

Imunopolítica



Por BRÁULIO MARQUES RODRIGUES*

A existência, em todas as suas formas, só terá um futuro, se abandonar a forma da mercadoria e abraçar a forma da vida

O conceito de imunidade foi introduzido na filosofia contemporânea por Espósito (2017, p. 15), professor italiano de história que pensou a política a partir da teoria dos sistemas do Luhmann tardio, onde identifica a imunidade. Foi também influenciado pela recepção da imunidade que Haraway atribuiu ao pós-humano: o ciborgue. Segundo Pitta (2020, p. 2), Espósito traz uma “forma de biopolítica em que a gestão da vida passa pela negação de agentes invasores e infecciosos e onde o corpo político opera da mesma forma que um sistema imunológico orgânico lidando com um vírus infeccioso”.

A filosofia de Espósito influenciou nomes dos mais famosos quanto controversos como Mbembe, Agamben, Žižek e Sloterdijk, para citar alguns. Na atual configuração pandêmica, Mbembe, por exemplo, questionou sobre a possibilidade de reclamação por um direito universal à respiração, Agamben provocou sobre o agravo do Estado de exceção e do panóptico com o uso da pandemia como justificativa para a restrição das liberdades individuais e Žižek se opôs ao projetar a esperança na difusão de redes de solidariedade em função da falência da máquina estatal para atender ao adoecimento coletivo da população.

Aqui, por sua vez, será desenvolvida uma abordagem imunopolítica a partir de Sloterdijk, e num primeiro plano, seguida por reflexões de Trawny e Latour. O objetivo é principiar a concepção de um direito à imunidade que diz respeito não somente à assistência da saúde, mas também à uma proteção mais ampla e abrangente que envolve a normatividade de comportamentos em vista de uma ética comprometida com a proteção da natureza e todas as suas formas de vida.

O que é imunidade? O uso do termo “imunidade” aqui não se refere apenas à uma proteção biológica, mas também social e econômica. Sloterdijk (2004) aponta que a modernidade pode ser considerada um espaço ou “sociedade de conforto” em razão de seus espaços surreais, os palácios de cristal. O palácio de cristal concretiza no mercado e na tecnologia (tecnoesfera) a erradicação da penúria e da realidade. Isso significa dizer que o Palácio de Cristal é uma metáfora para compreender os sistemas de proteção (ou de imunidade) conquistadas, em especial, no século XX. Segundo a leitura de Sloterdijk (2004) por Leal (2010, p. 223) a pobreza, a dor e as perdas materiais e não materiais, evolutivamente, parecem ter cedido à pressão ontológica pelo mimo e pelo luxo.

Sloterdijk define então claramente o que chama de imunidade: “De tais observações se obtém um conceito de imunidade de rasgos ofensivos, que, partindo do nível bioquímico de sentido, se eleva até uma interpretação antropológica do *modus vivendi* humano como autodefesa mediante criatividade” (2004-2008: 192). A imunidade diz respeito à uma esfera protetora que se materializa em formas escalonadas, a primeira é a bolha correspondente ao sistema imune do próprio corpo, e abastecida, em um primeiro momento pelo cuidado protetivo da mãe. A saber, esse cuidado já é uma forma de técnica, no léxico de Sloterdijk, uma antropotécnica. A neotecnia é o próprio cuidado das mães com os filhos, é o que permite de se ter aspectos infantis e até fetais incorporados ao fluxo genético da espécie “por meio de ressonâncias vocais, tátteis, interfaciais e emocionais e seus sedimentos internos” gerando então a psiquê individual a partir de uma intencionalidade multiforme (SLOTERDIJK, 2016a, p. 480).

Em seguida, a técnica ganha abertura e se localiza em dimensões suprarregionais e até continentais, pode-se falar de uma esfera maior, a esfera pública e a imunidade derivada da interação entre diferentes agentes, imunidades políticas, jurídicas e econômicas surgidas com a sedentarização, a juridificação e depois com as instituições do Estado. Nesse momento, a

a terra é redonda

imunidade ganha um sentido abstrato e o conceito de pessoa alcança uma dimensão simbólica como é o caso do “sujeito de direitos”. Além disso, há o importante fenômeno, mais recente, da globalização^[1] e da fundamentação dos direitos humanos, onde ainda que em um plano utópico (em virtude da carência de efetividade que essas garantias muitas vezes reservam), a pessoa humana ganha uma proteção imunitária com pretensão idealista, hegemonista, multiculturalista e cosmopolita.

Todavia, há que se reconhecer que os mimos trazidos pela modernidade não foram ofertados para todos. O Estado como ente protetor tem os seus filhos prediletos. Pode-se, inclusive, na esteira de Latour (1994, p. 15), problematizar uma antropologia simétrica com a ocorrência de uma convergência global para a etapa da modernidade. Em contextos periféricos e coloniais, como o Brasil, basta verificar na fragilidade das instituições, nos golpes de Estado, no autoritarismo e na corrupção dos agentes políticos, uma demonstração latente da vulnerabilidade dos corpos em integrar uma comunidade a partir de uma organização sistemática.

