



Dario Drezzadore

CUM-MUNUS: COMUNIDADE E PODER IMANENTE EM ROBERTO ESPOSITO

Dissertação de Mestrado em Estudos Europeus, orientado pelo Professor Doutor Alexandre Franco de Sá, apresentada ao departamento de História, Estudos Europeus, Arqueologia e Artes da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

2014



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Faculdade de Letras

CUM-MUNUS: COMUNIDADE E PODER IMANENTE EM ROBERTO ESPOSITO

Ficha Técnica:

Tipo de trabalho	Dissertação de Mestrado
Título	CUM-MUNUS: COMUNIDADE E PODER IMANENTE EM ROBERTO ESPOSITO
Autor	Dario Drezadore
Orientador	Doutor Alexandre Franco de Sá
Identificação do Curso	2º Ciclo em Estudos Europeus
Área científica	Filosofia
Especialidade/Ramo	Filosofia Política
Ano de apresentação	2014
Nota	18 valores



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Imagem da capa:

Leonardo da Vinci, *Studio per un gruppo di cavalieri per la Battaglia di Anghiari*, 1503-1504

Resumo

Objecto do presente trabalho é a evolução dos modelos prevalentes de exercício do poder na modernidade, evolução assente numa confrontação com o pensamento de Roberto Esposito. Quando a comunidade é pensada como uma proteção face ao seu perigo principal – a exposição violenta à alteridade – ela assume internamente a forma de uma *comum divisão*. No paradigma social imunitário que Esposito individua, através duma abordagem etimológica e genealógica, vida e poder não são pensados como originariamente separados e sucessivamente unidos, mas como as duas componentes de um único nó que assume sentido unicamente a partir da relação entre elas. O poder não é exterior às dinâmicas da vida mas “vive” juntamente com ela: deste ponto de vista, se a doença fortalece a vida, a sua presença é portanto necessária no interior do próprio corpo comunitário.

Para Michel Foucault, a característica principal da biopolítica é o facto de o poder assumir a vida como objecto e como objectivo. A análise de Esposito visa estabelecer uma ligação profunda entre a própria biopolítica e a questão da imunidade, fazendo dessa última categoria a engrenagem portante de toda a modernidade. Para uma biopolítica que leve em conta a vida, em sentido afirmativo, é preciso assumir o perigo da comunidade a objecto de reflexão, sem instrumentalizá-lo nem negá-lo através da imunidade.

O pensamento da imanência, pano de fundo nas análises de Esposito, representaria também uma das peculiaridades da filosofia italiana, capaz unicamente de se dotar duma linguagem centrada nas categorias de vida e poder, e nas relações por elas produzidas.

Palavras-chave: comunidade, imunidade, biopolítica.

Abstract

The object of this work is the evolution of the main models of exercise of power within modernity, an evolution which follows Roberto Esposito's thought. When community is considered as a protection towards its own main peril – the violent exposure to otherness – it assumes the internal shape of a *common division*. Within the immunitarian paradigm drawn by Esposito, through an etymological and genealogical approach, life and power can't be treated as two originally separate concepts which are later joined together. Quite on the contrary, they are the two components of the same unique block, which gains its meaning only from their reciprocal relation. Power is not exterior to life dynamics, but these two categories “live” together. From this viewpoint, the illness strengthens life as its presence becomes necessary within the communitarian body.

As Michel Foucault puts it, the main characteristic of biopolitics is the fact that power takes life as its object and target. Esposito's analysis aims to establish a deep relation between biopolitics and immunity, turning the latter the most important gear of the whole modernity. In order to think biopolitics affirmatively, it is necessary to assume the danger of the community as the main object of reflection, avoiding its exploitation and avoiding its negation through immunity.

The thought of immanence, as a common standpoint in Esposito's work, represents one peculiarity of the whole Italian philosophical thought. This tradition seems to be able to use and produce a language purely centered on the categories of life and power, and the relations they produce.

Key-words: community, immunity, biopolitics.

**CUM-MUNUS:
COMUNIDADE E PODER IMANENTE EM ROBERTO ESPOSITO**

PLANO DA DISSERTAÇÃO

Introdução.....	1
I. Comunidade e imunidade a partir de Roberto Esposito.....	5
II. Crise do modelo transcendente do poder sobre a vida.....	14
1. O “reino da igualdade” de Rousseau.....	14
2. Família e corpo na modernidade.....	23
3. Biopolítica em Michel Foucault.....	31
III. O poder imanente.....	44
1. Paradigma Social Imunitário.....	44
2. Teologia Política.....	54
3. Imunidade e Biopolítica.....	61
IV. Questões abertas.....	68
1. Para uma biopolítica afirmativa.....	68
2. Mundanização da filosofia italiana.....	70
Bibliografia.....	73

Introdução

A reflexão que aqui pretendemos levar a cabo desenvolve-se, em larga medida, a partir de uma confrontação com o pensamento do filósofo italiano contemporâneo Roberto Esposito, levando em causa a sua abordagem ao tema comunidade e às novas formas de exercício de poder sobre a vida¹.

A forma comunitária moderna em que a vida se organiza é moldada segundo aquilo que Esposito chama *paradigma social imunitário*: “O elemento de novidade que eu próprio introduzi no debate, naquela que me parece ser a primeira elaboração sistemática do paradigma imunitário, tem a ver, por um lado, com uma simetria contrastante com o conceito de comunidade, ele próprio relido à luz do seu significado originário, e, por outro, com a sua específica caracterização moderna”². A chave interpretativa que Esposito entende fornecer, virada inicialmente para a própria comunidade, com base na etimologia e em contraste com a filosofia política de tipo tradicional, não pode deixar de representar, num segundo momento, o ponto de apoio para a interpretação de quanto deixado em suspenso por Michel Foucault, na década de setenta, sobre o tema da biopolítica.

Objecto do presente trabalho é a evolução dos modelos prevalecentes de exercício do poder na modernidade, eles próprios relidos à luz da análise de Esposito: a teoria clássica da soberania vive um paradoxo que assenta na crise dum modelo de poder que transcende a vida, e sobre ela se exerce de forma direta e imposta, abrindo a possibilidade para um modelo do poder imanente, em que vida e poder não são pensados como originariamente separados e sucessivamente unidos, mas como as duas componentes de um único nó que assume sentido unicamente a partir da relação entre elas.

Desde a filosofia política clássica de Thomas Hobbes, a comunidade é pensada como a resolução de um estado natural conflituoso através da criação dum vínculo contratual, assente na legitimação de um poder soberano cuja prerrogativa é a exclusão do conflito do próprio corpo instituído. É Jean-Jacques Rousseau quem mais enfrentou Hobbes no seu próprio

1 São os temas abordados na trilogia *Communitas* (1998), *Immunitas* (2002) e *Bios* (2004).

2 Roberto Esposito, *Bios. Biopolítica e filosofia*, trad. M. Freitas da Costa, Lisboa, Edições 70, 2010, p. 80.

terreno, remontando ao discurso sobre o estado de natureza e tentando deslegitimar uma comunidade fundada no medo derivado do Estado. No que diz respeito a esta filosofia, a *communitas* de Esposito não pode deixar de evidenciar uma diferença estrutural não redutível apenas a uma diferente abordagem no procedimento heurístico. Útil é especificar que, na tradição europeia, a passagem entre os séculos XVIII e XIX – consequentemente à idade das luzes, à saída do *ancien régime* e à revolução industrial precedente ao avanço capitalista – representa o momento em que os elementos mais típicos do nosso tempo começam a cristalizar-se, e consequentemente, o momento em que leituras radicalmente novas, e longe da linguagem contratualista, encontram o espaço para se afirmar.

Para percebermos a estrutura dum paradigma cuja hipótese é quanto mais actual, tentaremos inicialmente dar conta da relação entre as categorias de comunidade e imunidade, percorrendo a análise etimológica do núcleo comum entre estes dois termos, o latino *munus*. Este termo é veiculador dum aspecto ao mesmo tempo relacional e expropriante, conotando-se essencialmente como uma negação de subjectividade, de propriedade, de identidade. Para Esposito, o paradigma social imunitário opõe-se ao significado mais intenso da *communitas*, pois a categoria da imunidade representa sim a diversidade em relação à condição do outro, mas ela é sobretudo uma prática de prevenção face a um risco: a negação de uma negação. A *immunitas* pressupõe a presença do mal que tem de contrastar – a alteridade – e define-se como reacção a este, funcionando assim como uma barreira protectora, isto é, metendo à morte a capacidade relacional própria da comunidade. Um tal vínculo comunitário levanta o problema da recíproca separação entre os indivíduos, o paradoxo de um mundo do “nada em comum”. Como e desde quando é possível pensar os indivíduos modernos, tornados imunes de todos os males, mas caídos num estado de comum isolamento?

A direccionar este pensamento individualizamos o discurso de circularidade entre vida e poder, eventualmente orientado a favor da vida em si, onde não se trata de omitir a velha teoria do poder soberano, mas de descrevê-la e inseri-la num discurso de utilidade. Consequentemente, o mesmo é válido relativamente às análises de Michel Foucault à volta do conceito de biopolítica, cujas intuições fundamentais são aqui de primária importância. A viragem biopolítica torna evidente como não exista uma teoria geral do poder, mas unicamente formas heterogéneas em constante transformação. A título de exemplo é suficiente pensarmos como Foucault assume, no primeiro volume da *História da sexualidade* (1976), todo o discurso à volta da sexualidade como *condição* do novo poder sobre a vida. Mas

porquê essa inclusão sempre maior da vida nas dinâmicas do poder? Por um lado, Foucault questiona a relação entre economia e poder, isto é, se o poder tem, ou não, como razão e como propósito final servir a economia³. Mas por outro lado, a questão que aqui se impõe refere-se às duas interpretações possíveis da biopolítica: uma essencialmente afirmativa, promotora e potenciadora da vida; outra negativa, que prevê a inclusão da morte para a conservação da vida, e potencialmente virada para uma “tanatopolítica”⁴.

Considerando a comunidade moderna como o lugar onde vida e poder se encontram, a interpretação da biopolítica que a partir daí se constrói não se refere unicamente ao âmbito filosófico, mas surge no interior do próprio horizonte político: “No momento em que a política inclui a vida como objecto de intervenção directa, acaba por reduzi-la a um estado de absoluta iminência”⁵. Uma política que assume a vida como objecto e como objectivo corre o risco de “esmagá-la” no seu conteúdo biológico. É com vista a ultrapassar esta mesma dominação do poder sobre a vida, tentando procurar um ponto de interrupção no circuito dialéctico entre a sua negação e a sua protecção, que Esposito pode afirmar de ter encontrado, no paradigma de imunização, “a chave interpretativa que parece escapar a Foucault”⁶. O seu discurso coloca-se transversalmente ao longo de um percurso que começa no campo jurídico, com o delito hobbesiano da comunidade, e se estende até todo o horizonte da vida, portanto biológico, relacional e social. Daí o relevo decisivo que assumirá a tentativa de pensar uma política da vida que leva em conta o corpo, individual e social, e a sua defesa moral, ética e enfim prática. A pergunta de fundo que emerge é a seguinte: qual é a perspectiva imunitária que conjuga biopolítica e modernidade?

De acordo com o pensamento da imanência que a partir das análises de Esposito assume forma, tentaremos finalmente delinear os traços de uma “biopolítica afirmativa”. Para Esposito, a subversão da biopolítica do seu êxito destrutivo, de promoção da vida, não passa pela proposta de modelos de acção política, ou de pensar a vida *em função* da política, mas sim de pensar a política na forma mesma da vida, como dois elementos inseparáveis. Na

3 Michel Foucault, *Il faut défendre la société*, Curso no Collège de France 1975-1976, trad. Carlos Correia Monteiro de Oliveira, *É preciso defender a sociedade*, Lisboa, Livros do Brasil, 2006, p. 29.

4 De *tánatos*, “morte”. No momento em que o nazismo estabelece um limiar entre uma vida que tem de ser salvaguardada integralmente, enquanto portadora de valores máximos, e uma vida que pode pelo contrário ser sacrificada em nome duma visão ariana, estamos dentro da tanatopolítica. A consequência é que a vida reverte no seu contrário. Antonio Gnoli, “Ma chi decide veramente sulle vostre vite?”, em *La Repubblica*, Milão, 15 outubro 2004.

5 Roberto Esposito, *Immunitas*, pp. 17-18: “Nel momento in cui la politica assume la vita come oggetto di intervento diretto, finisce per ridurla ad uno stato di assoluta imminenza.”

6 Roberto Esposito, *Bios*, p. 74.

conclusão da trilogia dedicada à comunidade, Esposito parece reconhecer como os passos mais difíceis para o pensamento moderno sejam os de “repensar” as categorias da filosofia política clássica, por um lado, e de se libertar das categorias teológico-políticas modernas, por outro. Isto significaria encarar um percurso que tem o seu fulcro na ideia originária inerente à *communitas*, e que não seja *per se* baseado na sua mitificação. Num horizonte de pensamento destinado a alargar-se, como demonstra a sucessiva e mais recente obra do autor, o que em *Bios* se abre é a possibilidade de um pensamento que “insere a constituição das normas no interior do movimento da vida e faz da vida a fonte primária de instituição das normas”⁷.

Paralelamente a estes problemas, que são de natureza ascendente, colocaremos também uma questão final de carácter peculiar. Mantendo Roberto Esposito como interlocutor principal, a tese proposta é a da filosofia “de produção italiana” representar uma excepção em comparação com o grande panorama da filosofia europeia. Segundo Esposito, a contínua referência à própria contemporaneidade representa a abordagem mais típica da filosofia italiana, cuja caracterização principal estaria na incapacidade de se dotar de um léxico especializado e auto-referencial. No que concerne estritamente a tentativa de inscrever a filosofia num quadro “nacional”, Esposito demonstra-se um pensador original: até que ponto a filosofia, como a matemática, a medicina ou a música, não tem conotações locais mas, pelo contrário, universais? Para Esposito, não se trata de delimitar a filosofia a um espaço geográfico, ou de individuar um determinado território: a especificidade de uma filosofia é-nos dada pelo conjunto de características ambientais e linguísticas que remetem a uma específica maneira de pensar. Enfim, se o papel da filosofia é de colocar as justas questões, poderemos eventualmente perguntar se exista ou não uma “filosofia italiana”⁸.

7 Ivi., p. 265.

8 Roberto Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Turim, Einaudi, 2010, p. 13.

I. Comunidade e imunidade a partir de Roberto Esposito

Para podermos levar as declinações da comunidade ao nível de profundidade com que Esposito entende enfrentar o nosso tempo, é de primeira importância escavar a fundo na sua etimologia: *cum-munus*. Nesse sentido, as primeiras páginas de introdução a *Communitas. Origine e destino della comunità*, e similarmente, de *Immunitas. Protezione e negazione della vita* são extremamente fecundas. A densa reconstrução do *munus*, à base de toda a estrutura argumentativa, introduz no discurso aquele núcleo original de sentido sem o qual seria impossível seguir o pensamento do filósofo italiano⁹.

O significado primeiro que os dicionários atestam do latino *munus* (pl. *-eris*, pl. arq. *moenera*) é ofício, dádiva, ou dom, como mostra a afinidade com os vocábulos *officium*, *onus*, *donum*. A sua especificidade é o facto de não ser tanto um simples dom unilateral, mas aquele dom “que não se pode não dar”¹⁰, um dever constante, o dom que obriga a um intercâmbio, a uma relação. Em comparação tanto com a economia do dom-intercâmbio, pensada a partir da antropologia de Marcel Mauss¹¹, ou com o *donum* latino, que mais simplesmente denota a gratuidade, o *munus* só indica “o dom que se dá e não o que se recebe”¹²¹³. Desta forma emerge a possibilidade de pensar o “dom” comunitário como um “dever”: por um lado, Esposito admite que “devolver” o *munus* exprima bem mais do que a aceção de *munis*, o

9 A categoria interpretativa fundamental nesse trabalho – segundo o seu promotor, a máxima expressão do tempo contemporâneo – não será tanto a *communitas*, mas o seu oposto conceptual e etimológico: a *immunitas*, e a ideia de imunidade do corpo, individual e comunitário, correlativa.

10 Roberto Esposito, *Communitas: origine e destino della comunità*, Turim, Einaudi, 1998, p. X.

11 Está aqui em jogo a ligação que Mauss estabelece entre as cerimónias rituais, presentes em micro sociedades arcaicas, e a economia baseada na troca de dons, precedente à economia de mercado. Nas relações estabelecidas pelo intercâmbio de um *donum*, ontem como hoje, Mauss evidencia a presença duma *lógica debitória*, do retorno destes mesmos dons, que segundo Esposito é já implícita na raiz *do-* (*Communitas*, p. XI). Nesse sentido, o *potlâc*, o mais célebre dos rituais arcaicos, é o exacto contrário do nosso sistema económico, cujos processos de intercâmbio têm um sentido aquisitivo, de apropriação. Daí que o *munus*, enquanto dádiva, é sujeito a uma *remuneração*, e é portanto sempre um dar: ele não pode determinar uma estrutura rígida, de apropriação ou acumulação, mas o seu contrário. Ao mesmo modo, a *communitas* só poderá ser entendida como ponto de partida e nunca de chegada.

12 Roberto Esposito, *Communitas*, p. XII.

13 O sentido de *munus* como o dom que se faz, mas não o que se recebe, é secundária, mas muito frequente: *Significat officium cum dicitur quis munere fungi*. Daí *munero* como “doar”, e *remunero* como “recompensar”. Alfred Ernout e Antoine Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, [1932], Paris, Librairie C. Klincksieck, 4ª edição, 1959, p. 422, “munus”.

adjectivo próprio da pessoa grata; por outras palavras, ele reconhece de forçar o elemento que torna o dom um dever. Mas por outro lado, tenta demonstrar que o “grato” é quem “deve fortemente alguma coisa da qual foi beneficiário e da qual é chamado a dar conta numa forma que o torna plenamente 'a disposição', ou mais drasticamente 'à mercê', de um outro”¹⁴. Assim, ao filtrar a semântica do genérico *dom* através das estreitas malhas do *munus*, o resultado é refinamento do seu sentido, no qual reconduzimos sim a ideia de mutualidade, mas enquanto vínculo de *coniuratio*. A *communitas*, a sociabilidade do *cum-* relacionada ao *-munus*, é constituída por uma doação recíproca entre os seus membros: o pôr em comum desta relação. Para Esposito, aquela comunidade que não se sustente por uma ideia de dom iminente e obrigatório, posto necessariamente à sua base, e que não esteja intrinsecamente dotada do aspecto relacional, não se desenvolve a não ser ao longo duma linha antinómica à *communitas*.

Em sentido geral, o termo “comunidade” evoca a ideia do ter-em-comum, o que é partilhado por um certo número de pessoas, que se reflete primeiramente na partilha de algo constituinte e próprio dos sujeitos – uma origem, um território, uma língua – dentro da forma na qual a vida se organiza. Uma tal semântica do *proprium*, da comum pertença, faz com que a comunidade seja pensada como um “único” e um “todo”, e como uma propriedade que se acrescenta aos sujeitos, tornando-os sujeitos *também* de comunidade. Ela é assim pensada como uma organização colectiva da vida, caracterizada por vínculos profundos de pertença, mesmo quando em visível contraposição com as características individualistas da sociedade moderna. É precisamente em contraste com este modelo que Esposito utiliza à análise das especificidades do *munus*: para ele, a conceptualização da comunidade proveniente de certa filosofia, como no caso da *Gemeinschaft* de Ferdinand Tönnies, mas também do sentido comum, não conseguiria chegar ao seu fundo portante e estruturá-la plenamente. A mesma abordagem, considerada como a “mitificação” da *communitas*, é visível também nos estudos de Max Weber em campo sociológico e filosófico, no neo-comunitarismo americano de fim de século XX, e até nas várias éticas comunicativas¹⁵. O paradoxo de um tal olhar à

14 Roberto Esposito, *Communitas*, p. XII: “deve fortemente qualcosa di cui è stato beneficiario e di cui è chiamato a rendere conto in una forma che lo mette 'a disposizione', o piú drasticamente 'in balia', di qualcun altro.”

15 Ivi., p. IX. Em referência a Tönnies e Weber, Esposito sublinha que nem a comum pertença referida ao território, mesmo se subjectivamente “sentida”, não altera as coisas: o território é apropriação “como matriz originária de toda a propriedade sucessiva.” A referência às éticas comunicativas é sobretudo pensado em relação a Jürgen Habermas, como o próprio Esposito sublinha repetidamente.

comunidade está no facto de os sujeitos partilharem um próprio, de a “coisa pública” ser identificada com o seu oposto¹⁶. A *communitas*, e o adjectivo *communis* que lhe corresponde, adquire força quanto mais é pensada como em oposição à semântica do *proprium*: o comum indica exactamente o que não é próprio, “o que pertence a mais do que um, a muitos ou a todos – e portanto que é 'público' em contraposição a 'privado', ou 'geral' em contraste com 'particular’”¹⁷. Na *communitas* é preciso retornar o dom recebido, ou seja ela obriga os seus membros ao cumprimento de um *onus* circular, desvinculando-se de qualquer estrutura rígida.

O lado mais problemático de uma tal partilha comunitária encontra-se na questão da incompleta, ou falhada, realização do *cum*. Afirma Esposito que o *munus* “não implica de modo nenhum a estabilidade de uma posse – e muito menos a dinâmica aquisitiva de um ganho – mas perda, subtração, cessão: é um 'penhor', ou um 'tributo', que se paga de forma obrigatória”¹⁸. Pragmaticamente mais forte do que um *donum*, o *munus* leva consigo o carácter de expropriação, de negação: “o que a *communitas* partilha não é uma propriedade ou uma pertença. Não é um ter, mas, pelo contrário, uma dívida, um compromisso, um dom-para-fazer. É portanto o que determinará, que está para se tornar, que virtualmente *já* é, uma falta”¹⁹. Uma tal ideia de dever na sua dimensão social, de união, expõe os sujeitos a um vazio, constituído pela falta de propriedade e de controle sobre o outro. A partilha crucial deste *munus* denota-se por um carácter extremamente pesado, incómodo: os sujeitos são expropriados da própria subjectividade inicial; estão ao mesmo tempo virados para o comum, caracterizado do outro, e descentrados de si próprios. A *communitas* não tem assim a tarefa de confirmar as identidades pessoais, ou de fortalecer o *proprium*, ao contrário ela empurra os homens para fora-de-si, para uma relação exigente e perigosa: “O que os membros da *communitas* partilham é, acima de tudo, uma expropriação da sua substância que não se limita ao seu 'ter' mas que aflige o seu próprio 'ser sujeitos’”²⁰.

16 Ivi., p. IX.

17 Ivi., p. X: “Esso è ciò che pertiene a più di uno, a molti o a tutti – e dunque che è 'pubblico' in contrapposizione a 'privato', o 'generale' (ma anche 'collettivo') in contrasto con 'particolare.’” E acrescenta: “Em todas as línguas neolatinas, mas não só, 'comum' (*commun*, *comun*, *common*, *kommun*) é o que *não* é próprio; o que começa lá onde o próprio acaba” (“In tutte le lingue neolatine, ma non solo, 'comune' (*commun*, *comun*, *common*, *kommun*) è ciò che non è proprio; che comincia là dove il proprio finisce.”)

18 Ivi., p. XII: “Non implica in nessun modo la stabilità di un possesso – e tanto meno la dinamica acquisitiva di un guadagno – ma perdita, sottrazione, cessione: è un 'pegno', o un 'tributo', che si paga in forma obbligatoria.”

19 Ivi., p. XIII: “Il *munus* che la *communitas* condivide non è una proprietà o una appartenenza. Non è un avere, ma, al contrario, un debito, un pegno, un dono-da-dare. E dunque ciò che determinerà, che sta per divenire, che virtualmente *già* è, una mancanza.”

20 Ivi., p. 148: “Ciò che i membri della *communitas* condividono [...] è piuttosto una espropriazione della propria sostanza che non si limita al loro 'avere', ma che coinvolge ed intacca il loro stesso 'essere soggetti.’”

