



Communitas/Immunitas: a releitura de Roberto Esposito da biopolítica¹

Communitas/Immunitas: the Roberto Esposito's rereading of the biopolitics

Marcos Nalli

Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), professor do Departamento de Filosofia e do Mestrado em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (UEL), Londrina, PR - Brasil, e-mail: marcosnalli@yahoo.com

Resumo

O objetivo deste artigo é apresentar as principais ideias do filósofo político italiano Roberto Esposito, mostrando como ele relê a biopolítica moderna a partir das categorias conceituais de “comunidade” e “sistema imunitário”. Procuraremos demonstrar como Esposito concebe cada um desses conceitos e como os articula de modo a demonstrar os traços totalitários que podem apresentar, identificando uma aparente limitação de

¹ O presente artigo é parte do projeto de pesquisa “Cura e terapêutica em Michel Foucault: psicopatologia, medicina e biopolítica”, aprovado pelo CNPq (Processo 400544/2011-3).

sua abordagem para, em seguida, esboçar uma possível resposta de Esposito, na medida em que retoma a urgência de se pensar outro conceito de comunidade.

Palavras-chave: Comunidade. Imunidade. Biopolítica. Esposito. Foucault.

Abstract

The aim of this paper is to present the main ideas of the Italian political philosopher Roberto Esposito, showing how he reread the modern biopolitics from the conceptual categories of "community" and "immune system". We will demonstrate how Esposito sees each of these concepts and how he articulates it in order to demonstrate its totalitarian traits that can identify an apparent limitation to their approach, and then sketch a possible answer of Esposito as it takes the urgency of considering other concept of community.

Keywords: Community. Immunity. Biopolitics. Esposito. Foucault.

Depois de Giorgio Agamben, com seu *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* (*Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vida*, 1995), Roberto Esposito tem se destacado por fornecer uma das leituras mais instigantes da biopolítica a partir da senda aberta por Michel Foucault, seja com *La volonté du savoir* (1976), seja com *Il faut défendre la société*, curso proferido no Collège de France em 1976 e publicado em 1997. Isso não quer dizer que suas análises estão em pleno acordo com aquelas efetuadas pelo filósofo francês; sua leitura não é, em sentido estrito, "foucaultiana". Antes, seus textos são como respostas, ou provocações reflexivas, diante de questões que Foucault também buscou refletir. Em *Bíos, biopolítica e filosofia*, Esposito (2004, 2010) busca explorar os limites da análise foucaultiana, no sentido de que, segundo o filósofo italiano, Foucault não consegue fornecer uma análise a bom termo do chamado enigma da biopolítica, isto é, por que motivo a biopolítica, que tem como fim a proteção da vida e a promoção da subjetividade, acaba por produzir a morte e a dessubjetivação – de que o nazismo é o grande exemplo histórico. Retomando retórica e recorrentemente o "enigma da biopolítica"

(ESPOSITO, 2004, p. 25, 26, 28, 33, 2010, p. 54, 56, 58, 64), Esposito formula a questão de modo categórico: “Por que a biopolítica ameaça continuamente de se reverter em tanatopolítica?” (ESPOSITO, 2004, p. 34, 2010, p. 65), de modo a evidenciar sua natureza antinômica. A conclusão de Esposito é que Foucault não consegue resolver argumentativamente a natureza antinômica, para não dizer contraditória, da biopolítica, principalmente por não conseguir explicar histórica e conceitualmente a relação entre o princípio de soberania e o princípio biopolítico: se é uma relação de continuidade ou de descontinuidade histórica, se para Foucault a biopolítica complementa ou substitui o poder soberano (ESPOSITO, 2004, p. 35, 2010, p. 67).

Nosso objetivo não é analisar a crítica de Esposito a Foucault, nem se é possível interpretar a leitura foucaultiana de modo a encontrar elementos capazes de escapar do paradoxo identificado por Esposito². Pretendemos analisar os argumentos de que Esposito se vale para introduzir sua proposta de solução ao enigma da biopolítica. Essa proposta é o que chamou de *paradigma de imunização*, tema de todo o capítulo segundo de seu livro *Bios*.

Aparentemente introduzindo um longo argumento *ad hoc*, Esposito crê fornecer uma solução interpretativa melhor que a de Foucault, pelo fato de que o filósofo francês não dispôs de uma categoria conceitual com capacidade semântica³ de equacionar e correlacionar vida e direito, o que o conceito de *imunidade*, introduzido por Esposito, deve permitir, não por estabelecer-lhes alguma conexão marcada semanticamente por traço de exterioridade, mas por colocá-los

² Buscamos fazer isto em outra ocasião (NALLI, 2012).

³ Embora Esposito não deixe claro, há uma preocupação constante em seus livros sobre o impacto ou o alcance semântico dos termos a serem utilizados nessas abordagens políticas, seja naquela de Foucault com o conceito de *biopolítica*, seja com os conceitos que ele mesmo introduz, no caso, *sistema imunitário*, *imunidade*, *imunização* e *comunidade*. Obviamente sua preocupação não é da ordem da filosofia da linguagem, mas parece que Esposito vislumbra que a consistência e a contundência argumentativa que ele quer introduzir, numa senda reconhecidamente aberta por Foucault, mas que não diminui sua própria originalidade, depende consideravelmente de sua caracterização conceitual que impacta inequivocamente seu alcance semântico, de modo a não ser mera caracterização e precisão nos detalhes “linguísticos”, mas realmente uma interpretação filosófica apta a responder de modo articulado e de maneira positiva os fenômenos políticos de nossa história recente, que se caracterizam como fenômenos biopolíticos.

– vida e direito, vida e poder⁴ – numa relação incindível; poderíamos, talvez, até dizer *imanente*:

No paradigma imunitário, *bios* e *nomos*, vida e política resultam os dois constituintes de um único, incindível, conjunto que ganha sentido sobretudo a partir de sua relação. A imunidade não é só a relação que conecta a vida ao poder, mas o poder de conservação da vida. Contrário ao pressuposto no conceito de biopolítica – como o resultado do encontro que em certo momento se determina entre os dois componentes –, deste ponto de vista não existe um poder externo à vida, assim como a vida não se dá mais fora das relações de poder (ESPOSITO, 2004, p. 41, 2010, p. 74).

Mas essa relação de imanência entre vida e poder, propiciada pelo conceito de *imunidade*, é apenas uma das vantagens do paradigma da imunização, segundo Esposito. Há pelo menos outra: pela categoria de *imunização*, podem-se articular dois efeitos de sentido, aparentemente antinômicos, que se desdobram daquilo que Esposito chamou de *o poder de conservação da vida*, um poder positivo e um poder negativo, um poder de conservação e um de destruição, de tal modo que pôde afirmar que “a imunização é uma proteção negativa da vida” (ESPOSITO, 2004, p. 42, 2010, p. 74), ou, dito de outro modo: as sociedades, pelo menos desde a modernidade, vêm se empenhando em autoconservação contra toda espécie de ameaça, interna ou externa, ou seja, em “autoconservação imunitária” (ESPOSITO, 2004, p. 43, 2010, p. 76). O esforço de se pensar alguma articulação entre sociedade e o paradigma imunitário não é novo; já remontando, pelo menos desde Durkheim até a teoria do sistema social de Luhmann. Segundo Alain Brossat (2003, p. 11), a identificação entre os modelos democráticos modernos e o sistema imunitário remonta a ao menos desde as

