



## **O *múnus* e a imunização biopolítica: uma leitura dos direitos humanos a partir de Roberto Esposito**

*The munus and immunization biopolitics: a reading  
of human rights from Roberto Esposito*

**Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz**

<sup>[a]</sup> Pós-Doutorado em Filosofia pelo Instituto de Filosofia do Consejo Superior de Investigaciones Científicas da Espanha (CSIC), Doutorado em Filosofia pela Universidad de Deusto, pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), Coordenador da Cátedra Unesco – Unisinos de Direitos Humanos e Violência, Governo e Governança, Secretário da Associação Ibero-Americana de Filosofia Política (AIFP), São Leopoldo, RS - Brasil, e-mail: castorbartolome@terra.com.br

---

### **Resumo**

Os direitos humanos são uma prática discursiva atravessada pela hegemonia biopolítica das técnicas de governo modernas. Nessa condição, é compreensível a tensão paradoxal a que se encontra submetido o discurso dos direitos humanos e suas verdades. A obra de Roberto Esposito permite fazer uma releitura da lógica imunitária da biopolítica

moderna e de como ela afeta ao discurso dos direitos humanos. Neste ensaio, apresentamos as implicações que os processos de imunização do outro, implementados pelas sociedades modernas, têm provocado na dimensão comunitária das relações humanas. Ao substituir a dimensão do *múnus* da *communitas* pela busca do interesse próprio — o direito ao *bônus* —, as relações sociais se tornaram cada vez mais imunitárias e cada vez menos comunitárias. Essa tensão imunitária conduz a uma inexorável destruição dos vínculos humanos e, como consequência, à desintegração da própria sociedade. Na modernidade, o vazio comunitário do social é suprido pela exigência de direito. A lei e a norma regram prescritivamente relações que não mais se reconhecem como comunitárias, oriundas de um dever para com o outro (*múnus*), senão que se pensam imunitárias: defendem-se do outro, ou o instrumentalizam, procurando o interesse próprio sempre que possível.

**Palavras-Chave:** Biopolítica. Imunização. *Communitas*. Direitos humanos.

### **Abstract**

*Human rights are a discursive practice crossed by biopolitical hegemony of modern government techniques. In this condition, is understandable the paradoxical tension to which it is subjected to human rights discourse and its truths. The work of Roberto Esposito allows a reinterpretation of the immune logic of modern biopolitics and how it affects the human rights discourse. In this essay we present the implications that other immunization processes, implemented by modern societies, has provoked on the Community dimension of human relations. When replacing the dimension of munus of communitas by pursuit of self-interest: the right to the bonus, social relations have become increasingly immune and fewer Community. This immune tension leads to an inexorable destruction of human bonds and consequently the disintegration of society itself. In modernity, the Community social vacuum is supplied by the requirement of law. The law and the rule regram prescriptively relationships that no longer recognize themselves as Community, coming from a duty to the other (munus), but they are believed immune: defend themselves from each other, or instrumentalize it looking for self-interest where possible.*

**Keywords:** Biopolitics. Immunization. *Communitas*. Human rights.

## Introdução

### A biopolítica: alguns paradoxos dos direitos humanos

Os direitos humanos tornaram-se, em certo sentido, um discurso “vencedor”. Enquanto discurso, são a referência ético-política que (in)valida o conjunto das instituições sociais e as práticas políticas na maioria de nossos países. Tal “êxito” discursivo é concomitante à (e também decorrente da) sua ambiguidade biopolítica, uma vez que a biopolítica é o paradigma de governo hegemônico em nossas sociedades. As técnicas de governo modernas objetivaram a vida humana como um recurso natural que deve ser governado de modo a extrair dele o máximo rendimento possível.

A bipolaridade contraditória entre os direitos formais e os dispositivos de governo subjaz, entre outros, ao modo paradoxal como os direitos humanos são inseridos politicamente nos conflitos contemporâneos. Essa bipolaridade fica plenamente registrada no dualismo conceitual e político das categorias povo/população. Michel Foucault (2008), no seu curso *Segurança, território e população*, analisa a genealogia da população como categoria própria das novas técnicas de governo modernas. Já nos séculos XVI-XVII, nos albores da modernidade, vemos emergir essa bipolaridade jurídica e econômica. Por um lado, as doutrinas da soberania reorganizam-se em torno do questionamento ao poder absoluto do soberano, propondo o povo como novo sujeito da soberania e portador de todos os direitos. No modelo jurídico a cidadania se tornou o símbolo político alternativo ao súdito. Os discursos sobre os direitos da soberania do povo embalsamaram os grandes confrontos políticos e as revoluções dos séculos XVIII e XIX. As longas lutas políticas empenharam-se em propor o *povo* como sujeito da soberania, o cidadão como novo sujeito de direitos e a cidadania como marca simbólica desse direito. Concomitantemente, todos os indivíduos foram investidos de certos direitos naturais. Porém, o paradoxo biopolítico dos direitos humanos se tornou evidente já na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, que distinguia

os meros homens, que só tinham direitos naturais, dos cidadãos, que além dos direitos naturais tinham direitos políticos.

