



# POLÍTICA E BIOPOLÍTICA: UM DESVIO DO SUJEITO?

*Ângela Couto Machado Fonseca\**

## **Resumo**

O presente trabalho toma como fio condutor os diferentes modelos de homem pensados nos contextos políticos antigo, moderno e contemporâneo, na intenção de verificar, num primeiro momento, como a arquitetura da prática política constitui seus traços na relação direta com o 'tipo homem' que a integra. Num segundo momento, o texto procura tratar do deslocamento dos moldes modernos do sujeito no interior da reflexão e da prática da biopolítica, de modo a apontar, por fim, na leitura do paradigma imunitário de Roberto Espósito, as contradições internas que pertencem a filosofia da subjetividade e sua concepção política pautada no homem como sujeito.

## **Palavras-chave**

Política. Biopolítica. Sujeito. Paradigma Imunitário.

## **Abstract**

This work takes as its guiding principle the different models of human thought in political contexts ancient, modern and contemporary, in order to verify, at first, as the architecture of practical politics have their traces in direct relation to the 'kind man' they integrate. Secondly, the text seeks to address the displacement of the subject modern mold inside the reflection and practice of biopolitics, to point, finally, the reading of the immunity paradigm from Roberto Espósito, to point the internal contradictions that belong to philosophy subjectivity and its political design based on man as the subject.

## **Keywords**

Politics. Biopolitics. Subject. Immunity paradigm.

## 1. INTRODUÇÃO

Francis Wolff no artigo "As quatro concepções de homem" retoma Kant nos seguintes termos:

Segundo Kant, as TRÊS perguntas fundamentais que o homem pode se fazer são as seguintes: 'O que devo fazer? É a questão

---

\* Professora da Universidade Positivo. Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Direito da UFPR, bolsista de doutorado sanduíche da CAPES na École des Hautes Études en Sciences Sociales – Paris. Mestrado em Filosofia Moderna e Contemporânea pela UFPR. Aperfeiçoamento em Filosofia Contemporânea pela Università degli Studi di Firenze - Itália. bacharel em Direito pela UFPR, Bacharel em Filosofia pela UFPR.

prática (ou moral); ‘O que posso saber?’ é a pergunta teórica (ou especulativa); ‘O que posso esperar?’ é a pergunta metafísica e religiosa. Há porém, ainda segundo Kant, uma pergunta mais importante ainda, a pergunta das perguntas, que é a chave para todas as outras: ‘O que é o homem?’. Pois da resposta dada a essa pergunta vão depender todas as respostas que se possa dar a todas as outras perguntas. Imagine, por exemplo, todas as conseqüências da definição do homem enquanto ‘criatura’. Se o homem é essencialmente nada mais que uma criatura de Deus, então isso clareia o sentido da existência humana, assim como as três outras perguntas; sei que posso esperar pela imortalidade e pela salvação (ou danação), sei o que posso saber (tudo o que foi revelado por Deus aos homens) e, sobretudo, sei o que devo fazer e não fazer: tudo o que é ditado ou proibido por Deus ou por determinado livro em que suas vontades estão inscritas. (WOLFF, F. 2009, p. 37).

Tais perguntas nos remetem à reflexão acerca da importância de como se caracteriza e pensa o homem como caminho para o esclarecimento de outras questões. O estatuto do humano, as feições que lhe são conferidas demarcam o terreno em torno do qual as práticas sociais e políticas se movem. As considerações acerca do homem constituem também as considerações de sua realidade política, sinal disto está na invariável colocação do homem como agente capaz e racional, nas mais variáveis teorias políticas modernas. A noção de homem permite fornecer um fio condutor para compreender como interpretamos o ambiente político.

Queremos tomar de empréstimo este procedimento que parte da concepção de homem para tratar a política ou o modelo político a ele referente. Este referencial servirá para traçar quatro reflexões. Uma primeira que pretende colher a noção de homem como animal político no pensamento de Aristóteles. Esta concepção aponta uma leitura responsável por marcar a política como um traço da natureza humana. A segunda reflexão procura em Hobbes os elementos que constituem o moderno homem da política. Um homem arquiteto de sua ordem política, ordem esta que nasce pelas capacidades humanas e se orienta na sua defesa e preservação. A terceira e quarta reflexões se enredam num fundo comum: o questionamento dos modelos anteriores de homem, sobretudo aquele moderno. Surge aí a temática da biopolítica e seu impacto sobre a tradicional teoria política pautada pelo homem como indivíduo racional ou como animal originariamente político. A biopolítica levanta a questão sobre o humano e sua articulação sempre voltada a capacidades tais como racionalidade e autonomia da vontade. Pensar a biopolítica é considerar o quanto o homem é atravessado por práticas de poder que o tratam não como sujeito de direito e sim como ser vivo (esvazia-

do dos elementos típicos que compõe a sua *humanitas*)<sup>1</sup>. Por fim, a reflexão que encerra o presente texto pretende, de modo resumido, expressar o que é o paradigma imunitário trabalhado por Roberto Esposito, de que modo este paradigma compreende a política moderna em termos de biopolítica e sua relação com as críticas que Nietzsche endereça à modernidade e ao homem como sujeito.

## 2. A POLÍTICA NA ANTIGUIDADE E O HOMEM ARISTOTÉLICO

Os traços gerais da política antiga são bem conhecidos: o lugar por excelência da vida política é a polis, a cidade grega, que não se confunde com a concepção de Estado (presente no ideário e na vivência da política moderna). Seja pela inferioridade numérica dos cidadãos que a compõem, ou seja, sobretudo, pelas diferenças da experiência democrática, na qual o mecanismo da representação é desconhecido para os antigos, bem como também o é a separação entre aparatos burocráticos institucionais e a sociedade. A polis é essencialmente uma comunidade política, e os membros desta comunidade dela não se apartam. É exatamente o desconhecimento da representação que revela um dos traços mais típicos e célebres daquilo que se chama a democracia antiga. Nela, que possui suas raízes no século VI a.C. a partir da atuação de Clístenes, os cidadãos atuam de modo direto no que concerne aos assuntos políticos da cidade. Eis a famosa democracia participativa ou direta, os cargos públicos não somente são de pequena duração e portanto de grande rotatividade, como também resultam de sorteio (não de eleição).<sup>2</sup> Um traço essencial da democracia está justamente no sorteio, uma vez que a eleição seria a escolha de alguns e reporta ao regime oligárquico. Para os gregos “para quem a eleição é, por definição, um princípio antidemocrático, o princípio do governo que eles mais frequentemente opõem à democracia: a oligarquia. De fato, no espírito de seus defensores, a eleição serve para selecionar a priori aqueles que, no entendimento geral, são mais competentes para exercer determinados cargos dirigentes essenciais. Portanto, o duplo pressuposto da eleição é: de um lado, apenas ‘alguns’ (oligoi), os melhores, devem exercer as funções de comando; em outras palavras, os interesses de todos dizem respeito à competência de alguns (pressuposto ‘tecno-crático’: poder da competência); de outro, uma competição entre os pretendentes a tal cargo deve permitir que se escolham os melhores – é a eleição, na qual intervêm

---

<sup>1</sup> O exemplo clássico para fazer perceber esta incidência de poder sobre homem como simplesmente ser vivo é o dos campos de concentração. Neles os prisioneiros não se constituem como sujeitos de direito. Agamben irá desenvolver sobre este ponto sua noção de vida nua: esta vida atravessada por um dispositivo de poder, porém não qualificada por capacidades ou direitos inatos.

