociedade e garantidor de direitos sociais.

²³ A noção de “capital humano” aparece pela primeira vez no artigo *Investment in Human Capital and Personal Income Distribution*, de Jacob Mincer. Mais tarde, essa noção será retomada por Theodor Schultz e Gary Becker.

tornam uma pessoa capaz de ganhar este ou aquele salário” (Foucault, 2008a, p. 308). O que permitirá, em tese, que o trabalhador receba o salário que merece é a maneira como esse capital é gerenciado, de modo que este indivíduo se torna, para si mesmo, uma empresa. Partindo deste caso elementar, é possível racionalizar a sociedade e a economia como um espaço populado por unidades-empresas, substituindo a análise moral pela análise econômica e submergindo a sociedade no funcionamento próprio do mercado.

O empresário de si mesmo é a figura assumida pelo *homo oeconomicus*, “sendo ele próprio seu capital, sendo para si mesmo seu produtor, sendo para si mesmo a fonte de [sua] renda” (Foucault, 2008a, p. 311). Essa é uma mudança importantíssima em relação à antiga concepção de *homo oeconomicus* como parceiro de troca, que modifica também a maneira como se compreende o consumo. Segundo essa teoria, “o homem do consumo, na medida em que consome, é um produtor. [...] Produz simplesmente sua própria satisfação” (Foucault, 2008a, p. 311)²⁴. A satisfação é incorporada em um cálculo econômico no qual é possível compreender que “o efeito do capital humano sobre o consumo torna-se simétrico ao seu efeito sobre o investimento: este último fornece o valor monetário do fluxo de rendimentos acrescidos, enquanto o primeiro confere o valor monetário do fluxo de custos reduzidos”²⁵ (Becker, 1993, p. 83). Portanto, o capital humano permite compreender que a satisfação, como elemento concorrente no consumo de algo, funciona como um modificador do valor daquilo que é consumido, valor atribuído pelo próprio sujeito consumidor. Além disso, como a satisfação fica ligada ao cálculo econômico do investimento, o nível de satisfação dependerá do retorno econômico que o consumo fornecerá, orientando uma sistematização racional do consumo. Em síntese, “deve-se considerar o consumo como atividade empresarial pela qual o indivíduo, a partir de certo capital de que dispõe, vai produzir uma coisa que vai ser sua própria satisfação” (Foucault, 2008a, p. 311).

Com o neoliberalismo americano, trata-se de “generalizar a forma econômica do mercado” (Foucault, 2008a, p. 333) que passa a ser aplicada às mais diversas problemáticas cuja centralidade não residia na questão econômica. Dentre elas, a criminalidade. Nos deteremos um pouco sobre como Foucault tratou essa questão em *Vigiar e Punir*, pois, como

Em sua análise do neoliberalismo americano, Foucault dá especial atenção à Becker. Becker iria comentar o interesse de Foucault por sua obra em uma discussão com François Ewald e Bernard Harcourt, publicada com o título ‘*Becker on Ewald on Foucault on Becker*’ - *American Neoliberalism and Michel Foucault’s 1979 Birth of Biopolitics Lectures*. A noção de capital humano é central para o nosso trabalho, mas nesse momento preferimos focar em como ela possibilita o surgimento do *homo oeconomicus* do neoliberalismo.

²⁴ Conf. Lepage, 1978, p. 327.

²⁵ “the effect of human capital on consumption becomes symmetrical to its effect on investment: the latter gives the monetary value of the stream of increased incomes, whereas the former gives the monetary value of the stream of reduced costs”.

Foucault afirma (2008a, p. 340), a concepção neoliberal se aproxima de maneira significativa do pensamento de Cesare Beccaria e Jeremy Bentham no contexto das reformas penais na Europa no século XVIII. Com as modificações do aparato legal do Estado, buscava-se não apenas prever quais crimes os sujeitos cometeriam, mas influenciar sua ação para desencorajá-los de cometê-los, calculando-se uma pena “em função não do crime, mas de sua possível repetição” (Foucault, 2014, p. 92). Para isso, buscou-se desligar a ideia do crime de suas vantagens, associando-a, pelo contrário, às consequentes desvantagens: deve-se incutir nos indivíduos “um pouco mais de interesse em evitar a pena que em arriscar o crime”, dotando o governo de todo “um instrumento econômico, eficaz, generalizável por todo o corpo social, que possa codificar todos os comportamentos e consequentemente reduzir todo o domínio difuso das ilegalidades” (Foucault, 2014, p. 93). Entra em jogo, dessa maneira, “a organização de um campo de prevenção, o cálculo de interesses, a entrada em circulação de representações e sinais, a constituição de um horizonte de certeza e verdade” (Foucault, 2014, p. 100), com o qual os indivíduos devem ou se confrontar ou aceitar.

Ocorre, assim, que a lei é representada com a maior efetividade no real. Apesar do seu caráter artificial, ela é construída de tal maneira “que a lei pareça ser uma necessidade das coisas, e que o poder aja se mascarando sob a força suave da natureza” (Foucault, 2014, p. 104), sendo essa mudança contemporânea ao jogo da realidade consigo mesma posto em prática pelo liberalismo. Naturalização da lei, naturalização do mercado, que fomenta a necessidade de se pensar em um sujeito de raciocínio sistematizado por uma série de ligações de ideias previsíveis. Confrontados com a realidade, modificam-se os “modos de subjetivação por meio dos quais cada indivíduo pode processar sua subjetividade dentro dos dispositivos de poder vigentes” (Fernandes Jr.; Ayub, 2018, p. 105). A partir dessa leitura da lógica da criminalidade, “o *homo penalis*, o homem que é penalizável, o homem que se expõe à lei e pode ser punido pela lei [...] é, no sentido estrito, um *homo oeconomicus*” (Foucault, 2008a, p. 341), de modo que “em uma sociedade liberal, o poder estava longe de se resumir às instituições disciplinares” (Laval, 2020, p. 39), estando, na realidade, espalhado difusamente pelo corpo social.

No caso dos neoliberais²⁶, contudo, a passagem do *homo oeconomicus* para o *homo penalis* não é necessária e ambos podem ser compreendidos pelo mesmo prisma. A criminalidade deve ser pensada em termos estritamente econômicos. Desse ponto de vista, o crime é simplesmente uma ação entre outras, com o diferencial de que pode resultar potencialmente em uma pena – ou, do ponto de vista do *homo oeconomicus*, “aquela coisa que

²⁶ Foucault se refere principalmente a Gary Becker, mais especificamente ao seu artigo *Crime and Punishment: an economic approach* (1968).

faz que ele corre o risco de ser punido” (Foucault, 2008a, p. 345). Como percebemos, cometer ou não um crime adentra o âmbito dos cálculos. Contudo, Foucault faz importante ressalva. O comportamento dos sujeitos apenas *pode* ser compreendido e interpretado economicamente, pois essa é a condição de inteligibilidade do comportamento: em outras palavras, “só se toma o sujeito como *homo oeconomicus*, o que não quer dizer que o sujeito por inteiro seja considerado *homo oeconomicus*” (Foucault, 2008a, p. 345). Não se pretende haver antropologicamente um comportamento econômico nos sujeitos, contudo, a economia pode compreender esse comportamento como econômico. Relembramos que os teóricos neoliberais afirmavam se colocar do ponto de vista dos sujeitos ao pensar contextos concretos como o trabalho e a criminalidade, contudo, percebemos agora que esses sujeitos agem economicamente sobretudo do ponto de vista do olhar que os apreende, buscando compreender suas razões.

Isso ocorre porque “o indivíduo só vai se tornar governamentalizável, que só se vai poder agir sobre ele na medida em que, e somente na medida em que, ele é *homo oeconomicus*” (Foucault, 2008a, p. 345), sendo esse, assim, o meio que o governo neoliberal tem para acessar os indivíduos. Não obstante, considerando o modo como a sociedade neoliberal é organizada, generalizando a forma dos indivíduos-empresas, percebemos haver um incentivo para que se aja a todo momento mediante cálculos econômicos e de utilidade, de modo que o *homo oeconomicus* está presente em todos os momentos da vida, do casamento à maneira como utilizamos nosso tempo diariamente²⁷. Isso é importante do ponto de vista da criminalidade, pois, sendo o crime uma escolha econômica, “o criminoso não é nada mais que absolutamente qualquer um” (Foucault, 2008a, p. 346), o que a caracteriza como um mercado que sofre a influência do ‘enforço’ da lei, que lhe impõe uma “demanda negativa” (Foucault, 2008a, p. 348) capaz de contrapesar as vantagens de cometer uma infração com a velocidade, eficiência e previsibilidade da lei. Contudo, diferenciando-se dos reformadores do século XVIII, os neoliberais não planejam acabar com a criminalidade, porque a lei também tem seus custos, mas simplesmente contê-la para que não cause mais prejuízo que os dispêndios com a lei.

Mesmo considerando a afirmação de Michel Foucault, o caso da criminalidade explicita que a noção de *homo oeconomicus* pode se aplicar “a toda conduta finalizada que implique [...] uma escolha estratégica de meios” para se alcançar determinado objetivo, ou seja, ele permite a “identificação do objeto da análise econômica a toda conduta racional” (Foucault, 2008a, p. 367), na medida em que toda conduta racional realiza a alocação de recursos escassos para alcançar uma finalidade esperada. Não obstante, até mesmo condutas não racionais podem ser

²⁷ Conf. Foucault, 2008a, p. 314; Becker, 1993, p. 70-85.

pensadas em termos econômicos, como faz Gary Becker²⁸. Foucault se refere ao texto de Becker intitulado *Irrational Behavior and Economic Theory*²⁹, texto publicado para rebater críticas de que a teoria econômica dos neoliberais americanos seria válida “apenas como uma tendência geral, não em cada caso específico”³⁰ (Becker, 1976, p. 153), ao que Becker rebate que a teoria econômica parte de princípios gerais que se aplicam a todos e cada um dos comportamentos, inclusive os não-rationais. Para ele, qualquer comportamento que se desvia da maximização da utilidade é considerado irracional, não se preocupando com uma definição mais precisa ou filosófica. O economista busca mostrar que, mesmo que comportamentos irracionais não possam ser economicamente analisados quando considerados individualmente, ao compará-los entre si e considerar as mudanças ocorridas no meio, os comportamentos ditos irracionais tendem a se aproximar dos comportamentos racionais (Becker, 1976, p. 159). Em suma, quando confrontados com a materialidade, os sujeitos reagem de maneira similar, ainda que por meios variados. Fixando-se o mercado como referência dos comportamentos,

Uma ampla classe de comportamentos irracionais, incluindo o comportamento inerte e impulsivo como casos extremos, seria englobada por um modelo no qual as escolhas atuais fossem parcialmente determinadas por escolhas passadas e (...) por um mecanismo de probabilidade³¹ (Becker, 1976, p. 160).

De modo que “a racionalidade do mercado é consistente com a irracionalidade das famílias”³² porque “mesmo as unidades de decisão irracionais precisam aceitar a realidade e não poderiam, por exemplo, manter uma escolha que não estivesse mais em seu conjunto de oportunidades”³³ (Becker, 1976, p. 161). Destarte, “o *homo oeconomicus* é aquele que aceita a realidade” (Foucault, 2008a, p. 368), respondendo sistematicamente às variáveis do meio. Nesse sentido, mesmo os atores irracionais seriam obrigados, frente à racionalidade do mercado, a agir de maneira racional, isto é, de maneira compreensível através da análise econômica. Essa racionalização permite entrever uma série de técnicas comportamentais que podem ser empregadas pela governamentalidade, visto que se supõe que os indivíduos respondem a estímulos ambientais que os condicionam a certas ações. Isso implica um gigantesco deslocamento da definição clássica de *homo oeconomicus* como aquele cujo

²⁸ Considerado por Michel Foucault (2008a, p. 367) um dos autores mais radicais do neoliberalismo americano.

²⁹ Publicado em 1962 e incorporado ao livro *The Economic Approach to Human Behavior*, de 1976.

³⁰ “only as a broad tendency, not in each specific instance”.

³¹ “A broad class of irrational behavior, including inert and impulsive behavior as extreme cases, would be encompassed by a model in which current choices were partly determined by past ones and partly by a probability mechanism”.

³² “market rationality is consistent with household irrationality”.

³³ “Even irrational decision units must accept reality and could not, for example, maintain a choice that was no longer within their opportunity set”.

interesse particular converge naturalmente com o interesse da maioria. O *homo oeconomicus* do neoliberalismo é “aquele que é eminentemente governável”, transicionando “de parceiro intangível do *laissez-faire*” para “o correlativo de uma governamentalidade que vai agir sobre o meio e modificar sistematicamente as variáveis do meio” (Foucault, 2008a, p. 369).

No subcapítulo 1.1, investigamos com Michel Foucault como, com o desenvolvimento do capitalismo nos séculos XVIII-XIX, ocorre uma mutação do foco governamental dos indivíduos e seus corpos para esse fenômeno maciço que é a população. Cada vez mais, os governantes investem em técnicas voltadas para transformar o meio visando influenciar a vida desse novo sujeito político. Há um deslocamento do micro para o macro. Contudo, o neoliberalismo aprimora essas técnicas populacionais, de modo que, novamente, os indivíduos possam ser pensados pela governamentalidade, tanto como parte da população quanto como atores individuais, que devem responder às variações do meio: “é pelo meio que o sujeito se torna governável” (Laval, 2020, p. 42). Não ocorre um retorno às velhas técnicas de controle individuais da soberania, mas uma evolução, que atua de modo muito mais sutil. Já não é preciso que o poder disponha dos corpos dos indivíduos se, através do mercado, se pode fazer com que eles utilizem seus corpos da maneira que for necessária, desde que a realidade os convença de que assim deve ser feito.

O neoliberalismo considera a definição de sujeito fornecida pelo empirismo inglês – sobretudo por John Locke –, que o entende como portador de “opções individuais ao mesmo tempo irreduzíveis e intransmissíveis” (Foucault, 2008a, p. 371). O princípio de escolha do sujeito é o interesse, absolutamente subjetivo. As primeiras formulações liberais, observando a vastidão dos processos econômicos e a inutilidade de tentar compreendê-los em sua totalidade, defendiam que “o *homo oeconomicus* é a única ilha de racionalidade possível no interior de um processo econômico cujo caráter incontrolável não contesta, mas funda, ao contrário, a racionalidade do comportamento atomístico do *homo oeconomicus*” (Foucault, 2008a, p. 383), de modo que, agindo por seus próprios interesses, desconsiderando a maneira como os outros se relacionam com o mercado, os sujeitos se adaptam à racionalidade da economia e alcançam o que desejam. Caso um governante, que persegue seu interesse, quisesse fazer com que os demais agissem tendo em vista essa finalidade, ele não conseguiria nada além de arruinar seus planos. É necessário deixar os sujeitos agirem segundo seus interesses particulares, atuando apenas tangencialmente na realidade em que eles estão inseridos, criando “um ambiente concorrencial ao qual os indivíduos devem se adaptar” (Laval, 2020, p. 67), de modo que eles desenvolvam as capacidades necessárias para existirem nesse ambiente.

O que se formula com a ascensão do liberalismo é a “incompatibilidade essencial entre, por um lado, a multiplicidade não-totalizável dos sujeitos de interesse, dos sujeitos econômicos e, por outro lado, a unidade totalizante do soberano jurídico” (Foucault, 2008a, p. 384). Isso gera o problema fundamental de saber com o que o governo irá se ocupar. Na medida em que os meandros do funcionamento da economia lhe escapam, não somente não cabe mais ao governante regê-la, mas também não lhe cabe reger sobre os sujeitos econômicos. Reparemos que, ao definirmos a totalidade do plano econômico e o *homo oeconomicus* como inacessíveis à governamentalidade, não poderíamos falar sem dificuldades de intervenções através do mercado para conduzir as condutas dos sujeitos. É com referência a essa problemática que se formula um novo conjunto característico da arte liberal de governar, a sociedade civil, que permitirá ao governante exercer poder sobre o espaço habitado por sujeitos econômicos. Ela é “o correlativo de uma tecnologia de governo cuja medida racional deve indexar-se juridicamente a uma economia entendida como processo de produção e de troca” (Foucault, 2008a, p. 402), sendo o espaço em que se exerce uma ‘economia jurídica’: “Um governo onipresente, [...] a que nada escapa, [...] que obedece às regras do direito, mas um governo que respeita a especificidade da economia, será um governo que administrará a sociedade civil” (Foucault, 2008a, p. 403).

No quadro concreto da sociedade civil, povoado por sujeitos submetidos à realidade e à lei, o *homo oeconomicus* é o ponto de referência ideal que irá orientar e organizar a ação desses sujeitos e suas relações entre si e com o governante. É a aplicação do ideal do *homo oeconomicus*, seu *modus operandi* calculista e – por isso mesmo – previsível que permitirá ao governante administrá-lo de acordo com seus objetivos, de modo que “*homo oeconomicus* e sociedade civil fazem parte do mesmo conjunto, o conjunto da tecnologia de governamentalidade liberal” (Foucault, 2008a, p. 403). Christian Laval observa que, nessa análise, o neoliberalismo não é simplesmente uma das fases de desenvolvimento dos modos de produção do capitalismo, mas uma verdadeira técnica “de governo dos homens e da produção de sujeitos, e mesmo de uma das formas e de uma das fases da invenção do sujeito moderno enquanto homem econômico” (2020, p. 40). Os sujeitos, em concorrência entre si, desempenham “o papel do policial que vigia cada um, de tal modo que não nos distanciemos demasiado do comportamento do qual depende a eficácia econômica e cujo lucro é, ao mesmo tempo, a recompensa e o castigo”³⁴ (Lepage, 1980, p. 366-367), de modo que a ação interessada constitui um imperativo a ser seguido, sob risco de autopunição.

³⁴ “le rôle du policier qui veille à ce que chacun ne s'éloigne pas trop du comportement dont dépend l'efficacité économique, et dont le profit est à la fois la carotte et le bâton”.

O neoliberalismo logra “o governo dos homens por intermédio de uma regulação concorrencial da sociedade” (Laval, 2020, p. 79). Colocado frente a escolhas alternativas, o indivíduo deve agir aproveitando de maneira ótima os recursos de que dispõe, considerando o meio concorrencial e “respondendo às incitações que tal meio produz na direção do crescimento de seu capital” (Laval, 2020, p. 80), sendo livre para agir, mas constrangido pelo imperativo de maximização de seu capital. É uma questão biopolítica por se tratar, em última instância, da diferença entre vida e morte: falir é não alcançar os meios necessários para continuar participando do jogo concorrencial, consequência da “total responsabilização do indivíduo frente aos diversos riscos da vida” (Laval, 2020, p. 81). Nesse balanço sobre o valor da vida, não é somente a vida do indivíduo-empresa que se torna um elemento no cálculo, mas a de todos que podem ser afetados por suas escolhas estratégicas. Como Henri Lepage (1978, p. 295-296) explicita ao refletir sobre a poluição e seu preço nas empreitadas econômicas: os indivíduos e empresas, ao considerarem seus empreendimentos, entendem que o que definirá, em última instância, o preço da vida – e, mais que isso, o preço de manter as condições para que a vida perdure – é simplesmente a possibilidade de lucro ou prejuízo em que se incorrerá ao produzir determinado nível de poluição.

O que se efetiva, na prática, é que “tal sociedade de ausência generalizada de limites não é não governamentalizada: é uma sociedade saturada de governamentalidade neoliberal” (Laval, 2020, p. 82). Isso é importantíssimo, pois o neoliberalismo – inicialmente na Europa e nos Estados Unidos, mas se espalhando depois para vários outros países, incluindo o Brasil – conseguiu se firmar como uma utopia que se busca realizar constantemente, tanto no âmbito público quanto no privado. Em ambos os casos, “neoliberalismo é um projeto, uma ambição que nunca é concluída e que necessita ser perpetuamente reativada”³⁵ (Lagasnerie, 2020, p. 4), que, por ser tão difuso, encontra ancoragem em diversos espectros políticos. Formulado como uma utopia científica, que respeita a realidade e os fatos, abordando-os como questões estritamente técnicas, granjeia – apesar de algumas de suas implicações – louvor teórico por sua racionalidade matemática, fundada na economia. Geoffroy de Lagasnerie supõe que “elaborar retoricamente o discurso neoliberal como uma forma de argumentação científica é uma operação estratégica utilizada pelos teóricos neoliberais”³⁶ para indicar que “essa doutrina está do lado da ciência, e teorias alternativas devem aceitar este fato”³⁷ (2020, p. 12). De acordo

³⁵ “Neoliberalism is a project, an ambition that is never completed and that needs to be perpetually reactivated”.

³⁶ “rhetorically constructing neoliberal discourse as a form of scientific argumentation is a strategic operation deployed by the neoliberal theoreticians”.

³⁷ “this doctrine has science on its side, and alternative theories must accept the facts”.

com François Ewald (2012, p. 5), justamente essa dimensão do neoliberalismo teria interessado Foucault, a saber, o modo como os economistas se colocaram como produtores da verdade.

Refletindo sobre a sociedade civil organizada pelo ideal econômico do mercado, como ocorre no capitalismo, Pierre Rosanvallon observa:

Na prática, o capitalismo só existe enquanto o espaço econômico real não é homogêneo. Ele pode até mesmo ser definido como um movimento para reorganizar, em seu próprio proveito, as fraturas, as rachaduras, os desníveis e os desajustes no espaço econômico e no tecido social. Nesse sentido, seu poder se baseia no conhecimento estratégico que as empresas multinacionais estão acostumadas a exercer em escala global³⁸ (Rosanvallon, 1999, p. 231).

O grande contraponto do *homo oeconomicus* ao governante, isto é, mostrar a quem governa a sua “incapacidade para dominar a totalidade da esfera econômica” (Foucault, 2008a, p. 398) aplica-se também aos sujeitos. Competindo entre si, devem mobilizar ferramentas próprias de empresas globais, sem conseguir, contudo, alcançar a mesma eficácia em prever e produzir variáveis no mercado. Os verdadeiros atores do mercado são as gigantescas empresas de escala global que determinam as regras a serem seguidas por seus “competidores”. Apesar de formulado como uma teoria científica, o neoliberalismo, no nível dos sujeitos, pode ser entendido como uma moralidade, subjetivado como um conjunto de valores e regras, de tal forma que os dispositivos que interagem sobre o “comportamento do *homo oeconomicus* não escapa a uma moralização dos indivíduos (...) e se baseiam em técnicas de controle do comportamento muito próximas das disciplinas”³⁹ (Candiotto, 2017, p. 97).

Ao dispor do seu capital humano e buscar maximizá-lo, “trata-se de gerenciar o uso adequado de toda a existência do indivíduo”⁴⁰ (Candiotto, 2017, p. 99), submetendo-a a técnicas que possam valorizá-la e torná-la mais rentável. Dessa forma, nos tornamos cada vez mais adaptáveis às mudanças econômicas no mercado, porque assumimos sua lógica e “temos que produzir um comportamento cuja resposta seja sempre sistemática e nunca aleatória”⁴¹ (Candiotto, 2017, p. 111). Ainda assim, a leitura do neoliberalismo feita por Foucault parece indicar que ele efetua uma “desacumulação de corpos que não mais sustenta a relação capital/trabalho por meio da disciplina, mas por meio de uma normalização cognitivo-afetiva”⁴²

³⁸ “Pratiquement d’ailleurs, le capitalisme n’existe que dans la mesure où l’espace économique réel n’est pas homogène. Il peut même se définir comme un mouvement de réorganisation à son profit des fractures, des failles, des dénivellées, des déphasages de l’espace économique et du tissu social. Son pouvoir s’appuie en ce sens sur un savoir stratégique que les firmes multinationales sont habituées à manier à l’échelle du monde entier”.

³⁹ “comportement de l’*homo oeconomicus* n’échappe pas à une moralisation des individus et (...) s’appuient sur des techniques de contrôle du comportement très proches des disciplines”.

⁴⁰ “Il s’agit de la gestion de l’utilisation adéquate de l’existence toute entière de l’individu”.

⁴¹ “nous devons produire un comportement dont la réponse est toujours systématique et jamais aléatoire”.

⁴² “desacumulación de cuerpos que ya no sostiene la relación capital/trabajo por la vía de la disciplina, sino mediante una normalización cognitivo-afectiva”.

(Sferco, 2019, p. 167), de maneira que a condução das condutas já não necessita distribuir corpos em um espaço específico e ensiná-los a fazer o necessário, mas deixar que as consequências do agir econômico ensinem o melhor curso de ação a se tomar em quaisquer situações. Essa interpretação, contudo, não impossibilita enxergar a dimensão moralizante do neoliberalismo, visto que as falhas – a *má gestão* dos recursos – acarretam, além de consequências econômicas, responsabilizações morais sobre o modo de vida.

Apesar de dispor da liberdade para agir como desejar, sendo virtualmente ‘ingovernável’, o “homo oeconomicus se comporta e procura se impor como sujeito de interesses em quaisquer condições e sempre segundo a racionalidade do mercado, mesmo quando pretende limitar o exercício do poder político” (Candiotto, 2022, p. 59). Sua liberdade reside somente na satisfação dos seus interesses privados, sempre alcançada jogando pelas regras do mercado: baseia-se na posse interessada sobre si mesmo, seu corpo, sua existência. Ela diz respeito sobretudo à utilização de seu capital humano, composto de “elementos que são elementos inatos e de outros que são elementos adquiridos” (Foucault, 2008a, p. 312). Os autores analisados em *Nascimento da Biopolítica*, Becker e Schultz, assim como o próprio Foucault, dedicam maior reflexão ao capital humano adquirido a partir de investimentos educacionais, culturais, de mobilidade, etc. Contudo, seguindo a pista dada por Foucault na conferência sobre a medicina social, em que o corpo é apresentado como uma realidade biopolítica, bem como alguns breves comentários que o filósofo faz, procuraremos focar o capital humano inato, biológico e genético, condensado na noção de corpo. Além dos motivos interiores a uma análise exegética da obra filosófica de Michel Foucault, consideramos esse tema importante pelos diversos debates sobre bioeconomia que se seguiram à publicação do curso de 1979, bem como pelo diálogo que é possível estabelecer com a obra publicada em 2007 pelo filósofo italiano Roberto Esposito, *Terceira Pessoa*. Para isso, contudo, julgamos pertinente analisar as diversas maneiras pelas quais o corpo aparece no pensamento de Foucault, a fim de melhor compreendermos sua inserção no debate sobre o capital humano.

1.3 Capital humano: o corpo como realidade biopolítica

Conforme verificamos na primeira parte deste capítulo, em “O Nascimento da Medicina Social”, Foucault (2023b, p. 144) afirma que “o corpo é uma realidade biopolítica”. O corpo assume essa realidade a partir de investimentos da sociedade capitalista, que age através da medicina social para obter “um controle da saúde e do corpo das classes mais pobres para torná-las mais aptas ao trabalho e menos perigosas às classes mais ricas” (Foucault, 2023b, p. 169).

França Júnior (2021, p. 96) explicita que “é somente nesse texto que ele apresentará o corpo expressamente nesses termos”, ainda que as estratégias biopolíticas se insiram constantemente em intervenções sobre o corpo. Com isso em vista, observamos paradoxalmente o quão difícil pode ser tratar do corpo no contexto da discussão biopolítica de Foucault, pelo enfoque que o filósofo dá à noção de população, esse “novo corpo: corpo múltiplo, corpo com inúmeras cabeças, se não infinito, pelo menos necessariamente numerável” (Foucault, 2010, p. 206). Contudo, não é possível afirmar que o corpo é deixado de lado nos seus textos sobre a biopolítica, a sua relação com o poder é simplesmente transformada. Como comenta Arianna Sforzini (2023, p. 9): “O corpo é, na obra de Foucault, inevitável e multiforme”. Vejamos, então, que forma o corpo assume no contexto da biopolítica e do neoliberalismo, levando em consideração, no entanto, as demais formas por ele assumidas.

Em todas as elaborações de Foucault sobre o corpo, o ponto em comum é compreender o “corpo trabalhado, atravessado, complicado pela verdade” (Sforzini, 2023, p. 10). Em seu livro de 1963, *O Nascimento da Clínica*, o filósofo aborda como o olhar médico enfoca “a presença da doença no corpo, suas tensões, suas queimaduras, o mundo surdo das entranhas, todo o avesso negro do corpo”, ou seja, como o corpo se constitui enquanto um lugar de verdade, capaz de testemunhar em sua carne e órgãos aquilo que se explicava “de maneira mítica, através de figuras fantásticas”, implicando o surgimento de um “espaço em que se cruzam os corpos e os olhares” (Foucault, 1977, p. IX) mediado pela linguagem, que permite descrever aquilo que se observa. Com a clínica moderna, o humano se torna ao mesmo tempo sujeito e objeto, ainda que com as suas limitações: “enquanto sujeitos, só fomos capazes de nos tornar objetos de um saber científico ante o esplendor da morte, iluminado pelo pálido brilho de um cadáver” (Sforzini, 2023, p. 22). O surgimento da psiquiatria, por sua vez, obriga o saber a superar a necessidade do cadáver, assumindo como objeto o corpo do louco, portador da loucura. Com esta modificação, engendram-se técnicas de ação sobre o corpo do paciente psiquiátrico, a fim de desvendar nele reações, descobrir a sua verdade⁴³. Doravante, modifica-se também a maneira como o corpo é compreendido. Do corpo morto, estático, substrato biológico, determinado pelas linhas anatômicas, passa-se para “uma espécie de grande corpo fantasmático que é o de uma família afetada por um grande número de doenças: doenças orgânicas, doenças não-orgânicas, doenças constitucionais, doenças acidentais” (Foucault, 2006, p. 352). Deslocamento do corpo, portanto, de um espaço estático – a mesa da clínica – para um espaço dinâmico – o transcorrer das gerações, o agir dos loucos, as clínicas de

⁴³ Como os experimentos de Jean-Martin Charcot e de Guillaume Benjamin Amand Duchenne, abordados por Foucault, sobretudo, na aula de 6 de fevereiro do seu curso sobre *O Poder Psiquiátrico* (1973-1974).

observação, o falar do paciente e o diagnóstico do psiquiatra – que, ainda assim, foi construído para capturar o corpo e desvendar uma verdade.

Verificamos, nesse percurso, a maneira como o corpo é recortado pelo saber científico, encaixado em discursos. Contudo, isso não esgota a maneira como o corpo aparece no pensamento de Foucault. Em 1971, o filósofo francês escreve um texto que parece determinante para o percurso teórico que ele seguirá a partir de então: “Nietzsche, a genealogia e a história”. Nesse texto, a própria história é um corpo, com todos os seus processos cambiantes e laboriosos: “A história, com suas intensidades, seus desfalecimentos, seus furores secretos, suas grandes agitações febris com suas sínopes, é o próprio corpo do devir” (Foucault, 2023b, p. 61). Além disso, o corpo também conta uma história e escreve outra. Com sua leitura de Friedrich Nietzsche, Foucault tenta mostrar como a história objetiva o corpo, fazendo-o testemunhar, transformando-o em acordo com as suas necessidades, mas também como o corpo assujeita a história, modificando-a e lhe dando nomes, formas, impondo limites que, de outra feita, não existiriam. O corpo é o campo em que a história se desenvolve e nós resistimos ou somos impelidos por ela:

O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto a linguagem os marca e as ideias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A genealogia, como análise da proveniência, está, portanto, no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo (Foucault, 2023b, p. 65).

A partir dessa visão, o corpo deixa de ser um mero objeto do discurso científico: ele penetra como parte constituinte dos processos de trabalho, repouso e festa, ele é obrigado a se adaptar, mas também resiste e reage (Foucault, 2023b, p. 72). Nesse sentido, “a genealogia nietzschiana retoma a história concreta das práticas e dos corpos, a fim de desconstruir as metafísicas da própria história”, abrindo espaço para uma interpretação do corpo que descarta o imutável tanto no plano transcendente quanto no imanente; o corpo é o meio em que se realiza “a trama complexa de acidentes e acontecimentos que determinam, para nós, aquilo que existe e possui valor” (Sforzini, 2023, p. 28), o que explicita a sua potência histórica. Não um mero objeto, mas um instrumento de inscrição. Sendo o corpo parte tão constituinte da história, ele faz parte de relações de poder: ele existe entre outros corpos, que buscam submetê-lo ou explorá-lo. A genealogia de Nietzsche desvenda as sendas do corpo vivo em sua relação com o meio e com a política: o corpo capturado pelas relações de poder, estatizado em súdito ou governante.

Nos limites da governança, “o corpo é um operador essencial na especificação das técnicas de governo e de dominação” (Sforzini, 2023, p. 31). Em *Vigiar e Punir*, Foucault trata de como o corpo deixa de ser objeto de suplício, imagem retificante e exemplar, e penetra na economia dos direitos suspensos, colocado “num sistema de coação e de privação, de obrigações e de interdições” (Foucault, 2014, p. 16): alvo, portanto, de técnicas que agem sobre ele à distância⁴⁴. De maneira similar a “Nietzsche, a genealogia e a história”, no seu livro de 1975 sobre o nascimento da prisão, Foucault destaca o corpo mergulhado no campo político, reagindo a estímulos, marcado e obrigado a performar atos produtivos: “é como força de produção que o corpo é investido por relações de poder e de dominação” (2014, p. 29). A sua utilidade nasce da sua capacidade de ser economicamente produtivo e politicamente submisso aos imperativos da lei e da realidade. Com isso, o corpo é acessível por técnicas orientadas por um saber que o toma como objeto e que difere do conhecimento do clínico e do psiquiatra, saber que complementa um controle que não visa tolhê-lo: Foucault (2014, p. 30) o chama de “tecnologia política do corpo”, uma verdadeira microfísica do poder à disposição das instituições e do Estado sem, contudo, nascer deles, e podendo ser ativada contra eles. Trata-se de efeitos produzidos na interação do corpo com a realidade histórica e política, efeitos que se constituem na relação saber-poder e que enformam a interseção entre política e história.

Na entrevista dada à *Quel Corps?* no final de 1975, intitulada “Poder-Corpo”, Foucault (2023b, p. 234) defende que “não é o consenso que faz nascer o corpo social, mas a materialidade do poder se exercendo sobre o próprio corpo dos indivíduos”, fruto de um investimento constante do corpo pelo poder. Todo esse investimento político, contudo, fez com que o corpo fosse reivindicado e identificado a lutas políticas, às quais o poder reagiu com um novo investimento econômico, que Foucault (2023b, p. 236) chama de controle-estimulação⁴⁵. Isso ocorre porque “nada é mais material, [...] mais físico, [...] mais corporal que o exercício do poder” (Foucault, 2023b, p. 237). Ele precisa ser constante e meticuloso, podendo envolver o corpo da maneira mais tênue possível, sendo o correlativo da “descoberta do corpo como objeto e alvo do poder” (Foucault, 2014, p. 134).

⁴⁴ É importante ressaltar, como Foucault (2014, p. 28) faz em nota em *Vigiar e Punir*, a importância do GIP (*Grupo de Informações sobre as Prisões*) para as considerações que o filósofo desenvolve nesse período, e que afetaram profundamente suas elucubrações futuras.

⁴⁵ Arianna Sforzini (2023, p. 31) observa que “a história política dos corpos deve valorizá-los ao mesmo tempo como escopo dos mecanismos de dominação e átomos primordiais das lutas”.

Na Época Clássica⁴⁶, proliferam as elaborações do homem-máquina⁴⁷, com destaque para o pensamento de René Descartes e Julien Offray de La Mettrie. Para Descartes, o corpo se compara a um relógio, funciona hidraulicamente: “No tecnomecanicismo cartesiano, os corpos (e não os homens) não passam de aparatos autômatos” (Murta; Falabretti, 2025, p. 76). Descartes, em *L’homme* (1972), representa o corpo humano como uma máquina terrena, formada por diversas partes que, funcionando em conjunto, seriam responsáveis pela subsistência do corpo⁴⁸. Essa máquina é utilizada pela alma para interagir de maneira mecânica com o mundo. A ressalva metafísica cartesiana será ultrapassada por La Mettrie, ao formular o *homem-máquina*. Nessa formulação, mais radical – baseada não mais na matemática, mas nas ciências naturais – defende-se que “o corpo se representa como um conjunto de órgãos articulados cuja base é a fibra muscular e seu mecanicismo é neuromuscular” (Murta; Falabretti, 2025, p. 79)⁴⁹. Para La Mettrie (1865, p. 158), o homem “é apenas uma máquina ou um animal”⁵⁰, uma modificação da substância material que compõe todo o universo. Tais elaborações ensejaram e foram contemporâneas a diversas técnicas políticas para controlar e corrigir os corpos: “se tratava ora da submissão e utilização, ora de funcionamento e de explicação: corpo útil, corpo inteligível” (Foucault, 2014, p. 134). O que se buscava produzir era um saber capaz de dotar o poder da capacidade de modelar os corpos, fazê-los funcionar da maneira mais otimizada possível para os fins necessários.

As disciplinas caracterizam-se como técnicas capazes de inserir o corpo na economia – dos gestos, da eficácia, da organização –, mergulhando-o no domínio da utilidade, “corpos submissos e exercitados, corpos ‘dóceis’” (Foucault, 2014, p. 153), de grandes aptidões produtivas e politicamente resignados. Nesse quadro, o corpo não é mais que “um objeto econômica e funcionalmente estruturado: um conjunto de forças maleáveis, de modo que é possível multiplicar sua eficácia” (Sforzini, 2023, p. 38). Ainda assim, essa multiplicidade utilitária constitui uma subjetividade política: o indivíduo, que subjetiva as operações às quais o seu corpo é adaptado. Do bojo dessas técnicas ortopédicas, “nasceu o homem do humanismo moderno” (Foucault, 2014, p. 139), pois “o indivíduo é sem dúvida o átomo fictício de uma representação ‘ideológica’ da sociedade; mas é também uma realidade fabricada por essa

⁴⁶ Compreendida por Foucault como os séculos XVII e XVIII.

⁴⁷ Murta e Falabretti (2025, p. 76) esclarecem que o mecanicismo característico desse pensamento “não elimina a vida, mas retoma a máquina como um *logos* explicativo do organismo vivo”.

⁴⁸ Para uma bela e interessante leitura do texto de Descartes, conf. o capítulo “Máquina e Organismo” do livro *O Conhecimento da Vida*, de Georges Canguilhem.

⁴⁹ Michel Foucault (2014, p. 134) observa que “‘O homem-máquina’ de La Mettrie é ao mesmo tempo uma redução materialista da alma e uma teoria geral do adestramento”.

⁵⁰ “qu’il n’est qu’une machine ou qu’un animal”.

tecnologia específica de poder que se chama a ‘disciplina’” (Foucault, 2014, p. 189). Ao agir sobre os corpos, modela-se também a ‘alma’.

No ano de 1976, em “A Política da Saúde no Século XVIII”, Foucault volta a tratar da medicina que se estabelece com a ascensão política da burguesia. Dessa vez, o filósofo desenvolve um pouco mais como as tecnologias dessa ‘nosopolítica’ – a política preocupada com a realidade da doença – transformam a relação do poder com o corpo. Como uma verdadeira tecnologia social e da população, a medicina de Estado trata

os ‘corpos’ – corpo dos indivíduos e corpo das populações [...] como portadores de novas variáveis: não mais simplesmente raros ou numerosos, submissos ou renitentes, ricos ou pobres, válidos ou inválidos, vigorosos ou fracos e sim mais ou menos utilizáveis, mais ou menos suscetíveis de investimentos rentáveis, tendo maior ou menor chance de sobrevivência, de morte ou de doença, sendo mais ou menos capazes de aprendizagem eficaz (Foucault, 2023b, p. 303-304).