Se não é desta forma que a comunidade se apresenta aos nossos olhos, pois estamos, de alguma forma, protegidos face a este risco do comum, como é que ela então se constitui? A resposta vem de uma outra categoria interpretativa, a *immunitas* – tal como o adjectivo *immunis* – que, enquanto “vocábulo privativo, ou negativo, deriva o próprio sentido do que ele nega, ou do que resulta privado, isto é, o *munus*”²¹. Por meio de um “estranhamento”, o imune é dispensado do *onus*, e protege a sua identidade²². Uma tal semântica imunitária assume forma no cruzamento entre duas linhas hermenêuticas: por um lado, verifica-se nas instituições, portadoras do “carácter necessariamente inibitório da civilização”²³, segundo o mecanismo de despesa, desobrigação, no sentido de *Entlastung*; e por outro lado, individuando a tese de “os sistemas funcionarem não descartando conflitos e contradições, mas produzindo-os como antigénios destinados a reactivar os seus anticorpos”²⁴, a violência perigosa tem de ser necessariamente incluída no mesmo corpo em formas controláveis. O curto-circuito criado pela *immunitas* é representado pela directa negação do *cum*, e da força violenta do qual ele é portador, mas exprime-se pela produção da mesma em formas reduzidas.

Em *Bios*, Esposito resume assim os elementos do debate: “*Dispensatio* é mesmo aquilo que alivia do *pensum* de uma obrigação gravosa, assim como a exoneração liberta daquele *onus* a que é reconduzível desde a origem a semântica do *munus* recíproco. [...] A *immunitas*, protegendo aquele que é portador do contacto arriscado com aqueles que estão privados dela, repristina as fronteiras do 'próprio' postas em perigo pelo 'comum'. Mas se a imunização implica uma substituição, ou uma contraposição, pelos modelos privatísticos ou individualistas de uma forma de organização de tipo comunitário – seja qual for o significado que se queira dar agora a tal expressão – é evidente a sua conexão estrutural com os processos de modernização”²⁵. A imunidade na sua dimensão social não é tanto uma novidade conceptual, enquanto já precedentemente elaborada por pensadores de áreas diferentes, da biologia à sociologia à antropologia filosófica, mas é pensada agora como a engrenagem mais subtil, e mais típica, da modernidade e do nosso tempo. O paradigma de imunização social

21 Roberto Esposito, *Immunitas*, p. 7: “vocabolo privativo, o negativo, che deriva il proprio senso da ciò che nega, o di cui risulta privo, vale a dire il *munus*.”

22 Sobre o adjectivo *immunis*, -e: isento de cargo; às vezes sinónimo de *ingratus* a causa do duplo sentido de *munus*, “cargo” e “dom”. Alfred Erneut e Antoine Meillet, *op. cit.*, p. 421, “munis”.

23 Roberto Esposito, *Bios*, p. 77.

24 *Ivi.*, p. 79.

25 *Ivi.*, pp. 80-81.

que a partir daí se conota, colocado no profundo das civilizações modernas, funciona como *proteção negativa da vida*. Se o imune é o sujeito que “não é” ou “não tem” nada em comum, então Esposito pode afirmar: “Justamente esta implicação negativa com o seu contrário indica que o conceito de imunização pressupõe aquilo que entanto nega”²⁶. Se já com a noção de secularização se adverte uma diferença com o passado pré-moderno, esta distância torna-se definitivamente palpável na contraposição entre *communitas* e *immunitas*, ou seja na inversão de perspectiva que denota toda a potência da negação.

Os indivíduos tornam-se absolutos enquanto protegidos e isolados por um confinamento identitário, enquanto libertos da dádiva que os obriga uns com os outros. Esposito pensa a libertação do “contágio” relacional a partir da filosofia de Hobbes, pelo qual a *communitas* “leva dentro de si um dom de morte”²⁷, e o vazio do *munus* é enchido por um vazio ainda mais radical: ausência de relação dentro da unidade. Isto torna-se visível ao considerarmos o modelo absolutista da soberania como exemplo máximo desse paradigma de imunização, onde o Estado-Leviatã coincide com a exclusão de qualquer relação social alheia ao vínculo vertical de obediência e proteção, um vínculo que é também estritamente individual. Como explica Esposito: “uma vez assumido como constitutivamente arriscado em relação à autoconservação, o *cum* vai ser drasticamente eliminado a favor de uma forma política que ponha cada indivíduo em contacto directo com o poder soberano pelo qual é representado. Ora, o elemento especificamente imunitário de tal operação não está só na dessocialização que ela pressupõe, quanto na modalidade homeopática do seu funcionamento: tal como é o medo provocado pelo Leviatã a curar do medo recíproco do estado de natureza, assim é a igualdade de todos os súbditos perante ao soberano a desactivar o perigo determinado da igual capacidade de dar, ou receber, a morte antes da constituição da ordem civil”²⁸. Ninguém mais de que Rousseau tentou deslegitimar, no mesmo terreno da sua produção, a comunidade fundada no medo derivado do Estado. Todo o seu combate contra a destruição da relação recíproca entre os homens, uma vez constituída a sociedade civil, pode ser levado a cabo a

26 Idem.

27 Roberto Esposito, *Communitas*, p. XXII: “la *communitas* porta dentro un dono di morte.”

28 Roberto Esposito, *Immunitas*, p. 103: “Una volta assunto come costitutivamente rischioso nei confronti dell'autoconservazione, il *cum* va drasticamente eliminato a favore di una forma politica che metta ciascun individuo a diretto contatto con il potere sovrano da cui è rappresentato. Ora l'elemento specificamente immunitario di simile operazione non sta soltanto nella desocializzazione che essa presuppone, quanto nella modalità omeopatica del suo funzionamento: come è la paura provocata dal Leviatano a guarire dalla paura reciproca dello stato di natura, così è l'uguaglianza di tutti i sudditi davanti al sovrano a disinnescare il pericolo il pericolo determinato dall'uguale capacità di dare, o ricevere, la morte prima della costituzione dell'ordine civile.”

testemunho de como também a filosofia política clássica estava consciente do perigo identitário, da incumbência da alteridade. Assim, em primeiro lugar, a reflexão de Esposito remonta àquele momento em que “o corte hobbesiano das raízes é vivido então como uma 'culpa' em relação a uma comunidade da qual se constata a ausência e ao mesmo tempo a necessidade”²⁹.

Para além disso, é preciso constatar o facto de o processo de imunização não esgotar por inteiro o espaço da vida na modernidade. Se, por um lado, a ausência auto-legitimada de qualquer relação representa o áspero fruto do círculo sacrificial da vida, paradoxalmente a favor da conservação da mesma, por outro lado abre-se no interior da comunidade “a consciência trágica do carácter niilista de uma tal decisão”³⁰ – e aqui está provavelmente o seu maior elemento de novidade. O *munus*, quando é dado, não estabelece um contacto inocente, não é indolor pelo sujeito que o experimenta: enquanto veiculador de medo é sempre possível advertir o seu perigo. Isto é válido mesmo no caso da sua mais oculta negação, aliás, é sobretudo na coincidência entre o sacrifício e a conservação da vida que emerge a força niilista do negativo. Se a prerrogativa do *munus* originário é a de ser algo que quebra os confins identitários, então a *communitas* é “habitada” por uma ausência – de subjectividade, de identidade e de propriedade: ela é sempre dos outros enquanto baseada numa negação; o “nada” é pensado não tanto como êxito ou como condição da *communitas*, mas como o seu único modo ser³¹.

Todavia, o lugar do *munus*, quando esvaziado da própria substância pela categoria da imunidade, enche a sua aparência com algo que assume o aspecto de um *plenum*, da mesma relação proibida: como seria senão possível pensar uma comunidade – seja qual for a sua constituição – sem que esta assuma alguma expressão afirmativa? Este pleno é visível no momento em que o “carácter constitutivamente côncavo da *communitas*”, a sua falha negativa, é substituído pela sua “entificação positiva”, um elemento de subjectividade necessário. No pensamento de Esposito – a tal propósito, uma ilha – é preciso “assumir o vazio do *munus* a objecto de reflexão”³². Se este é o dom que se faz e que prevê uma remuneração circular, a falha substancial que se abre da sua negação tem o aspecto de uma

29 Roberto Esposito, *Communitas*, p. XXIII: “il taglio hobbesiano delle radici è vissuto allora come 'colpa' nei confronti di una comunità di cui si constata l'assenza e insieme la necessità.”

30 Idem.

31 Roberto Esposito, “Nichilismo e comunità”, em *Communitas*, apêndice, pp. 148-149.

32 Roberto Esposito, *Communitas*, p. XXIV.

*comum divisão*³³. A deriva niilista que então se origina no paradigma hobbesiano assenta na consciência de uma nada (a falta de relação na união) construído acima dum outro nada (a expropriação original), e exprime-se assim na proliferação daqueles “discursos comunitários” modernos, que representam o oposto frontal, e paradoxal, da *communitas*. Se, por um lado, Esposito vê em Hobbes a génese do pensamento niilista moderno, à medida em que a sua comunidade se funda nesta operação de ocultação, por outro lado, segundo o filósofo italiano a única maneira de repensar a comunidade é de prendê-la ao nada que a constitui.

A partir da negação do lugar do *munus*, e do fortalecimento conseguinte do seu contrário, o *proprium*, define-se assim um paradigma imunitário baseado numa dupla vertente, tanto na área jurídico-política quanto na área biomédica. Se a primeira vertente diz respeito àquela filosofia política clássica que se joga sobretudo na luta entre Hobbes e Rousseau, a vertente da biologia e da medicina é pensável só através de uma abordagem “biopolítica”, em que vida e poder se ligam numa relação indissociável. O mecanismo de poder que gere a vida na sua totalidade precisa de um sistema imunitário para viver juntamente com ela, e, conseqüentemente, o carácter tipicamente biopolítico do nosso tempo e a normativização crescente da vida manifestam toda a pressão sobre o elemento subjectivo individual e comunitário. Voltando novamente um instante para o trabalho de Mauss, se por um lado as suas intuições são precursoras de um certo aspecto social intrínseco à comunidade, por contraposição à lógica apropriativa actual, por outro avançam também a questão da intervenção reguladora sobre a vida, mesmo se por parte duma entidade contraposta à vida mesma, o Estado³⁴. Para Esposito, a questão fundamental da biopolítica assenta numa ruptura

33 It. *condivisione*. A direcção da *communitas* é sempre do dentro para fora, uma externalização do interior. Como afirma Esposito: “Este movimento de descentramento é reconhecível na mesma ideia de 'partição' – que remete juntamente a 'comum divisão' e a 'partida': a comunidade nunca é um lugar de chegada, mas sempre de partida.” (“Questo movimento di decentramento è riconoscibile nella stessa idea di 'partizione' – che rimanda insieme a 'condivisione' e a 'partenza': la comunità non è mai un luogo d'arrivo, ma sempre di partenza.”) Roberto Esposito, “Nichilismo e comunità”, em *Communitas*, apêndice, p. 150.

34 Nas *Conclusões de carácter moral do Ensaio sobre a dádiva*, Mauss utiliza palavras que transpiram uma valência biopolítica – no sentido, ainda básico, de que o Estado deve cuidar da vida do seu povo. Escreve o antropólogo francês em 1923: “Toda a nossa legislação de segurança social, este socialismo de Estado já realizado, se inspira no princípio seguinte: o trabalhador deu a sua vida e o seu trabalho à colectividade, por um lado, aos seus patrões, por outro, e, se deve colaborar na obra de segurança, os que beneficiariam dos seus serviços não estão quites para com eles através do pagamento do salário e o próprio Estado, representando a comunidade, deve-lhe, juntamente com os seus patrões e com a sua própria contribuição, uma certa segurança na vida, contra o desemprego, contra a doença, contra a velhice e a morte. [...] Toda esta moral e esta legislação correspondem, na nossa opinião, não a uma perturbação, mas a um regresso ao direito. Por um lado, vêem-se despontar e tornar-se um facto a moral profissional e o direito corporativo. [...] Por outro lado, é dos indivíduos que o Estado e os seus sub grupos querem cuidar. A sociedade quer reencontrar a sua célula social. Ela inquire, envolve o indivíduo, num curioso estado de espírito, em que se misturam o sentimento dos direitos que ele tem e outros sentimentos mais puros: de caridade, de serviço

com um tal modelo de poder transcendente em relação à vida, e portanto no diálogo com a comunidade. O seu pensamento não quer ser uma tentativa de negar a lógica imunitária, ou de restabelecer um certo tipo de ética, antes pode ser levado a cabo como instrumento de análise do nosso tempo. Admitir a *communitas* de Esposito, com as premissas aqui dadas, ou negar a *immunitas*, significaria que toda a dicotomia da *res publica* face à esfera privada não poderia mais se sustentar. A *communitas* não pode ser directamente pensada como uma *res*, mas como a falha na qual os sujeitos correm o risco de cair, uma vez expostos. Contudo, Esposito mostra como a comunidade moderna lute continuamente para se definir enquanto fruto de *apropriação* – particular que se exalta por exemplo nas lógicas de mercado – manifestando a cada vez uma contenda polémica. O núcleo temático que ele enfrenta se refere à possibilidade de repensar a vida *da* e *na* comunidade. A ameaça da perda dos confins do indivíduo, da sua identidade e daquilo que assegura a sua subsistência, é implícita no carácter do *munus* como hospital – a presença da alteridade – ao mesmo tempo que hostil – a natureza violenta do contacto com o outro. Isto bem se resume na “inquietante contiguidade lexical entre *hospes* e *hostis*”³⁵, particularmente significativa no que concerne a problematização posta por toda a filosofia do *cum*, da convivência pacífica de uma unidade, a partir de uma luta identitária entre duas partes internas³⁶. Esposito está aqui disposto a assumir a lógica desta convivência interna e levá-la até o fundo do seu pensamento. A tipicidade do paradigma imunitário está no facto de pensar *bios* e *nomos*, vida e política, como as duas componentes de um único conjunto que assume sentido unicamente a partir da relação entre eles. De forma mais abrangente, a interpretação de Esposito quer ser uma tentativa de “repensar” o *cum* da comunidade moderna à luz da interpretação da biopolítica: “se a *immunitas* não é sequer

social, de solidariedade. Os temas da dádiva, da liberdade e da obrigação na dádiva, o tema da liberdade e do juro que se deve dar, reaparecem entre nós, como acontece com um motivo dominante esquecido por demasiado tempo”. Marcel Mauss, *Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*, trad. António Filipe Marques, Lisboa, Edições 70, 2008, pp. 197-199.

35 Roberto Esposito, *Communitas*, p. XV.

36 Quem aborda a temática do *cum* originário da cultura ocidental, desde as suas raízes mais antigas, é Massimo Cacciari: em *Geofilosofia dell'Europa*, a questão central é a “harmonia dos opostos”, a convivência entre os *luoghi dell'interrogarsi d'Europa* – guerra e paz, mar e terra, oriente e ocidente, lei e desenraizamento. As ilhas do arquipélago europeu seriam a demonstração de uma continua instabilidade, de paz no sentido de *pactum*: individuação contínua de um médio. *Hospes* e *hostis*, amigo e inimigo, são pensados a partir da relação de guerra, central na *historia* grega: “Nenhuma luta começa a não ser em vista da vitória, mas vencer significa harmonizar em si o inimigo. [...] No instante mesmo em que emerge o *Dois*, e a maravilha por este inquieta e assusta, emerge também a pesquisa em torno da sua origem, das suas internas relações, do seu mesmo fim, ou seja a interrogação em torno daquela potência que faz dos dois *um Dois*.” Massimo Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, Milão, Adelphi, 2003, pp. 11-12. A hipótese que daí nasce – reduzida aos mínimos termos – é a de uma Europa sem voz, cujas únicas expressões seriam nada mais do que “tímidos exercícios de distinção.”

pensável fora do munus comum, que no entanto nega, talvez também a biopolítica, que até hoje tem experimentado essa prega constrictiva, poderá inverter o seu sinal negativo para uma diferente afirmação de sentido³⁷.

37 Roberto Esposito, *Bios*, p. 28.

II. Crise do modelo transcendente do poder sobre a vida

1. O “reino da igualdade” de Rousseau

“*Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle autorisée par la Loi naturelle*” é o título sobre o qual se exprime Rousseau, no seu *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, com data a 1754. No geral, o texto do discurso afirma que para compreender a razão da desigualdade inerente à sociedade é preciso primeiramente compreender a natureza do homem na sua originalidade, pois tal desigualdade foi-se desenvolvendo à medida que o homem se afastava da sua condição natural. A tal propósito, toda a sua obra e, como ele mesmo diz, a de “todos os filósofos que se concentraram no estudo da sociedade”, fundamenta-se naquela passagem³⁸.

Para Rousseau, esta abordagem não é finalizada a mostrar a verdadeira origem das coisas, qual era a condição objectiva do homem, baseando-se na pesquisa histórica e na reconstrução atenta dos detalhes dos primeiros alvos de vida comunitária, nem, evidentemente, a filosofia política quer alcançá-la. As suas teses são pelo contrário avançadas na suposição hipotética, de maneira “parecida ao trabalho dos físicos que nos mostram a formação do mundo”. De acordo com isso, explicita logo no início do *Discurso* de querer “rejeitar todos os factos”, no sentido de acontecimentos, porque não tocariam a questão acerca dessa origem; no prefácio do seu texto, esclarece que o remontar à origem da primeira sociedade é construído por “raciocínio hipotético”^{39,40}. Poucos anos mais tarde, o autor do

38 Esposito foge a esta reconstrução à medida em que o seu pensamento se coloca fora daquelas categorias em cuja contraposição se funda a política moderna: privado/público, absolutismo/democracia, direita/esquerda.

39 Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et le fondements de l'inégalité parmi les hommes*, [1754], em *Oeuvres Complètes. Vol. III: Du contrat social; écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1964, p. 132. A passagem completa é: “Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question. Il ne faut pas prendre les Recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce Sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels; plus propres à éclaircir la Nature des choses, qu'à en montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos Physiciens sur la formation du Monde.”

40 Para além da falta de reconstrução histórico-científica, é raro encontrar na obra de Rousseau referências quer a relações de viagem, quer a obras de tipo enciclopédico, a não ser quando incluídas pelo autor nas notas, como no caso da *Histoire Naturelle* de G.L. Buffon, obra publicada entre 1749 e 1789. Assim, a observação,

Contrato Social incluirá no livro primeiro da sua obra principal um capítulo intitulado *Qu'il faut toujours remonter à une première convention*, onde é manifesta a vontade de examinar o acto pelo qual um povo se torna um povo, como o acto “a fundamento da sociedade”. Nesse capítulo, o exemplo dado é o da eleição de um chefe: antes de se dar um rei, um povo é constituído por uma convenção, senão não seria um povo; sem esta convenção, onde estaria a obrigação da minoria – isto é, no caso de eleição não unânime – de se submeter a uma autoridade? De consequência, também a regra da maioria é uma regra estabelecida por convenção, e supõe, pelo menos na primeira vez em que é utilizada, a própria unanimidade. Emerge a vontade de delinear um princípio de fundo, expressão daquilo que podemos chamar o princípio da democracia. Para Rousseau trata-se, por meio de uma cultura da virtude cívica e republicana, “de exigir que os cidadãos que compõem a sociedade civil, assumindo o poder político, determinem o Estado enquanto expressão desse mesmo poder”⁴¹. O *Discurso* citado em abertura quis ser o vector de uma mensagem de carácter universal, que circunscreve toda a obra política do filósofo de Genebra: a necessidade de refundar a sociedade com base num pacto social unânime, de maneira a “encontrar uma forma de associação que defende e protege de toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e através da qual, cada um, unindo-se aos outros, não obedece que a si mesmo e permanece na liberdade como antes”⁴². Um tal acordo passaria a ser respeitado porque concluído por indivíduos livres e racionais, que aceitam voluntariamente a entrada em sociedade. A sua abordagem refere-se portanto ao acto que legitima o poder, visando a uma possível refundação de toda a sociedade a ele contemporânea.

A forma como Rousseau coloca a questão, a sua vontade de democracia “plena”, remonta à hipótese sobre o estado de natureza, que a partir da segunda metade do século XVII se tinha tornado um fulcro central entre toda a filosofia política da tradição ocidental. A sua identificação e sua definição são, desde Hobbes e Locke, mas também entre todos os juristas

torna-se um instrumento de confirmação ao serviço da reflexão, diz Robert Derathé: *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1995, pp. 133-134. O método não científico é integrado às vezes por elementos de uma espiritualidade religiosa cristã, como no caso da chave de leitura final do *Contrato Social*.

41 Alexandre Franco de Sá, “A sociedade civil em Rousseau”, em *Sociedade civil. Entre miragem e oportunidade*, Coimbra, 2003, p. 83.

42 Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*, [1762], em *Oeuvres Complètes. Vol. III: Du contrat social; écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1964, p. 360: “Trouver une forme d'association que défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant.”

da escola do direito natural, intimamente ligadas ao problema da fundação do Estado⁴³. É suficiente pensarmos que a definição de estado de natureza determina logo a questão de como colocar o poder político no interior do corpo que se constitui: formulações diferentes desta hipótese levam a definições diferentes da ideia do contrato. Na altura em que Rousseau escreve, a colocação do problema já se tinha tornado um lugar-comum, mas ao mesmo tempo uma passagem irrevocável entre as teorias clássicas.

Ao considerar o homem natural, segundo Rousseau, parecem os filósofos a ele precedentes terem essencialmente cometido um erro de método: eles não tiveram em conta das modificações fundamentais que a natureza do homem assume com a vida comunitária, mas procederam segundo um método puramente analítico, isto é, não tiveram em conta daquelas mutações sofridas ao longo dos séculos pela categoria “homem”, dos atributos das paixões e das necessidades mutáveis⁴⁴. Se fosse assim, até àquele momento o homem só teria sido estudado a partir de situações muito posteriores à original, à natural, e portanto situações enganadoras. Numa longa nota ao *Discurso*, inicialmente endereçada a Locke mas que acaba por se dotar de carácter geral, é explicitada a maneira de entender o estado de natureza como “um estado onde os homens viviam isolados”, onde tal homem não tinha nenhum motivo de viver um ao lado de outro homem⁴⁵. É longo esta linha argumentativa, manifesta em bem mais de uma passagem, que se marca a diferenciação de Rousseau face à filosofia a ele precedente: com o esforço de ir para além daquele tempo onde os homens sempre tinham uma razão de viver em conjunto; no admitir o estado originário de dispersão ou isolamento; no recusar em tal estado a existência da propriedade privada; no separar as pulsões primitivas do homem selvagem com as paixões fictícias do homem civilizado⁴⁶; no preferir a ideia de homem “solidário” à uma teoria do homem naturalmente conflituoso, pois que na mesma doutrina da

43 Para além dos estudados e mais influentes Hobbes e Locke, são frequentemente chamados em causa, quer nas análises de Derathé, quer directamente nas notas de Rousseau, sobretudo os jusnaturalistas Hugo Grócio (1583 – 1645) e Samuel von Pufendorf (1632 – 1694). No século XVIII estes autores já eram considerados “clássicos do direito natural”, mas é mesmo contra eles que Rousseau defende, a cada vez, a sua posição: “Ele escreve geralmente sob a influência dos seus leitores e não pensa que por reacção contra as teorias dos seus predecessores”. Robert Derathé, *op. cit.*, pp. 66-71: “Il écrit généralement sous l'influence de ses lecteurs et ne pense que par réaction contre les théories de ses prédécesseurs.” Hobbes, em particular, representa a máxima expressão daquilo que chamaremos o paradigma social imunitário, segundo um modelo de poder que, a partir do século XVI, passa por uma metamorfose cujo alcance nós hoje tentamos medir. A nossa escolha visa mostrar a forma de articular-se da primeira contestação do modelo imunitário, através da ruptura rousseauiana com a filosofia de Hobbes.

44 Robert Derathé, *op. cit.*, pp. 131-134.

45 Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, nota XII, ponto 4, p. 218.

46 O termo utilizado por Rousseau para indicar o homem civilizado é o arcaico francês de *homme policé*, que remete à aceção de moderno, que vive em sociedade.

guerra natural de cada um contra os outros é implícita uma relação. É por ter marcado e alinhado essas razões que o texto do *Discurso sobre a desigualdade* não para de ser o terreno fértil a partir do qual se desenvolve o pensamento de Rousseau. O método assim estabelecido, o método quase “genético” pelo qual o autor impõe o discurso, agarra-se ao homem assim como ele sairia das mãos da natureza, não podendo-se basear na observação analítica dos próprios contemporâneos⁴⁷. A origem, apesar de representar o ponto mais recuado no passado, é também o ponto mais profundo e delicado de toda a reconstrução heurística: “as associações dos homens resultam em grande parte dos acidentes da natureza”⁴⁸, grandes catástrofes naturais fizeram com que os homens se juntassem para reparar em comum as partes comuns e úteis a todos, em forma de uma primeira solidariedade; as necessidades criam os gestos e as paixões criam a voz, assim o homem primitivo responde inicialmente ao “grito da natureza”, dota-se da linguagem apenas por uma confrontação com o grande contexto no qual se encontra⁴⁹.