<sup>2</sup> Francis Wolff, no que se refere aos cargos distribuídos por sorteio, avalia este acontecimento como um dos principais motivos para o reconhecimento da participação da maioria no poder. Traço significativo de uma democracia.

nascimento, influência, autoridade, reputação pela experiência do passado, proposições para o futuro e outras considerações (pressuposto ‘aristocrático’: poder concedido aos melhores)” (WOLFF, 2003, p. 36). Assim, para a democracia grega a eleição é signo de seleção e não de participação, é forma de remeter a uma separação entre a comunidade e o exercício do poder.

No interior da forma de governo antiga, ainda não chamada de democracia (termo este que virá a circular no século seguinte), desenvolvem-se duas formas de igualdade: a isonomia e a isegoria. A isonomia refere-se a igualdade de todos os cidadãos perante as leis; e a isegoria explicita o igual direito à palavra. Estas formas de igualdade abrem-se também, especialmente pela isegoria, à liberdade.<sup>3</sup> A isegoria implica, pelo igualitário direito à palavra, também à tarefa tipicamente política da linguagem e da linguagem disponível para todos os membros da comunidade em deliberarem acerca do justo e do injusto. Trata-se de liberdade e igualdade em termos políticos. Dispostos na mesa estão, desde a concepção política antiga, estes conceitos – igualdade e liberdade – tão caros e valiosos aos cálculos modernos, todavia, assumindo função e colocados numa realidade radicalmente diversa. Igualdade e liberdade no contexto da isonomia e da isegoria (panorama da democracia) não são atributos individuais, intrínsecos ao homem. São, antes, as próprias condições do exercício da política, ao ser cidadão, ao sê-lo em ato é que a igualdade e a liberdade se colocam em cena. Não são potências ou direitos subjetivos, são antes prerrogativas do exercício da cidadania e que apenas faz sentido na esfera pública em nome daquilo que é comum.

As formas de igualdade e liberdade, assim, não são postas no interior de uma concepção universalista e imanente. Os homens não são originariamente livres e iguais é dentro do ambiente político e por meio da ação política que os homens se fazem iguais e exercitam a sua liberdade. A este respeito Hannah Arendt (ARENDDT, 1987) relembra que é na ação (elemento próprio do exercício da liberdade) que os homens se colocam como pares. Estamos distantes de uma compreensão individualista, é apenas na comunidade política e mediante e atuação do homem enquanto animal político que liberdade e igualdade ganham concretude. Os elementos da democracia antiga, assim, revelam traços de uma cultura que enxerga na comunidade a capacidade de sua perfeição e justiça.

A Polis concebida no pensamento de Aristóteles é uma comunidade política e se diferencia das comunidades humanas. Neste aspecto muito já se

---

<sup>3</sup> “A democracia ateniense não é separável das estruturas socioeconômicas e da visão antropológica, ética, e política características do mundo antigo. A igualdade, naquele contexto, não evoca o moderno e universalístico ‘sujeito de direitos’, mas se exaure no âmbito da polis; não põe em questão, mas pressupõe a distinção qualitativa entre escravo e livre; encontra o seu fundamento não no indivíduo como tal, mas no povo, e no povo como parte da cidade: a democracia antiga é o governo de um povo que se afirma como entidade coletiva já existente, não reduzível à mera soma dos indivíduos que a compõe.” (COSTA, 2010, p. 218).

falou que a comunidade política embora posterior do ponto de vista da ocorrência histórica é ontologicamente prévia em face às comunidades humanas. As comunidades humanas (famílias, aldeias) viabilizadas pelos laços de sangue e de vizinhança são qualitativamente diversas da polis, aparece aqui a leitura da diferença substancial pautada em Aristóteles do mero viver e da vida política. As comunidades humanas se referem a todos os estágios de simplesmente existir (*zoé*), do atendimento de tudo aquilo que é necessário para manter a existência.<sup>4</sup> A vida na polis implica num salto para além desse mero viver, trata-se da vida qualificada, da *bios*, possível unicamente enquanto vida política e mediante a ação do homem como animal político. Para situar a noção de *bios* e buscar colher nela algo de comunicável e compreensível, no lugar de apenas a referir como se o referido fosse desde sempre transparente, é importante a análise de temas como a naturalidades das diferentes comunidades (humana e política) e o conceito de natureza em Aristóteles.

Tanto a comunidade humana quanto a comunidade política são naturais na leitura aristotélica. O homem isolado não é capaz de sobrevivência e por isso a vida em coletividade lhe é uma necessidade inafastável. A peculiaridade da naturalidades das diferentes vidas coletivas se coloca em dois pontos: Primeiro, embora a comunidade humana seja natural isto não lhe concede o estatuto de comunidade política; segundo, a comunidade política é natural, mas não ocorre de modo espontâneo. Em outras palavras, a vida política possui um elemento qualificador próprio (vinculado a ação para ser alcançado) que ultrapassa a mera vida em coletividade. Desse modo, a vida singular, sem a presença de outros é insustentável, o que expõe a exigência da vida coletiva. Por outro lado, além do homem, por condições de sobrevivência, precisar viver em coletividade, existe um reclame mais significativo, ao ver do autor, para a vida política. Não se trata da mera necessidade de sobrevivência, mas da atuação conforme a natureza humana. Viver politicamente, diferente do mero sobreviver, exige a atuação do homem atendendo as peculiaridades de sua natureza. Com isto, a compreensão da naturalidade e não espontaneidade das comunidades políticas está atrelada ao modo como Aristóteles pensa o conceito de natureza (e no particular a natureza humana).

A natureza aristotélica, pensada para além da noção de matéria, tem caráter finalístico e envolve as célebres quatro causas deste autor, explicitando o caráter do movimento que a atravessa. A natureza não é pensada como um dado determinado pronto e acabado, como uma sentença, mas como uma potência que precisa ser atualizada em ato. Ou seja, como um dever-ser que precisa ocorrer, mas não é certo que ocorra. O exemplo que podemos

---

<sup>4</sup> Neste ponto podemos lembrar o quanto Hannah Arendt considerou seriamente o legado político de Aristóteles, sobretudo sua noção de animal político e vida política como vida qualificada que se coloca apenas quando satisfeitas as necessidades corriqueiras e fúteis da existência.

extrair do capítulo 7 do primeiro livro da *Ética a Nicômaco* acerca da natureza humana é bastante explícito:

A vida parece ser comum até às próprias plantas, mas agora estamos procurando o que é peculiar ao homem. Excluamos, portanto, a vida de nutrição e crescimento. A seguir há uma vida de percepção, mas essa também parece ser comum ao cavalo, ao boi e a todos os animais. Resta, pois, a vida ativa do elemento que tem um princípio racional; desta uma parte tem tal princípio no sentido de ser-lhe obediente, e a outra no sentido de possuí-lo e de exercer o pensamento (...). se realmente assim é e afirmamos ser a função do homem uma certa espécie de vida, e esta vida uma atividade ou ações da alma que implicam um princípio racional (ARISTÓTELES, EN).

