Interin
E-ISSN: 1980-5276
interin@utp.br
Universidade Tuiuti do Paraná
Brasil

Lemes de Castro, Julio Cesar
Neoliberalismo, autoimunidade e redes sociais
Interin, vol. 21, núm. 1, enero-junio, 2016, pp. 145-163
Universidade Tuiuti do Paraná
Curitiba, Brasil

Disponível em: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=504454373009

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

Sistema de Informação Científica
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe , Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

Neoliberalismo, autoimunidade e redes sociais

Neoliberalism, autoimmunity, and social networks

Julio Cesar Lemes de Castro[1]

Resumo:
Esposito mostra que o paradigma imunitário, ao isentar os indivíduos de obrigações com o comum, funciona como contrapartida necessária da comunidade. Esse paradigma apoia-se, na modernidade, em princípios caros ao liberalismo, como a propriedade e a liberdade. Em nossa época, contudo, o neoliberalismo, tal como caracterizado por Foucault, traz consigo uma série de mudanças em termos de subjetividade e de sociabilidade que, ao radicalizarem os princípios liberais, têm um efeito autoimunitário, equivalendo ao esvaziamento da comunidade. Essas mudanças, de natureza biopolítica, são ilustradas por uma análise das redes sociais na Internet, que destaca nesse fenômeno comunicacional a valorização do individualismo e os padrões fluidos de sociabilidade.

Palavras-chave:
Neoliberalismo; Autoimunidade; Comunidade; Biopolítica; Redes Sociais.

Abstract:
Esposito shows that the immunitary paradigm, by exempting individuals from obligations with the common, functions as necessary counterpart of the community. This paradigm is based, in modern times, on principles dear to liberalism, such as property and freedom. In our epoch, however, neoliberalism, the way it is characterized by Foucault, brings with it a series of changes in terms of subjectivity and sociability which, by radicalizing liberal principles, have an autoimmune effect, amounting to an undermining of the community. These changes, of a biopolitical nature, are illustrated by an analysis of Internet social networks, which highlights in this communicational phenomenon the valorization of individualism and the fluid patterns of sociability.

Keywords:
Neoliberalism; Autoimmunity; Community; Biopolitics; Social Networks.

[1] Graduado em Jornalismo pela Escola de Comunicações e Artes da USP, com mestrado e doutorado em Comunicação e Semiótica na PUC-SP e pós-doutorado em Psicologia Social no Instituto de Psicologia da USP. Pesquisador de pós-doutorado na Escola de Comunicação da UFRJ, com bolsa do CNPq. E-mail: julio@jclcastro.com.br

Introdução

Ao lado de Giorgio Agamben e Antonio Negri, embora menos famoso, Roberto Esposito compõe o trio dos mais importantes filósofos italianos que trabalham na vertente da biopolítica, inaugurada, na forma que hoje conhecemos, por Michel Foucault. Esposito trabalha com o par de conceitos comunidade e imunidade, relacionando este último com as categorias de propriedade e liberdade do liberalismo clássico. Considerando, a partir de Foucault, as diferenças entre liberalismo e neoliberalismo e as especificidades deste, o presente artigo propõe um paralelo entre o que Esposito denomina autoimunidade – uma espécie de excesso imunitário, frequente em nossos dias – e o neoliberalismo. E, para ilustrar tal articulação, recorre a uma forma de sociabilidade tipicamente contemporânea, que caracteriza as redes sociais na Internet.

Comunidade e imunidade

Esposito (2010) parte de uma ideia original de comunidade, a que costuma referir-se como *communitas*. Como em outras abordagens do tema, ele destaca o que há nela de comum, de coletivo, em contraste com o que é inerente a cada sujeito; o diferencial de sua análise está na natureza à primeira vista inusitada desse elemento comum. Explorando as raízes etimológicas da palavra em latim, ele define comunidade como um conjunto de sujeitos unidos (*cum*) em torno de um *munus*. Combinando os sentidos de *onus*, *officium* e *donum*, o termo *munus* corresponde a uma obrigação, um débito – e, portanto, distingue-se do conceito de dom, trabalhado por Marcel Mauss (1999), que indica um presente, conota algo espontâneo. Ou seja, compartilha-se na comunidade algo negativo, e não positivo. Seus membros não se identificam fundamentalmente entre si por possuírem, por exemplo, um território, uma etnia ou uma cultura em comum, mas por uma falta, um "nada em comum", como explicita o título do capítulo introdutório de *Communitas* (ESPOSITO, 2010, p. 1). Como sugere Neyrat (2010), em francês o termo "*communauté*" (comunidade) pode ser lido como "*commune-ôtée*" (o comum esvaziado). Pensada desse modo, a comunidade implica para cada sujeito

a ameaça permanente de dessubjetivação, de ser tragado pelo vazio que sustenta a vida comunal. Essa ameaça assume frequentemente a forma da metáfora do contágio, que, na modernidade, migra da biologia para a vida social.