Os direitos humanos não são um discurso racional neutro ou metafísico, senão o resultado de longos conflitos econômicos, políticos e sociais. Porém o próprio discurso é objeto de disputa e poder. Há uma disputa por ressignificar simbolicamente o sentido de seus conceitos e o poder de impor politicamente as significações. Muito mais que as reflexões teóricas, foram as lutas sociais que conseguiram o direito de voto e a cidadania para os trabalhadores, negadas pelas primeiras declarações dos direitos do homem e do cidadão; foram as lutas de classe que conquistaram direitos civis dos escravos e indígenas, relegados durante muito tempo à condição de meros seres humanos biológicos pelo direito constitucional moderno de EUA, França, Inglaterra, Holanda etc.; longas lutas políticas conseguiram alargar a cidadania para as mulheres. Atualmente o discurso dos direitos humanos continua a ser objeto de disputa simbólica e política. As ressignificações discursivas dos direitos foram traçadas, na sua maioria, a partir da categoria povo, sujeito soberano, e da cidadania como categoria correlata que implica uma isonomia formal dos indivíduos dentro do Estado de direito. Todos somos cidadãos (ou melhor, quase todos — lembremos os exiliados, apátridas, refugiados, migrantes sem papéis..., que não são reconhecidos como cidadãos de direito) e temos direitos reconhecidos formalmente pelo Estado de direito.

Michel Foucault mostrou que concomitantemente ao desenvolvimento do discurso jurídico sobre o povo como sujeito soberano de direitos, nos séculos XVII e XVIII se consolidou uma nova categoria, a *população*. A população é um conceito recriado pela economia política, pelos fisiocratas e mercantilistas, inicialmente com intuito de definir as táticas de governo. As novas artes de governo modernas emergem com objetivo de governar a população<sup>1</sup>. A população é objetivada como objeto de governo. As novas técnicas de governo emergem dentro do Estado e se expandem pelo mercado, demarcando a população como objeto biológico

---

<sup>1</sup> “Ou seja, a população vai ser o objeto que o governo deverá levar em conta nas suas observações, em seu saber, para chegar efetivamente a governar de maneira racional e refletida. A constituição de um saber de governo é absolutamente indissociável da constituição de um saber de todos os processos que giram em torno da população no sentido lato, e que se chama precisamente ‘economia’” (FOUCAULT, 2008, p. 140).

produtivo, útil e necessário, de cujo bom governo depende a potência do Estado e os lucros do mercado. As novas técnicas de governo, tanto no Estado como no mercado, objetivam a vida humana como mera vida natural. A população é o símbolo conceitual que significa a dimensão biológica do humano. O povo é o símbolo jurídico dos direitos; a população, o conceito biológico da vida humana; aquele se torna um sujeito portador de direitos, esta se transforma num objeto de governo. Na condição biológica, a população age por constantes biológicas que se registram nas variáveis e regularidades estatísticas de comportamento social. As técnicas de governo modernas se propõem a administrar a população, induzindo comportamentos com base em tendências naturais e biológicas. O correlato da população é ser administrada<sup>2</sup>.

Desta forma, vemos consolidar-se a bipolaridade “povo como sujeito de governo” e “população como objeto a ser governado”. O povo é reconhecido formalmente sujeito e portador de direitos, enquanto a população é efetivamente inserida como objeto nos dispositivos de governo. Essa bipolaridade, entre outras, atravessa o paradoxo atual dos direitos humanos.

Numa outra perspectiva, o discurso dos direitos humanos, de alguma forma, inverteu a lógica utilitarista da biopolítica e fez da vida humana uma categoria política insurgente. A insurgência, legitimada pelo discurso dos direitos humanos, possibilita à vida humana se tornar uma categoria política que resiste ao controle total e à administração plena da vida como mero recurso biológico. A insurgência da vida torna os direitos humanos um discurso potencialmente desconstrutivo dos dispositivos de dominação social.