O menor vírus da AIDS nos faz passar do sexo ao inconsciente, à África, às culturas de células, ao DNA, a São Francisco, mas os analistas, os pensadores, os jornalistas e todos os que tomam decisões irão cortar a fina rede desenhada pelo vírus em pequenos compartimentos específicos, onde encontraremos apenas ciência, apenas economia, apenas representações sociais, apenas generalidades, apenas piedade, apenas sexo (LATOUR, 1994, p. 8).

Para Latour, a modernidade que surgiu no Iluminismo do século XVIII é comumente definida pelo humanismo e deixa de fora todas aquelas questões não contempladas pelo ideal burguês e científico do humano. A modernidade compartimenta as possibilidades de forma de vida e generaliza tais possibilidades de modo que todos sejam obrigados a escolher uma daquelas formas de vida ditadas pela economia para entrar no Palácio de Cristal - sob o risco de aqueles que não o fizerem serem considerados não-humanos - ainda que nem todos tenham o capital necessário para serem “humanos” ou “modernos” e viverem conforme o luxo propagandeado pela indústria cultural (Adorno). Os indígenas, por exemplo, não são modernos e muito menos dicotômicos no sentido de pensar a separação entre humanos e não humanos. Segundo Eduardo Viveiros de Castro (2002), para os ameríndios, não existe essa separação entre homem e natureza. Tudo que é vivente é humanidade; a humanidade consiste para além do humano, pois todos são humanos: a onça, as árvores, os animais, a natureza.

Umas das consequências antropológicas mais desastrosas nessa redução do humano se dá no recorte ôntico (ou epistemológico) da ciência. Para Latour (2002, p. 9), ao tratar de sistemas, o fio de Ariadne se perde em diversas linhas que não se comunicam e se articulam em torno da vida (as ciências naturais e humanas ou as abordagens baseadas em naturalização, socialização e desconstrução) voltam-se apenas para o estudo autopoético e deixam de lado a trama da vida, proposta pelo filósofo francês na noção de redes.

Para Sloterdijk, não há como pensar o seu sentido de comunidade sem evidenciar a coexistência de todas as formas de vida por meio dessas redes tridimensionais às quais ele denomina de espumas: é aí que surge a questão da co-imunidade, ou também, do co-imunismo. De tal maneira, não há como pensar em uma imunidade capaz de assegurar a universalização do conforto, sem um compromisso mútuo de espécies, classes e grupos na absorção da coisa comum: o *komon* de Heráclito, leia-se, o real compartilhado no debate entre os cidadãos da pólis.

Se para Sloterdijk o surrealismo proporcionado pela industrialização intensificou a capacidade de idealização sobre o real, ou seja, a aceleração da criação e da produção em larga escala, por outro lado, em regiões estigmatizadas pela desigualdade, tais idealizações parecem apresentar uma dissonância que não só impede a coexistência na experiência de um mesmo espaço de sentido, como ainda mais grave, impossibilita qualquer alteridade social que vislumbre um projeto público – para atestar tal especulação basta observar como políticas privatistas tem ganhado adesão mesmo de parcelas consideradas pobres da população.

Para Trawny (2019, p. 31), a explicação desse fenômeno está no fato de “pobre hoje não ser mais aquele que precisa dar conta sozinho das necessidades do seu corpo”. E continua, “em relação àqueles que se ocultam no reluzir (luxo) do medium, em princípio pobre é todo aquele que ainda se interessa pelo fator econômico da sua vida – pelo dinheiro, por esse medium. O fato de ele ser escravo do dinheiro, enquanto a riqueza está em ser livre dele.”

Do mesmo modo que a vingança enquanto forma projetiva da ira já entrega a esta uma extensão temporal mais longa e permite um planejamento pragmático, a forma bancária da ira exige das emoções vingativas que elas se insiram na ordem

a terra é redonda

de uma perspectiva superior. Essa perspectiva reclama para si orgulhosamente o conceito de “História” – obviamente no singular. Por meio da criação de um banco da ira (compreendido como depósito para explosivos morais e projetos vingativos), os vetores singulares caem sob o comando de um governo central, cujas requisições não concordam sempre com os ritmos dos atores e das ações. Agora, porém, a subordinação se torna irrecusável: as inúmeras histórias de vingança devem finalmente ser reunidas numa história unificada (SLOTERDIJK, 2012, p. 86).