Com essa mudança de perspectiva, subjetivada pela sociedade, “o laço conjugal não serve mais apenas [...] para estabelecer a junção entre duas ascendências, mas para organizar o que servirá de matriz para o indivíduo adulto” (Foucault, 2023, p. 305). Percebemos aqui a descentralização da disciplina em prol daquilo que se consolidará como a biopolítica, ecoando no investimento em capital humano, como Foucault o descreve em *Nascimento da Biopolítica*, já que a consolidação de modelos mais liberais de governança implica a intensificação da responsabilidade moral e econômica das famílias sobre os seus filhos.

A biopolítica é retomada em *História da Sexualidade 1: A Vontade de Saber* e apresentada em articulação com a disciplina. Nesse texto, que trata da investida do saber sobre o sexo, o corpo é central por estar ligado à sexualidade, ao prazer e à reprodução⁵¹. O aparecimento das ciências do sexo coloca em prática o dispositivo da sexualidade, que se liga “à economia através de articulações numerosas e sutis, sendo o corpo a principal – corpo que produz e consome” (Foucault, 2023a, p. 116) vinculado às práticas individuais e às dinâmicas coletivas da população. Com isso, proliferam técnicas corporais que dizem respeito à higiene, à moralidade, à saúde: uma inédita valorização do corpo saudável. Essa valorização ocorre como um projeto da burguesia para estabelecer algo ainda maior que a sua hegemonia econômica – apesar de ser um dos seus efeitos: a sua predominância cultural. Sua ascensão não traz um idealismo castrador, que recalca a natureza, mas um verdadeiro investimento sobre o corpo e o biológico: “uma de suas primeiras preocupações [...] foi a de assumir um corpo e uma

⁵¹ Sobre o estabelecimento das ciências do sexo, Foucault (2023a, p. 60) dirá que “vinculou-se [...] a uma prática médica insistente e indiscreta, volúvel ao proclamar suas repugnâncias, pronta a correr em socorro da lei e da opinião dominante; mais servil ante as potências da ordem do que dócil às exigências da verdade”.

sexualidade – de garantir para si a força, a perenidade, a proliferação secular deste corpo através da organização de um dispositivo de sexualidade” (Foucault, 2023a, p. 137). Corpo vivo, produtivo, capaz de gerar a vida.

A consolidação da biopolítica a partir do século XIX toma a forma de “um poder destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e a ordená-las mais do que a barrá-las, dobrá-las ou destruí-las” (Foucault, 2023a, p. 146). Ainda assim, testemunhamos o desenvolvimento em escala industrial do poder de matar, justificado pelo imperativo de salvaguardar a vida: “Foi como gestores da vida e da sobrevivência dos corpos e da raça que tantos regimes puderam travar tantas guerras, causando a morte de tantos homens” (Foucault, 2023b, p. 147). Tal exigência fará com que a vida se torne um recurso importantíssimo, cujo desperdício é justificável apenas para proteger outras vidas. O desenvolvimento do biopoder, contudo, data pelo menos do século XVII e desenvolveu-se a partir de dois polos complementares: o primeiro centrado no corpo-máquina, preocupado em desenvolver sua utilidade, sua eficácia, é uma “*anátomo-política do corpo humano*”; e o segundo centrado no corpo-espécie, a matéria do ser vivo e meio dos processos biológicos é a gestão biopolítica. A biopolítica é “voltada para os desempenhos do corpo e [...] os processos da vida” (Foucault, 2023a, p. 150). O biopoder foi imprescindível para a consolidação e desenvolvimento do capitalismo, garantido pela “inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos da população aos processos econômicos” e pelo desenvolvimento de instituições operantes como “fatores de segregação e de hierarquização social”, permitindo o ajustamento das variáveis biológicas, até então incontroláveis, ao desenvolvimento do capital e das forças produtivas, de sorte que “o investimento sobre o corpo vivo, sua valorização e a gestão distributiva de suas forças foram indispensáveis naquele momento” (Foucault, 2023a, p. 152).

A biopolítica desenvolvida pelo capitalismo marca o momento em que

o homem ocidental aprende, pouco a pouco, o que é ser uma espécie viva num mundo vivo, ter um corpo, condições de existência, probabilidade de vida, saúde individual e coletiva, forças que se podem modificar, e um espaço em que se pode reparti-las de modo ótimo (Foucault, 2023a, p. 154).

A lição aprendida pela burguesia é que a vida é um recurso a ser utilizado economicamente, inserindo-a nos cálculos econômicos. Para isso, no entanto, é necessário que primeiro se invista sobre ela, a faça proliferar, maneje-a conforme os fins a serem alcançados. Superando o modelo repressivo da soberania, a biopolítica se insere nas práticas cotidianas da sociedade e na programação individual dos sujeitos, conduzindo-os a participar dos processos produtivos: “é o fato do poder encarregar-se da vida, mais do que a ameaça da morte, que lhe

dá acesso ao corpo” (Foucault, 2023a, p. 154) por meio das mais diversas tecnologias políticas⁵². Nesse sentido, Sforzini (2023, p. 43) observa que “os corpos enquanto núcleo de forças individuais ou como sequência biológica são infinitamente governáveis”. Foucault (2023a, p. 165) nos diz que, no interior do seu projeto de compreender a biopolítica, havia também a intenção de desenvolver uma “história dos corpos” e da maneira que se investiu sobre eles. Percebemos o quanto ele planejava se dedicar a esse tema pelos títulos dos próximos volumes de *História da Sexualidade* divulgados na primeira edição do livro, em 1976⁵³. Esse projeto passará por uma série de mutações que o desviará de seu intento original, contudo, acreditamos ser possível fazer a leitura dos textos imediatamente posteriores de Foucault à luz dele.

Em 1977, na entrevista com Lucette Finas para *La Quinzaine littéraire*, intitulada “*Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des Corps*”, Foucault esclarece que, com a *História da Sexualidade*, buscava mostrar como “as relações de poder podem atravessar materialmente pela própria espessura dos corpos sem que precisem ser refletidas pela representação dos sujeitos”⁵⁴ (Foucault, 1994 III, p. 231). Isso ocorre porque introjetamos fenômenos históricos e culturais, ligados à rede do biopoder, que modificam o modo como nos relacionamos com o nosso corpo e, com isso, transformam também nossa subjetividade⁵⁵. O dispositivo de sexualidade, por exemplo, teria inaugurado “uma economia positiva dos corpos e do prazer”⁵⁶ (Foucault, 1994 III, p. 234), de modo que passamos a compreender a origem de todo o prazer como investimentos em sexo. Já em 1978, Foucault profere a conferência “*Sei to Kenryoku*” (Sexualidade e Poder) na Universidade de Tóquio, onde continua a discutir seus livros de 1975-1976, bem como temas de *Segurança, Território, População*. Dessa vez, o filósofo afirma que, com o desenvolvimento do capitalismo, há “uma produção de indivíduos, uma produção das capacidades dos indivíduos, da produtividade dos indivíduos”⁵⁷ (Foucault, 1994 III, p. 569).

Parece-nos que o discurso de Foucault, desde pelo menos 1974, aproximava-se de demonstrar que com os investimentos do capitalismo sobre os sujeitos e os seus corpos, o corpo deixa de ser uma ferramenta do soberano, utilizável para se defender e para dar exemplo,

⁵² Que investem sobre “a saúde, as maneiras de se alimentar e de morar, as condições de vida e todo o espaço da existência” (Foucault, 2023a, p. 155).

⁵³ Além de *A Vontade de Saber*, entre os títulos planejados constavam 2. *A Carne e o Corpo*; 3. *A Cruzada das Crianças*; 4. *A Mulher, a Mãe e a Histórica*; 5. *Os Perversos*; 6. *Populações e Raças*.

⁵⁴ “les rapports de pouvoir peuvent passer matériellement dans l'épaisseur même des corps sans avoir à être relayés par la représentation des sujets”.

⁵⁵ Foucault (1994 III, p. 231) diz que nos reconhecemos e nos perdemos ao mesmo tempo.

⁵⁶ “une économie positive des corps et du plaisir”.

⁵⁷ “Vous avez une production des individus, une production des capacités des individus, de la productivité des individus”.

tornando-se cada vez mais um recurso nas mãos dos próprios sujeitos, que deveriam potencializá-lo a fim de extrair dele o melhor uso. Não faltaram, conforme verificamos até aqui, investimentos sobre a subjetividade, a fim de adaptá-los às dinâmicas necessárias para o modo de produção capitalista. Nesse sentido, o neoliberalismo dá-se como um apogeu dessa tecnologia dos corpos, ao conferir liberdade aos indivíduos para investirem e se servirem de seus corpos. De fato, com o neoliberalismo a figura do homem-máquina das disciplinas retorna, dessa vez, contudo, ele também é uma empresa: ele dispõe dos recursos que, em última instância, são ele mesmo. O capital de que o sujeito dispõe “é praticamente indissociável de quem o detém” (Foucault, 2008a, p. 308). O trabalhador, nesse sentido, é uma máquina para si mesmo, capaz de produzir seus fluxos de renda⁵⁸. Foucault esclarece que se trata de fluxos de renda, e não de uma renda em si mesmo, pois essa máquina não poderá ser vendida no mercado. No entanto, o filósofo percebe o quão o neoliberalismo não é antitético a essa ideia, pois dirá: “essa máquina tem sua duração de vida, sua duração de utilizabilidade, tem sua obsolescência, tem seu envelhecimento” (Foucault, 2008a, p. 309), indicando, assim, que ela tem lugar no corpo dos sujeitos – muito mais do que em sua individualidade, sua razão, seu espírito, etc. – e acresce, ainda, que os salários que essa máquina pode produzir acompanham o desenvolvimento biológico do corpo, sendo baixos durante a infância, altos na fase adulta e minguantes durante a velhice.

O corpo, portanto, é a sede do capital humano dos sujeitos e, mais que isso, é ele próprio um capital humano, capaz de gerar renda – que “não pode ser dissociada do indivíduo humano que é seu portador” (Foucault, 2008a, p. 312). O corpo é o capital humano inato, hereditário e biológico. O seu caráter hereditário, sobretudo quando considerado no contexto das pesquisas de Foucault sobre a biopolítica, traz uma série de inquietações notadas pelo filósofo. Ainda que para os neoliberais “a constituição do capital humano não [tenha] interesse e só se torna pertinente para os economistas na medida em que esse capital se constitui graças a utilização de recursos raros [...] cujo uso seria alternativo para um fim dado” (Foucault, 2008a, p. 312), Foucault (2008a, p. 312-313) não deixa de se questionar: “Ora, é evidente que não temos de pagar para ter o corpo que temos, ou que não temos de pagar para ter o equipamento genético que é o nosso. Isso tudo não custa nada. Bem, não custa nada – será mesmo?”. Seguindo as análises realizadas até o presente momento, acompanhando a inserção dos corpos nos processos de saber-poder e, posteriormente, nos processos econômicos, não surpreende que, quando o corpo é finalmente ‘emancipado’ do rígido controle do governo e entregue à disposição do

⁵⁸ Na nota 28 da aula de 14 de março de 1979, aponta-se a possível influência de *O anti-Édipo*, de Deleuze e Guattari, nessa leitura de Foucault.

homo oeconomicus, ele seja assimilado à lógica do consumo, do objeto e da propriedade, na qual pode ser utilizado para obter vantagens econômicas. Dessa feita, há uma avaliação econômica permanente dos corpos dos sujeitos pelo seu equipamento genético, que orienta o modo como nos relacionamos e nos reproduzimos.

Conforme verificamos acima, por mais que se formule como um governo mínimo, o neoliberalismo é uma forma de governamentalidade que constantemente expande o seu campo de atuação mediante modificações no meio orientadas para o funcionamento do mercado. Também constatamos que o *homo oeconomicus* é o parceiro ideal dessa governamentalidade, condicionado a responder às variáveis do meio visando alcançar sempre o máximo de lucro com os recursos de que dispõe. Quando consideramos a história da filosofia e das ciências e sua defesa da separação entre o espírito e corpo, sendo aquele a substância e este a matéria, é evidente que:

o trabalhador do capitalismo, destituído dos laços de compromissos mútuos de produção, cooperação e lealdade comunitárias do regime feudal, torna-se ‘forçosamente livre’ para vender seu corpo (afinal, um mero aparelho a serviço da vontade de seu espírito...) como mercadoria e força de trabalho aos donos dos meios de produção, que em troca lhe pagam em dinheiro o suficiente para que mantenha suas engrenagens corpóreas funcionando (Coelho; Severiano, 2007, p. 87).

Esse, contudo, é apenas um dos primeiros efeitos dessa inserção do corpo na economia de mercado, que determina, de modo geral, o modo como os sujeitos se relacionam também com a sua vida. O corpo aparece como moeda de troca – de maneira ainda mais clara – no contexto do neoliberalismo ao analisarmos, como faz Thomas F. Tierney (2016, p. 363), a bioeconomia a partir dos anos 1970 e verificamos como “esse novo *homo oeconomicus* se tornou cada vez mais bem estabelecido na crescente bioeconomia e está prestes a substituir o animal doador, *homo donator*”⁵⁹, a partir do surgimento de mercados clandestinos de materiais biológicos e das subsequentes propostas de regulação desses mercados. Até mesmo Gary Becker, o principal teórico do neoliberalismo americano analisado por Foucault, escreve um artigo defendendo a possibilidade de um mercado no modelo neoliberal para a compra e venda de órgãos de pessoas vivas ou mortas (Becker; Elias, 2007). Além disso, o século XX testemunha o desenvolvimento de diversas técnicas de manipulação de material biológico, possibilitando a realização de processos como a Fertilização *In Vitro*, que acabam, em última instância, inseridos na lógica neoliberal de produção e consumo.

⁵⁹ “how this new *homo oeconomicus* became increasingly well established in the burgeoning bioeconomy and may be poised to displace the giving animal, *homo donator*”.

Discutir a regulação da bioeconomia nos termos propostos pelo neoliberalismo mostra-se especialmente dificultoso, sobretudo quando consideramos o que Foucault nos diz em *Nascimento da Biopolítica*. O *homo oeconomicus* descende da tradição utilitarista do empirismo – sobretudo da filosofia liberal inglesa – na qual o sujeito se define como portador de “opções individuais ao mesmo tempo irreduzíveis e intransmissíveis” (Foucault, 2008a, p. 371), mesmo quando confrontado com o campo jurídico. Ele não se superpõe ao sujeito de direito, obedecendo apenas a “uma mecânica egoísta, [...] imediatamente multiplicadora, [...] sem transcendência nenhuma” (Foucault, 2008a, p. 375). A relação que o sujeito econômico mantém com o poder político não é a do contrato e da obediência, mas a de vigilância e limitação do poder político pelo imperativo econômico. Portanto, no âmbito da racionalidade econômica, a regulação da bioeconomia só é possível se, em seu exercício, permitir o livre funcionamento do mercado e a circulação de bens segundo os interesses egoístas envolvidos nas transações.

Retomando o tema do Plano Beveridge, ao qual os teóricos do neoliberalismo se opunham, Foucault faz relevante observação em outra conferência realizada no Rio de Janeiro, em 1974, intitulada “*Crise de la médecine ou crise de l’antimédecine ?*”: durante a Segunda Guerra Mundial, o modelo, se não racial, pelo menos nacionalista, da gestão da saúde – analisado em “O Nascimento da Medicina Social” e, posteriormente, em *Segurança, Território, População* – é substituído pelo plano Beveridge, no qual

a saúde se transforma em um objeto de preocupação para os Estados, não por eles mesmos, mas pelos indivíduos. O direito humano de manter o corpo em boas condições de saúde torna-se, assim, objeto de ação estatal. Como resultado, os termos do problema são invertidos: o conceito do Estado servindo ao indivíduo saudável substitui o conceito do indivíduo saudável servindo ao Estado⁶⁰ (Foucault, 1994 III, p. 41).

Essa mudança histórica na estratégia governamental sobre a saúde transforma o que Foucault chama de “moral dos corpos”: se antes ela era a obrigação de garantir a higiene dos indivíduos e de seu entorno por meio da limpeza para garantir a saúde, no século XX manifesta-se na forma de um respeito pelos limites dos corpos e cuidado com a sua utilização, sobretudo no ambiente de trabalho. Com isso, “o direito de parar de trabalhar começa a tomar forma e se torna mais importante do que a antiga obrigação do asseio que caracterizava a relação moral

⁶⁰ “la Santé se transforme en un objet de préoccupation pour les États, non pas pour eux-mêmes, mais pour les individus. Le droit de l’homme à maintenir son corps en bonne santé devient ainsi objet de l’action étatique. En conséquence, les termes du problème s’inversant : le concept de l’État au service de l’individu en bonne santé se substitue au concept de l’individu en bonne santé au service de l’État”.

entre os indivíduos e seus corpos”⁶¹ (Foucault, 1994 III, p. 41). O Plano Beveridge desloca os mecanismos de seguridade das pensões e seguros do âmbito privado para o social, que se tornam gastos previstos no orçamento estatal. A saúde de cada indivíduo adentra, portanto, o campo da macroeconomia como forma de assegurar a distribuição mais ou menos igualitária de renda e bens. Garantindo direitos proporcionais de acesso à saúde aos cidadãos, “a saúde, a doença e os corpos começam a ter suas bases de socialização. Ao mesmo tempo, elas se tornam um instrumento para a socialização dos indivíduos” (Foucault, 1994 III, p. 41). Os anos de 1940 a 1950 assistem “o nascimento dessa nova lei, dessa nova moralidade, dessa nova política e dessa nova economia do corpo”⁶² (Foucault, 1994 III, p. 42) que tornam o corpo dos indivíduos um dos principais objetos de intervenção do Estado.

Nessa conferência, a “somatocracia”, parte da “bio-história”, indica essa política específica do capitalismo preocupada com a saúde e a manutenção dos corpos. A consequência imediata da centralidade política do corpo dá-se na medicina, alvo de vultosos investimentos estatais: ao mesmo tempo em que o Estado viabiliza o acesso a serviços de assistência social, a medicina desenvolve uma série de medicamentos e procedimentos de saúde. O investimento estatal na medicina possibilita um grande progresso tecnológico, mas, simultaneamente, inaugura “o novo funcionamento econômico e político da medicina” que “não produziu a melhoria no bem-estar da saúde que se poderia esperar, mas sim uma curiosa estagnação nos benefícios que podem ser derivados da medicina e da saúde pública”⁶³ (Foucault, 1994 III, p. 43). Isso ocorre porque, apesar de formulada como o Estado servindo ao ‘indivíduo saudável’, o objetivo estatal continua sendo o controle dos corpos dos indivíduos através da medicina, como ocorre desde o século XVIII – não há um verdadeiro rompimento, mas um refinamento da técnica. Os investimentos estatais na medicina possibilitaram o surgimento de técnicas sobre o corpo que “não afetam somente o indivíduo e sua descendência, mas a espécie humana como um todo”⁶⁴ (Foucault, 1994 III, p. 48).

Como explicar que, mesmo com o amplo desenvolvimento técnico da medicina, ainda assim seus benefícios sociais tenham estagnado? Para Foucault (1994 III, p. 53), uma das principais razões é a economia política da medicina. É necessário, contudo, prosseguir com

⁶¹ “Le droit d’interrompre le travail commence à prendre corps et devient plus important que l’ancienne obligation de la propriété qui caractérisait la relation morale des individus avec sus corps”.

⁶² “la naissance de ce nouveau droit, de cette nouvelle morale, de cette nouvelle politique et de cette nouvelle économie du corps”.

⁶³ “le nouveau fonctionnement économique et politique de la médecine” (...) “n’ont pas produit l’amélioration du bien-être sanitaire que l’on pouvait attendre, mais plutôt une curieuse stagnation des bienfaits pouvant résulter de la médecine et de la santé publique”.

⁶⁴ “n’affecte pas seulement l’individu ou sa descendance, mais l’espèce humaine tout entière”.

cautela: o filósofo não insinua – como, de resto, já explicitamos nesse capítulo – que a medicina adquira uma razão econômica somente no século XX. Como verificamos, pelo menos desde o século XVIII a medicina é uma das principais ferramentas econômicas do capitalismo, tendo possibilitado o surgimento da biopolítica. No entanto, testemunhamos que

Atualmente, a medicina encontra a economia por um caminho diferente. Não apenas porque ela é capaz de reproduzir a força de trabalho, mas porque ela pode produzir diretamente uma riqueza, na medida em que a saúde representa um desejo para alguns e um luxo para outros. A saúde tornou-se um objeto de consumo, que pode ser produzido por alguns laboratórios farmacêuticos, por médicos, etc., e consumido por outros – os doentes possíveis e reais –, adquirindo importância econômica e inserindo-se no mercado⁶⁵ (Foucault, 1994 III, p. 54).

Portanto, a inserção do corpo humano na economia de mercado dá-se de maneira dupla: primeiramente como força de trabalho, o corpo do trabalhador que deve ser mantido saudável para que se possa extrair dele o máximo de utilidade possível; em segundo lugar, como objeto da saúde, de técnicas que prometem aprimorar a existência humana e prolongar a vida, visando assim não apenas o corpo do trabalhador saudável, mas também o corpo do doente que deseja se recuperar. Como explica Adán Salinas Araya (2013, p. 87), diferenciando-se de uma medicina social da força de trabalho, “um mercado da saúde transforma a saúde mesma em objeto econômico, e não somente em uma condição para o funcionamento do mercado de trabalho”⁶⁶. Araya (2013, p. 88) também destaca a importância da periodização utilizada por Foucault: “atualmente”, ou “na atualidade”. O corpo, como objeto de consumo pela medicina, só é possível com o desenvolvimento de um mercado de saúde que tem como foco o consumo e o desejo, orientado pela dimensão econômica. Araya (2013, p. 88) defende que testemunhamos nesse momento pistas de uma reflexão sobre o modelo de saúde do neoliberalismo, apesar de, é claro, estarmos quatro anos antes do curso *Nascimento da Biopolítica*.

Essa é uma leitura com a qual concordamos, especialmente após levarmos em conta o período das pesquisas ao qual Foucault se refere na conferência – como a de Charles Levinson, 1964 – e, mais determinante, os efeitos produzidos pelo estabelecimento desse mercado de consumo do corpo pela saúde: o nível de consumo médico e o nível de saúde não possuem relação direta, com um consumo maior indicando antes uma melhoria nas condições de vida do

⁶⁵ “De nos jours, la médecine rencontre l'économie par une autre chemin. Pas simplement parce qu'elle est capable de reproduire la force de travail, mais parce qu'elle peut produire directement une richesse dans la mesure où la santé représente un désir pour les uns et un luxe pour les autres. La santé devenue un objet de consommation, qui peut être produit par quelques laboratoires pharmaceutiques, par des médecins, etc., et consommé par d'autres – les malades possibles et réels –, acquit une importance économique et s'est introduite dans le marché”.

⁶⁶ “un mercado de la salud, transforma a la salud misma en objeto económico, y no sólo en una condición para el funcionamiento del mercado del trabajo”.

que nas de saúde. Há, contudo, uma dificuldade nessa interpretação: lembramos que Foucault inicialmente trata do plano Beveridge, alegando que é sob esse plano que o Estado se coloca a serviço do indivíduo saudável e, assim, estimula a segunda reinserção da medicina no mercado, como objeto de consumo. Se seguirmos a leitura de Foucault (2008a, p. 262-263/298-299) do neoliberalismo, verificamos que o neoliberalismo se posiciona em franca oposição ao plano Beveridge, bem como às demais políticas de assistência social. No entanto, o plano Beveridge é colocado por Foucault na conferência como a “ideia geral” do modelo de estatização e socialização da medicina, que culminaria com a inserção da saúde do corpo na lógica de consumo do mercado. Nossa interpretação é que não há somente dois polos – um existente desde o século XVIII, que consome os corpos como força de trabalho, e outro, mais recente, em que o corpo mesmo é objeto de consumo –, mas que existe um terceiro ponto de passagem, historicamente peculiar, que é o plano Beveridge. Ao fazer a análise do plano Beveridge em *Nascimento da Biopolítica*, Foucault (2008a, p. 298) chama o plano de ‘pacto de guerra’, no qual os governantes diziam: “agora pedimos a vocês para darem a sua vida, mas prometemos que, feito isso, vocês manterão seus empregos até o fim dos seus dias”, bem como outras seguridades sociais. Parece-nos, assim, que o plano Beveridge faz parte de uma exceção no modelo de utilização dos corpos pelo capitalismo, pois os corpos agora eram convocados para morrer e não para produzir. Ainda assim, teriam sido os investimentos do plano Beveridge na medicina que possibilitaram o modelo neoliberal do corpo como objeto de consumo, enquanto revelaram todo o potencial econômico e de intervenção da medicina.

A relação entre o plano Beveridge e os modelos da medicina do trabalho do século XVIII não fica muito clara nessa conferência, contudo, em ambos os modelos, a saúde dos indivíduos é responsabilidade do Estado, ainda que com diferentes finalidades. Parece-nos possível a leitura de que o neoliberalismo, apesar de sua animosidade ao plano Beveridge, se utiliza dos desenvolvimentos técnicos possibilitados pelo amplo investimento estatal na saúde para colocar novamente os corpos dos sujeitos a serviço do mercado. Nesse sentido, o plano Beveridge foi um pacto de curta duração, firmado em um momento histórico excepcional, mas que não seria compatível, a longo prazo, com a manutenção otimizada do mercado. É o neoliberalismo, aplicado com maior intensidade a partir dos anos 1960 e 1970, que possibilitará aos sujeitos colocarem seu corpo à disposição do mercado, a fim de atender determinada demanda econômica, e suprir assim suas próprias necessidades, em muitos casos, fisiológicas, de como se alimentar. No entanto, devemos questionar: como é possível que o corpo dos sujeitos tenha sido capturado como o capital humano indissociável, tornando-se assim um objeto econômico a ser explorado, a se definir um valor, de maneira simultânea à proclamação

do valor inestimável da pessoa humana, erigido em resposta aos horrores do nazismo – que também havia, ao seu modo, atribuído um valor ao corpo? Percebemos como a questão não poderia deixar de aparecer no percurso filosófico de Foucault – ainda que de passagem, em *Nascimento da Biopolítica* –, sobretudo quando o corpo na obra do filósofo foi tão decisivamente representado como esse ator capaz de influenciar e ser influenciado pela história.

Ao trazermos esses pontos, parecemos nos afastar do âmbito massivo da economia e do governo dos homens característicos do neoliberalismo. Contudo, como aponta Lazzarato (2005, p. 52), “o macrogoverno liberal só é possível porque exerce seus micropoderes sobre uma multiplicidade de atores”⁶⁷, de modo que “a teoria dos micropoderes é uma questão de método, de ponto de vista, não de escala”⁶⁸. Tendo isso em mente, e considerando que Foucault, ao tratar do neoliberalismo – sobretudo do americano – parece se preocupar mais com a racionalidade dos indivíduos do que com a gestão da população enquanto um conjunto de seres vivos, constatamos que “esse deslocamento do objeto demográfico dificulta a concepção de uma biopolítica neoliberal, cuja forma permanece misteriosa”⁶⁹ (Paltrinieri, 2013, p. 90). Nesse sentido, parece-nos fecunda a hipótese de que a biopolítica do neoliberalismo se dá justamente na agência do *homo oeconomicus* sobre si mesmo, sobre seu capital humano, sobretudo sobre o seu corpo – ao aderir à lógica econômica que gera novas normas reprodutivas e influencia a maneira como encaramos a vida e outros seres humanos. Essa agência, contudo, não é simplesmente delegada no vácuo, na medida em que o *homo oeconomicus* responde a uma relação de poder cujo campo de jogo é definido pelas regras do neoliberalismo.

O corpo, tão determinado pela biopolítica e tão objetificado pelo neoliberalismo, as duas utopias contemporâneas, aparece em outros termos em uma conferência de 1966, intitulada “O Corpo Utópico”: “Meu corpo é o contrário de uma utopia, é o que jamais se encontra sob outro céu, lugar absoluto, pequeno fragmento de espaço com o qual, no sentido estrito, faço corpo” (Foucault, 2013, p. 7). A mais poderosa das utopias, contudo, a alma, o elemento primeiro que dá razão ao corpo, o utiliza e é, em última instância, a sua versão mais perfeita, que “durará muito tempo e mais que muito tempo, quando meu corpo vier a apodrecer”, de modo que, “em virtude de todas essas utopias meu corpo desapareceu!” (Foucault, 2013, p. 9). Nesse texto mais confessional e literário⁷⁰, Foucault nos fala sobre como o corpo, acossado pelas investidas das

⁶⁷ “La macro-gouvernementalité libérale n’est possible que parce qu’elle exerce ses micro-pouvoirs sur une multiplicité”.

⁶⁸ “La théorie des micro-pouvoirs est une question de méthode, de point de vue, et non d’échelle”.

⁶⁹ “Cette disparition de l’objet démographique rend ardue la tâche de penser une biopolitique néolibérale, dont la forme reste mystérieuse”.

⁷⁰ À época, Foucault desenvolvia grande parte dos seus trabalhos sobre a literatura (Revel, 1994).

religiões, das ciências e do mercado, é cada vez mais relegado ao papel de coisa, até o ponto em que não conseguimos mais nos identificar com ele – e nem identificar outras subjetividades através dele. Roberto Esposito trilha um percurso parecido com Foucault, que o levará a se deparar com uma problemática semelhante. O filósofo italiano, contudo, não encontra a utopia da alma, mas a da pessoa – essa palavra-chave, que será o brasão da contemporaneidade contra a biopolítica – como operadora da cisão entre os sujeitos e seus corpos.

2 A NOÇÃO DE PESSOA: A RESPOSTA À BIOPOLÍTICA?

2.1 Comunidade, imunidade e vida: a biopolítica no paradigma imunitário

Conforme consta na introdução desta dissertação, o filósofo italiano Roberto Esposito discutia a biopolítica, como elaborada por Michel Foucault, desde a década de 1980. Contudo, é com a publicação de sua ‘trilogia’ *Communitas*, *Immunitas* e *Bios* que as contribuições do filósofo ao debate obtêm maior fôlego, sobretudo com o último livro da trinca, que traz a biopolítica em seu subtítulo. Não consideramos, no entanto, que se trata de uma trilogia fechada, autossuficiente, na medida em que não pode ser plenamente compreendida sem levar em consideração as obras anteriores do filósofo e, sobretudo, o livro *Terceira Pessoa*, publicado posteriormente às três obras, revisitando e expandindo os seus temas para outros textos. Ainda assim, a obra *Bios* tem lugar de centralidade no *corpus* de Roberto Esposito, por se tratar de um livro inteiramente dedicado a explicitar e discutir a biopolítica em suas implicações contemporâneas⁷¹, além de esboçar, à guisa de conclusão, a possibilidade de uma biopolítica afirmativa, que se distingue, em sua proposta, das leituras apresentadas por seus contrerrôneos – as propostas expressas por Antonio Negri e Giorgio Agamben.

Nessa obra, Esposito remonta à origem do conceito de biopolítica, descrevendo as variadas formas pelas quais foi empregado. Segundo o filósofo italiano, o diferencial da utilização de Foucault do termo biopolítica é que ela não faz “ver na natureza a casca solidificada na qual a vida se mobiliza ou perde seu próprio conteúdo histórico” (Esposito, 2017a, p. 40). O *bios* da biopolítica foucaultiana é dado na história, de modo que “biopolítica não remete apenas ou predominantemente ao modo pelo qual a política é sempre tomada [...] pela vida, mas também e sobretudo ao modo pelo qual a vida é agarrada, desafiada e penetrada pela política” (Esposito, 2017a, p. 40-41). Contudo, qual é o efeito dessa biopolítica? Ela

⁷¹ Patente já na introdução do livro, composta pela discussão de uma série de eventos ocorridos a partir dos anos 2000, lidos por Esposito na chave da biopolítica.

produz subjetividade – isto é, normatiza as experiências vitais dos sujeitos, seja se adaptando às formas de vida que emergem ou tentando conformá-las a modelos que as antecedem – ou produz morte?

Segundo Esposito (2017a, p. 57-58), a resposta dada por Foucault a essa questão é insuficiente, pois faltaria ao filósofo francês “elaboração conceitual” ao tratar de termos tais como “política”, “vida”, “biopolítica” e “biopoder”⁷². O italiano alega ter encontrado no paradigma da *imunização* o elemento necessário para se compreender a relação estabelecida entre política e vida no quadro da biopolítica. Aderindo à esfera da vida e à do direito, a imunização une o *bios* e o político – interpretado por Esposito (2017a, p. 60) como *nomos* – em “um único e inseparável conjunto que adquire sentido somente a partir da relação entre eles”. A partir do paradigma da imunidade, “não existe um poder externo à vida, assim como a vida nunca se dá fora das relações de poder” (Esposito, 2017a, p. 60). Esposito defende que a política nada mais é do que a maneira encontrada pela vida de defender-se e conservar-se. Nesse sentido, a política faria parte de uma estratégia imunitária, funcionando como o paládio garantidor da saúde vital.

Essa definição da política como estratégia empregada na proteção da vida, contudo, não soaria inédita a Foucault. São perceptíveis os ecos nietzschianos que dela emanam, ecos que o próprio Foucault traz consigo, como é perceptível no curso *Em Defesa da Sociedade*. A inovação do paradigma imunitário de Roberto Esposito estaria, em realidade, na sua capacidade de superar os conflitos dados como intransponíveis na obra foucaultiana: “ou o poder nega a vida, ou incrementa o seu desenvolvimento; ou a violenta e exclui, ou a protege e reproduz; ou a objetiva ou subjetiviza – sem meio termo ou pontos de passagem” (Esposito, 2017a, p. 60). Segundo Esposito (2017a, p. 60), a biopolítica no paradigma imunitário abarca ambas as dimensões dadas como incompatíveis na leitura foucaultiana: “a imunização é uma *proteção negativa* da vida”. Em outras palavras, o poder nega a vida para incrementar o seu desenvolvimento, a violenta para protegê-la, etc. O arquétipo dessa política – já uma biopolítica – imunitária é a filosofia de Thomas Hobbes⁷³: o princípio da conservação da vida depende de

⁷² É particularmente problemática para o filósofo italiano a sobreposição que Foucault faz entre as expressões “biopoder” e “biopolítica” (Esposito, 2017a, p. 58).

⁷³ Hobbes é extremamente importante para o paradigma imunitário de Roberto Esposito. Em “Biopolítica e Filosofia”, Esposito (2017b, p. 153) afirma que: “É talvez com Hobbes (...) que a questão da vida se instala no coração mesmo da teoria e da práxis política. Em defesa da vida é instituído o Estado Leviatã e em seu nome os súditos consignam a ele os poderes dos quais são naturalmente fornidos em troca de sua proteção” e isso se dá porque – complementa o filósofo em *Immunitas* (Esposito, 2023, p. 137-138) – “ninguém mais do que Hobbes percebe a precariedade mortal do corpo político – devida não mais à deterioração natural de todas as formas de governo previstas no tradicional modelo polibiano, e sim às potências destrutivas presentes de maneira latente em seu organismo”.

um poder que lhe é exterior e lhe subjugando-o e defendendo-o através da inserção controlada da morte e do terror.

A antropologia filosófica da primeira metade do século XX faz ver que a condição humana é marcada pela sombra da negação que, no entanto, a torna possível: uma negação que parte do exterior, mas que eventualmente é introjetada pelo próprio sujeito, ao constituir a sua subjetividade. Com isso, “o negativo – nesse caso o conflito – é neutralizado quanto a seus efeitos mais explosivos”, contudo, “o equilíbrio assim alcançado é por sua vez marcado por uma negação que o mina do interior” (Esposito, 2017a, p. 63). Roberto Esposito (2017a, p. 65) busca mostrar que a modernidade se situa sob o signo da imunização e que teria sido ele o primeiro a fornecer uma elaboração sistemática desse paradigma. Isto é importante, pois, a seu ver, esse seria o paradigma mais bem preparado para compreender a biopolítica em todos os seus efeitos antinômicos – conectando, destarte, os campos de extermínio do século XX às políticas liberais do século XXI.

Essa caracterização imunitária da modernidade é determinada por “uma simetria constante do conceito de comunidade”, compreendido em seu sentido original sem, contudo, perder de vista a “sua específica caracterização moderna” (Esposito, 2017a, p. 65). A comunidade original à qual se refere o filósofo italiano é a *communitas*, abordada em seu livro homônimo. Composto pelo radical *munus*, que indica uma obrigação, dever ou uma graça à qual se *deve* retribuir (Esposito, 2022, p. 10-12), e o prefixo *cum*, que indica seu estatuto comum, compartilhado, *communitas* indica o estado de possuir um dever que é partilhado, em outras palavras, “*communitas* é o conjunto de pessoas unidas não por uma ‘propriedade’, mas, precisamente, por um dever ou por um débito” (Esposito, 2022, p. 13). Indica, portanto, uma falta naquele que por ela é afetado, em oposição àquele que está isento, *immunis*. Reparemos que o contraste entre *communitas* e *immunitas* possui uma particularidade notável: a *immunitas* é a negação de uma subtração, de uma falta. Ela, por si mesma, não é afirmativa, pois simplesmente anula uma deficiência.

A consequência a ser extraída é que “os sujeitos da comunidade estão unidos por um ‘dever – no sentido em que se diz ‘eu *te* devo algo’, mas não ‘tu *me* deves algo’ – que os torna não inteiramente donos de si mesmos” (Esposito, 2022, p. 14), os expropriando, em última instância, de suas subjetividades mesmas. A comunidade acomuna em seu seio sujeitos limitados pelo *fora*, a saber, incapazes de definirem os traços que os determinam. Essa indeterminação dos sujeitos acomunados impede a evocação da figura clássica do corpo político, pois sua única ligação é o comum não pertencimento. Para Esposito a comunidade é aquilo que interrompe a clausura do sujeito individual, forçando-o à indistinção com o que lhe

é exterior. A *communitas* obriga “a perda violenta dos limites que, conferindo-lhe identidade, asseguram sua subsistência” (2022, p. 15), expondo os seus participantes à dissolução.

Tendo construído esse quadro, do qual nem mesmo a tradição cristã é capaz de se livrar⁷⁴, o filósofo de Nápoles afirma que “é a ele – a esse inaceitável *munus* – que tenta responder a filosofia política moderna” (Esposito, 2022, p. 20). O enfrentamento a esse terrível paradigma dá-se por meio da categoria de imunização, pois “a gratidão solicitada pelo dom [reiteramos, no sentido de *munus*] não é mais sustentável para o indivíduo moderno que atribui a cada serviço seu determinado preço” (Esposito, 2022, p. 21). A modernidade se constitui a partir da separação violenta do modelo do *munus*, permitindo assim que os indivíduos modernos finalmente se constituam como absolutos, protegidos e isolados uns dos outros, não mais ligados pelo débito originário da existência em comum. Ao reconhecer – sobretudo a partir de Hobbes – que o que nos é comum é a possibilidade de sermos mortos, o que acarreta a total dissolução do sujeito individual, devemos buscar imunizar-nos antecipadamente contra aqueles que mais nos representam perigo, a saber, aos outros sujeitos.

Concebida como a negação da negação, a opção imunitária da modernidade busca “esvaziar o perigo do *cum* eliminando-o definitivamente” (Esposito, 2022, p. 22). Com isso, o que está sempre pressuposto nas relações intersubjetivas é o risco de morte – que um pode trazer ao outro e que, conclusivamente, pode ser retribuído em nome da segurança do Estado. O resultado é uma indistinção entre a necessidade de proteger e de sacrificar a vida. O que está na raiz das sociedades é o medo – mais precisamente, o medo da morte –, que impregna as relações sociais como “a *arcaicidade do moderno*” (Esposito, 2022, p. 37). Com isso, Esposito coloca-se em posição de disputa com a interpretação liberal da política: se a ordem estatal de fato dá fim à desordem natural, não é por aproximar os sujeitos em um laço político com direitos e deveres comuns, mas por isolá-los sem que tenham nada em comum, “uma vez que tudo foi dividido entre o ‘meu’ e o ‘teu’: divisão sem compartilhamento” (Esposito, 2022, p. 41). Com isso, a modernidade fecha-se à dimensão da comunidade, pois é precisamente ela “aquilo que é sacrificado no altar da autoconservação individual” (Esposito, 2022, p. 68).