Nesta passagem nota-se que o homem possui uma natureza que não lhe define o modo de ser no concreto, mas que lhe capacita a ser como a natureza se projetou para ele. O homem, para atender ao desenho que dele fez a natureza e ser assim verdadeiramente homem, precisa colocar em funcionamento sua parcela racional da alma, mas é possível que ele não venha a fazê-lo. O mesmo dever-ser existe para a vida política. Aquilo que é natural para a vida dos homens enquanto uma meta e promessa da natureza é que este viva e exista de modo político, embora este movimento, este tornar potência em ato possa não vir-a-ser. É neste sentido que não é espontânea a vida em comunidade política, ela depende do atuar particular do homem enquanto animal político. É também neste sentido que se explica a anterioridade ontológica da comunidade política. Ela pode não ocorrer num primeiro momento da vida coletiva, mas, sendo desde sempre um projeto da natureza, o atendimento desta é ontologicamente primeiro.

É no Estado que o indivíduo, por efeito das leis e das instituições políticas, é levado a sair de seu egoísmo, e a viver conforme o que é subjetivamente bom, assim como conforme o que é verdadeira e objetivamente bom. Desse modo o Estado, que é último cronologicamente, é primeiro ontologicamente, porque se configura como o todo o qual a família e a vila são partes, e, do ponto de vista ontológico o todo precede as partes, porque o todo, e só ele, dá sentido às partes. (REALE, 2007, p. 124).

Nas entrelinhas da definição da naturalidade da vida política figura um personagem central ao pensamento político de Aristóteles: o homem enquanto animal político. Mais uma vez as concepções de potência e ato entram em cena. Aquele traço substancial que define e constitui o homem enquanto tal é sua natureza política, o homem, para alcançar o estatuto de homem deve viver e atuar como animal político (racional e capaz de linguagem). Existe uma abertura desconhecida aos modernos na leitura aristotélica: não basta a existência das características tipicamente humanas, para, ato contínuo, o homem tornar-se de modo completo e efetivo, homem. As caracterís-

ticas humanas são as condições dadas pela natureza para que o homem, ao usá-las, ao colocá-las em ação, constitua-se como homem. O animal político é uma meta da natureza, mas seu alcance é uma possibilidade.

É neste sentido que o homem integrante da Polis, para ser considerado cidadão precisa participar dos tribunais ou magistraturas. Além dos conhecidos obstáculos objetivos (idade, gênero, liberdade...) que impedem a cidadania, ela também está vinculada à participação ativa na administração da justiça da Polis, da atuação do homem enquanto animal político.

O pensamento político de Aristóteles alimenta um modelo no qual o homem, por natureza, deve constituir-se como cidadão para exercer sua condição política, condição esta que não pode ser repassada para outros que executem o papel de representantes. É na atuação direta que se faz o cidadão, a representação é um tema de todo desconhecido e que não se viabiliza neste desenho de política (sob pena de impedir o homem de atuar conforme sua própria natureza).

O homem, assim, é desde sempre uma criatura destinada para a vida política, seu papel se desenrola como cidadão, na medida em que eleva a si mesmo e opera eticamente a fim de alcançar a justiça para a comunidade política.

Partimos del comienzo del libro VII, que echa los cimientos del estado ideal. Es enteramente platónico en el identificar el fin del estado con el fin ético del individuo; pues éste es el sentido de la proposición de que se origina el estudio, la de que el mejor estado es el que asegura a sus ciudadanos la mejor vida. Al decir esto, no subordina en manera alguna Aristóteles el estado al bienestar del individuo, como haría un liberal, sino que deriva, como hace Platón, las categorías para juzgar del valor del estado de las normas éticas que aplica al alma del individuo. Decir que la 'vida mejor' del estado y del individuo es una y la misma, no significa para el que las cosas vayan bien en el estado si todos se alimentan bien y se sienten a gusto, sino que el valor espiritual y moral del estado está basado en el de los ciudadanos. Su fuente última es el alma estimativa del individuo. A la inversa, el más alto concepto ético a que llega esta alma es el estado, para el cual está predispuesto el hombre por naturaleza. (JAEGGER, 2002, p. 316/317).

### 3. A POLÍTICA MODERNA E O HOMEM HOBBSIANO

O lugar a partir do qual se desenrola o pensamento político de Hobbes é substancialmente diverso daquele do qual falava Aristóteles. Variados são os aspectos que distanciam estes dois pensadores políticos, um deles já muito conhecido, como a naturalidade da vida política em Aristóteles e a artificiali-

dade da vida política em Hobbes, instituída pela concepção de contrato social. Também é de se constatar que Hobbes teve a pretensão de fazer ciência política e não os 'sonhos' da tradição política declaradamente ou não declaradamente aristotélica. Hobbes constrói seu universo político dentro de um modelo mecanicista e não finalista como aquele de Aristóteles. Enfim, muitos outros pontos de divergência destes dois autores poderiam ser listados, todavia, parece que esta simples contraposição não seria suficiente para avaliar o pensamento político hobbesiano.

O percurso que aqui pretende-se transcórre parte da localização histórica de Hobbes como um autor que pensa sua política no momento do antigo regime e cimenta alguns traços típicos daquilo que virá a ser pertencente da política moderna. Assim, o primeiro passo consiste em perceber de onde fala Hobbes e qual ruptura ele é capaz de suscitar. É na análise da ruptura que um segundo ponto se coloca: as pressuposições e inovações que envolvem sua teoria do contrato. Por fim - neste rápido caminho que evidentemente não será capaz de expor o pensamento político completo de Hobbes, mas apenas introdutoriamente os aspectos declarados - é a figura do homem, do indivíduo que será analisada.

A criação do Estado-Leviatã é um lugar comum da obra de Hobbes. Este estado configura-se especialmente por ser soberano, e neste aspecto há uma significativa inovação. Embora a noção de soberania já fosse conhecida desde pelo menos o século anterior, com a obra de Jean Bodin, ela ainda correspondia a uma concepção medieval, mantida no Antigo regime, de Ordem transcendental. A ordem política não configura o resultado da vontade humana e sua capacidade de arquitetura (não revela portanto o fundo mecanicista); esta ordem é uma parte concreta de uma Ordem universal. Para Bodin o soberano não dissolve a hierarquia político-social, ele ocupa o posto máximo, o mais alto nível nas atribuições de poderes. A soberania do Estado, pensada por Hobbes, não admite a divisão de poderes, rompendo, deste modo, não apenas com a clássica concepção hierárquica, mas com a própria noção de Ordem. A política resulta da capacidade racional e da vontade do homem, é um constructo humano. Por esta via são possíveis as análises da artificialidade (engenho humano) e do mecanicismo hobbesiano.

