

focus

Biopolitica e immunità nella costruzione sociale dell'identità

ROBERTO ESPOSITO*

Riassunto

La riflessione che propongo nasce circa un decennio fa e muove dal significato del termine immunità rintracciato nella scienza medica e traslato metaforicamente nella scienza giuridica, psicologica, sociologica ed economica. Nel linguaggio medico 'immunità' sta per protezione nei confronti di una malattia infettiva; mentre nel lessico giuridico rappresenta una sorta di intoccabilità di qualcuno da parte della legge. L'immunità risulta, così, il contrario, il rovescio, della comunità.

Entrambi i termini derivano dal latino *munus* - che veicola il significato di 'dono' o 'ufficio', 'obbligo' - ma l'uno, la *communitas*, in senso affermativo, mentre l'*immunitas*, in senso negativo. E dunque se i membri della comunità sono caratterizzati da quest'obbligo donativo, l'immunità implica invece l'esenzione o la deroga da tale condizione. Nel lavoro che propongo le tesi di fondo sono essenzialmente due. La prima presenta un percorso sull'esigenza di esenzione o di protezione. Mentre la seconda sviluppa l'idea che l'immunità, necessaria a proteggere la nostra vita, se portata oltre una certa soglia, finisce per negarla.

Parole chiave: Biopolitica; Immunità; Identità

Biopolitic and immunity in the social construction of identity

Summary

The reflection proposes a started already about ten years ago on the meaning of the word immunity, found in medical science and metaphorically shifted in juridical, psychological, sociological and economic science. In a medical language, 'immunity' means a form of protection against an infectious disease, while in the juridical lexi-

*Filosofo della politica, Istituto Universitario Orientale, Università di Napoli.

focus

con it represents a sort of untouchability of someone on the part of a common law. Immunity therefore appears to be the opposite, the other side of the community. Both words come from the Latin term *munus* – that means ‘gift’ or ‘office’, ‘duty’ – but the one, *communitas*, in an affirmative sense and the other, *immunitas*, in a negative sense. Therefore, if the community members are characterized by that donating obligation, immunity implies the exemption or departure from that condition. Two are basically the fundamental maintained thesis. The first one develops a path following the need of exemption or protection. The second, instead, develops the idea that immunity, necessary to protect our lives, if brought over a certain threshold, ends up denying it.

Key Words: Biopolitics; Immunity; Identity.

1. *Tempo presente e futuro nell'oggi*

Le domande dalle quali prende avvio questa mia riflessione sono le stesse dalle quali si è mosso Michel Foucault e che ritroviamo nelle sue argomentazioni all'interno degli scritti sull'interpretazione kantiana dell'Illuminismo. Così come Foucault si chiedeva: che succede oggi? Anch'io cerco di cogliere ciò che una volta si diceva “lo spirito del tempo”. E quindi mi chiedo: Che cos'è questo presente cui apparteniamo? Cosa, di ciò che ci viene incontro - o verso cui noi stessi muoviamo - merita di essere conosciuto, afferrato, decifrato dalla riflessione filosofica?

In questo lavoro mi occuperò di individuare, dunque, la parola-chiave, il paradigma, la categoria intorno alla quale si strutturano le coordinate del nostro mondo. Come vedremo sarà tutt'altro che semplice perché si tratta di afferrare il punto, la soglia, a partire dalla quale ciò che accade va aldilà del semplice dato di cronaca per assumere una fisionomia che possiamo definire i caratteri di un'epoca.

L'interrogativo che mi spinto verso queste riflessioni ha a che fare con le paure, gli incubi, ma anche con le esigenze, le speranze, che caratterizzano il nostro tempo in maniera profonda.

Come si desume dal titolo del mio ultimo libro, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, ho creduto di rintracciare questa parola-chiave, questo paradigma generale, nel concetto di ‘immunità’. Che significa? Cosa vuol dire tale riferimento all'interno di un orizzonte che proprio Michel Foucault ha definito, già alla fine degli anni settanta, col termine di ‘biopolitica’?