Isso não quer dizer que a comunidade deixe de ser buscada, mesmo invocada pela modernidade, mas ocorre em uma modalidade que não a aceita em suas consequências últimas, objetivando sempre imunizá-la⁷⁵. A única comunidade alcançada é, novamente, aquela da não-comunidade: os sujeitos “são igualados [*accomunati*] pela impossibilidade da comunidade, por

⁷⁴ conf. Esposito, 2022, p. 16-20.

⁷⁵ Como tentaram Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant, abordados por Esposito nos capítulos “Culpa” e “Lei” de *Communitas*.

aquele impossível que é o seu *munus* comum” (Esposito, 2022, p. 101). A reviravolta é que justamente isso que constitui a nossa comunidade, porque

A comunidade não está nem antes nem depois da sociedade. Não é nem mesmo aquilo que ela suprimiu, nem o objetivo que ela deve pôr-se. Assim como não é o resultado de um pacto, de uma vontade ou de uma simples exigência partilhada pelos indivíduos. Mas nem mesmo o lugar arcaico de onde estes provêm e o qual abandonaram. E isso pelo simples dado de fato de que não existem indivíduos fora de seu ser-no-mundo (Esposito, 2022, p. 120).

A comunidade não se dá por uma plenitude, mas por uma falta: “o nosso ‘próprio’ não está em outra coisa senão na consciência de nossa ‘impropriedade’” (Esposito, 2022, p. 125). A consequência disso, no entanto, não é unívoca: se, por um lado, “o homem vem ao mundo recortando a própria identidade na continuidade do não ser do qual brota. A sua vida [...] coincide com os limites que o separam dos outros”, de modo que estes se tornam condição de sua existência, na medida em que determinam uma subjetividade em oposição à impropriedade da comunidade, devendo assim ser defendidos; por outro, há uma pulsão “na qual o indivíduo deseja aquilo que teme [...], movido por uma invencível nostalgia de seu estado precedente, e posterior, de ser não individual” (Esposito, 2022, p. 153). A vida subjetiva deseja se acomunar, mas a comunidade a desmonta: “É a morte, não a vida, que nos estreita em um horizonte comum” (Esposito, 2022, p. 154). Não se trata aqui da própria morte, mas da morte como fenômeno não experienciável, visado à distância, na morte dos outros, sem que, contudo, seja possível tomar parte – manifestação singular do horizonte comum.

É contrastando com esse quadro que ganha relevo a categoria de *immunitas*, forjada justamente para lidar com o perigo da comunidade: “O conceito de ‘imunidade’, além de privativo, é [...] essencialmente comparativo: *é a diversidade em relação à condição do outro* – mais do que a isenção em si mesmo – o seu foco semântico” (Esposito, 2023, p. 12, grifo nosso). Portanto, frente à necessidade – impossível de ser realizada completamente, deve-se ressaltar – de estar em um horizonte comum onde ‘si’ e ‘outro’ são indistinguíveis, a imunidade busca reforçar as diferenças a fim de converter essa necessidade em carência de propriedade sobre si, distinção. Do ponto de vista da imunidade, a condição do outro é sempre incompleta, defectiva, e, por isso, perigosa. Portanto, a *immunitas* assume também o sentido biológico da imunidade, enquanto reação contra o que de fora ameaça aquele – ou aqueles – que são

imunizados, não através de uma completa negação daquilo que ameaça – o comum –, mas por meio da constante reativação de formas debilitadas da *communitas*⁷⁶.

Na comunidade imunizada, “comum é apenas a reivindicação daquilo que é individual, assim como a salvaguarda daquilo que é privado constitui o objeto mesmo do direito público” (Esposito, 2023, p. 34). Nesse sentido, o sujeito que deseja defender aquilo que é seu dos outros, deve inserir-se entre aqueles que buscam tal defesa para si mesmos: comunidade de sujeitos que prontamente se desfaria ao menor sinal do comum. Quando a comunidade é constituída pelo direito que simultaneamente a imuniza, torna-se clara a dimensão biológica da imunidade, pois para proteger da violência externa, que desapropria os sujeitos e os coloca em uma posição insuportável como indivíduos, o direito utiliza uma violência interna⁷⁷, de maneira que “o dispositivo jurídico funciona mediante a admissão da própria substância contra a qual pretende proteger”, isto é, mantendo somente a ‘violência’ da “violência externa” (Esposito, 2023, p. 39). Essa dimensão nos aproxima da biopolítica, pois é justamente a vida o fenômeno que mais resiste ao achatamento das formas jurídicas, buscando sempre superar-se, seja transformando-se completamente ou mesmo buscando o seu próprio fim:

É esse hiato interno à vida que o direito deve preencher, enviando-a de volta às suas fronteiras biológicas. Só desse modo – vedando-lhe toda a autotranscendência, toda ruptura em relação a si mesmo – ele pode manter sob controle todos os seus infinitos casos (Esposito, 2023, p. 41).

Para isso, a vida em sua plenitude é preventivamente julgada culpada e forçosamente adaptada às normas que a resguardam de consumir seu ‘atentado’. A vida é conservada por meio de uma imposição que a tolhe de suas variadas possibilidades, mesmo de sua modalidade comum. É essa periculosidade da vida – que também é, simultaneamente, seu caráter mais intrínseco – que é “sacrificada à reprodução de sua vertente biológica – à perpetuação da simples sobrevivência”. Com isso, fica claro que a vida é controlada pela submissão àquilo que se quer evitar, a morte, pois “somente uma vida que pressupõe a morte pode durar além de seu termo natural” (Esposito, 2023, p. 43), isto é, sobreviver, na medida em que o paradigma imunitário não busca a total proteção da vida, mas a conservação de certas manifestações em detrimento de outras, “substituindo expectativas incertas por expectativas problemáticas, mas

⁷⁶ Tratando de como o direito é fundamentalmente imunizante em uma relação social, Roberto Esposito afirma que “dado que a relação e a alteração não são uma possibilidade patológica, e sim a forma originária da comunidade, isso significa que, imunizando-a, o direito a converte em seu oposto” (Esposito, 2023, p. 30). Dessa forma, a modalidade da comunidade perdura, mas carece de seu sentido mais intenso.

⁷⁷ Esposito (2023, p. 39) cita como exemplos o aparato policial e a pena de morte, mas pensamos também nas invasões de caráter “preventivo” de um país ao outro, bem como no racismo sistemático observado na atuação das forças de segurança de um país como o Brasil.

seguras” (Esposito, 2023, p. 61). O resultado dessa configuração é que o aparato imunitário não impede que formas de vida ‘anormais’ – para utilizar um termo foucaultiano – se manifestem no tecido social, mas as marginaliza de tal maneira que as força a entrar em conflito com a parte imunizada. Consequentemente, sente-se a necessidade de um reforço do aparato imunitário, tonificado pela erupção das contradições.

A sobrevivência se manifesta como a forma imunizada da vida, pois ela não é “um fruto espontâneo da vida, mas, ao contrário, algo que implica sua gestão controlada, limitada, mantida em uma forma que de algum modo a inibe e contradiz” (Esposito, 2023, p. 125), forçando os sujeitos a uma relação com a vida marcada por bloqueios, renúncias e autoconstrições. Desse modo, a política “entra de pleno direito no paradigma imunitário, quando assume a vida como conteúdo direto de sua atividade” (Esposito, 2023, p. 135), sem que com isso se queira designar o domínio da política sobre uma forma de vida específica: não, a biopolítica exerce-se sobre toda a vida, em todas as suas manifestações, principalmente na mais elementar, a saber, a simples realidade biológica. Justamente por isso, Esposito explicita que a relação entre política e vida não se dá sem a mediação de um terceiro termo, pois “para poder salvar a vida de sua tendência autodissolutiva, a política deve reconduzi-la ao regime do corpo” (Esposito, 2023, p. 135). Nesse sentido, o filósofo destaca que, mesmo para ser apreendida pela razão, a vida necessita da representação orgânica que a insere nos fenômenos da realidade, manifestada em representação corpórea.

O corpo, em sua própria estrutura, delinea os limites e fronteiras tomados como alvo pelo paradigma imunitário: contida no corpo, a vida não se inverte em seu oposto. A grande tradição política ocidental, mas também a científica e filosófica, compreende que “é no corpo, e só no corpo, que ela [a vida] pode permanecer o que é – e, por sinal, crescer, potencializar-se, reproduzir-se” (Esposito, 2023, p. 136). O corpo manifesta visivelmente os impactos da política sobre a vida, mesmo a iminência da morte, tornando-se com isso o campo de batalha em que a biopolítica imunitária procura conservar a vida contra as moléstias que a assolam. Por isso “a mais influente metáfora com a qual a política representou a vida da sociedade foi o corpo” (Esposito, 2023, p. 136), sempre em chave paulatinamente imunitária. Determinado por sua fragilidade, a longevidade do corpo político se torna o ponto cardinal das estratégias estatais. As “mortes inevitáveis”, concernentes aos corpos naturais dos indivíduos, devem funcionar assegurando a “a duração do corpo artificial do Estado” (Esposito, 2023, p. 138-139), em uma fórmula que distintamente ecoa a concepção hobbesiana de política.

A simbologia política do corpo é seguida de perto pela metáfora da doença, que une o saber político e médico no “problema comum da conservação do corpo” (Esposito, 2023, p.

146). Para o filósofo italiano, é justamente a doença o ponto de partida para que se decida aquilo que é são, assim como o programa sanitário-político para que o estado saudável seja alcançado. O sentido dessa metáfora milenar, no entanto, assume uma declinação particularmente recorrente com a aurora da modernidade, quando se passa a compreender que “o mal que ataca o corpo político [...] tem sua matriz patogênica fora dele e a ele se transmite com a infiltração de um elemento contagioso não gerado pelo próprio organismo” (Esposito, 2023, p. 147)⁷⁸. Em resposta a isso, erigem-se as barreiras voltadas para conter os elementos internos e anteparar as invasões patológicas advindas do exterior: “quanto mais alta aparentava ser a vulnerabilidade dos corpos políticos, mais urgente se mostrava a necessidade de fechar hermeticamente os orifícios abertos em suas fronteiras” (Esposito, 2023, p. 148). Contudo, não escapa à racionalidade política da modernidade o caráter produtivo que esses males apresentam. Se é verdade que eles podem representar a destruição de um corpo político desprotegido, eles também podem ser utilizados para reforçar a imunidade, instituindo novas defesas e reforçando as existentes, pois “o poder político pode usar as sedições e as revoltas para legitimar e reforçar seu aparato repressivo”, já que não existe “nada melhor que um mal dominado e voltado contra si mesmo para reforçar o corpo político que o hospeda” (Esposito, 2023, p. 149) sem oferecer real perigo à constituição estatal.

Desse modo, Esposito reafirma a posição de Foucault sobre a soberania e a biopolítica, ao indicar que já o filósofo francês “nos põe em guarda contra uma interpretação demasiadamente mecânica de tal contraste: em nenhum dos dois casos vida e morte se colocam como uma alternativa que exclui inteiramente a outra” (Esposito, 2023, p. 162), pois o biopoder atua instrumentalizando a morte para alcançar seus objetivos biológicos. É esse funcionamento da morte no interior da biopolítica que Foucault atribui ao racismo nas célebres passagens de *Em Defesa da Sociedade*⁷⁹, que Roberto Esposito (2023, p. 163) caracteriza como a lógica imunitária da biopolítica, visto que ela age sobre “o único traço que reúne [acomuna] em uma mesma espécie todos os indivíduos – vale dizer, o de ter um corpo”. A lógica imunitária na biopolítica efetiva a distinção desse traço comum a todos os indivíduos para garantir a “própria

⁷⁸ É interessante mencionarmos neste momento o que Michel Foucault nos diz a respeito da substituição da luta das raças pelo racismo de Estado, no qual “o tema da guerra histórica [...] será substituído pelo tema biológico, pós-evolucionista, da luta pela vida” (Foucault, 2010, p. 67-68), fazendo com que “uma sociedade binária” seja substituída por uma “biologicamente monística”, que será “ameaçada por certo número de elementos heterogêneos [...] que serão de certo modo acidentais” e transformando o Estado no “protetor da integridade da superioridade e da pureza da raça” (Foucault, 2010, p. 68). Roberto Esposito parece estar assinalando essa leitura de Foucault e trazendo-a para a sua argumentação.

⁷⁹ Sobre tudo Foucault, 2010, p. 214-215.

existência do Estado, em seus ‘interesses’ simultaneamente econômico, jurídico e político” (Esposito, 2023, p. 163-164).

Esposito (2023, p. 164) esclarece que “o Estado não existe fora do corpo dos indivíduos que o compõem” e, conseqüentemente, a biopolítica efetiva a metáfora do corpo político no corpo individual dos indivíduos constituídos em população⁸⁰, na medida em que tais corpos coincidem com a força do Estado. Esposito (2023, p. 165) retoma o termo foucaultiano de ‘nosopolítica’ para descrever o “processo de medicalização ilimitada que se estende bem além do campo sanitário, em uma crescente osmose entre biológico, jurídico e político”. O que o filósofo italiano destaca é que essa assimilação mútua dá-se com o objetivo expresso de proteger a vida contra o risco de contágio, pois “para tornar-se objeto de ‘cura’ política, a vida deve ser separada e encerrada em espaços de progressiva dessocialização que a imunizem contra toda deriva comunitária” (Esposito, 2023, p. 168), em um movimento que, ao mesmo tempo, reforça a urgência de barreiras protetivas e minora as defesas da vida contra as investidas governamentais.

Por meio das normas – que Esposito mantém, pelo menos em sua acepção foucaultiana, no “circuito imunitário da lei” –, “as condições de conservação – ou de reprodução – da vida são colocadas fora e antes da linha de desenvolvimento natural do ser vivente” (Esposito, 2023, p. 170), determinando antecipadamente os modos de vida dos indivíduos. O argumento espositiano é que o sistema imunitário “constitui [para a biopolítica], ao mesmo tempo, sua condição transcendental e seu modelo operacional” (Esposito, 2023, p. 173). Isso teria escapado a Michel Foucault, pois

por mais exposto às práticas de controle e de reprodução que o plasman e solicitam, o corpo ao qual Foucault dirige sua análise permanece, enfim, identificado pelos mesmos confins espaçotemporais que pontuaram sua trajetória da civilização greco-cristã à moderna (Esposito, 2023, p. 174-175).

É evidente que a concepção de corpo esposada por Foucault nutre-se daquela que é recorrentemente retomada por Esposito, a saber, a de Friedrich Nietzsche⁸¹. Contudo, concedemos a Esposito que Foucault, de fato, atribui um papel passivo ao corpo em suas análises da biopolítica, estando amiúde – pelo menos no recorte que fizemos no primeiro

⁸⁰ Comparar com o que diz Foucault (1994 III, p. 450) em “L’évolution de la notion d’« individu dangereux » dans la psychiatrie légale du XIX^e siècle”, no qual afirma que “o ‘corpo’ social deixa de ser uma simples metáfora jurídico-política (como a que se encontra no *Leviatã*) para apresentar-se como uma realidade biológica e um domínio de intervenção médica”.

⁸¹ De maneira mais evidente, em “Nietzsche, a genealogia e a história”, texto já abordado nessa dissertação. Esposito também dedica um capítulo a Nietzsche em *Bios*, intitulado “Biopoder e Biopotência”. Nesse mesmo capítulo, Esposito aborda a seminal leitura de Foucault.

capítulo – como objeto de técnicas e especulações, sem despontar como um operador dinâmico nas relações do biopoder. Nesse sentido, ainda que Foucault tenha se ocupado das ‘tecnologias de si’, ele teria falhado em compreender em toda a sua extensão o colapso das “margens diferenciais que por séculos separaram e justapuseram os regimes do real e do imaginário, do natural e do artificial, do orgânico e do inorgânico”⁸² (Esposito, 2023, p. 175). O filósofo de Nápoles visa uma realidade em que a técnica se instala em nossos corpos com seus componentes naturais e artificiais: o homem máquina já não é um mero recurso simbólico – e, ainda, não diz respeito às técnicas como a fala e a utilização das mãos – mas da “real presença no corpo de algo que não é o corpo” (Esposito, 2023, p. 176). Essa interação no espaço limite entre os sujeitos e o mundo – isto é, o seu corpo – configura-se como “uma reestruturação radical daquilo que chamamos de ‘corpo’” (Esposito, 2023, p. 177), e, com isso, mesmo do próprio sujeito. Por conseguinte, a relação do corpo com o mundo e com a técnica se transforma: “Ele se expõe ao que está fora dele para salvar o que ainda leva dentro de si. Entra em relação problemática com o outro para proteger-se de si mesmo – de sua natural tendência ao desgaste” (Esposito, 2023, p. 178).

Essa concepção interdita a possibilidade de pensar uma conexão imediata entre política e vida, que passa a ser conduzida para o ambiente da ciência médica e sua “exigência de autoproteção do corpo” (Esposito, 2023, p. 179). O resultado da incorporação da técnica é a anulação da coincidência do existente consigo mesmo. Qual a consequência dessa não-identificação do vivente consigo mesmo? Analisamos anteriormente como, em Foucault, isso se verte na generalização da mentalidade do empresário de si mesmo, de sujeitos que passam a compreender a si mesmos e a sua vida como o gerenciamento de uma empresa. Em *Immunitas*, Esposito esboça um horizonte de sentido em que a interrupção de uma imanência absoluta do sujeito com o seu corpo abre o caminho para o pensamento da comunidade. No entanto, o filósofo italiano simultaneamente alerta para outro deslocamento, a saber, a interpretação do sistema imunitário como a “transcrição [da] função de defesa em uma formulação agressivamente militar” (Esposito, 2023, p. 183). Se, em *Nascimento da Biopolítica*, o corpo se torna objeto de utilização econômica, em seu livro de 2002, Esposito o caracteriza como um campo de batalha povoado por estratégias biomédicas cuja linguagem deriva de discursos militaristas.

⁸² No entanto, não se pode afirmar que essas problemáticas tenham escapado totalmente a Michel Foucault, pois em páginas já citadas nesse trabalho (2008a, p. 314-315), o filósofo aborda a questão das técnicas genéticas. Ainda assim, é verdade que a discussão conduzida por Foucault, novamente, coloca o corpo no lugar de objeto a ser manipulado por uma subjetividade que o excede.

O paradigma imunitário coloca a biopolítica no centro de uma batalha pela “defesa da integridade individual” contra “as potências entrópicas voltadas para a sua dissolução” (Esposito, 2023, p. 184). Novamente é trazida à luz a dimensão mortífera da biopolítica e, como poderia pensar-se, não apenas contra o ‘invasor’, mas contra aquele mesmo que ativa o sistema imunitário: pois “são justamente as defesas do organismo de imunização o veículo para que o mal consiga proliferar e espalhar-se no organismo atingido”, já que, em seu próprio funcionamento, a imunidade conecta “a ativação da defesa e a potencialização daquilo contra o qual se quer defesa” (Esposito, 2023, p. 191-192). Por continuamente introduzir e reproduzir elementos daquilo que busca combater, o sistema imunitário acaba por combater a si mesmo: “a revolta destrutiva contra si mesmo não é uma disfunção temporária, mas o impulso natural de todo sistema imunitário” (Esposito, 2023, p. 197). A técnica da imunidade insere tantos elementos contrários – mesmo indesejados – no corpo que visa proteger – seja o corpo individual ou social – que, por fim, acaba destruindo esse corpo ao não reconhecê-lo como próprio, idêntico a si mesmo.

Essa consequência resulta da completa indistinção entre *immunitas* e *communitas*, pois o corpo que não é reconhecido como próprio é lançado ao âmbito do comum – contudo, ainda um comum dominado pelo paradigma imunitário, submetido e sacrificado a ele. É para que isso não ocorra que existe a racionalidade política, cuja missão é justamente encontrar o balanço entre imunidade e comunidade que permita a conservação da vida política. Nesse sentido, utilizando o exemplo da soberania, Esposito (2017a, p. 77-78) afirma em *Bios*, retomando a discussão hobbesiana, que “somente indivíduos iguais entre si podem instituir um soberano capaz de representá-los legitimamente. Ao mesmo tempo, somente um soberano absoluto pode liberar os indivíduos da sujeição a outros poderes despóticos”. Por isso, a importância da manutenção do individualismo, mas com uma abertura que permite a alguns conservar sua imunidade – e, com isso, sua identidade própria – ao custo da exposição de outros.

Como constatamos ao longo dessa seção, cabe ao paradigma imunitário selecionar – ou, em um termo favorecido por Esposito, ‘decidir’ – aqueles que serão imunizados e os que serão expostos às ‘forças da dissolução’. Essa escolha varia bastante, dependendo sempre dos objetivos a serem alcançados e da racionalidade política por trás dela, mas o filósofo italiano considera enigmática a forma como ela foi realizada na primeira metade do século XX, na Europa. O que retornava, naquele momento – sem nunca ter realmente desaparecido –, era a “fronteira inexorável que condiciona o prazer, o saber e o poder de poucos à fadiga, aos sofrimentos e também à morte de muitos” (Esposito, 2017a, p. 125).

Esposito mobiliza *communitas*, *immunitas* e a biopolítica para pensar as gigantescas transformações ocorridas na política humana, sobretudo a partir do século XX. É justamente a partir desse momento histórico que a política passa a utilizar a tecnologia para a finalidade de impactar a vida da maneira mais rápida e poderosa possível. Vanessa Lemm (2012, p. 6) destaca, na introdução que escreveu para a edição estadunidense de *Termos da Biopolítica*, que a análise de Esposito enxerga a contemporaneidade a partir das lentes da “desconstrução da imunidade na forma de reações autoimunes”. Isso indica, como apontado no texto, que o autor não atribui uma característica moral à imunidade, compreendendo-a como um ‘mal’ a ser suprimido. Contudo, os últimos dois séculos foram o palco dessas reações autoimunes, demonstrando o grande perigo que há nessa estratégia conservadora. Por essa razão, o filósofo italiano assinala a necessidade de investigarmos esse fenômeno, pois é quando a imunidade se volta contra si mesma, a ponto de destruir aquilo que deveria proteger, que se acendem os alertas contra o excesso de proteção, obrigando a uma reavaliação dos perigos que nos circundam e como podemos estar reforçando-os, ou mesmo criando outros imprevisíveis.

Lemm observa que, na filosofia de Esposito, é justamente o encadeamento dessas categorias que nos levaram ao momento político presente:

Uma vez que a vida da espécie humana se torna objeto de preservação política e, portanto, de imunização, uma conclusão – tipicamente tanatopolítica – torna-se inevitável: que a vida só pode ser preservada à custa da morte de outras vidas. Além disso, para que essa morte seja alcançada ‘normalmente’ – ou seja, clinicamente –, torna-se necessário derrubar todos os mecanismos de defesa anteriores que se concentravam nos direitos subjetivos: nos encontramos no meio do nazismo como biopolítica⁸³ (Lemm, 2012, p. 7).

Podemos prosseguir a leitura de Lemm mencionando o reforço, sobretudo na segunda metade do século XX, dos direitos subjetivos, sobretudo na forma da categoria de pessoa. No entanto, em pleno século XXI, é difícil afirmar que superamos, por meio dessa recuperação da proteção subjetiva, o momento das reações autoimunes. Pelo contrário, elas continuam latentes e, mais do que isso, parecem aproximar-se de picos comparáveis aos verificados nos anos que levaram aos piores momentos do século XX. Verificamos esforços comparáveis aos testemunhados no século passado voltados a erigir uma comunidade – seja pela via do

⁸³ “Once the life of the human species becomes the object of political preservation and thus of immunization, one conclusion – which is typically thanatopolitical – becomes inevitable: that life can be preserved only at the cost of killing other life. Furthermore, in order for this killing to be achieved “normally” – that is, medically—it becomes necessary to bring down all of the earlier defense mechanisms that centered on subjective rights: We find ourselves in the midst of Nazism as Biopolitics”.

nacionalismo, do isolacionismo, seja pelo apelo a uma comunidade internacional unida contra atos ou atores que ameaçam a estabilidade do nosso ecossistema político-econômico⁸⁴.

Mais do que o palpável viés imunitário presente nessas perspectivas, aspecto que, como vimos, Esposito não deixaria de classificar como uma má interpretação da comunidade, constatamos também outro ponto em que se apela a um aspecto que não está presente na comunidade: seja como comunidade isolada, nacional e étnica, ou seja enquanto uma comunidade global, defensora de leis e normas a serem observadas por todos, o que se perde de vista é que a comunidade não pode preencher o espaço aberto por esses esforços comunitários, ela não pode ser conteúdo, porque ela é constituída pelo nada que une os sujeitos: “a comunidade não é o lugar da contraposição, mas o da sobreposição entre coisa e nada” (Esposito, 2017b, p. 99). A comunidade exige a expropriação da identidade e, por isso, só pode levar ao esvaziamento das formas de união baseadas nesse fator. Dito claramente, a *communitas* não produz comunança, acomunação, comunhão, ela “não aquece e não protege”. O que ela faz é expor os sujeitos ao risco de “perder, com a própria individualidade, os confins que lhe garantem a intangibilidade por parte do outro. De resvalar subitamente no nada da coisa” (Esposito, 2017b, p. 101).

Esse efeito da comunidade se relaciona intimamente com aquilo que é buscado pela biopolítica imunitária. O objetivo é proteger a vida, mas não a vida indeterminada, tocada pela expropriação da *communitas*, e sim aquela que *ainda* está protegida pelas comunidades, sejam elas étnicas ou do direito. Com isso, revela-se um aspecto assustador da imunidade: ela é capaz de utilizar, para seus fins, até mesmo a comunidade, e o faz justamente reconvertendo o nada produzido pela *communitas*. É o que Roberto Esposito (2017b, p. 101-102) chama de nihilismo: a sobreposição do nada – do esvaziamento de identidade provocado pela *communitas* – por outro nada que o recobre: uma forma de atuar sobre a vida que a torna ‘intangível’ e, por isso mesmo, a separa do contínuo da vida, caracterizando-a por algo que não faz parte dela – que, de fato, a contradiz. O que a *immunitas* faz é “sacrificar ao interesse individual não apenas o *inter* do *esse*, mas também o *esse* do *inter*” (Esposito, 2017b, p. 103)⁸⁵. A consequência é que a vida é protegida somente *enquanto* – em sentido condicional e temporal – ela não é somente

⁸⁴ Esposito (2017b, p. 146) alerta que “não é possível tampouco proceder nessa globalização de um ‘si’ incapaz de sair de si mesmo e de extroverter-se no próprio fora. Isso significaria permanecer na lógica destrutiva e autodestrutiva da *immunitas*”.

⁸⁵ O trecho citado se refere ao pensamento de Thomas Hobbes, contudo, Esposito (2017b, p. 103-104) argumenta, em seguida, que a modernidade acaba por recair nesse mesmo paradigma em termos que julgamos consonantes com o que aqui apresentamos.

vida: “para permanecer tal, a vida é obrigada a dobrar-se a uma potência estranha que a penetra e a esmaga” (Esposito, 2017b, p. 143).

Roberto Esposito (2017b, p. 145) adverte que, caso confiada a um regime autoimunitário, a vida não tem grandes possibilidades de sobrevivência. Cabendo aos regimes imunitários decidirem “qual é a vida biologicamente melhor e também como potenciá-la por meio do uso e da exploração” (Esposito, 2017b, p. 157), a consequência é um progressivo estreitamento da vida considerada digna de ser vivida. Ao tratarmos desse tema, é inevitável que venham à mente os horrores do nazismo, ocorridos na primeira metade do século XX. De fato, já prenunciávamos a necessidade de tratar desse tema há alguns parágrafos. Trata-se de um fenômeno extremamente singular, mas que se liga à história ocidental de modo inextricável. Esposito (2017b, p. 157) afirma que “o nazismo está totalmente fora não apenas da modernidade, mas também de sua tradição filosófica”, e, concomitantemente, que “a biopolítica não é um produto do nazismo, mas o nazismo é, eventualmente, um produto exagerado e degenerado de uma certa forma de biopolítica” (Esposito, 2017b, p. 159). Trata-se de algo que simultaneamente contradiz e se nutre do pensamento político ocidental. Por isso, como veremos a seguir, o nazismo não é um acontecimento meramente terrível, mas inconsequente na história do Ocidente: ele dá sentido e auxilia na compreensão tanto o que o precedeu quanto o que se seguiu.

2.2 Teoria biológica, biologia política: o nazismo e as ciências humanas

Durante o período enfocado na presente pesquisa – de 1974 a 1979 –, Michel Foucault tratou de maneira mais eloquente a questão do nazismo em seu curso *Em Defesa da Sociedade*, lecionado em 1976. Uma dessas ocorrências foi na aula de 28 de janeiro de 1976; a outra, na derradeira aula do curso, em 17 de março do mesmo ano. Consideramos importante retomar essas passagens de Foucault, pois elas tiveram grande impacto na leitura que Roberto Esposito faz do nazismo, bem como nos auxiliam a identificar os deslocamentos teóricos que o filósofo italiano realiza em relação ao pensamento do filósofo francês. De fato, entre as passagens de Foucault sobre o regime encabeçado por Adolf Hitler, observamos o filósofo utilizar uma linguagem muito similar àquela adotada por Esposito para tratar do paradigma imunitário. Isso parece indicar que Foucault já fazia uma leitura imunitária do nazismo, que seria retomada e sistematizada posteriormente por Esposito.

Nessa primeira aula, de 28 de janeiro, o nazismo é lido como o herdeiro de um discurso que nasce em reação à história da guerra das raças, “que esmagará, numa perspectiva biológico-

médica, a dimensão histórica que estava presente nesse discurso” (Foucault, 2010, p. 67). Esse tipo de discurso faz a passagem “do plural das raças para o singular da raça” (Foucault, 2017, p. 68), exigindo que o Estado reconheça que a sua soberania perdura somente enquanto ele for capaz de proteger a raça biológica que o compõe de maneira monística. Enquanto o discurso da guerra das raças⁸⁶ baseava-se na lembrança dos conflitos históricos de raças que se enfrentaram e cuja relação política era oriunda desses debates a fim de explicitar as desigualdades em um determinado Estado e, assim, reativar o confronto que poderia modificar essa relação; o discurso da raça – o racismo – tratava da luta pela vida de uma sociedade saudável invadida por agentes desestabilizadores, que atentam contra a pureza da raça. É justamente esse tipo de racismo que é adotado pelo nazismo no século XX, introduzindo nele suas características peculiares.

Para Michel Foucault (2010, p. 69-70) o comunismo soviético também teria se engajado no racismo ‘científico’, transformando a luta social – das classes – em uma luta das raças por meio do emprego de “uma polícia que assegura a higiene silenciosa de uma sociedade ordenada. O que o discurso revolucionário designava como inimigo de classe vai se tornar, no racismo de Estado soviético, uma espécie de perigo biológico”. É interessante notar que, no curso aqui tratado, Foucault sempre faz acompanhar as suas análises do nazismo pela leitura, em termos similares, do comunismo soviético. Ainda assim, parece tratar-se de uma leitura um tanto quanto prematura e incipiente, sobretudo quando comparada com o nível de atenção e cuidado dispensado por Foucault para explicitar o funcionamento do racismo de Estado nazista. Roberto Esposito, por sua vez, rejeita essa aproximação do comunismo ao nazismo pela questão do racismo biológico. Em *Bios* (Esposito, 2017a, p. 141), mas também em “O Nazismo e Nós” (Esposito, 2017b, p. 166-167), ele argumenta que, enquanto o elemento fundante do comunismo é a história – isto é, o seu transcendental – e o sujeito é a classe, para o nazismo o transcendental é a vida (biológica) e o sujeito é a raça. Apesar de concordar com Foucault na crítica à suposta cientificidade do comunismo, Esposito (2017a, p. 141) defende que “só os nazistas identificaram essa ciência na biologia comparada das raças humanas e animais”, acrescentando, em “O Nazismo e Nós”, que é essa especificidade dos nazistas que os leva a adotar uma “semântica biológica, e médica em particular” (Esposito, 2017b, p. 167). Apesar da discordância filosófica – com a qual tendemos a concordar –, é importante ressaltar que as

⁸⁶ Foucault (2010, p. 65) busca esclarecer que, apesar de o termo “raça” aparecer bem cedo nesse discurso, não se atribuía a ele “um sentido biológico estável”. Ele designaria, mais precisamente, “uma certa clivagem histórico-política, ampla, sem dúvida, mas relativamente fixa” (Foucault, 2010, p. 65), servindo para identificar grupos com origens, linguagens e culturas diferentes.

críticas de Foucault ao comunismo se inserem em um contexto histórico preciso, marcado não somente pelo descrédito sofrido pelas ações políticas de vários dos Partidos Comunistas europeus – como informa Mateus Castilha (2024) ao tratar sobre a concepção da *deuxième gauche* –, mas também pela experiência pessoal de Foucault, sobretudo durante a sua curta estadia na República Popular da Polônia, onde, assim como vários de seus conhecidos e demais intelectuais ocidentais e poloneses, o filósofo foi investigado e perseguido por sua homossexualidade – experiência reconstruída a partir de arquivos e entrevistas por Remigiusz Rzyński (2021) em seu interessantíssimo *Foucault in Warsaw*.

Nesse sentido, a principal peculiaridade do nazismo teria sido reimplantar, “no racismo de Estado encarregado de proteger biologicamente a raça”, um discurso profético nos moldes do tema da luta das raças, “utilizando uma mitologia popular, quase medieval, para fazer o racismo de Estado funcionar numa paisagem ideológico-mítica que se aproxima daquela das lutas populares que puderam (...) sustentar e permitir a formulação do tema da luta das raças” (Foucault, 2010, p. 69). De fato, o nazismo apelava para a história da raça germânica, um dia poderosa, agora subjugada, mas que devia lutar para retomar o seu lugar de direito como senhora das demais raças – justificado por sua pureza biológica. Destarte, o discurso nazista apelava para essa dimensão histórica, para a sua linhagem de heróis e reis, mas o objetivo final era justificar a infalibilidade do “triunfo milenar da raça” (Foucault, 2010, p. 69). Nesse primeiro momento, Foucault trata brevemente do nazismo, mas já evidencia elementos importantes para compreendermos os temas de que ele tratará na última aula do curso.

Tratemos então da célebre aula de 17 de março de 1976, em que Michel Foucault aborda a biopolítica, sua relação com a soberania e com a disciplina, o funcionamento do racismo e, por fim, do nazismo. Nosso enfoque será esse último tema. Foucault inicia a exposição tratando da estatização do biológico, promovida pela emergência da biopolítica. Nesse sentido, teria ocorrido uma desqualificação da morte, pois ela é o limite do biopoder. Contudo, isso não significa que a morte é ignorada pela biopolítica, pois, como vimos no primeiro capítulo e na sessão inicial deste segundo capítulo, a regulamentação da morte pode ser produtiva para o poder que deseja garantir a “saúde da vida”. A medicina, técnica responsável por garantir a manutenção da vida, torna-se rapidamente um dispositivo de higiene pública, articulando a disciplina – que trata do corpo, do orgânico – e a regulamentação – responsável pela população, o biológico. Por essa razão, o sexo ganha extrema importância para o governo, por sua capacidade de afetar tanto os indivíduos em sua relação com o corpo – com as doenças – quanto um grupo de pessoas em um espaço de tempo – a hereditariedade e a questão da degenerescência (Foucault, 2010, p. 201-212).

É com esse pano de fundo que Foucault chega ao século XX e à questão do racismo. O filósofo demarca com muita precisão que as questões que ele abordou e aquelas que ele ainda tratará são prementes, pois lidamos com elas atualmente. Nesse sentido, trata da bomba atômica e dos riscos que simultaneamente ela indica: o retorno ao poder soberano de matar a própria vida – em uma derradeira mostra de poder – ou o sucesso do biopoder que, ao não a utilizar, paradoxalmente suprime a si mesmo (Foucault, 2010, p. 213). Foucault também trata da produção ‘artificial’ de vida, capaz de ultrapassar a soberania humana e, ainda assim, a depender de sua natureza, extingui-la⁸⁷. É nesse quadro marcado por uma série de impasses que o racismo atua, produzindo os efeitos de guerra no interior de uma sociedade e fragmentando o campo biológico (Foucault, 2010, p. 214). A consequência do racismo é que “a raça [...] é a condição de aceitabilidade de tirar a vida” (Foucault, 2010, p. 215). Nesse momento, Foucault ainda não está se referindo diretamente ao nazismo, mas a todas as sociedades de normalização que precisam executar a função assassina do Estado mediante o biopoder, principalmente nas sociedades coloniais (Foucault, 2010, p. 216).

Quanto ao nazismo, ele é classificado como “o desenvolvimento até o paroxismo dos mecanismos de poder novos que haviam sido introduzidos desde o século XVIII” (Foucault, 2010, p. 218), isto é, a Alemanha nazista foi o Estado que empregou a disciplina e a biopolítica de maneira mais intensa. Para Foucault (2010, p. 218), no entanto, o Estado nazista, em seu funcionamento assassino, ultrapassava a necessidade de matar dos Estados biopolíticos e assumia para si e cada um de seus cidadãos o poder soberano de tirar a vida: “No limite, todos têm o direito de vida e de morte sobre o seu vizinho”. Essa leitura ressalta que o objetivo do horror nazista não era simplesmente assentar a raça ariana como a senhora do mundo, mas expurgar a sua própria população, garantindo assim que apenas os seres superiores sobrevivessem para ocupar esse posto. A guerra, mais do que uma mera consequência do expansionismo alemão, era um meio de garantir a “exposição universal de toda a população à morte” a fim de “constituí-la como raça superior e regenerá-la definitivamente perante as raças que tiverem sido totalmente exterminadas ou que serão definitivamente sujeitadas” (Foucault, 2010, p. 219).

Nessa derradeira aula de *Em Defesa da Sociedade*, o nazismo é descrito por Foucault como o choque extremo entre o biopoder e o direito soberano de matar. Contudo, isso não ocorre na forma de um confronto em que ambos se repelem mutuamente, mas como uma

⁸⁷ No caso dos “vírus incontroláveis e universalmente destruidores” (Foucault, 2010, p. 213). Esposito, é claro, definiria a situação da bomba atômica como produto extremo do paradigma imunitário: a garantia da vida por aquilo que pode a devastar.

coincidência que gera um novo fenômeno, insustentável, mas que consegue prolongar esses dois funcionamentos do poder. Insustentável porque, pelos seus próprios objetivos, trata-se de “um Estado absolutamente racista [...], assassino e [...] suicida” (Foucault, 2010, p. 219), a sua produção de morte tornou-se completamente independente de qualquer relação positiva com a vida. A análise foucaultiana termina em tom alarmante, ainda que não plenamente desenvolvido: segundo ele, a dinâmica biopolítica e soberana do Estado nazista está presente “no funcionamento de todos os Estados modernos” (Foucault, 2010, p. 219), e não somente dos Estados capitalistas, mas também nos Estados socialistas existentes na década de 1970. Para o filósofo, o racismo – com todas as suas consequências nefastas – continuará existindo enquanto as sociedades biopolíticas não encontrarem outra maneira de exercer a função de morte (Foucault, 2010, p. 221). O nazismo surgiu de uma lógica que persiste nas sociedades contemporâneas.