Rousseau supõe a permanência original de uma “primavera eterna na terra”, onde se encontra um homem solto, entre as abundâncias do ambiente: por qual razão deveria ele renunciar a esse estado de liberdade primitiva, “deixando tudo o que lhe é natural, para se impor, sem qualquer necessidade, a escravidão, o trabalho e as misérias indissociáveis da vida em sociedade?”⁵⁰ Ao mesmo tempo, esta reflexão também evidencia a condição de não-sociabilidade do homem primitivo: a natureza é plenamente oposta à civilização, certamente no sentido em que os valores desta se constituem como uma corrupção e uma degenerescência em relação àquela, mas sobretudo a condição natural é caracterizada pela ausência de qualquer relação.

Tudo isso nos ajuda a compreender que Rousseau tenha tido de reconduzir o estado de

47 Robert Derathé, *op. cit.*, pp. 132-133.

48 Jean-Jacques Rousseau, *Ensaio sobre a origem das línguas*, trad. Fernando Guerreiro, Lisboa, Editorial Estampa, 2001, p. 82: “Les associations d'hommes sont en grande partie l'ouvrage des accidents de la nature.” Esse texto (*Essai sur l'origine des langues, où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*) publicado póstumo, em 1781, integra o *Discurso* e pode ser lido paralelamente a ele, mas não representa a sua continuidade nem a sua antecedência discursiva. Não obstante seja um texto quase de linguística, mais do que de filosofia política, é inteiramente fundamentado nas mesmas posições do *Discurso* sobre o estado de natureza.

49 Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, p. 221.

50 Esta pergunta sai do capítulo principal do *Ensaio sobre a origem das línguas*, ou seja *Formação das línguas meridionais*. De forma a mostrar como e onde se desenvolveu a primeira língua falada pelo homem, Rousseau supõe também a maneira como se organizou a vida na primeira sociedade. Ele localiza os homens originários em regiões meridionais quentes: lá, na “primavera eterna” geradora de vida, vive um homem pastoral, solitário e preguiçoso: “não fazer nada, uma vez garantida a sua conservação, é a mais antiga e a mais forte das paixões do homem”. Jean-Jacques Rousseau, *Ensaio sobre a origem das línguas*, IX, p. 85.

natureza a um estado de igual liberdade, que é essencialmente um estado de independência. A própria igual liberdade é o princípio que tem necessariamente de estar à base de uma sociedade democrática: se o estabelecimento da sociedade civil, tal como Rousseau a critica, corrompeu o homem e criou as desigualdades, a igual liberdade é então aquela ordem de princípio que o contrato deveria restabelecer. A sua explicitação não quer simplesmente dizer que os homens nascem iguais em força ou talento, porque por quanto se recuse utilizar a observação, isto seria negar a evidência. Mais precisamente, ela significa que toda a superioridade física, intelectual e também moral de um homem não lhe dá o direito de impor aos outros a própria vontade, ou de os submeter à própria autoridade. Daí as dificuldades em conciliar as vontades particulares. Também Locke, no *Segundo tratado do governo*, num discurso já orientado à colocação do poder em sociedade, convém sobre a condição em que se encontra o homem em natureza. Esta condição seria a de uma liberdade perfeita, a condição de os homens “ordenarem das suas acções e disporem como entenderem, seja das suas propriedades, seja das próprias pessoas, sem necessitarem de permissão ou dependerem da vontade de qualquer outro homem, dentro dos limites da lei da natureza”⁵¹. Todavia, este seu escrito representou uma tentativa de legitimar o chefe do corpo político que ele apoiava na altura⁵², e, para além disso, a sua formulação do contrato foi pensada com intento a reforçar os direitos individuais, e não a fazê-los concordar, como contrariamente entendido por Rousseau. Importa também pôr em evidência que, admitindo a teoria da igual liberdade, nenhum pacto pode privar o homem da própria liberdade individual. A autoridade, para ser legítima, tem que se fundar no consenso dos que estão a ela submetidos; qualquer outra autoridade pode ser vista como um abuso, uma obrigação, e remete para a lei do mais forte. Esta última afirmação,

51 John Locke, *Segundo tratado do governo*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, p. 35. Nesta definição do estado de natureza emerge a dificuldade lógica de antepor a propriedade ao regime normativo que a institui. A propriedade lockiana precede a soberania ordenada a defendê-la, ou seja é o pressuposto e não o resultado da organização social. Ela tem um duplo sentido: por um lado, a propriedade é uma forma de vida exprimida pela acção pessoal do sujeito agente; por outro lado, sujeito, acção e liberdade estão incluídos na figura do “próprio”. O ponto de contacto entre as duas perspectivas – do senhorio do sujeito ao da coisa – situa-se no carácter privativo da apropriação. Segundo Esposito, estas duas modalidades são integradas e sobrepostas num único efeito de sentido: a vida é ao mesmo tempo interior e exterior à propriedade, ou seja vida e propriedade são pensadas como ser e ter; o sujeito domina a coisa no sentido específico de que a põe sob o seu domínio, e simetricamente a coisa domina o sujeito na medida em que constitui o objectivo necessário da sua tensão aquisitiva. Esta apropriação imanente fornece o paradigma de um processo imunitário “bem mais poderoso do que o hobbesiano”, enquanto se perpetua no interior do corpo dos sujeitos, onde o “próprio”, sendo por definição o “não comum”, é sempre imune. Deste carácter infinitesimal da imunização dá conta Esposito em *Bios*, pp. 97-102.

52 John Locke, *op. cit.*, p. 27, onde visa com a sua obra “legitimizar o poder do nosso grande restaurador, o nosso actual rei Guilherme” (Guilherme III de Inglaterra, 1650-1702).

traduzida da linguagem da filosofia política, significa que nenhum pacto é legítimo se sujeita os homens a um soberano que seja *outro*, isto é, imposto ou não coincidente com a vontade de quem o institui. Se o homem nasceu igualmente livre, então toda a actividade política deve ser exercida em função desta mesma liberdade: quando os homens aceitam constituir uma sociedade civil, quando portanto constituem um corpo que já em si é unidade na multiplicidade, eles constituem um sujeito político cuja vontade é capaz de, identificando-se-lhe, determinar a vontade do Estado⁵³. A ambição explicitada no *Contrato* é, em síntese, a de fundar o corpo político na soberania popular, onde povo e soberano coincidem, mas o problema central que esta formulação comporta é o relacionamento entre as vontades particulares e uma única vontade geral.

No interior desta abordagem às teorias clássicas, o que aqui mais importa é evidenciar como e onde a teoria do *Contrato* contesta a comunidade fundada no modelo existente, considerando que, mais em geral, a obra de Rousseau fornece no complexo importantes hiatos com tudo o que lhe é antecedente.

Para Thomas Hobbes, as pulsões primitivas do homem degeneram sempre em uma guerra de cada um contra os outros. Num estado natural de anarquia, o que faz com que os homens sejam conflituosos é o seu orgulho: a escolha do “bem” é ditada por uma razão livre e não por uma natureza do homem já em si política⁵⁴. Nesses termos, a mesma capacidade de matar representa o ponto comum a todos os homens, paradoxalmente a base da igualdade. No que concerne estritamente a constituição do vínculo societário, os indivíduos consentem alienar a própria liberdade exactamente por causa desse estado de guerra geral, e o direito que eles concentram nas mãos do soberano representa o mecanismo fundamental do exercício do poder à volta do núcleo originário da vida, de modo mais brutal e directo. O seu esquema vertical é exemplificado pelo caso extremo de o topo da estrutura, o soberano, marcar eventualmente a separação entre o que deve viver e o que deve morrer, com vista a sua própria conservação. De acordo com isto, a comunidade hobbesiana é então constituída e mantida em vida por um sacrifício contínuo gerido pelo medo, bloqueando todas as ameaças às vidas particulares a custo de cada uma se sujeitar a um poder soberano absoluto. Na sua formulação da origem da sociedade, Rousseau luta contra esta política do sacrifício de

53 Alexandre Franco de Sá, *A sociedade civil em Rousseau*, p. 92.

54 Segundo a definição de Hobbes, recorrente em mais duma passagem do *Leviatã*, o estado natural é uma condição de *bellum omnie contra omnes*, o qual se opõe ao estado civilizado enquanto privo daquele poder absoluto que, através do terror, conseguiria harmonizar as vontades de todos os homens.

Hobbes, contra aquelas categorias modernas – acima de tudo o paradigma individualista – que representariam a “morte da sociedade”⁵⁵. Esta contestação está construída ao longo de duas vertentes, uma psicológica outra jurídica, ambas constitutivas de uma mesma visão de fundo⁵⁶.

Pela vertente da psicologia, ou dos sentimentos, a questão é esclarecida através da distinção dos termos em jogo. Em Hobbes, o *amor próprio*, intrínseco aos homens, corresponde a um instinto de auto-preservação. Assim, vivendo entre seus similares, o homem seria naturalmente levado à comparar a sua sorte com a dos outros, uma comparação que persiste mesmo se em forma controlável. Todavia, para Rousseau, as pulsões do homem, uma vez entrado em sociedade, foram à medida transformando-se, até chegarem a ter carácter próprio: “O homem selvagem e o homem civilizado diferem tanto ao fundo do coração e das inclinações, ao ponto que o que faz a felicidade suprema de um reduziria o outro ao desespero”⁵⁷. Ele nega portanto que a ordem conflituosa se possa aplicar ao homem no estado de natureza, à medida que ela estaria baseada num sentimento relativo, fictício, isto é, *nascido em sociedade*. Encontramos novamente a justificação do método, a ordenação lógica não tanto dos factos, mas primeiramente do raciocínio. Graças ao *amor de si*, pelo contrário, o homem “desnaturalizado” por boas instituições é transformado em cidadão, e transporta o sentimento para a coletividade. A passagem do estado de natureza ao estado civil – continua Rousseau no *Contacto Social* – faz com que o homem substitua, na sua conduta, a justiça ao instinto, dando às suas acções a moralidade que antes lhe faltava⁵⁸. Um tal *amor de si*, elevado do particular para o geral, para constituir a vontade geral, representa assim uma contribuição de tipo gratuito à comunidade, admitindo a existência da relação comum, da abertura ao outro, enquanto baseada num modelo de igualdade.

A segunda vertente, a jurídica, afinal não é que um prolongamento desse mesmo raciocínio: entendendo o estado de natureza como essencialmente privo de relação, um estado de independência, Rousseau considera a teoria do estado de guerra natural como juridicamente falsa, devido à impossibilidade duma verdadeira guerra entre os particulares, antes da constituição das sociedades civis e do estabelecimento da propriedade privada. A

55 Roberto Esposito, *Communitas*, p. 29.

56 Para todo o parágrafo: Robert Derathé, *op. cit.*, pp. 135-141.

57 Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, p. 192: “L'homme Sauvage et l'homme policé, différent tellement par le fond du coeur et des inclinations, que ce qui fait le bonheur suprême de l'un réduiroit l'autre au désespoir”.

58 Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*, p. 364.

justificação dada é a duração e o objecto da hostilidade mesma: só pode existir uma verdadeira guerra onde haja constância nas hostilidades e vista a obter a reparação de um dano sofrido. No estado da natureza, nos termos rousseauianos evidenciados, onde “tudo é comum a todos”, não existindo a propriedade, por falta de um sistema jurídico apto a defendê-la, não há razão para ofender: não pode existir a guerra entre os homens, mas só entre Estados. Ele contesta à filosofia de Hobbes o facto de os homens poderem salvar a própria vida apenas metendo à morte o seu bem comum, o que, para Esposito, corresponde à imunização em relação a esse mesmo mal⁵⁹.

Estas últimas reflexões acabam por delinear o carácter do homem rousseuiano como essencialmente virtuoso, exigente de cidadania. Um tal homem mantém em vida a própria causa comunitária submetendo-se às condições que ele está também a impor aos outros, pensando num “reino da igualdade”, onde a sociedade corresponde plenamente com a soberania. Evidentemente, o curso da história social não confirmou a evolução da sociedade nesse sentido, e apesar de ser este um dos pontos do debate da filosofia política, surgem os limites das ideias até agora expostas. A procura das origens responde a um interesse que é bem centrado no presente, uma exigência crítica em relação ao poder existente, mas o que é, realmente, a origem? O que está aqui em jogo é a relação entre o poder político e a sua mesma fundação jurídica, o que, tanto em Rousseau como em Hobbes, equivale a perguntar: como podemos reduzir a formação de toda a sociedade a um acto – ainda por cima estipulado entre homens primitivos – que tenta dar fundamento jurídico ao poder? A hipótese da soberania popular de Rousseau se desfaz no momento em que se tenta constituir o seu próprio quadro legal, levantando assim o problema da figura do legislador. Para além disso, importa evidenciar também como não é possível transportar o discurso de um pensador tal como Rousseau para a contemporaneidade, sem antes constatar que a sua obra ainda não tinha passado por um processo de secularização. O *Contrato Social* tem um capítulo chave, que é o último, em que a motivação divina é utilizada como reforço definitivo e inegável de todas as suas posições. Como se o *amor de si* do homem, transportado para o amor da comunidade e depois para a Vontade Geral, não fosse suficiente, a intervenção duma vontade “superior” fecha para Rousseau a questão. Essa vontade deveria finalmente mexer os homens, no sentido de completar um processo de tomada de consciência sobre o funcionamento da comunidade em que eles próprios vivem.

59 Roberto Esposito, *Communitas*, p. 39.

Se Hobbes deu origem à filosofia política moderna fundamentada no binómio de soberania estatal e direitos individuais, esfera pública e esfera privada, Rousseau contribui a esse debate apenas em termos reacionários, introduzindo a questão da democracia e consequentemente inaugurando uma certa tradição de pensamento. Com olhar transversal que visa ao conceito de comunidade, importa limitar o nosso discurso do particular contra o geral (ou comum), e termos em mente a contraposição entre uma idealizada liberdade igual, o ideal democrático “constrangido”, contra os dados de facto. Mas não é tudo: admitindo a pertinência do modelo hobbesiano, este discurso introdutório ajuda-nos a colocar as justas bases para o discurso do poder entre Estado e sociedade – leia-se também comunidade, que para Esposito não vem nem antes nem depois da sociedade. Quando os indivíduos, guiados pelo perigo e pela necessidade, constituem o corpo político, entra a vida no domínio do direito pertencente ao soberano? Em que termos?

2. Família e corpo na modernidade

O termo “comunidade” é praticamente ausente tanto no *Discurso* quanto no *Contrato Social*, enquanto Rousseau se refere unicamente ao conceito de “sociedade civil”⁶⁰. Na segunda e mais conhecida das duas obras citadas encontramos o tema da família em duas passagens que merecem ser brevemente evidenciadas. O primeiro caso, logo no capítulo I do Livro I, em *Des premières sociétés*; outro, ao longo do texto, no Livro III, em *De la démocratie, De l'aristocratie e De la monarchie*.

No primeiro caso, a família é ao mesmo tempo a mais antiga de todas as sociedades e a única que seja natural. Sobre esse tema, e de tal forma, abre-se o primeiro capítulo do livro. Ela representa também uma sociedade de tipo político, seguindo aquele caminho, aberto por Hobbes, feito de comparações com a noção de “corpo político”. Se o pai é a imagem do chefe e os filhos a imagem do povo, para Rousseau, a sua peculiaridade assenta no facto de o poder existente no interior deste corpo ir a favor de todos os indivíduos que o compõem. A constituição da família-comunidade verificar-se-ia por meio de uma alienação parcial da liberdade dos seus membros, mas uma alienação que é na verdade trocada por algum tipo de utilidade. O que se torna útil a todos os membros é uma contribuição à própria manutenção, tal como proteção física, defesa dos interesses, patrimónios materiais e simbólicos, e não se verifica que o poder vira a favor dos sós governantes. A família conota-se como essencialmente “totalitária”: o seu carácter principal é de querer designar aos próprios membros as suas finalidades. Para Rousseau as dinâmicas da família são as mesmas que o Estado devia adotar, à medida que ambas as comunidades são constituídas num contrato assente na sobreposição e na convergência entre os interesses dos membros particulares com as finalidades do todo, um modelo de “transparência” onde o soberano é reconduzido à vontade geral.

O segundo caso em que a família é citada na principal obra de Rousseau, tem a ver

⁶⁰ Este conceito designa em si dois pólos distintos: por um lado, a sociedade civil como tal, e os cidadãos que lhe pertencem; por outro, o Estado e poder político presente nessa mesma sociedade. Entre os dois pólos, intimamente ligados, e entre os princípios políticos que lhe correspondem, *democracia e liberalismo*, passa-se uma contínua contenda que caracteriza a política ocidental moderna e contemporânea. Alexandre Franco de Sá, “A sociedade civil em Rousseau”, p. 83.

com a análise dos vários tipos de governo que ele faz no meio do texto⁶¹. O autor mostra a distinção dos possíveis tipos de governo em base ao número de pessoas que o constituem, isto é, dividindo o corpo social entre os governantes e os cidadãos. No que concerne o funcionamento de um governo, o princípio de fundo por ele individuado é o seguinte: é contra a ordem natural que o grande número governe o pequeno. Porém, vemos como ele atribui aos governantes um carácter progressivamente mais “firme”, isto é, coerente nos interesses, à medida em que o seu número diminui, partindo no complexo de um volume de população também relativamente baixo. Constate-se que ele, “cidadão de Genebra”, sempre teve em mente as características geográficas que um “bom Estado” deveria ter e, conseqüentemente, atribuiu um carácter particularmente virtuoso à sua pequena República nativa. Daí que no capítulo sobre a democracia do *Contracto Social* pode escrever: “Nada é mais perigoso que a influência dos interesses privados nos negócios públicos”⁶². A família-comunidade parece projectar-se em avante como o ambiente ideal para a governação, onde os interesses privados representariam também o interesse geral deste corpo, agora sim, plenamente político.

Na sociedade do início de século XIX estamos perante a um conjunto de múltiplas estruturas de tipo aristocrático: os chefes de família deliberam entre si os negócios públicos; os jovens cedem à autoridade da experiência. Também a posição de Rousseau é, nesse sentido, historicamente pertinente: “à medida que a desigualdade de instituição [em seio à família] ultrapassou à desigualdade natural [dos seus membros], a riqueza ou a força foram preferidas à idade, tornando a aristocracia electiva”⁶³. Os três capítulos sobre a democracia, a aristocracia e a monarquia são de fundamental importância para termos uma ideia das reais posições de Rousseau. Temos de descartar os argumentos que a primeira vista parecem fornecer legitimidade para um governo de aristocracia electiva, pelo contrário, segundo a leitura mais coerente, é importante individuar nas componentes do número, extensão de território e correspondência das vontades os “signos de uma boa governação”. De tal forma a maior legitimidade democrática fazer-se-ia nos pequenos Estados, e a soberania conseguiria fundar-se em toda a base social.

Das passagens evidenciadas importa pôr em evidência, em primeiro lugar, o fenómeno da alienação. A partir do momento em que os filhos obtêm as suas independências, se a

61 Para todo o parágrafo: Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, pp. 402-420 (Livro III, capítulos III-IX).

62 Ivi., p. 403: “Rien n'est plus dangereux que l'influence des intérêts privés dans les affaires publiques”.

63 Ivi., p. 406: “Mais, à mesure que l'inégalité d'institution l'emporta sur l'inégalité naturelle, la richesse ou la puissance fut préférée à l'âge, et l'Aristocratie devint élective.”

família continua a permanecer junta é só por convenção. Isto faz com que haja lugar o primeiro processo de alienação da própria liberdade “total” por parte dos seus membros. Rousseau imagina estender o paradigma da família ao da comunidade: este fenómeno, apesar de ser concretizar com uma “perda”, ou uma “subtração”, sofrida pela naturalidade de cada indivíduo, tem aqui carácter constitutivo. Será a partir desta lógica que Esposito abordará a imunidade: o acto constitutivo é uma protecção à subjectividade, primeiro passo para uma condição de isolamento, fruto da unidade sem relação. Se para Esposito, o acento tem que ser posto no fenómeno da negatividade, da perda, da soma de subtrações, a mesma passagem – o acto constitutivo – é pensada por Rousseau como o estritamente inverso, como a essência da comunidade, como resultado positivo, e isto devido à vontade de uma correspondência plena das vontades. Cerrando os termos, podemos ler nela um aspecto proporcional: quanto menor for o tamanho da comunidade tanto menos os interesses privados podem potencialmente diferir. Rousseau “sonhava” com a transparência dos interesses privados dos quais a família é gestora, e é neste sentido que ele tentou deslegitimar a comunidade hobbesiana fundada na relação vertical soberano-súbdito: o seu modelo de transparência, de coincidência das vontades, é contraposto à figura da *patria potestas* romana, que representou a condição da vida colectiva ao longo dos séculos. Hobbes teorizou até o fundo uma tal visão de exercício vertical do poder, baseando-a no princípio de *conservatio vitae*, onde a comunidade é um corpo hierarquizado de indivíduos nela subordinados, unidos com fim a se conservar e proteger reciprocamente.

A pertinência do modelo hobbesiano ao longo da modernidade torna de alguma forma problemática a visão de fundo de Rousseau, o seu ideal de espaço político, isto é, a possibilidade de criar um “reino da igualdade”. A abordagem de Esposito não pode deixar de evidenciar o alcance já em si limitado da “reacção” rousseuniana: “A cada vez que tal ideal assume corpo numa realidade colectiva – pequena pátria, cidade, festa popular – a pungente exigência rousseuniana de comunidade revira-se no seu mito”⁶⁴. Se a família fosse “o todo superior às partes”, o lugar dentro do qual os indivíduos estão naturalmente submetidos, ela mostraria um interesse homogéneo, e o seu carácter nesse caso seria de tipo holístico, totalitário, e fortalecedor do *proprium*. Podemos pensar que se Rousseau descreve de tal maneira detalhada as várias formas de governo postas na prática, no segundo excerto

64 Roberto Esposito, *Communitas*, p. 43: “Ogni volta che tale ideale prende corpo in una realtà collettiva – piccola patria, città, festa popolare – la struggente esigenza rousseviana di comunità si rovescia nel suo mito.”

proposto, é porque ele observava contudo a sua contemporaneidade. Este ponto de correlação entre teoria e prática, este contacto, é portanto necessário ao discurso do filósofo que, como já se disse, insere-se no debate filosófico no mesmo terreno dos seus predecessores.

Secundariamente, quanto à esfera do privado, por contraposição à *res publica*, o século XIX viu o início a uma longa série de lutas intestinas: estas podem servir como guia na reconstrução dos acontecimentos à volta da comunidade particular constituída, a partir da primeira modernidade. Para além de relações de sangue, património, e o papel dos vários membros da família, o discurso sobre o corpo e os domínios de saber a este ligados – da saúde às políticas do trabalho – assumem uma posição fundamental no discurso que visa às modernas ligações comunitárias. É nesta altura que se abre também a o espaço para as “pequenas histórias”, como diria Foucault, e, como é possível ver na *História da sexualidade*, o poder dotar-se-á de mecanismos sempre mais subtis para se infiltrar neste privado.

A teoria política clássica, se bem que através de abordagens heurísticas diferentes, articulava-se entre duas partes bem separadas: o indivíduo contratante e o corpo social que tinha sido constituído pelo contrato, voluntário ou implícito. A soberania instituída no modelo hobbesiano teve, durante muito tempo, o privilégio do direito de vida e de morte: não há dúvida – diz Foucault – que esse direito derivava da velha *patria potestas* romana, que conferia ao pai de família poder sobre os filhos como sobre os escravos⁶⁵. Todavia, esse mesmo direito de vida e de morte se formula de maneira consideravelmente atenuada nos teóricos clássicos, até no próprio Hobbes, pois é exercido em função de direito último, como no caso de ameaça à integridade do corpo do próprio soberano. A saída da linguagem tipicamente tradicional da filosofia política é sempre mais evidente quanto mais remetemos a atenção à dimensão particular, aos indivíduos, aos corpos e aos gestos, em vez que às teorias de organizar o Estado. Na altura que aqui se abre, a dicotomia do público/privado, a relação entre o Estado e a sociedade, se torna o problema principal, e o potencial que ela liberta se revela grande e complexo. Podemos individuar dois grandes pólos de reflexão à volta dessa passagem: o próprio conteúdo da sociedade civil e a fronteira entre a esfera pública e a privada.