Come possiamo intuire, se per ‘biopolitica’ s'intende una implicazione diretta tra la sfera della politica e quella della vita, il paradigma di immunità ne costituisce una delle figure centrali. È noto che nel lessico giuridico essa rappresenta una sorta di salvaguardia che mette colui che ne è caratterizzato in una condizione di intoccabilità da parte della legge comune, mentre nel linguaggio bio-medico per ‘immunità’ si intende una forma di esenzione, o di protezione, nei confronti di una malattia infettiva. In entrambi i casi, dunque, l'immunità - o l'immunizzazione - allude ad una situazione particolare, non comune, che mette in salvo qualcuno da un rischio cui è esposta invece l'intera comunità. Già da queste prime battute si definisce quell'opposizione - tra comunità ed immunità - che è stata alla base del mio più recente lavoro. Senza voler entrare troppo nel merito di questioni etimologiche, di-

ciamo che l'immunità, o, nella sua formulazione latina, *immunitas*, risulta il contrario, il rovescio, della *communitas*. Entrambi i vocaboli derivano originariamente dal termine *munus* - che in latino significa 'dono' o 'ufficio', 'obbligo' - ma l'uno, la *communitas*, in senso affermativo, e l'altro, *immunitas*, in senso negativo. Per cui se i membri della comunità sono caratterizzati da quest'obbligo donativo, da questa legge del dono e della cura nei confronti dell'altro, l'immunità implica l'esenzione o la deroga da tale condizione: immune è chi si trova al riparo dagli obblighi o dai pericoli che derivano dal rapporto con gli altri.

Come possiamo già intuire le tesi di fondo sostenute sono essenzialmente due. La prima riguarda il dispositivo immunitario che permette la protezione attinente all'ambito medico e all'ambito giuridico - che tuttavia si è andato estendendo nel corso del tempo a tutti gli altri settori e linguaggi della nostra vita, fino a diventare il punto di coagulo, reale e simbolico, dell'intera esperienza contemporanea.

Oggi, alla fine della stagione moderna, l'esigenza di protezione è diventata il perno intorno al quale si costruisce sia la pratica effettiva sia quella immaginaria di un'intera civiltà. E per farsene una prima idea, basti guardare al ruolo che l'immunologia - cioè la scienza deputata alla definizione dei sistemi immunitari situati nel nostro corpo - ha assunto non solo sotto il profilo medico, ma anche sotto quello sociale, giuridico, etico. Si può dire in breve che essa sia divenuta il fronte lungo il quale si è organizzata l'intera battaglia per la conservazione e il prolungamento della vita. Si pensi solo a cosa ha significato per le nostre società la sindrome da immunodeficienza dell'*Aids* in termini di normalizzazione - cioè di assoggettamento a precise norme non solo igienico-sanitarie, ma socio-culturali - dell'esperienza individuale e collettiva. Alle barriere - ripeto, non solo profilattiche - che l'incubo della malattia ha determinato nella sfera di tutti i rapporti interrelazionali. D'altra parte - a riprova del nervo scoperto che tutti abbiamo in materia - è bastato (si veda qualche inverno fa) che una debole infezione, quale è stata quella della *Sars*, si sia profilata all'orizzonte perché si alzasse immediatamente una muraglia immunitaria francamente sproporzionata all'entità di un evento che ha prodotto molti meno morti di una comune influenza. Non solo la Cina è stata isolata dalla comunità internazionale con costi economici maggiori di quelli della guerra in Iraq, ma persino in Canada si è arrivati a manifestazioni di isteria collettiva che dichiaravano apertamente di voler abolire perfino il segno di pace reciproca durante la messa per paura del contagio.

Se si passa dall'ambito delle malattie infettive a quello sociale, dell'immigrazione, se ne ha una ulteriore conferma: il fatto che il flusso migratorio verso l'Occidente sia unanimemente considerato uno dei maggiori pericoli per le nostre società indica anche, da questo lato, la centralità che sta assumendo la questione immunitaria. Dovunque vanno sorgendo nuove transenne, nuovi posti di blocco, nuove linee di separazione rispetto a qualcosa che minaccia, o almeno pare minacciare, la nostra identità biologica, sociale, ambientale. Particolarmente significativa è stata, in questo senso, la proposta di rilevare le impronte agli immigrati con l'effetto automatico di trasformare una questione sociale in un problema di ordine pubblico. Già oggi, d'altra parte, gli stranieri che entrano in America devono assoggettarsi a questa pratica iper-immunitaria. Ciò che si chiede, non solo da parte di politici xenofobi, ma anche di un'ampia zona dell'opinione pubblica, è di chiudere, fortificare, blindare i confini che proteggono il corpo sociale da elementi potenzialmente contaminanti.