A persistência na contemporaneidade dos elementos que possibilitaram o aparecimento do nazismo é extremamente relevante para Roberto Esposito. Podemos dizer que o nazismo é o ponto de contraste a partir do qual o filósofo italiano conjectura uma biopolítica afirmativa, isso porque somente uma política da vida que a afirme ao extremo pode verdadeiramente contrapor-se à idolatria da morte característica da política nazista. Timothy Campbell, em sua introdução para *Termos da Política*, aponta que é justamente essa contraposição ao nazismo que permite a Esposito desconstruir “criticamente o enredo imunitário de biologia e política” (Esposito, 2017b, p. 16), sobretudo porque, em suma, o objetivo do hitlerismo seria a “realização política da biologia” (Esposito, 2017b, p. 37). Assim sendo, Esposito comunica a grande importância de Foucault para a compreensão do nazismo, pois, ao interpretá-lo em chave biopolítica, ele ultrapassa as “categorias políticas modernas”, incapazes de explicar um fenômeno que é “irreduzível à história que o precede, porque produz nela uma antinomia até então desconhecida na sua figura e nos seus efeitos” (Esposito, 2017a, p. 139). Roberto Esposito caracteriza o nazismo, de maneira similar a Foucault, pelo fortalecimento progressivo de seus efeitos mortíferos.

No entanto, apesar da anuência ao pensamento de Foucault, Esposito (2017a, p. 140) considera essa análise insuficiente para explicitar a lógica crucial do nazismo que o distingue, no quadro geral da política moderna, dos Estados modernos. É justamente por concordar com Foucault quanto ao caráter absolutamente tanatológico do nazismo que Esposito não pode simplesmente aceitar a continuidade desse regime com as demais formas de biopolítica da modernidade, pois, nesse caso, estaria vedada qualquer tentativa de pensar uma biopolítica afirmativa – pois, levada ao extremo, ela conduziria de volta aos campos de concentração de

Auschwitz e Treblinka. Diferentemente do comunismo, o nazismo “não nasce da exacerbação, mas da decomposição da modernidade” (Esposito, 2017a, p. 141). Enquanto realização política da biologia, o nazismo elidia a história da política – e, assim, desconectava-se do contínuo político – e a readmitia apenas para apontar a absoluta correção da política enquanto biologia aplicada. O que conta não é a história política, mas a história natural do ser humano – determinada pelos desígnios da biologia. É certo que a assunção do biológico pelo político continua sendo o principal atributo da biopolítica na modernidade, mas o que o nazismo fez foi submeter o político ao biológico e, assim sendo, “não é que a política nazista tenha se limitado a adotar como escopo legitimador a pesquisa biomédica da época”, mas sim pretendeu “identificar-se diretamente com ela numa forma de todo inédita de biocracia” (Esposito, 2017a, p. 142).

A referência à biomedicina é importante, pois, segundo Esposito (2017a, p. 143), o regime nazista contou especialmente com a assistência da medicina e da classe médica. O nazismo foi auxiliado pela medicina em todas as fases da sua política de extermínio, gerando um curto-circuito de saber-poder: os médicos, ao supervisionarem os massacres, ofereciam ao regime a anuência da ciência; por outro lado, o grande poder político a eles concedido permitiu que se desenvolvessem pesquisas biomédicas que, caso não fossem os massacres praticados, não seriam possíveis. Os médicos atuavam como os sacerdotes – apelando para uma lógica ao mesmo tempo científica e religiosa – que operavam, em sentido literal, o racismo: eram a eles que “competem em última análise o julgamento de quem há de ser mantido vivo e de quem há de ser atirado à morte” (Esposito, 2017a, p. 144). Reparemos na linguagem utilizada por Esposito: o que ocorre não é o *deixar morrer*, mas propositalmente fazer com que alguém – muitos – morram. Trata-se de uma lógica muito mais próxima ao poder soberano do que à biopolítica. No entanto, o médico alemão também possuía outro papel, subjacente ao anteriormente mencionado, que nos ajuda a compreender o tipo de biopoder do nazismo: é ele “quem possui a definição de vida válida, provida de valor e, portanto, o poder de fixar os limites além dos quais ela pode ser legitimamente apagada” (Esposito, 2017a, p. 144). O médico possui um poder normativo: ele é capaz de repartir a vida biologicamente entre zonas contrapostas a partir do esquema político nazista, e tal divisão política é justificada pelo saber científico que ele representa.

Um dos aspectos mais perturbadores dessa dinâmica é que não apenas o regime nazista, com o apoio dos médicos, conseguiu grande poder político, mas a medicina nazista, com todos os “recursos” possibilitados pelos campos de concentração, experimentou intenso desenvolvimento, tornando-se, à época, uma das mais avançadas do mundo: o quadro

paradoxal, mas inequívoco, que se forma é que “entre essa atitude terapêutica e o quadro tanatológico no qual se inscreveu não houve só contradição, mas conexão profunda”, pois era por estarem “obsessivamente preocupados com a saúde alemã do corpo alemão” que os médicos operavam “a incisão mortífera na sua carne” (Esposito, 2017a, p. 145). Os massacres eram conduzidos tendo em vista a missão terapêutica de incrementar a saúde da vida. É nesse momento de aproximação da biopolítica, em termos correspondentes aos de Foucault, que Esposito (2017a, p. 146) começa a mobilizar a sua teoria da imunidade: a cura do povo alemão “requeria a morte de todos aqueles que pela sua simples existência lhe ameaçavam a saúde”. Mesmo que a morte fosse o método escolhido para proteger a vida, o objetivo era manter a vida viva – e saudável. Apesar disso, foi o nazismo, “diferentemente de todas as formas de poder passadas e presentes”, quem “levou a tentação homicida da biopolítica à sua mais completa realização” (Esposito, 2017a, p. 146).

Até o presente momento, a análise de Esposito ainda está próxima daquela feita por Foucault, mobilizando, inclusive, muitas das mesmas categorias utilizadas pelo filósofo francês. A análise do italiano se destaca quando ele aprofunda a sua concepção de imunidade em sua relação com o nazismo. Como constatamos, para Esposito o nazismo não pode ser captado nos seus elementos específicos – que o distinguem das demais formas de poder – utilizando somente a soberania e a biopolítica, é necessário um terceiro conceito que ilumine a perversão nazista. É a imunização que abarca “o laço mortífero que junta a proteção da vida com a sua potencial negação”, pois a doença que Hitler e seus cúmplices buscavam erradicar era infecciosa, que ameaçava o “contágio entre seres inferiores e seres superiores” (Esposito, 2017a, p. 147). Para garantir a saúde desses últimos, era necessário expulsar aqueles primeiros do círculo da humanidade: não mais a analogia do antissemitismo, “os judeus não *se parecem* com os parasitas, não *se comportam* como bactérias – mas o *são*” (Esposito, 2017a, p. 147) e, por isso, é necessário que sejam exterminados.

Nessa retórica imunitária, os judeus – mas também os comunistas, os ciganos, os homossexuais, para citar alguns grupos dessa lista que não deixou de se expandir – seriam os “agentes tóxicos” causadores de uma *degeneração* que poderia levar a Europa, “no curso de poucas gerações, à esterilidade e, portanto, à extinção [...]” (Esposito, 2017a, p. 149). Os nazistas fazem parte do movimento que deslocou a degeneração de sua caracterização especificamente biológica, indicando um fenômeno esperado e necessário, para uma direção patológica – e, em seguida, reinserindo o termo em seu sentido biológico original, mas agora marcado pela semântica do perigo hereditário. O degenerado seria aquele incapaz de aderir a norma biológica: “Dizer que o degenerado é um anormal significa empurrá-lo para uma zona

de indistinção não inteiramente compreendida pela categoria de homem” e que, na realidade, implica o contrário dessa categoria, “o não homem no homem, ou seja, o homem-besta” (Esposito, 2017a, p. 151). A degeneração representa a parte animalesca do humano que não consegue se adaptar à existência humana e, com isso, ameaça não somente a sua vida, mas a de todos ao seu redor. Com isso, falta ao degenerado, intrinsecamente, uma naturalidade que o permitiria continuar vivo. Esse ponto é importante, pois o degenerado, apesar de caracterizado pela sua animalidade, não consegue se encaixar em sua espécie natural, a humana, e nem em nenhuma outra espécie. O que o determina é a contradição, o não-pertencimento e, por conseguinte, sua incapacidade de “alcançar a unidade da pessoa e [...] de configurar alguma forma de subjetividade jurídica” (Esposito, 2017a, p. 151).

O nazismo, em seu funcionamento, opera uma “troca descontrolada entre norma biológica e norma jurídico-política”, de modo que “o que parece o resultado social de uma determinada configuração biológica é, em realidade, a representação biológica de uma opção política preliminar” (Esposito, 2017a, p. 151) que serve tanto para desumanizar e culpabilizar os perseguidos quanto para justificar os seus perseguidores. Por ser uma questão de hereditariedade, os proponentes da teoria da degeneração deslocam a ênfase do “indivíduo, entendido modernamente como sujeito de direito e de decisão, para a linha da descendência de que este constitui só o segmento final” (Esposito, 2017a, p. 152). Determinado desde o nascimento, ninguém pode fazer escolhas sobre a sua vida, apenas aceitar o destino herdado dos antepassados, obedecendo a “um vínculo biológico que nem a vontade individual nem a educação podem romper”, pois “é como se o morto se apoderasse do vivo” (Esposito, 2017a, p. 152) e o forçasse à obedecer a sua lei⁸⁸. É o risco da degeneração – nem sempre caracterizado apenas hereditariamente, mas também como contágio – que exige a construção do dispositivo imunitário da Alemanha nazista.

O dispositivo imunitário dessa biopolítica atua por meio da tecnologia eugenética, um verdadeiro “programa de intervenção” que visa modificar a “direção do processo [de degeneração] em curso” (Esposito, 2017a, p. 160-161). Classificar a eugenética como uma tecnologia – como aquelas descritas por Foucault – não se dá por acaso, pois “o procedimento eugenético tem o caráter da técnica [...] aplicada à vida, mas de uma forma que justamente visa modificar seu desenvolvimento espontâneo”: ela busca “corrigir os procedimentos que influenciaram negativamente seu curso”, intervindo sobretudo nas “instituições sociais e [a]s práticas protetoras em relação a indivíduos biologicamente inadaptados que a seleção natural,

⁸⁸ São notáveis as referências freudianas trazidas por Esposito durante a sua leitura do nazismo. Elas precedem e antecipam a contraposição que Esposito fará às categorias nazistas.

deixada a si mesma, teria eliminado” (Esposito, 2017a, p. 161). Trata-se de um meio artificial para que a natureza retome a sua “naturalidade”, comprometida pela política antinatural que ganhou força sobretudo a partir da Revolução Francesa. O meio encontrado para “corrigir” o trabalho da natureza é a eliminação em massa dos mal-adaptados.

A gravidade do quadro exige uma solução: “a defesa do corpo nacional requer a extirpação de suas partes doentes”, de modo que a raça aparece como sinônimo de vida, na medida em que a saúde de uma única raça depende da extirpação de tudo aquilo que lhe ameaça a sua vida – a contaminação pelas raças inferiores – e, assim, “a vida é agora defendida pelo Estado de toda possível contaminação” (Esposito, 2017a, p. 162). Apesar de sua formulação alarmista, a racionalidade biopolítica não deixa de operar como tal: “as escolhas políticas dos organismos nacionais são rigidamente extraídas do cálculo da produtividade da vida humana em relação aos seus custos”, a fim de determinar o “capital biológico” de uma sociedade a partir da “qualidade de vida dos seus membros”, organizados em “compartimentos de diferente valor”; porém, se essa racionalidade opera sobretudo a partir de uma matriz econômica nos países capitalistas, na Alemanha nazista, o “cálculo diferencial entre custos e benefícios” para sustentar uma vida é relativo “à tipologia da vida humana enquanto: não é o homem que é avaliado com base na sua produtividade econômica, mas a produtividade econômica é que é medida em função do tipo humano ao qual é inerente” (Esposito, 2017a, p. 163). A eugenia busca definir o gênero humano e seus limites, diminuindo a sua abrangência.

Como é notável – mesmo para Roberto Esposito –, essa leitura do nazismo não rompe radicalmente com aquela empreendida por Michel Foucault e outros autores que o colocavam em continuidade com a biopolítica. Contudo, para o autor de *Bios*, o mais relevante para a sua compreensão é a “tonalidade homeopática” da “terapia nazista”: “A doença que os nazistas combateram até a morte não era outra senão a própria morte” (Esposito, 2017a, p. 174). Diferentemente de todas as outras manifestações da biopolítica, a nazista não intentava fazer com que a vida proliferasse – ainda que apenas uma forma específica de vida –, mas sim que fosse purificada da morte – da existência desqualificada, da vida maculada pela morte. Era necessário purificar essa existência inferior de “uma vida já morta porque marcada hereditariamente por uma deformação originária e irremediável. Quer-se a todo custo evitar o contágio do povo alemão por parte de uma vida habitada e dominada pela morte”; é necessário acelerar o “trabalho do negativo” (Esposito, 2017a, p. 174) e garantir que a vida seja idêntica a si mesma.

Precipitar o negativo, no entanto, não se restringiu somente ao inimigo externo. O aparato imunitário nazista, por fim, não consegue suportar a sua própria vida manchada de

morte e se deixa tomar totalmente por ela. Preso à lógica da imunidade, a única solução encontrada para combater a morte foi entregar-se a ela, acreditando que “o único modo, para um organismo individual ou coletivo, de salvaguardar-se definitivamente do risco da morte é, por outra parte, o de morrer” (Esposito, 2017a, p. 175). A caracterização absolutamente imunitária – poderíamos dizer autoimune – do nazismo empregada por Esposito parece deixar claro que essa política sobre a vida, dominada pela morte, não poderia resultar senão em sua autodissolução. Mas o que põe em movimento esse sistema homicida e o faz acreditar ser o guardião da vida pura? É importante destacar que o nazismo não surge do vácuo, mas se insere, como ponto extremo, em uma tradição que Roberto Esposito traça, em *Terceira Pessoa*, até o século XIX.

Trata-se de uma nova biologia científica que influencia sobremaneira as ciências humanas. Esse novo saber biológico – representado sobretudo por Xavier Bichat – apresentará uma “noção de vida [...] politicamente caracterizada: [...] definida precisamente pelo conflito absoluto com a morte” (Esposito, 2021, p. 27). A morte está sempre presente na vida, seja exterior ou interiormente. Politicamente caracterizado porque vida e morte são entendidas como duas potências que se enfrentam e, nesse embate, os avanços de uma são conquistados pelo recuo da outra. A morte compartilha o mesmo espaço que a vida, coexistindo com ela, devorando-a lentamente desde o nascimento, até se manifestar em sua fatal totalidade. Mesmo a vida por si só é dividida em diferentes graus que, em última instância, a aproximam mais ou menos da morte: a vida orgânica, vegetativa, é mais vida que a animal, que se relaciona com o exterior, porque aquela persiste mesmo quando esta se interrompe ou finda.

Essa concepção, em si política, será retomada não por suas implicações fisiológicas, mas pela “relevância do saber da vida na configuração da filosofia e da política” (Esposito, 2021, p. 30). É preciso considerar, a partir de então, que a vida não apenas não consegue romper seu vínculo com a natureza, mas é intensamente determinada por ela. Isso coloca em dúvida a relevância – ou mesmo a existência – de um sujeito político com opções voluntárias. O resultado imediato é a crise da noção de pessoa como “sujeito racional capaz de autodeterminação diante de outros indivíduos dotados dos mesmos requisitos” (Esposito, 2021, p. 27), desmantelando-a enquanto centro de imputações jurídico-políticas. É como se a pessoa humana fosse marcada desde o início por algo que a contradiz, uma não pessoa. A partir de então,

a função da política – agora inevitavelmente biopolítica – não será mais tanto a de definir a relação entre os homens, mas antes a de identificar o ponto preciso em que se situa a fronteira entre o que é homem e o que, dentro do próprio homem, é diferente do homem (Esposito, 2021, p. 32).

Para a filosofia, isso significaria que a verdadeira vontade pertence à vida orgânica, de modo que a educação ou o ambiente externo pouco influenciam o caráter do ser vivo. A unidade da vida deixa de ser constituída pelo dualismo entre corpo e alma e passa a ser entre a vida interior mais intensa e uma débil vida exterior. Nessa linha de pensamento, a razão e a vontade perdem sua íntima conexão estabelecida desde a Antiguidade Clássica, sendo substituída pelo império do corpo sobre o sujeito.

Para essa corrente de pensamento, é impossível pensar o humano, tanto individual quanto socialmente, senão a partir de sua natureza biológica. Natureza essa que ele tem em comum com os demais animais e plantas. Isso quer dizer que tanto a conduta ética quanto a organização social humana devem respeitar as leis que a natureza impõe a todos: “a vida humana se realiza voltando-se para o seu fora [...], sobre a linha de fronteira com aquela alteridade ambiental na qual é possível reconhecer a sua origem e o seu destino” (Esposito, 2021, p. 40). Nessa linha, nenhuma outra ciência humana do século XIX concede mais relevância aos imperativos da natureza que a antropologia. Ela converte a reformulação biologistica da filosofia moderna em um saber normativo, impositivo e excludente. Os diferentes modos de vida, que para a biologia representavam “uma diferença funcional de caráter exclusivamente biológico”, passam a ser o critério “de uma decisão comparativa entre diferentes níveis de humanidade” (Esposito, 2021, p. 42).

Essa imbricação é tão intensa que um de seus ramos, a antropologia comparada das raças, se define como “a ciência rigorosa de suas diferenças internas [das raças], insuperáveis enquanto tais porque radicadas no estrato mais profundo de nossa natureza” (Esposito, 2021, p. 43). Como se poderia esperar de um discurso racista, os autores dessa antropologia contestam qualquer pressuposição democrática em prol de “um saber do corpo e da espécie que faz do sangue o único elemento politicamente dirimente” (Esposito, 2021, p. 44). O que a ciência e a política devem determinar é a divisão hierárquica entre os diversos tipos de seres humanos. Com vistas a esse fim, um discurso imunitário é adotado, defendendo que “o que corrompe o fluxo da vida não é o encontro casual, ou necessário, com uma potência externa – é a sua contaminação no cruzamento étnico entre duas linhas raciais diversas” (Esposito, 2021, p. 57).

Aqui, já estamos muito distantes das considerações da fisiologia de Xavier Bichat, que acreditava que a vida era justamente esse confronto com a morte representado pelas potências externas. Esse discurso se baseia agora na frenologia de Franz Joseph Gall, no evolucionismo de Charles Darwin e na teoria do plasma germinal de August Weismann, submetendo a história à biologia e crendo que “aquilo que nos aparece como progresso histórico é na realidade o resultado predeterminado da evolução natural” (Esposito, 2021, p. 61-62). Trata-se de uma

visão determinista da história, enxergando o seu desenrolar como o resultado da luta pela sobrevivência, decidida desde o princípio pelo abismo de qualidade entre as diferentes raças. Uma raça que é forte desde o princípio – permanecendo pura – sempre vencerá as raças mais fracas. Essa é a base da política para a antropologia comparada das raças, que enxerga nessa luta – na verdade, nesse predomínio da raça superior – a forma correta de organização social.

Contra a ideia, implícita no paradigma filosófico moderno, de que a atividade política seja expressão da vontade consciente de indivíduos racionais, titulares, enquanto pessoas jurídicas, de uma série de direitos subjetivos que os torna de algum modo donos do próprio destino, começa a se delinear não só a tese da determinação da vontade, mas também a da sua substituição pelo vínculo, ainda mais indissolúvel, da transmissão hereditária das características naturais (Esposito, 2021, p. 63).

Se as características naturais foram respeitadas, a política nada mais é do que a manutenção de uma hierarquia que coloca os “homens inferiores” – sobretudo os povos indígenas da América e da Oceania, mas também africanos e asiáticos do leste europeu – mais próximos dos animais do que dos “homens superiores”. Depreendemos disso que os nazistas não foram os primeiros a assentar os saberes produzidos pelas ciências naturais em um sistema de retroalimentação com a sua concepção política. É o que permite a essa corrente de pensamento afirmar que “o critério de igualdade não é invalidado por uma concepção diversa da sociedade, mas em nome de um dado biológico mais originário e imperioso que constitui sua base ontogenética” (Esposito, 2021, p. 65). Ainda antes do nazismo, esse programa político delineado por uma parte das ciências humanas – tendo a humanidade como objeto e não como sujeito – prega a “necessidade de deter a degeneração restaurando a ordem natural rompida e pervertida primeiramente pelo cruzamento das raças e depois pelos mecanismos de proteção social voltados para a defesa dos organismos mais fracos” (Esposito, 2021, p. 66) em um projeto de exclusão e eliminação dos degenerados.

O sujeito “civilizado” está desde o princípio autorizado a agir de maneira destrutiva contra os “selvagens” porque sua raça o determina como o mais forte. Essa perspectiva biopolítica é tal que, de um lado, esmaga a pessoa jurídica “sobre o seu substrato corpóreo”; de outro, a massifica “na indistinção da espécie ou da raça” (Esposito, 2021, p. 65). O resultado é que “o político é integralmente incorporado ao biológico, não somente porque a disputa tem por objeto a própria vida, mas também porque ele jamais é individual, ou sociocultural, mas sempre, em última análise, étnico e racial” (Esposito, 2021, p. 67-68). As aptidões políticas dos indivíduos são determinadas previamente por sua raça. Somente uma raça superior consegue realizar um projeto político de acordo com as suas características e, por isso, esse processo não pode ser democrático – já que sua legitimidade é extraída de sua absoluta superioridade racial.

Para garantir a potencialização da raça, “o homem deve ser seguidamente separado de modo cirúrgico do animal que o habita” (Esposito, 2021, p. 69), sendo necessário eliminar os tipos humanos defeituosos. É “desumano aplicar o mesmo tratamento a tipos de homens essencialmente, vale dizer, biologicamente, diversos” (Esposito, 2021, p. 70), pois coloca em risco a integridade da espécie e a qualidade da vida⁸⁹.

O que se delineia é um percurso que se estende de um saber sobre a vida à política de morte por meio da “seca substituição da ideia de pessoa pela do corpo humano em que está biologicamente enraizada” (Esposito, 2021, p. 71). O indivíduo é uma mera existência determinada por sua raça e, por isso, seu corpo se torna o meio através do qual a sua raça pode ser influenciada. Se quisermos reestabelecer a saúde da espécie, que degenera pelo convívio e cruzamento das diversas raças, é necessário que se pratique uma cirurgia. Foi essa tarefa que os nazistas tomaram para si, herdadas dessa tradição biologista das ciências humanas: “uma política como a nazista, que se ocupa diretamente de corpos humanos, não pode ser diferente, em sua intenção saneadora, de uma medicina reduzida à cirurgia racial” (Esposito, 2021, p. 71), que deve amputar a humanidade de suas partes débeis. Partes essas que, excluídas do convívio humano, sequer são tratadas como animais – inferiores a eles por agirem diretamente contra a saúde da vida, devem ser tratadas como objetos, corpos animados que devem ser extirpados.

Como se sabe, em 30 de abril de 1945, Adolf Hitler cometeu suicídio em seu *bunker* na cidade de Berlim, que era ameaçada pelo rápido avanço do Exército Vermelho da União Soviética. Essa morte, que por si mesma pode ser considerada imunitária, já que buscou evitar um destino ainda pior, marca o desfecho definitivo do fim da Segunda Guerra Mundial e dos horrores da experiência nazista. Mais do que uma vitória bélica, o fim desse confronto marca o triunfo do modelo político das democracias liberais, que se reforça quando, em 26 de dezembro de 1991, é anunciada a dissolução da União Soviética e o fim da divisão do mundo em blocos políticos. A democracia capitalista sobrevive como a derradeira opção política global. Passados mais de 80 anos da derrocada nazista, seus germes nos parecem distantes e acreditamos que, certamente, já produzimos “anticorpos suficientes para nos proteger de seu retorno” (Esposito, 2017b, p. 173). Assim ocorre, de fato? Consideramos necessário avaliar a resposta filosófica, política, jurídica e científica ao nazismo antes de respondermos a essa questão. Bastaria “reativar as velhas categorias da democracia que saíram formalmente vencedoras do embate”,

⁸⁹ Como observado por Esposito (2023, p. 97) em *Immunitas*, a antropologia imunitária responde à “incumbência de ajustar as contas com o negativo que marca a sua experiência”. Sua ação – lida por Esposito (2023, p. 99) nesse texto nos termos da *compensação* – é “provocada pela necessidade de negar algo que, por sua vez, contém uma negação”, a saber, que nega o humano.

confiando no “direito internacional” e nos “tradicionais poderes soberanos” para superarmos essa fenda terrível na história, ou a reativação dessas categorias seria inefetiva, ou mesmo um fator de agravamento, para a explosão de uma nova “síndrome imunitária” (Esposito, 2017b, p. 174)? É o que consideraremos a seguir.

2.3 Pessoa e corpo: uma volta à biopolítica

A parte mais significativa da resposta ao nazismo veio do direito. Esse fato não surpreende, visto que, já em *Immunitas*, Roberto Esposito (2023, p. 29) nos alerta que “a função imunitária que o direito desempenha em relação à comunidade é de evidência imediata e, como tal, universalmente reconhecida até mesmo fora da literatura jurídica”. Frente a essa grave violação daquilo que os indivíduos possuem de mais próprio – a saber, a sua vida –, parece evidente que devemos reforçar o funcionamento desse dispositivo “voltado para a salvaguarda de uma convivência entre os homens naturalmente exposta ao risco de um conflito destrutivo”. Contudo, por sua natureza imunizante, esse objetivo “não pode ser atingido senão por meio de um instrumento que, mesmo parcial ou temporalmente, o contradiz, pois contém um elemento da mesma substância contra a qual pretende defender” (Esposito, 2023, p. 29). Essa colocação de Esposito em *Immunitas* revela a tonalidade em que será lida, em *Terceira Pessoa*, a resposta do liberalismo ao nazismo.

A primeira noção que exigiu uma radical revisão – política, mas também jurídica – frente ao histórico nazista foi aquela de humanidade. Como descrevemos anteriormente, essa noção foi, ao longo do século XIX, completamente dominada pelas ciências biológicas, culminando em um sentido carente de reservas morais ou políticas que, por sua vez, pudessem fundamentar um direito humano baseado em algo que não fosse o simples dado biológico. A utilização dessa categoria pelo nazismo não tinha como finalidade uma organização da sociedade, mas uma reformulação do que se entende por natureza humana. Todo esse contexto faz com que a humanidade seja tomada como o primeiro objeto a ser imunizado da influência nazista, contudo, como nota Esposito (2021, p. 77), rapidamente essa noção demonstra “uma espécie de incompatibilidade semântica, diante da linguagem jurídica”. E isso ocorre por uma série de razões, sendo a primeira delas o fato de que, ao definir o gênero humano pelo direito e pela política, os aliados arriscavam a aproximar-se do campo discursivo que embasou, em primeiro lugar, a retórica de Hitler.

Uma razão ulterior diz respeito ao funcionamento do direito. Por ser imunitário, particular e divisivo, o dispositivo jurídico seria incapaz de englobar uma categoria tão ampla

quanto a de humanidade sem inserir contradições irresolvíveis nela ou em si mesmo. Essa seria, justamente, a via a ser percorrida pelo direito, pois a alternativa – uma reelaboração da categoria de humanidade que a estreitasse – se aproximaria, mesmo com intenções inversas, do resultado nazista. Essa problemática é especialmente perceptível na Declaração Universal dos Direitos Humanos, estabelecida pela Organização das Nações Unidas (ONU) em 1948, que visava estabelecer parâmetros jurídicos para que crimes cometidos contra o gênero humano, independentemente de seus perpetradores ou da estrutura jurídica do país onde o crime foi cometido, fossem julgados. Se a urgência a que respondia essa promulgação era a dos crimes cometidos pelos nazistas, sua aplicação a esse caso não ocorreria sem ferir seus próprios princípios, na medida em que um deles indica “que ninguém pode ser punido em função de uma lei promulgada após a realização do delito” (Esposito, 2021, p. 80). Esposito (2021, p. 80) enxerga nisso uma dificuldade em dispor “indivíduo, direito e humanidade [...] ao longo de uma única linha”, o que indicaria que “o direito não é capaz de unificar humanidade e indivíduo”, pois, ao julgar o sujeito jurídico por seus crimes precedentes, a própria humanidade é violada.

Essa dificuldade persiste contemporaneamente na noção de direitos humanos. Por mais que sejam constantemente evocados, são recorrentes as ocasiões em que esses direitos são abertamente desrespeitados sem que se considere, nos grandes centros de decisão política, que a humanidade inteira foi lesada. Existe uma linha de tensão “entre direito e condição humana” (Esposito, 2021, p. 82) que invalida a pretensão universal de um direito atribuído à humanidade:

Não que esta [a forma jurídica] falhe em proteger o homem despidido de qualquer qualificação, salvo a de simplesmente ser humano, por motivos contextuais ou exteriores, mas porque isso não está previsto em seu próprio funcionamento – ou melhor, é impedido por ele. Do mesmo modo, o homem, entendido no sentido mais nu da expressão, fica excluído de seus benefícios, privado de direito - não apesar de ser, mas *por ser* homem (Esposito, 2021, p. 82, destaque do autor).

Não é por acaso que a Declaração dos Direitos Humanos atribui direitos *pessoais* aos indivíduos enquanto fazem parte do gênero humano. A categoria de humanidade mantém toda sua amplitude, mas fora do âmbito do direito, visto que o direito não pode alcançá-la sem a mediação de atribuições políticas e jurídicas. Estas, embora aplicáveis a todos em tese, funcionam precisamente separando o sujeito – enquanto particular – do todo indefinido. Por isso, “do ponto de vista jurídico, o ‘dentro’, a medida da inclusão, é determinada apenas pelo contraste com o que está fora, com o que não é abrangido por seus parâmetros” (Esposito, 2021, p. 83). Para que alguém seja juridicamente protegido, é preciso ser previamente definido em uma categoria político-jurídica.

Dentre essas categorias, como já indicado pela qualificação dos direitos atribuídos aos seres humanos, a principal é a de pessoa. A Declaração Universal dos Direitos Humanos possui como epicentro semântico a “reivindicação incondicionada da dignidade e do valor da pessoa humana”, prerrogativa que se expande para esclarecer que a pessoa é, por excelência, “o sujeito de direito enquanto portador da vontade racional” (Esposito, 2021, p. 84). Enquanto mediadora entre as categorias de humanidade e direito, a pessoa é marcada por uma definição que a distingue da generalidade do simples humano, contudo, é determinada de maneira tão ampla que encontra aceitação tanto na tradição secular quanto na tradição religiosa. Efetivamente, por se basear na *vontade racional* do humano – seja a sua racionalidade própria ou aquela divina –, “a ideia de pessoa jamais pode ser reduzida por completo ao substrato biológico do sujeito que designa” (Esposito, 2021, p. 84).

Segundo o ponto de vista de Roberto Esposito (2021, p. 85), a ideia de pessoa traz consigo “uma espécie de excedente, de caráter espiritual ou moral, que faz da pessoa algo mais em relação a tal substrato, não coincidindo inteiramente nem mesmo com o indivíduo autossuficiente da tradição liberal”. Ela representa a ligação entre o corpo e alma, e sua relação com as outras pessoas. Foi essa excedência em relação ao corpo que a tornou alvo da desconstrução biologista e nazista. O que se destruiu, acima de tudo, foi a unidade entre vontade e razão que caracteriza o gênero humano desde, pelo menos, a filosofia moderna. É esse “núcleo bioespiritual”, a conexão intrínseca entre corpo e razão/alma, inerente a cada sujeito, que será absorvido pelo substrato corpóreo, destituído de todos os seus atributos pessoais e determinado pelo caráter nacional, étnico e racial que, em última instância, determina a vida. Não há autonomia jurídica, política ou social quando a existência passa a ser enquadrada pela luta mortífera para sobreviver. O que essa corrente biopolítica, representada pelo nazismo, propunha era a zoologia como modelo de interpretação do comportamento humano:

em vez de origem ancestral do gênero humano, o animal acabava se tornando o limite interno e o parâmetro de avaliação do grau de humanidade – ou de desumanidade – arbitrariamente atribuído a tipologias antrópicas separadas e contrapostas com base em sua pretensa qualidade racial (Esposito, 2021, p. 86).

Nesse sentido, quando a categoria de pessoa volta ao centro do debate político-jurídico na segunda metade do século XX, já está “carcomido pela biopolítica oitocentista e definitivamente eviscerado pela tanatopolítica nazista” (Esposito, 2021, p. 86). Frente a esse quadro, era necessário restituir um poder de decisão ao indivíduo que não dependesse simplesmente de sua matéria corpórea. Era preciso, novamente, confiar na capacidade dos sujeitos de agirem autonomamente em uma sociedade com valores estabelecidos. O que se

buscava, de certa maneira, era um retorno à concepção ética kantiana da pessoa humana entendida como um fim em si mesma. Nesse sentido, “a conexão intrínseca entre pessoa e direitos do homem está precisamente na autodeterminação que o homem – [...] prescindindo de sua condição racial, social, sexual – pode, e deve, exercer em relação a si mesmo” (Esposito, 2021, p. 87). Essa concepção, de tonalidade secular, não contrasta com a sua inclinação religiosa, com a ressalva de que, nessa última, o direito do homem a si mesmo advém da soberania divina. O homem é o sujeito natural do direito e este, por sua vez, se atribui naturalmente ao homem.

A categoria de pessoa, portanto, possui uma potência aglutinante que aglomera a humanidade enquanto sujeitos de direitos. No entanto, como indica a referência às insuficiências dos direitos humanos, é perceptível que, ao longo das últimas décadas e principalmente agora, “a vida humana continua amplamente fora da tutela do direito” (Esposito, 2021, p. 87), pois o direito à vida é continuamente negado aos sujeitos em todas as partes do globo terrestre. Para Esposito, isso não ocorre por acaso. É

justamente o dispositivo da pessoa – destinado, na intenção dos redatores da Declaração dos Direitos Humanos, a preencher a falha entre homem e cidadão deixada aberta pela Declaração [dos Direitos do Homem e do Cidadão] de 1789 – a produzir um hiato igualmente profundo entre direito e vida (Esposito, 2021, p. 88).

Tratamos anteriormente da tensão entre humanidade e direito, cujo principal vetor é a incompatibilidade da generalidade daquela com a particularidade jurídica. Frente a essa problemática, a categoria de pessoa é chamada como ponto de contato entre esses dois âmbitos. Contudo, a própria pessoa é marcada por uma tensão, uma separação, que a perpassa desde a sua origem. É relevante “considerar o fato de que estamos diante não de uma novidade lexical, mas de um construto formal de longa, aliás, longuíssima data, que em cada ocasião assumiu uma configuração diversa de acordo com o contexto em que se exerceu” (Esposito, 2021, p. 88). Tratando-se de um construto milenar, aplicado de várias maneiras em diversas sociedades, a categoria de pessoa traz consigo esse histórico semântico que, no entanto, opera uma função específica – e cada vez mais especializada – ao longo de sua história. Nos diversos contextos em que foi aplicado, o conceito de pessoa serviu para estabelecer uma separação.

Retomemos a sua utilização na Grécia Antiga, que nos indica o percurso que essa categoria percorreu: “Entendida originalmente como vestimenta cênica, como disfarce teatral, a pessoa começa a indicar também o indivíduo que é seu portador” (Esposito, 2021, p. 89). Essa indicação dupla é representada na figura do *personagem*. Ela revela a verdadeira face daquele que se quer representar, substituindo o sujeito – o humano – ali presente por uma representação

que nele toma corpo. Quanto à função representativa da categoria de pessoa, Esposito (2021, p. 89) considera relevante a máscara fúnebre, ou mortuária, presente em diversas culturas, com destaque para a cultura cristã: o que se busca é simbolizar do indivíduo “principalmente a sua dimensão espiritual, ou sua qualidade moral, em uma perspectiva de vida ultraterrena”. Mesmo aderindo ao corpo, a máscara da pessoa indica a parte espiritual ou racional do sujeito, em contraposição àquela corpórea. A máscara corporifica o personagem ao custo de relegar aquele que a veste ou por ela é vestido. Esposito (2021, p. 90) observa que “projetado na figura divina, o atributo da pessoa retornava ao homem com a marca de uma tonalidade metafísica que o afastava sempre mais de substrato biológico”.

Essa função da categoria de pessoa como representante da racionalidade, da alma e da subjetividade será extremamente importante para o pensamento filosófico, político e jurídico. Em Descartes, por exemplo, a pessoa adviria de uma substância distinta e mais bem qualificada que aquela que compõe o seu corpo. Nesse sentido, “‘pessoa’ qualifica aquilo que, no homem, é outro e ulterior em relação ao seu corpo” (Esposito, 2021, p. 90). Em sua utilização histórica, ela não indica uma unidade, mas uma separação interna ao sujeito que, de certa forma, preconiza uma dimensão que compõe esse sujeito em relação à outra. E não apenas no que concerne aos indivíduos, pois, como demonstra a tradição jurídica romana, indica também a separação social entre os cidadãos livres e aqueles que, de alguma maneira, estão submetidos ao domínio das pessoas, como os escravizados. A categoria de pessoa representa, portanto, uma ideia complexa, mas que nunca indicou, como se quis na modernidade, uma correspondência imediata com aquela de humanidade. Antes, “é justamente a essa complexa dialética de unidade e separação, de inclusão e de exclusão, que se deve atribuir a própria essência da ideia de pessoa” (Esposito, 2021, p. 90-91).

Isso, é claro, possui implicações profundas na organização das sociedades nas quais a categoria de pessoa é dotada de papel determinante. Ela permite estabelecer diferenças no tecido social que de outra forma não existiriam. Aderindo à realidade biológica do ser humano, a qualificação pessoal determina valores, hierarquias, que independem – ou não, a depender de sua manifestação histórica determinada – dessa realidade. Isso, contudo, não quer dizer que a categoria de pessoa não se relacione com o dado biológico, corpóreo, material da sociedade. Pelo contrário, é justamente por definir a ação sobre esse dado que a categoria de pessoa se mostra tão relevante. No caso específico da sociedade romana, por exemplo, aqueles que, por quaisquer razões, perdem a identificação com a categoria de pessoa, são

submetidos de maneiras diversas a um domínio externo que os torna objetos, não sujeitos, de direito – definidos precisamente por seu *status* que, de acordo com os

casos, os expõem legitimamente à possibilidade de serem mortos, vendidos, usados ou até liberados pelo *pater familias*, o único tipo de ser vivo *sui iuris* (Esposito, 2021, p. 91).

Não se trata, portanto, de uma atribuição definitiva – pelo menos no que diz respeito à sociedade romana, mas mesmo contemporaneamente, como buscaremos mostrar. O sujeito, na sociedade romana, corre a todo momento o risco de perder essa distinção, ou privilégio. Quanto a isso, Esposito (2021, p. 91) traz a “zona de indistinção [...] estatutária” do escravizado na sociedade romana, que se encontra “eternamente suspenso entre a condição de pessoa e a de coisa, coisa com um papel de pessoa e pessoa reduzida ao estado de coisa, conforme se considerem as funções que de fato cumpre na sociedade romana ou a sua classificação jurídica”. Esse caso é fundamental para indicar que, historicamente, a categoria de pessoa sempre foi reversível, jamais completamente consumada – alguém, a depender de sua sorte, poderia sempre voltar a ser coisa, propriedade de outrem. O direito romano introduzia a liberdade “não como uma condição original, mas derivada, à qual o homem poderia ter acesso, temporária e ocasionalmente, por um processo artificial de personificação” (Esposito, 2021, p. 93).