Porém, o paradoxal é que ao inserir a vida humana na disputa de poder como uma categoria política, os direitos humanos se inseriram também no marco biopolítico. A biopolítica, como toda forma de poder, não é intrinsecamente boa ou má, mas somente uma forma de poder com potência de cuidar ou de dominar a vida. Em qualquer hipótese, quando a modernidade significou a vida como categoria política, que é o núcleo

---

<sup>2</sup> “Mas vamos ter uma cesura absolutamente fundamental entre o nível pertinente à ação econômico-política do governo, e esse nível é o da população” (FOUCAULT, 2008, p. 55).

discursivo dos direitos humanos, inseriu-nos na lógica biopolítica. Cabe discernir e escolher a direção biopolítica do poder. Pode-se utilizar as tecnologias para o cuidado ou para o domínio da vida. E, embora em muitos casos o cuidado possa encobrir o domínio e muitas formas de domínio se façam em nome do cuidado, há uma diferença qualitativa entre as categorias. Cuida-se do que se respeita como alteridade, domina-se o que se instrumentaliza como objeto.

A significação ética da vida demarca simbolicamente sua potência insurgente. A vida, em vez de se submeter ao achatamento biológico, tem a potência de insurgir-se eticamente como alteridade que julga a validade de qualquer dispositivo de poder. Os direitos humanos encontram-se atravessados por essa tensão e, enquanto discurso, podem ser instrumentalizados por uma ou outra prática biopolítica.

Neste texto, propomos analisar criticamente a condição paradoxal dos direitos humanos, tomando como referência as teses de Roberto Espósito sobre a *communitas* e o projeto *imunitário* da modernidade.

## **O *múnus da communitas***

O paradoxo biopolítico dos direitos humanos tem que ser compreendido no marco de uma outra tensão que perpassa a relação moderna do direito com a vida humana. Embora o direito se apresente como uma técnica jurídica neutra e isenta de tendências políticas ou de interesses econômicos, não existe neutralidade total no campo dos interesses econômicos e políticos, muito menos na realidade de Estado e mercado que o capitalismo vem traçando hegemonicamente desde o século XVII. O paradoxo biopolítico dos direitos humanos há de ser analisado no que Roberto Espósito denominou de *lógica imunitária da modernidade*.

A fissura biopolítica entre o humano e o cidadão reflete a tensão política da vida e do direito. Este só pode proteger ameaçando com aquilo do que se defende. Esse paradoxo encontra-se inserido no marco de uma tensão biopolítica constitutiva, em grande parte, das sociedades modernas, que é a lógica imunitária das relações sociais. Foi Espósito (2005)

quem de forma mais aguda desenvolveu as características da condição imunitária do direito em relação à vida humana.

A imunização é um dispositivo biológico que defende a vida inoculando no organismo, em doses adequadas, aquilo que o ameaça. A imunização biológica parte do princípio de que o outro, o agente patógeno, pode destruir o organismo. Esse outro é uma ameaça da qual o organismo, para sobreviver, tem que se precaver antes que o outro patógeno venha agredi-lo. A imunização age preventivamente a partir do princípio da ameaça potencial do outro sobre o organismo. A imunização lida, por princípio, com o outro como um agente potencialmente destruidor. Localiza os agentes patógenos possíveis e estabelece estratégias para neutralizar sua futura e potencial ameaça. A imunização desenvolve ao extremo a tese do ataque preventivo como melhor defesa. As estratégias imunitárias não se limitam a eliminar o outro com um ataque externo, em vez disso, visam a prevenir o organismo contra as agressões dos agentes patógenos. Não é uma estratégia contra uma exterioridade, caracterizando uma tática desde a interioridade do organismo. Sua tática consiste em blindar o organismo contra o agente externo, antes que este possa agir com toda sua potência. A blindagem visa munir o organismo de antídotos suficientes para poder neutralizar o outro patógeno de forma eficiente. O característico da imunização é que a blindagem do organismo é realizada utilizando, em doses próprias, o mesmo princípio ativo que se pretende enfrentar. O dispositivo imunitário inocula aquilo que pretende neutralizar. A imunização defende interiorizando aquilo que o ameaça. A imunização internaliza a ameaça no organismo fazendo dela uma parte do próprio ser. A ameaça externa é trazida para dentro do corpo e interiorizada como parte constitutiva de si. O resultado costuma ser um organismo fechado para a relação com esse outro patógeno e direcionado para reagir e destruir o outro que é identificado como ameaça. Uma vez estabelecido o dispositivo imunitário, o mero contato desse outro desencadeia uma reação natural de rejeição e destruição do outro<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Nesse ponto, Esposito, que em muitos aspectos se serve dos estudos de Foucault, afirma que “a chave interpretativa que parece escapar a Foucault se pode rastrear no paradigma da imunização” (ESPOSITO, 2006, p. 73).