Em Hobbes a ausência do Estado como um poder forte e unificado é um dos motivos (junto com a natureza humana) para a existência do medo e o perigo de guerra. Hobbes enfatiza seriamente o mal da guerra e a possibilidade de seu afastamento depende da constituição de um Estado soberano com poder unificado, o que inviabiliza a divisão e hierarquia.

Junto com estes elementos, como já mencionamos, o próprio universo político constituído a partir de uma Ordem Universal Transcendental perde terreno. Tradicionalmente a Ordem é esse fio invisível que amarra sustenta a complexa realidade social e política, pela diversidade de lugares e funções,

constituindo um universo hierárquico. A Ordem é naturalmente dada, trata-se, aqui, de uma pressuposição de organização, de estruturação própria do real (por diferenciações e atribuições de lugares, papéis, funções, poderes, etc...), A arquitetura política é uma das manifestações da organização da Ordem universal.

Esta impossibilidade de manter intacta a Ordem dada, juntamente com o delineamento da construção da ordem política são responsáveis pela caracterização de Hobbes como um dos primeiros cientistas políticos modernos:

Hobbes não só efetua na sua obra a cristalização dos filosofemas políticos preparados laboriosamente no século XVI mas apóia a arquitetônica do Estado-Leviatã numa postulação que abala deliberadamente 'a vã filosofia' dos autores antigos e, mesmo que a ruptura com o passado ainda lhe seja às vezes difícil, formula os axiomas básicos de um pensamento do direito político que se encaminha, dessa vez de verdade, para o horizonte da modernidade (GOYARD-FABRE, 1999, p. 28).

A formulação de um Estado que seja forte o suficiente para conter a insegurança e a dissolução interna, está baseada no contrato. O contrato impõe a lógica de uma ordem política criada, não pré-existente, de modo que a ordem política resulta não de uma transcendência ou naturalidade: aspectos estes que envolvem uma concepção jusnaturalista da existência prévia à formação da ordem política, assim os instrumentos necessários para a execução do contrato.

O Celebre 'Estado de natureza', momento anterior da vida conduzida por uma organização política e jurídica, tem como base a leitura jusnaturalista. Isto quer dizer que mesmo no estado de natureza os homens são guiados por direitos naturais, num estado de total igualdade e liberdade. Atribui-se ao homem, independente de qualquer laço concreto social, direitos e poderes que são genuína e originariamente seus. Por natureza os homens são livres e iguais, tais condições – no interior desta leitura – nada tem a ver com privilégios ou papéis definidos na estrutura ordenada da vida, tal como ocorria na leitura tradicional medieval e do antigo regime. Liberdade e igualdade não são prerrogativas atribuídas, concedidas em circunstâncias concretas e com alcances estabelecidos. São atributos: ganha destaque o caráter geral e abstrato adquiridos nesta nova interpretação.

colto nella sua essenza umana, l'individuo per Il giusnaturalista è un soggetto caratterizzato da bisogni e diritti fondamentali. Emerge l'idea di un nesso immediato e diretto fra l'individuo e i diritti: un'idea tanto importante nel nuovo paradigma quanto eversiva di antiche tradizioni. Parlare di 'stato di natura' non è dunque trastullarsi con una favola ingenua e innocua: è introdurre un método di lavoro che permette di mettere a fuoco

i diritti del soggetto 'come tale' e próprio per questo entra in rotta di colisão con l'intera tradizione medievale. (...) Postular elo 'stato di natura' significa invece compiere un 'esperimento mentale' nel quale le appartenenze e le gerarchie spariscono e i diritti fluiscono direttamente dalla natura genericamente umana del soggetto. (COSTA, 2004, p. 40).

Exatamente tais direitos naturais, tais atributos originários, constituem-se como o material que permite a construção da ordem política. É somente por que há uma igualdade inata que os homens podem participar de um contrato universal. Se a igualdade é um dos elementos possibilitadores do contrato, a autonomia da vontade, esta faceta moderna da liberdade, é o que liga todos os indivíduos via contrato. O cálculo de necessidade deste enlace é um cálculo racional, a ponderação da necessidade de superar as condições negativas da vida em estado de natureza. Assim, o contato não somente retira as atribuições que caracterizam os indivíduos como atribuições constituídas pela vida política e social, como inclusive as remetem como condições para a própria construção da vida política. A ruptura com os traços clássicos da política aqui se completam: o edifício político não é uma parcela de um todo transcendental, é constructo humano e racional.

Resulta do contrato a ordem política, na figura do estado-leviatã, estado que representa todos os indivíduos do contrato. A representação como instrumento político ocupa um espaço significativo na obra de Hobbes, uma vez que os indivíduos em estado de natureza não se configuram como povo organizado, é apenas via representação que se organizam coletivamente e tornam-se cidadãos.

O homem vive politicamente e é cidadão apenas num momento posterior ao contrato e atrelado à presença do Estado que os representa. O contrato que é cessão de direitos e poderes (aqueles direitos poderes pertencentes ao homem no estado de natureza) repassa ao soberano a condição da política, de tal modo que o homem formaliza a si mesmo, dentro de sua criação política, como governado (representado).<sup>5</sup> O mecanismo da representação implica na unificação da vontade e da decisão, como diz Hobbes:

Isso equivale a dizer: designar um homem ou uma assembléia de homens como portador de suas pessoas, admitindo-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que representa a sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e à segurança comuns; todos submetendo desse modo as suas vontades à vontade dele, e as suas decisões à sua decisão. Isto é mais que consentimento ou con-

---

<sup>5</sup> Neste aspecto estamos diante de uma vivência política radicalmente diversa daquela delineada por Aristóteles, na qual o cidadão não pode ser representado e abrir mão de seus atributos políticos, sob pena de abrir mão da sua condição de cidadão e de animal político.

córdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa. (HOBBS, 2003).

O indivíduo que governa a si mesmo no estado de natureza é o cidadão governado no estado de sociedade. Neste ponto vamos retroceder a um dos motivos que permitem o pior dos males: a guerra. Já vimos que um deles é a ausência de um estado forte com poder unificado. O outro, apenas mencionado anteriormente, deve ser explorado: trata-se da natureza humana, ou seja, o homem como concebido por Hobbes.

Que o estado de natureza deste autor seja negativo é de conhecimento geral. O império do medo (emoção das mais significativas para Hobbes), da insegurança do combate de todos contra todos, se desenrola neste estado como sintoma de um homem que, na ausência de laços e limites, estabelece a sua própria existência de maneira miserável. Na esteira da ruptura já operada por Maquiavel<sup>6</sup>, o homem não tende ao amor para com o próximo, ele é movido por interesse e age unicamente em benefício próprio.