⁴ Curiosamente, apesar de todo o cuidado conceitual de Esposito, parece que ele não foi tão cuidadoso em distinguir *direito* e *poder*. O que Foucault, por sua vez, foi bem mais criterioso e exaustivo, talvez por subsumir a noção de *direito* àquela de *norma*, de modo a reconhecer-lhe uma natureza bem diversa do que as leituras usuais que a restringem à *norma jurídica*, e, dessa forma, poder articular conceitualmente o poder sem precisar recorrer nem às leituras políticas clássicas, nem ao direito, neutralizando assim toda reflexão sobre sua legalidade e justificação e se concentrando sobre seu modo próprio de funcionamento (conferir, p. ex., *Surveiller et punir, Volonté du savoir* e seus cursos desse período). É preciso verificar, portanto, se em Esposito há distinção ou indeterminação conceitual entre esses dois termos, e que consequências isso pode trazer a sua tese.

primeiras modalidades que a democracia assumiu nos Estados Unidos da América, em fins do século XIX, tal como perceberam o pensador francês Renan, ou o suíço Benjamin Constant, na medida em que a noção de liberdade foi pensada a partir da fórmula latina *noli me tangere* – “que ninguém me toque”, em que a liberdade foi caracterizada a partir de um traço de negatividade: aquele da proteção e da subtração. A novidade e a contribuição de Esposito ao tema residem, inicialmente, em fornecer a primeira elaboração sistemática do paradigma imunitário e, principalmente, em demonstrar a relação simétrica que existe entre imunidade e comunidade:

O elemento de novidade que eu mesmo propus ao debate, no que me parece ser a primeira elaboração sistemática do paradigma imunitário, atém-se por um lado à simetria contrastante com o conceito de comunidade, esse mesmo relido à luz de seu significado originário, e por outro lado à sua específica caracterização moderna. As duas questões se mostram logo estreitamente entrelaçadas. Reconduzida à sua própria raiz etimológica, a *immunitas* se revela a forma negativa, ou privativa, da *communitas*: se a *communitas* é aquela relação que, vinculando seus membros a um empenho de doação recíproca, põe em perigo a identidade individual, a *immunitas* é a condição de dispensa de tal obrigação e então de defesa nos confrontos com seus efeitos expropriativos (ESPOSITO, 2004, p. 47, 2010, p. 80).

Na verdade, a relação de simetria a que Esposito alude não foi objeto de consideração e análise em *Bios*, mas em um livro anterior, *Immunitas: protezione e negazione della vita*, publicado em italiano em 2002, que, por sua vez, retoma ideias já exploradas em *Communitas: origine e destino della comunità*, publicado em 1998⁵, formando assim uma espécie de trilogia do pensamento filosófico-político de Esposito. Todo o núcleo semântico que permite a ligação entre imunidade e comunidade depende do resgate etimológico do conceito latino de *munus*, presente na raiz daqueles dois termos. *Munus* não se confunde com propriedade, não é um dom que se pode gratuitamente dar e por reciprocidade esperar equivalente retribuição; é um dever que se tem

⁵ Utilizaremos aqui as edições castelhanas, publicadas pela Amorrortu em 2009 e 2007, respectivamente.

com alguém ou para alguém. Não é uma graça que se ganha e se pode retribuir, mas o ônus de dar e que poderá ser recompensado. Como Esposito argumenta incisivamente, a diferença entre o *munus* e o *dom* (lembrando aqui tanto o famoso ensaio de Marcel Mauss sobre o tema, como a arguta análise linguística desenvolvida por Émile Beveniste) é que, se os dois se ligam como algo que se dá, a grande diferença reside em que o primeiro é uma forma específica de dom, marcada não pela possibilidade de se dar, mas pela obrigatoriedade de se dar:

Um tom de dever tão nítido que modifica e até interrompe a biunivocidade do vínculo entre doador e donatário: ainda que gerado por um benefício recebido precedentemente, o *munus* indica só o dom que se dá, não o que se recebe. Projeta-se por completo no ato transitivo do dar. Não implica de modo algum a estabilidade da posse [...] senão perda, subtração, cessão: é uma “prenda”, ou um “tributo”, que se paga obrigatoriamente. O *munus* é a obrigação que se contraiu com o outro e requer uma adequada desobrigação (ESPOSITO, 2007, p. 28).

Portanto, se o determinante da comunidade, segundo a ótica de Esposito, é a obrigatoriedade, o dever de prestar alguma espécie de tributo a outrem, o núcleo que liga os indivíduos entre si numa vida e organização comunal não é uma propriedade, mas uma impropriedade. Os indivíduos não se reconhecem e se identificam aí; antes, estranham-se e se refratam como diferentes. Em outras palavras, no núcleo da comunidade, o que se instaura e a vivifica como uma comunidade é uma distância, um vazio, apenas transponível pelos indivíduos pela premissa do tributo devido. Se há algo de comum entre os indivíduos reunidos e ligados entre si pela comunidade é essa obrigatoriedade, esse dever de dar, que coloca a todos numa cumplicidade pela ausência: é uma condição deficitária que se constata pela decalagem entre o “eu” e o “outro” e que impede cada um dos partícipes da comunidade de se afirmar como sujeito: não há a gratuidade de sua ação diante de outrem, apenas a impropriedade de sua obrigação. Daí a vinculação entre a comunidade e o nada, uma vez que aniquila ou sequer deixa irromper originariamente uma subjetividade que pode se afirmar diante do outro. A dialética da relação sujeito-comunidade revela não apenas

a realização do homem – como *bios politikos* – mas, simultaneamente, a possibilidade mesma de sua aniquilação. É, pois, esse nihilismo inerente à comunidade que nos ameaça ao mesmo tempo que nos determina (ESPOSITO, 2007, p. 33, 2008a, p. 25, 2009a; BROSSAT, 2003, p. 15), cujas formas históricas carregaram abusivamente o século passado e ainda parecem ameaçar o século XXI: trata-se do risco de que, pela supressão do indivíduo em nome da comunidade, esta assuma a forma legitimadora de múltiplas práticas de violência contra todos os possíveis inimigos de seu princípio comunal, sejam internos ou externos, e que, por isso, pode assumir a forma totalitária, dissolvendo tanto o objeto quanto o sujeito que a implanta, de modo a instaurar um plano de completa indiferenciação, almejado como objeto do totalitarismo e calcado no “modelo inevitavelmente koinocêntrico” (ESPOSITO, 2008b, p. 96).

Essa adequada desobrigação do *munus*, a raiz não apenas etimológica, mas de certo modo também ontológica e sociopolítica, que a comunidade exige, vem justamente dos meios pelos quais ela pode se realizar, a saber, mediante expedientes imunitários. Em linhas gerais, em que consistem tais expedientes imunitários? Se seguirmos o raciocínio de Brossat em relação à máxima latina *noli me tangere*, parece que a imunização consiste num processo de insensibilização e despolitização do espaço comunitário, pelo qual se protege alguns como “intangíveis” (BROSSAT, 2003, p. 26) e se abandona à má sorte aqueles definidos como “intocáveis” (BROSSAT, 2003, p. 29), radicalizando, pois, o processo de dualização e diferenciação entre os partícipes de uma mesma comunidade, ainda que reconheça a natureza perigosa desta última (BROSSAT, 2003, p. 15).

Entretanto, do ponto de vista de Esposito, a questão é bem mais complexa e certamente mais profunda. Em princípio, ainda em *Communitas*, a função da imunização diante da comunidade é a de possibilitar a dispensa da obrigatoriedade tributária que a comunidade impõe a todos os seus membros (ESPOSITO, 2007, p. 30), o que parece obrigar a uma contraposição entre os termos *comunidade* e *imunidade*: diante da ameaça da obrigatoriedade do tributo, que etimologicamente a raiz *munus* implica e que compromete o “ser mesmo individual” de cada um dos membros da comunidade, o que as estratégias imunitárias

possibilitam é a isenção, a dispensa dessa obrigação “desindividualizante”, tornando-nos realmente indivíduos completos, independentes uns dos outros, como que mônadas, protegidos de toda forma de contágio da relação que a reciprocidade do tributo nos impõe (ESPOSITO, 2007, p. 40). Desse modo, já em *Immunitas*, Esposito pode estabelecer de modo mais contundente qual é a relação entre comunidade e imunidade, qual é realmente o ponto de tensão e de conjunção entre ambas:

O verdadeiro antônimo de *immunitas* não é o *munus* ausente, senão a *communitas* daqueles que, pelo contrário, se fazem seus portadores. Se em definitivo a privação concerne ao *munus*, o ponto de confrontação que dá sentido à imunização é o *cum* no qual se generaliza em forma de *communitas* (ESPOSITO, 2009b, p. 15).