O grande cenário dentro do qual inscrever a sociedade durante a plena modernidade é introduzido com as palavras de Michelle Perrot: “enquanto o *laissez-faire*, o ideal da «mão invisível» prevalece no pensamento económico que marca esse tempo e vive das brilhantes

65 Michel Foucault, *História da sexualidade. Vol. I: A vontade de saber*, Lisboa, Relógio d'Água, 1994, p. 137.

conquistas do século XVIII, o pensamento político mostra-se preocupado com a delimitação das fronteiras e a organização dos interesses privados”⁶⁶. O que se projecta como novo, é a importância dada à família como célula de base da sociedade. Uma base que deve ser entendida como alargada, parte constitutiva de todas as camadas sociais, e verdadeiro motor da sociedade. O mesmo ensaio da historiadora francesa mete em evidência o modo como Hegel, em *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), analisa as relações entre as três instâncias fundamentais: o indivíduo, a sociedade civil e o Estado. A família é, juntamente com as corporações, é um dos “círculos” essenciais da sociedade civil, e o indivíduo está nela subordinado. Sem a família, o Estado só poderia relacionar-se com “colectividades inorgânicas”, ou seja multidões, facilmente sujeitáveis ao despotismo. A sociedade civil é o agrupamento de todas as comunidade-famílias dispersas e independentes, que são por sua vez constituídas por círculos de pessoas concretas⁶⁷. Segundo uma visão coerente com a função que ele atribui à filosofia, Hegel tenta justificar a realidade histórica com a razão: por um lado, o Estado tem de existir para além das vontades dos círculos da sociedade civil, a cujos interesses não é redutível; por outro, emerge que a família é uma construção razoável e voluntária, ligada por fortes laços espirituais e materiais – a memória, o património, as relações internas entre os seus membros. A título de exemplo podemos ver como a herança, no interior da família, seja não só de tipo material, mas também um conjunto de relações, um capital simbólico de reputação, uma situação na qual os membros se encontram. Todavia, quando a ligação familiar é pensada como “a maior das protecções e a pior das desigualdades”⁶⁸, formulação que se aplica ainda a todo o século XIX, ela representa já um dos dados importantes contra o qual medirmos o paradigma contemporâneo, questionando os movimentos emancipatórios⁶⁹. O modelo familiar agora delineado, o modelo prevalente na modernidade, não deixa de incrementar aquele *proprium* contraposto semanticamente à *communitas*. Vemos bem como aqui se aplica o raciocínio do Esposito: “uma vez identificada

66 Michelle Perrot, “La famille triomphante”, em *Histoire de la vie privée. Tome 4: de la Révolution à la Grande Guerre*, Paris, Seuil, 1987, p. 93: “Tandis que le laisser-faire, l'idéal de la «main invisible» prévaut dans une pensée économique qui marque le pas et vit sur le brillant acquis du XVIII siècle, la pensée politique se montre soucieuse de délimiter les frontières et d'organiser les intérêts privés.”

67 *Ivi.*, p. 94.

68 *Ivi.*, p. 114.

69 Uma ideia parecida é contida na última obra de Nietzsche, *Crepúsculo dos ídolos*, de 1888. A conclusão dos seus inumeráveis ataques, escreve Nietzsche: “A beleza de uma raça ou de uma família, a sua graça e bondade em todos os gestos, é também adquirida: como o génio, é ela o resultado final do trabalho acumulado de gerações. [...] As coisas boas são intensamente custosas: sempre impera a lei de que quem as *tem* é diferente de quem as *adquire*. Todo o bom é herança: o que não é herdado é imperfeito, *é começo*.” Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo dos ídolos*, trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1985, pp. 106-107.

com uma essência a comunidade vem murada no interior de si própria e separada do seu exterior⁷⁰.

A família encontrava-se, no século XIX, numa posição contraditória: por um lado, o seu poder e a sua dignidade eram fortalecidos por toda a sociedade, que via nela um meio essencial de regulação social e de agrupamento dos interesses; mas por outro lado, a proclamação do igualitarismo, e os progressos contínuos do individualismo, exercem forças geradoras de conflito⁷¹. O aparecimento das primeiras pulsões individualistas deve-se, em parte, à questão de como fixar os traços característicos dos papéis masculino e feminino, dicotomia à base da vida privada. Relativamente aos “papéis” sexuais, o direito canónico, a pastoral cristã e a lei civil ocupavam-se, cada um à sua maneira, da divisão entre o lícito e o ilícito⁷². O sentido comum estava centrado na relação matrimonial: a família “legítima” era portanto a que mais tinha direito à discrição; qualquer forma de desvio, de procura de prazeres alheios às leis do casamento, era rejeitada, tanto pela moral cristã como por proibições de natureza jurídica. Todavia, vemos bem como Foucault quis evidenciar, quase em forma de denúncia, todos os casos que representavam uma excepção à rígida normalidade, e a maneira como estes que foram progressivamente levados em conta pelo Estado e pelas várias instituições nele contidas. Trata-se de casos que se encontravam sempre numa posição de ambiguidade, suspensos entre um discurso de afirmação identitária positiva e proibição negativa. Assim, se ainda na altura de Luís XIV, as peculiaridades médicas, as doenças, a sanidade não eram matéria de preocupação, tal como a protecção dos idosos, das mulheres e das crianças não interessava o aparelho de Estado, sucessivamente, entre os vários aparelhos de poder e os indivíduos os mesmos assuntos tornaram-se um valor em jogo. Acerca da entrada do discurso sobre a sexualidade nas dinâmicas do poder, escreve Foucault: “Através da economia política da população forma-se toda uma grelha de observações sobre o sexo. Nasce a análise dos comportamentos sexuais, das suas determinações e dos seus efeitos, na fronteira entre o biológico e o económico. Aparecem igualmente aquelas campanhas sistemáticas que, para além dos meios tradicionais – exortações morais e religiosas, medidas fiscais –, tentam fazer do comportamento sexual dos casais um comportamento económico e político concertado. Os racismos dos séculos XIX e XX irão encontrar aqui alguns dos seus

70 Roberto Esposito, *Communitas*, p. XXIV: “Una volta identificata con un'essenza la comunità viene murata all'interno di se stessa e separata dal suo esterno.”

71 Michelle Perrot, “Drames et conflits familiaux”, em *Histoire de la vie privée. Tome 4: de la Révolution à la Grande Guerre*, Paris, Seuil, 1987, p. 263.

72 Michel Foucault, *História da sexualidade. Vol. I: A vontade de saber*, pp. 41-45.

pontos de amarração. É preciso que o Estado saiba o que se passa com o sexo dos cidadãos e com o uso que dele fazem, mas também que cada um seja capaz de controlar o uso que dele faz”⁷³. É significativo considerar que o poder levado em causa por Foucault, através da sua acção sobre os corpos individuais, os gestos, os comportamentos, é essencialmente um poder produtor de desejos e saberes.

Estamos na superfície do discurso biopolítico que pode assumir conotações variadas, quanto mais se aposte nos aspectos interdisciplinares: podemos individuar entre eles a vertente económica, bem como as componentes de antropologia, ciências sociais, e até de ética. Contudo, esse nosso objecto de estudo não pode ser entendido simplesmente como um nó onde estejam presos os vários discursos, antes tem que ser abordado como um problema *per se*, que não se apresenta directamente em nenhuma das formas ou disciplinas mencionadas. O destino dos valores clássicos está perante uma remodelação, à medida que o século XVIII vê o início da secularização e da progressiva transformação da dicotomia Estado/sociedade: o mérito de Michel Foucault é de ter individualizado como aquelas situações ambíguas – das doenças, aos desvios e até aos papéis sexuais – são definitivamente encaradas por um poder sempre maior, cuja prerrogativa é o rejeito da equação entre a centralidade desse mesmo poder e o Estado. As situações do quotidiano que podemos definir como “obliquas” num quadro dum sistema de linhas paralelas verticais, já não podem passar despercebidas: elas tornam-se o objecto principal de um poder produtor de saber. Na tentativa de expandir os termos do discurso, Foucault visa a todas as questões do poder sobre a vida, isto é, aos seus mecanismos mascarados: a mesma *vontade de saber* por ele definida, deve ser lida certamente no que concerne a esfera estritamente sexual, num progressivo crescer de interesse à volta desse tema, nos cuidados do corpo, da higiene, da explosão do próprio discurso, mas ela se insere também, e sobretudo, no contexto mais amplo da biologia como origem da vida, alargando progressivamente os campos do saber envolvidos.

A capacidade do poder encarar as subjectividades emergentes, pode ser aqui pensada também como o alargamento da dominação sobre qualquer possível manifestação espontânea de *munus*. Se não é admissível a existência duma vida absoluta sacrificável, a questão levantada pela luta entre comunidade e imunidade é a de “romper o muro do individuo salvando o dom singular que ele contem dentro de si”⁷⁴. A reflexão sobre o poder e sobre a

73 *Ivi.*, p. 30.

74 Roberto Esposito, *Communitas*, p. XXVIII: “Sfondare il muro dell'individuo salvando il dono singolare che esso racchiude.”

comunidade mostra a não-linearidade do começo histórico da metamorfose do poder, e tende inevitavelmente a pôr em causa a situação do nosso tempo: impossível seria pensar na biopolítica sem conhecer as formas nas quais a vida se organiza.

3. Biopolítica em Michel Foucault

Num ensaio de 1971 intitulado *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, Michel Foucault enfrenta a questão da genealogia como método de investigação. Para ele, tal como para o mesmo Nietzsche, uma abordagem histórica e filosófica não deve procurar hoje uma essência originária de ontem, ou seja não deve reconstruir um desenvolvimento linear “como se as palavras tivessem guardado o seu sentido, os desejos, a sua direcção, as ideias, a sua lógica; como se esse mundo de coisas ditas e desejadas não tivesse conhecido invasões [...]”⁷⁵. Um olhar que procure uma identidade originária “pura” e “imóvel”, o “lugar da verdade”, assenta numa visão profundamente problemática, que tem como consequência uma origem situada sempre “do lado dos deuses”, a procura irrealizável da perfeição inicial. A origem no sentido não marcante, genérico, de *Ursprung* – ou até de *Wunderursprung*, enquanto origem “milagrosa” – pressupõe uma essência escondida e preservada antes do corpo, antes do mundo e antes do tempo. Pelo contrário, para a genealogia trata-se sobretudo de procurar a singularidade dos acontecimentos, “lá onde menos são esperados”, naquelas coisas que parecem não ter história – os sentimentos, as consciências, os instintos: o “começo histórico” é baixo, irónico, esconde apenas a discórdia, o acaso, e tende a mostrar como atrás das coisas haja sempre “algo de completamente diferente”⁷⁶. De tal forma, o método genealógico aborda a questão do poder não a partir do fundo de um processo histórico, mas procurando o que de “não histórico” há na própria história, isto é, “demorando na meticulosidade e nos acasos dos começos”⁷⁷.

Esta peculiaridade – comum entre Nietzsche e Foucault, e retomada sucessivamente por Esposito – assenta no jogo entre dois termos que assumem sentido sobretudo quando contrapostos à origem enquanto *Ursprung*. Se já Nietzsche antecipa a linguagem duma política que leva em conta do homem, do corpo e da vida, analogamente para Foucault a abordagem genealógica deve considerar tanto uma *Herkunft*, uma proveniência, quanto uma

75 Michel Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, em *Dits et Écrits. Vol. I: 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1004: “comme si les mots avaient gardé leur sens, les désirs, leur direction, les idées, leur logique; comme si ce monde des choses dites et voulues n'avait pas connu invasions [...]”

76 *Ivi.*, pp. 1004-1007.

77 *Ivi.*, p. 1008: “s'attarder aux méticulosités et aux hasards des commencements [...]”

Entstehung, um ponto de aparecimento, uma emergência. Por um lado, a proveniência, a velha pertença do objecto a um grupo – de sangue, de tradição – é sobretudo visível no corpo, pensado como superfície de inscrição dos acontecimentos, um corpo totalmente construído, e arruinado, pela história; e por outro lado, o surgimento, ou seja a fixação das relações de dominação em determinados rituais, mostra a emergência das contendas imanentes, o estado das forças em jogo no objecto aberto. Tendo em consideração que “com demasiada frequência, tendemos procurar a proveniência numa continuidade sem interrupção”, também “não teríamos razão em dar conta do ponto de surgimento como o termo final”⁷⁸. O “sentido histórico” que a partir daí se define, assente nesta dupla vertente, se traduz numa capacidade de penetrar a história mais eficaz do que todas aquelas reconstruções que procuram a pura objectividade⁷⁹. Mais precisamente, a acção conjunta de *Herkunft* e *Entstehung* desdobra um potencial apto a revelar a centralidade do corpo como génese e domínio das dinâmicas sócio-políticas, o papel fundador da luta e a “função de resistência como contraponto necessário ao desenvolvimento do poder”⁸⁰.

Foucault adere a esse pressuposto já com o rejeito da localização da centralidade do próprio poder no Estado, e com o estudo das “pequenas histórias”, procurando sempre no objecto as marcas da história, tanto subtis quanto entrelaçadas numa rede de difícil partição. Ele toma definitivamente a distância daquela filosofia-política que até então se tinha pronunciado sobre o conceito de “poder”: o seu discurso orienta-se assim pela instrumentalização e o sucessivo abandono das categorias jurídicos-institucionais da primeira modernidade – a teoria do Estado, a linguagem contratualista – em proveito duma análise em torno dos modos concretos como o poder penetra no próprio corpo dos sujeitos e nas formas colectivas da vida. Se a genealogia mostra “o jogo casual das dominações” de poder, ou seja restabelece os diversos sistemas de dominação identificando-os, o resultado do trabalho de Foucault revela um quadro moderno profundamente mudado, em primeiro lugar na forma daquilo que por muito tempo representou o paradigma geral de exercício de poder.

78 Ivi., p. 1011: “De même qu'on incline trop souvent à chercher la provenance dans une continuité sans interruption, on aurait tort de rendre compte de l'émergence par le terme final.”

79 O “sentido histórico” – tal como Nietzsche o entende e Foucault o assume – contrapõe à história tradicional uma *Wirkliche Histoire*, uma história “efectiva”. Enquanto os historiadores, numa abordagem de tipo tradicional, procuram “lançar um olhar para o longínquo”, para as ideias mais abstractas, as individualidades mais puras, tentando aproximar-se a esse objecto, pelo contrário a *Wirkliche Histoire* olha para o que está próximo, primeiramente o corpo, tendo como referência a medicina mais do que a filosofia, e não temendo um saber “perspectivo”. Michel Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, pp. 1016-1017.

80 Roberto Esposito, *Bios*, p. 127.

A teoria da soberania – constituída da reactivação do direito romano, e proveniente da Idade Média – é o instrumento geral de poder utilizado e descrito em todas as sociedades europeias até o século XVIII. Tendo em conta que a construção de um grande edifício jurídico foi um dos instrumentos técnicos constitutivos do poder monárquico, foi possível pensar o direito, no Ocidente, essencialmente como “um direito de encomenda real”⁸¹. Tratava-se por exemplo do mecanismo de poder gerido pela monarquia feudal, pelas monarquias administrativas e durante a época das guerras de Religião, entre os séculos XVI e XVII, utilizado a cada vez quer para limitar, quer para reforçar o poder do rei. Sucessivamente, encontramos a teoria da soberania em Hobbes, Rousseau e nos seus contemporâneos, isto é, entre toda a filosofia política de tipo clássico. Enquanto a função dos juristas tornou-se a cada vez de “ajustar” as prerrogativas do poder real, o papel que a soberania chegou a desempenhar, na última fase histórica na qual esteve presente como forma dominante de exercício do poder, tem a ver com a construção de modelos alternativos às monarquias administrativas, ou seja formas políticas baseadas no modelo democrático. Por esta razão podemos atribuir um uso de tipo constructivo e diferente desta teoria em Rousseau, em relação à filosofia política a ele precedente, à medida em que tentou legitimar a atribuição da soberania ao povo de um Estado específico. De forma mais abrangente, o papel de todos os aparelhos, instituições e dos regulamentos que aplicam o direito, para além da lei, a partir da Idade Média, foi o de fixar a legitimidade do poder: a dominação encontrava-se assim descomposta por um lado nos direitos legítimos do soberano, por outro na obrigação legal da obediência⁸².

Ambição omnipresente de Foucault foi de inverter esta direcção geral de análise, favorecendo a exposição dum novo sistema veiculador de relações já não de tipo vertical, provenientes da soberania monárquica, mas de domínio sempre mais “horizontal”, mesmo se mascaradas e de difícil captação: “Se, na Idade Média, o poder funciona prioritariamente através do reconhecimento dos signos de fidelidade e do debito dos bens, a partir dos séculos XVII e XVIII, vai se organizando a partir da ideia de produção e prestação”⁸³. Ele procura assim evidenciar o lado relacional do poder, entendido como uma rede, uma série de relações,

81 Michel Foucault, *É preciso defender a sociedade*, p. 39.

82 *Ivi.*, pp. 40-41.

83 Judith Revel, *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses Édition Marketing, 2002, pp. 47-48, “poder”: “si, au Moyen Âge, le pouvoir fonctionne en gros à travers la reconnaissance des signes de fidélité et le prélèvement des biens, à partir du XVIIe et du XVIIIe siècle, il va s'organiser à partir de l'idée de production et de prestation.”

e nunca como um objecto que se possui ou um lugar que se ocupa: há uma rejeição explícita em considerar o Estado como o órgão central e único do poder, tanto em termos de jogos de forças como no estabelecimento de relações e deveres. Se Foucault toma a distância da “grande armadilha” da soberania, na qual a cada vez está bem atento a não cair, é porque podemos individuar nesta teoria o grande instrumento de luta política e teórica, em torno do sistema de poder, até o advento da modernidade. O acento, deve ser aqui posto no facto de os discursos de filosofia política clássica se terem interessado sobretudo nas diversas formas de organização do Estado, até uma altura em que isso pareceu não ser mais sustentável, ou apenas suficiente. A soberania cobria efectivamente a totalidade do corpo social, se entendemos que a mecânica do poder se exercia de maneira geral, englobante, e do alto para baixo. Mas com a individuação de uma nova fase de do poder, muda também o olhar da filosofia à sociedade. Por um lado, diremos que do discurso sobre a forma do poder na sua totalidade, e portanto da forma que o Estado foi assumindo, passou-se à pergunta mais estruturante referida às especificidades do poder, quais sejam os seus dispositivos e quais efeitos estes produzem sobre a vida das pessoas; isto, sem esquecer a contribuição da própria soberania, segundo as duas maneiras de colocá-la no tempo mais recente, uma hipótese de continuidade na nova tecnologia biopolítica e uma hipótese da diferenciação entre as teorias – sobre as quais voltará Roberto Esposito. Por outro lado, dentro das novas formas de exercício do poder, renovaremos um cuidado particular em colocar o papel exato da política hoje: como funciona a política? É possível individual um conceito fundamental para exprimi-lá? A aproximação moderna entre a vida natural e a política, não é um fenómeno inédito, se considerarmos que já, por séculos, a fome e a epidemia mostravam periodicamente esta relação, e sempre do lado da morte. Mas esta aproximação torna-se irreversivelmente sempre mais estreita com a viragem biológica: é a vida a se tornar o objecto concreto das lutas políticas, mesmo se estas estão formuladas através de afirmações de direito⁸⁴. Para uma abordagem genealógica, o que está em jogo é a forma substancial dos regimes políticos unicamente do ponto de vista da relação entre vida e poder, e daí o relevo que tem hoje o discurso sobre o *bios*, sobre uma “vida política”. Para percebermos a pressão do poder sobre a biologia e a história é preciso percorrer ao mesmo tempo duas linhas semânticas radicalmente distintas, ou seja a divisão entre uma política *sobre* a vida e uma política *da* vida. Se, por um lado, Foucault contesta uma abordagem baseada apenas nos modelos jurídicos que se

84 Michel Foucault, *História da sexualidade. Vol. I: A vontade de saber*, p. 147.

exprimem sobre a legitimidade do poder, por outro, as perguntas últimas que este tipo de discurso pode levantar, referidas ao que o poder realmente é, quem o detém e porquê, pensando no tempo presente, não chegaram a ser sua ambição, pois ele próprio considerava este grupo de problemas como “demasiado labiríntico”⁸⁵.

O aparelho do Estado é utilizado por Foucault apenas como uma macro-dimensão à qual relacionar os micro-poderes dotados de técnica e história específica – a cada vez sobre o crime, a sexualidade, a doença, a loucura –, com finalidade a ver como o poder, presente tecnicamente nos escalões mais baixos da sociedade, onde se reproduz a nível atomizado, é depois investido, colonizado e utilizado por mecanismos cada vez maiores e poderosos⁸⁶. Esse poder não é portanto deduzido a partir do centro para a periferia, pelo contrário, a sua genealogia é sempre ascendente, motivo pelo qual o poder parece em última instância “globalizante”⁸⁷.

Às novas tecnologias de poder que se aplicam ao corpo individual, reunidas sob o conceito de “disciplinas” – as formas de vigilância, as sanções, a organização das instituições punitivas – Foucault dedicou os cursos no Collège de France de 1972 a 1975, para além da obra *Vigiar e Punir*, de 1975. Mas a colocação ao discurso da questão do poder remonta, no conjunto da sua obra, a um período ainda anterior. No sublinhar *a posteriori* a dificuldade que teve para formular esse núcleo conceptual, afirma Foucault: “Pergunto-me de que podia ter falado, na *História da Loucura* [1961] ou no *Nascimento da Clínica* [1963], senão do poder. Tenho perfeita consciência de não ter praticamente usado a palavra e de não ter tido este campo de análise à minha disposição. Posso dizer que certamente houve uma incapacidade que estava sem dúvida ligada à situação política em que nos achávamos. Não vejo quem – na direita ou na esquerda – poderia ter colocado este problema do poder. Pela direita, estava somente colocado em termos de constituição, de soberania, etc., portanto em termos jurídicos; e, pelo marxismo, em termos de aparelho de Estado. Ninguém se preocupava com a forma como ele se exercia concretamente e em detalhe, com sua especificidade, suas técnicas e suas tácticas”⁸⁸. Os casos que ele considera de fundamental importância são os que se situam *ao lado* do que por muito tempo foi considerado como “normal”, do sistema constituído, tanto no campo médico como no legal. Trata-se assim daquelas categorias que passam a ser

85 Michel Foucault, *Microfísica do poder*, Rio de Janeiro, Edições Graal, 2008, Introdução, p. 10.

86 *Ivi.*, p. XIII.

87 Michel Foucault, *É preciso defender a sociedade*, p. 44.

88 Michel Foucault, *Microfísica do poder*, p. 6.

plenamente investidas pelo poder, entre as quais destacam-se as histórias com “carácter minúsculo” (as rurais, por exemplo), o sexo de crianças e adolescentes, a abertura da justiça penal aos pequenos casos da cotidianidade, as “doenças nervosas” na medicina e os “excessos” na psiquiatria. À volta de tudo isso assistimos à proliferação dos discursos e da acção concreta – uma acção repressiva antes, e correctiva depois, da pena como suplício à pena como disciplina e correcção – a testemunho de como os aparelhos aptos a gerir estes mesmos discursos entrem com força na “disputa pública”. Foucault reconduz estas mudanças da natureza do poder à criação de uma anatomo-política do corpo humano e de uma tecnologia disciplinar do trabalho, cujos efeitos, em relação ao próprio corpo, são de individualização e especificação⁸⁹.

Durante a segunda metade do século XVIII, vemos aparecer uma segunda série de fenómenos do poder, em forma de novas tecnologias, que já não se referem ao corpo individual, mas vão inserir-se numa outra dimensão, aplicando-se à dimensão colectiva, a toda a espécie humana. Se por um lado, a individualização multifacetada de *como* e *onde* acontecem as várias formulações disciplinares é a tese sempre presente, por outro, a viragem fundamental é dada pelo rejeito do historicismo – a consequência do método genealógico – e pela desconstrução da teoria da soberania. A obra do filósofo francês não se limita ao reconhecimento do poder “motor da história”, especificamente na forma da guerra, mas o momento crítico reside também na profunda caracterização que ele infere a todas as relações de dominação. Central é a ênfase dada aos estudos de Henri de Boulainvilliers – segundo o qual os Estados se constituem a partir duma condição de guerra permanente, onde existe a lei do mais forte –, do qual Foucault deduz o princípio das relações de força e do jogo do poder serem a própria substância da história. Ele estabelece assim um *continuum* histórico-político entre a narrativa da história e a gestão do Estado: se na história há acontecimentos é na medida em que entre os homens se jogam relações de poder. A política já não deve ser pensada apenas como um discurso filosófico-jurídico à volta do conceito de soberania, mas antes como um discurso histórico-político que transforma a guerra num fundo do qual se originam todas as instituições de poder. Este carácter constitutivo da guerra, como origem e forma da política, “inaugura um horizonte analítico cujo alcance só hoje podemos medir”⁹⁰.