A versão política extrema da imunização biológica foi tentada, e grande parte realizada, durante os séculos XIX e XX por meio das teses eugênicas da raça humana. Essas teses, ancoradas em pesquisas biológicas, eram tidas como incontestavelmente científicas em todas as melhores universidades do mundo. As teses da possibilidade e da necessidade e do melhoramento eugênico da raça implicavam uma defesa científica de raças inferiores e de membros inferiores de cada raça por via de diversas técnicas biológicas e médicas. Desse modo, a biopolítica imunitária desemboca “naturalmente” numa tanatopolítica de melhora da espécie humana. A eugenia imunitária da raça humana foi o marco discursivo que originou e legitimou juridicamente um conjunto de políticas públicas eugênicas contra (supostas) raças inferiores e indivíduos inferiores das raças superiores. A tanatopolítica foi originalmente uma política normalizada na maioria dos Estados de direito de todas as sociedades ocidentais. Ela estava presente num amplo número de políticas de controle e eliminação de doentes mentais (França), lobotomias de presos (Inglaterra), experimentos químicos e radiativos com negros (EUA), “sendo o regime nazista aquele que sem escrúpulo nenhum levou a efeito as consequências lógicas mais perversas dos princípios basilares das teses imunitárias da tanatopolítica” (ESPOSITO, 2006, p. 73).

Roberto Esposito analisa a estreita relação que existe entre o dispositivo biológico da imunização e os dispositivos institucionais das sociedades modernas, em concreto o direito. Preservando a relação analógica entre ambos dispositivos, Esposito traça em suas obras uma genealogia da imunização biopolítica das sociedades modernas<sup>4</sup>. Para Esposito, essa imunização se realiza contra a ameaça do comunitário. As sociedades modernas se imunizaram contra o comum do comunitário. Entre outros meios, utilizaram o direito como técnica eficiente de imunização do outro. O imune, na modernidade, não é simplesmente algo diferente do comum.

---

<sup>4</sup> “Também nos tratados políticos, mais que ao estado genérico da saúde do corpo político, dirigem-se a essas medidas de caráter profilático preventivas que protegem (o Estado) da infiltração de elementos sobre o desenvolvimento científico da biopolítica como tanatopolítica” (ESPOSITO, 2009, p. 35-96).

<sup>5</sup> “Também nos tratados políticos, mais que ao estado genérico da saúde do corpo político, dirigem-se a essas medidas de caráter profilático preventivas que protegem (o Estado) da infiltração de elementos alógenos” (ESPOSITO, 2005, p. 174-175).

A imunidade representa o esvaziamento do comum. Ele opera como dispositivo que se defende do comum atacando as formas comunitárias de existência, de vida e de organização. O projeto imunitário da modernidade não está dirigido exclusivamente contra as obrigações impostas pelos regimes de soberania pré-modernos. O alvo da imunização moderna é a própria dimensão associativa e a condição relacional do outro (ESPOSITO, 2005, p. 174-175).

A função imunitária do direito foi reconhecida por muitas fontes como algo evidente. Esposito se soma a esta percepção imunitária, já que “o direito desde suas origens está ordenado a proteger uma convivência entre homens que se encontra naturalmente exposta ao risco do conflito destrutivo” (2005, p. 35). Ao direito foi conferida a responsabilidade tática de preservar a relação comunitária da vida. Ele deve proteger o organismo social enquanto organismo comunitário ameaçado pelos interesses e tensões dos indivíduos que o compõem. Essa relação evidencia o paralelismo biomédico que o direito tem em relação ao corpo social. Sua função é proteger e prolongar a vida do corpo social, evitando as ameaças que a espreitam.

Esposito observa que assim como ocorre com o corpo humano, a imunização produzida pelo direito a respeito da comunidade, para atingir seu objetivo, tem que agir de forma indireta. O direito tem que introduzir em suas táticas aquilo que o contradiz; ele não tem que proteger a comunidade de uma ameaça externa, mas, sim, de um risco interno (2005, p. 36).

Para compreender o alcance do paradoxo imunitário do direito, em especial o direito moderno, é conveniente apresentar o alcance daquilo que pretende defender, a comunidade.