A função maior do sistema imunitário é, portanto, interromper o sistema de reciprocidade tributária, implicada no prefixo *cum*, vetando assim, ou ao menos neutralizando, a força, a ameaça, o risco da dívida a ser paga, da lacuna e do vazio que compromete a existência individual dos partícipes da comunidade, que se irradia para todos tal como uma contaminação. Desse modo, valendo-se das metáforas biomédicas que afloraram já desde os séculos XVIII e XIX, principalmente com a “pasteurização” das doenças (LATOUR, 2001; SALOMON-BAYET, 2004), com a descoberta não apenas dos agentes etiológicos e, em particular, de como se valer de culturas enfraquecidas desses agentes de modo a induzir um sistema imunológico a impedir qualquer possibilidade, entenda-se risco, de contágio e ameaça. É esta a ideia implantada no âmbito da ação política: a de induzir mecanismos imunitários e de proteção à comunidade, ou seja, partindo do pressuposto da existência do mal que pode afligir, seja o organismo, seja a comunidade, trata-se de reproduzir “de forma controlada o mal do qual deve proteger” (ESPOSITO, 2009b, p. 17). Disso Esposito conclui sobre a natureza não negativa do sistema imunitário (o que não quer dizer, neste caso, afirmativa): já que a comunidade se assenta sobre um negativo, assinalado pela obrigatoriedade do tributo que anula a individualidade, a função primeira do sistema imunitário é exatamente bloquear as consequências deletérias a que a comunidade está sujeita e que acaba por

submeter todos os indivíduos que participam dela; mas, ao dar curso à amplitude de suas ações, o sistema imunitário que interpõe à comunidade nem a afirma nem afirma algo em seu lugar, isto é, não preenche afirmativamente seu vazio constitutivo. O que o sistema imunitário faz é proteger a comunidade dos riscos e perigos de sua dissolução e do comprometimento da integridade vital de seus membros, que podem ser externos à comunidade, mas que podem também ser gestados pela natureza – eminentemente nihilista (ESPOSITO, 2008b) – da comunidade, de modo a proteger a comunidade de si mesma.

A comunidade enquanto tal é literalmente insustentável. Para que possa resistir frente ao risco entrópico que a ameaça – e com o qual em última instância coincide –, deve ser esterilizada preventivamente contra seu inerente conteúdo relacional. Imunizada contra o *munus* que a expõe ao contágio com aquilo que a supera desde seu interior mesmo (ESPOSITO, 2009b, p. 24).

É nessa primeira acepção que reside a ideia de que a função primeira do sistema imunitário é a de proteção da vida, como se pode atestar de modo mais claro a partir de sua articulação com a biopolítica: tanto um como a outra tomam a vida como conteúdo e objeto privilegiado de sua atividade.

Objeto da política não é já “uma forma de vida”⁶ qualquer, um modo de ser especificamente seu, senão a vida mesma: toda a vida e só a vida, em sua simples realidade biológica. Que se trate da vida do indivíduo ou da vida da espécie, a política tem de por a salvo a vida mesma, imunizando-a dos riscos que a ameaçam de extinção (ESPOSITO, 2009b, p. 160).

Mais importante que perguntar sobre uma forma de vida, o importante de um ponto de vista biopolítico e imunitário é perceber que toda forma de vida é capital, pois o que está em questão política não são as múltiplas formas que a vida pode assumir, mas a própria vida,

⁶ É possível pensar que reside aqui uma referência crítica ao modo como Giorgio Agamben articula a vida e a biopolítica, uma vez que este parece insistir demasiadamente na dispensabilidade da vida como princípio articulador de uma condição paradigmática do estado de exceção diante de nossa contemporaneidade. Para tanto, conferir AGAMBEN, 1997, 2007; ESPOSITO, 2009a, p. 141.

para a qual e pela qual emergem inúmeras estratégias políticas e que, portanto, permitem a constituição política de formas, em consonância com uma ideia já defendida por Foucault em *La volonté de savoir*: “o homem moderno é um animal em cuja política sua vida de ser vivo está em questão” (FOUCAULT, 1976, p. 188, 1988, p. 134). Se é possível pensar politicamente em formas de vida, isso se deve a que a vida em si mesma já é matéria de política, mesmo quando destituída de uma forma, mesmo quando desnudada e, por conseguinte, lançada à própria sorte e liberada de toda a ritualidade política – e, paradoxalmente por isso, dramática ou até trágica. Por essa razão, valendo-se de seu paradigma da imunização, Esposito pode interpretar a tarefa da biopolítica como sendo a de proteger e promover a vida, uma vez que, assim, a morte é o fora absoluto e radical que a biopolítica, ao menos em sua faceta imunitária, não tem como atingir (ESPOSITO, 2009b, p. 163).

No entanto, Esposito não concede por essa leitura alguma positividade ao sistema imunitário. Como ele observa no capítulo “*Il paradigma di immunizzazione*”, já em *Bios*, o sistema imunitário, concebido para defender a comunidade de todos os perigos e, inclusive, de si mesma, pressupõe sempre o negativo mesmo que gesta, que determina e promove a comunidade. Assim, aquilo que ele deve combater não apenas lhe é pressuposto, como ainda se faz o tempo todo presente. Daí o sentido diverso do sistema imunitário, nem positivo, nem negativo (ESPOSITO, 2009b, p. 176), nem ativo, nem reativo (no sentido nietzschiano do termo), mas não negativo. O sistema imunitário “não só parece logicamente derivado, mas também internamente habitado, do seu oposto. [...] o negativo da *immunitas* – ou seja, a *communitas* – não só não desaparece de seu âmbito de pertinência mas constitui contemporaneamente o seu objeto e motor” (ESPOSITO, 2004, p. 48, 2010, p. 81-82). Considerando, inclusive, a “conexão estrutural entre modernidade e imunização”, o que a imunização possibilita – aliás, como já vimos em *Immunitas* – é a conservação da comunidade, mas paradoxalmente pela negação de seu “horizonte originário de sentido” e sua “engrenagem interna”⁷ (ESPOSITO, 2004, p. 48; 2010,

⁷ Essa é uma das poucas ocasiões em que Esposito se vale de uma metáfora tecnológica, especificamente mecânica.

p. 82), o que tende a ter consequências funestas: na exata medida em que as estratégias imunitárias visam salvar a comunidade do pesado fardo de seu niilismo de base, tendem por isso a entregar a comunidade ao nada do qual pretendem salvá-la (ESPOSITO, 2008b, p. 94). Nessa situação, a imunização necessária à sobrevivência da comunidade supera os limites da proteção e se perverte numa espécie de doença autoimune, pondo em risco tanto a vida quanto a comunidade (ESPOSITO, 2009a, p. 137).