89 Michel Foucault, *É preciso defender a sociedade*, p. 258. O foco central destas páginas impõe evitar a reconstrução da genealogia de aparelhos e mecanismos de micro-poder, relativos à anterior produção foucaultiana.

90 Roberto Esposito, *Bios*, p. 48.

Daí que Foucault pode retomar, a conclusão da primeira aula do curso de 1976, o célebre paradigma de Carl von Clausewitz, de a guerra ser a “continuação da política por outros meios”, e invertê-lo simetricamente: a política torna-se a continuação das relações de guerra por outro meios⁹¹. Segundo esta inversão, presente no fundo de toda a sucessiva produção do autor, as relações de poder têm de ser pensadas como “estratégias”, e a guerra como uma “arte”⁹².

O ponto de partida na passagem decisiva à biopolítica, que decorre do discurso sobre a guerra, é o reconhecimento do carácter concreto do poder soberano: se o direito de vida e de morte, exercido pelo soberano, é o direito de matar *ou* deixar viver, então é dando a morte que se exerce o poder sobre a vida, razão pela qual o direito soberano denota-se por estar “sempre do lado da morte”⁹³. Mas, escreve Foucault sempre em 1976, a partir do século XIX esse velho direito de soberania é completado, atravessado e modificado por um novo direito, ou antes um poder exactamente inverso: o “poder de 'fazer' viver e de 'deixar' morrer”⁹⁴. Este direito não prevê apenas a utilização de técnicas de poder centradas sobre o corpo individual, não dá só conta da distribuição espacial destes corpos – e portanto da sua separação, alinhamento, adestramento, vigilância, disciplina –, mas aplica-se sobretudo a uma nova escala: as normas individualizantes, dos casos específicos, vêm a sobreposição das decisões tomadas a um nível maior e aplicadas de forma sistemática. O exemplo deste primeiro avanço analítico é, concordando com Foucault, a aparição do conceito de população. A partir da altura em análise, este conceito não nasce em si, mas se dota de novas acepções, e se apresenta como um novo problema económico e político: população como riqueza; fecundidade da população; demografia; o equilíbrio entre o aumento da população e os recursos de que ela própria dispõe; população como mão de obra e capacidade de trabalho. São estas categorias a constituir o primeiro sujeito de um poder que se aplica peculiarmente à macro-dimensão, e cujo efeito é globalizante: o aparelho de Estado passa a ter em conta da população e a aplicar directamente sobre o seu corpo os parâmetros biológicos reguladores e normalizadores.

91 Michel Foucault, *É preciso defender a sociedade*, p. 22.

92 Judith Revel, *op. cit.*, “Guerra” e “História”, pp. 39-44. As premissas necessárias para a vasta obra de Foucault são múltiplas. Para a leitura que aqui queremos avançar, um papel fundamental é jogado pelo rejeito de um certo tipo de historicismo: a guerra, como presente na filosofia do direito natural, é o elemento constituinte dos Estados enquanto imaginária e ideal, enquanto se mantém uma “não-guerra”, como em Hobbes. Pelo contrário, para Foucault, a guerra que precedeu o nascimento dos Estados é uma guerra real, que mais do que uma condição conflituosa é um verdadeiro estado de batalha do qual se originam as relações de força típicas do nosso tempo.

93 Michel Foucault, *É preciso defender a sociedade*, p. 256

94 *Ivi.*, p. 257.

A caracterização dos modelos políticos como operantes num regime que se “aproxima” à vida comporta uma passagem intermédia que diz respeito à história, à medida em que do exercício do poder soberano se passa a uma nova forma mais fina, mas também mais articulada. Primeiramente, se a soberania em sentido clássico se vai fazendo mais indistinta, contudo a sua teoria mantém-se em vida assumindo um papel que, por mais importante, encontra-se redimensionado – ou, segundo as interpretações, profundamente “repensado”. Esta recolocação é fruto do aparecimento do poder disciplinar, e do lugar que este último sempre mais exigiu na modernidade. Podemos dizer que a totalidade do poder exercido no interior das sociedades modernas, a partir sobretudo do século XVIII, começa a descompor-se em duas partes distintas, mas em si também heterogêneas, e cada uma gerida por mecanismos diferentes. Por um lado, temos a teoria da soberania, definida a nível puramente jurídico, isto é, no momento em que a teoria da soberania muda na sua forma essencial, estamos a implicar o seu perder a hegemonia, por meio de um redimensionamento cujo sobrevivente notável é o direito. Por outro lado, se considerarmos as relações de dominação como fruto do poder disciplinar, veremos como estas entram no domínio das ciências sociais, veiculando relações de poder de novo tipo: dentro desse campo de exercício do poder, que toca o indivíduo no seu nível particular, corpóreo, pessoal, cada disciplina tem também o seu próprio discurso. Com o reconhecimento de um espaço onde o poder está presente de modo fragmentado e diferenciado, o mesmo facto de levar até o fim a determinação de aparelhos, mecanismos e relações de poder – tanto uma certa utilização do modelo soberano como, e sobretudo, as novas formas disciplinares – questiona abertamente em que medida todas estas análises podem ser deduzidas a partir da economia⁹⁵. Em mais de uma passagem, Foucault atribui literalmente a “invenção” do novo tipo de poder que se vai afirmando à sociedade capitalista, individuando assim um recorte histórico e de evolução económica bem definido. Corpos, gestos e prestações produtivas tornam-se factores do exercício duma “economia política”. Nesse sentido o campo da medicina – exemplo mais valioso – viu uma crescente normalização disciplinar, a partir dos séculos XVII-XVIII, realizada por meio da técnica e baseada no saber científico.

O exercício deste novo poder, a sua escala de aplicação e os seus efeitos, são ainda mais visíveis no discurso relativo à sexualidade: assim, se num primeiro momento a atenção do poder é dada ao corpo individual, sobretudo por meio dos dispositivos de controlo,

95 Ivi., p. 27.

sucessivamente a sexualidade é levada em conta num nível sempre maior de dinâmicas e efeitos. Temos acenado em precedência que com o avanço da modernidade, este discurso é sempre mais relançado em nome do “público interesse”: não se trata de uma nova curiosidade, ou de uma sensibilidade colectiva, que apesar de tudo é progressivamente mais presente na sociedade, enquanto o princípio de fundo é de começar a ter a sexualidade “em conta” através de uma abordagem já não moralista, mas baseada na racionalidade. O conteúdo passa a ser algo que deve de alguma forma ser gerido, inserido num “sistema de utilidade” e, no final das contas, regulado para o maior benefício de todos. Foucault é particularmente claro no colocar à questão: “O ponto essencial (pelo menos em primeira instância) não é tanto saber se ao sexo se diz sim ou não, se se formulam interdições ou permissões, se se afirma a sua importância ou se negam os seus efeitos; se se castigam ou não as palavras de que as pessoas se servem para o designar; mas tomar em consideração o facto de se falar dele, aqueles que dele falam, os lugares e os pontos de vista de que se fala dele, as instituições que incitam a falar dele, que armazenam e difundem o que dele se diz, em suma, o 'acto discursivo' global, a 'discursificação' do sexo”⁹⁶. É com base neste processo de discursificação que o poder, longe de se caracterizar como repressivo, produz o saber, abre um caminho de progressiva tomada de consciência sobre o tema da sexualidade, e se insere numa política já não de vida e de morte, mas de carácter tipicamente regulador.

No mesmo ano da sua primeira definição, Foucault apresenta o conceito de biopolítica como uma ruptura decisiva em relação ao poder soberano, excluindo implicitamente uma relação de continuidade entre os dois modelos. Todavia, não obstante esta reformulação, o núcleo central da sua tese principal continua inalterado. No primeiro volume da *História da Sexualidade*, o discurso desenvolve-se sobretudo a partir da noção de repressão, e do seu ponto de aplicação à dimensão colectiva. Foucault quer rejeitar qualquer hipótese que vê as modernas sociedades industriais caracterizadas por um discurso essencialmente repressivo sobre a sexualidade: o que para ele está em jogo são os mecanismos de poder para cujo funcionamento o discurso sobre a sexualidade tornou-se essencial⁹⁷, veiculando assim uma dinâmica de relações que não necessita de se referir expressamente ao acto sexual na sua singularidade. Por outras palavras, a sexualidade não foi reprimida pela igreja ou pela moral burguesa, antes o relevo que lhe foi atribuído passou tanto pela prática da confissão cristã,

96 Michel Foucault, *História da sexualidade. Vol. I: A vontade de saber*, p. 17.

97 *Ivi.*, p. 34.

tanto pela produção dos saberes ligados ao corpo, à saúde, à higiene e à fecundidade, devidos ao aumento demográfico, à explosão industrial e à consequente urbanização. O “dispositivo da sexualidade” articula-se, por um lado, no objecto historicamente datável que é o sexo, e por outro, na expressão do poder que sobre ele se aplica, relativa aos prazeres, ao corpo, às relações inter-individuais. É esta segunda declinação que constitui realmente o centro da atenção de Foucault, ou seja um poder que em vez de se exercer sobre a vida de maneira violenta, acaba por delinear uma “biopolítica da população”, sem parar de ser um poder que gere, regula, leva em conta a vida num nível qualitativo e quantitativo sempre maior: “Ao velho direito de *fazer* morrer ou de *deixar* viver se substituiu um poder de *fazer* viver ou de *rejeitar* para a morte”⁹⁸. Esta definição, juntamente com a precedente, caracteriza-se por ser um ponto de viragem irreversível sobre a questão do poder: a partir daqui, se o elemento da população e a sua dimensão de aplicação dão conta do emergir de problemas de tipo biomédico, consequentemente importará considerar a natureza dos fenómenos que o novo poder leva em causa.

Estes fenómenos se tornam pertinentes ao nível do colectivo, da “população na sua duração”⁹⁹, e convivem com os mecanismos individualizantes centrados no corpo: temos portanto um nova tecnologia de poder reguladora da vida, na sua dimensão global, a conviver com uma técnica disciplinar dos corpos de carácter específico – esta última com uma genealogia ligeiramente antecedente, em termos cronológicos, em relação à mais nova tecnologia de carácter globalizante. Ora, considerando que o exercício do poder regulador visa a algo como um equilíbrio global da vida, uma “segurança do conjunto em relação aos seus perigos internos”¹⁰⁰, tal equilíbrio se torna possível por meio da circularidade entre esse mesmo poder regulador e o poder disciplinar, ou melhor, no lugar de sobreposição deles, que é o lugar da norma. Com escreve Foucault: “A norma é aquilo que tanto pode aplicar-se a um corpo que se quer disciplinar como a uma população que se quer regular. Nestas condições a

98 Ivi., p. 140. Esta última formulação é também traduzida com: “poder de fazer viver ou de *relançar na morte*”, ou “*resgatar da morte*”.

99 Michel Foucault, *É preciso defender a sociedade*, p. 262. É a esse nível que se fazem previsões, estatísticas, que se podem fixar os equilíbrios, por meio de um poder que visa maximizar e extrair as forças, tal como acontece com o poder disciplinar, mas passando nesse caso por um caminho totalmente diferente.

100 O exemplo aqui é a cidade operária, tal como ela se articula e se forma no século XIX. A cidade operária é ao mesmo tempo investida por poderes individualizantes (disposição e localização das casas, que se reflete numa normalização das condutas) e de segurança (sistemas de seguro para a doença e a velhice, regras de higiene). O aparelho da polícia é outro exemplo a que se aplica perfeitamente a lógica de um poder de duas naturezas distintas: ela ao mesmo tempo aparelho disciplinar (institucional) e um aparelho de segurança (do Estado).

sociedade de normalização não é portanto uma espécie de sociedade disciplinar generalizada [...], mas uma sociedade onde se cruzam a norma da disciplina e a norma da regulação”¹⁰¹. Nesse sentido, juntamente à distinção entre regime soberano e regime biopolítico, ou melhor entre as relações de poder que estes dois conceitos veiculam, podemos assim contornar, cada uma do seu lado, também as noções de regra e norma. Nas palavras de Foucault: “O discurso da disciplina é estranho ao da lei; é estranho ao da regra enquanto efeito da vontade soberana. Por conseguinte as disciplinas vão enunciar um discurso que será o da regra: não o da regra jurídica derivada da soberania, mas o da regra natural, isto é, da norma. Elas definirão um código que será, não o da lei, mas o da normalização, e referir-se-ão, necessariamente, a um horizonte teórico que não será o edifício do direito, mas o campo das ciências humanas”¹⁰². A norma, enquanto novo instrumento do poder, precisa continuamente de mecanismos disciplinares e reguladores, ocupando-se da normalização duma vida que é agora o verdadeiro fulcro da política, por contraposição à lei tradicional, “edifício da soberania”, que se preocupava em primeiro lugar com a individualização e a aniquilação do inimigo do soberano. A “sociedade de normalização” é assim pensada como o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida, derivante das relações de força a “pano de fundo” da história: o poder vigente numa tal sociedade esbarra sempre mais o caminho ao sistema jurídico da soberania, enquanto se dota da técnica científica para poder exercer os seus mecanismos disciplinares. A distinção não é apenas a que se forma entre soberania e biopolítica, ou entre regra e norma, mas também implicitamente entre o direito e a técnica. A esse respeito – no curso de 1977: *Segurança, Território, População* – Foucault individualiza como nas universidades alemãs surgiu, desde o fim do século XVII e por todo o século sucessivo, uma *Polizeiwissenschaft*, uma ciência da polícia, destinada à formação dos administradores que deviam, num segundo momento, assegurar o desenvolvimento das forças do Estado. Não se tratando apenas de um aparelho interno ao Estado, mas de um elemento de gestão próprio da nova forma de poder, a ciência da polícia preocupava-se com a instrumentalização do saber técnico-científico virado para a vida dos indivíduos e da população, num quadro geral de poder que já não era o de subtração e de tributação entre governados e governantes. Enquanto política *sobre* e *da* vida, diferentemente a como ela é pensada hoje, a ciência da polícia antes de evitar males devia produzir bens, pois na altura em

101 Michel Foucault, *É preciso defender a sociedade*, p. 269.

102 *Ivi.*, p. 52.

que surge ela foi considerada “a modalidade produtiva que assume o seu governo em todos os sectores da experiência individual colectiva – da justiça à finança, ao trabalho, à saúde ao prazer”¹⁰³.

Eis portanto a genealogia daquele poder que investe a vida quer do lado do corpo, quer do lado da população, e que Foucault chama *biopoder*: “um poder cuja mais alta função talvez já não seja agora de matar, mas investir a vida de ponta a ponta”¹⁰⁴. A questão fundamental é perceber como esse biopoder, que assume a vida como objecto e como objectivo, possa ser exercido essencialmente como um poder que faz viver e rejeita para a morte. Como a clara Foucault: “como irá exercer-se o direito de matar e a função de dar a morte, se é verdade que o poder de soberania recua cada vez mais e que, inversamente, o biopoder disciplinar ou regulador avança cada vez mais?”¹⁰⁵. Como pensar os casos onde a sobreposição, e a acção conjunta, de poder disciplinar e poder regulador tem como efeito uma tanatopolítica, a produção em massa da morte, através do racismo na sua forma moderna, globalizante? Pois é aqui, no lugar desta sobreposição de poderes, que se prende a noção de raça: uma política de intervenção permanente ao nível do corpo (comportamentos, saúde) e uma política de povoamento (família, educação, hierarquização social) recebem a justificação mítica de proteger a pureza biológica da raça¹⁰⁶. Com efeito, não é a pertença de vários objectos ao mesmo grupo categorial a interessar Foucault, isto é, a localização e identificação das próprias raças, como é evidente desde a procura de uma *Herkunft* enquanto rede de difícil partição imanente ao corpo individual. A raça assume relevo no momento em que se insere no *continuum* biológico da espécie humana para estabelecer, dentro deste, separações e hierarquias. A política da raça separa, no seu limite mais extremo, o que deve viver do que deve morrer, manifestando uma analogia inquietante com o velho paradigma soberano. Por outras palavras, como pensar o paradoxo que surge no exercício de um poder que pode ao mesmo tempo matar – e matar “em grande escala”, por exemplo na hipótese atómica ou racista – para a preservação da vida? Se a guerra é uma questão biopolítica, sobretudo hoje, isto significa que ela não é apenas o pano de fundo da história, do qual emerge continuamente, e portanto não responde só à necessidade de protecção da própria vida e do próprio corpo de quem a conduz, mas representa também o instrumento da sua regeneração e

103 Roberto Esposito, *Bios*, p. 61.

104 Michel Foucault, *História da sexualidade. Vol. I: A vontade de Saber*, p. 142.

105 Michel Foucault, *É preciso defender a sociedade*, p. 270.

106 Michel Foucault, *História da sexualidade. Vol. I: A vontade de Saber*, p. 151.

potenciação interna. As guerras já não são combatidas em nome do soberano mas em nome da sobrevivência de toda a população, isto é, a guerra torna-se funcional à vida: não se trata de preservar uma existência jurídica mas uma existência biológica. O biopoder refere-se, nesse sentido, a uma vida completamente esmagada na sua dimensão puramente biológica: é nesse exercício de poder que constrange e limita a vida, que o homem é reduzido a um simples ser vivo, despejado de qualquer qualidade, numa palavra, animalizado.

A biopolítica enquanto evento histórico nasce por volta do século XVII, mas é a partir do século XX que ela se manifesta nos seus traços mais radicais – num processo que se revela também necessário ao desenvolvimento do capitalismo moderno globalizante. Como será possível ver nas elaborações de Esposito, é preciso tomar uma posição definitiva sobre a sua interpretação, primeiramente no que concerne as duas potenciais declinações no nosso tempo, uma positiva, outra negativa – tendo em mente como a componente da regulação biológica nunca esteve presente de modo tão maciço como na intensificação do regime nazi. Em segundo lugar, é preciso inscrever a biopolítica numa análise histórico-política que nos ajude a fornecer uma sua mais completa compreensão, pois é justamente a experiência tanatopolítica que impõe uma sua reconsideração.

III. O poder imanente

1. Paradigma social imunitário

O pensamento de Esposito não remonta a uma origem categorial historicamente datável, mas é pelo contrário melhor exemplificado pela visão crítica da modernidade com base em estudos peculiarmente enraizados. Ao direccionar esta filosofia, individualizamos não tanto a vontade de reconstruir a genealogia do poder *per se*, antes um discurso de circularidade entre vida e poder, eventualmente orientado a favor da vida em si. A sua abordagem à questão do poder imposta como fulcro central a vida e o paradigma social na qual ela se encontra inscrita.

Esposito dá conta de uma *communitas* como um vazio que une e expõe os sujeitos à alteridade: se por um lado é o próprio *munus* a requerer esta exposição, em forma de um dever recíproco, assente na sua semântica, por outro lado, o *cum* define um lugar *átomos*, no sentido de algo que não se pode agarrar¹⁰⁷. A *communitas* caracteriza-se assim por ser essencialmente um não-lugar, que parte os confins identitários dos indivíduos e os expõe à alteridade. Todavia, a união comunitária que se fixa na modernidade exprime-se através da protecção em relação ao risco da alteridade, como uma barreira artificial que define sempre o lugar que circunscreve. Para Esposito, se é possível percorrer os limites identitários da comunidade, é na medida em que estes mesmos limites são o fruto de uma apropriação – ou de uma renovada apropriação –, e o carácter paradoxal do corpo comunitário assim formado é de uma *união enquanto negação*. Por outras palavras, a essência subjectiva, a identidade e a propriedade assentam na comunidade moderna pois esta é o baluarte esterilizado contra a força expropriadora, e negativa, do *munus*: ela é, substancialmente, *immunitas*. E, sendo a imunidade aquela propriedade que resulta aplicada ao indivíduo e à colectividade, ela resulta sempre ser própria, “no sentido específico de 'pertencente a alguém’”¹⁰⁸, tornando evidente o

107 Massimo Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, p. 27.

108 Roberto Esposito, *Immunitas*, p. 8: “nel senso specifico di 'appartenente a qualcuno'.”

carácter intrinsecamente anti-social que ela leva consigo: “a *immunitas* não é só a despesa de um ofício ou a isenção de um tributo, mas algo que interrompe o circuito social da doação recíproca ao qual remete o significado mais originário e absorvente da *communitas*”¹⁰⁹. Eis que Esposito – ao questionar um ponto de distinção, de interrupção, no circuito dialéctico entre proteção e negação da vida – se propõe pensar o carácter da ultrapassagem e reformulação contínua da barreira protetora, que se verifica sempre no lugar de distinção entre o interno e o externo, o próprio e o estranho, o individual e o comum.

A *immunitas*, ao negar o carácter relacional do *cum*, conota-se como a verdadeira categoria antinómica da *communitas*, e se traduz no emergir de um paradigma social de imunização como expressão da potência inibitória da vida, o qual marca, segundo o filósofo italiano, o desenvolvimento da política moderna. Se a comunidade é o sujeito indiscutível da apropriação de limites identitários, seja relativamente a um povo, um território ou uma raça, é todavia preciso considerar o funcionamento da imunização, ou seja, qual o elemento que de modo mais evidente possibilita uma tal apropriação. Para Esposito, a lógica imunitária atravessa todas as linguagens da modernidade, indo para além da esfera na qual ela é inaugurada, a esfera jurídica, atravessando a teologia, a biologia, e até a antropologia filosófica do século XX, renovando a cada vez a própria valência política actual.

Esposito pensa o paradigma de imunização ao longo de um vector que antes de mais atravessa a área jurídico-institucional: o direito desempenha uma função imunitária em relação à comunidade; ele é, “desde a origem ordenado à salvaguarda de uma convivência entre os homens naturalmente exposta ao risco de um conflito destrutivo”¹¹⁰. Tal equivale a dizer que toda a tradição do direito acompanha a formação da lógica imunitária, pregando continuamente o fulcro do discurso no “lugar da antinomia”: a indistinção entre a violência originária da negação da vida – o sacrifício hobbesiano – e uma lei apta a conservá-la, e que permite a mesma negação. Mais do que uma força própria, ou uma capacidade de acção, o direito é em si uma *reacção* face a uma ameaça, a manutenção das condições necessárias à vida na sua dimensão colectiva. Temos portanto um elemento relacional negado, por um lado, e uma ordem jurídica protetora, por outro: direito e instituições têm a tarefa de preservar não tanto o espaço comum e político – ou, mais em geral, aquele espaço que não é definível

109 Ivi., p. 9: “l'*immunitas* non è solo la dispensa da un ufficio o l'esenzione da un tributo, ma qualcosa che interrompe il circuito sociale della donazione reciproca cui irimanda invece il significato piú originario ed impegnativo della *communitas*.”

110 Ivi., p. 25: “fin dall'origine ordinato alla salvaguardia di una convivenza tra gli uomini naturalmente esposta al rischio di un conflitto distruttivo.”

enquanto apropriação – mas o espaço individual e portanto a-político, protegendo o indivíduo do contacto “contagioso” com o outro. Nesta perspectiva, o direito não é que a possibilidade de controlado de uma força violenta: a uma vida potencialmente exposta à alteridade não controlável, responde um acto de sacrifício, de renúncia individual, de exclusão de qualquer relação de gratuidade, segundo o modelo inaugurado pelas formulações de Hobbes.