Roberto Esposito utiliza-se, em suas análises, de uma genealogia etimológica dos conceitos. O substantivo *communitas*, em todas as línguas latinas, se define por oposição ao próprio. O *comum* existe como contraposto ao *próprio*, o *communis* se distancia do *proprium* (2003, p. 25-26). Esse significado comum da *communitas* encontra-se conexo com um outro sentido derivado do termo *múnus*. O que constitui a *communitas* de forma substantiva e singular é *múnus*. O comum da *com-mun-itas* é o *múnus*. Como é conhecido, o termo *múnus* tem vários significados, dependendo dos contextos, porém todos eles têm algo em “comum”. *Múnus* pode significar um dever (*ônus*), um ofício (*officium*) e também um dom (*donum*).

Esses diferentes sentidos do *múnus* têm em comum o sentido do *dever*. Nos dois primeiros o dever resulta explícito, porém, cabe perguntar: em que sentido o *domum* é também um dever? Pois, aparentemente, são conceitos com sentidos contrários e, no entanto, será na forma do dom que o *múnus* poderá desvelar o sentido mais genuíno da *communitas*.

Esposito aponta que o *múnus* é um tipo muito específico de *donum*. O *múnus* é um dom que também implica uma certa obrigação de retribuir. O característico do dom do *múnus* é a retribuição. O *múnus* implica um dever não imposto de retribuir o dom. É um dom doado gratuitamente, mas que gera uma prática de retribuição gratuita pela qual se consolidam os laços comuns. O *múnus* do dom opera como um dispositivo de doação gratuita que deslança o sentido do dever de retribuir a gratuidade como parte constitutiva do dom. Dessa forma o *múnus* desencadeia um tipo muito particular de relação e vínculo entre as pessoas que se sentem vinculadas umas às outras pelo dom que recebem e pela retribuição que oferecem. Para Esposito, esse seria o sentido originário e o ideal ao que aspira o *múnus* da *communitas* (2003, p. 28).

Na análise genealógica do conceito *dom*, Esposito resgata os estudos linguísticos de Benveniste sobre as sociedades indo-europeias. A raiz linguística *do-* de *donum* (dar, doação) remete, em sua acepção original indo-europeia, a uma relação circular de *dar-e-tomar*, ou seja, retribuir. Há uma espécie de cruzamento semântico e prático entre o que se doa e o que se recebe, chegando a constatar que a noção de dom se realiza em si mesma como uma forma de retribuição. O que caracteriza o *dom* do dever é a falta de constrangimento, ou seja, a espontaneidade do dever é a marca do dom. O dom se realiza como dever sem que exista uma obrigação que o exija. Por isso o dom é uma categoria que designa tanto o que se dá, como o que se recebe. O *múnus* conserva o caráter de dom pelo dever de *ofício* que lhe é inerente. Mas à diferença do mero dom, o *múnus* é um dever que não pode deixar de ser. O *múnus* é um dever contraído com o outro e, portanto, deve ser cumprido. O *múnus* é gerado por um benefício recebido anteriormente, por isso ele também exige um dever. O *múnus* indica exclusivamente o dom que se dá e não o que se recebe. Ele não apresenta uma dinâmica possessiva ou de apropriação; pelo contrário, exige uma doação do dom recebido previamente.

O ideal do *múnus* proposto no sentido da *communitas* tem um registro, entre outros, nos estudos que Marcel Mauss (2011) realizou sobre a função do dom ou da dádiva em certos grupos indígenas, observando que graças à circularidade do dom estabelecida como dever entre eles, era possível reconhecer o sujeito como parte constitutiva do grupo. Sem dom não havia reconhecimento nem pertença ao grupo. Em outro registro empírico, podemos reportar como exemplo *comunitário* do dom como dever as práticas muito comuns nas áreas rurais das comunidades do sul do Brasil, em que era corriqueiro compartilhar com os vizinhos a produção agrícola ou as partes de um animal abatido, cientes de que, quando eles colhessem ou abatessem, também fariam o mesmo. Essas, entre outras muitas práticas, são um exemplo próximo do dom como dever que cria o múnus da comunidade. Graças a esse múnus, as pessoas se vinculam umas com as outras por laços de doação e dever que constituem o cerne da *communitas*.