É nesse horizonte que Esposito identifica o que, ainda em *Immunitas*, chamou de “caixa preta da biopolítica” (ESPOSITO, 2009b, p. 193) e, já em *Bios*, de “o enigma da biopolítica”, isto é, como a biopolítica, que é votada a proteger a vida humana, pode ganhar contornos tanatopolíticos? Em princípio, a ambiguidade perversa que ele identifica na biopolítica é a mesma que se pode imputar ao seu paradigma da imunização. No entanto, é a própria tecnologia empregada para se produzir ferramentas e estratégias imunitárias que, ainda segundo Esposito, dá as primeiras pistas para entender e, portanto, resolver o enigma da biopolítica. Dito de outro modo, se aparentemente a imunização já comporta também aquele traço enigmático da biopolítica, é a própria imunização, é a própria concepção de proteção por imunização que esclarece aquele enigma e pode, pois, explicitar todo o sentido da biopolítica.

Como Esposito apresenta essa natureza enigmática, comum à biopolítica e ao paradigma da imunização? Ou, dito ainda melhor, como essa natureza enigmática da biopolítica é interpretada à luz do paradigma da imunização de tal modo que se evidenciam todos os termos semânticos que a compõe, ao mesmo tempo que, devido a sua explicitação, pode se apontar para a sua resolução? É sobre isso que procuraremos discorrer agora.

para abordar a natureza niilista do *munus*. É interessante considerá-la, uma vez que, via de regra (e como já aludimos anteriormente), Esposito se preocupa com a aceção semântica implicada não apenas na novidade conceitual por ele introduzida, mas inclusive pelo alcance semântico do fenômeno político estudado por ele, seja a comunidade, seja o sistema imunitário. Particularmente, cremos que esta última metáfora implica num “não pensado” de suas reflexões e que, a nosso ver, é um dos aspectos determinantes para se compreender a conexão entre vida e morte sob a égide biopolítica, mesmo que a partir de sua releitura baseada no paradigma da imunização.

Segundo Esposito, o grande enigma da biopolítica reside no fato perturbador de que, embora a biopolítica esteja devotada a proteger, a garantir e a promover seu objeto, isto é, a vida e a subjetividade, ela também incorre, e não apenas como possibilidade, mas efetivamente, de maneira historicamente inequívoca, em tanatopolítica, ou seja, a biopolítica deixa de se caracterizar pelo seu objeto e fim de suas ações e estratégias e passa a implementar práticas e regimes mortíferos e des-subjetivadores. De um ponto de vista histórico, o caso mais contundente certamente foi o da política racial e das práticas genocidas impetradas pelo regime nazista durante os anos 30 e 40 do século passado, na Alemanha, mas também assumiram outras tantas formas e variações: os *gulags* soviéticos, os campos de refugiados pela fome e pelos conflitos étnicos em vários países da África, nos campos de detenção, como Abu Ghraib no Iraque ou Guantánamo em Cuba, ou os centros de detenção para imigrantes ilegais, espalhados por vários países da Europa.

A limitação da analítica foucaultiana residiria na incapacidade de explicar como se dá tal fenômeno da transmutação da biopolítica em tanatopolítica. A solução elaborada por Esposito está na releitura que ele faz da biopolítica à luz do paradigma imunitário. Segundo ele, a imunização política (no sentido lato do termo) é uma espécie de proteção negativa da vida (ESPOSITO, 2004, p. 23, 2010, p. 24), em que a aparente relação de oposição entre vida e morte, entre subjetivação e dessubjetivação, é elidida e substituída por uma relação de imanência e inclusão, na qual a morte é pensada não mais como o limite externo e diametralmente oposto, mas como fenômeno vital, ainda que mantenha sua condição opositiva à vida. Tal como a biopolítica, a função da imunização é proteger a vida; mas ela tem uma vantagem explícita, uma vantagem hermenêutica:

Ora, a vantagem hermenêutica do modelo imunitário está precisamente na circunstância que estas duas modalidades, estes dois efeitos de sentido – positivo e negativo, conservador e destrutivo – encontram finalmente uma articulação interna, uma conexão semântica, que o dispõe em uma relação causal, ainda que seja de tipo negativo. Isso significa que a negação não é a forma da sujeição violenta que de fora o poder impõe à vida, mas o modo intrinsecamente antinômico em que a vida se

conserva através do poder. Desse ponto de vista, pode-se muito bem dizer que a imunização é uma *proteção negativa* da vida (ESPOSITO, 2004, p. 42, 2010, p. 74).

A ideia de partida de Esposito é que biologicamente o sistema imunológico⁸ de qualquer organismo funciona basicamente valendo-se de um ataque brando de uma cepa enfraquecida, que permite ao corpo, como um sistema, desenvolver defesas contra futuros e possíveis ataques de cepas mais fortes daquele agente etiológico. Colocado dessa forma, trata-se de conceber o organismo como um sistema defensivo-preventivo retroalimentado, que tem como fim coibir e impedir qualquer ameaça futura. Inicialmente tomado como metáfora, o que Esposito prontamente identifica é a interação discursiva entre os políticos e os biomédicos: não se trata de um discurso biológico que afeta o campo da política e da defesa política da sociedade (que, obviamente, Esposito prefere considerar mediante o conceito de *comunidade*), mas de um discurso biológico que procura explicar o funcionamento de um organismo por metáforas bélicas e de defesa para se consolidar como leitura analítica corrente em biologia, fundando-se, assim, a imunologia, para em seguida voltar ao campo das defesas políticas de uma comunidade, de um território, de uma sociedade, de um Estado... Não mais agora como discurso de guerra e de defesa bélica, pura e simplesmente, mas como discurso científico, epistemologizável, justificável, da sociedade em seu modelo *koinocêntrico*. A proteção da vida e da subjetividade, nesse caso, reside não em um encastelamento destas de toda e quaisquer ameaças, mas, ao contrário, em seu fortalecimento defensivo a partir de uma exposição controlada àquilo que a nega e ameaça. A vida e a subjetividade têm de sofrer os reveses de sua negação, das forças que as antagonizam, ainda que de maneira calculadamente controlada, de modo a fazer com que se fortaleçam contra futuras ameaças antagônicas mais fortes. Nesse sentido, não se trata de

⁸ Embora Esposito não faça qualquer diferenciação entre sistemas de imunização, seja no corpo biológico, seja no corpo político da comunidade, parece que as traduções de seus textos têm preferido manter o neologismo *imunitário* para caracterizar e diferenciar terminologicamente seu pensamento político, sem confundi-lo com a forma usual de *sistema imunológico* empregado na imunologia propriamente dita. Assim, ao considerarmos seu pensamento, temos optado por manter o termo *imunitário*.

criar mecanismos refratários de defesa, mas de estratégias indutoras de defesa a partir do conflito. É o choque, o confronto, o conflito com essas forças antagônicas que devem incitar o desenvolvimento de forças de proteção da vida e da subjetividade. Mas esse conflito premeditado já faz parte da própria lógica de defesa. O sistema imunitário não pode ser entendido, assim, como mera reação aos ataques etiológicos ou desintegradores da existência comunal, mas como a ação calculada da geração do conflito, potencialmente desagregador, mas devidamente controlado de modo a impedir a desagregação propriamente dita e incitar a defesa e a proteção. Ainda que a função primeira do sistema imunitário seja a de proteção e promoção da vida, assim como a biopolítica, sua especificação é bem caracterizada como estratégias de proteção pela submissão ao risco, ao confronto desestabilizador, antes que realmente ocorra – e o objetivo último é justamente evitar a todo custo sua ocorrência – um conflito de fato desagregador e aniquilador. Por isso, Esposito pode definir o sistema imunitário como uma proteção negativa da vida. O sistema imunitário é assim um complexo estratégico de proteção da vida, de seu equilíbrio a partir do desequilíbrio incitado, extremamente dinâmico e homeostático. O interessante neste ponto das considerações de Esposito é que ele toma o sistema imunitário em estreita correlação com a comunidade, de modo que toda a gama de fatores desagregadores à comunidade é, em última instância, produzida pela própria comunidade, sendo esta encarada pelo filósofo italiano como o próprio objeto e motor do sistema imunitário:

Isto que vai imunizada, em suma, é a comunidade mesma em uma forma que juntamente a conserva e a nega – ou melhor, a conserva através da negação de seu originário horizonte de sentido. Deste ponto de vista se poderia chegar a dizer que a imunização, mais que um aparato defensivo sobreposto à comunidade, está em sua engrenagem interna. [...] Para sobreviver, a comunidade, cada comunidade, é constrangida a introjetar a modalidade negativa do próprio oposto; ainda que tal oposto permaneça um modo de ser, na verdade privativo e contrastante, da comunidade mesma (ESPOSITO, 2004, p. 48-49, 2010, p. 82).