Jacques Ramin e Paul Veyne (1981, p. 472), ao tratarem sobre direito e sociedade romana, falam dos casos reais e frequentes de homens livres vendidos como escravos que, no entanto, pouco se discutia fora do âmbito jurídico por ser considerado um tema tabu. Assim, era comum que, na sociedade romana, “os homens livres vendiam-se, seja porque a miséria os obrigava a isso, seja para que pudessem fazer carreira em certas profissões elevadas, mas nas quais se exigia nada menos do que o postulante fosse escravo de seu senhor”⁹⁰ (Ramin; Veyne, 1981, p. 472-473). Em relação a esses sujeitos, o que havia no direito romano era uma série de dispositivos jurídicos que permitiriam, sob certas condições, que “o postulante” recuperasse sua liberdade e, com isso, seu estatuto de pessoa. Conforme tenta demonstrar Roberto Esposito em sua discussão a respeito da pessoa, àqueles que perderam essa qualificação resta apenas tentar recuperá-la para serem novamente considerados plenamente como sujeitos de direito. E mesmo a existência dos dispositivos jurídicos para que alguém recuperasse sua liberdade não garante que, na prática, o escravizado consiga acessá-los por uma série de questões sociais e políticas. Observam Ramin e Veyne (1981, p. 475): “nega-se menos ao suposto escravo a sua liberdade do que se lhe negava o direito de a reclamar, de tal forma que o indivíduo é mantido na sua falta para fazer dela o seu castigo; aquele que alienou a sua liberdade está condenado a aliená-la”⁹¹.

⁹⁰ “des hommes libres se vendaient, soit parce que la misère les y contraignait, soit pour pouvoir-faire carrière dans certaines professions élevées, mais où l'on n'en exigeait pas moins que le postulant soit l'esclave de son maître”.

⁹¹ “on dénie moins au prétendu esclave sa liberté qu'on ne lui refusait le droit de la réclamer, si bien qu'on le maintient dans sa faute pour faire de celle-ci son châtiment ; celui qui a aliéné sa liberté est condamné à l'aliéner”.

Apesar das prerrogativas do direito, ao ser aplicado na “realidade social” para resolver as disputas entre aqueles considerados como pessoas e aqueles que haviam cedido esse estatuto, a lei romana reputava essa distinção: “a despeito do princípio da liberdade inalienável, muitos ingênuos se vendiam como escravos e a lei protegia os compradores: aquele que se vendia não poderia mais reivindicar sua liberdade, e isso era tudo”⁹² (Ramin; Veyne, 1981, p. 475). Já na sociedade romana, para além da questão do direito, as considerações econômicas e morais possuíam um peso gigantesco sobre a maneira como sujeitos eram considerados. Ainda assim, era o direito que organizava essa sociedade e suas atribuições jurídicas indicavam a posição social daqueles que dela faziam parte. Nesse quadro, como apontam ainda Ramin e Veyne (1981, p. 479-480), a condição de *ingenuus*, isto é, uma pessoa que goza de todos os seus direitos sociais, estava ligada também, em menor ou maior intensidade, a depender do período tratado, a uma questão financeira: era possível que senhores poderosos pudessem comprar a liberdade plena de seus escravos para que estes pudessem participar posteriormente do processo político, buscando legislar em favor daquele que os libertou.

A tese principal de Ramin e Veyne (1981, p. 497) é que a escravidão voluntária constituía um meio, na Roma antiga, de escapar da pobreza ou de ascender socialmente, porque se considerava que “as chances de ascender socialmente e ser notado por alguém poderoso eram maiores para os escravos do que para os pobres livres, pois a aristocracia romana preferia seus servos aos seus concidadãos pobres”. Ao lidar com os escravos, os cidadãos poderosos possuíam autoridade e prerrogativas que eles não possuiriam nem sobre o romano mais pobre, pois os escravizados se tornavam sua propriedade, a coisa da qual eles poderiam dispor como quisessem. Aquele que ousava vender-se como escravo corria o risco de ser legitimamente assassinado por seu *dominus*. Para Jean-Pierre Baud (1993, p. 55), toda a civilização⁹³ romana foi fundada sobre “os escombros de um edifício jurídico que envolvia totalmente o corpo. Foi a desencarnação do direito que permitiu substituir a selvageria das práticas que amarravam magicamente os corpos por um discurso racional sobre as relações jurídicas”⁹⁴. Essa desencarnação do direito não previne o domínio sobre o corpo, mas garante uma qualificação que faz com que os cidadãos – as pessoas – não sejam apenas corpos. Na sociedade romana, a

⁹² “en dépit du principe de l’inaliénable liberté, beaucoup d’ingénus se vendaient comme esclaves et le droit vient au secours des acheteurs : celui qui s’est vendu ne pourra plus jamais réclamer sa liberté, et voilà tout”

⁹³ Civilização entendida aqui não no sentido moderno do termo, mas como *civilitas*, indicando tanto a cidadania e o direito quanto as qualidades morais do cidadão romano.

⁹⁴ “les décombres d’un édifice juridique qui impliquait totalement le corps. C’est la désincarnation du droit qui permet de substituer à la sauvagerie de pratiques qui ligotait magiquement les corps un discours rationnel sur les relations juridiques”.

qualificação jurídica de pessoa – com todas as suas gradações – funcionava como o “corte” a que se refere Foucault (2010, p. 214) ao tratar do racismo na modernidade.

Isso faz parte da história dominante da civilização ocidental. Desde a Filosofia Grega – que influencia o direito romano – há um “profundo desprezo pelo corpo, acusado de ser a ‘prisão’, o ‘túmulo’ ou o ‘inimigo’ da alma”⁹⁵, e que “rejeitar o corpo é a vitória por excelência do espírito”⁹⁶ (Baud, 1993, p. 63). Assim, o direito lida com o que é superior, com a alma, a pessoa, o intelecto, mas as punições se dão sobre o corpo. No entanto, Baud (1993, p. 64-65, destaque do autor) esclarece que, se o pensamento grego introduz essa desconfiança em relação ao corpo, “o essencial [para desqualificá-lo] aconteceu no seio da civilidade romana com a invenção da *pessoa jurídica*”⁹⁷. A categoria de pessoa no direito romano supera a dicotomia entre corpo e alma, permitindo pensar o humano sem recorrer ao sagrado; com ela, o corpo humano está completamente desligado do sagrado, de modo que “a invenção da pessoa e, correlativamente, a censura do corpo humano impuseram-se, na civilidade romana, como condições indispensáveis para que o direito dos homens pudesse gerir a matéria humana”⁹⁸ (Baud, 1993, p. 65-66).

Essa separação entre direito e humanidade persiste. Em consonância com essa leitura de Baud, Esposito (2021, p. 96) defende que, na modernidade, pessoa se consolida como “o *terminus technicus* que separa a capacidade jurídica da naturalidade do ser humano”. Contudo, quando, a partir da escola jusnaturalista do direito, todos aqueles capazes de organizar suas atividades de acordo com um princípio racional passam a ser considerados sujeitos, a categoria de pessoa perde parte de sua estreiteza. Com isso, o direito é reordenado, sem perder, seus ecos romanos, enquanto “poder que cada um tem sobre si mesmo e sobre as coisas que lhe pertencem” (Esposito, 2021, p. 97). Sobretudo após a Revolução Francesa, a categoria de pessoa é cada vez mais um direito pertencente a cada ser humano. Mesmo nesse contexto, ela continua indicando uma diferença, na medida em que se revela “diferente de e superposta ao substrato natural no qual se enraíza” (Esposito, 2021, p. 97). A identificação se dá com a parte racional e moral do indivíduo, dotada de valor universal. Nesse sentido, sublinhamos a tese de Esposito de que a categoria de pessoa reproduz, em seu contrário, a mesma divisão que operara a antropologia racista e o nazismo; dessa vez, contudo, a divisão é interior ao sujeito, e não

⁹⁵ “profond mépris pour le corps, lequel est accusé d’être la « prison », le « tombeau » ou l’« ennemi » de l’âme”.

⁹⁶ “rejeter le corps est la victoire par excellence de l’esprit”.

⁹⁷ “l’essentiel s’est joué au cœur de la civilité romaine avec l’invention de la *personne juridique*”.

⁹⁸ “L’invention de la personne et, corrélativement, la censure du corps humain s’imposèrent, dans la civilité romaine, comme les conditions indispensables pour que le droit des hommes puisse gérer la matière humaine”

exterior, “dividindo-o em duas zonas, em um corpo biológico e em um centro de imputação jurídica, a primeira submetida ao controle discricionário da segunda” (Esposito, 2021, p. 98).

A pessoa não é, portanto, o humano em toda a sua integridade, mas apenas uma parte historicamente valorizada. Em sua efetividade, “o *dispositivo* da pessoa se configura como a barreira artificial que separa o homem de seus direitos - que atesta a impossibilidade de algo como os ‘direitos humanos’” (Esposito, 2021, p. 98, destaque nosso). Essa passagem é importante, pois revela que “pessoa” não é simplesmente uma categoria, mas um dispositivo. Como tratamos a respeito de Foucault na nota 17 deste trabalho, o dispositivo é uma série de elementos artificiais e heterogêneos que se conectam entre si e produzem determinados efeitos sobre os sujeitos. Roberto Esposito segue essa leitura, mas acrescenta a ela – sobretudo em seu livro *Dois* (2013) – um outro elemento influenciado pela *Machenschaft* (maquinação) heideggeriana. Assim como o dispositivo foucaultiano, a *Machenschaft* produz algo, no entanto, “seu papel inicial é o de esconder o que produz”, de modo a ser constantemente evocada contra a própria ordenação que estabelece, pois ela “está em seu interior como uma reação de superfície que reforça aquilo ao qual pretende contrapor-se”: o seu papel é o de “potencializar um fenômeno por meio de seu aparente oposto” (Esposito, 2019, p. 36-37). Esposito (2019, p. 38) acredita que a maquinação tem algo em comum e mesmo complementa aquilo que Foucault chamará de dispositivo: ambas têm como efeito “a produção de algo destinado a subjugar a existência por meio de sua separação de si mesmo” (Esposito, 2019, p. 38).

Fica claro desse modo que, ao classificar a *pessoa* como um *dispositivo*, Esposito busca revelar os efeitos biopolíticos latentes na aparente incorporeidade desse dispositivo. O dispositivo da pessoa funciona politicamente, ordenando e produzindo efeitos na realidade. Por ser a pessoa uma construção jurídica, política e social, o poder governamental é capaz de fazer “da pessoa aquilo que não tem mais corpo e do corpo aquilo que não poderá mais ser pessoa” (Esposito, 2021, p. 102). O resultado não se distancia muito daquele encontrado na sociedade romana. Isso é especialmente significativo quando consideramos ser justamente esse dispositivo o que foi reabilitado para combater a biopolítica nazista e “restabelecer certa distância entre o elemento racional, ou espiritual, do homem e o seu simples dado corpóreo” (Esposito, 2021, p. 102). A pessoa permite pensar a coexistência do substrato material e da substância pensante, mas interdita a sua coincidência. Como se relacionam então essas dimensões que coexistem, mas não coincidem? Essa é uma questão que ainda hoje enseja uma série de problemas éticos, jurídicos, políticos e mesmo econômicos.

A partir de 1948, pelo menos juridicamente, “pessoa é aquela entidade que se qualifica pelo domínio do próprio substrato biológico, um todo capaz de unificar e controlar as suas partes” (Esposito, 2021, p. 103). É significativo, no entanto, que esse substrato biológico, dominado pela pessoa, seja qualificado como “animal” – já entendido como a maior parte do ser humano. O principal direito que o humano possui é justamente o domínio e a posse sobre sua animalidade. É enquanto ele exerce esse controle que ele ascende à categoria de pessoa. É impossível deixar de notar a proximidade com o campo semântico inaugurado por Xavier Bichat, mas, dessa vez, a prevalência se inverte: é a parte racional e voluntária quem deve exercer domínio sobre a sua vida animal. O conceito de pessoa, que parecia tão amplo, novamente se estreita, condicionando-se. Os humanos se diferenciam por serem racionais e morais, ou, pelo contrário, irracionais e insanos, guiados por instintos animais. Com isso, se coloca em prática uma ordenação política com exigências claras:

O homem, o homem individual e a humanidade inteira, deve novamente pôr na coleira o seu animal, a animalidade bruta que constitui seu fundo obscuro do qual a pessoa humana vem à luz, evitando seja a presunção utópica de que o animal não existe – de que o homem é inteiramente humano –, seja o risco de se fazer seu escravo (Esposito, 2021, p. 104-105)

Por mais que tenha sido reivindicado contra a biopolítica, o dispositivo da pessoa é por ela capturado – ou então, a incorpora – e reproduz seus efeitos. Isso ocorre sobretudo na tradição liberal, a verdadeira vencedora na disputa que travou primeiro contra o nazismo e, posteriormente, com o comunismo. Retomando o curso *Nascimento da Biopolítica*, de Foucault, Esposito (2021, p. 106) segue a nossa linha ao afirmar que “a perspectiva liberal [...], longe de se contrapor ao horizonte biopolítico, é uma de suas articulações internas”. Isso não quer dizer que a tradição liberal reproduza totalmente as políticas nazistas. Na realidade, ela está no inverso daquela biopolítica, mas, exatamente por isso, se encontra no mesmo eixo e dela se aproxima pelo imperativo “da gestão produtiva da vida, no primeiro caso [do nazismo] em proveito do corpo racial do povo eleito e, no segundo caso, do sujeito individual que se torna seu dono”: ambas as perspectivas, apesar de suas diferenças, coincidem na “animalização, ou a coisificação, de uma zona do humano em relação a outra que é ao mesmo tempo contraposta e superposta à primeira” (Esposito, 2021, p. 106).

Na tradição liberal⁹⁹, o foco está no indivíduo. Contudo, este é definido pelo dispositivo da pessoa, que identifica nele um elemento racional, dotado de vontade, que extrapola o seu

⁹⁹ É importante notarmos que, apesar de se referir explicitamente ao *Nascimento da Biopolítica* no *Terceira Pessoa*, Esposito não utiliza nesse momento o termo “neoliberal”. O termo aparece brevemente em *As Pessoas e*

substrato biológico, “empurrando o corpo para uma dimensão, animal ou vegetal, em contato direto com a esfera da coisa” (Esposito, 2021, p. 107). O principal atributo desse sujeito é a sua propriedade: “a pessoa é tal, o homem possui os atributos da pessoa, quando se mostra proprietário de si mesmo” (Esposito, 2021, p. 107). Já aqui é perceptível a ressonância com aquele “empresário de si mesmo” do qual trata Foucault. No liberalismo, a pessoa exerce o domínio proprietário sobre o corpo, sendo este pensado como coisa. O elemento racional é identificado à pessoa, que o dota de direitos e prerrogativas políticas. O seu corpo, no entanto, permanece despersonalizado, quando muito um animal, mas geralmente coisificado, principalmente pelo próprio sujeito que o detém. A pessoa, para se garantir enquanto tal, deve reduzir seu corpo ao estado de coisa. Assim como a pessoa produz a coisa ao reificar o seu corpo, a coisa produz a pessoa ao servir-lhe como propriedade. E isso é aceito, como mencionamos no início dessa discussão, por seculares e religiosos:

Tanto os que advogam para si a disponibilidade do próprio corpo – para melhorá-lo, administrá-lo, modificá-lo, ou até alugá-lo, vendê-lo ou suprimi-lo – como os que o declaram intransponível, por ser propriedade intocável de Deus, do Estado ou da Natureza, devem pressupor a sua tradução em coisa (Esposito, 2021, p. 108)

O que parece estar posto é que o corpo deve ser entendido como uma propriedade. Isso, no entanto, contradiz aquilo que se estabeleceu no campo do direito. Para o direito civil, o corpo humano não pode ser juridicamente tratado como coisa. Sendo inseparável da pessoa, o corpo não pode pertencer a ninguém – não é algo que se *tem*, mas o que se *é*. No entanto, assim como o direito romano vetava, a princípio, a escravização de homens livres – embora deixasse uma série de brechas que permitiam essa prática¹⁰⁰, as leis contemporâneas a respeito do corpo possuem uma série de lacunas e inconsistências que fazem com que essa problemática não seja resolvida. Nesse sentido, “basta pensar no estatuto incerto de embriões, gametas, óvulos, mas também de fetos abortados, que são considerados comparáveis a resíduos hospitalares, ou ainda cadáveres”; além disso, vale se perguntar: “Se o corpo em seu conjunto é juridicamente distinto da coisa, a ponto de não ser apropriável pelo próprio sujeito que o habita, isso vale também para as suas partes individuais?” (Esposito, 2021, p. 109). Em registradas disputas jurídicas,

as Coisas, quando Esposito (2016, p. 45) trata do “elemento talvez mais desconcertante na concepção neoliberal”, para logo em seguida voltar a tratar da “bioética liberal” de Hugo Engelhardt e Peter Singer. Como a discussão de Esposito com a “bioética liberal” se dá sobretudo com esses dois autores, entendemos que Esposito não utiliza o termo “neoliberal” para não enquadrá-los nessa categoria. Não estamos sozinhos, no entanto, ao trazermos essa discussão de Esposito para discutir especificamente o neoliberalismo, pois em sua introdução ao *Termos da Política*, Timothy Campbell (2017b, p. 57) trata das ásperas críticas de Esposito ao “léxico biopolítico em que estão inscritas as práticas da genética neoliberal”. Não se trata, portanto, de uma utilização generalizada, mas cremos que essas ocorrências nos autorizam a realizar a leitura pretendida.

¹⁰⁰ Recomendamos fortemente a leitura do texto de Ramin e Veyne, *Droit romain et société: les hommes libres qui passent pour esclaves et l’esclavage volontaire*.

justamente o estatuto do órgão e sua propriedade eram o que estava em questão – e, com isso, de todo o corpo humano do qual ele fazia parte.

Se há essa brecha para reduzir o corpo “juridicamente àquele regime da coisa do qual a doutrina civilista clássica teoricamente o distinguia, então o legítimo proprietário pode dele dispor da mesma maneira que de qualquer outro bem seu ou de um escravo” (Esposito, 2021, p. 110). Em seu corpo, a pessoa é um mero ocupante. Aliás, é por essa propriedade – a princípio, inalienável – sobre o corpo que,

para defender essa titularidade contra qualquer um que a quisesse ameaçar que sucessivas leis condicionaram a cessão de órgãos, de um corpo vivo ou morto, ao consentimento explícito do interessado, proibindo por eles toda forma de remuneração. Mas exatamente desse modo se reiterava implicitamente a reificação do corpo, ainda que sem a coragem de chegar às suas últimas consequências: o órgão cedido é uma coisa porque, diferentemente de uma pessoa, pode ser doado, mas ao mesmo tempo não é uma coisa porque, diferentemente de qualquer outro objeto, não pode ser vendido (Esposito, 2021, p. 110)

Como teremos oportunidade de discutir de maneira mais extensa, mesmo essa última barreira é derrubada quando o direito se encontra com a realidade do capitalismo. Como Esposito (2021, p. 111) nota, “de um lado a lógica de mercado e, de outro, o desenvolvimento biotecnológico alteram radicalmente os protocolos jurídicos precedentes, enquanto o próprio direito rearticula continuamente os limites entre o que é natural e o que é artificial”. Isso é evidente sobretudo no caso das patentes, em que atores econômicos atuam no campo jurídico abrindo precedentes, ou mesmo alterando decisões judiciais, deixando a formalidade do direito paulatinamente turva. As manipulações tecnológicas de elementos outrora considerados totalmente naturais indicam “a coisificação progressiva da vida” (Esposito, 2021, p. 111). Cada vez mais, uma copiosa parte das necessidades humanas precisa ser saciada por objetos artificiais produzidos em laboratório e que frequentemente são patenteados.

Esposito (2021, p. 111) enxerga nessa transição dos produtos do natural ao artificial “uma abertura e [uma] redefinição de seus limites ontológicos” – a saber, os da própria vida. Ele prossegue: “aquilo que era considerado um vegetal foi, a uma determinada altura, assimilado ao mineral, aquilo que era animal, ao vegetal, até chegar a uma redução ao animal de uma zona liminar do humano” (Esposito, 2021, p. 111). Intensifica-se um processo de abstração e generalização que faz com que a imanência da vida se descole de suas manifestações específicas. Tudo pode ser tomado por outra coisa. Parece claro que o que mobiliza essa transição de estatuto é a pressão da técnica a serviço da economia de mercado, na qual tudo pode ser considerado uma renda em potencial. Se a pessoa é definida como esse ente abstrato que interage com o mundo através de seu corpo, mas não se confunde com ele, “a coisa está

destinada a se tornar o espaço em contínua expansão de tudo aquilo que a pessoa distingue e afasta de si mesma” (Esposito, 2021, p. 112). A identidade pessoal se consolida pelo domínio do corpo e, para se manter enquanto pessoa – isto é, conseguir os meios necessários para sobreviver e, ainda mais do que isso, exercer seus direitos políticos –, é preciso que cada vez mais o corpo seja coisificado, comercializado. Com isso, observamos que “a conexão romana entre pessoa e reificação do corpo está no centro da bioética liberal” (Esposito, 2021, p. 112).

Para a bioética liberal, “não somente nem todos os seres humanos podem aspirar à qualificação de pessoa, mas as pessoas não são todas seres humanos” (Esposito, 2021, p. 112). Isso porque há uma distância ontológica entre “vida pessoal e vida biológica” (Esposito, 2021, p. 112). Ao tratar da “bioética liberal”, Esposito se refere sobretudo aos filósofos Peter Singer e Hugo T. Engelhardt Jr., de grande influência sobre uma parcela significativa da tradição secular. De modo geral, a posição que ambos defendem – guardando suas diferenças – considera que a qualificação de pessoa é condicionada por uma série de atributos que nem todos os seres humanos podem aspirar a possuir. Ainda assim, são esses atributos que servem como indicadores de humanidade – o que afasta ainda mais os excluídos para o campo da animalidade. É estabelecida uma diferença entre os membros da espécie humana e aqueles considerados pessoas. É relevante considerar que, entre essas duas categorias, existe uma série de graus intermediários. Roberto Esposito caracteriza a

terra de ninguém da não-pessoa (o feto), da quase-pessoa (a criança), da semipessoa (o idoso não mais possibilitado mental ou fisicamente), da não-mais-pessoa (o paciente em estado vegetativo) e, enfim, da antipessoa (o estulto, colocado por Singer na mesma relação com o homem inteligente que aquela estabelecida entre o animal e o homem normal (Esposito, 2021, p. 113).

Para além dessas categorias estabelecidas biologicamente, também podemos pensar naqueles que, por razões políticas e econômicas, são categorizados até mesmo como ameaças para a pessoa – notavelmente, a classificação generalizada de terroristas e animais atribuída aos palestinos, mas também a situação dos imigrantes ilegais oriundos de países explorados, as vítimas de tráfico humano, sobretudo mulheres, e opositores políticos dos poderosos regimes que influenciam a política mundial.

Assim, se aqueles inseridos nas gradações da “não-pessoa” por razões biológicas são colocados, na maioria das vezes, sob a tutela de seus familiares, cabendo a estes decidir sobre o seu futuro – em determinadas instâncias, até mesmo se devem continuar vivendo –, no caso das “não-pessoas” políticas, cabe aos Estados decidirem sobre o seu futuro, e, recorrentemente, a decisão é o abandono ou a supressão. O que subsiste nos dois casos são cálculos políticos e econômicos precisos, que orientam a ação dos “responsáveis”. Nesse sentido,

Quando a relação entre a presumida qualidade de suas vidas e o custo que seu tratamento implicaria é considerada *antieconômica*, os próprios familiares poderão decidir pôr fim à vida de um idoso irremediavelmente enfermo, e que por este motivo saiu do recinto da pessoa, ou de uma criança defeituosa (*defective child*), que nele ainda não entrou [...] (Esposito, 2021, p. 114, destaque nosso)

Tanto os casos levantados por Esposito quanto aqueles que mencionamos indicam as consequências de quando a propriedade do corpo é perdida ou, de certa forma, expropriada. Essa concepção, compatível com o liberalismo – e talvez mais intensamente com o neoliberalismo, como vimos no capítulo sobre Foucault –, esvazia a noção de direitos humanos, reforçando a incompatibilidade do direito – por si mesmo privativo, excludente, imunitário – com uma concepção geral, mas não completamente abstrata, de humanidade. Retomando nossa exposição do paradigma imunitário, é inegável que o direito busca conservar a vida, mas em uma forma específica, com pouca tolerância para desvios – que podem ser eliminados para que se estabeleça novamente a normalidade. Obedecendo a esse princípio imunitário, é o dispositivo da pessoa que

separa juridicamente a vida de si mesma, que faz da vida o terreno de uma decisão preliminar entre o que deve viver e aquilo que, em vez disso, pode morrer, por ser uma simples coisa nas mãos daqueles que, devido ao seu estatuto ontológico superior, são os únicos qualificados para dela dispor (Esposito, 2021, p. 115)

A referência àquelas célebres passagens de Foucault não é ocasional. A fórmula “fazer viver e deixar morrer” é crucial para Foucault quando este explicita o funcionamento da biopolítica sobre as populações, utilizando sobretudo o racismo. Contudo, como já tratamos anteriormente, é notável que, em *Nascimento da Biopolítica*, ao tratar sobre o liberalismo e o neoliberalismo, o racismo não é conectado àquelas problemáticas ali tratadas. Isso não significa que o racismo enquanto corte no tecido social deixa de existir, mas que ele complementa uma outra lógica. No capítulo anterior, levantamos a hipótese de que o neoliberalismo consolida uma forma de biopolítica que se dá na agência do sujeito – entendido enquanto *homo oeconomicus* – sobre o seu corpo, dispondo dele de acordo com os incentivos ensejados pelo mercado. Lá, tratamos sobretudo das razões econômicas que norteariam essa biopolítica. Defendemos, após essa leitura de Roberto Esposito, que ele também buscava identificar a especificidade da biopolítica do liberalismo. No entanto, em vez de buscar o que orienta essa biopolítica, consideramos que Esposito pode ter encontrado aquilo que a fundamenta: o direito imunitário, que se manifesta sobretudo no dispositivo da pessoa, garantindo a propriedade do sujeito sobre o seu corpo. É esse nexo entre o *homo oeconomicus* e o dispositivo da pessoa que aprofundaremos no próximo capítulo.

3 PROPRIETÁRIO E EMPRESÁRIO DE SI MESMO: O HOMO OECONOMICUS COMO A PESSOA DO NEOLIBERALISMO

3.1 A economia do corpo: razão e mercado

A nossa pesquisa se insere no centro de um debate a respeito da biopolítica que, apesar de enunciado, sofre com um distanciamento interno entre os campos de força. Thomas F. Tierney (2016), em seu artigo *Toward an Affirmative Biopolitics*, discute a proeminência de dois campos importantes da reflexão sobre a biopolítica, mas que não estabelecem uma investigação conjunta. De um lado, uma dimensão mais filosófica dessa reflexão, representada sobretudo por Antonio Negri e Michael Hardt, mas também Giorgio Agamben e Roberto Esposito. De outro lado, situam-se pensadores como Melinda Cooper, Paul Rabinow, Nikolas Rose e Catherine Waldby, que se preocupam com a bioeconomia do neoliberalismo e os efeitos do desenvolvimento da técnica biopolítica. Enquanto os primeiros realizam uma investigação histórica e filosófica a fim de compreender os fundamentos da biopolítica, seu desenvolvimento e seus pontos de sustentação, estes estão mais preocupados com “a poderosa confluência do neoliberalismo e da biomedicina que ocorreu nas últimas quatro décadas”¹⁰¹ (Tierney, 2016, p. 359), o que tem impulsionado a commodificação de partes do corpo humano.

Essa é uma problemática cujo interesse compartilhamos, mas que enfrentamos a partir de uma perspectiva filosófica. Uma reflexão propositiva para esse problema pode ser feita a partir da biopolítica afirmativa de Roberto Esposito. É possível pensar, apesar do “neoliberalismo de que somos contemporâneos e estamos de fato implicados” (Foucault, 2008a, p. 139), uma política da vida? Roberto Esposito se insere em uma tradição – *the gift theory*, ou teoria da doação/do dom – que “suruiu em oposição explícita ao utilitarismo e agora luta contra a forma especificamente americana do neoliberalismo que Foucault associou à biopolítica em seus cursos do final da década de 1970”¹⁰² (Tierney, 2016, p. 360). No cerne dessa questão, está a relação entre biologia, ciência e mercado, comumente tratada por bioeconomia – tratando-se de uma economia do corpo. Ela se relaciona com o fato de que, sobretudo a partir da metade do século XX, uma série de desenvolvimentos técnicos da biomedicina “rompeu fundamentalmente com a ideia do corpo humano como um organismo cuja preservação dependia da manutenção de sua integridade física”, transformando o corpo humano numa

¹⁰¹ “the powerful confluence of neoliberalism and biomedicine that has occurred in the past four decades”.

¹⁰² “emerged in explicit opposition to utilitarianism and now struggles against the specifically American form of neoliberalism that Foucault linked with biopolitics in his courses from the late 1970s”

“agregação de partes transferíveis cuja preservação e reprodução podem agora exigir complementação por tecidos de outros corpos ou terapias derivadas desses tecidos”¹⁰³ (Tierney, 2016, p. 360).

Esse problema é aquele tratado por Foucault em *Crise de la médecine ou crise de la antimédecine*, quando afirma que

O corpo humano entrou duas vezes no mercado: primeiro, através do salário, quando o homem vendeu sua força de trabalho; depois, através da saúde [...] num mercado econômico, já que é suscetível à saúde ou à doença, ao bem-estar ou ao mal-estar, à alegria ou à dor, na medida em que é objeto de sensação, desejo, etc.¹⁰⁴ (Foucault, 1994 III, p. 54)

Codificado, portanto, não mais como sujeito da saúde, mas como um de seus objetos. Há uma perda do valor atribuído à integridade do corpo humano, que passa a valer não pelo que ele é, mas pelo que contém. No que diz respeito às transferências de material biológico, historicamente o principal modelo foi a doação alogênica gratuita, impulsionado, em grande medida, pelo contexto em que se populariza, por exemplo, a doação de sangue – durante a guerra, momento em que a solidariedade nacional costuma prevalecer. No entanto, “surge uma tensão persistente entre este modelo específico de obtenção de tecidos e as abordagens baseadas em commodities que surgiram com a ascensão do neoliberalismo”¹⁰⁵ (Tierney, 2016, p. 361). Ainda quando o principal material biológico trocado era o sangue, surgiram, principalmente nos Estados Unidos, bancos de sangue que pagavam aos indivíduos pelas doações e conseguiam, com isso, um número maior de doadores do que os que não pagavam. Esse modelo logo se expandiria para outros países, de modo que se desenvolve um verdadeiro mercado.

Essa prática revelou-se de extrema relevância, pois o sangue comprado em grande quantidade pelos bancos não servia apenas para a transfusão, mas também para o desenvolvimento de tratamentos e medicamentos pela indústria farmacêutica que poderiam ser vendidos. Um exemplo é a proteína Fator VIII, distribuída para a produção de medicamentos. Como nos diz Tierney (2016, p. 362), “essas empresas americanas começaram a comprar sangue de países em desenvolvimento na década de 1970, a fim de produzir fator VIII suficiente

¹⁰³ “In the second half of the twentieth century, a series of biomedical breakthroughs fundamentally disrupted the idea of the human body as an organism whose preservation depended on the maintenance of its physical integrity. [...] the human body has been transformed into an aggregation of transferable parts whose preservation and reproduction may now require supplementation by tissues from other bodies or therapies derived from such tissues”.

¹⁰⁴ “le corps humain est entré deux fois dans le marché : d'abord, par le salaire, quand l'homme a vendu sa force de travail : ensuite, par l'intermédiaire de la santé [...] dans un marché économique dès qu'il est susceptible de santé ou de maladie, de bien-être ou de mal-être, de joie ou de douleur, dans la mesure où il est objet de sensation, de désir, etc.”.

¹⁰⁵ “A persistent tension has arisen, however, between this particular model of tissue procurement and commodity-based approaches that appeared with the ascendancy of neoliberalism”.

para distribuir internacionalmente como uma biomercadoria”¹⁰⁶. A cultura neoliberal em que isso ocorre é precisamente aquela analisada por Foucault em *Nascimento da Biopolítica*, focada na racionalidade econômica. Como vimos no primeiro capítulo, para o neoliberalismo americano, cada aspecto da sociedade pode ser analisado e explorado em termos econômicos, cabendo ao *homo oeconomicus* agir e lucrar nesse meio.

Dentre essas oportunidades, houve a falta de órgãos para transplantes anunciada nos anos 1970, a qual o modelo de doação gratuita foi incapaz de sanar, de modo que “o *homo oeconomicus* neoliberal respondeu rapidamente a essa escassez”¹⁰⁷ (Tierney, 2016, p. 363). Conforme analisamos anteriormente, o capital humano biológico que ele possui pode ser aplicado nesse momento de “oportunidade” para gerar lucro, contudo, o capital humano adquirido, isto é, a educação, a capacidade de viajar, também possibilitava que esses sujeitos *homo oeconomicus* explorassem pessoas de países em desenvolvimento por meio do tráfico de órgãos. De fato, essas demandas muitas vezes eram atendidas por meios criminosos, mas cujo rastreio se tornava praticamente impossível uma vez que esses órgãos eram inseridos no mercado. Segundo Tierney (2016, p. 363), “paralelamente a esse mercado ilícito, a ascensão política do neoliberalismo americano gerou propostas para mercados regulamentados de órgãos, como mercados futuros de órgãos cadavéricos [...] e vendas de rins de pessoas vivas”¹⁰⁸. Essas propostas não foram aceitas, mas indicam a grande influência do modelo neoliberal sobre a prática do transplante de órgãos.

A influência do neoliberalismo sobre o tema permanece latente. Tomemos um artigo de 2007 escrito por Gary Becker e Julio Elías intitulado *Introducing Incentives in the Market for Live and Cadaveric Organs Donations*, cujo objetivo é, como revela o título, estimular o modelo de mercado no transplante de órgãos, pois isso aumentaria sua eficiência e eficácia. Observando como a oferta de órgãos – o artigo foca no transplante de rim e fígado – nunca foi capaz de acompanhar a demanda, de modo que muitas pessoas esperam por anos na fila de transplantes, muitas delas morrendo no processo, Becker e Elías tentam identificar, a partir de uma perspectiva econômica, “obstáculos ao equilíbrio desse mercado”¹⁰⁹: e “esses obstáculos são evidentes no mercado de transplantes, uma vez que pouquíssimos países [...] permitem

¹⁰⁶ “These U.S. companies began to purchase blood from developing countries in the 1970s in order to produce enough Factor VIII to distribute internationally as a bio-commodity”.

¹⁰⁷ “the neoliberal *homo oeconomicus* quickly responded to this shortage”.

¹⁰⁸ “Alongside this illicit market, the political ascendancy of American neoliberalism generated proposals for regulated organ markets, such as futures markets in cadaveric organs [...] and live kidney sales”.

¹⁰⁹ “obstacles to equilibrating that market”.

incentivos monetários para adquirir órgãos de indivíduos vivos ou de cadáveres”¹¹⁰ (Becker; Elias, 2007, p. 3). A principal tese do artigo defendida por Becker e Elias (2007, p. 3) é que “os incentivos monetários poderiam aumentar a oferta de órgãos para transplante o suficiente para eliminar as longas filas no mercado de órgãos, e isso aumentaria o custo total da cirurgia de transplante em não mais do que cerca de 12%”¹¹¹. Trata-se, portanto, de um problema de saúde cuja solução pode ser encontrada na racionalidade econômica do mercado.

Becker e Elias concentram-se sobretudo na doação de órgãos de pessoas vivas, pois, por um lado, elas já fazem parte de uma porção significativa das doações e, sob a ótica desta pesquisa, é mais fácil defender a lógica mercadológica ao lidar com atores econômicos que podem alcançar uma finalidade a partir dos meios disponíveis – como analisado por Foucault em *Nascimento da Biopolítica*. Para os dois economistas, o desenvolvimento técnico no campo cirúrgico permite hoje que pessoas vivas transplante seus órgãos sem incorrerem em grandes riscos de saúde. Ainda segundo eles, a relativa facilidade e segurança de realizar tais procedimentos barateou o processo, mas isso simplesmente aumentou a demanda, já que não foi acompanhada por uma flexibilização dos meios pelos quais os órgãos podem ser adquiridos (Becker; Elias, 2007, p. 4). Por isso, notam que “no sistema atual, parece que algumas pessoas recorrem ao mercado negro em outros lugares, como em alguns países do sul da Ásia e da África, para pagar por doadores vivos ou por órgãos de cadáveres, a fim de reduzir seus tempos de espera”¹¹² (Becker; Elias, 2007, p. 8).

Lendo esse fenômeno a partir de uma perspectiva de mercado, Becker e Elias acreditam que a racionalidade do *homo oeconomicus* já age nesse meio, sendo bloqueada do exercício legal pelas restrições que a submetem. A solução proposta por Becker e Elias é a legalização desse mercado, que, funcionando sem imposições e influências externas – além do incentivo econômico –, obedeceria simplesmente à lei da oferta e demanda, equilibrando os preços de maneira justa para vendedores e compradores:

Se os subsídios governamentais ou os seguros privados cobrirem os pagamentos aos doadores, um mercado legal afetaria a localização das funções de demanda, redistribuindo parte da demanda do mercado negro para o setor legal e incentivando mais pacientes que precisam de órgãos a se inscreverem, uma vez que a espera seria drasticamente reduzida. Ainda assim, os incentivos monetários ajudariam a diminuir

¹¹⁰ “Such obstacles are obvious in the market for transplants since very few countries [...] allow monetary incentives to acquire organs either from living individuals or from cadavers”.

¹¹¹ “monetary incentives could increase the supply of organs for transplant sufficiently to eliminate the large queues in the organ market, and it would do so while increasing the overall cost of transplant surgery by no more than about 12 percent”.

¹¹² “Under the present system, it appears that some use the black market in other places, such as in some South Asian and African countries, to pay either for live donors or for organs from cadavers to reduce their waiting times”.

a diferença entre a quantidade oferecida e a quantidade demandada, tanto aumentando o número de órgãos disponíveis quanto elevando o custo total da cirurgia de transplante¹¹³ (Becker; Elias, 2007, p. 9)

Com isso, se estabeleceria uma oferta elástica capaz de atender à demanda. A razão é que “o número de órgãos potencialmente utilizáveis provenientes de doadores vivos e cadáveres [...] é muito grande em comparação com o número de transplantes. Mas o sistema atual bloqueia quase todo esse potencial de oferta, ao proibir o pagamento por órgãos”¹¹⁴ (Becker; Elias, 2007, p. 9). Essa análise indica a crença de que “o mercado deve ser revelador de algo que é como uma verdade” (Foucault, 2008a, p. 44), pois

Na medida em que, através da troca, o mercado permite ligar a produção, a necessidade, a oferta, a demanda, o valor, o preço, etc., ele constitui nesse sentido um lugar de verificação, quero dizer, um lugar de verificabilidade/falsificabilidade para a prática governamental. [...] Seu papel de verificação é que vai, doravante, e de uma forma simplesmente secundária, comandar, ditar, prescrever os mecanismos jurisdicionais ou a ausência de mecanismos jurisdicionais sobre os quais deverá se articular (Foucault, 2008a, p. 45).