No momento em que a condição de uma vida passada em comum e o direito apto a manter esta mesma condição são pensados como complementares, pena o domínio de um elemento sobre o outro, tal significa que as duas tradições – o paradigma de imunização e a esfera jurídica – são necessariamente postas no mesmo plano, que é um plano de imanência. Apesar de o direito ser necessário à sobrevivência da comunidade, para a sua conservação, este precisa furtar aquela ao seu significado mais intenso, e, como afirma Esposito: “o direito conserva a comunidade através da sua destituição”¹¹¹. Não é o vínculo comunitário enquanto tal que se dissolve, mas é na própria comunidade moderna que assenta a forma de uma dissolução, isto é, a dissolução da sua relação interna – ou, como aponta similarmente, a dissolução do vínculo comunitário tem a forma de uma excepção. Mais do que o lugar do direito no horizonte presente, cuja função imunitária se torna assim evidente, importa questionar a dimensão colectiva da vida reduzida a uma comum divisão, a uma recíproca separação: como pensar a protecção jurídica que defende a comunidade em relação às forças destrutivas que a percorrem? A emergência do paradigma imunitário assenta na necessária negação do *munus* – o qual não é, de modo nenhum, indolor – criando uma associação humana de tipo contratual que protege e inibe a vida. Se o aspecto mais intrínseco da comunidade do sacrifício é a violência que a constitui, e se também a exclusão da violência externa ao ordenamento legítimo se produz através de meios violentos, tal como o aparelho da polícia ou até a pena de morte, “isto significa que o dispositivo jurídico funciona mediante a assunção da mesma substância da qual entende proteger. E o que é, enfim, a exclusão de um externo, senão a sua inclusão?”¹¹². Desta forma parece possível frenar a violência contendo-a no interior do próprio ordenamento jurídico, e prever o seu em doses reduzidas: violência e direito constituem as duas faces da figura dialéctica que se articula segundo uma inclusão excludente, ou uma exclusão mediante inclusão, verdadeiro fulcro de toda a lógica imunitária.

111 Ivi., pp. 26-27: “il diritto conserva la comunità attraverso la sua destituzione.”

112 Ivi., p. 35: “Se anche l'esclusione della violenza esterna all'ordinamento legittimo si produce attraverso mezzi violenti – l'apparato di polizia o addirittura la pena di morte – ciò significa che il dispositivo giurico funziona mediante l'assunzione della medesima sostanza da cui intende proteggere. E cos'è, del resto, l'esclusione di un esterno se non la sua inclusione?”

Por outras palavras, no paradigma social imunitário a instabilidade violenta não desaparece, ela não é excluída, antes o direito tende para uma relação estável com ela, existindo apenas, numa única história, “o direito violento e a violência jurídica”¹¹³. A vida é, segundo esta ideia, controlada pelo direito por meio de uma ameaça violenta, e a imunização soberana, por sua vez fundada na relação entre norma e exceção, se verifica transcendente em relação aqueles pelos quais, no entanto, é dada à luz¹¹⁴.

Sucessivamente à individualização do mecanismo imunitário do direito, Esposito integra a tese da inclusão excludente com uma outra ideia, proveniente sobretudo da sociologia de Niklas Luhmann, com vista para a extensão semântica do paradigma moderno. Quando o sociólogo alemão parte da premissa dos elementos primários e únicos de um sistema social não serem os seus agentes principais, isto é, os homens, mas os efeitos da comunicação, e quando estende a figura dialéctica da imunização jurídica para o âmbito comunicativo, está implicitamente a pôr as bases para uma profunda radicalização de toda lógica imunitária. Trata-se da ampliação do paradigma em questão para todo o horizonte antropológico: pensando num contexto global, onde o acto comunicativo é o único acto necessaria e intrinsecamente social, mais do que a acção – na medida em que a acção pressupõe comunicação –, Luhmann considera como o mesmo sistema social só consegue comunicar no interior dos próprios limites. Assim, admitindo a possibilidade desta extensão, a própria comunicação não é, de modo nenhum, auto-transcendente: comunicando apenas os seus limites, o sistema social define-se como circunscrito em relação ao que lhe está além, e a comunicação não pode ser pensada nem antes, nem depois da imunização, mas juntamente com ela. Com base na intuição de Luhmann – inscrita numa teoria dos sistemas, que tem um percurso a parte – considerando que “a comunicação é *já em si mesma* imunização”¹¹⁵, por consequência toda a acção humana será deduzida a partir dessa mesma lógica. A ideia de imunidade que a partir daí se define, não é tanto a de um aparelho ou uma estratégia que se aplica ao sistema social para defendê-lo do outro, ou de si próprio, mas a do “único modo de ser de um sistema coincidente com a exclusão inclusiva – o com a inclusão exclusiva – do próprio ambiente”¹¹⁶ – e é esta a tese que Esposito quer fazer a sua. Levando até o fim esta consideração podemos dizer que a imunidade, extrapolada da teoria dos sistemas pensada por

113 Ivi., p. 36.

114 Roberto Esposito, *Bios*, p. 97.

115 Roberto Esposito, *Immunitas*, p. 55: “la comunicazione è *già in se stessa* immunizzazione.”

116 Ivi., p. 57: “l'unico modo di essere di un sistema coincidente con l'esclusione inclusiva – o con l'inclusione esclusiva – del proprio ambiente.”

Luhmann, radicaliza-se a tal ponto de se antepor ao direito, o qual, por sua vez, apenas se torna um suporte necessário à vida por causa da complexificação da existência social. Admitindo uma tal radicalização do pensamento da imunidade, ou seja pensando a comum emergência entre imunidade e vida humana, Esposito pode concluir: “já não é o mecanismo imunitário função do direito, mas o direito função do mecanismo imunitário”¹¹⁷. Apesar das implicações que este procedimento heurístico traz – o esforço de pensar uma comunicação originária já em si imunizante – a comunicação-imunização é levada a cabo por Esposito a testemunho do percurso de um pensamento moderno inerente à comunidade, que sobretudo ao longo do século XX não deixa de pôr em evidência todo o seu potencial imunitário e anti-relacional.

Analogamente, a imunização inscreve-se num sistema de utilidade apto a controlar e a desacelerar toda uma parábola vital destinada ao caos, à violência e à decadência. O seu funcionamento é exemplificado por um mecanismo que frena e protege a vida ao mesmo tempo: nesse sentido, particularmente significativo resulta o emparelhamento entre os termos, pertencentes à esfera teológica, de *sacer* e *sanctus*. Trata-se de um emparelhamento pensado a partir da bifurcação semântica da noção de “sagrado”, que se reflete em todas as línguas indo-europeias. Em particular, no latim, enquanto o primeiro termo – *sacer* – define algo que é por natureza fora do mundo humano, pelo contrário, o segundo termo – *sanctus* – remete para um limite, uma barreira que tem função protetora¹¹⁸. O *sanctus* (como no grego *hágios*, por contraposição a *hierós*), define-se portanto como uma propriedade negativa, que protege o que é *sacer* através da ameaça de uma *sanctio*, uma sanção de natureza terrena¹¹⁹. De acordo com isso, a imunização pensada no interior da esfera teológica define-se à volta de dois pólos: o sagrado, que é de tipo natural ou biológico, em si próprio de algo destinado às divindades; e o segundo pólo, o conceito de santo, que é de tipo artificial e que se encontra na periferia do sagrado. Esta dualidade semântica aplica-se, por exemplo, em torno daquela categoria do direito arcaico romano, ressuscitada pela obra de Agamben, de *homo sacer*: podemos afirmar que o elemento que despeja a vida do homem sagrado de qualquer caracterização exterior ao

117 Ivi., p. 12. A passagem completa é: “Che a partire dal XVIII secolo – come sostiene Niklas Luhmann – la semantica dell'immunità si sia progressivamente estesa a tutti i settori della società moderna significa che non è più il meccanismo immunitario ad essere funzione del diritto, ma il diritto funzione del meccanismo immunitario.”

118 O que é *sacrum* pertence ao mundo divino, por oposição ao *profanum*, que pertence à vida corrente dos homens. *Sanctum* é pelo contrário o que distingue o sacro do profano, traçando entre eles um limite insuperável. Alfred Erneut e Antoine Meillet, *op. cit.*, “sacer”, pp. 585-587.

119 Roberto Esposito, *Immunitas*, p. 65.

puro dado natural, biológico, é a mesma força negativa do *sanctum*, que afinal não é que uma decisão humana, de natureza terrestre. Assim, no *homo sacer*, “o carácter da sacralidade se liga pela primeira vez a uma vida humana enquanto tal”¹²⁰. As duas categorias de *sacer* e *sanctus* agem em função recíproca, necessitam uma da outra pena a exclusão de ambas, até que a linha de indistinção entre elas constitui *per se* o mecanismo próprio da imunização religiosa. Como aclara Esposito: “O efeito imunizante da religião é, assim, inscrito no ponto de cruzamento entre o paradigma biomédico e o paradigma jurídico, e ainda mais exactamente no modo em que um age em função do outro”¹²¹. O negativo, próprio do *sanctus*, não é pensável simplesmente como o contrário do afirmativo, antes o segundo é a condição de existência do primeiro, a ordem através da qual a vida pode continuar em si unicamente enquanto sujeitada à potência que a ultrapassa¹²². A comunidade hobbesiana mete à morte o próprio bem comum sacrificando-o.

Voltando agora para a lógica imunitária jurídica, se o direito prevê a utilização de uma violência controlada, para defender de uma violência descontrolada e imprevisível, isto quer dizer que o mal está efectivamente presente dentro do corpo jurídico, pois é produzido pelo mesmo em doses reduzidas e controláveis. Ora, numa comunidade onde o homem é naturalmente levado a comparar a sua sorte com a dos outros, tal como na comunidade hobbesiana, ele é também levado de contínuo a cobrir a ausência de relação, a falha do *munus*, ou seja a *compensar* o vazio. Daí que a linguagem antropológica da compensação desliza dentro da lógica imunitária, e se sobrepõe a ela, assumindo em si o carácter reaccionário do direito. Compensar não é um acto positivo, afirmativo e originário, mas derivado, induzido pela “necessidade de negar alguma coisa que por sua vez contém uma negação”¹²³. É a partir desta compensação que se originam todos os discursos mistificadores da *communitas*, pelos quais a entificação positiva, projectada sobre o vazio artificial criado pela imunidade, é assumida como o carácter autêntico da comunidade. O paradigma imunitário assim definido, centrado na ideia de compensação, é por sua vez fundamentado num originário carácter negativo: o *munus* – que denota uma expropriação de subjectividade, e portanto uma negação – é por sua vez negado pela categoria da imunidade. Todavia, a antropologia filosófica que se

120 Giorgio Agamben, *O poder soberano e a vida nua: Homo Sacer*, p. 73.

121 Roberto Esposito, *Immunitas*, p. 66: “L'effetto immunizzante della religione è, cioè, iscritto nel punto di incrocio tra paradigma bio-medico e paradigma giuridico e ancora più esattamente nel modo in cui l'uno agisce in funzione dell'altro.”

122 Ivi., p. 67.

123 Ivi., p. 97: “negare qualcosa che contiene a sua volta una negazione.”

insere nesse discurso do negativo, esforça-se de pensar a reprodução contínua de um positivo dentro da mesma negação. Este “equilíbrio dinâmico”, que alude à “positivização do negativo”, entrelaça e sobrepõe força e debilidade da comunidade: “um enfraquecimento de força funcional ao fortalecimento de uma fraqueza, e vice-versa”¹²⁴. No momento em que a tradição antropológica assume o negativo como seu mecanismo fundamental, isto significa que a compensação é pensada como uma “cura” ao mal que aflige continuamente a vida, ou seja que o negativo é desde o princípio instrumentalizado e tornado “produtivo” com vista à neutralização do seu próprio poder destrutivo. Se, na tradição jurídica, o direito e a *immunitas* são postos no mesmo plano de imanência, de forma análoga a moderna linguagem compensatória só assume sentido a partir da lógica imunitária, a partir do momento em que é preciso compensar o *munus* negado. Para Esposito então, “a antropologia do século XX não é de modo nenhum a continuação, o a extenuação, do humanismo – mas o seu reverso”¹²⁵. Uma tal tradição apenas identifica o homem com o seu estranhamento, isto é, a conservação da vida implica um travão ao próprio impulso vital, uma redução da sua intensidade: o esquema formal da imunidade, responsável desta operação, empurra a vida perante ao seu oposto.

Mas se o motivo de fundo comum entre todo o pensamento moderno – este paradigma imunitário do qual Esposito tenta fazer a genealogia – assenta na negação de uma negação, qual é então o seu efeito produtivo? Pois é o carácter mistificador da produção institucional, uma produção de natureza artificial, a constituir um cerne fundamental nas interrogações do filósofo italiano, desde a contraposição com a definição originária de *communitas* até a pretensa ultrapassagem quer da filosofia antropológica quer, mais adiante, das categorias da filosofia política clássica. O potencial positivo da imunidade – ou melhor, a expressão positiva a partir de um negativo, a sua entificação – é expressão da lógica compensatória indissociavelmente ligada ao paradigma imunitário. É este o pressuposto da ordem, a qual é ao mesmo tempo origem, instrumento e êxito do negativo, segundo o modelo que remonta a Hobbes. Todavia, quando Esposito afirma que o homem é habitado por um nada, e um nada que não se deve encher, ele rejeita qualquer meio técnico-institucional que seja “exonerante”, que desempenhe uma função de despesa em relação à vida. Para Esposito não há um equilíbrio inicial a partir do qual é preciso pensar a falta de subjectividade, antes ele pensa a negação que o *munus* leva consigo como o dado primário e constitutivo. Isto se traduz numa

124 Ivi., p. 99: “un indebolimento di forza funzionale al rafforzamento di una debolezza e viceversa.”

125 Idem.: “L'antropologia novecentesca non è per nulla la continuazione, o l'estenuazione, dell'umanesimo – ma il suo rovescio.”

crítica à antropologia filosófica, incapaz de pensar esta dupla negação, interna e externa, enquanto considera a abertura do homem ao mundo, possibilitada pela dispensa progressiva da obrigação, sempre como uma *abertura subjectiva*. E uma tal abertura, que já em si se opõe ao traço comunitário, produz um efeito positivo pela soma contínua de negações, possibilitada pelo mecanismo institucional de *Entlastung*. Para Esposito, uma antropologia que tenta edificar um positivo a partir de uma negação originária, produz inevitavelmente uma deriva niilista, que por sua vez é capaz unicamente de uma política niilista, e que em última instância se traduz numa *biopolítica negativa*, politicamente conservadora, contraposta radicalmente a qualquer possível forma, e manifestação, de *munus*¹²⁶.

Para um pensamento *da* comunidade e *da* vida, importa primeiramente pensar o lado positivo da antropologia, ou seja não rejeitar *a priori* a técnica, e isto porque, como será evidente na declinação biopolítica, “o corpo humano parece sempre mais desafiado, e até literalmente atravessado, pela técnica. [...] Não existe uma vida natural que não seja, ao mesmo tempo, também técnica”¹²⁷. A convivência de técnica e vida, e a subtil linha de demarcação entre as duas, tem que ser posta ao centro da reflexão, como é visível no ápice da reflexão de Esposito relativamente à antropologia do século XX. Ao constatar o risco duma comunidade regulada por um processo de dispensa técnico-institucional, escreve Esposito: “o papel do artifício [técnico] não é o de substituir, ou de exonerar, mas de reforçar o empenho já implícito na constituição orgânica do homem. A relação entre órgãos naturais e artefactos não é de negação, mas de incremento: entre eles não há nenhuma solução de continuidade, mas de recíproca potenciação”¹²⁸. Levar a cabo esta “selecção” da técnica não significa contudo abandonar por inteiro o paradigma da antropologia filosófica, mas simplesmente interpretá-lo positivamente. Interrogando esta linha de divisão, Esposito formula uma hipótese acerca da imanência da técnica na vida: é possível reconhecer, no carácter expropriador da técnica, o “próprio” da natureza humana? “Se a *physis* humana fizesse um todo com o seu *lógos*, então nem se colocaria a questão da relação entre homem e técnica – mas a da originária tecno-

126 O niilismo não coincide com a revelação do nada que caracteriza a nossa experiência, mas com a operação do seu ocultamento. Hobbes é, nesse sentido, o precursor do pensamento niilista moderno, por via da sua posição em relação ao *munus*: não porque ele “descobre” o nada substancial, mas porque o “recobre” com um outro nada destinado a apagar os seus efeitos de dissolução.

127 Roberto Esposito, *Bios*, p. 31.

128 Roberto Esposito, *Immunitas*, p. 131: “Il ruolo dell'artificio non è quello di sostituire, o di esonerare, ma di rafforzare l'impegno già implicito nella costituzione organica dell'uomo. Il rapporto tra organi naturali e manufatti artificiali non è di negazione, ma di incremento: tra essi non c'è nessuna soluzione di continuità, ma reciproco potenziamento.”

logicidade do homem”¹²⁹. Com vista no presente, esta hipótese requereria uma necessária interpretação da tecnicização do mundo, ou igualmente, da mundialização da técnica, considerando também que, como continua Esposito, “nesse ponto a linguagem da antropologia – ou da paleontologia – deslizaria directamente na da ontologia e o problema da *immunitas* não seria diferente do da *communitas*”.

O que importa, enfim, reter como traço característico da imunização, desde a esfera jurídica até à antropológica, é a ideia de uma vida que para se conservar tem de se abrir ao seu mal, à alteridade, pois é só face àquela que se pode definir, ao mesmo modo que o corpo necessita de se expor ao que lhe está fora. A técnica – incluindo também a técnica política – não pode ser apenas pensada como um aparelho contraposto à existência enquanto tal – e em particular, à existência comunitária –, antes, pôr o foco da atenção no cruzamento entre biologia e técnica significa inaugurar uma nova concepção da identidade individual, onde o corpo é uma construção aberta a um intercâmbio contínuo com o ambiente circundante. Um tal intercâmbio, afirma Esposito, “encontra no paradigma imunitário o seu motor central”¹³⁰.

Contudo, a tolerância do imune pode ser levada até às mais extremas consequências, até o confim entre tolerância e intolerância chegar a ser advertido pelo individuo cuja vida seja despejada totalmente de qualquer articulação, por mão de um poder que sempre mais assume o corpo no seu nível de funcionamento mais radicalizado. A partir desta formulação do paradigma imunitário, o corpo é então levado a cabo por Esposito como o lugar onde o poder age sobre e na vida de maneira sempre mais directa: não só o poder produz um excesso de mediação institucional, a partir do mecanismo de *Entlastung*, de despesa progressiva do *onus*, mas também é no corpo biológico que o poder exerce a sua pressão esmagadora.

A ligação entre a vida e o mal que a ela se opõe é pensada como originária desde a primeira modernidade: mas até que ponto podemos pensar o paradigma imunitário apenas como uma metáfora ou bem podemos fazer dele, das forças que atravessam a vida, o principal objecto do poder? Pois parece que Esposito leve a cabo esta segunda opção num discurso que, longe de chegar a uma conclusão definitiva, está orientado para a interpretação da nossa contemporaneidade. A partir da relação entre comunidade e imunidade, e da deriva niilista que se abre a partir de uma negação da negação, importa também considerar qual seja o “tempo”

129 Ivi., p. 133: “se la *physis* umana facesse tutt’uno con il suo *lógos*, allora non si porrebbe nemmeno la questione del rapporto tra uomo e tecnica – bensí quella della originaria tecno-logicità dell’uomo. A questo punto il linguaggio dell’antropologia – o della paleontologia – scivolerebbe direttamente in quello dell’ontologia e il problema della *immunitas* non sarebbe diverso da quello della *communitas*.”

130 Ivi., p. 21.

destes fenómenos, sobretudo a partir de quando, e em que termos, é que podemos efectivamente começar a falar em biopolítica, quer como conceito quer como modelo global, mas no sentido de explorar o conteúdo potencial do que é negado, isto é, a vida. Antes de tentar contornar os traços de uma biopolítica afirmativa, e assumir o pensamento da imanência como prerrogativa fundamental das posições de Esposito, importa caracterizar o horizonte daquele paradigma fora do qual “nada da política moderna é compreensível”¹³¹.

131 Ivi., p. 86.

2. Teologia Política

O que melhor exemplifica o funcionamento do paradigma imunitário da *religio* – nesse caso, o carácter inibitório da religião cristã – é a figura bíblica do *katéchon*, citada pela primeira vez por São Paulo na *II Epístola aos Tessalonicenses*. O papel que esse elemento desempenha é o de enfrentar o mal não frontalmente ou tentando excluí-lo, mas por inclusão, no interior duma parábola vital terrena de natureza descendente. Considerando o arco temporal no qual se inscreve, que é o tempo do cristianismo, o *katéchon* pode ser descrito como “o anticorpo que protege o corpo cristão do que o ameaça. Contendo a iniquidade, proibindo o seu aniquilamento, furta-a ao seu último conflito – alimenta-a e alimenta-se dela, da mesma maneira que o corpo com o antídoto necessário à própria sobrevivência”¹³². Por seu lado, Carl Schmitt, no segundo texto dedicado à teologia política, ou seja *Politische Theologie II: Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, com data a 1970, leva a cabo a figura do *katéchon* – “uma força retardadora do fim definitivo dos tempos, assim como do mistério crescente da desordem, que a partir da vida e morte humanas do Filho de Deus, estaria já em marcha e em acto”¹³³ – enquanto ápice de uma visão cristã da história.

A questão da ordem parece, em Schmitt, intimamente ligada à violência que a constitui e que a reproduz. A figura do *katéchon* posta em jogo na *Teologia Política II*, surge a defesa e a confirma de um percurso aberto, quase 50 anos antes, com a mais conhecida *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Nesta primeira obra, que se insere na altura da República de Weimar mas que acaba por constituir um pano de fundo essencial para todo o corpus da produção schmittiana, o núcleo de pensamento moderno que assume o nome de *teologia política* questiona a tal propósito a figura dialéctica da inclusão-exclusão no interior do modelo de soberania, através do discurso sobre o estado de excepção e da identificação da política com a teologia. No que diz respeito à presença da teologia na elaboração de Schmitt, tendo em conta apenas o horizonte da *Teologia Política*, não se trata de

132 Roberto Esposito, *Immunitas*, p. 77: “L'anticorpo che protegge il corpo cristiano da ciò che lo minaccia. Contenendo l'iniquità, ne vieta l'annientamento, la sottrae all'ultimo scontro – la nutre e se ne nutre, come fa il corpo con l'antidoto necessario alla propria sopravvivenza.”

133 Alexandre Franco de, “Sentido e sentidos da teologia política no pensamento de Carl Schmitt”, em *Revista Economia e Sociologia*, Évora, 2009, nº 87 p. 90.

procurar uma relação biunívoca de causa-efeito, ou um discurso de continuidade, entre o que pertence à esfera religiosa e o que pertence à esfera política. Pelo contrário, importa considerar apenas um paralelo entre os conceitos pertencentes ao âmbito teológico com os do âmbito jurídico-político, em que a nossa atenção tem que cair necessariamente na explicitação do segundo âmbito. Ao considerar que “todos os conceitos marcantes da doutrina moderna do estado, são conceitos teológicos secularizados”¹³⁴, tese que abre o terceiro capítulo da obra, Schmitt admite a necessidade do reconhecimento da estrutura sistemática de todos conceitos jurídicos e políticos enquanto “enraizados num fundo 'mundividencial' que os justifica e lhes determina o sentido”¹³⁵. Por outras palavras, a teologia política, pensada aqui como mecanismo de reconhecimento para os conceitos de natureza jurídico-política na esfera teológica, assenta na correspondência entre a estrutura de uma ordem teológica transcendente e a de uma ordem política imanente.

Para podermos explorar a lógica imunitária inerente à teologia política é necessária uma consideração ulterior, que visa a uma ligação orgânica do seu enunciado no conjunto da obra de 1922. Com isto queremos avançar que a figura do *katéchon* não esgota completamente o potencial imunitário duma visão cristã da história. Mais precisamente, o epicentro categorial deste elemento, cujo significado é desde a sua formulação de carácter obscuro, “é situado no ponto de cruzamento entre política e religião – ou seja naquele horizonte que, mesmo se com acepções sempre diferentes, foi definido 'teologia política’”¹³⁶. É preciso portanto remontar ao paralelo que decorre entre os conceitos políticos e os conceitos teológicos secularizados, e conseqüentemente, à própria posição schmittiana relativamente à esfera política. Quando, em abertura de *Teologia Política*, logo na primeira frase, Schmitt define o soberano como “aquele que decide no estado de excepção”¹³⁷, ele está a colocar as bases para uma posição decisionista sobre a natureza do direito, por contraposição ao normativismo positivista. Se a excepção é aquela situação que mais claramente torna possível a identificação do soberano, é sobretudo no aspecto decisionista que a partir daí se define, que se desdobra uma riqueza de significado que importa contornar – mesmo se de modo geral. Se

134 Carl Schmitt, *Political theology. Four chapters on the concept of sovereignty*, trad. eng. George Schwab, MIT Press, Cambridge Massachusetts, 1985, p. 36: “All significant concepts of the modern theory of the state are secularized theological concepts.”