Ora, ao subsumir, entretanto, o sistema imunitário à comunidade, Esposito não nos fornece uma leitura “reciprocamente dialética” da

relação entre *immunitas* e *communitas*. Se a articulação por ele proposta dá uma dimensão bastante interessante e profícua para se pensar tanto a biopolítica quanto o sistema imunitário propriamente dito, há de se reconhecer que ele reduz toda a forma de riscos desagregadores à formulação *koinocêntrica*, de modo a impedir a diferenciação entre ameaças internas e externas a que uma comunidade pode estar sujeita, correndo o risco de comprometer o entendimento de como funciona o próprio sistema imunitário. Há nessa zona de indiferenciação dos perigos a que a comunidade está sujeita e que, por isso, se vale de estratégias imunitárias, uma tensão argumentativa que queremos agora explicitar.

A grande vantagem da argumentação de Esposito é que ela não isenta a comunidade, principalmente a partir da modernidade, de todas as suas implicações e desdobramentos totalitários. Ao contrário, ele as explicita francamente, demonstrando como, em defesa da comunidade, tende-se a desarticular os indivíduos de sua potência criativo-afirmativa, de sua força de subjetivação. A articulação etimológico-conceitual com o paradigma imunitário vem a tornar essa natureza negativa, niilista, da comunidade, ainda mais evidente, pois a imunização, ainda que tenha por fim proteger a comunidade e toda forma de vida comunal, por essa mesma razão atua de modo a vetar, a expropriar toda forma de vida que não se encaixe nos padrões *koinomônicos*. Uma vida, uma subjetividade extrínseca às normas comunais, não é uma vida a ser protegida, mas uma vida a ser suprimida por ser um potencial perigo à comunidade em sua totalidade. É pela simples possibilidade de se configurar com perigo em potencial que deve ser ao menos isolada e excluída. Mas o que ele não parece explorar são as múltiplas formas de periculosidade que a comunidade pode enfrentar, nem quanto aos tipos, nem quanto às intensidades. A nossa hipótese é que isso se deve por uma tendência já desbravada inicialmente por Foucault (1997, p. 230-234, 1999, p. 308-315) quando, no curso *Il faut défendre la société*, na sua derradeira aula de 17 de março de 1976, analisou o que foi o nazismo, e que tem sido explorado exaustivamente desde então, em particular por pensadores que, como Esposito (mas acreditamos que, ao menos em linhas gerais, o mesmo se aplica a Agamben, Sloterdijk, Brossat, entre outros), valem-se do fenômeno nazista seja para pensar

o fenômeno totalitário, seja para articulá-lo com os modelos democráticos vigentes. Ou seja, ao se tomar o fenômeno histórico do nazismo como modelo explicativo dos traços totalitários presentes nas atuais democracias, embora se forneçam modelos heurísticos poderosos (inclusive com um novo vocabulário para a filosofia política), corre-se o risco de se tornar facilmente míope para certas peculiaridades da relação entre comunidade e situações de risco e perigo em potencial.

Essa ideia já ficara exposta por Foucault quando, naquela aula de 17 de março de 1976, procurou definir a biopolítica em relação ao poder disciplinar em termos tecnológicos e de homeostase. Diz ele explicitamente:

Temos uma tecnologia que, por sua vez, é centrada não no corpo, mas na vida; uma tecnologia que agrupa efeitos de massas próprios de uma população, que procura controlar a série de eventos fortuitos que podem ocorrer numa massa viva; uma tecnologia que procura controlar (eventualmente modificar) a probabilidade desses eventos, em todo caso em compensar seus efeitos. É uma tecnologia que visa, portanto, não ao treinamento individual, mas pelo equilíbrio global, *algo como uma homeostase: a segurança do conjunto em relação aos seus perigos internos* (FOUCAULT, 1997, p. 222, 1999, p. 297, grifo nosso).

Portanto, para Foucault a biopolítica pode ser compreendida como um conjunto de tecnologias de regulação homeostática da sociedade. Mas o que ele não considera é que a homeostase, tanto dos organismos quanto da sociedade, pode também ser ecológica, quer dizer, pode atuar de modo a obter o equilíbrio social almejado modificando e coibindo os perigos internos, mas também se protegendo e refratando toda e qualquer ameaça externa. Essa compreensão limitada da função homeostática da biopolítica fica bem patente nas análises sobre o fenômeno nazista à luz de uma releitura do racismo de Estado, não mais encarado como desprezo pelas outras raças tomadas como inferiores, como estratégia de exercício do poder soberano. É essa ideia de pertença a uma raça, ou a uma população concebida como uma “pluralidade unitária e viva” (FOUCAULT, 1997, p. 230, 1999, p. 308), que acaba por lhe embotar a possibilidade de pensar as especificidades de ação biopolítica, reguladora, ao menos quanto à

origem dos perigos. Esses perigos podem vir de todos os cantos, de dentro da própria comunidade ou de fora. Nesse caso, pode-se facilmente classificar como Hitler e seus comparsas viam o povo judeu. Já se lê, em *Mein kampf*, escrito por volta de 1924, em seus anos prisionais em Landberg, sua concepção racista aos judeus, mesclada de imprecações biologicistas em que se refere aos judeus como barbarizadores e como corruptores morais, seja das mulheres, seja dos povos:

O objetivo supremo do judeu é desnacionalizar os outros povos, abastardá-los através de uma mistura geral, baixar o nível racial das elites, dominar esse caos étnico, eliminando as inteligências racistas e substituindo-as por elementos do seu próprio povo... Do mesmo modo que ele corrompe sistematicamente mulheres e meninas, também não teme romper em vastas proporções as barreiras raciais dos outros povos (HITLER apud FEST, 1976, p. 251).

Logo em seguida, refere-se a eles como “parasitas imundos”, sugerindo como sendo premente a necessidade de sua eliminação por purificação eugênica:

Esses nojentos parasitas dos povos emporcalham metodicamente nossas jovens puras e louras, destruindo assim algo de insubstituível sobre a Terra [...]. A concepção racista do mundo deve, enfim, realizar a construção dessa época mais nobre, quando os homens não mais dedicarão seus esforços a melhorar a criação de cães, cavalos e gatos, mas tentarão reabilitar o próprio ser humano [...] (HITLER apud FEST, 1976, p. 251).