focus

La stessa cosa - anche se può sembrare una questione minore - può dirsi per quanto riguarda le tecnologie informatiche: anche qua si sa che il problema maggiore è quello rappresentato dall'infezione costituita dai cosiddetti virus dei computer. Se si pensa che se ne scoprono circa cinquanta nuovi tipi al giorno, si capisce il motivo delle enormi cifre stanziare dai governi per la messa a punto di programmi antivirali in grado di fronteggiarli, immunizzando i nostri apparecchi dalla loro infiltrazione. Per dare una sola testimonianza della rilevanza della questione, l'*Fbi* considera altamente probabile una connessione diretta tra la diffusione di un certo virus, denominato 'Nidra', e l'attacco terroristico portato l'11 settembre del 2001 a New York anche attraverso la disattivazione di alcuni dispositivi elettronici di allarme.

Infine che anche al centro delle grandi controversie nazionali ed internazionali vi sia oggi la battaglia giuridica sull'immunità di certi personaggi politici - per esempio di Pinochet e di Milosevic, ma non solo di loro - nei confronti della giustizia comune, è una ultima riprova di quanto dicevo. Quello che si teme, aldilà degli specifici casi, è un indebolimento del potere sovrano dei singoli Stati, una rottura dei confini giuridici degli ordinamenti nazionali, a vantaggio di una qualche forma, ancora tutta da costruire, di giustizia internazionale. Insomma da qualsiasi lato si guardi a quanto sta succedendo oggi nel mondo, dal corpo individuale al corpo sociale, dal corpo tecnologico al corpo politico, la questione dell'immunità resta al crocevia di tutti i percorsi. Ciò che conta è impedire, prevenire, combattere con ogni mezzo la diffusione del contagio dovunque questo possa determinarsi.

2. Le diverse forme di protezione per il mantenimento della vita

La preoccupazione auto-protettiva non appartiene solo alla nostra epoca, è presente più o meno marcata in tutte le epoche. Ma la soglia di consapevolezza nei confronti del rischio di contagio, e dunque l'entità della risposta, sembra avere raggiunto l'apice proprio in questo periodo. Ciò sembra essere dovuto ad una serie di concause non estranee a quello che si chiama globalizzazione: nel senso che quanto più gli uomini - ma anche le idee, i linguaggi, le tecniche - comunicano e s'intrecciano tra di loro, tanto più si genera, come contropartita allergica, un'esigenza di immunizzazione preventiva. I nuovi ripiegamenti localistici, con le loro derive etnico-fondamentaliste, possono essere spiegati in questa chiave: come rigetti immunitari della contaminazione globale. È stata proprio la caduta del grande muro - quello di Berlino - che ha indotto la globalizzazione contemporanea a produrre, per reazione, l'innalzamento di tanti piccoli muri. Quando, alla fine della Grande guerra, è scoppiata la febbre spagnola - che ha fatto venti milioni di morti - i viaggi internazionali avvenivano prevalentemente per via ferroviaria e marittima. Oggi in ogni angolo del mondo partono e arrivano centinaia di aerei. Da qui una crescita esponenziale della 'sindrome immunitaria'. Ciò che conta sempre di più è impedire un eccesso di circolazione e dunque di potenziale contaminazione. Da questo punto di vista i virus sono diventati la metafora di tutte le nostre paure, il condensato di tutti i nostri incubi. In realtà c'è stato un momento in cui la paura - almeno quella di tipo biologico - è sembrata attenuarsi. Parlo degli anni cinquanta e sessanta, quando dopo la vittoria sul vaiuolo e su altre malattie infettive si diffuse l'idea ottimistica che la medicina fosse in grado di vincere definitivamente la grande battaglia antivirale attraverso l'uso degli antibiotici. Tuttavia da lì a poco le cose ap-