A tal concepção de comunidade, Esposito (2010, p. 126) contrapõe o que ele chama de "paradigma imunitário", que faz as vezes de defesa contra o contágio provindo da comunidade. A condição de imunidade (*immunitas*) aplica-se a quem é dispensado do débito comum, ou seja, denota uma neutralização do *munus*. Ao negar o que caracteriza a comunidade, abrindo uma exceção para alguém, concedendo-lhe um privilégio, ela tem um caráter em princípio anticomunitário. Ao mesmo tempo, porém, a imunização aparece como a delimitação necessária da comunidade, prevenindo seus excessos dessubjetivadores e com isso a protegendo. Através dela, possibilita-se o florescimento da identidade individual; do ponto de vista jurídico, os deveres comuns são contrabalançados pelos direitos individuais, civis e políticos. Observe-se, pois que, para Esposito, não é a comunidade que se constitui a partir do somatório de sujeitos dados, mas cada sujeito que se constitui enquanto tal – via mecanismo imunitário – contra a comunidade. E há algo de dialético no teor positivo da negatividade imunitária, que abre caminho para uma síntese contemplando tanto os interesses individuais como os coletivos.

Assim pensada, a imunização consiste num dos pilares da modernidade, com uma importância que talvez supere a dos paradigmas normalmente acoplados a esta, como a secularização, a legitimação ou a racionalização.

Imunidade e liberalismo

A emergência do paradigma da imunização tem estreita ligação, para Esposito, com categorias essenciais ao edifício jurídico da sociedade burguesa: as de soberania, tematizada por Hobbes, e de propriedade e liberdade, centrais no liberalismo. São essas duas últimas que nos interessam aqui. A propriedade tem um aspecto imunitário por excelência porque, por definição, aquilo que é próprio não é comum. Diferentemente da soberania, exercida por um ente (o Estado) que

transcende os indivíduos, a propriedade tem seu alcance incrementado pelo fato de ser imanente a cada um. Para Locke (1988, p. 287), cada homem é proprietário antes de mais nada de sua pessoa, "à qual ninguém tem direito a não ser ele próprio".

A ideia também figura em John Stuart Mill (2003, p. 81): "Sobre si mesmo, sobre seu próprio corpo e mente, o indivíduo é soberano". Por um lado, essa concepção liberal contrapõe a inviolabilidade do corpo (o indivíduo como aquele que é não divisível) à pretensão absolutista de dispor do corpo dos súditos. Por outro lado, o liberalismo fornece desse modo, no panorama do capitalismo em ascensão, uma justificativa para a propriedade privada. A posse, argumenta Locke, engloba também os frutos do trabalho, que funcionam como extensões do corpo. Por intermédio do trabalho, os objetos deixam seu estado natural, no qual qualquer um pode servir-se deles; na passagem do comum para o próprio, a prerrogativa de usá-los cabe agora a quem empregou neles algum esforço. Esse uso está relacionado, antes de tudo, à perpetuação da existência no plano biológico: "Perseguindo essa inclinação natural que tinha de preservar seu ser, ele seguiu a vontade de seu Criador, e portanto, tinha um direito de fazer uso daquelas criaturas que, por sua razão ou sentidos, pôde descobrir que seriam úteis para tanto" (LOCKE, 1988, p. 205). Vinculada ao corpo (via trabalho) e à manutenção da vida, a propriedade insere-se numa chave claramente biopolítica. Mas há ainda uma importante consideração a ser feita nesse processo, pois o dinheiro elimina o vínculo direto entre os frutos do trabalho e o corpo, virtualizando e emancipando a propriedade, e ampliando seu escopo: "Na medida em que os diferentes graus de indústria eram capazes de dar aos homens posses em diferentes proporções, a invenção do dinheiro deu a eles a oportunidade de mantê-las e alargá-las" (LOCKE, 1988, p. 301).

A concepção moderna de liberdade tem igualmente um sentido claramente imunitário, de evadir as injunções do comum, encapsulando-se em relação a tudo que ultrapasse os compromissos recíprocos e contratuais, desonerando-se de obrigações e cuidados associados ao *munus*. Isso é ressaltado por Tocqueville (2009, p. 1027) em sua análise clássica da democracia americana, na qual "um grande número de indivíduos (...) não deve nada para ninguém e não espera nada,

por assim dizer, de ninguém". Entendida como autodeterminação, a liberdade aparece de forma primordialmente negativa, implicando "não estar sujeito à vontade inconstante, incerta, desconhecida, arbitrária de outro homem" (LOCKE, 1988, p. 284). Ou seja, a liberdade é vista como ausência de interferência externa, ou como uma defesa contra os obstáculos que se colocam entre o indivíduo e sua vontade, ou entre a vontade e sua realização, dependendo de arranjos contratuais que a resguardem. Logo, está associada à segurança, como na fórmula de Montesquieu (1849, p. 155): "A liberdade política consiste na segurança, ou pelo menos na opinião que se tem de sua segurança". O alvo que surge outra vez aqui é a manutenção da vida, evidenciando o horizonte biopolítico: "Essa liberdade em relação ao poder absoluto, arbitrário, é tão necessária e intimamente ligada à preservação do homem, que ele não pode escapar dela, sob pena de renunciar ao mesmo tempo a sua preservação e à vida" (LOCKE, 1988, p. 284). E o domínio sobre si está muito próximo da posse sobre si, testemunhando a afinidade entre as categorias da liberdade e propriedade. Essa afinidade é evidenciada na teorização de Adam Smith sobre o mercado, que se apoia no *laissez-faire* e na propriedade privada. Vale lembrar que aqui os aspectos imunitários são vistos como complementares aos comunitários: os interesses individuais harmonizam-se em prol do coletivo, visto que, até quando vai ao encalço estritamente do que lhe interessa, o indivíduo participante do mercado "é levado por uma mão invisível a promover um objetivo que não fazia parte de sua intenção" (SMITH, 1981, p. 456).