Entre as várias genealogias do múnus comunitário, Esposito analisa também a relação que existe entre o conceito teológico *koinonia* e a semântica da *communitas* (2003, p. 35). Embora a maioria das traduções identifique os dois termos, eles não têm uma equivalência semântica total. Igualmente, o termo *koinonia* não é sinônimo de *communio* e também não coincide com o termo *ekklesia*. Esposito propõe que a difícil relação que se pode estabelecer entre *koinonia* e *múnus* é diferente do sentido de muitas interpretações eclesiológicas que o relacionam com o termo *ekklesia*. Se tomarmos como referência At 2,2, mas principalmente a primeira carta aos Coríntios de São Paulo<sup>6</sup>, assim como o conjunto da literatura patrística, o *comum* da *koinonia* é constituído pela *participação* eucarística do *Corpus Christi*. A participação eucarística estabelece um vínculo pelo *dom*. Deus que se doa mediante o sacrifício de Cristo numa doação gratuita. Este vínculo faz reaparecer o múnus como vínculo do cristão com a *ekklesia*. Nesse sentido, afirma Esposito, haveria uma efetiva relação comunitária na *koinonia* & *ekklesia* estabelecida pelo vínculo gratuito do *dom* de Cristo aos cristãos que o recebem como graça, sem ter merecimento especial para isso. Seria uma espécie de relação vertical que possibilita

---

<sup>6</sup> Neste artigo, tomou-se como referência os trechos bíblicos de: BÍBLIA Sagrada. Edição Claretiana. São Paulo: Ave-Maria, 2005.

oferecer o dom gratuito e recebê-lo graciosamente. Nessa relação, o vínculo que resta é o do *múnus* vinculante pela doação agradecida.

Esposito contrapõe essa leitura da experiência comunitária da *koinonia* às interpretações “chatas” que a reduzem a mera participação no âmbito da *ekklesia*. A simples participação horizontal na *ekklesia* não gera vínculos de dom porque não exige uma entrega prévia, *múnus*. A participação é um simples ato formal de estar que não exige dever para com o outro e, como consequência, não cria vínculos comunitários. O vínculo da *koinonia* com a doação desentranha o caráter de dom que identifica ao cristão; ele existe a partir da doação gratuita; ele é nascido do dom. Há um vínculo profundo de agradecimento gratuito que o constitui como cristão e o projeta numa abertura para o dom como *múnus* circulante da graça recebida.

Neste aspecto, Esposito alerta para a difícil tradução de *koinonia* como *philia*. A fraternidade que nos vincula, *koinonia*, é em Cristo, ou seja, numa alteridade que pela doação de si subtrai nossa propriedade subjetiva: “para um ponto ‘vazio do sujeito’ do qual viemos e para o qual somos chamados” (2003, p. 36). A *koinonia* realizar-se-á à medida que o dom se torne uma relação circulante na forma de gratidão que retribui o dom recebido na forma de *múnus* para com os outros. Essa circularidade do dom na *koinonia* cristã não exige uma igualdade na forma de dar nem de dar-se. Ninguém pode igualar o Dom recebido de Deus, e todos podem doar do que são. Esse vínculo paradoxal constitui o sujeito na forma de dessubjetivação, ele se afirma todas as vezes que se (ex)propria. O esvaziar-se lhe constitui. O sujeito é aquele que se dessubjetiva; é sujeito que e quando se doa.

Temos aqui desenhado um novo paradigma da pessoa humana, não mais como ponto de essência natural que deve ser preservado, sem um esvaziamento permanente que faz do vazio de si o seu modo de ser pessoa. A pessoa não é algo próprio que deve ser defendido a modo de natureza acabada, senão um esvaziamento que se constitui na abertura imprópria por ser. A pessoa não se constitui pela *apropriação de...* (experiências, conhecimentos, sentimentos, relações etc.), mas sim pela *expropriação como...* Ela é o que deixa de si naquilo que é. Esse paradoxo humano que parece localizar o vazio como referência deslocada do ser humano se torna ainda

mais paradoxal ao entendermos que o vazio realiza o ser humano como tal na medida em que se doa. O que lhe constitui como sujeito e pessoa é o que consegue doar de si. O expropriar-se a constitui, o vaziar-se a identifica. O vazio, que tanto nos assusta porque parece anunciar a morte do sujeito, enuncia a possibilidade de ser sujeito pelo esvaziamento. O dom que esvazia o sujeito não o nega, em vez disso, constitui-o como sujeito na (do)ação. O dom constitui o sujeito. A abertura para a alteridade que parece esvaziá-lo constitui-o como sujeito deslocado em referência à relação de doação que o enuncia como tal.