parirono meno rassicuranti. Ciò che sembrava una scomparsa si rivelò più simile a un letargo. Neanche la tubercolosi è mai stata realmente sradicata, mentre cominciavano a riapparire la malaria e perfino una malattia arcaica come la lebbra. Come se non bastasse qualche anno fa ricompare la peste proprio in quella città algerina di Orano dove Camus l'aveva situata nel suo famoso romanzo: solo che mentre la peste di Camus era una metafora riferita al nazismo, quella di oggi è una peste reale. Ma l'evento che ha inferto il colpo fatale a quelle speranze è stato la comparsa dell'Aids: con questa sindrome la diga psicologica crolla di schianto e i virus appaiono improvvisamente più potenti di ogni cura. Veri e propri demoni in grado di afferrarci e di distruggerci, capaci di penetrare dentro la nostra carne e di trascinarci nel loro abisso. La loro furia è apparsa implacabile come la loro astuzia e la loro capacità di mutazione, come nel film di Danny Boyle, *'28 giorni dopo'*, in cui un virus portato dalle scimmie spopola la terra spargendola di sangue infetto. È allora che anche l'esigenza immunitaria è cresciuta a dismisura fino a diventare la nostra preoccupazione fondamentale. Da quel momento si può dire che il mondo sia compiutamente entrato nell'età dell'immunizzazione.

È proprio qui che si innesta la seconda tesi: l'idea che l'immunità, necessaria a proteggere la nostra vita, se portata oltre una certa soglia, finisca per negarla: nel senso che tale protezione, se spinta oltre un certo limite, costringe la vita entro una sorta di armatura nella quale si perde non solo la nostra libertà, ma il senso stesso della nostra esistenza individuale e collettiva: vale a dire quella circolazione sociale, quell'affacciarsi dell'esistenza fuori di sé, che io definisco con il termine *'communitas'* - il carattere costitutivamente relazionale dell'esistenza. Ecco la terribile contraddizione che cerco di mettere in luce: ciò che salvaguarda il corpo individuale e politico è anche ciò che ne impedisce l'espansione. E che anzi, oltre un certo punto, rischia di distruggerlo. Si potrebbe dire - per usare il linguaggio di Walter Benjamin - che l'immunizzazione ad alte dosi è il sacrificio del vivente, cioè di ogni forma-di-vita qualificata, alle ragioni della semplice sopravvivenza. La riduzione della vita alla sua nuda falda biologica. Per restare tale, la vita è costretta a piegarsi a una costrizione che ne inibisce lo sviluppo. Ad incorporare quel niente che vuole evitare rimanendo presa nel suo orizzonte di senso.

D'altra parte questa contraddizione - questa connessione tra protezione e negazione della vita - è implicita nella stessa procedura dell'immunizzazione medica: come è noto, per vaccinare un paziente nei confronti di una malattia, se ne immette nel suo organismo una porzione controllata e sostenibile. Ciò significa che in questo caso la medicina è fatta dello stesso veleno da cui deve proteggere - quasi che per conservare qualcuno in vita sia necessario fargli in qualche modo assaggiare la morte, iniettargli lo stesso male da cui lo si vuole salvaguardare. Del resto il vocabolo greco *pharmakon* contiene fin dall'origine il doppio significato di 'cura' e di 'veleno' - di veleno come cura, di cura attraverso il veleno. Ora è come se i moderni procedimenti immunitari avessero portato alla sua massima intensificazione tale contraddizione: sempre più la cura si dà nella forma di un micidiale veleno.

Se si riporta questa pratica immunologica all'interno del corpo sociale, si coglie la stessa antinomia, lo stesso paradosso controfattuale: alzare continuamente la soglia di attenzione della società nei confronti del rischio - come da tempo siamo abituati a fare - significa bloccarne la crescita o addirittura farla regredire al suo stadio primitivo sia sul piano della libertà individuale sia su quello dell'interesse generale. Non

focus

solo: ma c'è un punto oltre il quale l'insistenza ossessiva nei confronti del rischio diventa essa stessa un pericolo. E come se, anziché adeguare il livello della protezione all'effettiva entità del rischio, si adeguasse la percezione del rischio alla esigenza crescente di protezione. Vale a dire si creasse artificialmente il rischio per poterlo controllare. È il meccanismo su cui si basa la pratica delle assicurazioni - che funzionano tanto meglio quanto più cresce il rischio che devono fronteggiare, al punto che si potrebbe immaginare che alcune compagnie di assicurazione producano esse stesse il rischio da cui dovrebbero difendere.