É diante desse capital simbólico que Sloterdijk vê na luta de classes um fenômeno atravessado na modernidade pelos bancos da Ira, repositórios do orgulho do coletivo fragmentado em identidades. Em contextos periféricos, é preciso ressaltar que esse fenômeno parece se confundir com o desterro originário provocado pelas mídias e a consequente alienação em massa. A subjetividade periférica não consegue identificar a sua própria bolha, ou mesmo as bolhas que lhe estão mais próximas, e se vê sempre a partir da ressonância com bolhas estrangeiras, estranhas e distantes ao seu espaço e tempo dessincronizado da tonalidade afetiva global.

Isso também torna suspeito o conceito atual de “alienação”. Na encenação generalizada da acessibilidade surge a ideia de que haveria algo como um “trabalho alienado”, como eco distante de um pensamento que ainda se encontra em consonância com o bem primordial. Nesse ínterim, parece que o conceito foi carregado de uma estranheza que contraria sua intenção original. Marx sabia, no entanto, que o homem alienado considera seu estado como natural (TRAWNY, 2019, p. 32).

Nesta época em que a técnica assume uma dominação globalizada, o dinheiro é o seu principal *medium*. Porém, Trawny ressalta que o dinheiro em si não é o *medium* e sim a objetivação da razão instrumental. Nesses termos, Trawny parece fazer uma alusão ao conceito de feitiço/fetiche em Marx. Sloterdijk corrobora essa famosa tese e comprehende como a globalização tecnocientífica foi incapaz de produzir uma globalidade cósmica em torno de um sentimento de união e colaboração reformista potente o suficiente para uma sociedade igualitária criadora de uma espuma planetária. O Palácio de Cristal do século XXI é cheio de frivolidades e uma cultura do desperdício e da ostentação. O mimo e o luxo se tornaram os trunfos dos poderosos e diante de uma catástrofe como a pandemia do Covid-19, a infraestrutura social ruiu em virtude da ausência de uma arquitetura planejada para acolher e tratar com generosidade tudo aquilo que a segunda metade do século XX tinha prometido superar por completo: a pobreza, a dor e a perda.

Aqui pode-se fazer uma alusão à Heidegger e compreender que toda tentativa humana de “superação”, é em caráter impróprio, uma concepção metafísica. A superação é uma tentativa de objetivação do ser que dá luz à técnica moderna: a tecnologia. Por esse motivo, Heidegger irá tratar de uma crítica à superação da metafísica (*Überwindung der Metaphysik*). Não há como superar o que está em um constante por vir. Porém, Heidegger apesar de muitas vezes tratado como um tecnofobo, não despreza o caráter próprio da objetivação do ser, leia-se, a inteligibilidade ou sentido geral do ser que se plasma no ente. Apenas ressalva que tal inteligibilidade deve ter um recorte histórico (Heidegger 1954, p. 71; tr. fr., p. 80). A história que se impõe agora pede uma compreensão imediata de como a sobrevivência da espécie só será possível a partir do agenciamento de uma nova globalidade baseada na conectividade, não essa típica da “modernidade” que nos fala Latour e é resumida na virtualidade do conhecimento (essa captura do real por simulações e especulações resultantes de um método científico segmentado), mas, também, material das esferas.

Não se trata, necessariamente, de uma governança ou Estado Global, o que se pede é a relativização das fronteiras e a ação comum em prol de sistemas de saúde, mas, igualmente importante, de educação e segurança. O que a pandemia nos revela não é só a capacidade nociva do vírus natural, e sim, também do vírus produzido pelo homem por meio das mídias: o ódio e a desinformação. Para a cura dessa patologia social, Sloterdijk coloca como é preciso tratar de uma terapêutica do discurso em sincronia com a prática.

Uma nova gramática do comportamento deve considerar os campos verbal e não-verbal da *práxis*, o real e o simbólico, para construir uma esferologia do abrigo, porém, em comum acordo, com a responsabilidade entre os abrigados, no cuidado da hospitalidade e na promoção de uma cultura do dever ecossustentável. Nesse campo, Latour e Sloterdijk parecem concordar e propor uma nova concepção para a técnica. Segundo Sloterdijk, não mais essa técnica dominadora e destruidora da natureza (alotécnica), mas uma técnica harmoniosa com todo *medium*, para usar o termo de Trawny, que a cerca (homeotécnica).

Se citarmos a afirmação metabiológica segundo a qual sistemas imunológicos seriam incorporações de expectativas de lesões ou expectativas de algum dano, fica claro que as culturas humanas, na medida em que essas representam a

a terra é redonda

totalidade de procedimentos preventivos – ou, podemos dizer, as tradições –, são elaboradas com maior sensibilidade contra imunidade do que as espécies animais e vegetais. E nem todo mundo sabe que o conceito da imunidade originalmente não foi um conceito biológico, mas sim jurista, que foi utilizado como metáfora na biologia (SLOTERDIJK, online, 2016b).