Esposito percebe profundas analogias dessa relação paradoxal do sujeito esvaziado com a teologia cristã da cruz. A participação no sofrimento da cruz devolve à *koinonia* cristã o sentido profundo do múnus. Na doação da cruz se perde qualquer possibilidade de apropriação. Tomar parte desse sofrimento implica uma desapropriação de si. Compartilhar o sofrimento do outro esvazia o sujeito de si mesmo, construindo um vínculo indelével comum. A figura do servo sofredor é paradigma desse esvaziamento constitutivo do sujeito como sujeito vazio de si. A última ceia contém uma simbologia carregada que reflete a condensação descentrada do dom da vida como oferecimento e gratuidade, como dom e múnus (2003, p. 37).

A protofigura teológica da *kénosis* desenvolvida por São Paulo no hino da Carta aos Filipenses (Fil 6-11) coloca o esvaziamento de si como dimensão característica da pessoa de Jesus Cristo. A encarnação é para a pessoa de Jesus um esvaziamento, uma *kénosis*. O vaziar-se de si mesmo possibilitou a encarnação. O paradoxal da visão de São Paulo é que a encarnação não é apresentada como uma apropriação, e sim como uma *kénosis*, um esvaziamento de si. Jesus pode ser Cristo ao esvaziar-se da condição divina que lhe possibilitou assumir a alteridade humana. Sem o esvaziamento *kenótico* de si não há possibilidade para Jesus de ser Deus e homem concomitantemente. O esvaziamento opera como dinâmica fulcral do múnus. Só pode existir *dom* ao esvaziar-se de si. Paradoxalmente, o vazio não nega o sujeito, mas o constitui como sujeito diferente na diferença constitutiva da (do)ação. O sujeito sempre é outro de si porque se esvazia permanentemente na relação com o outro. O que permanece nele é a diferença do vazio que o constitui como sujeito aberto para a relação da *communitas*.

O *múnus* da *communitas* tem uma especificidade que o diferencia do próprio da apropriação. O *múnus* indica o dom que se dá, não a retribuição que se recebe. O *múnus* implica uma (ex)propriação, uma (do)ação, a qual se torna o elemento constitutivo e diferencial da relação da *communitas*. O sujeito na *communitas* se constitui como tal na medida em que se (ex)propria do próprio em relação ao *múnus*. A (ex)propriação do *múnus* origina um tipo de relação qualitativamente diferente daquela que se origina na apropriação. A relação da *communitas* espelha um sujeito que se dessubjetiva na (ex)propriação de si em relação ao outro. Esse *múnus* qualifica seu reconhecimento como sujeito da *communitas* e faz desta um tipo peculiar de relação em que os sujeitos se vinculam pelo que dão de si, por aquilo que não mais é deles — ou seja, por aquilo que não é próprio, mas comum.

Esposito alerta para não cair na tentação de identificar a *communitas* com as formas de propriedade comum, já que toda forma de propriedade, inclusive a comum, é uma forma de apropriação frente a outros que não são proprietários. Também as identidades coletivas podem ser formas de apropriação. As identidades comuns não constituem por si mesmas a *communitas*, só refletem a posse comum de uma propriedade identitária. Nesse ponto se diferenciaria a análise da *communitas* proposta por Esposito das propostas comunitaristas que reforçam a posse coletiva de identidades. Estas nada mais fariam do que reforçar o sentido de propriedade de algo que nos pertence como próprio frente a outros que não o têm. As propriedades comuns, ainda que sejam as identidades apropriadas das coletividades, não constituem o *múnus* da *communitas*, mas reforçam outro modo de apropriação e propriedade, neste caso, coletiva. Também não se pode confundir a *massa* com a *communitas*. O agrupamento desconexo ou massificado de indivíduos se transforma em comunidade quando entre eles se cria um *múnus* que os vincula numa relação de dever para com os demais. Caso contrário, a massa de indivíduos poderá ser uma sociedade massificada ou uma organização regulamentada, mas não uma *communitas*.

De outro lado, cabe ressaltar que o mero dever, por si só, não cria a comunidade. Por exemplo, o dever do direito absoluto, que é uma imposição extrínseca ao sujeito, submete-o e sufoca-o sem criar qualquer forma

de dom. O dever imposto por qualquer forma de vontade soberana não constrói *communitas*, mas, sim, produz súditos. Os deveres infligidos por vontades soberanas anulam quaisquer formas de comunidade. Os liames comunitários são totalmente avessos aos deveres demandados pelas vontades soberanas.