Os argumentos que abrem a primeira parte “Do Cidadão” se concentram na rejeição de uma leitura “que o homem é uma criatura que nasce apta para a sociedade” (HOBBS, 1998, p. 26). O que porta à conclusão que toda a organização política pensada a partir deste pressuposto é falsa. Na sequência, uma nova consideração de homem, que contraria ao amor natural ou à sociabilidade natural é exposta:

Pois aqueles que perscrutarem com maior precisão as causas pelas quais os homens se reúnem, e se deleitam uns na companhia dos outros, facilmente hão de notar que isso não acontece porque naturalmente não poderia suceder de outro modo, mas por acidente. Isso porque, se um homem devesse amar outro por natureza – isto é, enquanto homem -, não poderíamos encontrar razão para que todo homem não ame igualmente todo homem, por ser tão homem quanto qualquer outro, ou para que freqüente mais aqueles cuja companhia lhe confere honra ou proveito. Portanto, não procuramos companhia naturalmente e só por si mesma, mas para dela recebermos alguma honra ou proveito; este nós desejamos primariamente, aquele só secundariamente. (HOBBS, 1998, p. 26).

A primeira constatação é de que os homens, portanto, não se reúnem por inclinações de amor ou fraternidade natural, mas para proveito próprio e por amor próprio. Outra colocação acerca da natureza humana, esta mais célebre, também será objeto de Hobbes: seu agir por paixões no estado de natureza, também revela a vontade dos homens de se ferirem. O desacordo de vontades e o ditame da razão de proteger a vida permitem a condição de

---

<sup>6</sup> Que contrariamente a uma forte tradição que vê no homem um ser naturalmente social, aponta o egoísmo e o agir apenas para a satisfação pessoal do homem.

extrema insegurança e medo. Nestas passagens revelam-se duas constatações curiosas que invertem o pensamento aristotélico: Primeiro do ponto de vista do desacordo de vontades. Este pode ser constatado por que o homem ao usar a linguagem explicita suas diferentes vontades e desejos. A linguagem exerce uma função bastante diversa daquela defendida por Aristóteles, ela afasta os homens e gera conflito – no lugar de tornar a vida dos homens qualitativamente superior. No que se refere a razão, Hobbes admite que a reta razão permite o uso de todo os esforços e meios para a defesa da própria vida, ela não é interpretada como o que acomuna os homens e os torna diferentes de todos os demais animais num sentido positivo.

Este homem voltado apenas para si e em constante conflito com os demais, faz emergir a necessidade de uma organização política e jurídica que imponha regras e estabeleça a paz. Ele impõe a urgência do Estado-leviatã. Um Estado que, curiosamente, criado ocupa o papel de pessoa civil e representa os indivíduos. A imagem de homem de Hobbes, que em primeiro plano decorre do esforço de concebê-lo em sua essência independente das tintas da vida politicamente estabelecida, remete para a ausência de unidade pré-contrato. Os homens que são iguais e livres não constituem um corpo político, não constituem uma unidade: são um aglomerado de indivíduos. A possibilidade de um corpo político depende da criação da pessoa civil (do Estado soberano). A ordem política instituída, somente garante a unidade (antes inexistente) quando os homens individuais são transformados em homens representados (em seus direitos e poderes) pelo soberano. Liberdade e igualdade neste contexto não são instrumentos usados e adquiridos na vida política (como no registro aristotélico). São instrumentos que erigem a ordem política e uma vez montada, esta exige que o homem coloque sob a sombra suas potencias individuais, sua atuação direta na vida política como indivíduo. A vida política é a vida do homem civil que só existe enquanto tal quando abre mão de atuar por si. Estratagema radicalmente diverso do mundo antigo.

#### 4. BIOPOLÍTICA E A CRISE DO SUJEITO

O tema da biopolítica é bastante conhecido desde sua proposição na década de 70 por Michel Foucault<sup>7</sup>, e que desde este autor já ganhou vários desdobramentos, sobretudo pela escola italiana, com nomes como Antonio Negri, Giorgio Agamben e Roberto Esposito. As menções iniciais de um poder que começa a investir em um registro até então inexplorado, é tratado como um tipo de poder que, embora sirva ao Estado, não se comporta ao modo do poder soberano tradicional. O exercício do poder biopolítico ocorre

---

<sup>7</sup> Como este mesmo autor expõe na sua aula de 17 de março de 1976, reunida no livro “Em defesa da Sociedade”, trata-se de “uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico ou, pelo menos, uma certa inclinação que conduz ao que se poderia chamar estatização do biológico” (pg. 286).

a partir de uma exploração de um ambiente incomum ao poder soberano, ocorre uma modificação do regime de poder. Enquanto para o poder soberano a vida é periférica<sup>8</sup>, ela surge para a biopolítica como centro do cenário. Na biopolítica a vida é posta como o próprio objeto do poder, tomá-la em seu acontecimento, como nascimento e morte, dominar estes vértices, atuar sobre suas ocorrências ampliando sua duração e controlando seu fenômeno é o plano deste poder. Daí as investidas do saber para captar os processos da vida, “surtem os problemas de natalidade, longevidade, saúde pública, habitação, imigração” (PELBART, 2003, p. 57). Torna-se um terreno amplo e fecundo para o poder o espaço da vida, não do homem individual, mas do homem-espécie, incidindo sobre os processos que “fazem viver e deixam morrer” (FOUCAULT, 1999, p.287). Como diz Roberto Esposito: “no regime soberano a vida não é senão o resíduo, o resto, deixado ser, poupado do direito de dar a morte, naquele biopolítico é a vida a acampar-se no centro de um cenário em cuja a morte constitui apenas o limite externo ou o contorno necessário” (2004, p. 28).

A exposição da vida, a sua investigação para nela intervir de modo direto afasta a noção de um saber que se dirige a sujeitos de direito. Abre-se a leitura de um poder e de um saber voltados para a espécie, como forma de moldar e submeter a vida. Vida que “começou a ser objeto de saber, e a espécie vivente, tomada como uma força que se pode modificar e repartir de maneira ótima, tornou-se objeto de intervenção” (PELBART, 2003, p. 58).

Trata-se, assim, de um poder que insere em seus cálculos o evento vida e vê o homem não como indivíduo ou sujeito de direito, mas, como homem-espécie. A existência biológica ganha relevo e ela passa a ser considerada, para fins de controles populacionais.

Somente com esta mínima menção ao ambiente de atuação da biopolítica, como forma de biopoder, ou seja, de um poder que se direciona à vida, percebe-se a força de seu impacto sobre os modelos de poder e as concepções de homens a que estes modelos se referiam.

Em primeiro lugar, pensar a biopolítica nos coloca diante de uma antiga equação que pelo menos desde Aristóteles caracteriza o homem por sua natural condição política. Como Agamben já assinalou (AGAMBEN, 2002, p. 11) de acordo com a menção de Foucault na História da Sexualidade: vontade de saber (FOUCAULT, 1988)<sup>9</sup>, na antiguidade existem duas palavras, se-

---

<sup>8</sup> É o espaço deixado ser nos intervalos e para além do poder que incide sobre o homem.