Dado que a imunização simultaneamente atua contra a comunidade, concedendo aos indivíduos um espaço fora daquilo que é comum, e ajuda a preservar a comunidade, impedindo que esta sufoque o indivíduo, num só mecanismo se combinam duas dimensões, uma negativa e destrutiva, outra afirmativa e produtiva. No conceito de imunização, Esposito tenta condensar a duplicidade da biopolítica, que para ele pode ser detectada em Foucault e mais tarde se bifurca nas rotas divergentes trilhadas, respectivamente, por Agamben, que enfatiza o poder limitador do estado de exceção (AGAMBEN, 2005), e Negri, que destaca o poder emancipador da multidão (HARDT; NEGRI, 2000).

A relação ambivalente da imunidade com a comunidade, à qual ela serve como sustentáculo e oposição, remete a sua acepção médica. Podemos pensar no modelo da vacina, que equivale a inocular no organismo a ser imunizado uma pequena dose de veneno; diferentemente da vacina, contudo, o veneno inoculado é diferente do veneno contra o qual se deseja imunizar. No caso, a comunidade autointrojeta-se, via imunidade, elementos individualistas, particulares, privados. E, posto que esses elementos têm um sentido potencialmente anticomunitário, desagregador, eles podem vir a colocar a própria comunidade em risco. A complementaridade entre comunidade e imunidade repousa, por conseguinte, sobre um equilíbrio precário.

O emprego do modelo médico não é casual, remontando a uma longa tradição de associação entre a comunidade e o corpo. Nessas circunstâncias, a imunidade opera como uma proteção negativa da vida contra um contágio vindo do exterior, fazendo apelo à morte como instrumento para essa proteção. Com isso, adentramos o terreno por excelência da biopolítica, cujo problema fundamental, segundo Esposito (2008, p. 39), pode ser formulado desse modo: "Por que a biopolítica ameaça continuamente ser revertida em tanatopolítica?"

Neoliberalismo e autoimunidade

O problema que ronda a imunização é que sua ambivalência penda para o lado negativo e que ela desande num excesso autoimunitário. Esse vai além de simplesmente limitar a deriva comunitária, impulsionando um verdadeiro processo de dessocialização. Paradoxalmente, tal como na autoimunidade no âmbito da biologia, em que as defesas passam a atacar o próprio corpo, o papel originalmente protetor torna-se francamente destrutivo. É interessante assinalar o contraste entre a relativa sofisticação do conceito de autoimunidade e o aspecto simplista das formulações idílicas habituais em torno do conceito de comunidade, apoiadas num paradigma biológico que enfatiza uma suposta harmonia do orgânico e não dá conta do desequilíbrio nele presente.

Numa certa medida, o raciocínio de Esposito coincide com o de Derrida (BORRADORI, 2003, p. 94)[2], para quem "um processo autoimunitário é o estranho comportamento de um ser vivo que, de modo quase suicida, trabalha 'ele mesmo' para destruir sua própria proteção, para imunizar a si mesmo contra sua 'própria' imunidade". A autoimunidade, de acordo com ele, pode ser comparada ao *pharmakon* platônico, que é concomitantemente remédio e veneno (DERRIDA, 1981), analogia também cara a Esposito (2005, p. 180-181).

Derrida (BORRADORI, 2003), enxerga numerosos exemplos dessa lógica nos atentados de 11 de setembro de 2001. Em termos mais amplos, tais atentados situam-se no âmbito da vitória americana na Guerra Fria, a qual trouxe uma configuração geopolítica que acarreta mais riscos para os Estados Unidos, porquanto o inimigo torna-se mais difuso, logo mais elusivo. E o ato dos terroristas embute, na verdade, um duplo suicídio, nesta rubrica podendo ser incluído o comportamento dos americanos que os ajudaram involuntariamente durante sua preparação, assim como o apoio do próprio governo ianque aos terroristas num momento prévio, no qual o alvo destes era a intervenção soviética no Afeganistão. Até na exploração midiática dos atentados são concordantes os interesses dos perpetradores, que miravam o efeito espetacular obtido, e do governo americano, que se aproveita da repercussão do episódio e da percepção de vulnerabilidade nacional que ele engendra para catalisar uma reação. Essa reação, por sua vez, fomenta, em nome da blindagem da democracia, práticas de vigilância que colocam em xeque o regime democrático e também a soberania de outras nações, inclusive aliadas, como demonstram as revelações de Edward Snowden sobre as atividades disseminadas de espionagem da inteligência americana. Por outro lado, a lógica autoimunitária impregna igualmente a condição dos terroristas, que muitas vezes logram suporte em países governados por aliados dos Estados Unidos, como a Arábia Saudita e o Paquistão, e que se envolvem em disputas fratricidas entre si ou em rivalidades com outras forças anticapitalistas.