Em passagens como essas, vê-se como se oscila sobre a origem do perigo que pode assolar uma sociedade (Foucault) ou uma comunidade (Esposito). Os judeus podem ser apresentados, num relato justaposto e mal-amalgamado, como externos, como bárbaros ou como internos (após sua “intrusão”, já vista como contaminação), onde são apresentados com parasitas, ou, ainda, como vírus⁹. Como é suficientemente

⁹ Em pelo menos duas ocasiões, Esposito (2004, p. 123, 2010, p. 168, 2008b, p. 155) explora as consequências políticas da terminologia imunológica empregada por Hitler contra os judeus: “A descoberta do vírus hebraico é uma das maiores revoluções deste mundo. A batalha em que estamos empenados hoje em dia é igual à que travaram no século passado Pasteur e Koch. [...] Só readquiriremos a nossa saúde eliminando os judeus”.

sabido, esse gênero de ideias e de teses racistas, utilizadas para justificar e, principalmente, viabilizar as práticas genocidas até o fim da Guerra – sem considerar os que ainda vieram a morrer nos meses subsequentes por decorrência dos maus tratos sofridos nos campos de concentração –, foi perpetuado até o fim. Ele é encontrado, por exemplo, no discurso pronunciado por Heinrich Himmler aos chefes da SS em Poznan, na Polônia, em 4 de outubro de 1943, advogando-a como uma norma moral: “Nós tínhamos o direito moral, nós tínhamos o dever para com nosso povo de matar este povo [o povo judeu] que queria nossa morte” (HIMMLER apud BERNAUER, 1989, p. 320). O paroxismo do nazismo diante do racismo de Estado e da sobreposição entre poder soberano e biopoder culmina na sua universalização diante das demais raças (que não a ariana) e das demais nações a serem dominadas pela Alemanha nazista, seja diante da promessa ufanista dos mil anos do III Reich, seja diante do programa de “Solução Final”, e com o extermínio de milhões de pessoas, não apenas judeus, mas todos aqueles enquadrados como fatores biológicos e raciais ao povo alemão. Essa condição escandalosa do nazismo é potencializada em sua pretensão universalista no tempo e no espaço. No nazismo, a gestão de promoção da vida e do direito de matar, não apenas os outros (representados majoritariamente pelo judeu), mas de matar o próprio povo alemão, é bem exemplificado pelo telegrama 71, de abril de 1945, no qual Hitler mandava dizimar as condições de vida do povo alemão. A importância da análise de Foucault não reside apenas nessa releitura não niilista, mas inteligivelmente ética do nazismo – e, por isso mesmo, chocante –, segundo Bernauer (1989, p. 319)¹⁰, mas principalmente pela articulação sugerida de que o nazismo é apenas a forma extrema de um funcionamento entre soberania e biopolítica, comum a todos os Estados (FOUCAULT, 1997, p. 232, 1999, p. 312), donde sua articulação com a categoria da imunização esclarece de modo contundente a articulação entre vida e morte: deve-se estirpar, eliminar, ou como os próprios nazistas diziam numa extrema coerência com a biologização

¹⁰ Também ESPOSITO (2008b, p. 154), num sentido bem próximo, mas considerando especificamente o papel de uma “ética médica pervertida no seu contrário” ao genocídio.

política levada a cabo na Alemanha, exterminar todos aqueles que pudessem em risco a segurança do povo alemão; ou já num claro sintoma de uma doença autoimune em que o próprio sistema de defesas imunológicas ataca o que deve preservar, “onde o único êxito possível é a destruição generalizada” (ESPOSITO, 2008b, p. 156).

Esposito, entre outros tantos pensadores já mencionados aqui, explora intensamente essa sugestão, transformando o fenômeno nazista, seu horror e escândalo, numa forma de paradigma político, num modelo heurístico capaz de problematizar e refletir nossa própria contemporaneidade. Por exemplo, esse gênero de trabalho analítico já se pode presenciar em “Il nazismo e noi”, publicado originalmente em 2003 e retomado em *Termini della politica* (ESPOSITO, 2008b). O título por si só do artigo já evidencia sintomaticamente a necessidade de se compreender que tipo de articulações ainda nos mantém conectados, para além de nossa memória, com nosso passado recente e de nossa antevisão da possibilidade horrível de seu retorno, mostrando-a antes como ainda presente (BROSSAT, 2001). Isso pela adoção massiva, em todos os cantos do mundo, de práticas jurídico-políticas de exceção, como os campos de detenção preventiva de suspeitos de terrorismo, ou simplesmente de imigrantes ilegais, geralmente pegos em fuga de seus países de origem, onde a possibilidade de sobreviver é mais remota do que o risco de serem detidos ou de se tornarem semiescravos em fazendas de plantação de tomates no sul da Itália, ou em fábricas clandestinas em São Paulo. Ou então pelos recentes avanços científicos e tecnológicos em todos os campos biomédicos, em que não apenas se desenvolvem aperfeiçoamentos e melhoras aos indivíduos, como na protética médica, além de se poder atingir toda a geração futura pelas pesquisas em genômica, renunciando a possibilidade de reativação de uma eugenia melhorada, aprimorada (GAYON; JACOBI, 2006). É nesse sentido que o “nós” daquele artigo de Esposito reaparece, já no fim do texto, para articular com todas as suas considerações sobre a faceta médica do programa de biologização política do nazismo, que ele articula com as análises: trata-se de mostrar que, ainda que o nazismo, o vocábulo, e todos os demais vocábulos e discursos diretamente ligados a ele ainda nos são escandalosos e chocantes, não se deixou de intensificar

e aprimorar a possibilidade de se colocar a biologia – principalmente em suas formulações médicas – em prática, social e politicamente, acarretando numa reativação toda nova, e potencialmente devastadora, do que Esposito (2008b, p. 157) chama de “síndrome imunitária”. Trata-se, portanto, de perceber que a máxima de Rudolph Hess sobre o nazismo ainda se faz estarrecedoramente vigente, mesmo que não se mantenha atualizado o jargão nazista (a não ser por grupos de extrema-direita e neonazistas): trata-se, portanto, de que a atual política é uma forma de biologia realizada (ESPOSITO, 2004, p. 117, 2010, p. 161) e que, se do ponto de vista das vítimas e dos vencedores da Guerra, os milhões de mortos foram uma questão de *shoah* ou de genocídio, do ponto de vista dos nazistas, foi uma questão de extermínio e de desinfecção social do povo alemão (ESPOSITO, 2004, p. 123, 2010, p. 168).

Ora, o que se faz ao se interpretar assim o sistema imunitário nazista é, talvez, deixar-se contaminar pela pretensão universalista daquele regime genocida e mortífero, herdando dele uma ideia que, conceitualmente, não aparece explicitamente, mas que é recorrente, qual seja, a de que um dos traços mais contundentes do sistema imunitário é sua força de exclusão. É justamente essa ideia que está socialmente implicada nos discursos nazistas ao falarem de extermínio. Mas e se admitirmos que, para se articular estratégias de exclusão, tem de haver também, por uma sorte de simetria invertida, estratégias de inclusão e assimilação? É disto que de algum modo se vale inicialmente o sistema imunológico e que similarmente ocorre no sistema imunitário: introduz-se antígenos não próprios para que o organismo possa reconhecê-los como imunógeno e, desse modo, iniciar uma resposta imune. O importante dessa ideia de como funciona o sistema imunológico, perfeitamente aplicável ao sistema imunitário, é que o ponto de partida está em se valer dessa introdução, daquilo que os médicos chamam, pura e simplesmente, de *infecção*. Valendo-se da infecção controlada, criam-se meios de ativar o sistema de defesas do organismo de modo a reconhecer e destruir qualquer invasão similar, ainda que mais forte do que a provocada pelo imunógeno. O sistema imunitário de uma comunidade parece fazer exatamente o mesmo: primeiro assimila o elemento antígeno, o indivíduo que

não se encaixa nos padrões *koinomônicos* estabelecidos, forçando-o a se adequar aos padrões, mas, para isso, ele tem de se revelar plenamente, para ser reconhecido e assimilado. Essa assimilação poderá levá-lo a ser o alvo de procedimentos imunitários.