<sup>9</sup> “O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política sua vida de ser vivo está em questão” e ainda; “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

mantivamente diversas, para exprimir vida: *bios* e *zoé*. *Bios* é a vida qualificada e *zoé* o mero fato da vida, a mera existência compartilhada por todo e qualquer ser vivo (enquanto *bios* é apenas possível ao homem que estabelece os critérios de sua existência: critérios políticos). Esta distinção reporta ao registro da atuação política e àquela “parte” do homem que atende aos requisitos da vida política. A política se desenrola a partir da formulação de modos de vida racionalmente planejados e se endereça ao aspecto humano capaz de produzir e participar destes “modos qualificados” de vida. A simples existência, a parcela biológica do homem, sempre constituiu elemento estranho e prescindível ao debate e à prática política. Neste sentido, a reflexão biopolítica e a análise de suas incidências<sup>10</sup>, aponta para fora do conhecido esquema de atuação de poder na exata medida em que diagnostica a *zoé* como objeto da política.<sup>11</sup>

Em segundo lugar, se a biopolítica dialoga, num primeiro momento, com o modelo antigo (mais precisamente aquele aristotélico), por conta da percepção do ingresso da mera existência no registro político, é sobre a política em seus moldes modernos que seu impacto é decisivo.

Em rápidas linhas, o desenvolvimento teórico da política moderna repousa num fundamento jusnaturalista, que parte da pressuposição de que existe no homem características tipicamente humanas (a humanidade do homem), tais como racionalidade e autonomia da vontade, suficientes para denotar seus direitos naturais como igualdade e liberdade (ao menos). O homem da política, neste desenho, é o homem racional responsável por erigir, via razão, sua ordem política e jurídica. Em cena é posto um homem visível apenas por estas condições abstratas, que se sobrepõe por completo ao homem-corpo, ao homem como mero ser vivo.

Dissemos antes o desenvolvimento teórico da política, pois sabemos que a ciência política contemporânea em muito questiona os mitos contratualistas e rejeitam as abstrações das formulações clássicas. Mas, em grande medida, boa parte da análise política contemporânea permanece no terreno da

---

vez, também não fazem parte do direito tradicional da soberania” (FOUCAULT, 1988, p. 134 e 136)

<sup>10</sup> Aqui podemos lembrar, para demonstrar as incidências concretas da biopolítica, dos exemplos tratados por Espósito na introdução de “Immunitas”. Nestes exemplos o autor pergunta sobre a relação possível entre acontecimentos tão diversos (relação esta biopolítica) como: a luta contra uma nova epidemia, o reforço de barreiras contra a imigração clandestina, a negação ao pedido de extradição de um chefe de estado estrangeiro acusado de violação de direitos humanos e estratégias para neutralizar o último vírus do computador. Tais exemplos, possuem, aos olhos do autor um fio comum quando são retirados de seus respectivos campos (medicina, direito, política social e informática) para perceber que entre eles opera uma mesma categoria interpretativa: a imunização. Tratar de imunização é tratar do relevo próprio do campo biopolítico (tema este que será abordado adiante).

<sup>11</sup> Este tema que aqui é apenas mencionado, encontra em Agamben uma investigação minuciosa no livro, *Homo sacer: O Poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

investigação da racionalidade do indivíduo (sempre o homem qualificado, que ultrapassa sua existência biológica), as condições de sua igualdade e as formas de democracia que são possíveis e sobre quais critérios precisos. Não se quer, naturalmente, invalidar tais abordagens. Apenas se pretende chamar a atenção que se desenvolvem sobre as categorias clássicas do homem como indivíduo e sujeito. Nestas leituras não se entevê o homem em sua condição de não sujeito ou de não indivíduo. O horizonte da biopolítica opera numa leitura desviante, como diz Peter Pal Pelbart:

Para resumi-lo numa frase simples: o poder já não se exerce desde fora, desde cima, mas sim como que por dentro, ele pilota nossa vitalidade social de cabo a rabo. Já não estamos às voltas com um poder transcendente, ou mesmo com um poder apenas repressivo, trata-se de um poder imanente, trata-se de um poder produtivo. Este poder sobre a vida, vamos chamar assim, biopoder, não visa mais, como era o caso das modalidades anteriores de poder, barrar a vida, mas visa encarregar-se da vida, visa mesmo intensificar a vida, otimizá-la. Daí também nossa extrema dificuldade em resistir. Já mal sabemos onde está o poder e onde estamos nós. O que ele nos dita e o que nos dele queremos. Nós próprios nos encarregamos de administrar nosso controle, e o próprio desejo já se vê inteiramente capturado. Nunca o poder chegou tão longe e tão fundo no cerne da subjetividade e da própria vida, como nessa modalidade contemporânea do biopoder (PELBART, 2012, p. 58)

Assim no interior das avaliações biopolíticas, integra uma consideração sobre o humano. O homem, visto em sua face de corpo-espécie, pertencendo a cálculos de massa, ocupa o lugar de um problema. É no horizonte de uma reproposição do humano que se move, ou no extravio de suas fórmulas originais? Embora este seja um problema central ao enforque da biopolítica, é em sua importância como forma de pensar contemporânea e em sua rejeição do modelo clássico de pensar a política e o “tipo homem” a ela inerente que nos moveremos.

Como aponta Timothy Campbell, sobre a centralidade do pensamento biopolítico, na introdução do livro “Termini della Política: Comunitá, Immunitá, Biopolitica” de Roberto Esposito:

Nenhum conceito capturou o interesse da filosofia política no último decênio como aquele da biopolítica. Filósofos provenientes de tradições diversas como o marxismo, o pós-estruturalismo e a psicanálise o tem utilizado para descrever o que tem surgido como radicais mutações na semântica da vida. Esta renovada atenção à biopolítica ocorrida desde quando parece que tal conceito pudesse colher, na fusão entre biologia e política, uma transformação do modo em que a própria política é compreendida e teorizada. (CAMPBELL, 2008, p.9)

## 5. NIETZSCHE E ESPOSITO: A FICÇÃO DO CONTRATO E O PARADIGMA IMUNITÁRIO

No capítulo II de “Bios: biopolítica e filosofia”, Esposito anota de partida que entende ter preenchido o vazio deixado por Foucault no que se refere à passagem de um poder soberano para um biopoder: a leitura proposta pelo autor, para compreender como a política moderna se constitui como biopolítica, estaria assentada na noção de *Immunitas*. O paradigma imunitário, como o próprio Esposito nomeia, seria a “chave interpretativa que escapou a Foucault” (ESPOSITO, 2004, p. 41).

Assim como Foucault, o autor de “Bios” busca marcar a transposição de técnicas médicas e de saúde para o campo da política, o que demarcaria um desvio com relação às tradicionais práticas e enfoque políticos, mas, é especificamente a partir do que entende por *Immunitas* que a análise da biopolítica seria captável de modo mais claro. No campo médico a imunidade faz referência a uma proteção do organismo vivo, a um impedimento em face de uma doença. Já no campo político-jurídico trata de uma isenção em face a obrigações ou responsabilidades.