Diferentemente de Derrida, contudo, Esposito não interpreta a crise de autoimunidade como decorrência inevitável da imunidade. Trata-se, para ele, de

[2] Em entrevista a Borradori, conforme referência.

um efeito contingente. Ele sugere a possibilidade de desenvolvimentos alternativos, de caráter positivo, exemplificados no plano biológico pela relação entre a mãe e o feto, na qual a imunidade não é destrutiva. Não obstante, Esposito também chama a atenção para situações em que a imunidade pode, de diversas formas, redundar em autoimunidade. Assim, a globalização capitalista, a partir dos anos 1970, é compensada pela tendência à proliferação de barreiras e de grupos locais que se esforçam para evitar a contaminação global. E, conquanto ele não vincule autoimunidade e contemporaneidade do modo como vincula imunidade e modernidade, ocorrências de excesso autoimunitário parecem especialmente frequentes em nossa época. Para elucidar essa relação, considerando o vínculo estabelecido por Esposito entre imunidade e liberalismo, proponho dar um passo adiante, conquanto no mesmo sentido, associando autoimunidade e neoliberalismo.

As reflexões de Foucault (2004) sobre o neoliberalismo em *Naissance de la biopolitique*, seu curso de 1978-1979 no Collège de France, chamam a atenção em princípio porque, à parte suas intervenções em entrevistas e textos avulsos, não é tão frequente que ele se debruce diretamente sobre temas contemporâneos. Essas reflexões baseiam-se na análise da produção teórica de uma gama de autores, dos economistas alemães dos anos 1930 e 1940 conhecidos como ordoliberais aos economistas americanos da Escola de Chicago, bem como da política governamental da Alemanha do pós-guerra e da França de Giscard d'Estaing. É verdade que o tema também estava no ar por outros fatores, como o Prêmio Nobel de Economia concedido a Hayek em 1974 e a Milton Friedman em 1976 e a influência decisiva destes e de seus seguidores – cognominados *Chicago Boys* – na política econômica da ditadura chilena do general Augusto Pinochet. Mas o fato é que o olhar de Foucault sobre o que se passa a seu redor se revela particularmente aguçado, enfocando a ascensão do neoliberalismo antes que esta ganhe evidência e assuma um alcance global, com a chegada ao poder de Margaret Thatcher (1979), no Reino Unido, e Ronald Reagan (1981), nos Estados Unidos.

Considerando que o neoliberalismo tem uma dimensão econômica, social e cultural, deve-se registrar que sua predominância não depende estritamente da

eleição de atores políticos mais identificados com ele. Por outro lado, é verdade que numa sociedade neoliberal nem todos estão subordinados diretamente aos valores do neoliberalismo: há aqueles que se opõem a ele politicamente, aqueles que se resistem a ele com base em tradições e fundamentalismos, e aqueles que são simplesmente excluídos. De todo modo, a hegemonia neoliberal desdobra-se em processos de subjetivação que contribuem para sua sustentação.

O neoliberalismo pressupõe a extensão da lógica do mercado a domínios não-econômicos. De acordo com seu ideal, afirma Foucault (2004, p. 232), cada um é "um empreendedor de si mesmo". O trabalhador é visto como detentor de um capital humano, cujo rendimento é o salário e que depende de fatores compreendendo desde a educação e a formação profissional até a herança genética, os cuidados com a saúde e o afeto recebido da família. De certa forma, observamos aqui uma retomada dos conceitos de propriedade e liberdade, caros ao liberalismo, mas num patamar diferente. Se o ponto de partida liberal para pensar a propriedade é sua incidência sobre o corpo e a mente, o neoliberalismo intensifica essa relação, na medida em que cada um é estimulado a investir em seus atributos físicos, psíquicos e intelectuais através das técnicas de si, que Foucault (2001, p. 1602-1632) identificara anteriormente na cultura antiga. Se, na perspectiva liberal, liberdade é tomada como autodeterminação, no sentido de ausência de determinações exteriores, sob o neoliberalismo ela ganha corpo com a valorização da responsabilidade e da agência individuais: cabe a cada um definir seus próprios objetivos e atuar para implementá-los com seus próprios recursos. Nessa alteração de patamar, o sentido biopolítico é reforçado pelo investimento em todas as esferas da vida: entre os ordoliberais da Escola de Freiberg, fala-se até de uma "*Vitalpolitik*", política de vida.

Todavia, uma vez que propriedade e liberdade são mecanismos de imunização, sua potencialização no cenário neoliberal radicaliza a imunidade a tal ponto que ela perde sua eficácia como suporte da comunidade, transmutando-se em autoimunidade. Ou seja, essa mudança envolve, na prática, o surgimento de formas mais fluidas de sociabilidade, como a proposta de "viver em rede" (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 1999, p. 132), que acompanha o declínio do homem público (SENNETT, 2002) e das narrativas emancipatórias de caráter

coletivo (LYOTARD, 1979). Ela se articula também com a instrumentalização dos relacionamentos do indivíduo com o grupo, a família e ele próprio, regulados pelo modelo investimento-custo-lucro. No neoliberalismo, constata Foucault (2004, p. 231), temos "uma sociedade feita de unidades-empresas". A ilustração perfeita disso é a declaração de Thatcher, no outono de 1987, segundo a qual "não há essa coisa de sociedade, só existem indivíduos e famílias".