Come dicevo, tutto ciò fa già parte dell'esperienza moderna. Ma la mia impressione è che stiamo toccando il punto, la linea, a partire da cui questo meccanismo di reciproca ricarica tra assicurazione e rischio, tra protezione e negazione della vita, minaccia di impazzire, di sfuggire di mano. È esattamente la soglia che stiamo varcando. Per farsene un'idea non metaforica si pensi a quanto accade nelle malattie cosiddette autoimmuni, allorché il sistema immunitario è tanto forte, tanto potenziato, da rivolgersi contro lo stesso organismo che dovrebbe difendere fino a portarlo a distruzione. Certo il sistema immunitario è necessario. Nessun corpo individuale o sociale potrebbe farne a meno, ma quando esso cresce a dismisura finisce per portare alla sua esplosione o implosione.

È esattamente quanto minaccia di succedere a partire dagli eventi dell'11 settembre del 2001. Perché la mia tesi, biopolitica nel senso più intenso dell'espressione, è che la guerra ininterrotta che stiamo vivendo sia legata a doppio filo con il paradigma immunitario - che essa sia la forma della sua esasperazione e insieme del suo impazzimento, della sua fuoriuscita da ogni controllo. Voglio dire che l'attuale conflitto appare scaturito dalla pressione contrapposta di due ossessioni immunitarie alla fine speculari: quella di un integralismo islamico deciso a proteggere fino alla morte la propria purezza religiosa, etnica, culturale, dalla contaminazione con la secolarizzazione occidentale; e quella dell'Occidente, impegnato ad escludere il resto del pianeta dalla condivisione dei propri beni in eccesso, a difendersi dalla fame di una larga parte del mondo sempre più condannata ad un'anoressia forzata. Quando queste due spinte contrapposte si sono avvitate tra loro in modo irresolubile, il mondo intero è stato scosso da una convulsione che ha i caratteri della più devastante malattia auto-immune: l'eccesso di difesa e di esclusione nei confronti degli elementi estranei all'organismo si è rivoltato contro quest'ultimo con effetti potenzialmente letali. Ciò che è esploso, insieme alle Due Torri di Manhattan, è stato il doppio sistema immunitario che finora ha retto il mondo.

Non si perda di vista il fatto che questa tragica vicenda si è interamente svolta all'interno del triangolo del Monoteismo - cristiano, ebraico ed islamico, con il suo epicentro, simbolico e materiale, a Gerusalemme. Tutto è avvenuto, si è incatenato e poi scatenato, là dentro, dentro il cerchio fatale del Monoteismo: non nel mondo buddista o nella galassia induista.

Perché? Cosa lega la struttura concettuale del monoteismo alla necessità del conflitto immunitario? Io credo che la risposta vada cercata in quello che René Girard chiama un meccanismo mimetico, in un gioco di specchi incrociati. Si potrebbe dire che le civiltà - islamismo e cristianesimo, attraverso la questione ebraica - si sono scontrate non in quanto diverse ed opposte, come vorrebbe Samuel Huntington, ma, al contrario, in quanto entrambe legate alla logica dell'Uno, alla sindrome monoteistica. Che essa assuma ad Oriente la figura dell'unico Dio e a Occidente quella

del dio denaro come unico modello di comportamento - non toglie che entrambe le logiche siano letteralmente assoggettate al principio dell'Unità. Entrambe intendono unificare il mondo in base al proprio punto di vista. È questa - prima del petrolio, della sabbia o delle bombe - che definirei la posta metafisica di questa guerra.

Paradossalmente quello che in essa è in gioco è la questione della verità. Lo scontro senza quartiere tra due verità parziali che ambiscono a farsi verità totali, come è del resto proprio del modello monoteistico - o almeno del monoteismo politico, politicizzato. Da un lato la verità piena del fondamentalismo islamico, dall'altro la verità vuota del nichilismo occidentale, del suo cristianesimo ormai secolarizzato. È questo il fronte ultimo della guerra: da un lato la posizione islamica secondo cui la verità coincide con se stessa - la verità è che c'è la verità, quella scritta nel Corano. Dall'altro la posizione occidentale secondo cui la verità è che non c'è verità, dal momento che ciò che conta è solo il principio di prestazione tecnica, la logica del guadagno. Sono queste due verità, l'una piena e l'altra vuota, l'una presente e l'altra assente, ma entrambe assolute, esclusive ed escludenti che si scontrano dentro la stessa ossessione immunitaria. Il Monoteismo politico, da questo punto di vista, esprime l'essenza stessa dell'immunizzazione nella sua versione più violenta: la chiusura dentro confini che non tollerano nulla al proprio esterno, che escludono l'idea stessa di un esterno, che non ammettono nessuna estraneità che possa minacciare la logica dell'Uno-Tutto.