A proposta de Becker e Elias é justamente que o mercado, enquanto lugar de verificação – isto é, capaz de determinar que o modelo que rege os transplantes de órgãos e as limita juridicamente não funciona –, deve produzir a modificação ou a suplantação das legislações que determinam os meios de doação de órgãos. Para os autores, o *homo oeconomicus* deve ter a liberdade de considerar todos os riscos que envolvem a venda de órgãos, pois esse investimento pode afetar “a qualidade de vida do indivíduo, o risco de mortalidade e a capacidade de realizar atividades mercantis e não mercantis por algum tempo após a cirurgia”¹¹⁵, contudo, é esse perigo que permite calcular o valor monetário a ser pago ao vendedor de órgãos, computando “uma compensação monetária pelo risco de morte, uma compensação monetária pelo tempo perdido durante a recuperação e uma compensação monetária pelo risco de redução da qualidade de vida”¹¹⁶ (Becker; Elias, 2007, p. 9). Avaliando, no entanto, que a maioria dos doadores seriam jovens – para quem o incentivo financeiro seria crucial, devido à instabilidade profissional e financeira a que essa faixa etária é submetida –, Becker e Elias (2007, p. 10)

¹¹³ “If government subsidies or private insurance covers payments to donors, a legal market would affect the location of demand functions by redistributing some demand from the black market to the legal sector and by encouraging more patients in need of organs to apply since the wait would be sharply reduced. But still, monetary incentives would help close the gap between quantity supplied and quantity demanded both by increasing the number of organs available and by raising the total cost of transplant surgery”.

¹¹⁴ “The reason is that the number of potential useable organs from live donors and cadavers, especially live donors, is very large compared to the number of transplants. But the present system blocks almost all of this potential supply by disallowing payments for organs”.

¹¹⁵ “an individual’s quality of life, risk of mortality, and ability to perform market and nonmarket activities for some period of time after the surgery”.

¹¹⁶ “a monetary compensation for the risk of death, a monetary compensation for the time lost during recovery, and a monetary compensation for the risk of reduced quality of life”.

afirmam que “mesmo essas estimativas¹¹⁷ provavelmente exageram o risco de morte para doadores jovens e saudáveis, pois vários dos doadores vivos atuais, como os pais, não são jovens”¹¹⁸. Essa faixa etária teria menos a perder tanto no que diz respeito ao risco de vida, quanto – como inferimos, com base em nossa leitura do neoliberalismo – ao prejuízo financeiro em que incorreriam enquanto se recuperam da cirurgia, pois não possuiriam uma renda alta.

Os autores minimizam os riscos que um vendedor de órgãos sofreria após a “transação”, “exceto se forem atletas ou praticarem outras atividades com contato físico considerável que possam danificar o rim restante. Alguns estudos relatam que os doadores vivos podem ter uma chance maior de desenvolver hipertensão arterial” (Becker; Elias, 2007, p. 10). Esses riscos são reais para uma imensa parcela de jovens cujo trabalho exige intenso esforço físico e cuja qualidade de vida já os tornava propensos a desenvolver problemas arteriais. Becker e Elias (2007, p. 12) admitem, no entanto, que uma parte considerável de indianos e iranianos “que foram pagos por doar um rim” relatou pioras na saúde, e que se arrepende da venda; contudo, isso não seria um problema nos Estados Unidos e “outros países avançados” pois “a qualidade da cirurgia seria muito superior, assim como os cuidados pré e pós-operatórios”¹¹⁹. Todavia, é necessário considerar que os Estados Unidos não possuem um sistema de saúde público e universal e que os gastos para acessar a “a qualidade de cirurgia muito superior” provavelmente seriam pagos pelo vendedor ou pelo comprador. Os próprios autores acreditam que os custos de transplantes e de cuidados pós-cirúrgicos nos Estados Unidos são altíssimos, mas confiam que um “sistema de mercado” baixaria os preços.

Essas considerações parecem indicar o perfil de quem venderia seus órgãos: jovem, instável financeira e profissionalmente, provavelmente endividado. Eis o cálculo de Becker e Elias (2007, p. 13): “Com um valor de vida igual a US\$ 5 milhões, um jovem precisaria de

¹¹⁷ Segundo dados levantados pelos autores: “O risco de um doador morrer em consequência de um transplante renal pode ser estimado com base em três grandes pesquisas americanas que abrangem quase 10.000 operações, bem como em relatórios de um único centro (Bia et al., 1995; Johnson, Najarian e Matas, 1997; Bay e Herbert, 1987; Kasiske, Ravenschraft, Ramos, Gaston, Bia e Danovitch, 1996). Nesses dados, as taxas de mortalidade relatadas variam de 0,03 a 0,06%. De acordo com o Centro de Transplantes Maria Lea Johnson Richards da Faculdade de Medicina da Universidade de Nova York, o risco de morte devido à cirurgia é estimado em menos de 1/100 de 1%” (Becker; Elias, 2007, p. 10). Não nos interessa, nesse momento, o risco de morte dos doadores de órgãos, mas o modo como esse risco é calculado economicamente pelos autores.

¹¹⁸ “Even these estimates probably overstate the risk of death for young, healthy donors because a number of the current live donors, such as parents, are not young”.

¹¹⁹ “A sizeable fraction of Indians (48 percent of the sample) who were paid for providing a kidney reported bad health experiences afterwards, and so did a considerable fraction (60 percent) of Iranians. Perhaps as a result of this, many (79 percent) asserted that if they could do it over, they would not have sold their kidneys [...] However, the experience in these two low income nations is hardly comparable to what would happen in the United States or in other advanced nations that began to pay for organs. The quality of the surgery would be far superior, as would be both the pre- and post-care, especially as some of the Indian cases occurred during periods when paying for organs was illegal and occurred in the underground medical economy”.

cerca de US\$ 16.700 para compensar o risco de morrer ao doar parte do fígado”¹²⁰. Como mencionamos anteriormente, os autores também apoiam “o pagamento por órgãos de cadáveres”, contudo, como há uma série de dificuldades que acompanham esse tipo de transplante – o limite de tempo, a distância, a condição do corpo do falecido –, eles defendem que “é altamente improvável que a demanda total por transplantes renais possa ser atendida com órgãos de pessoas falecidas”¹²¹ (Becker; Elias, 2007, p. 16-18). Além disso, acrescentamos que a troca comercial interessa mais a um jovem desempregado do que a parentes enlutados.

Os autores abordam essa questão, considerando a crítica de que “o pagamento é ‘imoral’ porque envolve a ‘mercantilização’ de partes do corpo”, contra-argumentando a partir de exemplos correntes: “se as mulheres podem ser pagas para hospedar os óvulos de outras mulheres e ter seus filhos – como acontece nos Estados Unidos – por que homens e mulheres não podem ser pagos por vender seus órgãos para salvar a vida de outras pessoas?”¹²² (Becker; Elias, 2007, p. 21). Além disso, os autores também reputam a crítica segundo a qual “os indivíduos pobres provavelmente seriam os principais a vender seus órgãos”, mas discutem sua eticidade, se perguntando se “os indivíduos pobres devem ser privados de uma receita que poderia ser muito útil para eles, especialmente quando seus órgãos podem salvar a vida de pessoas que precisam desesperadamente substituir seus órgãos defeituosos?”; é notável que, logo após isso, eles acrescentam que os órgãos de pessoas pobres com doenças ou vícios seriam rejeitados, e que “provavelmente os pobres saudáveis e a classe média forneceriam a maior parte dos órgãos para transplantes em vida sob um sistema de incentivo de mercado”¹²³ (Becker, 2007, p. 21).

As respostas de Becker e Elias aos críticos que denunciam a venda de órgãos para transplantes implicaria como mercantilização do corpo humano não negam essa consequência, mas apenas apontam que isso já ocorre em outros âmbitos e que, portanto, esse processo deve ser acelerado. Se o corpo humano é uma mercadoria, sequer entra em questão, o que importa

¹²⁰ “At a value of life equal to \$5 million, a young person would need about \$16,700 to compensate for the risk of dying from donating part of a liver”.

¹²¹ “we also support payment for organs from cadavers [...] it is highly unlikely that the full demand for kidney transplants could be met with organs of deceased persons”.

¹²² “payment is ‘immoral’ because it involves the ‘commodification’ of body parts. But if women can be paid to host the eggs of other women and bear their children—as they can in the United States— why cannot men and women get paid for selling their organs to save the lives of others?”.

¹²³ “The sale of organs has also been opposed because poor individuals probably would be the main ones who would sell their organs. [...] This argument is disputable on ethical grounds: Should poor individuals be deprived of revenue that could be highly useful to them, especially when their organs might save the lives of persons who desperately need to replace their defective organs? [...] the organs of low-income individuals who use drugs or have AIDS, hepatitis, or other serious illnesses would be rejected. So probably the healthy poor and middle classes would actually provide most of the organs for live transplants under a market incentive system”.

aos autores é explicitar que a flexibilização desse mercado o tornaria mais eficiente. A tonalidade biopolítica dessa proposta é evidente na reflexão final do artigo:

Mas, acima de tudo, a resposta mais eficaz às críticas ao pagamento por órgãos é que o sistema atual impõe um fardo intolerável a milhares de indivíduos muito doentes que sofrem e, por vezes, morrem enquanto esperam anos até que órgãos adequados estejam disponíveis. Aumentar a oferta por meio do pagamento eliminaria em grande parte a espera¹²⁴ (Becker; Elias, 2007, p. 22).

Um problema real, que diz respeito à existência biológica da humanidade, é apresentado. Como gerir essa problemática que afeta a espécie humana? Interpretamos a resposta de Becker e Elias segundo a leitura que fizemos da biopolítica do neoliberalismo em *Nascimento da Biopolítica*: o papel do governo é simplesmente flexibilizar as leis que regulam a doação e o transplante de órgãos para que o mercado, em toda a sua extensão, possa agir. O *homo oeconomicus*, proprietário de seu capital humano biológico, essa coisa que ele tem à sua disposição, pode empenhá-lo enquanto moeda de troca e, fazendo isso, enfrentar um problema que afeta toda a humanidade, mesmo que buscasse apenas satisfazer seus interesses. É a regulação da população pelo mercado a partir de iniciativas individuais, de decisões sobre o próprio corpo tomadas por sujeitos biopolíticos a partir da análise econômica. Voltamos àquela reflexão de Foucault (2008a, p. 313) sobre como o corpo “não custa nada – será mesmo?”: basta que as leis sejam flexibilizadas e incentivos financeiros sejam dados para que o corpo passe a ter um valor, a custar uma quantia específica de dinheiro – que pode ser calculada de maneira mais ou menos precisa.

Esse é o modelo do neoliberalismo americano – “que não reconhecia valores além da racionalidade econômica”¹²⁵ (Tierney, 2016, p. 363) – avançando sobre domínios ainda não economicamente explorados da humanidade e os interpretando em sentido estritamente econômico. Como destacamos anteriormente, trata-se de uma expansão gradual, pois, como notaram Becker e Elias, já existe o “o mercado praticamente irrestrito de gametas dos Estados Unidos, onde espermatozoides e óvulos são comprados e vendidos por meio de empresas privadas que anunciam descrições detalhadas dos ‘doadores’ online” (Tierney, 2016, p. 364). Se pensarmos nessa questão nos termos propostos por Roberto Esposito, trata-se daquela tensão entre o “próprio” e o “comum” determinada pela imunidade. A partir de Esposito, Tierney (2016, p. 368) observa que “a imunização assumiu várias formas históricas, mas na modernidade tornou-se um projeto reflexivo e intencional”, a saber, o paradigma imunitário. É o liberalismo e,

¹²⁴ “But above all, the most effective answer to the critics of paying for organs is that the present system imposes an intolerable burden on thousands of very ill individuals who suffer and sometimes die while waiting years until suitable organs become available. Increasing supply through payment would largely eliminate their wait”.

¹²⁵ “which recognized no values beyond economic rationality”.

posteriormente, o neoliberalismo, que colocam em prática essa imunização do sujeito e de sua propriedade enquanto finalidade última do seu projeto político.

O apelo científico do neoliberalismo o coloca na tradição do conhecimento que há muito tempo percorre o Ocidente. A ciência se desenvolve a partir do experimentalismo desbravador, que explora novos domínios, transformando a maneira como a realidade é percebida. Segundo Ana Márcia Silva (2001, p. 17), “as ciências biomédicas que vão organizar e divulgar uma expectativa de corpo na atualidade têm suas raízes postas na ciência moderna que se estrutura entre os séculos XVII e XVIII e na técnica que se organiza a partir de então”. Madel T. Luz, em *Natural, racional, social* observa que:

A natureza desdivinizada é dissociada ao mesmo tempo do sagrado e do humano, é posta na “objetividade”, uma objetividade “material”. Esta natureza material é coisificada: torna-se “objeto”, e a razão torna-se “sujeito” do conhecimento. A razão torna-se, assim, condição fundamental de apropriação do objeto pelo sujeito, de sua “sujeição” (Luz, 2019, p. 62-63).

O aumento do domínio científico sempre implicou a ampliação da exploração econômica, pois quanto mais dominamos o mundo, mais “a natureza tornar-se-á realmente ‘força produtiva’, a serviço da história econômica” (Luz, 2019, p. 63). Cabe à ciência – no nosso caso, a ciência econômica à qual o neoliberalismo se afilia – a produção contínua de verdades, causando “a impressão de um avanço constante da própria razão como tal, isto é, dela mesma enquanto ‘racionalidade’” (Luz, 2019, p. 68). Os ecos da tradição científica clássica no neoliberalismo biopolítico se tornam especialmente claros nessa discussão a respeito da venda de órgãos. Persiste nele a imagem do homem-máquina que mencionamos anteriormente, que povoou a imaginação de cientistas e filósofos por séculos:

O corpo humano, morfológicamente visto como um grande engenho, cujas peças se encaixam ordenadamente para fazer funcionar o mais elevado dos autômatos, precede a mecanização da fisiologia, com Harvey, de quase um século. De fato, o mecanicismo fisiologista do período clássico pressupõe o mecanismo da anatomia do período renascentista. [...] A iatromecânica, que teve, então, seu grande momento histórico, nunca será realmente superada pela medicina moderna: o mecanicismo será um traço constitutivo da racionalidade médica moderna (Luz, 2019, p. 114).

Em *Immunitas*, Roberto Esposito (2023, p. 137) argumenta que “é precisamente a progressiva afirmação da metafísica mecanicista e do modelo individualista que indica uma expansão de sentido da analogia Estado-corpo em uma direção especificamente imunitária”. Da mesma forma, acontece ao nível individual uma progressiva mecanização do corpo do indivíduo – cada vez mais apoiada pelo desenvolvimento técnico – que imuniza o corpo, mas o faz apenas para colocá-lo em circulação já plenamente imunizado. É uma imunização preventiva que possibilita aos sujeitos perderem a sua propriedade, mas codificando essa perda

enquanto a troca por algo que suprirá essa falta, no nosso caso, o dinheiro. A imunização do corpo é a condição para que a biopolítica neoliberal funcione, pois apenas enquanto proprietários absolutos do seu corpo – seu capital humano biológico – o *homo oeconomicus* pode transferir esse objeto a um outro sujeito sem que entre em questão o direito de propriedade conquistado por este.

É a metafísica mecanicista que permite que o *homo oeconomicus* possa abstrair-se de seu corpo e entendê-lo como um objeto. Ao fazer isso, ele não apenas age enquanto um sujeito econômico, mas exerce seu privilégio de *pessoa*. Como Esposito (2016, p. 1) observa em *As Pessoas e as Coisas* (2015), “nenhum outro princípio possui uma raiz tão profunda na nossa percepção, e também na nossa consciência moral, quanto o da convicção de que não somos coisas – já que as coisas são o contrário das pessoas”, e isso não ocorre por acaso, pois “o que nos parece uma evidência quase natural é o êxito de um longuíssimo processo de disciplinamento que percorreu a história antiga e a moderna modificando os seus contornos”. As coisas não possuem existência própria, mas são simplesmente o meio pelo qual nos relacionamos entre nós e com o mundo. Devido a essa tradição, “o próprio mundo não parece ser outra coisa senão a falha natural pela qual as pessoas adquirem ou perdem as coisas” (Esposito, 2016, p. 15). A sociedade ocidental é marcada pela prevalência da posse, por isso, “as coisas nos são necessárias. Sem elas as pessoas ficariam desprovidas de tudo o que serve para a vida. E, em última análise, da própria vida” (Esposito, 2016, p. 16).

A posse das coisas determina nosso estatuto social, o grau em que nos encontramos na “gradação de pessoa” do qual tratamos anteriormente. “Ter um patrimônio significa não apenas possuir as coisas”, mesmo o dinheiro, meio de adquirir todas as outras coisas, “mas também exercer um domínio sobre os que possuem menos ou não possuem nada mesmo, e que por isso são obrigados a se colocar nas mãos dos proprietários” (Esposito, 2016, p. 22). A qualificação pessoal de um trabalhador é muito mais frágil e precária que a de seu patrão. Daí, talvez, a necessidade de se representar como *homo oeconomicus*, empresário de si mesmo, enquanto uma abstração que ideologicamente – e mesmo juridicamente, como podemos perceber com a proliferação de Pessoas Jurídicas e de MEIs no Brasil – esconde as diferenças de tratamento, de direitos e mesmo de “humanidade”, enquanto acesso aos Direitos Humanos, existentes entre esses dois sujeitos.

O *homo oeconomicus* é um dispositivo que funciona no interior do dispositivo da pessoa, ampliando a separação do sujeito – enquanto núcleo racional e ator econômico – de seu corpo, mas mantendo-o ligado a ele enquanto proprietário. Traduzindo toda a realidade em termos econômicos, permite “que algumas pessoas [sejam] reduzidas ao estado de coisas –

mesmo permanecendo formalmente pessoas” (Esposito, 2016, p. 23), e possam vender parte de seu corpo de uma forma que, paradoxalmente, as reduz biologicamente ao estado de coisa, mas permite, enquanto lhes garante um retorno financeiro, que elas alcancem os benefícios atribuídos à pessoa humana. Pois “é seu uso e abuso [do corpo] que determina, mediante a personalização de uns, a reificação de outros”, sendo o “canal de trânsito da pessoa para a coisa” (Esposito, 2016, p. 25-26). Esse trânsito, por ora, é mediado pelo direito, que determina as formas válidas de comércio entre sujeitos e, juridicamente¹²⁶, impede – na maioria dos casos e na maior parte do mundo – que as pessoas possam simplesmente vender seu corpo ou parte dele, para o desgosto dos neoliberais como Becker e Elias, que acreditam que essa limitação impede o funcionamento otimizado do mercado. Constatamos há pouco a esperança biopolítica dos neoliberais de resolver os problemas da espécie humana a partir do livre comércio. Contudo, também se delineia para nós a demonstração de que o *homo oeconomicus* do neoliberalismo e o dispositivo jurídico da pessoa não se contradizem, e muitas vezes se retroalimentam.

Como demonstramos ao longo deste trabalho, Esposito reconhece que o direito não se coloca contra a propriedade do corpo e, muitas vezes, tende a aprofundar essa dinâmica. Isso é perceptível, sobretudo, num caso proposto para análise, a partir do pensamento de Esposito, por Thomas F. Tierney:

Em 1976, enquanto Foucault desenvolvia suas ideias sobre biopoder e biopolítica, um americano chamado John Moore foi diagnosticado com leucemia de células capilares. Seu médico, Dr. Golde, percebeu que as células T-linfócitos de Moore produziam em excesso proteínas específicas que regulam o sistema imunológico; essas células eram, portanto, bastante valiosas para a pesquisa. Sem informar Moore sobre esse potencial, Golde aconselhou-o a remover o baço como parte do tratamento. Moore seguiu o conselho, assinou um termo de consentimento que concedia à Universidade da Califórnia em Los Angeles (UCLA) a propriedade de quaisquer tecidos removidos de seu corpo e também assinou termos semelhantes quando outras amostras de tecido foram coletadas durante o tratamento de acompanhamento¹²⁷ (Tierney, 2016, p. 374-375).

A partir desse tecido, o médico desenvolveu um medicamento e, em seguida, o patenteou. Ao tomar ciência do ocorrido, John Moore processou o médico David Golde e a

¹²⁶ Jean-Pierre Baud (1993, p. 211) observa que, no que diz respeito à questão da transfusão de sangue, os juristas franceses dos anos 1950 foram “mais os participantes do que os observadores de um evento”.

¹²⁷ “In 1976, as Foucault was developing his thoughts on biopower and biopolitics, an American named John Moore was diagnosed with hairy cell leukemia. His physician, Dr. Golde, noticed that Moore’s T-lymphocyte cells overproduced particular proteins that regulate the immune system; these cells were therefore quite valuable for research. Without informing Moore of this potential, Golde advised him to have his spleen removed as part of his treatment. Moore followed this advice, signed a consent form that granted the University of California Los Angeles (UCLA) ownership of any tissues removed from his body, and also signed such forms when he had other tissue samples taken during follow-up treatment”.

Universidade da Califórnia por converterem seu baço em um produto desenvolvido a partir de sua “propriedade”. O veredito final foi que

Embora o Supremo Tribunal tenha considerado que Golde não cumpriu as suas responsabilidades fiduciárias para com Moore ao ocultar informações sobre o potencial econômico da investigação, também considerou que as células de Moore deixaram de ser sua propriedade assim que foram removidas do seu corpo, pelo que não se verificou qualquer conversão [de sua propriedade em produto]¹²⁸ (Tierney, 2016, p. 375).

Tierney (2016, p. 375) então declara: “embora Esposito, que eu saiba, não tenha comentado sobre Moore, vou oferecer uma interpretação espositaniana”¹²⁹. Para Tierney (2016, p. 376), Esposito celebraria o resultado da sentença por indicar a desintegração da relação entre identidade pessoal e corpo. Segundo ele, “a perspectiva de Esposito revela que a recusa do tribunal em aceitar a reivindicação de Moore sobre os tecidos removidos desafia, na verdade, a própria ideia de propriedade corporal”, e que o importante “não é tanto que a decisão viola a ideia religiosa do corpo como um recipiente sagrado, mas sim que viola o sentido moderno e liberal de que cada indivíduo é dono do seu corpo” (Tierney, 2016, p. 376). A interpretação de Tierney é de uma precisão impressionante, pois trata a questão a partir de elementos fundamentais de um livro de Esposito que ele provavelmente não havia lido ao escrever seu artigo. Apesar de o artigo de Tierney ser de 2016 e de *Terceira Pessoa* ter sido publicado pela primeira vez em 2007, é compreensível que ele não tenha tido acesso a esse livro ao escrever seu artigo¹³⁰.

Contudo, em *Terceira Pessoa*, Esposito parece tratar, ainda que de passagem, do caso de John Moore, e a sua interpretação não é tão entusiasmada quanto a de Tierney. Inicialmente, dizemos que “parece”, pois Esposito (2021, p. 109) não nomeia nenhum dos envolvidos no caso; além disso, o filósofo diz se tratar de “quando uma equipe médica vendeu a uma empresa farmacêutica a vesícula biliar extraída de um paciente que possuía um tipo de sangue raríssimo e que, por essa razão, podia ser utilizado para a fabricação de determinados medicamentos”; ademais, Esposito se refere à “sentença, pronunciada por um tribunal da Califórnia, favorável ao paciente contra o hospital obrigado a indenizá-lo”. Apesar de termos procurado, não conseguimos encontrar registros de uma ação judicial dessa natureza. No entanto, como

¹²⁸ “Although the Supreme Court found that Golde failed to fulfill his fiduciary responsibilities to Moore by withholding information about the economic potential of the research, they also found that Moore’s cells were no longer his property once they were removed from his body, and thus no conversion had taken place”.

¹²⁹ “Although Esposito has not, to the best of my knowledge, commented on Moore, I will offer an Espositoan interpretation”. É importante destacar que, com isso, Tierney visava contrapor o posicionamento de Esposito aos autores da bioeconomia.

¹³⁰ O livro não consta na bibliografia do artigo.

Esposito especifica que se trata de um tribunal na Califórnia, acreditamos que ele queria se referir ao caso de John Moore. Não obstante, seja ou não o caso de John Moore, Esposito (2021, p. 109-110) reconhece que o que estava em jogo era a posse de um órgão e, consequentemente, de todo o corpo humano do qual ele faz parte. A resolução desse conflito, contudo, não passaria pela “desintegração” da relação de posse sobre o corpo, pois o essencial era a representação do corpo enquanto coisa apropriável: “Quer sua propriedade – porque era disso que se tratava – fosse atribuída ao doente, aos médicos ou à multinacional em questão, isso não mudava a opção ontológica de fundo em favor da *redução de uma parte do corpo a coisa apropriável*” (Esposito, 2021, p. 110, destaque nosso).

Isso ocorre porque o olhar “[da] medicina moderna já não observa o paciente e os signos de cada doença espalhados pelo corpo e pela vida do indivíduo e sim o interior do corpo e suas microestruturas” (Silva, 2001, p. 18). A medicina contemporânea do capitalismo adquire a sua lógica na medida em que “atua a partir de determinações específicas que assume numa sociedade de classes e revestindo-se de um caráter de neutralidade” (Silva, 2001, p. 19), como ocorre quando partes do corpo são imunizadas enquanto propriedades do indivíduo, que podem ser alienadas, investidas. Nesse quadro, o corpo humano também se torna neutro, suas possibilidades políticas – aquelas lembradas por Foucault em seu texto sobre Nietzsche – são escondidas sob a passividade própria da coisa apropriável. O corpo passa a produzir valor, e não significados. Ainda segundo Silva:

essa concepção parece estar se difundindo pelo mundo e sendo interiorizada pelos indivíduos, que passam a considerar a si mesmos constituídos de grande número de fragmentos: de átomos a órgãos, de hábitos a metas, de características físicas a traços de personalidade, de corpo a mente (Silva, 2001, p. 44).

O processo de fragmentação observado por Tierney de fato ocorre, mas a não-identificação com o próprio corpo parece ser o principal motor na relação de propriedade para com ele¹³¹. O corpo, entendido como um bem, submetido a imperativos de *performance*, é alvo de experimentações com exercícios físicos, drogas sintéticas e naturais, além de hormônios (Silva, 2001, p. 46-48). Concorrendo com a análise de Foucault, Silva (2001, p. 49) aponta que “o incentivo [...] ao uso de substâncias para ajustar o rendimento corporal ao que se espera [...] parece ser consoante com uma tendência à medicalização da sociedade” a partir da reinserção do corpo no mercado como objeto de consumo. Objeto não apenas consumido, mas também moldado pelas “relações que o mercado estabelece com a expectativa de corpo [...], criando

¹³¹ Ainda sobre o caso John Moore, Baud (1993, p. 237) comenta: “A tendência expressa pelo Tribunal de Apelação da Califórnia no caso Moore torna o corpo, seus elementos e produtos corporais mercadorias sujeitas às leis do mercado”.

sempre novas demandas corporais e novas exigências aos indivíduos modernos” (Silva, 2001, p. 59). Margaret Lock (2001, p. 61) nota: “as partes do corpo humano não têm valor universal e, uma vez potencialmente disponíveis para conversão em mercadorias circulantes, seu valor e, mais basicamente, a questão de serem ou não alienáveis, estão abertos à controvérsia”¹³². O que isso aponta é que, apesar do estatuto jurídico diferenciado do corpo humano, que não pode ser confundido com uma coisa, uma mercadoria ou um objeto de troca, “o estatuto de mercadoria das partes do corpo é contestável, negociável e mutável”¹³³ (Lock, 2001, p. 71), podendo sempre se expandir e, em alguns momentos, colocar em questão a integridade do corpo:

Para que as partes do corpo possam ser livremente disponibilizadas para troca, elas devem primeiro ser concebidas como coisas, como algo alheio ao indivíduo e destacável do corpo sem causar perda ou dano irreparável à pessoa ou às gerações futuras. A essência mística ou transcendental associada aos fluidos, órgãos e tecidos do corpo deve ser dissipada¹³⁴ (Lock, 2001, p. 71).

Por isso, a importância do capital humano que, de fato, não pode ser dissociado do “indivíduo humano que é seu portador” (Foucault, 2008a, p. 312), mas que pode, no caso do capital humano biológico, ser interpretado enquanto um recurso raro, ou um equipamento genético valioso, que deve ser administrado e melhorado, perdendo seu caráter imanente – seu valor é decidido por qualificações externas. Contudo, a principal qualificação – aquela que decidirá se o corpo pode ser avaliado economicamente ou não – é a de pessoa. Enquanto pertencente a uma pessoa humana, a integridade do corpo deve ser mantida para estruturar essa vida, por isso partes vitais não podem ser entendidas como alheias à existência dessa pessoa. Mas o dispositivo de pessoa funciona jurídica e politicamente, ou seja, de maneira imunitária. É apenas enquanto imunizado pelo dispositivo da pessoa, estando sob seu domínio proprietário, que o corpo – e o humano de que ele faz parte – é protegido. Contudo, devido a essa mesma separação entre corpo e pessoa, assim que os direitos pessoais são perdidos, o humano – definido por sua pura corporeidade – é desabrigado de suas proteções e exposto à violência do próprio dispositivo imunitário.

3.2 O indivíduo proprietário: a pessoa do neoliberalismo

¹³² “Human body parts do not have universal value, and, once potentially available for conversion into circulating commodities, their worth, and more basically the question of whether or not they are alienable, is open to dispute”.

¹³³ “The commodity status of body parts is contestable, negotiable and mutable”.

¹³⁴ “In order for body parts to be made freely available for exchange they must first be conceptualized as thing-like, as non-self and as detachable from the body without causing irreparable loss or damage to the individual person or generations to follow. The mystical or transcendental essence associated with body fluids, organs and tissues must be dissipated”.

O paradigma imunitário surge expressamente para proteger a identidade do indivíduo consigo próprio, condição insustentável na comunidade total. Em *Bios*, Esposito (2017a, p. 65) revela que “se a *communitas* é a relação que, vinculando seus membros ao compromisso de doação recíproca, põe em perigo sua identidade individual, a *immunitas* é a condição de dispensa dessa obrigação e, logo, de defesa diante de seus efeitos expropriatórios”. O paradigma imunitário é o que libera os sujeitos do dever para com os outros e, até certo ponto, para com sua condição de vivente, permitindo, até mesmo impondo “modelos privatistas ou individualistas” (Esposito, 2017a, p. 66) de vivência. É essa exigência de imunização, de individualização e privatização que funda a modernidade. A consciência moderna do enfraquecimento da “ordem transcendental de matriz teológica”, que até então mediava os conflitos e impedido que a existência humana se limitasse à sua simples realidade biológica, projeta os sujeitos “para uma exterioridade sem refúgios pré-fabricados”, mas que os obriga a “compensar essa falta com a elaboração de novos e mais potentes ‘baldaquins imunitários’ perante uma vida não já nua, mas entregue inteiramente a si própria” (Esposito, 2017a, p. 71).

Segundo o diagnóstico da modernidade, “para poder qualificar-se, desenvolver-se nas suas formas, a vida tem de se manter antes de tudo, proteger-se da dissipação que a ameaça” (Esposito, 2017a, p. 74), o que significa que, por si só, a vida tende a dissipar-se para realizar suas necessidades, seus impulsos e pulsões. Isso se dá sobretudo pelo “inexaurível desejo de aquisição dirigido a tudo o que condena os homens ao conflito generalizado”, pois, como fica claro na perspectiva hobbesiana, todos os seres humanos possuem a capacidade de matar uns aos outros: “É aqui que entra em funcionamento o mecanismo imunitário. [...] para [a vida humana] poder salvar-se, precisa sair de si e constituir um ponto de transcendência do qual receba ordem e proteção” (Esposito, 2017a, p. 75). O filósofo italiano identifica esse movimento como o de uma duplicação artificial da vida, isto é, a consolidação de uma vida fora do corpo e de suas necessidades. É apenas essa vida artificial que não lhe pertence plenamente, mas que lhe é atribuída pelos poderes políticos, que garante a continuação de sua vida biológica.

A autonomia do sujeito, sustentada por essa vida artificial capaz de responder política e juridicamente, nasce da submissão ao paradigma imunitário, que desassocia os indivíduos. Tendo isso em vista, Esposito (2017a, p. 78) considera que “para se salvar de forma duradoura, a vida é tornada ‘privada’ no duplo sentido da expressão – privatizada e privada daquela relação que a expõe ao seu traço comum”. Estipula-se um vazio em torno dos sujeitos que impede a efetivação de qualquer relação que não seja mediada pelas estruturas sociais. A categoria político-jurídica que mais expressa esse processo de crescente imunização da modernidade é a de propriedade. A propriedade é a única coisa capaz de orbitar o vazio em torno dos sujeitos,

pois “mantém-se aderida a eles”, sendo “interior às fronteiras do seu próprio corpo”, indicando um “processo conjunto de imanentização e de especialização” que se instala “em seus organismos biológicos” (Esposito, 2017a, p. 81). Foi discutido anteriormente como, por esse processo, o corpo se torna a propriedade primeira dos indivíduos. É central nesse desenvolvimento a figura de John Locke, importantíssima para o liberalismo político. Em seu pensamento, “o que está em jogo é a conservação da vida” (Esposito, 2017a, p. 81), mas essa é condicionada pela propriedade, isto é, as coisas das quais os sujeitos podem tomar posse.

Apenas o direito de propriedade permite a sobrevivência dos indivíduos. A vida é o pressuposto da propriedade, mas, ao mesmo tempo, é a propriedade que garante a vida. Trata-se de uma dependência mútua: “sem uma vida a que seja inerente não haveria propriedade; mas sem alguma coisa de seu, sem prolongar-se também ela em propriedade, a vida não estaria em condições de suprir suas próprias exigências primárias e extinguir-se-ia” (Esposito, 2017a, p. 82). A lógica expressa aqui explicita o quanto a vida está associada à propriedade, pois ainda que ela mesma não seja compreendida inteiramente como tal, a sua sobrevivência depende da posse. Para Locke, Deus deu a terra e todos seus frutos em comum para a humanidade, a fim de lhes garantir a subsistência. A ideia de comum para Locke, no entanto, é a de uma propriedade que pertence a todos e, por isso, ninguém poderia apropriar-se para si, pois seria necessário que todos concordassem em ceder. Nesse sentido, haveria “uma grande dificuldade em como alguém poderia vir a ter propriedade sobre alguma coisa”¹³⁵ (Locke, 2003, p. 111). Contudo, isso não pode ser assim, pois então a humanidade definharia sem poder usufruir de tudo aquilo que Deus lhe ofereceu.

O objetivo de Locke (2003, p. 111) é demonstrar “como os homens podem obter propriedade em várias partes daquilo que Deus concedeu à humanidade em comum, e isso sem qualquer acordo expresso entre todos os comuns [*commoners*]”¹³⁶. Para ele, deve haver alguma maneira de garantir a apropriação das coisas e permitir a subsistência de cada indivíduo. É um pressuposto para Locke que as coisas *devem* ser de alguém antes de serem usufruídas, e não apenas isso, elas também não podem ser de mais ninguém. Isso se dá porque o ponto de partida de Locke não está na terra que é dada em comum, mas na posse sobre si mesmo e seu corpo: “Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa: ninguém tem direito a ela, exceto ele mesmo. O

¹³⁵ “a very great difficulty how any one should ever come to have a property in any Thing”.

¹³⁶ “how men might come to have a property in several parts of that which God gave to mankind in common, and that without any express compact of all the commoners”.

trabalho de seu corpo e o fruto de suas mãos, podemos dizer, são propriamente seus”¹³⁷. É o trabalho dos indivíduos que institui a distinção entre o próprio e o comum. Para Esposito (2017a, p. 83), o centro do raciocínio de Locke é “uma referência imediatamente biológica”: como a pessoa está enclausurada neste corpo que lhe pertence, o trabalho deste corpo reproduz a propriedade para fora de si. A propriedade, nesse sentido, é como uma prótese, “não só porque necessária ao sustento material da vida, mas porque é seu prolongamento direto sob a forma da constituição corpórea” (Esposito, 2017a, p. 84). É a necessidade biológica de existir em um corpo que fundamenta o direito de propriedade:

O corpo é o lugar primeiro da propriedade porque é o lugar da propriedade primeira, isto é, daquela que cada um tem sobre si mesmo. Se o mundo nos foi dado por Deus em comum, o corpo pertence somente ao indivíduo que ao mesmo tempo é constituído por ele e o possui antes de qualquer outra apropriação, isto é, de forma originária (Esposito, 2017a, p. 84).

Nesse sentido, o mundo em comum oferecido por Deus é preliminarmente imunizado por essa posse originária sobre o corpo, pois “o vínculo que precede e determina todos os outros” é “o de cada um consigo mesmo sob a forma da identidade pessoal” (Esposito, 2017a, p. 84). É justamente esse vínculo individual que deve ser protegido pela imunização, mas precisamente por isso a apropriação imunitária não se limita: “a lógica proprietária pode expandir-se por ondas sempre mais amplas até cobrir toda a extensão do espaço comum” (Esposito, 2017a, p. 85). O que a propriedade revela é que o sujeito, enquanto proprietário, necessita possuir, mas, com isso, sua própria existência passa a depender da coisa possuída. A propriedade privada se incorpora no sujeito, de modo que ele próprio é constituído por ela: há “um traço de reversibilidade que une, num único movimento, ambas as condições” (Esposito, 2017a, p. 86). Hoje, é um sujeito proprietário, amanhã, pode ser reduzido a simples coisa apropriada. E isso ocorre porque a propriedade é entendida pela subtração do outro do uso da coisa própria, pois “a ampliação progressiva da propriedade de uns determina um decréscimo progressivo dos bens à disposição dos outros”, o que se acentua quando todos os bens são passíveis de conversão em dinheiro e, ainda, o acesso a eles é bloqueado pelo dinheiro, resultando na derrubada da “relação de proporcionalidade que regula a relação de um com o outro” (Esposito, 2017a, p. 87).

O desenvolvimento do capitalismo aponta uma emancipação da propriedade em relação à sobrevivência dos sujeitos, ainda que essa sobrevivência esteja condicionada ao acesso à

¹³⁷ “Though the earth, and all inferior creatures, be common to all men, yet every man has a property in his own person: this nobody has any right to but himself. The labour of his body, and the work of his hands, we may say, are properly his”.

propriedade – enquanto meio de subsistência. O capitalismo institui a ruptura na ligação entre o trabalho e a posse, configurando essa relação como uma dupla posse do proprietário sobre aquele que trabalha: de seu corpo – enquanto força de trabalho – e do fruto mesmo de seu trabalho. Contudo, como a posse é mediada pelo dinheiro, o sujeito proprietário se encontra irremediavelmente distante de sua propriedade, mesmo de seu próprio corpo, ao qual está ligado: “Separado da coisa que, no entanto, possui de modo inalienável, o indivíduo proprietário fica exposto a uma ameaça de esvaziamento ainda mais grave do que a ameaça da qual buscou imunizar-se através da aquisição de propriedade, porque produto justamente dela” (Esposito, 2017a, p. 88). Em *Bios*, Esposito (2017a, p. 88) indica que se trata de uma “reificação da pessoa, descorporização de sua substância subjetiva” que a expropria “de sua própria potência apropriativa”. Em última instância, a ligação da pessoa à propriedade produz uma dessubjetivação, pois apenas enquanto ausente – sem identificação com a coisa que possui – o sujeito pode exercer sobre ela seu domínio, mas essa propriedade se baseia no vazio.