Assim, na história recente da pandemia provocada pelo vírus HIV, em que durante um bom tempo as práticas de imunização e proteção da coletividade dependiam de se identificar com a maior clareza e precisão possível quem eram os partícipes dos chamados *grupos de risco*. Essa foi uma tendência muito forte nos primeiros anos em que se identificou a crescente pandemia que começava a assolar o mundo. Em 5 de junho de 1981, num boletim americano, o *Morbidity and Mortality Weekly Report*, é feita a primeira descrição clínica de uma desordem imunológica observada em cinco pacientes, todos homossexuais (STEFFEN, 2004, p. 1041). E, já em 1983, é identificado o vírus causador dessa estranha desordem, um desconcertante vírus de RNA, batizado de HIV, com a capacidade de se alterar geneticamente (assim como os vírus da gripe) e, por isso, com características próprias de uma linhagem para outra. O importante é que, naqueles primeiros anos da década de 80 do século passado, a aids esteve associada à tese de que se tratava de uma doença típica de uma subcultura, de um coletivo menor dentro da comunidade, no caso, a subcultura *gay*. Nos Estados Unidos, onde se teve, portanto, os primeiros registros da doença imunodepressiva, e pelo corriqueiro aparecimento de determinadas doenças oportunistas, em particular o sarcoma de Kaposi, logo se começou a chamar a aids de *câncer gay*. No Brasil, entre 1980 e 1986, o total de casos identificados de aids por subgrupo de transmissão sexual era de 63,2% para homossexuais masculinos contra 6% para heterossexuais (CASTILHO; CHEQUER; STRUCHINER, 1994, p. 59). Dados assim permitiram identificar os grupos ditos *de risco* e se pensar uma série de estratégias, algumas bem-sucedidas, outras nem tanto, para coibir o avanço pandêmico da doença. Assim, a aids sempre esteve associada, ainda que não exclusivamente, ao sexo e à troca de fluidos (isto se aplica ao sêmen e ao sangue), bem como teve uma rápida identificação com o comportamento sexual do homossexual, tido como promíscuo e devasso. Se os *gays* não eram um subgrupo, uma subcultura

a ser exterminada, necessitava-se, de qualquer modo, adotar medidas de isolamento, o que foi feito, seja pelas primeiras ações públicas, seja pelas próprias pessoas tomadas pelo medo do contágio e por seus preconceitos em termos de moral sexual. A situação mudou significativamente, isto é, ao menos no Brasil, ao se comparar as taxas da epidemia por região, durante os anos de 2000 e 2010: o que se observa é que “entre os homens, 42,4% dos casos se deram por relações heterossexuais, 22% por relações homossexuais e 7,7% por bissexuais” (BRASIL, 2011), e já não se fala mais de grupos, mas de situação de vulnerabilidade social, prontamente ligada à variedade de parcerias sexuais, coinfeção com outras DST e às relações homossexuais.

Embora se tenha “esterilizado” a linguagem sobre o tema (o que geralmente chamamos de *politicamente correto*), ainda se trata de identificar a doença com um grupo, ou com subgrupos, definidos segundo algum traço comportamental. Ainda que não se fale mais em *grupos de risco*, ao se adotar a noção de *vulnerabilidade social* a partir de determinados comportamentos, vê-se que ainda se trata de diferenciar e discriminar imunitariamente um grupo dentro da totalidade comunal. Certamente sua identificação é fundamental para que um sistema governamental possa adotar aquilo que Robert Castel (1998, p. 538) chamou de “políticas conduzidas em nome da inserção”, em oposição às políticas de integração: elas obedecem a uma **lógica de discriminação positiva** em que se busca identificar quais são os subgrupos sociais que sofrem de **deficit de integração** e quais as suas causas, e assim empreender estratégias de reequilíbrio (portanto, de homeostase social) entre esses subgrupos e o todo da sociedade, ainda que talvez tenha de se admitir que muitas dessas pessoas, ou mesmo subgrupos inteiros, são simplesmente **inintegráveis**, ou o que Castel chamou de “inúteis para o mundo, de supranumerários e, em torno deles, de uma nebulosa de situações marcadas pela instabilidade e pela incerteza do amanhã que atestam o crescimento de uma vulnerabilidade de massa” (CASTEL, 1998, p. 593). Trata-se, então, de perceber que as atuais estratégias de proteção contra situações de vulnerabilidade, ainda que não sejam formas de extermínio – e jamais tivemos aqui a intenção de considerá-las assim –, são antes estratégias imunitárias, não de proteção de

indivíduos e subgrupos vulneráveis, mas de identificação destes como vulneráveis e, por isso, potencialmente perigosos, causadores de uma desagregação comunitária. Portanto, tais ações, mais do que proteger os vulneráveis, têm como fim proteger toda a sociedade e toda comunidade moderna. E, para isso, alguma assimilação tem de ser viável, mesmo que a integração propriamente dita não ocorra, uma vez que é uma assimilação por discriminação, ainda que “positiva”. Desse modo, vê-se a dialética inerente entre os intocáveis e os intangíveis de que fala Brossat, em que certamente ocorre uma dualização social, mas cujos limites são às vezes tão fluidos e tênues quanto rígidos: almejamos a intangibilidades, mas facilmente decaímos na intocabilidade, fruto de algum traço que nos vulnerabilize. Assim, o mesmo conjunto de práticas e estratégias imunitárias que são estabelecidas para proteger a cada indivíduo membro da comunidade também pode se reverter em meio de, pelo objetivo de proteção negativa da vida e da comunidade, estigmatizar qualquer um que potencialmente lhe seja um perigo. Nesse sentido, o decaimento totalitário do sistema imunitário não se dá única e exclusivamente por sua força de exclusão, como fora o caso patente do nazismo, mas também por uma força de inclusão e assimilação que tanto visa apagar as fronteiras internas que diferenciam os indivíduos (por exemplo, pela submissão legal a determinados padrões de vida em comunidade) quanto estabelece meios sutis – e não por isso menos insidiosos – de estigmatização e hierarquização governamental dos tipos culturais inseridos, porém não necessariamente integráveis, à totalidade da comunidade.

Ao que parece, Esposito esteve atento à possibilidade de uma crítica dessa natureza. No artigo “*Democracia immunitaria*”, originalmente publicado em 1999, mas anexado ao já citado aqui *Termini della politica*, de 2008, ele explora o próprio avanço da história da imunologia, que sai de um modelo químico para outro, molecular, e que por isso muda o enfoque sobre a dinâmica do sistema imunológico:

O problema central não é mais a capacidade do organismo de distinguir os componentes próprios daqueles estranhos, mas sim aquele da autorregulação interna do sistema imunitário. Se as células anticorpos

se comunicam também na ausência de antígenos, isto é, de estímulos externos, isto significa que o sistema imunitário assume as características de uma rede de reconhecimentos internos absolutamente autossuficiente. É o êxito final da guerra imunitária lançada desde os inícios da modernidade contra os riscos de “infecção” comunitária: dizer que não há mais um externo do qual se defender – que o outro só existe como projeção de si – equivale a reconhecer que o sistema imunitário não tem limites nem de tempo nem de espaço. Existe desde sempre e em todos os lugares. Coincide com nossa identidade. Nós somos identificados a nós mesmos – definitivamente subtraídos à alteração comunitária (ESPOSITO, 2008b, p. 110).