Il concetto di guerra preventiva costituisce il punto finale di questa deriva immunitaria: l'idea che l'unico mezzo di difesa efficace sia quello di attaccare anticipatamente colui da cui ci si sente minacciati. Quello che nella cosiddetta guerra fredda tra il blocco occidentale e il sistema sovietico era usato come minaccia per dissuadere il nemico dall'attaccare è adesso costituito dall'attacco stesso destinato ad annientarlo prima che egli possa reagire. Ma la relazione tra questa guerra e la categoria di immunità non finisce qui. Perché la guerra, nata dall'immunizzazione, ha generato a sua volta nuova richiesta di immunizzazione rispetto ai rischi gravissimi di contaminazione provocata ad arte dai terroristi. La sindrome immunitaria che ha colto tutto il mondo è stata talmente forte da minacciare di bloccare la stessa civiltà che vuole difendere; di impedire letteralmente di muoverci, di viaggiare, di scambiare, di comunicare per parola e per scritto, quasi di respirare.

Una sorta di blocco che non risparmia nulla, neanche un territorio di per sé libero come quello della ricerca scientifica. È di qualche mese fa la notizia che venti delle maggiori riviste di scienza - tra cui *Science* e *Nature* - si sono impegnate ad autocensurarsi, per paura che i risultati delle ricerche siano usati dai terroristi. L'intera sfera della comunicazione umana appare imbavagliata. Un mondo abitato da uomini intubati in maschere antigas fisse (e naturalmente del tutto inutili) è l'immagine plastica della negazione della vita che una protezione esasperata comporta.

Del resto il fatto che la minaccia più forte, o almeno quella avvertita come tale, sia oggi costituita da un attacco biologico ha un significato ben preciso: e cioè che non è più solo la morte ad insidiare la vita, ma la vita stessa ad apparire come il più micidiale strumento di morte. E del resto, cos'è un terrorista kamikaze, se non un frammento di vita che si scarica sulla vita altrui per portare la morte? Dall'altra parte - e in forma perfettamente speculare - che nei recenti bombardamenti sull'Afganistan gli stessi aerei abbiano sganciato contemporaneamente bombe e viveri costituisce la riprova ultima ed estrema del punto di indistinzione cui l'attuale

focus

biopolitica è pervenuta nei confronti del proprio opposto, e cioè di una vera e propria tanatopolitica.

3. Quale destino per la soggettività presente e futura

Senza aprire adesso il discorso sulle responsabilità politiche, sociali, culturali di questo stato di cose, io mi terrei a questo dato strutturale: affidato ad un regime autoimmunitario il mondo, vale a dire la vita umana nel suo complesso, non ha grandi probabilità di sopravvivenza. Ma, al contempo, immaginare di risolvere questa crisi mondiale successiva ai totalitarismi novecenteschi con gli strumenti concettuali e le strategie autoconservative del lessico politico moderno, appare impensabile. Crede che la vita possa essere salvata, o addirittura incrementata, attraverso i canali ostruiti delle istituzioni sovrane o quelli, ineffettuali, del diritto internazionale, è un'idea che non porta lontano. Se dovessi usare una formula condensata direi che non sia la vita a potere essere salvata dalla politica - almeno da questa politica. È piuttosto la politica che può, e deve, essere ripensata a partire da quella vita da cui è sempre stata implicata anche quando ha preteso di farla propria e di dirigerla ai propri fini. Ma perché, a sua volta, la vita possa indicare un diverso orizzonte di senso alla politica - letteralmente rivitalizzarla - occorre che essa stessa sia intesa in tutta la sua complessità: e cioè che sia sottratta a quella riduzione alla nuda falda biologica che è stato il sogno, tragicamente effettuale, di una biopolitica rovesciata in tanatopolitica. Se è questa la vita - il semplice filo verticale che unisce la nascita alla morte in uno sviluppo già predeterminato nelle sue scansioni e nei suoi esiti - di certo essa non potrà dire, né dare, nulla alla politica. Non potrà offrire nessuna risorsa né alla sua pratica effettuale né alla sua riflessione: ma si consegnerà inevitabilmente, nella sua opacità cieca, alla presa di un potere esso stesso cieco nei suoi fini e distruttivo nei suoi mezzi. Se però la vita viene intesa nella sua irriducibile complessità - come un fenomeno pluridimensionale che in un certo senso va sempre adilà di se stesso, che non è mai solo vita, e tanto meno vita sola; se viene pensata nella sua profondità, stratificazione, discontinuità, nella ricchezza dei suoi fenomeni, nella varietà delle sue manifestazioni, nella radicalità delle sue trasformazioni, lo scenario può cambiare. Allora, il vivente può diventare non solo una fonte di ispirazione di nuove domande per la riflessione politica, ma anche il cardine di rotazione capace di rovesciarne internamente la prospettiva. Cos'è, cosa può essere, una politica che assuma la vita non come oggetto, ma come soggetto? Una politica non più sulla vita, ma della vita? È possibile cominciare a pensare quella distinzione che Foucault non ha mai reso chiara tra biopotere e biopolitica? Si può, insomma, immaginare una biopolitica affermativa? Essere soggetti, anziché solo oggetti, di biopolitica?