A propriedade é uma parte constituinte do sujeito proprietário, mas “uma que corre o risco de escapar de seu controle ou, até, de ser esquecida” (Esposito, 2016, p. 36). Daí a importância da responsabilidade, pois, para justificar e garantir a posse sobre cada um de seus bens – mesmo seus “bens” mais importantes, como seu corpo e sua vida, como vimos anteriormente –, cada sujeito deve ser capaz de responder por suas ações de maneira racional e sistemática. A exigência da responsabilidade ordena mais uma separação de si mesmo por parte do indivíduo, porque “para que o sujeito possa formular um juízo sobre si mesmo, deve saber separar-se de si, assumindo o duplo papel de acusado e de juiz” (Esposito, 2016, p. 37). Seguindo a tradição que encontra grande expressão em Hobbes e Locke, “pessoa, enfim, não é algo que se é, mas que se *tem* com base em uma atribuição, ou em uma imputação, de tipo jurídico e não natural” (Esposito, 2019, p. 136), e “dentro do limiar de indistinção que o dispositivo da pessoa determina entre moral e direito, o homem é agente, ou seja, sujeito, somente na medida em que está sujeito às leis e, portanto, é objeto de imputação” (Esposito, 2019, p. 147). É necessário que as ações sejam imputadas a seus autores, pois a lógica da propriedade reconhece apenas usuários e bens de consumo. Como aponta Esposito (2016, p. 41), “a personalidade é medida pela capacidade recíproca de usar o outro como coisa”. Ao responder por seus atos, o sujeito realiza uma autoapropriação de si mesmo que, como acreditava Locke, não pode ser apropriada por ninguém mais, pois “a autoapropriação é a única posse tão perfeita a ponto de se tornar modelo para todas as outras propriedades” (Esposito, 2016, p. 42).

O personalismo neoliberal atribui a propriedade do corpo ao sujeito que o habita. A propriedade sobre si mesmo geralmente é reclamada pelos partidários do liberalismo como uma forma de independência e autodeterminação dos indivíduos face ao domínio cada vez mais amplo do Estado. Contudo, como aponta Foucault em *Nascimento da Biopolítica*, a fobia de Estado é uma técnica empregada pelos neoliberais a fim de orientar a ação estatal para os objetivos desejados pelo neoliberalismo, modificando leis e facilitando práticas que permitam às pessoas, enquanto *homo oeconomicus*, produzir sua satisfação. Para os neoliberais, as políticas do Estado devem consentir que os indivíduos persigam seus interesses e respondam às exigências econômicas que o mercado capitalista lhes apresenta. É nesse ponto, para Esposito (2016, p. 45), que está “o elemento talvez mais desconcertante na concepção neoliberal”, enquanto retoma explicitamente a lógica romana da propriedade sobre o corpo e sobre os outros.

Há pouco, tratamos de como, para Esposito, a exigência da racionalidade para obter a qualificação de pessoa faz com que alguns indivíduos sejam colocados à disposição de seus responsáveis, a quem cabe a decisão do que fazer com eles. Contudo, como vimos na seção sobre Foucault, no quadro do neoliberalismo proposto por Becker, mesmo “indivíduos irracionais” seriam *homo oeconomicus*, pois “a análise econômica poderá perfeitamente encontrar seus pontos de ancoragem e sua eficácia se a conduta de um indivíduo corresponder à cláusula de que a reação dessa conduta não é aleatória em relação ao real”, ou seja, desde que “aceite a realidade” (Foucault, 2008a, p. 367-368). Nesse sentido, o neoliberalismo parece interpor uma dificuldade ao movimento de transição de pessoa para não-pessoa, pois a racionalidade dos sujeitos não pode ser posta em questão. No entanto, convém notar que não se trata de uma razão que parte do sujeito, mas que a ele é imposta pela “realidade”, isto é, a realidade do mercado, consolidada enquanto campo de verificação. E a racionalidade do mercado não deixa dúvidas quanto à necessidade perene dessa transição:

cabem algumas considerações de ordem econômica, que impõem reduzir o número das vidas humanas improdutivas, com base no princípio de proporcionalidade entre custos e benefícios impostos pelo padrão utilitarista. Segundo este, o bem, como a dor, calcula-se não a partir dos indivíduos singulares, mas sim considerando-se a inteira coletividade – a qual tem tudo para ganhar se, ao se renunciar a alguma vida ‘que não merece ser vivida’, é possível melhorar a das outras pessoas (Esposito, 2016, p. 47)

Sendo o mercado o campo global em que os sujeitos estão inseridos e funcionando, por si só, como um espaço de verificação, devemos deixar que ele decida a medida de transição, na sociedade civil, entre *homo oeconomicus* e puro capital humano, entre pessoa e coisa, proprietário e propriedade, bem como se deve viver ou se pode morrer. Aqui, Roberto Esposito se encontra extremamente próximo do *Nascimento da Biopolítica*, ainda que sua discussão

apenas se acerque do curso – provavelmente motivado pela “ausência de um confronto com a categoria de pessoa” no pensamento foucaultiano, que ainda assim “[abre] espaço para uma nova investigação” (Esposito, 2019, p. 135). A questão do utilitarismo é muito importante para a governamentalidade neoliberal, pois ela é a “tecnologia do governo” (Foucault, 2008a, p. 56) que orienta a ação governamental. Os teóricos da “bioética neoliberal”, como Singer e Engelhardt, reconhecem que “existe um vínculo moral também em relação aos membros da espécie humana”, mas novamente condicionam esse vínculo à qualificação pessoal e um cálculo utilitário, pois, ao longo da história, “o pertencimento à espécie não constituía por si só garantia de sobrevivência” (Esposito, 2016, p. 46-47). Ora, fazendo “o cálculo utilitário da independência dos governados”, considerando “a utilidade individual e coletiva”, é possível que a ação estatal do neoliberalismo respeite “a utilidade social e o benefício econômico” (Foucault, 2008a, p. 58-61) de uma proposta como a citada acima e acate o interesse do *homo oeconomicus*, permitindo a passagem de algumas pessoas – despojadas do livre uso de seu próprio corpo – à mera vida “que não merece ser vivida”.

O neoliberalismo pretende governar “não mais pela culpabilidade, pelo comando e pela coerção, mas pelo interesse livremente perseguido no quadro de uma sociedade de trocas”, pois a pessoa neoliberal, o *homo oeconomicus*, é o sujeito utilitarista ao qual “o poder deve incitar mais do que constranger” (Laval, 2020, p. 42). Contudo, uma “vida que não merece ser vivida” não possui interesse algum a perseguir e, por isso, não é governável pelo neoliberalismo. Sequer seu capital humano pode ser considerado sua posse, pois, como observa Esposito (2019, p. 148), “a *accountability* tem o significado da responsabilidade – da necessidade interior de prestar contas de si –, mas também da certificação contábil da propriedade de si mesmo. Somente quem se possui plenamente é capaz de dominar os próprios atos” e, assim, agir interessadamente. O filósofo italiano observa na declinação hegeliana da categoria de pessoa que, “longe de conciliar a lógica do interesse particular com a do interesse em geral, a pessoa acaba irremediavelmente colocando um contra o outro” (Esposito, 2019, p. 162), fundamentando uma espécie de “teologia econômica” que produz “efeitos hierárquicos e excludentes” (Esposito, 2019, p. 164-166).

Em sua concepção moderna, contemporaneamente ao neoliberalismo, defende-se cada vez mais que “a personalidade, em sua forma mais consumada, isto é, plenamente consciente, atinge o ápice somente nos adultos com boa saúde, após um não breve período de latência e antes de uma fase de inexorável ofuscamento” (Esposito, 2019, p. 166). É o que Foucault nos diz em *Nascimento da Biopolítica* sobre o *homo oeconomicus* do neoliberalismo:

a máquina constituída pela competência do trabalhador [...] vai, ao longo de um período de tempo, ser remunerada por uma série de salários que [...] vão começar sendo salários relativamente baixos no momento em que a máquina começa a ser utilizada, depois vão aumentar, depois vão diminuir com a obsolescência da própria máquina ou o envelhecimento do trabalhador na medida em que ele é uma máquina (Foucault, 2008a, p. 309).

Aqueles que possuem a propriedade de seu capital humano, portanto, não estão menos expostos ao risco de despersonalização – risco que a razão neoliberal do *homo oeconomicus* incentiva constantemente a tomar. Foucault observa que não se trata de “uma concepção de força de trabalho”, mas “uma concepção de capital-competência [...] de sorte que é o próprio trabalhador que aparece como uma espécie de empresa para si mesmo” (Foucault, 2008a, p. 309), o que indica que se trata da relação consigo mesmo, com sua vida e seu corpo, e que, como vimos na discussão sobre o capital humano, pauta o modo de relação com os demais indivíduos. A formulação do *homo oeconomicus* é compatível com o direito, pois falta a este uma “referência a um corpo vivo que não coincida nem com [a pessoa] nem com [a coisa], porque dotado de uma peculiar consistência ontológica” (Esposito, 2016, p. 48), falta herdada do direito romano, a qual jamais foi sanada. Com o direito que se fixa a partir dessa lógica, incapaz de lidar com o corpo vivo na totalidade de sua existência biológica, política e histórica, “por um lado, relações, pessoas, coisas são privadas de qualquer especificidade e reconduzidas a fórmulas gerais, por outro, estruturas lógicas e esquemas ideais adquirem um estatuto ontológico de tipo fantasmático, produtor, porém, de potentes efeitos reais” (Esposito, 2016, p. 57).

A implicação disso é que “no mundo moderno, as coisas são aniquiladas por seu próprio valor” (Esposito, 2016, p. 69). A expansão do mercado a todas as dimensões da vida humana, implica que, “ao transformar as coisas em mercadoria, em suma, os homens transformam a si mesmos em coisas” (Esposito, 2016, p. 71). Os sujeitos se submetem ao ciclo da reprodução, codificando toda a sua existência em termos de um valor objetivo e passível de cálculo, o que os torna equivalentes e supérfluos, de modo que passam a ser governados pela mesma racionalidade que ordena a reprodução e a mercantilização dos objetos. Seu estatuto pessoal é definido pelo valor que é capaz de se atribuir frente às exigências econômicas da realidade, sempre orientada pelas “formas indiretas, sutis e invisíveis de ‘condução das condutas’” (Laval, 2020, p. 42). Desse modo, “justamente quando imagina ter adquirido o pleno domínio sobre a coisa, reduzida à peça infinitamente reproduzível e substituível, a pessoa cai, sem se dar conta disso, na mesma condição” (Esposito, 2016, p. 76). É nesse sentido que Esposito trata de uma “teologia econômica”, como um dos dispositivos da modernidade imunitária:

Aqui a economia não é só administração, por pessoa interposta, do mundo humano pela autoridade divina, como na antiga *oikonomía* salvífica dos Padres. Ela é antes o horizonte em que são incluídas todas as relações inter-humanas para que dele se possa excluir uma parte, achatada sobre a nua *zoé* pela esfera do *bios*. É a conveniência econômica que fixa o número e a qualidade daqueles que podem ser poupados – no duplo sentido, econômico e militar, do termo (Esposito, 2019, p. 169-170).

A administração pela economia, que encontra sua máxima eficácia de gestão no neoliberalismo – porque as pessoas se prestam a essa gestão econômica enquanto *homo oeconomicus* – coloca em prática a biopolítica utilitarista, reduzindo gastos com a qualidade de vida e incrementando, assim, o número de mortos. Com isso, o dispositivo da pessoa “acaba reproduzindo, ao menos conceitualmente, alguns de seus pressupostos tanatológicos” (Esposito, 2019, p. 170) do nazismo. Não há, necessariamente, uma ordem direta que indique quem pode morrer, mas há a exclusão progressiva da categoria de pessoa de seres humanos, que, por sua vez, são responsabilizados por sua própria exclusão, pois possuíam a liberdade de não serem excluídos e, enquanto atores econômicos na realidade do mercado, todos possuem iguais chances. É essa abstração geral do mercado – funcionando a partir da abstração do direito personalista – que permite empurrar os indivíduos para a fronteira do nada – da simples realidade biológica.

No direito romano, no que diz respeito aos devedores, havia uma “nítida valência econômica, que une em um vínculo indissolúvel corpo e dinheiro, carne e patrimônio” (Esposito, 2019, p. 177). Essa lógica da dívida enquanto falta moral, que aparece, por exemplo, na *Genealogia da Moral*, de Friedrich Nietzsche, persiste no capitalismo do neoliberalismo, sobretudo pela liberdade de escolha no “jogo econômico”. É evidente a relevância da liberdade para a tradição liberal, contudo, enquanto tecnologia de governo, ela deve ser entendida como “uma mentira ideológica e uma técnica de governo dos homens” que “oculta todos os mecanismos disciplinares em funcionamento” (Laval, 2020, p. 54-55). Apesar de Foucault, em *Nascimento da Biopolítica*, não insistir em uma leitura disciplinar do neoliberalismo, tanto Candiotti (2017) quanto Laval (2020, p. 58/p. 72) apontam a “necessidade da dualidade entre o ‘homem domesticado’ e o ‘homem calculador’”. Essa dualidade se apresenta sobretudo na “política social individualizante” (Laval, 2020, p. 70) do neoliberalismo, dirigida pela concorrência. Como vimos com Lepage (1980), a concorrência é um jogo que se impõe aos indivíduos, pois não participar ou não otimizar o comportamento implica aceitar as punições que *necessariamente* – na realidade econômica do mercado – se seguem.

Essa “realidade”, no entanto, “é feita de situações criadas, de regras estabelecidas, de instituições construídas que orientam a conduta”, de modo que “o espaço neoliberal é sobreinvestido por técnicas comportamentais cada vez mais refinadas que afetam toda a vida

até o mais íntimo do indivíduo” (Laval, 2020, p. 76). Preso na regulação concorrencial da sociedade, o indivíduo deve agir “na direção do crescimento de seu capital” (Laval, 2020, p. 80), capitalizando seus recursos. Essa é a norma de conduta do neoliberalismo, “a qual convém remover absolutamente todos os obstáculos às relações mercantis entre indivíduos”, estabelecendo “uma forma de governo das populações através dos mecanismos de regulação da conduta individual” (Laval, 2020, p. 82). O que isso permite é a “gestão de massa da população, possibilitada pelo fato de que os indivíduos supostamente agem da mesma forma, a despeito de alguns desvios normais da média, segundo a gestão de si como capital valorizável” (Laval, 2020, p. 82).

Se as regras do jogo estão dadas, o que acontece quando você escolhe ou, ainda, não pode segui-las? Laval (2020, p. 141) observa que “à medida que a regulação social da pobreza pelos métodos de *welfare* recuou, desenvolveu-se uma gestão penal das zonas inferiores e marginalizadas da sociedade”. Àqueles que não conseguiram ou que puderam participar do jogo de “meios escassos para finalidades alternativas” restou apenas a exclusão do jogo, que se reitera continuamente pelo aparato repressor do Estado. No trato com os *players* da concorrência, o Estado neoliberal os identifica como pessoas e coloca à disposição todos os seus mecanismos jurídicos e políticos a fim de mediar, de maneira imparcial, quaisquer conflitos que possam surgir. No trato com os que não possuem nenhum recurso ou capital, além de seu corpo, para rentabilizar no mercado, resta a diminuição ou mesmo a supressão dos direitos pessoais, e a violência sobre os corpos, muitas vezes transformados em cadáveres para dar exemplo:

Se os grupos mais bem integrados ao mercado de trabalho podem entrar na lógica da concorrência graças a ‘incitações’ positivas (carreira, renda, consumo, poupança etc.), os grupos mais marginalizados e dominados são submetidos às ‘incitações’ penais que devem ser cada vez mais fortes, sistemáticas e generalizadas para serem eficazes (Laval, 2020, p. 142).

Em ambos os casos, é a lógica econômica que decide o respeito ou não aos direitos atribuídos à pessoa humana. Isso se traduz na “redução dos auxílios aos mais pobres e a degradação dos serviços públicos” (Laval, 2020, p. 144), serviços que muitas vezes foram instituídos justamente para atender aos direitos essenciais dos seres humanos. Como observamos com Esposito, a resposta do direito ao dismantelamento progressivo das instituições de proteção social foi diminuir o âmbito de tutela por meio da noção de “pessoa”, a quem os direitos continuam resguardados, mas que representa um número cada vez menor de seres humanos. Se o direito deve identificar e defender aqueles que mais necessitam, a “sociedade neoliberal exclui a divisão entre classes pelo fato de que cada um é um capital e

deve funcionar como tal” (Laval, 2020, p. 144), forçando todas as necessidades humanas a serem sanadas pela iniciativa individual. Quando essas necessidades não podem ser atendidas e os indivíduos precisam apelar aos seus direitos pessoais, eles já estão, na prática, colocados para fora do Estado neoliberal e não podem, com isso, recorrer a ninguém além de si próprios para sobreviver¹³⁸.

Para Laval (2020, p. 146), com o nascimento e expansão do neoliberalismo, “o fundamento mesmo da democracia é atingido quando a referência não é mais o ‘cidadão’, mas o ‘capital humano’”. É nesse sentido que Esposito lê, em *Dois*, a noção de “dívida soberana”, enquanto uma “soberania da dívida”, como uma “teologia econômica munida ela mesma de atributos políticos, incluindo aquele, supremo, de decisão sobre a possibilidade de sobrevivência dos súditos” (2019, p. 257). A decisão que se segue da soberania econômica está sempre justificada, pois, enquanto *homo oeconomicus*, todos os sujeitos são iguais. Se a salvaguarda de alguém é colocada em questão, o culpado é o próprio sujeito. Esposito (2019, p. 259) nota: “Tal como em seu estatuto ambivalente [do *nexum*¹³⁹], aporeticamente suspenso entre as condições de liberdade e escravidão, também o devedor moderno, mesmo sendo formalmente livre, paga a culpa inextinguível de um débito que se apropriou de sua vida”. É o débito, a dívida, que por um longo tempo moldou as relações humanas, e a “longuíssima história – extinta apenas no plano da legitimação – da escravidão por dívidas atesta a capacidade de resistência e de difusão desse paradigma, ao mesmo tempo jurídico e econômico”, o que se intensifica ainda mais no neoliberalismo, no qual “estamos estruturalmente virando uma sociedade de endividados” (Esposito, 2019, p. 60), uma vez que a dívida funciona como o principal “incentivo” para que as pessoas se submetam a trabalhos de pouca remuneração.

O caráter estritamente biopolítico de tal prática não pode passar inobservado: como já atesta a condição dos imigrantes obrigados a pagar com trabalho gratuito os criminosos que organizaram seu transporte, ou a dos diplomados que passam a metade de sua vida restituindo os empréstimos para as mensalidades universitárias, a principal causa de bancarrota nos Estados Unidos é o empréstimo para tratamentos médicos necessários, vale dizer, para a sua sobrevivência (Esposito, 2019, p. 261).

Como desejado por Becker e Elias, essas dívidas são pagas com o corpo, seja em modalidades de trabalho mental e fisicamente estressante, que se tornam cada vez mais a norma, ou com a perda de membros do corpo em acidentes de trabalho, mesmo com a venda direta do

¹³⁸ É um tema que não teremos ocasião de tratar neste trabalho, mas uma outra consequência da “diminuição” do Estado, em países como o Brasil, foi a aparição e o fortalecimento do chamado “Estado paralelo” construído pelo crime organizado, que se insere nos meios marginalizados da sociedade como uma alternativa, mas que reproduz, em grande medida, a lógica concorrencial do neoliberalismo.

¹³⁹ Que indica, no direito romano, a servidão por dívida.

corpo, seja no meio digital, por meio das mídias visuais divulgadas por gigantescas *big techs*, seja por meios ilícitos, mas que contam com a leniência dos governos. O dispositivo da pessoa pode ser entendido mesmo como “uma subjetividade em dívida com os outros e consigo mesma” (Esposito, 2019, p. 261), o que nos remete diretamente ao *homo oeconomicus* e à necessidade que ele tem de continuamente se colocar como competidor no jogo da concorrência, pois não lucrar significa sempre incorrer em dívida para os demais competidores. É o que afirma Esposito (2019, p. 261): “O mecanismo, cada vez mais extenso e penetrante, de captura na gaiola da dívida não pode ser separado do governo da subjetividade, e, aliás, da forma de subjetivação, praticada pela atual *governance* neoliberal”.

Para Esposito (2019, p. 261-262), há uma superação do homem empreendedor de si mesmo pelo homem endividado, pois “cada um de nós, ainda antes de nascer, está acorrentado a um sistema de endividamento que apenas deixa de existir no fim da vida, quando não contribui para causá-lo”, de modo que todos devem pagar pelas escolhas econômicas das políticas governamentais, enquanto os Estados se entendem também como empresas, submetendo aqueles que não podem pagar à “lógica dual da marginalização e da exclusão”. Nossa leitura, entretanto, é que é possível entrever nesse fenômeno não exatamente uma superação do *homo oeconomicus*, mas o funcionamento de uma gradação dinâmica – tal como a que existe no dispositivo da pessoa – que coloca o empreendedor de si mesmo num extremo, o endividado no centro, ambos ainda considerados como pessoas, ainda que em graus muito distintos, e, por fim, no outro extremo, aqueles marginalizados pela sociedade neoliberal, desprovidos de quaisquer direitos ou prerrogativas, diminuídos a uma existência que se resume à de seu corpo. O sujeito empreendedor e o sujeito endividado ainda são proprietários de si mesmos, ainda que aquele primeiro tome posse de parte significativa da vida deste segundo. Aqueles que sequer são considerados pessoas, no entanto, perderam a propriedade sobre si mesmos e estão completamente à disposição dos outros e do Estado.

É inegável, no entanto, que a tendência de perda dos direitos pessoais se intensifica. A dívida perpassa todos os graus dessa gradação, a qualquer momento o *homo oeconomicus* pode se tornar apenas *homo*, pois “os homens são unidos por um endividamento que os separa até de si mesmos, deixando-os pendentes de um modelo de desenvolvimento que produz perda” (Esposito, 2019, p. 262). Trata-se de uma inclusão que indica apenas a possibilidade geral de exclusão, uma comunidade fechada, que se torna cada vez mais estreita, pois consome os seus próprios membros para se manter. A partir dessa consideração, podemos pensar que, de fato, o empreendedor de si mesmo esteja sendo superado pelo sujeito endividado em uma crise autoimune do *homo oeconomicus* que o coloca em uma dívida insolvível consigo mesmo e,

assim, retira dele qualquer possibilidade de gerência sobre seu próprio corpo, pois todos os fins alternativos que podem ser alcançados pelos seus meios escassos culminam no envolvimento paulatino em uma dívida que se multiplica por si mesma e garante sua impossibilidade de ser paga – o que parece ser o caso quando todas as relações são pautadas pela contração e cobrança de dívidas.

O que poderia ter causado essa crise, capaz de esvaziar o *homo oeconomicus* de sua propriedade sobre si mesmo e torná-lo insolvente? Acreditamos que Foucault, em *Nascimento da Biopolítica*, aponta uma possível razão para esse conflito. Tratando do sujeito de interesse, ele afirma que “interesse e vontade jurídica não se substituem”, mesmo que submetido às leis e aos contratos, o sujeito de interesse não deixa de existir, pois “ele extrapola permanentemente o sujeito de direito” (Foucault, 2008a, p. 374). De fato, segundo uma leitura clássica presente já nos autores contratualistas – e mesmo, em certa medida em Esposito, quando este indica que os sujeitos se submetem ao paradigma imunitário para proteger sua subjetividade de uma expropriação –, é antes o sujeito de interesse quem funda o sujeito de direito. Para Foucault (2008a, p. 374), “em relação à vontade jurídica, o interesse constitui um irreduzível”, pois o sujeito de direito é aquele que “aceita uma negatividade, que aceita a renúncia a si mesmo, que aceita [...] cindir-se e ser, num nível, detentor de direitos naturais e imediatos e, em outro nível, aquele que aceita o princípio de renunciar a eles”. Portanto, o sujeito jurídico deve buscar garantir que seus interesses não contrariem a ordem jurídica que o constitui. Essa lógica é aquela que encontramos no dispositivo da pessoa, que prevê o direito de cada um sobre si mesmo, principalmente sobre seu próprio corpo, mas este direito está subordinado a uma instância política que seja capaz de garantir a sua validade. Ao dispor de seu corpo como uma propriedade, a pessoa deve respeitar os limites legais que lhe são impostos. Como vimos anteriormente, o estatuto de pessoa é transitório e pode, a qualquer momento, ser invalidado.

Essa é uma lógica que o sujeito de interesse não reconhece. Para ele, cada um deve perseguir seus interesses até o ponto máximo. A propriedade sobre si mesmo, na forma da relação do *homo oeconomicus* com o capital humano, não surge devido a uma concessão de ordem jurídica e política, mas se dá imediatamente enquanto toda a sua existência é vista como um capital a ser gerenciado. Vimos, ao tratar do artigo de Becker e Elias, que isso faz com que o *homo oeconomicus* conflite com as leis que regem a sociedade, buscando sempre expandir os campos em que ele pode deixar que seu interesse aja livremente. No entanto, esse *homo oeconomicus* se encontra em um “duplo involuntário: o involuntário dos acidentes que lhe sucedem e o involuntário do ganho que ele produz para os outros sem que o tenha pretendido” (Foucault, 2008a, p. 378). Para ele, o funcionamento do interesse no mundo obedece a um

“pensamento teológico da ordem natural”, que pressupõe a “transparência essencial nesse mundo econômico” (Foucault, 2008a, p. 379) e que garante que o interesse de todos irá convergir. O mundo econômico funciona, portanto, segundo uma ordem incompreensível para os seus atores, e, com isso, “a obscuridade, a cegueira são absolutamente necessárias a todos os agentes econômicos” (Foucault, 2008a, p. 380).

O que Foucault nos mostra, no entanto, é que esse “duplo involuntário” a que o *homo oeconomicus* é submetido é justamente o objeto de atuação da biopolítica, que organiza o meio em que os indivíduos se encontram, determina quem deve “ganhar” e quem pode “falir” e organiza as regras do jogo econômico. O “pensamento teológico” do *homo oeconomicus* se dá justamente pelo dispositivo, naquele sentido que Esposito elabora a partir da *Machenschaft*, da teologia econômica, que apresenta a realidade como a transparência do mercado, encobrindo o fato de que ele possui a propriedade sobre si mesmo apenas enquanto obedecer às regras do jogo e, com isso, é-lhe atribuída uma personalidade, “como um peixe que é livre para nadar em seu aquário” (Laval, 2020, p. 42). É o dispositivo da pessoa que concede ao *homo oeconomicus* e seu capital humano, mas, com isso, o faz contrair uma dívida, na medida em que aquilo que é ele próprio lhe é dado de fora, condicionando sua existência. É a reinserção imunitária do vazio. Ao ganhar seu capital humano, ele perde sua liberdade – a não ser que ela se exerça em função desse capital. O capital humano, especialmente aquele a que dedicamos maior atenção, o biológico, nada mais é que uma forma imunizada do corpo, que acarreta o acorrentamento dos sujeitos ao funcionamento do mercado e garante que uma dívida seja contraída e expandida.

Imerso no mercado, o qual ele é o primeiro a aceitar sua incompreensibilidade, o *homo oeconomicus* não consegue apreender seus atributos políticos. Por isso, fazendo a gestão de si mesmo como uma empresa e buscando cada vez mais arriscar o seu corpo no mundo da mercadoria, ele coloca em ação o mecanismo que o despersonaliza e o endivida, retirando dele mesmo sua propriedade primeira, sem a qual ele deixa de existir. Se Foucault “apresenta a relação do *homo oeconomicus* como um sujeito pertencente à biopolítica, enquanto Esposito apresenta-nos o elemento imunitário como uma expansão conceitual da biopolítica” (Arruda Neto, 2023, p. 390), então o *homo oeconomicus* pertence ao paradigma imunitário e por ele pode ser suprimido. Ainda que extrapole o direito, o *homo oeconomicus* é constantemente reconduzido a ele enquanto também é uma pessoa. A dinâmica buscada pelo neoliberalismo é intensificar a passagem de pessoas a coisas, pois, assim, mais mercadorias e mais riquezas são produzidas a um custo menor. Para isso, ele conta com o direito, gerenciando o fluxo dessa passagem e garantindo a otimização da realidade econômica, que aumenta os atributos pessoais de poucos ao custo da despersonalização de muitos.

Assim, parece-nos que o neoliberalismo, a política e o direito se sustentam em uma articulação que subjuga os indivíduos ao fazer com que eles exerçam um domínio proprietário sobre si e sobre os outros. Segundo Christiaens (2021, p. 2), “o capital só consegue convencer os trabalhadores da adequação da subordinação real porque se baseia em recursos discursivos que se sedimentaram no senso comum popular (*senso comune*)”, a saber, “a noção de ‘personalidade’ como responsável pela subordinação do potencial humano a forças externas”¹⁴⁰. Ao conectar liberdade e responsabilidade sob as regras do mercado, resta à pessoa do neoliberalismo, o *homo oeconomicus*, se adequar a este quadro: “Em vez de usar sua suposta liberdade econômica para expressar suas próprias forças ativas, eles põem em prática a vontade do mercado”, mas como essa prática surge de sua liberdade, eles são responsabilizados pelas consequências, pois “o que quer que aconteça à pessoa neoliberal no mercado livre, ela será a única responsável”¹⁴¹. Os resultados, imprevisíveis para os indivíduos, podem ser manipulados pela governança neoliberal, e, com isso, ocorre a determinação econômica de quem deve viver e quem pode morrer, pois

O desenvolvimento do capitalismo depende da captura do potencial humano nos processos de acumulação de capital desde o início. O capital precisa determinar quais potencialidades são postas em prática e orientar como elas são postas em prática para garantir sua sobrevivência¹⁴² (Christiaens, 2021, p. 7).

O *homo oeconomicus* se acostuma a traduzir questões de vida ou morte como sucesso em termos de investimento, por ter de entender a si próprio enquanto um ser incorpóreo que gerencia seus recursos. Assim, o neoliberalismo repete e se sustenta pela “operação de divisão interna e subordinação”, presente no dispositivo da pessoa, “dividindo o agente econômico em um gestor individual e seu capital humano e submetendo este último ao primeiro”¹⁴³ (Christiaens, 2021, p. 9). Esvaziando a esfera do direito de seres humanos e preenchendo-a com estruturas subjetivas, o neoliberalismo garante que partes crescentes da vida humana sejam submetidas ao controle do capital por meio de investimentos privados – no âmbito dos quais os sujeitos são culpados por suas escolhas e a punição recai sobre sua vida. Explicita-se dessa

¹⁴⁰ “Capital only succeeds at convincing workers of the appropriateness of real subsumption because it relies on discursive resources that have been sedimented in popular common sense (*senso comune*) [...] the notion of ‘personhood’ as responsible for the subordination of human potentiality to outside forces”.

¹⁴¹ “Instead of using their supposed economic freedom to express their own active forces, they enact the market’s will. [...] Whatever happens to the neoliberal person on the free market, he alone will be held accountable”.

¹⁴² “Capitalism’s development depends on the capture of human potentiality in processes of capital accumulation from the very start. Capital has to determine which potentialities are enacted and direct how they are enacted to ensure its survival”.

¹⁴³ “the operation of internal division and subordination that we have now become familiar with in the dispositif of personhood by splitting the economic agent into an individual manager and her human capital and submitting the latter to the former”.

maneira o funcionamento da liberdade enquanto uma tecnologia de controle dos sujeitos. Isso se dá porque a compreensão atual de liberdade se insere no “processo geral de imunização moderna” (Esposito, 2017a, p. 89). Na contemporaneidade, a liberdade se torna cada vez mais restritiva. Ela não diz respeito à coletividade, a uma dimensão compartilhada de ação e realização conjunta, mas à proteção do indivíduo contra todos os outros.

De maneira cada vez mais intensa, a liberdade passa a ser compreendida como a *não-escravidão*, isto é, a imunização – enquanto negação – de uma condição em que todos podem cair. Com isso, a escravização não é superada, mas simplesmente negada, ainda que constantemente atualizada pela presença dessa tecnologia que sempre a mantém presente. Há uma espécie de postergação, a manutenção da incerteza. Isso não surpreende, pois ela traz consigo ecos da escravidão de tipo romano que, como vimos com Esposito, mas também com Ramin, Veyne e Baud, persiste no direito contemporâneo, ainda que mediada pela administração da atribuição pessoal. No sentido contemporâneo, “o que qualifica a liberdade – entendida como domínio do sujeito individual sobre si mesmo – é não estar à disposição, ou o seu não estar disponível para os outros” (Esposito, 2017a, p. 91), poder exercer sobre si o domínio proprietário que a pessoa possui. Reparemos que, nessa formulação negativa de liberdade, a relação com o outro só pode se dar na gerência do outro sobre si, pois quem não exerce o direito de propriedade sobre si mesmo, coloca-se à disposição do outro. A negação do outro “encerra a liberdade na relação do sujeito consigo mesmo; ele é livre quando nenhum obstáculo se interpõe entre si e a própria vontade – ou, também, entre a vontade e sua realização” (Esposito, 2017a, p. 91). Isso significa, a princípio, que todas as suas ações devem partir de iniciativas próprias, mas também que qualquer ação que ele realize no exercício de sua liberdade é de sua exclusiva responsabilidade.

No momento em que a liberdade é entendida não mais como um modo de ser, mas como um direito de ter algo próprio – justamente o pleno domínio sobre si mesmo em relação aos outros –, já se perfila aquela acepção privativa, ou negativa, destinada a caracterizá-la de maneira sempre mais excludente (Esposito, 2017, p. 92).

Por isso, a *governance* neoliberal se coaduna tão bem com o direito imunitário, representado pelo dispositivo da pessoa, a saber, porque todas as categorias fundamentais do neoliberalismo podem ser reconduzidas a algo que se tem e cuja posse depende da garantia institucional político-jurídica. Quando, no cerne de sua formulação, essa liberdade traz consigo o conflito entre o “si” e o “outro”, o “dentro” e o “fora”, está dada a necessidade de um supervisionamento por uma instância superior que tenha o poder e o saber necessário para arbitrar e resolver os inevitáveis conflitos. Sucintamente, a liberdade moderna “assegura os

indivíduos nos confrontos com a ingerência alheia mediante sua subordinação voluntária a uma ordem mais potente que o garante” (Esposito, 2017a, p. 92). Portanto, para que se sustente, a liberdade deve introjetar em si a necessidade de sua suspensão em alguns momentos e sob algumas prerrogativas. Essa necessidade “não é nada mais do que a modalidade que o sujeito moderno assume como contraponto dialético da própria liberdade ou, melhor ainda, da liberdade como livre apropriação do ‘próprio’”, justamente porque a liberdade se baseia em uma “autoapropriação conservadora” indispensável para a sobrevivência dos indivíduos (Esposito, 2017a, p. 93).

No paradigma imunitário construído pela tradição liberal, há um confronto entre liberdade e segurança que, na realidade, determina os modos como essa liberdade se dá. Para que ela seja exercida, a liberdade necessita ser previamente imunizada. No neoliberalismo, a forma imunizada do exercício da liberdade é a participação no jogo da concorrência e do mercado, justamente porque ele se dá a partir da propriedade, garantida pelo direito como prerrogativa da pessoa. A relação específica entre a proteção da liberdade imunitária, garantida pela qualificação de pessoa, e o exercício, por parte do *homo oeconomicus*, dessa liberdade em âmbitos dominados pela lógica econômica, mostra-se extremamente complexa e dificulta sua exposição na forma de uma definição abrangente. Acreditamos que, ao longo do trabalho, encontramos algumas de suas ligações, nos parecendo evidente a necessidade da tradução de diversos elementos importantíssimos da realidade humana, como o corpo, a liberdade e a vida enquanto propriedade da pessoa, que então pode ser convertida em capital humano e utilizada como fonte de renda no jogo entre risco e responsabilidade – cuja única certeza é o progressivo distanciamento entre as pessoas e as coisas. Com isso, torna-se evidente “a centralidade do *bios* como objeto e sujeito da política [...], embora mudada para uma chave liberal, ou seja, da apropriação, e possível modificação do corpo, não por parte do Estado, mas do indivíduo proprietário de si mesmo”, que “possui o próprio corpo – e, portanto, pode usá-lo, transformá-lo, vendê-lo, escravizá-lo” (Esposito, 2017b, p. 198).

3.3 Corpo e carne: as possibilidades da biopolítica

Conforme constatamos no primeiro capítulo, o funcionamento específico da biopolítica neoliberal é de difícil apreensão, tanto pelo discurso político que se desenvolve a partir dela – no nível micro das ações individuais e no nível macro do funcionamento do mercado – quanto pelos limites de nossa principal fonte a esse respeito, a saber, o curso *Nascimento da Biopolítica*, que, apesar de suas muitas pistas, não nos oferece uma resposta cabal. Nossa

interpretação é que a ação específica da biopolítica do neoliberalismo refluí sobre a subjetividade dos indivíduos, que são levados, a partir do modelo ético do *homo oeconomicus*, a tratar seu corpo, sua vida e os outros como capital humano à sua disposição, a ser investido no jogo do mercado. Isso, por si só, indica a relação de propriedade que o *homo oeconomicus* mantém com seu corpo, mas acreditamos que essa relação se torna mais evidente quando fazemos a leitura de *Nascimento da Biopolítica* a partir da obra de Roberto Esposito, tendo *Terceira Pessoa* como ponto de partida. Com o filósofo italiano, constatamos que a posse do *homo oeconomicus* sobre seu próprio corpo é respaldada pelo dispositivo imunitário da pessoa, que determina uma cisão, no interior do ser humano, entre a pessoa, que exerce sua vontade, e o corpo, que se torna mero objeto ou instrumento dessa vontade, sendo por isso muitas vezes submetido ao regime da coisa.

A partir dessa leitura espositiana do curso de Foucault, constatamos que a biopolítica do neoliberalismo se insere no paradigma imunitário da modernidade, pois o seu ponto focal é a imunização de diversos aspectos da realidade humana, sobretudo a vida e o corpo, na forma de propriedade, que então é, política e juridicamente, garantida à pessoa. Segundo nossa leitura, é a conversão do corpo em propriedade da pessoa que permite ao *homo oeconomicus* empenhá-lo como capital humano no jogo do mercado – seguindo uma concepção específica de liberdade que deve obedecer às exigências do mercado, mas também aos limites jurídicos impostos, ainda que as primeiras sejam imprevisíveis e os segundos sejam flexíveis. A produção de morte se insere, nesse sentido, a partir da perda de capital humano – que poderia ser interpretada enquanto uma falência – que despoja os sujeitos da posse de si mesmos e de sua qualificação pessoal, restando apenas a nua existência biológica a ser gerenciada pela economia política neoliberal, que busca poupar recursos ao custo de vidas consideradas descartáveis porque não são mais atores no jogo econômico.

Isso é tudo? Essa é a única possibilidade da biopolítica? Sem que pretendamos exaurir essa questão, acreditamos haver outras possibilidades de pensar a biopolítica que escapem do circuito imunitário, mesmo de crise autoimunitária¹⁴⁴, que alcança seu ponto máximo, pelo menos desde o nazismo, no neoliberalismo. As revoltas contra a biopolítica capitalista se iniciam praticamente em conjunto com a organização do biopoder, como Foucault (2023a, p. 136-137) afirma em *História da Sexualidade I*, “desde o século passado [século XIX], as grandes lutas que põem em questão o sistema geral de poder já não se fazem em nome de um retorno aos antigos direitos”, pois o que cada vez mais é reivindicado é a vida, “entendida como

¹⁴⁴ Segundo Lemm (2012, p. 6), “a ideia de autoimunidade [...] tem a propriedade notável de descrever um processo de destruição da individualidade que, ao mesmo tempo, pretende a preservação dessa individualidade”.

as necessidades fundamentais, a essência concreta do homem, a realização de suas virtudes, a plenitude do possível”. É possível inferir que o biopoder, desde sua inserção, trabalha como um poder sobre a vida, que a obriga a seguir e se adaptar a normas, esvaziando-a de suas possibilidades no processo. No entanto, estando a vida colocada como objeto central de uma política que incide sobre ela, as reivindicações que surgem em nome dela também são codificadas na forma do 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 do direito tradicional da soberania (Foucault, 2023a, p. 157).