Somente com uma formação que envolva a pedagogia de uma ética da responsabilidade e da empatia, ou como Sloterdijk melhor formula, uma ética da doação (*Ethik der Gabe*) será possível falar em um consenso ou em um senso comum produtivo ao saneamento das bolhas e a manutenção das suas entropias internas. Essa é a oportunidade do humano em construir não um admirável mundo novo, mas um complexo de mundos onde o trânsito seja tão livre quanto seguro entre as suas diferentes esferas.

Para tanto, o papel do direito e dos direitos humanos não pode ser restrito ao pedido por vacinação universal, é preciso vislumbrar no conceito de imunidade uma totalidade que diz respeito à integridade da vida e à um projeto de existência na Terra. Como diz Sloterdijk, uma Declaração Geral de Dependência Universal é um instrumento importante nessa viragem imunológica, ou seja, o Direito deve assumir uma responsabilidade educativa na formação de uma nova retórica do cuidado: o cuidado com o humano e com o além-humano.

Para tanto, é possível apontar desde já um caminho para além da visão de Sloterdijk, e considerar que o Direito (e nos termos da propedéutica, o discurso dos Direitos Humanos) só será capaz de tal tarefa quando a imbricação entre Estado e mercadoria for desmontada. É possível concordar com Sloterdijk e afirmar que tal reforma não requer a implosão ou destruição do capitalismo por completo. No entanto, para que uma nova declaração de direitos possa promover uma alteração estrutural na sociedade é necessário pensar em avanços no que tange ao auxílio aos mais necessitados, por meio de políticas públicas (estatais e privadas) orientadas por meio dessa nova ordem do discurso jurídico para desmontar e só depois remontar as estruturas que dão lastro ao eterno retorno da miséria, da exclusão social e da exploração.

A existência, em todas as suas formas, só terá um futuro, se abandonar a forma da mercadoria e abraçar a forma da vida. Por fim, nesse sentido, podemos trazer o pensamento de Viveiros de Castro (2002, pp. 377-387 e 2015, pp. 31-42) e pensar as formas de vida como multinatureza, uma diversidade de origens e modos de ser. Ou mesmo, como coloca Hui (2018, p. 18), como cosmotécnicas, essas diferentes organizações e arranjos da sociedade por meio da tecnologia. Em todos os casos, o imperioso, como diz Sloterdik (2017, p. 43), é mudar de vida, enquanto a vida ainda resta.

*Bráulio Marques Rodrigues é doutorando em filosofia do direito pela Universidade Federal do Pará (UFPA).

Referências

-
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem* (pp. 345-399). São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- ESPÓSITO, R. *Bios: biopolítica e filosofia*. Tradução W.M. Miranda. Belo Horizonte: UFMG, 2017.
- HEIDEGGER, M. *Überwindung der Metaphysik*. In: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, Neske, 1954.
- HUI, Y. *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechnics*. Falmouth: Urbanomic, 2018.
- LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. 1. Ed. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- LEAL, E. Peter Sloterdijk: a novela dos espaços. In: *Revista Tomo*, n. 16, jan-jun. 2010. Disponível em:<https://seer.ufs.br/index.php/tomo/article/view/524>.
- PITTA, M. Corona e “communis”: imunidade, comunidade e o Covid-19. In: *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*. v. 11, e32, p. 1-13. 2020. Disponível em:<https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/43447/pdf>.
- SLOTERDIJK, P. *Esferas 1: Bolhas*. São Paulo: Estação Liberdade, 2016a

a terra é redonda

SLOTERDIJK, P. *Ira e tempo: ensaio político-psicológico*. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

SLOTERDIJK, P. *Palácio de Cristal: para uma teoria filosófica da globalização*. Lisboa: Relógio D'água, 2008.

SLOTERDIJK, P. *Sistemas imunológicos em colisão: Considerações sobre a civilização de povos e culturas na teoria da evolução* [Entrevista concedida à Fronteiras do pensamento]. Tradução de Luciana Thomé. Porto Alegre: *Fronteiras do pensamento*, 2016 b. Disponível em: <https://www.fronteiras.com/resumos/sistemas-imunologicos-em-colisao-consideracoes-sobre-a-civilizacao-de-povos-e-culturas-na-teoria-da-evolucao-poa>. Acesso em: 23 mar. 2021.

SLOTERDIJK, P. *Sphären 3: Schaume*. Berlim: Suhrkamp, 2004.

SLOTERDIJK, Peter. *Tu tens de mudar de vida*. Lisboa: Relógio D'água, 2017.

TRAWNY, P. *Medium e revolução*. Belo horizonte: Áyiné, 2019.

Nota

[i] Para Sloterdijk, a primeira globalização se deu na viagem rumo ao novo mundo pelo navegador português Fernão de Magalhães e pode datar a origem da globalização terrestre na colonização da pluralidade de tipologias da vida em detrimento de um sistema-mundo.