Io credo che la risposta a queste domande non debba situarsi né fuori dal paradigma di immunizzazione, necessario alla conservazione della vita, né al suo interno. Che debba porsi sulla sua soglia, nella zona di confine che definisce, ma anche apre, il concetto di immunità alla relazione con il suo rovescio comune. È lì, nella potenza ancora oscura dei nostri sistemi immunitari, che vanno cercate le risposte a una domanda che non riusciamo, per ora, neanche a formulare con esattezza, ma alla cui intensità è sospeso il nostro destino. Per farlo dobbiamo cercare di mutare la nostra visuale abituale, sforzarci di leggere la realtà non solo di fronte ma anche di

lato e di rovescio, assumere un punto di vista che inizialmente non ci appartiene. Per quanto riguarda il contagio, per esempio, dovremmo cominciare a capire che esso non è qualcosa di esteriore, di successivo, e dunque di evitabile, da parte di entità biologiche preesistenti, ma che fa fin dall'origine è parte della struttura propria del vivente nel suo rapporto con l'ambiente. Il processo di contaminazione, in questo senso, va inteso come un dato originario ed universale: l'universo non è che un unico, gigantesco, meccanismo di contaminazione. Non solo. Ma - quel che più conta - è a doppia direzione incrociata: nel senso che non esiste mai una differenza assoluta tra l'elemento contaminante e quello contaminato. Ogni organismo, grande o piccolo che sia, contamina il proprio ambiente in maniera chimica, olfattiva, sonora e contemporaneamente ne viene contaminato. Lo trasforma e ne è trasformato. Da questo punto di vista, gli stessi uomini, che pure si difendono con ogni mezzo dalla contaminazione virale, sono considerabili dei virus in continua attività d'infezione rispetto all'ecosfera planetaria. Per non parlare della tecnica: che da un lato ci difende dal contagio ambientale con strumenti sempre più sofisticati e dall'altro produce essa stessa nuova contaminazione. I virus che attaccano i computer, ad esempio, ne sono essi stessi prodotti in un circuito che non è possibile spezzare in due vettori contrapposti.

La tecnica - nel suo senso più ampio e generale - è anzi al centro di questo intreccio di immunizzazione e contaminazione. Ne è insieme soggetto ed oggetto. Essa è lo strumento che può difendere i nostri equilibri ambientali e che nello stesso tempo contribuisce ad alterarli. E ciò sia fuori sia dentro il nostro corpo, esso stesso sempre contaminato e sempre contaminante. Ogni organismo umano costituisce il contaminante per eccellenza l'ambiente naturale di miliardi di batteri. Al punto che certe epidemie che in alcuni momenti si scatenano con effetti devastanti potrebbero interpretarsi come una terribile risposta immunitaria del sistema terra nei confronti di un parassita umano in continua crescita quantitativa; nei confronti delle infinite infezioni che il nostro sviluppo infligge all'ecosfera planetaria.