É perceptível que, apesar de essas reivindicações serem formuladas “através de afirmações de direito” (Foucault, 2023a, p. 157), o que, segundo a linha que seguimos neste trabalho, as colocaria no paradigma imunitário, o conteúdo dessas exigências é precisamente uma vida que possa ser vivida a partir de si mesma, segundo suas próprias normas. É nesse sentido que Foucault (2023b, p. 169) observa, em “O Nascimento da Medicina Social”, as revoltas que visavam “lutar contra a medicalização, reivindicar o direito das pessoas de não passarem pela medicina oficial, o direito sobre o próprio corpo, o direito de viver, de estar doente, de se curar e morrer como quiserem”¹⁴⁵, que se manifestam enquanto “uma espécie de resistência difusa à medicalização autoritária dos seus corpos e suas doenças”, sobretudo por parte da população pobre.

Foucault coloca a resistência contra a biopolítica como uma forma de reivindicação de direitos que, ao contrário dos direitos liberais, que partem do exterior para o interior, se dariam a partir das necessidades próprias de cada um, de acordo com as condições específicas de sua forma de vida. Trata-se de um direito que se exerce enquanto uma liberdade da vida. Veremos que Esposito, ao se confrontar com o paradigma imunitário, propõe um caminho em termos semelhantes, que tomaria a forma de uma biopolítica afirmativa. Sobre esse assunto, central para este capítulo, consideremos o que Vanessa Lemm (2012, p. 2) escreve em sua introdução a *Terms of the Political*: “Por biopolítica afirmativa, refiro-me aqui a duas coisas: uma nova maneira de compreender a experiência de liberdade e as formas como a experiência de liberdade

¹⁴⁵ A passagem se encontra um pouco diferente na edição presente no volume III do *Dits et Écrits*: “avaient pour finalité de combattre la médicalisation, de revendiquer le droit à la vie, le droit de tomber malade, de se soigner et de mourir, selon le désir propre” (Foucault, 1994 III, p. 227). A principal diferença é a ausência de uma referência ao “direito das pessoas de não passarem pela medicina oficial” e, ao nosso ver, uma maior ênfase no direito à vida.

circunscreve a posição do próprio Esposito como escritor”¹⁴⁶. Como é perceptível pelas palavras que formam a noção de biopolítica afirmativa, ela parte de um autor que buscou pensar uma nova forma de política, a saber, Friedrich Nietzsche, aquele que “registra o esgotamento das categorias políticas modernas e a consequente abertura de um novo horizonte de sentido”, capaz de “prefigurar os contornos de uma diferente linguagem conceitual” (Esposito, 2017a, p. 99).

A biopolítica afirmativa, encetada por Esposito a partir de Nietzsche e Foucault, passa pelo reconhecimento de que “a vida é desde sempre política, se por ‘política’ se entenda não o que quer a modernidade – ou seja, uma mediação neutralizante de caráter imunitário –, mas sim a modalidade originária em que o vivente *é* ou na qual o ser *vive*” (Esposito, 2017a, p. 103). A política moderna nega a vida enquanto a submete a critérios artificiais que a prefiguram e, portanto, a transformam em algo que ela não é. O que os dispositivos imunitários não conseguem fazer é se relacionar diretamente com a vida, restando inserir nela mediações que a distorcem. A única saída a essa dificuldade é enquadrar a política em uma relação formal com abstrações políticas que possam representar os sujeitos, mas que não os considerem como viventes. No entanto, como vimos, essa negação caracteriza-se, ela própria, como biopolítica, pois, por mais que se disfarce sob um personalismo universal, o que ocorre de fato é a subjugação da vida a imperativos abstratos.

É justamente a abstração da política – e, proporcionalmente, também a do direito – que precisa ser desmascarada. Como buscamos mostrar ao longo de todo esse trabalho, por mais que seja formulada em referência a elementos metafísicos, “só há política *dos* corpos, *sobre* os corpos, *através* dos corpos” (Esposito, 2017a, p. 106). É importante destacar que não tomamos o corpo como um elemento imutável, desde sempre determinável e que, por isso, deve servir como parâmetro para a política. Com efeito, “se o corpo é a matéria da política, a política [...] é a forma do corpo” (Esposito, 2017a, p. 106). É necessário que se entenda o corpo como Foucault o faz em seu texto sobre “Nietzsche, a Genealogia e a História”, como *Herkunft*, a proveniência, que carrega consigo todas as mutações sofridas e, por isso, não nos deixa negar o “insuperável conflito” (Foucault, 2023b, p. 65) do qual ele é autor e ator. Isso é importantíssimo, pois é justamente o apagamento do conflito, a negação das relações de dominação, que oculta tudo aquilo que é imposto: “Se a genealogia coloca, por sua vez, a questão do solo que nos viu nascer, da língua que falamos ou das leis que nos regem, é para clarificar os sistemas heterogêneos que, sob a máscara de nosso eu, nos proibem toda identidade” (Foucault, 2023b, p. 83). Essa identidade não é aquela da origem (*Ursprung*), que

¹⁴⁶ “By an affirmative bio politics, I here mean two things: a new way of understanding the experience of freedom and the ways in which the experience of freedom circumscribes Esposito’s own position as a writer”.

nos permite sempre identificar a nós mesmos porque nunca mudamos, e que permanece na política, no direito e mesmo na economia, na forma da responsabilidade. Mas a identidade com os acidentes, com o fato de que somos o que somos porque nos confrontamos com os outros e com o mundo e fomos, por eles, transformados. Como Sforzini (2023, p. 29) coloca: “As dinâmicas da história inscrevem sua realidade e desenvolvem sua inteligibilidade através da pele, da carne, das dobras orgânicas”.

É por isso, talvez, que o corpo é o primeiro objeto de dominação, pois, apesar de ser nosso modo de relação com o mundo, ele se recusa a obedecer à lógica que a este impomos – mantendo-se, nesse sentido, *parte* do mundo, furtando-se “a qualquer determinação essencialista” (Sforzini, 2023, p. 89). Face a esse problema, “Foucault, ao longo de sua obra, tentará encontrar essa virtualidade desassujeitante e desindividualizante do corpo através das revoltas concretas”, nas quais “o corpo revela-se [...] um instrumento indefinível de contestação, em face das obrigações sociais de identidade e de verdade” (Sforzini, 2023, p. 91). O corpo pode até ser submetido ao poder, docilizado e forçado a produzir mais, mas ao fazê-lo se adapta aos próprios instrumentos que visavam controlá-lo e os obriga a atualizar-se. “O corpo em luta responde a um poder através de posturas, de atitudes que o caricaturam e o denunciam” (Sforzini, 2023, p. 97). Nesse sentido, apesar de Foucault não formular explicitamente o pensamento de uma biopolítica afirmativa, consideramos plausível que, para ele, algo dessa natureza partiria do corpo, na medida em que o corpo é o grande ator e autor histórico, que escreve e interpreta seu próprio percurso.

O corpo possui um gigantesco potencial político capaz de gerar revoltas com efeitos duradouros, mesmo quando os revoltados não dominam as estruturas de poder. Como vimos, as batalhas políticas, cujo fio condutor é o corpo – e, por conseguinte, a vida –, muitas vezes apenas assumem o caráter de reivindicação de direitos, mas o que está em questão é a “invenção dos corpos” e a definição da “dimensão da experiência do intolerável, no limiar das indignações diante das injustiças” (Sforzini, 2023, p. 109), isso porque, por mais que não seja o seu fundador, o corpo é o primeiro a se revoltar contra o direito insustentável. Em sua revolta contra aquilo que se busca impor, o corpo revela uma verdade, aquilo que é intolerável. Contudo, “ao materializar-se no corpo, a verdade jamais se efetua plena e univocamente”, passando por uma alteração que parcialmente esconde ou distorce seus motivos, mas que indica a existência de um conflito não resolvido; portanto, mantém vivo “um jogo que é um combate político” (Sforzini, 2023, p. 109-110). Portanto, se é possível pensar em uma biopolítica afirmativa a partir da filosofia de Foucault, acreditamos que a via mais plausível seria aquela indicada pelo

corpo enquanto ator político que, em seu agir, manifesta as condições necessárias para a manutenção de sua vida.

Esposito (2017a, p. 108) atribui papel similar ao corpo, mas especifica que é justamente a neutralização desse corpo em luta que sustenta a biopolítica contemporânea, “a ideia de conservar a vida através da abolição do conflito”. Contudo, por se tratar de uma biopolítica que se relaciona diretamente com a vida e com o corpo, esses conflitos continuam acontecendo. Em *Bios*, Esposito elenca a

intromissão do trabalho na esfera somática, cognitiva e afetiva dos indivíduos, incipiente tradução da política em operações de polícia interna e internacional, aumento desmedido dos fluxos migratórios de homens e mulheres destituídos de qualquer identidade jurídica e reduzidos ao estado de simples sobrevivência (Esposito, 2017a, p. 185).

Essa disputa do poder político contra a revolta da vida é o que coloca, numa mesma linha, a tradição personalista contemporânea e o biologismo nazista, pois o que se busca nos dois casos é enquadrá-la numa forma política que a paralise – seja pela via da vida submetida ao corpo-raça da nação, seja pelo próprio corpo submetido ao sujeito de direito. É por isso que, em *Bios*, ao iniciar a sua discussão daquilo que seria uma biopolítica afirmativa, aberta à dimensão comunitária da vida, Esposito o faz pela inversão das categorias do paradigma imunitário do nazismo – enquanto expressão maior do domínio irrestrito da política sobre a vida. Para que o pensamento da biopolítica afirmativa seja possível, é necessário conceber uma forma de manifestação da vida entendida “mais no sentido de uma vitalização da política do que de uma politização da vida” (Esposito, 2017a, p. 199). Essa politização da vida se manifesta sobretudo no corpo, pois “cada vez que se pensou o corpo em termos políticos, ou se pensou a política em termos de corpo, se produziu um curto-circuito imunitário destinado a fechar o ‘corpo-político’ sobre si mesmo e dentro de si mesmo, em oposição ao seu próprio exterior” (Esposito, 2017a, p. 200). O corpo era pensado como modelo político, como não poderia deixar de ser, dado que a política incide precipuamente sobre ele, mas era imunizado como um objeto fechado, cujos membros estão conectados, ainda que sem qualquer possibilidade de troca com o fora.

Por essa razão, Esposito faz um deslocamento da noção de corpo – como vimos, já imunizado de diversas maneiras – para aquela de *carne*. A noção de carne, apesar de apropriada pela religião, se manteve marginal no pensamento político e religioso¹⁴⁷, constituindo-se como uma “camada indiferenciada, e por isso exposta à diferença, na qual a própria noção de corpo,

¹⁴⁷ Sendo notável, a esse respeito, a obra tardia de Foucault.

ao contrário de fechar-se sobre si mesma, se exterioriza numa irreduzível heterogeneidade” (Esposito, 2017a, p. 202). Em razão de sua absoluta diferença, a carne raramente pôde ser tomada como objeto, evadindo-se do pensamento político, que não a arrebatava senão por meio da noção de corpo. É a dissimilitude da carne que faz com que o corpo se reconheça “atravessado pela diversidade que o subtrai da coincidência consigo mesmo” (Esposito, 2017a, p. 203). O filósofo italiano observa que “somente a espiritualização do corpo – a incorporação de um espírito capaz de resgatar o homem das misérias da sua carne corruptível – lhe permitiria ingressar no corpo místico da Igreja” (Esposito, 2017a, p. 208). Isso nos fornece base para considerarmos que a carne, acessível ao espírito somente pela mediação do corpo, é a forma comum – porque presente em todos e, mesmo, em tudo – do corpo. Não queremos indicar, nem parece ser a intenção de Esposito, que a referência ao corpo enquanto ator político deva ser substituída por aquela da carne, mas sim reivindicar o caráter aberto da carne que também é o do corpo – o corpo fechado, imune, não é sua única modalidade de existência.

A expansão do capitalismo a todas as regiões do globo, com sua dinâmica de acumulação e as reações que isso provoca, afetando a todos os seres humanos – sejam as crises ambientais, sejam as demográficas – evidencia que o mundo, cada vez mais, é um único corpo, que sofre globalmente fenômenos localizados. Isso testemunha a progressiva indistinção entre nações, povos e culturas, que compartilham o mesmo destino. A passagem de *Bios* aponta: “O que hoje ‘ressuscita’ poderá ser não o corpo habitado pelo espírito, mas a carne enquanto tal – um ser a um só tempo singular e comum, genérico e específico, indiferenciado e diferente, que não só é desprovido de espírito, mas não tem nem mais um corpo” (Esposito, 2017a, p. 211). O que a existência dessa carne que “não tem nem mais um corpo” indica não é a perda da relevância do corpo enquanto fio condutor da história, mas antes que os processos globais, que afetam a todos de maneira mais intensa, colocam o corpo numa existência em comum e, nesse sentido, seu estatuto de propriedade entra em questão. Aquilo que se inflige ao corpo de alguns promove um efeito em cadeia que eventualmente afeta o corpo de todos.

Aquilo com que somos obrigados a nos confrontar é uma responsabilidade diferente daquela sustentada pela tradição liberal e o neoliberalismo, isto é, o encargo individual consigo mesmo, a obrigação do cálculo interessado pelo próprio bem-estar do *homo oeconomicus*, mas uma responsabilidade geral de cada um para com o próximo que, se não assumida, pode gerar uma aniquilação comum. Ao longo desta dissertação, privilegiamos a dimensão “negativa”, fechada, da *immunitas*, pois acreditamos que o neoliberalismo contemporâneo se sustenta por meio desse modelo. Contudo, começamos a apontar agora, com a biopolítica afirmativa como resposta aos problemas atuais, uma dimensão afirmativa da imunização. Aquilo de que

queremos nos imunizar é a destruição mútua iniciada por uma crise autoimunitária, o que só pode ser feito a partir do reconhecimento do nosso estatuto comum no mundo. O que está em jogo, novamente, é a proteção da humanidade, mas através de um reconhecimento da possibilidade da destruição que a todos ameaça.

A autoimunidade, a radicalização da imunidade a ponto de se criar uma imunidade contra o que imuniza, não deve ser entendida apenas de forma negativa, como o prenúncio de doenças autoimunes que literalmente matam a individualidade. Em vez disso, a imunidade deve ser vista, segundo Esposito, também como uma forma de o indivíduo se abrir para o que o ameaça, a fim de aliviar o domínio que a sua própria autoproteção exerce sobre ele: como uma forma de se proteger contra o excesso de proteção. É nesse outro sentido que a autoimunidade prepara a transição da desconstrução para a biopolítica afirmativa¹⁴⁸ (Lemm, 2012, p. 6).

O que se apresenta como inevitável é o reconhecimento do fato de que nossa existência é aquela de um ser vivo, e que existimos apenas enquanto houver condições para a vida ter seguimento. Portanto, “devemos aprender a deixar que a vida nos mostre como nos proteger contra o excesso de proteção e imunização” (Lemm, 2012, p. 7). A proteção buscada não deve se dar na forma da separação, da individualização, mas na do contágio mútuo e no compartilhamento das condições de vida, “que a comunidade se refira à diferença e a imunidade se refira a contaminação”¹⁴⁹ (Lemm, 2012, p. 7). Por isso, a *immunitas*, enquanto o instrumento de proteção da existência, precisa reconhecer a *communitas*, a vulnerabilidade comum a todos, para que não arrisquemos mais a todos tentando proteger a nós mesmos. Em vez de um autorreconhecimento absoluto, que se fecha a tudo o que é diferente, é necessário o reconhecimento do divergente, do que difere, pois é dessa maneira que nascem coisas novas. Esposito (2017a, p. 223) afirma que “o nascimento revela o vazio, a falha, a fratura da qual surge a identidade de qualquer sujeito, individual ou coletivo – o primeiro *munus* que o abre àquilo em que *não* se reconhece”. A identidade, a subjetividade, não tem início na apropriação de si mesmo, mas no confronto, inevitável, com aquilo que não somos e que, por isso, passa a fazer parte de nós, enquanto molda a nossa vida. A vida não se identifica com a morte, mas o reconhecimento desta faz com que aquela seja o que é.

O reconhecimento da diferença, não apenas o diferente que está fora de nós, mas também a diferença que nos constitui – a saber, o fato de que não somos agora aquilo que

¹⁴⁸ “autoimmunity, the radicalization of immunity to the point that an immunity is set up against what immunizes, should not be merely understood negatively, as the harbinger of autoimmune diseases that literally kill individuality. Rather, immunity should be seen, according to Esposito, also as a way for the individual to open up to what is threatening to him or her in order to alleviate the grip that ones own self-protection has over the individual: as a way of protecting oneself from too much protection. It is in this other sense that autoimmunity prepares the transition from deconstruction to affirmative biopolitics”.

¹⁴⁹ “to have community refer to difference and to have immunity refer to contamination”.

anteriormente éramos – destrói as bases do individualismo neoliberal, pois significa aceitar que “o indivíduo [...] não é definível fora da relação política com aqueles com quem compartilha sua experiência vital, mas também que o coletivo, longe de ser o simples contrário, ou a neutralização, da individualidade, é ele mesmo uma forma de individuação mais elaborada” (Esposito, 2017a, p. 230). A implicação mútua entre política e vida, indivíduo e comunidade, é fundamental, pois ela nos obriga a rechaçar a imposição de um modelo ou de uma norma de vida que não surja ou que não seja compatível com essa ligação. É crucial admitir que “norma e vida não podem pressupor-se mutuamente porque fazem parte de uma única dimensão em contínuo devir” (Esposito, 2017a, p. 234). Os direitos e deveres dos indivíduos não podem ser baseados no transcendentalismo da pessoa humana nem na abstração do *homo oeconomicus*, que, como vimos, funcionam como instâncias de separação, ainda que pleiteiem universalidade, mas devem ser derivados da “modalidade intrínseca que a vida assume na expressão de sua incontrolável potência de existir” (Esposito, 2017a, p. 235).

Esse ponto de vista, que considera a vida como referência, destroça o dispositivo da pessoa, porque cancela a expectativa – a norma – que atribui um valor gradativo a cada ser humano. A partir daí, “toda forma de existência, mesmo desviante ou defeituosa de um ponto de vista mais limitado, tem igual legitimidade para viver segundo suas possibilidades no conjunto das relações em que está inserida” (Esposito, 2017a, p. 235). Trata-se de uma outra forma de universalidade, que não se impõe de fora, mas que se expressa na totalidade dos seres vivos. Essa perspectiva parece-nos ser a única capaz de fazer funcionar, do micro ao macro, uma proteção da vida que não se sustente na produção de morte. O que se desmonta também é a possibilidade de algo como um capital humano, mesmo biológico, pois se toda forma de vida é legítima, e, por isso, determina a sua própria norma, devemos considerar que “a normalidade biológica não consiste na capacidade de impedir variações, ou mesmo doenças, do organismo, mas na de integrá-las no interior de um tecido normativo distinto” (Esposito, 2017a, p. 241) e continuar a viver. O corpo, mas de modo geral, a vida, quando tomada como referência, não pode mais ser considerada a propriedade de alguém, já não é “reconduzível a um indivíduo, porque é de si genérica, relativa a um gênero” (Esposito, 2017a, p. 244). Não é aquilo que possuímos, mas aquilo que somos.

Contra – ou melhor, superando – o dispositivo da pessoa, que, como vimos, é uma das principais ferramentas da biopolítica contemporânea e, como tentamos mostrar, do neoliberalismo, Esposito traz a impessoalidade da vida, que supera a individualidade pelo reconhecimento da diferença e da singularidade. A biopolítica afirmativa, manifesta pela vida em seu existir, rompe “o vínculo constitutivo entre direito e próprio”, pois o reconhecimento da

vida comum implica que o “dever de cada um, somado ao de todos os outros, corresponde, em um cômputo global, ao direito de toda a comunidade humana” (Esposito, 2021, p. 119). Esses direitos se manifestam pelas revoltas da vida contra aquilo que busca submetê-la, e, apesar da linguagem jurídica, são muito mais necessidades sem as quais a vida não pode existir. Para Esposito (2021, p. 161), em *Terceira Pessoa*¹⁵⁰, Foucault mostra, ao descrever a resistência ao biopoder, que “a pessoa não deve ser concebida como a única forma na qual a vida esteja destinada a transcorrer” e, mais do que isso, “que a pessoa é levada a romper suas barreiras formais em função de necessidades e desejos coletivos que o direito subjetivo não é capaz de representar”. O que surge desse rompimento não é a coisa, a existência sem vida, objeto da política de morte do nazismo, mas “a *pessoa viva* – não separada da, ou enraizada na, vida, mas coincidente com ela como sínolo indivisível de forma e de força, de externo e de interno, de *bíos* e de *zoé*” (Esposito, 2021, p. 173).

As necessidades e desejos coletivos das *peçoas vivas*, tornados dever de cada um para com o próximo, superam, finalmente, aquele débito que nos coloca a todos em uma relação de dívida. A biopolítica afirmativa passa justamente pelo reconhecimento e, mais ainda, pela afirmação dessa dívida que temos para com os outros, sem os quais não viveríamos: “Que todos sejam, ou se estejam tornando, devedores significa que não existem mais verdadeiros credores. Todo credor é um devedor de outro, em uma corrente de que se perde o primeiro elo” (Esposito, 2019, p. 263). O que nos cabe é aceitar esse fato comum e transformá-lo em um “circuito de solidariedade”, convertendo o débito financeiro em um *munus* comum de comprometimento geral, isto é, em uma abertura à *communitas*. Se no neoliberalismo, “a liberdade nada mais é do que o efeito, a consequência da propriedade” (Esposito, 2017b, p. 133-134), mas, por estarmos todos endividados, nenhum de nós possui verdadeira propriedade sobre nossa vida e, portanto, não possuímos a liberdade, a sua superação em direção à *communitas* a revela como algo que é, e não que se tem: ela é “o que liberta a existência para a possibilidade de existir enquanto tal” (Esposito, 2017b, p. 134). A possibilidade de existência de toda vida é justamente o que caracteriza a biopolítica afirmativa, e, com isso, ela “liberta a liberdade do liberalismo”, pois, como defende Esposito (2017b, p. 135-136), “se pensada afirmativamente, a liberdade não pode ser senão ‘comum’ – de todos e de cada um, porque não própria de ninguém”.

Tomando a vida, em todas as suas manifestações, como o horizonte de sentido da existência, aquela concepção imunizada de biopolítica como poder sobre a vida se torna inoperante, pois “aquém da divisão corpo/mente, individual/coletivo, humano/inumano, a vida

¹⁵⁰ A conclusão do livro passa por uma discussão crucial a respeito da linguagem que envolve, entre outros autores, também Michel Foucault. Contudo, não a retomaremos nesse trabalho.

ao mesmo tempo se pulveriza e se hibridiza, se dissemina e se alastra, se moleculariza e se totaliza” (Pelbart, 2003, p. 25), por baixo e por cima das amarras do poder. O que se impõe é uma plasticidade humana que se retira da tutela exclusiva do poder e se exerce nas mais variadas dimensões da vida, ao pensar “o homem como um conjunto biodeterminado em que a alma, condição e corpo formam um único organismo vivente” (Esposito, 2023b, p. 183). Compete aceitar, portanto, que a história humana se constrói em sua existência enquanto ser vivente. Se o desenvolvimento do capitalismo foi marcado pela consciência de que “o homem moderno é um animal em cuja política sua vida de ser vivo está em questão” (Foucault, 2023a, p. 155), a sua superação – pois ele se torna, cada vez mais, incompatível com a existência da vida – pode passar pelo reconhecimento de que nossa “vida de ser vivo” está exposta ao mesmo destino que impomos à natureza. “A diversidade, a alteridade, a hibridização não são necessariamente um limite e um perigo do qual nos devemos guardar, em nome da pureza autocentrada do indivíduo e da espécie”, mas “se redirecionadas da lógica bloqueada e excludente da *immunitas* àquela aberta e inclusiva da *communitas* [...], elas são também uma riqueza e uma oportunidade” (Esposito, 2017b, p. 188). A consideração da vida em comum indica “um lugar, e um limiar, de onde o homem pode tirar estímulos para uma elaboração mais complexa e aberta da própria *humanitas*” (Esposito, 2017b, p. 188).

CONCLUSÃO

Após o percurso realizado ao longo desta dissertação, a questão que animou sua redação se mostrou extremamente complexa. Afinal, que tipo de relação existe entre o *homo oeconomicus*, identificado e teorizado por Michel Foucault no desenvolvimento teórico dos autores neoliberais do século XX, e o dispositivo da pessoa, cuja história e funcionamento são retomados por Roberto Esposito? Apesar do esforço aqui empreendido, muitos aspectos fundamentais desse problema necessitam de maior desenvolvimento. Uma das dificuldades foi a complexidade do pensamento filosófico de Foucault e Esposito, cujas especificidades, ao mesmo tempo em que nos ajudaram a aprofundar as questões, também dificultaram estabelecer um diálogo coerente entre ambos os autores. É possível que muitos dos limites teóricos aqui encontrados possam ser superadas com a expansão do debate. Houve textos importantes de Foucault que não discutimos, bem como existem livros mais recentes de Esposito que retomam os temas aqui tratados, mas que não tivemos ocasião de examinar. Além disso, ambos os filósofos, ao desenvolverem suas teorias, mantêm intenso diálogo com outros pensadores e

filósofos cuja análise poderia ter contribuído muito para o desenvolvimento da nossa questão. Por se tratar de uma dissertação de mestrado, com prazo estipulado de conclusão, optamos por nos concentrar em obras específicas de nossos autores e realizar a discussão a partir delas, ocasionalmente trazendo para a discussão algumas de suas fontes. No entanto, alcançamos resultados que consideramos importantes e que são mencionados a seguir. Esperamos que eles possam colaborar com as futuras pesquisas realizadas sobre essa problemática. Não pretendemos, portanto, que esse trabalho seja a última palavra no tema, mas que ele traga algumas vias de investigação a serem aprofundadas.

O trabalho demonstrou que a compreensão da problemática do neoliberalismo – tal como foi analisada por Foucault em *Nascimento da Biopolítica* – deve partir de uma reflexão a respeito da biopolítica, tendo como elementos centrais a questão do *homo oeconomicus* como empresário de si mesmo e gestor de um capital humano, cuja composição é marcada pela inserção do elemento biológico na racionalidade econômica individual. Nesse sentido, o corpo não é um dado neutro, mas uma realidade politicamente investida, cujo sentido só se torna inteligível quando se compreende a forma específica de governo da racionalidade neoliberal. É nesse ponto que a articulação com o pensamento de Roberto Esposito se torna decisiva. Ao reconduzir a questão da biopolítica ao embate entre *communitas* e *immunitas* – mediado pela existência do *munus* enquanto uma dívida ou dever a ser reconhecido ou rechaçado –, a dissertação enquadra a biopolítica contemporânea no paradigma imunitário, que, ao atribuir a salvaguarda do indivíduo à propriedade de si, converte-se em uma potência de negação e de consumo da própria vida. A partir deste quadro, constatamos que a estratégia de proteção da vida se dá pelo ambivalente dispositivo da pessoa, que, embora se apresente como uma negação – ou neutralização – de uma política biológica, estabelece cisões no tecido social e mesmo no interior dos indivíduos que se efetiva enquanto uma gestão biopolítica.

Com isso, torna-se possível explicitar a tese central deste trabalho: longe de se contradizerem, as teorias do *homo oeconomicus* e do capital humano convergem com o dispositivo da pessoa para caracterizar a biopolítica contemporânea, que consideramos própria do neoliberalismo, como uma suposta propriedade do sujeito sobre si mesmo, sobretudo de seu corpo, cuja conversão em propriedade é a condição de possibilidade para que ele seja empregado como capital humano no jogo do mercado. Nesse regime, a biopolítica organiza o meio e as regras do jogo econômico, produzindo sujeitos que administram a si mesmos como empresa. Ao mesmo tempo, a conversão do corpo em capital humano, que deve responder aos imperativos mercadológicos, implica a subordinação dos sujeitos e no risco permanente de

desposseção e endividamento, de tal modo que a liberdade se reduz à compreensão e obediência das regras do mercado, exercidas sobre o corpo imunizado na forma de mercadoria.

Procuramos evidenciar que esse modelo de gestão biopolítica não se sustenta sem a produção de morte, que se insere como perda da propriedade do capital humano – que pode ser entendida como “falência” – e que desqualifica os indivíduos e os devolve à mera existência biológica, administrada por critérios utilitaristas da economia política, tornando vidas descartáveis por já não participarem do jogo econômico. A título de contraponto, apresentamos alguns elementos que abrem a possibilidade de pensar outras formas de biopolítica: a partir da proposta espositiana de uma biopolítica afirmativa, o corpo deixa de ser entendido como propriedade do sujeito, sendo reconhecido como o modo comum da existência humana no mundo, permitindo a superação da lógica excludente da *immunitas* e caminhando em direção à lógica inclusiva da *communitas*, na qual a singularidade de cada vida, unida pelo destino comum indica a aceitação de uma dívida que não é mais aquela do mercado, mas a de uma responsabilidade geral de cada um para com todos. Se a biopolítica do neoliberalismo produz um sujeito que é o empresário de si mesmo, devemos considerar que uma política orientada pelas manifestações imanentes da vida traz consigo as possibilidades de novas configurações subjetivas.

REFERÊNCIAS

ARAYA, Adán Salinas. Economía Política y Biopoder. Foucault em Río de Janeiro 1973-1974. *Fragmentos de Filosofía*, n. 11, p. 77-98, 2013.

ARRUDA NETO, Antonio Justino de. A Relação do *Homo Oeconomicus* com o paradigma imunitário: entre Michel Foucault e Roberto Esposito. *Polymatheia – Revista de Filosofia*, Fortaleza, v. 16, n. 3, Edição Especial, 2023.

BAUD, Jean-Pierre. *L'affaire de la main volée: Une histoire juridique du corps*. Paris: Éditions du Seuil, 1993.

BECKER, Gary; EWALD, François; HARCOURT, Bernard. 'Becker on Ewald on Foucault on Becker' - American Neoliberalism and Michel Foucault's 1979 Birth of Biopolitics Lectures: A Conversation with Gary Becker, François Ewald, and Bernard Harcourt. *Chicago Institute for Law and Economics Working Paper*, No. 614 (2nd Series), Public Law and Legal Theory Working Paper, No. 401, 2012. Disponível em: https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1076&context=law_and_economics. Acesso em: 23/10/2023.

BECKER, Gary. *Human Capital: a theoretical and empirical analysis with special reference to education*. 3ª edição. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

BECKER, Gary; ELIAS, J. J. Introducing Incentives in the Market for Live and Cadaveric Organ Donations. *The Journal of Economic Perspectives*, 21(3), p. 3–24, 2007.

BECKER, Gary. *The Economic Approach to Human Behavior*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1976.

CAMPBELL, Timothy. Política, Imunidade, Vida: O pensamento de Roberto Esposito no debate contemporâneo. In: ESPOSITO, Roberto. *Termos da Política: Comunidade, Imunidade, Biopolítica*. Curitiba: ed. UFPR, 2017b.

CANDIOTTO, César. Le néolibéralisme américain et l'ambigüité de l' homo oeconomicus chez Michel Foucault. *Cahiers critiques de philosophie*, Paris, v. 2, n. 18, p. 93-108, 2017.

CANDIOTTO, César. Neoliberalismo, democracia e constituição do sujeito em Michel Foucault. *Revista de Filosofia Aurora*, vol. 34, núm. 61, p. 51-64. 2022.

CANGUILHEM, Georges. *O Conhecimento da Vida*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

CASTILHA, Mateus. *Foucault e a deuxième gauche*. (Tese – Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 74. 2024.

CASTRO, Edgardo. “Corregir a Foucault” – Notas sobre la especificidad de la recepción italiana de la biopolítica. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, N. 14, junio 2023, p. 11-

27. Disponível em: <<https://www.revistas.cenaltes.cl/index.php/dorsal/article/view/521>>. Acesso em: 23/10/2023.

CRHISTIAENS, Tim. Roberto Esposito's Critique of Personhood and the Neoliberalization of Potentiality. *Italian Studies*, v. 76, n. 2, p. 161-173, 2021.

COELHO, Rômulo Frota da Justa; SEVERIANO, Maria de Fátima Vieira. História dos Usos, Desusos e Usura dos Corpos no Capitalismo. *Revista do Departamento de Psicologia – UFF*, v. 19, n. 1, p. 83-100, jan./jun. 2007.

DESCARTES, René. *Treatise of Man*. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

ESPOSITO, Roberto. *As Pessoas e as Coisas*. São Paulo: Rafael Zamperetti Copetti Editor LTDA, 2016.

ESPOSITO, Roberto. *Bios: Biopolítica e Filosofia*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017a.

ESPOSITO, Roberto. *Communitas: Origem e Destino da Comunidade*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2022.

ESPOSITO, Roberto. *Dois: A Máquina da Teologia Política e o Lugar do Pensamento*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2019.

ESPOSITO, Roberto. *Immunitas: Proteção e negação da vida*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2023.

ESPOSITO, Roberto. *Pensamento Vivo: Origem e atualidade da filosofia italiana*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

ESPOSITO, Roberto. *Terceira Pessoa: Política da vida e filosofia do impessoal*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2021.

ESPOSITO, Roberto. *Termos da Política: Comunidade, Imunidade, Biopolítica*. Curitiba: ed. UFPR, 2017b.

FERNANDES JR., Antônio; AYUB, João Paulo. O “sujeito de interesse” e as novas configurações da subjetividade no contexto da biopolítica. *Cadernos Discursivos*, Catalão - GO, Edição Especial, v. 2 n 1, p.104-113, 2018.

FRANÇA JUNIOR, Luis Celestino de. “O corpo é uma realidade biopolítica”. Leitura sobre o corpo na biopolítica em Michel Foucault. *REVISTA REFLEXÕES*, FORTALEZA-CE, - Ano-10, Nº 19 - Jul a Dez 2021, p. 92-111. Disponível em: <<https://revistareflexoes.com.br/wp-content/uploads/2021/09/7.1-Dossie-Luiz-Celestino-Jr.-aa.pdf>>. Acesso em: 24/10/2023.

FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits (1954-1988): III (1976-1979)*. Paris: Éditions Gallimard, 1994 III.

FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. 2ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. 16ª Ed. Rio de Janeiro / São Paulo: Paz & Terra, 2023a.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 16ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2023b.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, Michel. *O Corpo Utópico / As Heteropias*. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

FOUCAULT, Michel. *O Nascimento da Clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

FOUCAULT, Michel. *O Poder Psiquiátrico*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão*. 42 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

GENTILI, Dario; STIMILLI, Elettra, GARELLI, Glenda (Org). *Italian Critical Thought: Genealogies and Categories*. Londres/Nova Iorque: Rowman & Littlefield Publishers, 2018.

LA METTRIE, Julien Offray de. *L'homme Machine*. Paris: Frédéric Henry, 1865.

LAGASNERIE, Geoffrey de. *Foucault Against Neoliberalism?*. Lanham: Rowman and Littlefield, 2020.

LAVAL, Christian. *Foucault, Bourdieu: e a questão neoliberal*. 1ª ed. São Paulo: Elefante, 2020.

LAZZARATO, Maurizio. Biopolitique / Bioéconomie. *Multitudes*, v. 3, n. 22, p. 51-62. Disponível em: < <https://shs.cairn.info/revue-multitudes-2005-3-page-51?lang=fr&tab=texte-integral>>. Acesso em: 25/02/2025.

LEPAGE, Henri. *Demain le capitalisme*. Paris: Le Livre de Poche, 1978.

LEPAGE, Henri. *Demain le libéralisme*. Paris: Le Livre de Poche, 1980.

LEMKE, Thomas. *Biopolitics: An Advanced Introduction*. New York / London: New York University Press, 2011.

LEMM, Vanessa. Introduction: Biopolitics and Community in Roberto Esposito. In: ESPOSITO, Roberto. *Terms of the Political: Community, Immunity, Biopolitics*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2012.

LEMM, Vanessa. Nietzsche e a Biopolítica: Quatro leituras de Nietzsche como pensador biopolítico. *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v. 11, n. 2, p.182-205, jul./dez. 2020.

LOCK, Margaret. The Alienation of Body Tissue and the Biopolitics of Immortalized Cell Lines. *Body & Society*, London, Thousand Oaks e New Delhi, v. 7, n. 2-3, p. 63-91, 2001.

LOCKE, John. *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. New Haven: Yale University Press, 2003.

LUZ, Madel Therezinha. *Natural, racional, social: razão médica e racionalidade moderna*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Edições Livres, 2019.

MOTA, Thiago. Neoliberalismo e capital humano em Foucault. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v.29, n.49, p.227-255, jul.-dez. 2021. Disponível em: <<https://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/oqnf/article/view/773>>. Acesso em: 23/10/2023.

MURTA, Claudia; FALABRETTI, Ericson. O autômato: entre o corpo máquina e o corpo próprio. *Nat. hum.*, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 75-92, 2015. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302015000200004&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 19 fev. 2025.

PALTRINIERE, Luca. Quantifier la qualité : Le « capital humain » entre économie, démographie et éducation. *Raisons politiques*, n. 52, v. 4, p. 89-107, 2013. Disponível em: <https://shs.cairn.info/revue-raisons-politiques-2013-4-page-89?lang=fr&tab=texte-integral> . Acesso em: 25/02/2025.

PELBART, Peter Pál. *Vida Capital: Ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

RAMIN, Jacques; VEYNE, Paul. Droit romain et société: les hommes libres qui passent pour esclaves et l'esclavage volontaire. *Historia: Zeitschrift Für Alte Geschichte*, n. 4, v. 30, p. 472-497, 1981.

REVEL, Judith. Histoire d'une disparition. Foucault et la littérature. *Le Débat*, n. 79, v. 2, p. 65-73. Disponível em: <https://shs.cairn.info/revue-le-debat-1994-2-page-65?lang=fr&tab=feuilleter>. Acesso em: 25/02/2025.

ROSANVALLON, Pierre. *Le capitalisme utopique: histoire de l'idée de marché*. Paris: Seuil, 1999.

RYZIŃSKI, Remigiusz. *Foucault in Warsaw*. New York: Open Letter, 2021.

SFERCO, Senda. Neoliberalismo, Orden, Tiempo y Producción de Subjetividad: el *homo oeconomicus* en y más allá de Foucault. *Argumentos – Revista de Crítica Social*, Buenos Aires, n. 21, p. 156-181, 2019.

SFORZINI, Arianna. *Michel Foucault: Um pensar sobre o corpo*. São Paulo: Editora Unesp, 2023.

SILVA, Ana Márcia. *Corpo, Ciência e Mercado: reflexões acerca da gestação de um novo arquétipo da felicidade*. Campinas, SP: Autores Associados: Florianópolis: Editora da UFSC, 2001.

TAYLAN, Ferhat. Mesopolitics: Foucault, Environmental Governmentality and the History of the Anthropocene. In: Bonditti, P., Bigo, D., Gros, F. (org.). *Foucault and the Modern International*. The Sciences Po Series in International Relations and Political Economy. Palgrave Macmillan, New York, 2017.

TIERNEY, Thomas. Roberto Esposito's 'Affirmative Biopolitics' and the Gift. *Theory, Culture & Society*, Vol. 0(0), p. 1–24, 2015. Disponível em: <<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0263276414561096>>. Acesso em: 23/10/2023.

TIERNEY, Thomas. Toward an Affirmative Biopolitics. *Sociological Theory*, Ohio – USA, Vol. 34(4), p. 358–381, 2016. Disponível em: <<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0735275116678998>>. Acesso em: 23/10/2023.

TÓTORA, Silvana. Foucault: Biopolítica e Governamentalidade Neoliberal. *REU*, Sorocaba, SP, v. 37, n. 2, p. 81-100, 2011.

ZOBOLI, Fabio, et al. O Corpo no Contexto Neoliberal: a moeda corpo. Anais do V Congresso Sulbrasileiro de Ciências do Esporte. | UIVALI – Itajaí– SC 23 a 25 de setembro de 2010.