135 Alexandre Franco de Sá, *Sentido e sentidos da teologia política no pensamento de Carl Schmitt*, p. 80.

136 Roberto Esposito, *Immunitas*, p. 79: “l'epicentro categoriale del *katéchon* è situato precisamente nel punto di incrocio tra politica e religione – vale a dire in quell'orizzonte che, sia pure secondo accezioni sempre diverse, è stato definito 'teologia politica.’”

137 Carl Schmitt, *Political theology*, p. 5: “Sovereign is he who decides on the exception.”

a soberania assenta na determinação de uma situação de *extremus necessitatis casus* – um risco extremo, um problema urgente de ordem e segurança pública, um perigo para a existência do Estado –, tal significa que o soberano é capaz de abrir um estado de exceção à normalidade da ordem jurídica existente, ou seja ele pode desvincular-se da norma. Ora, Schmitt especifica que, segundo o artigo 48 da Constituição da República de Weimar de 1919, quem pode declarar a exceção é o presidente do Reich, enquanto o Reichstag, o parlamento, apenas pode exercer um controle sobre a mesma, numa tentativa de limitar o poder do soberano por meio da divisão e do controle recíproco das competências. Todavia importa salientar que a característica principal da exceção, apesar de qualquer disposição normativa sobre a sua determinação, é a possibilidade de o soberano suspender toda a ordem jurídica existente, e logo o exercício de um poder absoluto, enquanto a decisão incondicional tem necessariamente uma força maior sobre o sistema normativo¹³⁸. Daí que a exceção não pode ser inteiramente circunscrita pela lei: nesse sentido, o artigo da Constituição de Weimar representa apenas o exemplo face ao qual a visão decisionista assume forma, tendo em conta que, se numa situação de normalidade o problema da decisão é reduzido ao mínimo, na exceção a norma destrói-se, pois a decisão escapa à ordem jurídica enquanto lhe é anterior. Toda a força maior da decisão sobre a ordem jurídica assenta portanto na sua antecedência originária, o que equivale a dizer que “o direito não pode ser pensado senão a partir de um poder superior que o decide e que, como tal, pode também decidir suspendê-lo”¹³⁹. Por um lado, a própria existência do Estado é levada a cabo por Schmitt como prova da sua superioridade sobre a validade da norma legal; e por outro lado, a autoridade prova que para estabelecer uma norma não é necessário que a decisão esteja baseada no próprio sistema normativo¹⁴⁰. Desta forma, segundo Schmitt, o jurídico tem de ser sempre pensado a partir do político.

O aspecto decisionista schmittiano é antes de mais necessário para compreender os desdobramentos daquilo que Schmitt chama a “sociologia dos conceitos”, produzida pela identificação estrutural entre o plano da teologia e o plano jurídico-político, tendo sempre em mente a analogia na qual as duas esferas conceituais se ligam: “A exceção na jurisprudência é análoga ao milagre na teologia”¹⁴¹. Remetendo para uma correspondência de todos os

138 *Ivi.*, pp. 11-12.

139 Alexandre Franco de Sá, “Do Decisionismo à Teologia Política. Carl Schmitt e o Conceito de Soberania”, em *Revista Portuguesa de Filosofia*, 2003, Braga, Vol. 59, Iss. 1, p. 105.

140 Carl Schmitt, *Political theology*, pp. 12-13.

141 *Ivi.*, p. 36: “The exception in jurisprudence is analogous to the miracle in theology.”

conceitos jurídicos-políticos com conceitos teológicos secularizados, a teologia política evidencia que a teoria do Estado, como tudo o que é próprio da esfera política, é portadora da “marca”, ou forma, deixada pelo teológico. Esfera teológica e esfera política não podem directamente inscrever-se numa relação de continuidade, pelo contrário Schmitt aclara que toda a “sociologia dos conceitos”, central no corpo de *Teologia Política*, “tem a possibilidade de alcançar um resultado científico para um conceito como o da soberania”, pois “transcende a concetualização jurídica orientada ao interesse práctico de tipo imediato”¹⁴². O alcance da sociologia dos conceitos é finalmente mostrado afirmando que: “a imagem metafísica que uma determinada época faz do mundo tem a mesma estrutura que aquilo que a ilumina, sem mais, enquanto forma da sua organização política. A determinação dessa identidade é a sociologia do conceito de soberania”¹⁴³. O Estado não é uma estrutura nascida como continuação da teologia, ou seja não se pode pensar numa politização da teologia. Pelo contrário, se Deus está no topo da estrutura teológica, a analogia com o político é dada pela afinidade entre o Deus todo-poderoso e a figura do legislador, o qual por meio de um poder absoluto sobre a ordem jurídica, é o soberano, à medida em que a sua decisão pode colocar-se fora desta mesma ordem, assim como o Deus se coloca perante ao mundo por ele criado.

Importa ter em mente que se os conceitos políticos são *per se* secularizados, contudo, o movimento filosófico-político da sociedade ocidental, desde os juristas do direito natural e filósofos dos séculos XVII e XVIII, até à plena modernidade, é mostrado por num parâmetro que é aqui de fundamental importância. Considerando como o pensamento científico permeou também nas ideias políticas, a modernidade fez-se portadora da passagem duma ideia de correspondência entre a transcendência de um Deus em relação ao mundo e a transcendência do soberano em relação ao Estado, para uma concetualização de imanência. A luta contra a Restauração, como Schmitt mostra no terceiro e quarto capítulos da *Teologia política*, tornou-se assim uma luta contra Deus – sobretudo com Proudhon e Bakunine – e mais em geral contra todas as concetualizações de transcendência. Por outras palavras, Schmitt individua, a partir essencialmente do século XVIII, um movimento de progressiva imanentização de todos os conceitos políticos – “tudo, no século XIX, foi crescentemente governado por concepções

142 Ivi., p. 45: “the possibility of achieving a scientific result for a concept such as sovereignty [...] transcends juridical conceptualization oriented to immediate practical interest.”

143 Ivi., p. 46: “The metaphysical image that a definite epoch forges of the world has the same structure as what the world immediately understands to be appropriate as a form of its political organization. The determination of such an identity is the sociology of the concept of sovereignty.”

de imanência”¹⁴⁴ – mas uma tendência à qual ele próprio se opõe, dando assim ênfase aos filósofos da contra-revolução.

Todavia, ao propor, por um lado, o emparelhamento entre os conceitos jurídico-políticos modernos com a esfera teológica, e por outro, uma posição decisionista sobre a natureza do direito, emerge uma questão controverso, pois a implicação entre as duas teses contidas na *Teologia Política* resulta ser de alguma forma problemática. Pensando a decisão soberana como originária relativamente à ordem jurídica, sucessivamente “o enunciado da tese teológico-política, [...] tendo em conta que se afirma que a imanência das decisões políticas encontra na transcendência da ordem teológica a estrutura que a possibilita, afirma implicitamente que não é de todo possível pensar uma decisão sem uma ordem que lhe esteja subjacente”¹⁴⁵. Por outras palavras, se, por um lado, a decisão está desvinculada de qualquer ordem normativa, por outro lado, a política deve reconhecer-se como assente numa ordem teológica transcendente. Esta problemática remete, no âmbito do pensamento schmittiano, à alusão de uma teologia política como oposta ao decisionismo político. Sem entrar aqui em detalhes acerca desta implicação, importa constatar que a relação entre a esfera religiosa e esfera política, priva de uma perspectiva unívoca, assenta na constituição ao mesmo tempo teológica e jurídico-política da nossa civilização.

No que diz respeito ao nosso discurso, podemos afirmar que a analogia estrutural da esfera política com a esfera religiosa remete sempre para uma sua divisão e comunhão interna, tal como o direito soberano “de vida e de morte” situava-se unicamente na conjunção deste dois elementos¹⁴⁶. Se já a teologia via no negativo – o mal e o pecado – um elemento constitutivo da experiência humana, a sua distância antecedente em relação à antropologia filosófica está no facto desta última pensar uma reprodução contínua do positivo a partir de uma negação. Mais do que assentar exclusivamente na Igreja ou no Estado, empenhados em defesa do *nómos* divino e humano, a teologia política situa-se “numa imanência – o corpo – fundada sobre uma transcendência, numa unidade sustentada pela separação: entre Cristo e o soberano, entre o soberano e reino, entre o soberano e si próprio, numa infinita multiplicação da duplicação originária de carne e espírito”¹⁴⁷. Por outras palavras, a teologia política não

144 Ivi., p. 49: “Everything in the nineteenth century was increasingly governed by conceptions of immanence.”

145 Alexandre Franco de Sá, *Sentido e sentidos da teologia política no pensamento de Carl Schmitt*, p. 83.

146 Roberto Esposito, *Immunitas*, p. 85.

147 Idem.: “in un'immanenza – il corpo – fondata su una trascendenza, in un'unità sostenuta dalla separazione: tra Cristo e il sovrano, tra il sovrano e il regno, tra il sovrano e se stesso, in una infinita moltiplicazione della duplicazione originaria di carne e spirito.”

está nem do lado da imanência nem no da transcendência, mas apenas inscreve no próprio horizonte o princípio imunizante exemplificado pelo *katéchon*. O mecanismo assim delineado, que na Revolução conhece a sua aceleração secularizadora, parece ter estado em função em pleno regime na modernidade, não só através do emparelhamento estrutural que ele permite, e implica, mas também por via da actualidade do discurso sobre a excepção e da tendência à sua “normalização”.

Ora, Esposito coloca o pensamento de Schmitt, juntamente ao de Hans Kelsen, no fim daquela tradição filosófico-política moderna que parece opor a vertente do poder e a da lei. É esta a oposição típica do discurso da soberania, exemplificado formalmente por meio duma grelha triangular que vê duas entidades distintas e separadas – o povo, isto é, o conjunto de indivíduos, e o poder – entrarem numa certa altura em relação recíproca através do terceiro polo, representado pela lei¹⁴⁸. O elemento comum que Esposito parece atribuir a estes dois autores – isto é, a decisionismo e normativismo – é representado pela relação entre sujeitos de direitos preexistentes e o poder soberano que eles próprios instituem. Trata-se duma relação de contínua oposição, onde os primeiros têm função de contrapeso em relação à decisão soberana, onde política e direito, poder e lei, decisão e norma são situados “nos pólos opostos de uma dialéctica que tem como objecto a relação entre súbditos e soberano”¹⁴⁹. Relativamente à posição de Schmitt, isto se traduz na decisão soberana que cria a lei fora da legalidade, e na lei como legitimação a posteriori da decisão que a instituiu, tornando-se portanto uma lei *da* excepção.

Segundo Esposito, a política moderna continua enraizada neste modelo teológico-político, “afligindo” inevitavelmente o léxico conceptual do nosso tempo e dando assim continuação à lógica imunitária. No que concerne a tentativa de pensar uma biopolítica afirmativa será pressuposto essencial a libertação de todas as categorias teológico-políticas, avançando um “corte” radical que visa caracterizar um pensamento da pós-modernidade. Não só pelo facto de Schmitt retomar directamente os escritos de Hobbes, o “máximo filósofo da imunidade”, nomeadamente no que concerne a questão do Estado enquanto condição da ordem, e conseqüentemente da sua superioridade sobre qualquer ordem jurídica. Mas também por via do papel ambivalente da religião cristã enquanto religião *da* secularização: “Para imunizar a comunidade – como faz exactamente qualquer religião – o cristianismo deve

148 Roberto Esposito, *Bios*, p. 46.

149 Idem.

imunizar antes de mais si próprio através da assunção do seu oposto secular”¹⁵⁰. Para Esposito, só é possível pensar uma biopolítica afirmativa afastando-se duma maneira de conceber a política enquanto assente num modelo teológico transcendente.

150 Roberto Esposito, *Immunitas*, p. 86: “Per immunizzare la comunità – come fa appunto ogni religione – il cristianesimo deve immunizzare innanzitutto se stesso attraverso l’assunzione del proprio opposto secolare.”

3. Imunidade e Biopolítica

O discurso sobre a biopolítica encontra no paradigma social imunitário uma nova valência, pois a própria *immunitas* adquire, segundo Esposito, uma importância tão marcada que passa a ser assumida como chave explicativa de toda a contemporaneidade. Temos visto como a abordagem da genealogia foucaultiana à questão do poder – que se joga na pesquisa conjunta de *Herkunft* e *Entstehung* –, procure construir uma nova relação entre política, natureza e história, mostrando como resultado a emergência do lado relacional do poder, e a consequente interdependência de vida e poder na modernidade. Como aclara Foucault: “Se interpretar era pôr lentamente em evidência uma significação enterrada na origem, só a metafísica podia interpretar o devir da humanidade. Mas se interpretar é apoderar-se, por violência ou sub-repção, de um sistema de regras que não tem em si uma significação essencial, e lhe impor uma direcção, curvá-lo à uma vontade nova, fazê-lo entrar num outro jogo e submetê-lo à regras segundas, então o devir da humanidade é uma série de interpretações. E a genealogia deve ser a sua história: história das morais, dos ideais, dos conceitos metafísicos, história do conceito de liberdade ou da vida ascética, como emergências de interpretações diferentes. Trata-se de fazê-las aparecer como acontecimentos no teatro dos procedimentos”¹⁵¹. Em Foucault é visível como a entrada em jogo da vida biológica se coloque ao longo de diferentes vectores não reciprocamente assimiláveis: se a origem de um processo histórico não existe enquanto origem plena, única e absoluta, antes se divide em mais origens, que já não são definíveis enquanto tais, então todo o desenvolvimento histórico do mundo ocidental não pode ser reduzido à linearidade de um único pensamento. O paradigma imunitário não representa, nesse sentido, uma perspectiva única, uma abordagem histórica vertical, antes remete para um plano transversal que atravessa todo o pensamento

151 Ivi., p. 1014: “Si interpréter, c'était mettre lentement en lumière une signification enfouie dans l'origine, seule la métaphysique pourrait interpréter le devenir de l'humanité. Mais si interpréter, c'est s'emparer, par violence ou subreption, d'un système de règles qui n'a pas en soi de signification essentielle, et lui imposer une direction, le ployer à une volonté nouvelle, le faire entrer dans un autre jeu et le soumettre à des règles secondes, alors le devenir de l'humanité est une série d'interprétations. Et la généalogie doit en être l'histoire: histoire des morales, des idéaux, des concepts métaphysiques, histoire du concept de liberté ou de la vie ascétique, comme émergences d'interprétations différentes. Il s'agit de les faire apparaître comme des événements au théâtre des procédures.”

moderno. Esposito aborda a questão do poder com base na utilização de um “sentido histórico”, por contraposição a uma pesquisa da origem, colocando a categoria de imunidade, resultante da genealogia das próprias linguagens da modernidade, na centro do discurso sobre a biopolítica.

As passagens críticas da obra de Foucault, sobretudo as de 1976, mostram como as linhas de distinção típicas do discurso político moderno – entre público/privado, Estado/sociedade, local/global – se vão fazendo mais obscuras, favorecendo uma “substituição” ou uma “completação” do paradigma soberano. Nesse sentido vai a sua célebre afirmação: “o homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, a sua existência de ser vivo está em questão”¹⁵². É com as considerações sobre o debate moderno à volta da soberania que o paradigma de imunização antes, e a reflexão biopolítica depois, assumem forma: a argumentação hobbesiana de um Estado fundado num pacto voluntário, que atribui ao soberano um poder absoluto e ilimitado, vive um paradoxo que assenta na crise dum modelo de poder que transcende a vida, e que sobre ela se aplica sem “pensá-la”. Ora, para além do ofuscamento das principais formas filosófico-políticas tradicionais, pensando sobretudo na teoria do Estado e no papel do direito, Esposito mete em evidência que se toda a análise de Foucault pode ser resumida numa mudança/articulação da forma substancial do poder – do modelo soberano ao novo aparelho governamental – então o campo deixado aberto por esta reflexão é o de uma biopolítica afirmativa *ou* de uma negativa, que possa pensar a vida em termos da sua potenciação *ou* da sua negação. Trata-se numa política *da* vida, num caso, e numa política *sobre* a vida, no outro, assumindo o contraste que emerge da bifurcação lexical entre os termos biopolítica e biopoder: de forma puramente exclusiva, a biopolítica pode, por uma lado, produzir subjectivação – isto é, tornar sujeito o seu próprio objecto – mas por outro lado pode produzir morte: “ou a política é retida por uma vida que a prega ao seu inultrapassável limite natural; ou pelo pelo contrário, é a vida que fica presa, e é presa, de uma política que tende aprisionar a sua potência inovadora”¹⁵³.

Já na maneira de formular as duas hipóteses principais podemos individualizar a vontade de manter o paradigma no qual a vida se organiza no fulcro do debate sobre a filosofia política contemporânea. O pressuposto do paradigma imunitário é a impossibilidade

152 Michel Foucault, *História da sexualidade, Vol. I: A vontade de saber*, p. 134.

153 Roberto Esposito, *Bios*, p. 55.

de pensar uma vida que não seja, pelo menos desde o advento da modernidade, também *techne*: no momento em que a política penetra dentro da vida natural por meio da técnica, não podemos deixar de ver a vida tornar-se uma outra coisa *per se*. No que concerne a distinção aristotélica entre *zoé*, a vida natural comum entre todos os seres vivos, e *bios* enquanto vida qualificada ou forma de vida, a questão biopolítica remete segundo Esposito para “o ponto onde o *bios* emerge sobre a *zoé* naturalizando-se também ele”¹⁵⁴. Ao mesmo modo o corpo, considerado sob o seu aspecto político, situa-se no ponto em que a distinção entre *bios* e *zoé* se dilui e perde significado. Nesse sentido, se já Hobbes caracteriza o homem essencialmente pelo seu corpo, as suas pulsões e necessidades, a vida que está em jogo, a partir da altura em que o pensamento moderno assume forma, é uma vida entendida no seu aspecto físico, na sua conservação material. A vida humana, levada em consideração na sua ligação dialéctica total, parece ser *bios* no seu próprio *zoé*, isto é, entre uma “forma de vida” e uma vida biológica natural parece existir uma soldadura operada pela técnica¹⁵⁵.

O paradigma social imunitário insere-se na análise da biopolítica no momento em que liga em si os dois elementos constitutivos de que esta última se compõe, vida e poder, *bios* e *nomos*, sem os sobrepôr um ao outro, evitando que um prevaleça sobre o outro. Se a imunidade é a engrenagem que faz com que a *communitas* seja impedida a coincidir consigo própria, então é preciso penetrar na “caixa negra da biopolítica”, como Esposito a chama, isto é, na maneira como o poder é exercido peculiarmente através da imunidade. A abordagem de Esposito remete, nesse sentido, para um pensamento da imanência, à medida em que o poder é progressivamente deslocado do exterior para o interior das fronteiras do objecto sobre o qual ele se exerce, nesse caso, da vida. Ao estabelecer uma profunda afinidade entre a categoria de imunidade e os processos de modernização, Esposito conota o seu trabalho enquanto chave

154 Ivi., p. 31.

155 Quando Giorgio Agamben reconduz a metamorfose do poder, posta à luz por Foucault, a um *evento decisivo da modernidade* – “o ingresso da *zoé* na esfera da *polis*, a politização da vida nua *enquanto tal* [...] que marca uma transformação radical das categorias política-filosóficas do pensamento clássico” – está a condensar os pontos críticos, no âmbito da produção foucaultiana, num único evento decisivo. A ausência de uma teoria unitária do poder em Foucault, é reconduzível à falta de uma relação sistemática entre as técnicas de individualização dos corpos e os processos biopolíticos totalizantes. Nesse sentido, para Agamben importa questionar o ponto em que os procedimentos de individualização subjectivos e os de totalização objectivos se tocam, considerando que Foucault parece levar a cabo a vida no seu aspecto ao mesmo tempo geral e específico, de “facto biológico”, sem fazer distinções. A partir dos trabalhos do filósofo francês, e da própria reflexão contida em *Homo Sacer*, Agamben coloca também uma outra questão, aqui pertinente: “Perante fenómenos como o poder mediático-espectacular, que está hoje por todo o lado a transformar o espaço político, é legítimo ou mesmo apenas possível manter a distinção entre tecnologias subjectivas e técnicas políticas?” Giorgio Agamben, *O poder soberano e a vida nua: Homo Sacer*, trad. António Guerreiro, Lisboa, Presença, 1998, pp. 13-14.

interpretativa complementar a outros modelos, pensando sobretudo no de secularização: “o paradigma de imunização remete para um horizonte semântico em si próprio plurívoco, como é justamente o caso do *munus*. Respeitando este a uma série de âmbitos lexicais de diferente proveniência e destino, também o dispositivo da sua neutralização resultará provido de uma semelhante articulação interna, como de resto é atestado pela plurivalência que ainda hoje conserva o termo de imunidade”¹⁵⁶. Similarmente à posição de Michel Foucault, acerca do papel da filosofia, Esposito não entende elaborar uma sua teoria do poder, pelo contrário fornecer um instrumento de análise para o nosso tempo.

Dadas estas premissa acerca da imanência de *bios* e *nomos*, no que concerne a antinomia da biopolítica, Esposito pode escrever: “Por um lado, [Foucault] põe a hipótese de qualquer coisa como um regresso do paradigma soberano ao interior do horizonte biopolítico. Tratar-se-ia, neste caso, de um acontecimento literalmente fantasmagórico, no sentido técnico de reaparição do morto – do soberano destituído e decapitado pela grande revolução – no palco da vida. Como se por uma brecha imprevisivelmente aberta no reino da imanência – o da biopolítica justamente – tornasse a vibrar a espada da transcendência, o antigo poder soberano de dar a morte. Por outro lado, Foucault introduz a hipótese contrária: e esta é a de que tenha sido justamente a definitiva desapareição do paradigma soberano a libertar uma força vital de tal modo densa que transborda e se volta contra si própria”¹⁵⁷. Estas duas hipóteses remetem para a co-presença das linhas semânticas que Foucault parece contemporaneamente percorrer, e que articulam os dois modelos de poder – o soberano e o biopolítico – numa relação onde cada um é indistintamente “fundo e excrescência” do outro. Eis que a interpretação que aí se impõe quer procurar aquilo que o mais velho paradigma soberano representa no interior do novo modelo biopolítico: se um resíduo persistente ou a sua estrutura subjacente, se uma posição que se vai esgotando no tempo ou bem se a sua verdade última e mais profunda. A necessidade de uma interpretação deriva em particular das experiências trágicas que marcaram o século XX: porque é que uma política da vida ameaça sempre transformar-se numa obra de morte? É possível constatar que as análises de Foucault, começadas nos hospitais e nas prisões, nunca passaram a ter em conta o campo de concentração como paradigma biopolítico. Após a formulação do biopoder como essencialmente poder sobre a vida, só em mínima parte Foucault chegou a considerar a caracterização biopolítica do

156 Roberto Esposito, *Bios*, p. 81. Os outros modelos interpretativos aos quais se faz referência são os de racionalização (Max Weber), de secularização (Karl Löwith) e de legitimação (Hans Blumenberg).

157 Roberto Esposito, *Bios*, p. 67.

nazismo, não obstante este se apresente como o primeiro caso integral de uma “biologia política”, característica que o torna inassimilável ao outro grande paradigma totalitário do século XX, o comunismo. Esposito – e pensando apenas no panorama dos filósofos italianos, não é o único – em mais de uma ocasião dá conta desta incongruência, levando a cabo a comparação entre nazismo e comunismo a partir do conceito de totalitarismo: “como encontrar traços das raízes do comunismo soviético na degeneração e na deriva – desde a crise do Estado-nação, ao imperialismo colonial, até a explosão do racismo biológico – que conduziu ao nazismo? Isto é, como reconduzir o particularismo naturalista do nazismo à hipertrofia universalista da filosofia da história revolucionária?”¹⁵⁸ A necessidade de uma interpretação da biopolítica, é nesse caso amplificada pelo facto de Foucault ter atribuído, no final do curso de 1976, uma improvável conotação racista ao comunismo.