Ora, ao colocar o sistema imunitário nos termos de uma sistema autopoietico e autorregulador, Esposito realmente confirma a indiferenciação das possíveis ameaças que acometem a comunidade numa perspectiva imunitária. Mas, ao fazer isso, o que aparentemente se mostraria como uma limitação teórico-conceitual de sua abordagem, ganha contornos bastante instigantes, uma vez que a partir dessa ideia da natureza autorreguladora do sistema imunitário ele esclarece e enfatiza em que medida o sistema imunitário, desde o começo da modernidade concebido como estratégias de proteção negativa da vida, do sujeito e da comunidade, altera e perverte radicalmente a própria concepção de comunidade que deveria ser, por meio dele, protegida e promovida. Ao se prevalecer uma concepção imunitária da comunidade como conjunto de valores normativos padronizados que deve ser protegido a todo custo, inclusive da vida de seus próprios membros e copartícipes, o sistema imunitário não apenas dissolve a diferença entre interno e externo, como universaliza essa indiferenciação, na forma de uma projeção identitária, pela qual o diverso não é visto como uma alteração, como outro, mas como um “outro-eu”, subsumido à identidade desse eu. No nazismo, por exemplo, esse eu não foi o povo alemão, mas o próprio *Führer*¹¹. O não reconhecimento de uma alteri-

¹¹ É contundente e perturbador ler trechos da ata da reunião de 2 de fevereiro de 1934, em que Hitler discursa, em Berlim, na presença dos gualteier, uma verdadeira declaração de princípio, segundo Fest (1976, p. 541), e reproduzido por ele: “[...] O *Führer* indicou a seguir como tarefa inicial a seleção de homens realmente competentes, aptos a por em prática, depois, com uma obediência cega, as medidas elaboradas pelo Governo. O partido deve ter como lema de ação assegurar a estabilidade indispensável ao futuro da Alemanha [...]. O primeiro *Führer* foi escolhido pelo destino. O segundo deverá ter

dade diferencial, de uma singularidade diversa da minha, porém equivalente, é o que permitiu regimes como o nazista e permite ainda hoje práticas de horror e totalitárias.

Por isso a urgência de se pensar uma nova filosofia política, capaz de diagnosticar nossa modernidade biopolítica e imunitária, de revelar por sob as roupagens democráticas os vestígios totalitários que se fazem presentes e implementados política e administrativamente (governamentalmente). É por isso que é preciso perceber que entre o eu e o outro pode-se estabelecer uma “equi-valência”, um igual valor, que não é dado nem pelo eu nem pelo outro, que não é dado por suas identidades universalizadas, geralmente à força, ainda que sutilmente. A valência pode ser dada por outro conceito de comunidade, despedido de seus ranços totalitários e niilistas. Mas, como Esposito mesmo pergunta (2008b, p. 112), “como pensar – mas também viver – o ‘comum’ no tempo da imunização?”. Ele arrisca duas vias de resposta, já exploradas em outros textos, principalmente em *Communitas*, seja a partir de uma vertente antropológica, proposta por Bataille, seja por uma concepção ontológica, alinhavada por Heidegger (2008b, p. 112-114, 2007, p. 146-214), sobre o que não discorremos aqui. Basta vislumbrar que, se é possível alguma equivalência entre o eu e o outro, não é partir da identidade, nem minha nem do outro como meu *alter ego*, mas pela coincidência entre a alteridade e a comunidade, na medida em que, uma vez dissolvida a estrutura identitária de nosso eu, já em curso pela obrigatoriedade tributária (isto é, o *munus*), viabiliza-se a possibilidade de encontrar não um vazio, mas o “outro que constitui profundamente a nós mesmos” (ESPOSITO, 2008b, p. 76). E, como Esposito mesmo diz, tal noção de comunidade é impossível, mas é, ao mesmo tempo, necessária.

atrás de si um grupo de homens de uma fidelidade absoluta. Não pode, contudo, ser escolhido senão aquele que possua o dom inato do poder [...] Quanto ao mais, um só pode aspirar ao título de *Führer* [...]. Uma organização desse gênero, dotada de tal força interior, de tal solidez durará eternamente: nada poderá subvertê-la. O espírito comunitário deve permanecer absoluto no seio do movimento. Jamais deveremos permitir qualquer rivalidade entre nós e nunca poderemos denotar a menor divergência dentro desse nosso movimento. O povo não conseguiria manter uma confiança ilimitada em nós caso nós mesmos destruíssemos essa confiança. As consequências de decisões incorretas devem ser compensadas pela coesão incondicional de nosso movimento. Jamais será permitido opor uma autoridade a outra”.

Referências

AGAMBEN, G. **Homo sacer**: le pouvoir souverain et la vie nue. Paris: Seuil, 1997.

AGAMBEN, G. **Moyens sans fins**. Paris: Payot Rivages, 2007.

BERNAUER, J. Par-delà vie et mort: Foucault et l'éthique après Auschwitz. In: V. V. A. A. **Michel Foucault philosophe**. Paris: Seuil, 1989. p. 302-327.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Boletim epidemiológico AIDS e DST 2011**. 2011. Disponível em: <http://www.aids.gov.br/sites/default/files/anexos/publicacao/2011/50652/boletim_aids_2011_final_m_pdf_26659.pdf>. Acesso em: 2 out. 2012.

BROSSAT, A. Mémoire pauvre, miracle. In: BROSSAT, A. **La paix barbare**: essais sur la politique contemporaine. Paris: L'Harmattan, 2001. p. 27-43.

BROSSAT, A. **La démocratie immunitaire**. Paris: La Dispute, 2003.

CASTEL, R. **As metamorfoses da questão social**. Petrópolis: Vozes, 1998.

CASTILHO, E. A.; CHEQUER, P.; STRUCHINER, C. Epidemiologia da AIDS no Brasil. In: PARKER, et al. (Org.). **A AIDS no Brasil**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 59-67.

ESPOSITO, R. **Bíos**: biopolítica e filosofia. Torino: Einaudi, 2004.

ESPOSITO, R. **Communitas**: origen y destino de la comunidad. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

ESPOSITO, R. Réponses. **Papiers**, n. 59, p. 23-30, 2008a. Disponível em: <http://www.ciph.org/fichiers_papiers/Papiers59.pdf>. Acesso em: 2 out. 2013.

ESPOSITO, R. **Termini della política**: comunità, immunità, biopolítica. Milano: Mimesis, 2008b.

ESPOSITO, R. Biopolítica y filosofía (entrevistado por Vanessa Lemm y Miguel Vater). **Revista de Ciencia Política**, v. 29, n. 1, p. 131-140, 2009a.

ESPOSITO, R. **Immunitas**: protección y negación de la vida. Buenos Aires: Amorrortu, 2009b.

- ESPOSITO, R. **Bios**: biopolítica e filosofia. Lisboa: Edições 70, 2010.
- FEST, J. **Hitler**. São Paulo: Nova Fronteira, 1976.
- FOUCAULT, M. **Histoire de la sexualité**: la volonté de savoir. Paris: Gallimard, 1976.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FOUCAULT, M. **Il faut défendre la société**. Paris: Gallimard; Seuil, 1997.
- FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: M. Fontes, 1999.
- GARCÍA LÓPEZ, D. J. Entre communitas e immunitas: la profanación de la comunidad jurídica. **Cuadernos Electrónicos de Filosofía de Derecho**, n. 2, p. 215-23, 2011.
- GAYON, J.; JACOBI, D. (Org.). **L'éternel retour de l'eugénisme**. Paris: PUF, 2006.
- LATOURET, B. **La science en action**. Paris: La Découverte, 2007.
- NALLI, M. A imanência normativa (e da morte) na análise foucaultiana da biopolítica: uma resposta a Roberto Esposito. **O Que Nos Faz Pensar**, n. 31, p. 149-174, 2012.
- SALOMON-BAYET, C. Pastorisme. In: LECOURT, D. (Dir.). **Dictionnaire de la pensée médicale**. Paris: PUF, 2004. p. 843-845.
- STEFFEN, M. SIDA (Lutte contre Le): um enjeu exemplaire et mondial de santé publique. In: LECOURT, D. (Dir.). **Dictionnaire de la pensée médicale**. Paris: PUF, 2004. p. 1041-1048.

Recebido: 11/06/2013

Received: 06/11/2013

Aprovado: 28/06/2013

Approved: 06/28/2013