A lógica autoimunitária não apenas age num sentido contrário à comunidade, mas dispara um círculo vicioso que conduz a um distanciamento cada vez maior da comunidade. Quando a percepção dos perigos nas grandes cidades leva as pessoas a retraírem-se da vida urbana, locomovendo-se de automóvel, morando em condomínios fechados e frequentando *shopping centers*, esse abandono dos espaços comuns desemboca num recrudescimento da insegurança pública. Quando o desencanto com os rumos da política leva o cidadão a desertar do debate, dos canais de participação, dos mecanismos de representação, o resultado é uma perda ainda maior de densidade da vida política.

Em termos psíquicos, a prevalência do individual sobre o social, ligada ao neoliberalismo e à autoimunidade, encontra sua correspondência no narcisismo. Em Freud (1946), o narcisismo é descrito como o direcionamento da libido para o eu, bifurcando-se em narcisismo primário, que designa uma fase do desenvolvimento infantil, e em narcisismo secundário, que se manifesta em estados patológicos (melancólicos, hipocondríacos, paranoicos). Ou seja, assim como a imunidade, um aspecto estrutural da comunidade, pode recair em autoimunidade, o narcisismo, um aspecto da constituição do eu, pode recair na patologia. Nos anos 1970, o diagnóstico de narcisismo patológico migra da psicanálise para a teoria social. Sennett (2002, p. 323) e Lasch (1979, p. 87-90) constatam que ele se torna o quadro nosográfico dominante, tomando o lugar que a histeria ocupara nos tempos de Freud. Essa mutação está relacionada com a passagem de uma sociedade repressiva, como a vitoriana, para uma sociedade permissiva e consumista, como a atual. Na medida em que permissividade e consumismo remetem à radicalização das ideias de liberdade e propriedade, estamos já sob a égide cultural do neoliberalismo, que precede seu triunfo político no final da mesma década. Vale notar ainda que, tal como a propriedade e a

liberdade se constituem em Locke a partir do corpo, também o eu, como esclarece Lacan (1966, p. 93-100) em seu texto sobre o estádio do espelho, constitui-se a partir da imagem corporal. Consequentemente, a valorização do eu via narcisismo tem um cunho biopolítico subjacente.

Se a autoimunidade implica a degradação de biopolítica em tanatopolítica, como isso se aplica ao neoliberalismo? Obviamente este tem uma índole diversa do nazismo, exemplo de tanatopolítica salientado por Esposito. Mas ele se apoia com frequência em estratégias destrutivas de choque, descritas por Naomi Klein (2007), que limpam o terreno para sua implantação. Além disso, num registro diverso, o recurso à psicanálise pode, aqui, novamente ser proveitoso. Nossa sociedade permissiva e consumista caracteriza-se, na expressão de Lacan (1975, p. 10), pelo "imperativo do gozo". A injunção de autorrealização que distingue o neoliberalismo comparte com a injunção do gozo um caráter insaciável e individualista. E o conceito lacaniano de gozo, por seu turno, tem proximidade com o de pulsão de morte, de Freud (1967). A tanatopolítica neoliberal remete também, portanto, ao aspecto mortífero do gozo.

Neoliberalismo e autoimunidade nas redes sociais

Quando cotejamos a mídia contemporânea com o funcionamento da indústria cultural descrito em outra época por Adorno (2001), é forçoso reconhecer diferenças significativas. No capitalismo neoliberal, diversos fatores levam a uma verdadeira "simbiose entre o mercado e a mídia" (JAMESON, 1992, p. 275): as mercadorias tornam-se cada vez imagens, condensando-se em marcas e logos; as imagens midiáticas tornam-se cada vez mercadorias; as tecnologias de reprodução midiática estão entre as mercadorias mais cobiçadas. E não somente o estilo de interpelação midiática é diverso do que predominava no passado, mas há a possibilidade de escolher a qual interpelação sujeitar-se. Na Internet, em que pese a existência de dispositivos que orientam, estimulam e canalizam as interações, o fato é que a interpelação midiática unidirecional, segundo o molde

do *broadcasting*, de um público homogêneo e passivo dá lugar às interpelações mútuas entre usuários heterogêneos e engajados.