A resposta de Esposito não pode deixar de representar um passo ulterior em direcção daquela genealogia do paradigma imunitário própria do seu discurso. O que a biopolítica propõe, em relação ao aparelho categorial clássico, se resolve na desconstrução dos mais velhos objectos e instrumentos do poder, das suas perspectivas e linguagens. Trata-se, em particular, do discurso da lei como “confim do poder”: a tradução da lei em norma – tanto no sentido negativo de controle sobre a vida, quanto no sentido positivo de a entregar à sua lógica interna, à sua autonomia em relação a um *nomos* transcendente – faz alusão a uma crítica do direito em todas as formas que esse último tende a assumir – direito natural, positivo, soberano¹⁵⁹. Se a subjetividade presente na teoria política clássica é sucessivamente descomposta em processos biopolíticos de subjectivação, os quais visam mostrar que a categoria de sujeito enquanto tal, precedente às forças que o definem, não existe, então se torna possível pensar a própria noção de sujeito fora desta mesma teoria, como resultado da relação direta do poder com a vida biológica. Esta “recolocação” não deixa de fazer referência a um plano de imanência que tornaria possível pensar uma “norma de vida”: “não uma norma aplicada à vida do alto e do exterior, mas uma norma tirada da vida mesma, da sua dimensão ao mesmo tempo impessoal e singular”¹⁶⁰. Deste ponto de vista, a comparação entre

158 Roberto Esposito, “Totalitarisme ou biopolitique”, em *Tumultes*, Paris, Editions Kimé, 2006, n° 26, Iss. 1, pp. 11: “comment trouver trace des racines du communisme soviétique dans la dégénérescence et la dérive – de la crise de l'État-nation, à l'impérialisme colonial, jusqu'à l'explosion du racisme biologique – qui a mené au nazisme? Voire, comment ramener le particularisme naturaliste du nazisme à l'hypertrophie universaliste de la philosophie de l'histoire révolutionnaire?”

159 Ivi., p. 16.

160 Ivi., p. 19: “non pas une norme appliqué à la vie d'en haut et de l'extérieur, mais une norme tiré de la vie même, de as dimension à la fois impersonnelle et singulière.”

comunismo e nazismo não pode ser resolvida através da identificação com a noção de totalitarismo, pelo facto específico de os dois modelos se relacionarem em maneira diferente com a vida. Se também o comunismo apresentasse uma intensa conotação biopolítica – pensando sobretudo no aspecto racista – a colocação ao discurso da questão da biopolítica perderia a sua força de ruptura com o seu próprio passado. Esposito individua no relacionamento entre os dois totalitarismos e a história o elemento que permite levar a cabo o nazismo enquanto realização de uma biologia, em detrimento de uma tentativa de concretização filosófica do comunismo. Como explica Esposito: “Enquanto a transcendência do comunismo é a história, o sujeito é a classe e o léxico o da economia, a transcendência do nazismo é a vida, o sujeito é a raça e o léxico o da biologia”¹⁶¹. Mais precisamente, a medicina jogou um papel fundamental relativamente ao apagamento da mediação entre política e biologia, tornando em última análise evidente o carácter tanatopolítico e auto-imune do paradigma nazi¹⁶².

Se Esposito pensa a imunidade como categoria constitutiva da modernidade, a questão da biopolítica não pode deixar de lhe estar intimamente ligada enquanto nova forma de exercício do poder no nosso tempo. A perspectiva imunitária diz respeito ao “tempo” da biopolítica: para Esposito não foi tanto a modernidade a pôr a questão da vida, da sua conservação, mas esta a inventar aquela. Antes do pensamento moderno, pensando por exemplo na filosofia grega, as questões relativas ao *bios* iam unicamente em direcção comunitária, isto é, estavam viradas para o bem do *koinon*, respondendo a uma exigência “comum” e não “imune”. Consequentemente, a concepção da soberania, desde a sua formulação hobbesiana, “abriu”, ou “inaugurou”, uma certa maneira de pensar a vida enquanto protegida negativamente, representando a expressão mais alta da lógica imunitária. Esposito pode assim elaborar uma resposta à questão do relacionamento entre biopolítica e soberania: “a soberania não está nem antes nem depois da biopolítica, atravessa antes todo o seu horizonte fornecendo a mais potente resposta ordenativa ao problema moderno da autoconservação da vida”¹⁶³.

No ponto de passagem entre uma imunização de “simples” negação da vida e uma instrumentalização do negativo, como é evidente no caso nazi, Esposito coloca a obra de

161 Roberto Esposito, *Bios*, p. 161.

162 Para Esposito, a lógica imunitária nazi funcionava segundo três princípios fundamentais, cujos nomes são portadores exemplares da marca eugenética e genocida. Trata-se da normatização absoluta da vida, da dupla clausura do corpo e da supressão antecipada dos nascimentos.

163 Roberto Esposito, *Bios*, p. 89.

Nietzsche. Afirmar que a vida é essencialmente “vontade de poder”, tal como Nietzsche a entende, tem, por um lado, a implicação de um impulso vital assente numa dimensão política, e, por outro lado, uma política cujo papel é a expansão da vida. Longe de afirmar que a vida queira o poder, ou que o poder desenvolva uma vida puramente biológica, a vida enquanto vontade de poder não conhece modos de ser diferentes do de uma sua contínua potenciação¹⁶⁴. Para Esposito, o pensamento nietzschiano está nos antípodas duma linha semântica que visa conferir uma caracterização pós-moderna ao paradigma social imunitário: no momento em que a saúde, que se coloca necessariamente à base da potenciação contínua da vida, é uma com o risco mortal que a percorre, não é de todo possível dividir o corpo social segundo linhas de tipo hierárquico, dividir partes sãs de partes doentes. Por outras palavras, afirmar que a saúde não é separável da doença significa que não é possível negar um dos dois elementos constitutivos da vida a favor do outro, e que o perigo para a comunidade não vem do exterior, da doença, mas assenta na sua própria estabilidade. Uma estabilidade quanto mais problemática, pois quanto mais conserva a comunidade, tanto mais reduz a sua capacidade de inovação. Retomando sempre o pensamento nietzschiano, aclara Esposito: “O maior perigo que ameaça a comunidade, em suma, é a sua subtracção preventiva ao perigo. Uma vez imunizada, ela não corre o perigo de ser ferida, mas justamente por isso recolhe-se no seu interior, bloqueando qualquer possibilidade de relação com o exterior e portanto de crescimento”¹⁶⁵. Isto significaria que uma comunidade “fechada” não seria capaz de criar as condições para o desenvolvimento da vida, e daí a consequente necessidade da presença do mal, segundo a linguagem imunitária da vacinação, do *phármakon*. Não se trata, todavia, de uma imunidade como capacidade de reação a um agente exterior, antes da assunção do mal – o sofrimento, o imprevisto, o perigo – em sentido positivo, como o carácter mais intenso da existência: “Nesta perspectiva, o negativo não é por sua vez negado [...] mas afirmado enquanto tal”¹⁶⁶. É a uma tal exposição que Esposito atribui a função da comunidade, e é nela que se deve procurar o desenvolvimento da vida, a sua direcção afirmativa, tentando assumir plenamente o negativo do *munus* como seu principal objecto de reflexão. Comunidade e imunidade, lidas a partir da própria antinómica oposição, levam a vida perante a violência: enquanto a primeira assenta na exposição directa, a segunda activa uma violência numa forma potencialmente ainda mais perigosa. Para um pensamento filosófico que questione o presente

164 Ivi., p. 121.

165 Ivi., p. 151.

166 Ivi., p. 153.

de modo radical, a única solução é de fixar a atenção na linha que ao mesmo tempo junta e separa as duas categorias, pois é nela que se joga a história do homem.

IV. Questões abertas

1. Para uma biopolítica afirmativa

Na primeira intenção do seu trabalho, Esposito lembra-nos de que “nada parece mais na ordem do dia como um pensamento da comunidade: mais exigido, reclamado, anunciado por uma conjuntura que liga num único nó epocal o fracasso de todos os comunismos à miséria novos individualismos”, mas que todavia “nada parece menos em vista”¹⁶⁷. Para Esposito, a identificação da modernidade com o conceito de imunização permite, por um lado, abordar a comunidade através da lógica de *compensatio/dispensatio*, ou seja da continua reapropriação dos confins, típica da tradição jurídica e da antropologia filosófica; por outro, são as barreiras mesmas a estar continuamente ameaçadas, no momento em que a peculiaridade biopolítica parece sobrepor-se ao edifício jurídico, quase como se o poder, ao relacionar-se com a vida, tendesse a privá-la de qualquer traço qualitativo, de distinção e de limites identitários.

Tentámos até agora mostrar um fenómeno de metamorfose do poder na modernidade, baseado-nos em duas vertentes paralelas: por um lado, vimos uma mudança no lado do próprio poder, da forma como ele é exercido, passando de um modelo soberano sobre a vida a um modelo biopolítico; por outro lado, houve uma mudança substancial no lado da vida, *sobre* a qual o poder se exerce, *da* qual o poder se ocupa, pois ela é substancialmente negada e atravessada pela técnica. No cruzamento entre estes dois vectores se escondem não só o potencial tanatopolítico, uma política que instrumentaliza o negativo e faz dele o seu próprio impulso produtivo, mas também as tendências, plenamente biopolíticas e actuais, da guerra preventiva e do excesso de defesa. As relações que decorrem entre vida biológica e poder tecem a rede à qual damos o nome de paradigma imunitário: a biopolítica pode ser sim esmagadora em relação à vida, mas no horizonte global da modernidade uma tal radicalização

¹⁶⁷ Roberto Esposito, *Communitas*, p. VII: “Niente sembra più all'ordine del giorno di un pensiero della comunità: più richiesto, reclamato, annunciato da una congiuntura che lega in un unico nodo epocale il fallimento di tutti i comunismi alla miseria dei nuovi individualismi. Tuttavia niente è meno in vista.”

assume uma conotação diferente. Segundo Esposito, o alcance de significado último da biopolítica, pensada na comum pertença dos dois elementos que a constituem, não tem de ser procurado nas pregas de um poder soberano que inclui a vida mediante a sua exclusão. No que concerne a tentativa de fornecer os traços de uma biopolítica da vida volta o perfilar-se o tema da imanência. Para Esposito, autores como Hobbes e Schmitt não são utilizáveis para uma biopolítica afirmativa, enquanto anteriores à pregação negativa da mesma biopolítica, mas também porque resistentes a pensar a norma ao mesmo tempo que à vida – não *sobre*, nem *a partir da*, mas *na* vida, isto é, na constituição biológica do organismo vivo¹⁶⁸. Num horizonte de pensamento destinado a alargar-se, como demonstra a sucessiva e mais recente obra de Esposito, a questão da biopolítica afirmativa, apresentada em *Bios*, abre a possibilidade de um pensamento que “insere a constituição das normas no interior do movimento da vida e faz da vida a fonte primária de instituição das normas”¹⁶⁹.

Considerando o movimento empreendido pela comunidade na história, a tese de fundo de Esposito, depois da interpretação do novo paradigma de exercício do poder, é a de penetrar na “caixa negra” da biopolítica, e na sua maior deriva tanatopolítica. O léxico imunitário do que a experiência totalitária se dota tem a ver com a assunção da negatividade do *munus* como originariamente negado: por contraposição ao significado mais intenso da *communitas*, o paradigma nazi insere-se num discurso de continuidade com toda a tradição moderna, naquilo que Foucault chama *continuum*, representando o fracasso não só da lógica imunitária, mas chegando até a um bloqueio final auto-negativo, o rejeito eventual de qualquer “forma de vida”. Ao considerar o enigma da biopolítica, como deixado em suspenso por Michel Foucault, vemos bem como a hipótese da indistinção entre o velho regime soberano e as novas formas de exercício do poder obriga a assumir o genocídio como resultado inevitável, pois separa o que deve morrer do que pode viver por mão do instrumento biomédico. Todavia, no horizonte contemporâneo, a cada vez que a morte se insere no círculo de proteção da vida também a política afirmativa da vida resulta priva de credibilidade. Importa considerar como uma das tentativas de subversão da biopolítica se refere não tanto ao corpo, ou à normatização da vida, mas a alguma coisa que lhe estaria “antes”, isto é, a vitalização da norma. Em primeiro lugar porque o corpo sobre o qual se aplica a biopolítica deve ser entendido como o “corpo das nações”, isto é, o contexto global é o único cenário do discurso

168 Roberto Esposito, *Bios*, pp. 260-262.

169 *Ivi.*, p. 265.

sobre o poder. Num processo de identificação contínua dos confins entre nós e o outro, tanto a nível individual quanto institucional e portanto supra-individual, o princípio de imunidade não pode deixar de representar a chave interpretativa fundamental. Em segundo lugar, talvez seja útil apontar que Esposito pensa, com Nietzsche, o intercâmbio contínuo de partes vitais em trânsito pelos indivíduos, pelos corpos. A potência afirmativa da vida, admitindo o não-rejeito da doença, é portanto proporcional à intensidade desse intercâmbio. A hipótese da descontinuidade entre o poder considerado no interior do paradigma soberano e o poder biopolítico, pensado como um agir político a favor da vida, assenta na subtração do sujeito individual de vontade enquanto anterior às formas do poder que o estruturam. Tal desconstrução, já visível na abordagem de Foucault perante uma origem “que se subtrai”, tornaria as categorias da filosofia política moderna ao mesmo tempo falsas, porque fundamentadas em posições superficiais, não correspondentes às reais relações de luta imanentes, e ineficazes, enquanto destinadas a uma contradição interna.

2. Mundanização da filosofia italiana

Questionar a existência e a especificidade da filosofia italiana a partir do discurso sobre o tema da comunidade resulta ser particularmente significativo, à medida em que podemos inscrever as teses em torno do paradigma social imunitário na dinâmica e no desenvolvimento de um *pensiero vivente*. No colocar ao discurso a questão da peculiaridade da filosofia italiana, Esposito mantém-se fiel à lógica do *munus*: mais do que a um discurso baseado na apropriação, seja relativamente a um povo, uma terra, uma essência, ou a um discurso de identificação subjectiva¹⁷⁰, isto é, remete a atenção para aqueles aspectos que mais escapam ao *proprium*. Não se trata apenas da contenda permanente entre *communitas* e *immunitas*, mas também, e sobretudo, da assunção a objecto de reflexão da questão nacional italiana e da abordagem genealógica que esta necessita.

A tese que Esposito propõe para *uma* filosofia italiana, mais do que abrir uma nova ordem de problemas ou ser pensada como um conjunto de factores diferentes, remete para um único princípio de fundo: o de um pensamento mundano interessado pelo “não-filosófico”, que se coloca separadamente em relação às grandes tradições europeias. A sua peculiaridade principal é a centralidade dada à vida ao mesmo tempo que à política: “Aquela filosofia que é imanente à política, e a qual não pode fazer falta na política, não é já uma filosofia abstracta que, sobrepondo-se à vida para entendê-la, torna-se alienada da mesma vida e fecha-se no mundo puramente ideal da especulação, mas aquela filosofia concreta que se torna um todo imprescindível com a vida e, poder-se-á dizer, a mesma vida no pleno vigor da própria consciência”¹⁷¹. Para Esposito, levar a cabo uma tal ligação entre vida e política não se refere unicamente à produção interna própria da filosofia italiana, mas diz respeito também àqueles percursos teóricos começados por outras tradições, noutros lugares, mas que acabaram por receber em Itália uma intensificação semântica e uma elaboração que antes não tinham. É

170 Roberto Esposito, *Communitas*, p. XXIV.

171 Roberto Esposito, *Pensiero Vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, 2010, p. 167: “Quella filosofia che è immanente alla politica, e di cui perciò la politica non può fare a meno, non è già un’astratta filosofia che, sovrapponendosi alla vita per intenderla, se ne aliena e si chiude nel mondo puramente ideale della speculazione, ma quella filosofia concreta che fa un tutto imprescindibile con la vita, e si può dire la vita stessa nel pieno vigore della propria consapevolezza.”

evidente, nesse sentido, a alusão à interpretação da biopolítica que o próprio Esposito aborda, ao longo de um percurso que está ainda longe de se esgotar. É este apenas um dos temas recorrentes dum panorama filosófico caracterizado por uma “vocação genealógica”, isto é, um pensamento que através do trabalho sobre categorias como a de império, sacralidade, pessoa e *munus*, interroga o presente à luz das suas raízes mais profundas¹⁷². Para Esposito, a presença constante da genealogia no âmbito do pensamento italiano, já a partir de Maquiavel, refere-se sempre à tensão em relação a uma origem inatingível mas portadora de energia vital. O facto de o conflito ser constitutivo da ordem mostra a contínua emergência e a reprodução da origem na história: no desenvolvimento do pensamento italiano, o tema do conflito é inerente a uma realidade que não é possível transcender numa dimensão diferente¹⁷³. Por consequência, a caracterização da filosofia italiana contemporânea no seu conjunto, como virada essencialmente para a questão da biopolítica, não pode deixar de ver no paradigma da imunidade, e no pensamento da imanência correlativo, uma das suas produções mais coerentes.

Relativamente ao problema do encaixamento histórico e geográfico do *pensiero vivente*, considerando o caso específico italiano como uma excepção no mundo ocidental, Esposito estabelece uma relação entre filosofia e território, entendendo este último não como um conjunto de confins fechados mas como um centro de características específicas – a língua, a cultura, aquilo que podemos chamar a questão nacional – que remetem para a especificidade do próprio pensamento. Por outras palavras, o puro elemento geográfico territorial está bem longe de representar um quadro imóvel no tempo, uma raiz antropológica determinada ou um elemento externo à filosofia. A geografia é constitutiva de uma linha de pensamento enquanto o seu campo historicamente produtivo. Consequentemente, a questão nacional representa um pólo importante desta argumentação, pois o pensamento italiano, levado a cabo no seu desenvolvimento histórico, tem que ser abordado por um caminho diferente em relação à formação de uma consciência nacional. O *pensiero vivente* não acompanha a unidade geopolítica italiana, nem pode representa a sua continuação, mas remonta às peculiaridades que constituem o pano de fundo para a filosofia¹⁷⁴.

Surge aqui a questão de como relacionar esta filosofia e, como tal, todo o discurso

172 Ivi., pp. 24-25.

173 Ivi., p. 26.

174 Trata-se, para Esposito, de reconhecer algumas das características comuns entre o pensamento de autores italianos de várias alturas diferentes: Maquiavel, Vico, Gramsci, Croce, Gentile.

italiano à volta da biopolítica¹⁷⁵, com a crítica exposta por Eugenio Garin na introdução à sua importante *Storia della filosofia italiana*: “muitos, demasiados, quiseram interpretar a filosofia italiana no sentido de um desenvolvimento unívoco, à luz de apenas um problema, de uma orientação única, encontrada a cada vez na imanência ou na transcendência, no objetivismo ou no subjetivismo, na religiosidade ou na heresia”¹⁷⁶. Como encaixar os termos do discurso do Esposito dentro de uma tal questão? A actualidade da filosofia italiana por ele descrita remete efectivamente para uma maneira de pensar a filosofia à luz da questão da imunidade. Todavia, a peculiaridade deste quadro é a coincidência com a vida mesma, e uma vida considerada tanto no seu potencial negativo quanto nos limites que impostos ao seu desenvolvimento. Quando é pensada na relação contínua com política e história, a vida se torna em si o foco principal da atenção, pois as duas primeiras categorias só podem agir em função da terceira, e, conseqüentemente, o discurso sobre a imunidade enche todo o horizonte da modernidade tornando-se parte integrante das várias linguagens. Daí que esta peculiaridade atribuída à filosofia italiana no seu conjunto, mesmo se dotando de uma categoria tão estruturante, não pode escapar à questão de Garin, como o próprio Esposito admitiu¹⁷⁷. Contudo, ela acaba por conotar-se enquanto núcleo de pensamento diferente dos que são normalmente atribuídos singularmente às várias tradições nacionais. A pergunta que aqui podemos colocar remete a atenção para a direcção do *pensiero vivente*: porque é que este se dota, a cada vez, da prerrogativa de interrogar o paradigma na qual a vida se encontra inscrita? Vida, política e história constituiriam os eixos de desenvolvimento de um pensamento em larga medida externo à pregação transcendental na qual fica presa a tradição moderna: “Que a vida humana [...] se tornou integralmente histórica, significa que é objecto de práticas políticas destinadas a transformá-la e portanto, inevitavelmente, matéria de conflito”¹⁷⁸. A análise de Esposito tende a pôr em evidência como o pressuposto da ausência estrutural de uma origem identificável enquanto tal é o sinal, no âmbito da filosofia italiana, de um implícito nexos anti-conservador.

175 Pensando sobretudo nos estudos de Agamben, Bodei, Virno, Perniola, Vattimo, Marramao, Negri, Curi.

176 Eugenio Garin, *Storia della filosofia italiana*, Turim, Einaudi, 1966, vol. I, p. 27: “molti, troppi, hanno voluto interpretare la filosofia italiana nel senso di uno sviluppo univoco, alla luce di un solo problema, di un orientamento unico, ritrovato volta a volta nell’immanenza o nella trascendenza, nell’oggettivismo o nel soggettivismo, nella religiosità o nella eresia.”

177 Stefania Petroforte, et al. (codir.), *Pensiero vivente, Una discussione con Roberto Esposito*, 2013, edição online livre, www.filosofia-italiana.net

178 Roberto Esposito, *Pensiero Vivente*, p. 11: “Che la vita umana [...] sia divenuta integralmente storica, significa che è oggetto di pratiche politiche destinate a trasformarla e dunque, inevitabilmente, materia di conflitto.”

Bibliografia

AGAMBEN, Giorgio, *O poder soberano e a vida nua: Homo Sacer*, trad. António Guerreiro, Lisboa, Presença, 1998.

ARIÈS, Philippe & DUBY, Georges (codir.), *Histoire de la vie privée. Tome 4: de la Révolution à la Grande Guerre*, Paris, Seuil, 1987.

ARIÈS, Philippe & DUBY Georges (codir.), *Histoire de la vie privée. Tome 5: de la Première Guerre mondiale à nos jours*, Paris, Seuil, 1987.

CACCIARI, Massimo, *Geofilosofia dell'Europa*, Milão, Adelphi, 2003.

DERATHÉ, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1995.

ERNEUT, Alfred & MEILLET, Antoine, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, [1932], Paris, Librairie C. Klincksieck, 4ª edição, 1959.

ESPOSITO, Roberto, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Turim, Einaudi, 1998.

ESPOSITO, Roberto, *Immunitas. Protezione e Negazione della Vita*, Turim, Einaudi, 2002.

ESPOSITO, Roberto, “Totalitarisme ou biopolitique”, em *Tumultes*, Paris, Editions Kimé, 2006, n° 26, Iss. 1, pp. 9-20.

ESPOSITO, Roberto, *Bios. Biopolítica e filosofia*, trad. M. Freitas da Costa, Lisboa, Edições 70, 2010.

ESPOSITO Roberto, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Turim, Einaudi, 2010.

FOUCAULT, Michel, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, em *Dits et Écrits. Vol. I: 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1004-1024.

FOUCAULT, Michel, *É preciso defender a sociedade*, Curso no Collège de France 1975-1976, trad. Carlos Correia Monteiro de Oliveira, Lisboa, Livros do Brasil, 2006.

FOUCAULT, Michel, *História da sexualidade. Vol. I: A vontade de saber*, trad. Pedro Tamen, Lisboa, Relógio d'Água, 1994.

FOUCAULT, Michel, *Microfísica do poder*, organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado, Rio de Janeiro, Edições Graal, 2002.

MAUSS, Marcel, *Ensaio sobre dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*, trad. António Filipe Marques, Lisboa, Edições 70, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich, *Crepúsculo dos ídolos*, trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1985.

PIETROFORTE, Stefania et al. (codir.), *Pensiero vivente. Una discussione con Roberto Esposito*, 2013, edição livre online www.filosofia-italiana.net

REVEL, Judith, *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses Édition, 2002.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Oeuvres Complètes. Vol. III: Du contrat social; écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1964.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Ensaio sobre a origem das línguas*, trad. Fernando Guerreiro, Lisboa, Editorial Estampa, 2001.

SÁ, Alexandre Franco de, “A sociedade civil em Rousseau” em *Sociedade civil. Entre miragem e oportunidade*, Coimbra, 2003, pp. 83-98.

SÁ, Alexandre Franco de, “Do Decisionismo à Teologia Política. Carl Schmitt e o Conceito de Soberania”, em *Revista Portuguesa de Filosofia*, 2003, Braga, Vol. 59, Iss. 1, pp. 89-111.

SÁ, Alexandre Franco de, “Sentido e sentidos da teologia política no pensamento de Carl Schmitt”, em *Revista Economia e Sociologia*, Évora, 2009, nº 87 pp. 79-91.

SCHMITT, Carl, *Political theology. Four chapters on the concept of sovereignty*, trad. eng. George Schwab, MIT Press, Cambridge Massachusetts, 1985.