Imunidade, assim, começa a ser lida como uma categoria, cuja própria definição implica o encontro da esfera da vida com aquela do direito. Se vários termos políticos remetem a outros biológicos como corpo, constituição, etc. (ESPOSITO, 2004, p. 41), o que sugere desdobramentos, extensões ou apropriações de uma área para a outra, a noção de imunidade teria um maior alcance. Isto porque a noção de *immunitas*, para além de sua referência de proteção à própria vida (como refração de um ataque ao corpo), também refere sua particular relação com a noção de comunidade. No centro de cada um destes conceitos está presente o termo latino *munus*, que pode ser traduzido por “cargo”, “ofício”, “dever”, “graça” ou “dádiva”. Com isso, analisar a categoria *immunitas* “trata do caráter intrínseco que liga os dois elementos a partir dos quais esta última é composta. Em vez de sobrepostos - ou justapostos - de uma forma externa que submete um ao domínio do outro, no paradigma imunitário, *bios* e *nomos*, vida e política resultam como os dois constituintes de um único, incidível, mesmo que assume sentido somente a partir de sua relação” (ESPOSITO, 2004, p. 41).

Uma vez que *munus* é o termo comum que constitui tanto a noção de comunidade quanto a de imunidade, neste cenário estaria presente, por um lado, o aspecto conhecido das formulações teóricas da política moderna (a partir do resgate das características inerentes à vida social) e, por outro lado, implicações referentes às técnicas de imunização, como “proteções negativas da vida”, que não apenas problematizam com o ideal comunitário da política moderna, mas, sobretudo, envia a política moderna para o campo da biopolítica.

Para que estas passagens possam ser esclarecidas, é preciso primeiro compreender que o modelo teórico da política moderna<sup>12</sup> se desenvolveu em torno da compreensão que a vida coletiva (a vida em comunidade) se estabelece pela partilha de deveres comuns de uns para com os outros. Espósito refere a comunidade como o mutuo pertencimento ocorrido pelo partilhamento de uma dádiva (proteção) e divisão de deveres. No que se refere a *immunitas*, esta é negação do *múnus* e surge como obstáculo do “comum” da *communitas*.

Neste aspecto Espósito assinala que o movimento da política moderna somente pode ser efetivamente alcançado por via desta análise. Se a *communitas* envolve os termos de um acordo comum e a divisão de “graça” e deveres, elementos estes que compõe muito mais o modo de narrar a política moderna, sua própria face somente seria revelada diante das operações de privação dos elementos que constituem a *communitas*. Em outros termos, a política moderna não se revela como associação comunitária, na qual os homens dividem, gratuitamente, uma dádiva. Não há gratuidade nas relações sociais: cada homem aceita privar suas liberdades individuais em nome da segurança. Ou seja, para ser imunizado (sua pessoa e sua propriedade).

Neste sentido, o paradigma imunitário aborda uma contradição que é imanente a própria proposta da *communitas*: aquilo que a integra é a divisão e o copertencimento, que valem enquanto uma vantagem em face ao não estar associado. Mas, exatamente a imunização propiciada pela vida comum é exatamente aquilo que tem o caráter de rejeitar a vida comum.

Deste ponto de vista é possível dizer que a imunização seja uma proteção negativa da vida. Essa salva, assegura, conserva o organismo, individual ou coletivo, do qual é inerente – mas não de maneira direta, imediata, frontal; sujeitando-o, ao contrário, a uma condição que, ao mesmo tempo, o nega, o reduz em sua força expansiva. Como a prática medica da vacinação no que diz respeito ao corpo individual, também a imunização do corpo político funciona introduzindo no seu interior um fragmento da mesma substância patogênica em face da qual quer protegê-lo. (ESPOSITO, 2004, p. 42).

O paradigma da imunização trata de observar o desenvolvimento da política moderna exatamente em sua conotação de conservação da vida. Trata-se de perceber a manifestação da política moderna em sua contradição interna, que por um lado está fundamentada nos laços comunitários e, por outro lado, se sustenta exatamente nos espaços de fuga, de imunização (de proteção individual, de manutenção da vida) a que obriga o comunitário. A

---

<sup>12</sup> E neste aspecto é de se notar o exame que o autor faz de Hobbes, como teórico comprometido pelo contrato, com a visão de que o viver coletivamente decorre de uma divisão voluntária de deveres comuns.

*immunitas* é categoria biopolítica na medida em que desloca o alvo das práticas de poder para a proteção da vida, da existência individual.

Buscar no paradigma imunitário uma categoria interpretativa para compreender as alterações de um poder soberano para o biopoder, leva Esposito a um diálogo com o pensamento de Nietzsche. Para o italiano Nietzsche teria sido o autor que analisou mais a fundo a imunização e sua instalação numa modernidade que troca continuamente de lugar ‘causas’ e ‘efeitos’. Para Esposito Nietzsche “é o autor que mais que qualquer outro registra o esgotamento das categorias políticas modernas e a conseqüente abertura de um novo horizonte de sentido. [...] Nietzsche não é apenas aquele que leva o léxico imunitário a sua plena maturidade, mas também o primeiro a evidenciar o poder negativo, a vertente nihilista que o empurra numa direção auto-destrutiva” (ESPOSITO, 2004, p. 79).

A leitura que Esposito faz de Nietzsche em “Bios: biopolítica e filosofia” é bastante significativa porque aponta a vertente biopolítica presente no pensamento político de Nietzsche e também indica seu caráter crítico em face da própria biopolítica. Na medida em que, como já vimos, Esposito se move em torno do “paradigma imunitário”, o tema da *immunitas* teria sido trazido a luz e analisado com maior alcance por Nietzsche. A preocupação nietzscheana em amarrar as relações entre vida e política, sobretudo no desenvolvimento de sua doutrina da vontade de poder, expondo que a vida é vontade de poder, é considerada por Esposito importante reflexão que delinea os primeiros passos da biopolítica. Antes de Foucault (que seria o primeiro a criar o termo biopolítica) e além de Foucault, que manteve sua análise do modo negativo da biopolítica, o pensamento de Nietzsche teria esquadriñado também suas formas positivas.

Trata-se de repor a crítica nietzscheana da política moderna como forma de segurança e proteção da vida, bem como sua recusa em face das categorias jurídicas (iluministas) como igualdade, liberdade e direitos individuais, configurando juntos (política e direito) o meio de estabelecer a vida em sociedade. Para Nietzsche a política não é um instrumento de defesa da vida, tomando a vida como objeto que, uma vez qualificado, pode ser resguardado nos contornos definidos. A vida é desde sempre já política, na exata medida em que é vontade de poder. É sempre esta vontade de se expandir, de se efetuar e de dominar. Vida e política não são vistos por Nietzsche como um encontro fortuito. Ambos representam a impossibilidade de uma fundamentação ou de uma categorização que não seja dada “a posteriori” e com finalidade de pacificar seus movimentos não racionais, mensuráveis ou pacíficos.

Em torno a politização da vida operada na leitura da vontade de poder, que bem poderia ser compreendida com sua biologização da política, e no devolver seu aspecto de forças que embatem para a dominação, é desdo-

brado um ataque contínuo às ilusões geradas para encobrir este aspecto da vida como política por tratar de forças em contínuo embate querendo se sobreporem umas sobre as outras. Em outros termos, Nietzsche reclama que a história política “oficial” moderna, apoiada em noções como vontade geral (uma unidade da vontade e não vontades de poder em confronto), soberania e contrato, constituem uma fábula que tem como função apagar os vestígios violentos e não racionais integrantes desta história.