Ao propor o conceito de comunidade virtual, Rheingold (1994) se baseia em sua experiência como usuário de *The Well*, um *bulletin board system* (BBS) surgido na Califórnia em 1985, mas com raízes na contracultura, na qual a ideia de comunidade goza de grande prestígio (o nome corresponde a uma abreviatura de *Whole Earth 'Lectronic Link*, alusão ao *Whole Earth Catalog*, publicado regularmente entre 1968 e 1972, e esporadicamente até 1998). No contexto abordado por Rheingold, o caráter de novidade talvez levasse a uma valorização maior das oportunidades de interação. A necessidade de superar obstáculos representados por interfaces menos amigáveis que as atuais induz potencialmente maior engajamento e maior ajuda mútua. A existência de menos usuários e de menos canais de interação *online* favorece a formação de grupos mais restritos, estáveis e coesos. Contudo, com o surgimento da *World Wide Web* e das páginas pessoais, nos anos 90, o foco desloca-se para o usuário individual. O *Geocities*, que prospera rapidamente como espaço de hospedagem dessas páginas (chega a ser o terceiro site mais visitado no mundo em 1999, quatro anos após sua criação, quando ele é adquirido pelo Yahoo), propõe agrupá-las em endereços de acordo com seu conteúdo e oferece serviços como fóruns e *chats*, mas não chega a constituir-se como comunidade, consistindo, basicamente, uma coleção de páginas autônomas. Com um conteúdo mais dinâmico, os *blogs*, que se propagam no final dos anos 90 e início da década seguinte, aprofundam o foco no usuário individual, permitindo que ele poste novidades com frequência e estabeleça uma continuidade temporal da identidade.

Criado em 2004, o Facebook funciona como uma espécie de cruzamento de *blogs* pessoais, unificados num mesmo sistema, tornando mais fácil para cada usuário acompanhar o que os outros postam e interagir com eles. Em comparação com comunidades *online* como *The Well*, nele os espaços coletivos dos fóruns perdem espaço para as *timelines* individuais, enfatizando o foco em cada usuário; os pseudônimos são substituídos pelos nomes reais, favorecendo a construção e promoção da identidade pessoal; o uso exclusivo de texto, mais propício a discussões, dá lugar à multiplicação de imagens, veículo privilegiado para o

narcisismo. No Facebook as interpelações entre os usuários assumem a forma de relatos de eventos, postagem de fotos, comentários, compartilhamentos ou curtidas. Ele constitui um exemplo por excelência de rede social, um fenômeno comunicacional tipicamente contemporâneo. E, em função da forma como são usadas e do próprio *design* que estimula certos usos, as redes sociais ensejam-nos a oportunidade de ilustrar a articulação entre neoliberalismo e autoimunidade e de utilizá-los como chaves de sua análise.

Foucault (2001, p. 1222) descreve uma espécie de caderneta de anotações que se difunde entre os gregos cultos, os hupomnêmata, como uma ferramenta singular a serviço das técnicas de si. O impacto dessa ferramenta na vida pessoal na época de Platão, argumenta Foucault, seria comparável ao do computador pessoal no período recente. Esse paralelo pode ser facilmente estendido: na medida em que ela serve para registrar citações, pensamentos e narrativas de acontecimentos, a analogia com os usos específicos das redes sociais é ainda mais evidente. Ademais, segundo Foucault, essa caderneta permite a cada um cuidar de sua vida à maneira de um negócio, traço coincidentemente também atribuído por ele ao neoliberalismo e que se aplica igualmente às redes sociais.

Em Locke, como vimos, a propriedade incide primeiro sobre o corpo, em seguida se alastra a tudo que o corpo produz e, graças à virtualização econômica propiciada pelo dinheiro, acaba ganhando autonomia em relação ao corpo. Similarmente, nas redes sociais, a identidade pessoal engloba o *lifestreaming*, ou seja, tudo que se engendra nas atividades *online*, quando o usuário preenche perfis declinando seus dados biográficos, hábitos e preferências, posta comentários, faz *upload* de fotos e vídeos, e interage com os demais membros. É uma identidade construída *on the fly*, de modo performativo, abarcando as diversas áreas da vida. Como ocorre em outros contextos marcados pelo neoliberalismo (inclusive, em termos midiáticos, *reality shows* e *makeover shows*), cada qual, de certa forma, é dono de sua imagem e de seus vínculos com outros; o alcance da propriedade é ampliado, agora, com base na virtualização midiática. E a propriedade desdobra-se em liberdade, no sentido de que o usuário tem a possibilidade de editar sua vida, exibindo exclusivamente os ângulos positivos, os índices de sucesso e felicidade, que são motivo de orgulho e têm maior potencial de granjear

aprovação e despertar inveja, e suprimindo tudo aquilo que é indesejável. A liberdade aparece também na forma de mobilidade, tomada por Foucault (2004, p. 236-237) como importante elemento constituinte do capital humano, que se materializa em dispositivos móveis e serve de suporte à plasticidade da identidade. Como as celebridades cujas imagens midiáticas são idealizadas e promovidas por consultores especializados, o cidadão comum pode flertar pessoalmente (auxiliado eventualmente por literatura e *workshops* de autoajuda) com exercícios de *marketing* pessoal e *self-branding*, usando as redes sociais como plataformas. Essa busca de reconhecimento é corolário da injunção neoliberal de auto-realização e fornece o parâmetro para medir esta última, distinguindo o indivíduo bem-sucedido do *loser*.