Naturalmente, è difficile assumere un punto di vista che ci veda anziché soggetti, oggetti di immunizzazione, rappresentarci nei panni di quegli stessi virus che tanto temiamo. In realtà, ciò che più temiamo è la nostra stessa trasformazione. Il virus rappresenta esattamente questo: una minaccia, simbolica ancor prima che biologica, alla nostra identità. Esso, prima ancora che un potenziale agente infettivo, è il simbolo del passaggio proibito, del transito interdetto, tra un corpo e l'altro, ma anche, ancora di più, tra un genere e l'altro, tra una specie e l'altra, tra l'uomo e la donna, tra l'uomo e l'animale, tra l'uomo e la cosa. Cosa c'è di più terribile, nella peste nera, o nel virus *Ebola*, del fatto che il contagio viene dai topi o dalle scimmie - che esso porta dentro di noi qualcosa che noi non siamo e che non possiamo essere senza perderci in un'orribile alterità. È quest'immagine di insostenibile alterazione - più del sangue o della decomposizione - che ci atterrisce e da cui cerchiamo, vogliamo, dobbiamo, immunizzarci sempre più intensamente.

Salvo renderci conto, anche qui, proprio qui, che la nostra identità è fin dall'inizio alterata. Che noi non siamo mai 'solo noi'. Che già all'origine nasciamo nel corpo di un'altra, in lotta e in contraddizione con il suo sistema immunitario. O meglio che è proprio quel sistema immunitario, le sue complesse regolazioni interne - quella che in termini medici, ma con una esplicita metafora politica, si definisce la sua 'tolleranza' - a consentire a ciascuno di noi di nascere. L'immunità biologica non è il con-

focus

trario della comunità, ma il suo complemento. Ciò vuol dire che dalla comunità non possiamo mai davvero e del tutto immunizzarci, perché il nostro stesso sistema immunitario non è una barriera di difesa contro l'altro da sé, ma il filtro, o la cassa di risonanza, attraverso cui veniamo sempre e comunque a contatto con esso. Non a caso le più recenti rappresentazioni del nostro sistema immunitario - che, certo, ha la funzione di difenderci da un eccesso di alterità, da un'alterità incompatibile con la nostra identità - lo raffigurano non come una macchina di difesa del 'sé' contro il 'non sé', ma piuttosto come un insieme di meccanismi interattivi in cui si perde ogni opposizione preliminare tra anticorpo ed antigene, tra interno ed esterno, tra dentro e fuori.

E d'altra parte, se fossimo ontologicamente, cioè essenzialmente, legati ad un'identità bloccata su se stessa; se la vita fosse chiusa nei confini di un 'io' biologicamente estraneo ad ogni alterità, ad ogni commistione tra individui, generi, specie diverse, cosa sarebbe, 'chi' sarebbe, un uomo trapiantato con il cuore di una donna o di un bambino? E sarebbe ancora da considerarsi un uomo, o piuttosto una cosa, colui che vive attraverso l'ingranaggio meccanico di organi artificiali?

Per ritornare alla nostra domanda di fondo circa *il significato e il destino della biopolitica*, io credo che nulla più della vita biologica, sottratta ad ogni interpretazione riduttivistica e restituita alla sua infinita complessità, possa offrirci un riferimento, certo metaforico, ma per certi versi anche reale, capace di rimettere in moto e appunto rivitalizzare il nostro linguaggio politico, da troppo tempo opaco ed estenuato. Da questo punto di vista i due termini che i Greci adoperavano per esprimere l'idea di vita - quello di *zōé* intesa come vita puramente biologica e quello di *bios* inteso come vita politicamente qualificata - potrebbero tornare ad incontrarsi in un punto di confluenza capace di prefigurare un modello di società più dinamico e più giusto.

Bibliografia

- Esposito R. (1998). *Communitas. Origine e destino della comunità*. Torino: Einaudi.
Esposito R. (2002). *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi
Esposito R. (2004). *Bios. Biopolitica e Filosofia*. Torino: Einaudi
Foucault M. (1963). *Naissance de la clinique*. Paris : Puf [tr.it. Nascita della clinica. Torino: Einaudi, 1969].
Foucault M. (1976). *La volontà de savoir*. Paris: Gallimard [tr.it. La volontà di sapere. Milano: Feltrinelli, 1978].
Girard R. (1972). *La violence et le sacré*. Paris: Grasset [tr.it. La violenza e il sacro. Milano: Adelphi, 1980].