Toda a segunda dissertação da *Genealogia da Moral* de Nietzsche consiste numa laboriosa tentativa de evidenciar como colocamos como causa o que é efeito. Neste aspecto podemos tomar como exemplo o modo como é trabalhada a noção de castigo. Isto que se afigura como a justa e devida punição sobre alguém que ‘poderia ter agido de outro modo’, recebe este caráter legítimo e justificado racionalmente num momento tardio a longos processos nos quais o ofendido (que não quer ensinar o infrator) se vinga: quando uma força mais potente subjuga uma menos potente.<sup>13</sup>

A complexidade da análise nietzscheana presente na segunda dissertação da *Genealogia da moral* certamente não pode ser refeita nestas curtas passagens, mas ali está presente o questionamento de uma origem racional e universal do Estado e da vida político-jurídica. Nietzsche coloca no cenário justamente os pontos de partida menos dignos (que a história posterior apaga e recobre com a versão racional e de uma vontade geral capaz de ser conduzida à unidade), aquelas práticas de sujeição e de domínio de uns sobre os outros. Para dizer de outro modo, Nietzsche quer reclamar os fundamentos violentos do Estado e dos critérios da vida coletiva. Seu tom de fundo vai evidenciar a tendência da modernidade (e não apenas dela) em separar o racional do animal. Todas as práticas de resposta imediata de uma força sobre a outra (de uma perspectiva do animal homem e embate com outro ani-

---

<sup>13</sup> Na *Genealogia da Moral* Nietzsche aborda exatamente essa operação (típica da modernidade e da política moderna) de colocar no início aquilo que vem no fim (GM, II, 4, p. 52/53): “Esses genealogistas da moral teriam sequer sonhado, por exemplo, que o grande conceito moral de ‘culpa’ teve origem no conceito muito material de ‘dívida’? Ou que o castigo, sendo reparação, desenvolveu-se completamente à margem de qualquer suposição acerca da liberdade ou não-liberdade da vontade? – e isto ao ponto de se requerer primeiramente um alto grau de humanização, para que o animal ‘homem’ comece a fazer aquelas distinções bem mais elementares, como ‘intencional’, ‘negligente’, ‘casual’, responsável’ e seus opostos, e a levá-las em conta na atribuição do castigo. O pensamento agora tão óbvio, aparentemente tão natural e inevitável, que teve de servir de explicação para como surgiu na terra o sentimento de justiça, segundo o qual ‘o criminoso merece castigo porque podia ter agido de outro modo’, é na verdade uma forma bastante tardia e mesmo refinada do julgamento e do raciocínio humanos; quem a desloca para o início, engana-se grosseiramente quanto à psicologia da humanidade antiga. Durante o mais longo Período da história humana, não se castigou porque se responsabilizava o delinquentes por seu ato, ou seja, não pelo pressuposto de que apenas o culpado devia ser castigado – e sim como ainda hoje os pais castigam seus filhos, por raiva devida a um dano sofrido, raiva que se desafoga em que o causou; mas mantida em certos limites, e modificada pela idéia de que qualquer dano encontra seu equivalente e pode ser realmente recompensado...”.

mal homem), ganham posteriormente um enredo retocado e justificado por motivos racionais: que geralmente apagam todos os traços de animalidade.

Nietzsche quer questionar esta história política de sujeitos racionais, de indivíduos de direitos. Na análise de Espósito Nietzsche teria a partir destas colocações, que desviam do puramente racional e calculado, para o campo de luta de forças aberto o horizonte da imunidade. A imunização tratada por Nietzsche trata da proteção da vida que é redesenhada uma vez que se fixa o homem como sujeito racional. Quando se afasta do homem sua condição animal inferior. Segundo Espósito: “quando ele transfere o foco da análise da alma para o corpo – ou melhor assume a alma como forma imunitária que ao mesmo tempo protege e aprisiona o corpo, o paradigma em questão adquire a sua riqueza específica”. (ESPOSITO, 2004, p. 43).

É neste aspecto, ou seja, na constante negação do modelo de homem e da vida e história política que a ele se agregou que o pensamento de Nietzsche é bastante válido. Se não se pode falar de um sujeito individual sem agregar aí uma formulação (uma criação), se o direito e o exercício da política representam retoricamente as relações de força tornando-as sutis e racionalmente justificáveis, Nietzsche teria denunciado, segundo Espósito, a ineficácia e a falsidade do pensamento moderno. Falsidade que se deve ao encobrimento das dinâmicas de forças efetivas que embatem e ineficácia na medida em que tais discursos não sustentam suas contradições.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: O Poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. In: Os Pensadores, vol. 2. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

\_\_\_\_\_. **A política**. São Paulo: Ícone, 2007

BARRERA, Jorge Martínez. **A política em Aristóteles e Santo Tomás**. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2007.

CAMPBELL, Timothy. Política, Imunità, Vita: Il pensiero di Roberto Espósito nel dibattito filosofico contemporâneo. In: ESPOSITO, Roberto. **Termini della Política: Comunità, Immunità, Biopolitica**. Milano: Mimesis Edizioni, 2008.

COSTA, Pietro. **Soberania, representação, democracia: ensaios de história do pensamento jurídico**. Curitiba: Juruá, 2010.

- \_\_\_\_\_. Diritti. In: FIORAVANTI, Maurizio (org). **Lo stato moderno in Europa**. Roma-Bari: Editori Laterza, 2004.
- ESPOSITO, Roberto. **Communitas**: origine e destino della comunità, Torino: Einaudi, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Bios**: biopolítica e filosofia. Torino: Einaudi, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Termini della Política**: Comunità, Immunità, Biopolítica. Milano: Mimesis Edizioni, 2008.
- FIGUEIREDO, Vinícius (org). **Filósofos na sala de aula**. Vol 2. São Paulo: Berlendis & Vertecchia Editores, 2007.
- FIORAVANTI, Maurizio (org). **Lo stato moderno in Europa**. Roma-Bari: Editori Laterza, 2004.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: A vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graasl, 1988.
- \_\_\_\_\_. **Em Defesa da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- GOYARD-FABRE, Simone. **Os princípios filosóficos do direito político moderno**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- HOBBES, Thomas. **Do cidadão**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Leviatã**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- JAEGER, Werner. **Aristóteles**. México D.F.: Fondo de Cultura Econômica, 2002.
- MACPHERSON, C.B. **A teoria política do individualismo possessivo**: de Hobbes a Locke. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- PACCHI, Arrigo. **Introduzione a Hobbes**. Roma-Bari: Editori Laterza, 2009.
- PELBART, Peter Pal. **Vida Capital**: Ensaios de biopolítica. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- REALE, Giovanni. **Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- SKINNER, Quentin. **Hobbes e a liberdade republicana**. São Paulo: UNESP, 2010.
- WOLFF, Francis. A invenção da política. In: **A crise do Estado-Nação** (org. Adauto Novaes), Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- \_\_\_\_\_. As quatro concepções do homem. In: NOVAES, Adauto (org.). **A Condição Humana**: as aventuras do homem em tempos de mutações. Rio de Janeiro Agir; São Paulo: Edições SESC SP, 2009.