A valorização do que é próprio faz com que a ênfase recaia nele, não no que é comum, o que já é um indicador de atomização social. É possível detectar, inclusive sob a superfície de contatos amistosos, uma busca de vantagens comparativas no mercado de atenção, uma disputa subreptícia por reconhecimento. Em lugar das obrigações com outros, ganham espaço as obrigações consigo mesmo, no sentido de investimento em sua imagem. É verdade que a presença do outro é decisiva, mas como o olhar internalizado para quem a identidade é construída, como o espectador do espetáculo que cada um protagoniza. Os outros com quem alguém se relaciona podem também se apresentar como itens de uma espécie de carteira de relacionamentos que, avaliada conforme critérios quantitativos e qualitativos, por si só já diz algo sobre seu detentor; ou seja, os outros aparecem como instrumentos para amplificar sua própria reputação e em última instância, portanto, para promover a si mesmo. A própria organização dos relacionamentos de cada um numa matriz, na qual se integram aqueles de extração pessoal e profissional, ou de natureza virtual e presencial, ou envolvendo conhecidos e desconhecidos, permite que eles sejam classificados e mapeados, facilita intervenções e manipulações e confere-lhes, assim, a feição de nós de um *networking* permanente. Além disso, a multiplicidade de interlocutores possíveis pode levar a uma intercambialidade entre eles, diminuindo a relevância de cada outro singular, ainda que esse outro, no linguajar peculiar das redes, receba a denominação de “amigo”.

Como o que distingue cada participante das redes sociais procede da combinação de uma variedade de fragmentos de identidade, cada qual compartilhado com alguns outros utentes apenas, o comum pluraliza-se em comuns parciais, ou microcomuns. Não há uma comunidade abrangente à qual aderir, visto que cada um customiza sua rede de contatos; em vez de um solo comum, há interseções com outros. Ademais, os eventos distribuem-se ao longo de um eixo temporal, no qual os mais recentes são privilegiados em relação aos mais antigos. Em vista dessa customização e dessa dinâmica temporal, as interseções dão-se em fluxo, aparecendo e desaparecendo, conquanto alguns precipitados (isto é, vínculos menos frágeis) possam constituir-se a partir de certas regularidades ou a partir de encontros na vida real. Desse modo, a expansão atual das redes pode ser associada a formas mais fluidas de sociabilidade. Estamos diante de um paradoxo: por um lado, multiplicam-se as conexões com os outros; por outro, o sujeito reafirma sua subjetividade. Cada um se lança aparentemente em direção ao outro, enquanto, no mesmo movimento, investe efetivamente em si. O empuxo à participação celebrado nas redes – a revista *Time* nomeia *You* como a Pessoa do Ano em 2006 – é canalizado numa boa medida a serviço do próprio usuário. Dentro dessa lógica, numa rede social como o Facebook, observa-se uma curiosa cumplicidade: o que se troca são validações e recompensas à guisa de curtidas, comentários e referências, o que se celebra coletivamente é de certa forma a negação do coletivo, a asserção do narcisismo de cada um. Acentua-se, assim, a propensão ao narcisismo que já está presente na cibercultura em geral (CASTRO, 2009). A própria métrica das interações (número de amigos, de curtidas etc.) remete a um fetiche da contabilização embutido na promoção do capital humano pelo neoliberalismo.

O paralelo entre a subjetividade promovida pelas redes sociais e aquela própria do neoliberalismo não significa que a primeira seja um simples reflexo da segunda. Trata-se, na verdade, de uma via de duas mãos, na medida em que as redes se tornam um instrumento cada vez mais importante para a constituição do sujeito neoliberal, desempenhando uma função pedagógica, cotidiana e internalizada, nesse sentido.

Cumpre notar ainda que a aplicação de modelos epidemiológicos para captar a dinâmica das redes sociais ajuda a explicitar sua dimensão biopolítica. Nascimento, expansão e declínio de uma rede podem ser vistos como a evolução de uma peste. Há estudos, inclusive, que mostram uma correlação entre os padrões seguidos por esses dois tipos de fenômenos. Sabe-se também que, atualmente, a dinâmica de uma epidemia pode deixar rastros virtuais; assim, a disseminação de uma gripe em termos geográficos se reflete na variação ao longo do tempo do número de consultas no Google sobre a gripe de região para região. A própria proliferação de informações e conexões na Internet assemelha-se ao contágio por um vírus. Essa metáfora do vírus tem sido usada especificamente há tempos, aliás, para designar dispositivos informáticos maliciosos e destrutivos que se espalham via compartilhamentos e conexões. Ao mesmo tempo, no entanto, anticorpos são desenvolvidos, de modo que, no sentido mais amplo, a hiperconectividade traz consigo uma espécie de solidão vivida em comum. Vale notar também que o uso das redes sociais pode estar associado a quadros patológicos. Com frequência o cotejo provocado pelas redes sociais gera a percepção de que os outros são mais bem-sucedidos e felizes (CHOU; EDGE, 2012) e traduz-se em inveja (KRASNOVA et al., 2013), passando-se facilmente daí a insatisfação, estresse e depressão; a *American Academy of Pediatrics* (AAP) chega a usar o rótulo *Facebook depression*. Também nesse aspecto, a biopolítica desdobra-se em tanatopolítica.

Considerações finais

A comunidade em Esposito, em função de sua articulação com a imunidade, é um fenômeno tipicamente moderno, diferenciando-se da *Gemeinschaft* tradicional. Este artigo procurou situar a problemática descrita por Esposito num contexto contemporâneo caracterizado pelo individualismo e pelos padrões fluidos de sociabilidade. A ideia aqui defendida é de que em nossa época haveria um desequilíbrio entre comunidade e imunidade, com a balança pendendo para a última. Para isso se recorreu à categoria de autoimunidade, que Esposito

menciona em algumas passagens, mas não explora a fundo, relacionando-a ao neoliberalismo, tal como entendido por Foucault.

Autoimunidade e neoliberalismo foram então utilizados como chaves de leitura privilegiadas para entender o funcionamento das redes sociais na Internet. Esses apontamentos, contudo, não pretenderam dar conta desse funcionamento de maneira exaustiva, mas fornecer algumas indicações mais gerais. Considerando a pluralidade das redes sociais, de seus usuários e de seus usos, elas contêm facetas (por exemplo, em termos de ativismo político) que não poderiam ser exploradas nos limites deste trabalho. Ou seja, tratou-se de identificar incidências do neoliberalismo e da autoimunidade nas redes sociais, não de reduzir estas àquelas.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W. **The culture industry:** selected essays on mass culture. London: Routledge, 2001.

AGAMBEN, G. **State of exception.** Chicago: University of Chicago Press, 2005.

BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, È. **Le nouvel esprit du capitalisme.** Paris: Gallimard, 1999.

BORRADORI, G. **Philosophy in a time of terror:** dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

CASTRO, J. C. L. Sob o signo de Narciso: identidade na sociedade de consumo e no ciberespaço. **Verso e Reverso**, São Leopoldo, v. 23, n. 52, 2009.

CHOU, H.-T. G.; EDGE, N. "They are happier and having better lives than I am": the impact of using Facebook on perceptions of others' lives. **Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking**, v. 15, n. 2, p. 117-121, February 2012.

DERRIDA, J. **Dissemination.** London: Athlone Press, 1981.

ESPOSITO, R. **Immunitas:** protección y negación de la vida. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.

ESPOSITO, R. **Bíos:** biopolitics and philosophy. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

ESPOSITO, R. **Communitas:** the origin and destiny of community. Stanford: Stanford University Press, 2010.

FOUCAULT, M. **Dits et écrits, II:** 1976-1988. Paris: Gallimard, 2001.

FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**: cours au Collège de France, 1978-1979. Paris: Gallimard/Seuil, 2004.

FREUD, S. Zur Einführung des Narzißmus. In: **Gesammelte Werke, zehnter Band:** Werke aus den Jahren 1913-1917. London: Imago, 1946. p. 137-170.

FREUD, S. Jenseits des Lustprinzips. In: **Gesammelte Werke, dreizehnter Band:** Jenseits des Lustprinzips / Massenpsychologie und Ich-Analyse / Das Ich und das Es. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1967. p. 1-69.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Empire.** Cambridge (MA) and London: Harvard University Press, 2000.

JAMESON, F. **Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism.** Durham: Duke University Press, 1992.

KLEIN, N. **The shock doctrine:** the rise of disaster capitalism. New York: Metropolitan, 2007.

KRASNOVA, H. et al. Envy on Facebook: a hidden threat to users' life satisfaction? In: International Conference on Wirtschaftsinformatik, 11., 2013, Leipzig. **Anais eletrônicos...** Leipzig: Institut für Angewandte Informatik an der Universität Leipzig, 2013. Disponível em: <http://warhol.wiwi.hu-berlin.de/~hkrasnova/Ongoing_Research_files/WI%202013%20Final%20Submission%20Krasnova.pdf>. Acesso em: 6 ago. 2014.

LACAN, J. **Écrits.** Paris: Seuil, 1966.

LACAN, J. **Le séminaire, livre XX:** encore. Paris: Seuil, 1975.

LASCH, C. **The culture of narcissism:** American life in an age of diminishing expectations. New York: Warner, 1979.

LOCKE, J. **Two treatises of government. student ed. Cambridge (UK)**, New York, Port Melbourne, Madrid and Cape Town: Cambridge University Press, 1988.

LYOTARD, J.-F. **La condition postmoderne:** rapport sur le savoir. Paris: Minuit, 1979.

MAUSS, M. **Sociologie et anthropologie.** Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

MILL, J. S. **On liberty.** New Haven: Yale University Press, 2003.

MONTESQUIEU. **Esprit des lois.** Paris: Librairie de Firmin Didot Frères, 1849.

NEYRAT, F. The birth of immunopolitics. **Parrhesia**, n. 10, p. 31-38, 2010.

RHEINGOLD, H. **The virtual community:** homesteading on the electronic frontier. New York: HarperPerennial, 1994.

SENNETT, R. **The fall of public man.** London: Penguin, 2002.

SMITH, A. **An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations**, v. 1. Indianapolis: LibertyClassics, 1981.

TOCQUEVILLE, A. **Democracy in America:** historical-critical edition of de la démocratie en Amérique. Indianapolis: Liberty Fund, 2009.

Recebido em: 28.10.2014
Aceito em: 14.08.2015