A proposta desenhada por Esposito sobre o sentido da *communitas* explora outras vias diferentes de (des)apropriação coletiva, ou ainda de impropriedade do comum. Ele aponta para a *expropriação* de si como elemento vinculante que constitui o *múnus* da *communitas*. Na proposta de Esposito, a *communitas* é uma realidade concomitante com as práticas de (do)ação e dever do múnus. Sem o múnus, a *communitas* se torna um conceito formal oco.

## A função imunitária do direito moderno

As sociedades modernas se constituíram em torno do paradigma do próprio, da apropriação e da propriedade. Este modelo de sociedade se consolidou a partir do pressuposto biopolítico de que o outro é um potencial agente patógeno que pode agredir meus interesses. Um dos axiomas modernos mais acreditados parte do princípio de que existe um *conatus* inerente à natureza humana que impulsiona os indivíduos a procurar sempre seu próprio interesse e a levar vantagem em tudo o que fazem. Hobbes continua a ser uma referência importante nessa concepção em que o princípio do *homo homini lupus* transforma a sociedade num estado de guerra natural de todos contra todos (HOBBS, 1997, p. 110). Nem o artifício da mão invisível de Adam Schmitt, que torna os vícios privados virtudes públicas, livrar-nos-ia do *conatus* natural do interesse próprio que nos transforma em inimigos potenciais dos outros. Não é causal que o desenho do Leviatã idealizado por Hobbes represente o Estado como um imenso corpo formado pelos corpos submissos dos súditos. O corpo social, seja o Estado ou o mercado, é o todo que se encontra ameaçado pelo *conatus* da natureza humana. O símbolo antropológico desse modelo moderno é a apropriação. O sintagma que constitui a sociedade é a

propriedade. O objetivo do direito nesse modelo é defender o próprio da ameaça do comum, que é o outro<sup>7</sup>.

O dispositivo imunitário opera contra as ameaças internas. No paradigma moderno de sociedade, a ameaça interna do corpo social é identificada na própria natureza humana. Esta seria uma lei natural inevitável impulsionada por um *conatus* da natureza. Nessa hipótese, só resta neutralizar o perigo interno que ameaça desagregar a sociedade pela força centrípeta do interesse próprio. Para neutralizar essa ameaça é convocado o direito numa função imunizadora.

A comunidade atravessada pelo paradigma do próprio sofre uma pressão imunológica que dilui o múnus do dever no *conatus* da apropriação. O dom e o dever estariam reduzidos a boas intenções morais impotentes para contrabalançar o ímpeto da pulsão do interesse próprio. A sociedade moderna é concebida como um agrupamento social forçado pelas circunstâncias e motivado pelos interesses, em que predomina o individual sobre o comum, o próprio sobre o dom, a apropriação sobre o múnus. Seria uma sociedade obrigada a manter os laços sociais, sem ter vínculos comunitários. A sociedade seria uma *communitas* sem múnus, o que a transforma numa aporia ambulante. Uma sociedade sem comunidade está ameaçada de implosão. Para evitar a desagregação social se utiliza o direito que tudo regula como se fosse direito do próprio, da propriedade e da apropriação.

Para Esposito, a categoria da imunidade moderna se inscreve no cruzamento dos dois polos da biopolítica: a vida humana e o direito. A imunização refere-se, no âmbito biomédico, à condição refratária de um organismo vivo em relação a uma enfermidade. No discurso jurídico e político, o conceito de imunidade faz referência à isenção de obrigações ou de responsabilidade a respeito dos outros. Além desse caráter extrínseco, a relação imunitária denota outra relação intrínseca, em que *bios* e *nomos*, a vida e o direito, tornam-se autorreferentes. A relação imunitária não é só uma relação que vincula a vida com o poder, mas também o poder

---

<sup>7</sup> “A natureza deu a cada um direito a tudo, isso quer dizer que, num estado puramente natural, ou seja, antes que os homens se comprometessem por meio de convenções ou obrigações, era lícito cada um fazer o que quisesse, e contra quem julgasse cabível, e, portanto possuir, usar e desfrutar tudo o que quisesse ou pudesse obter” (HOBBES, 2002, p. 32).

de conservar a vida. Daqui deriva a polivalência paradoxal da biopolítica (ESPOSITO, 2006, p. 74).

Esposito desenvolve a tese de que “a imunização se tornou tão relevante e imprescindível para a modernidade que: *se pode tomar como chave explicativa de todo o paradigma moderno*” (2003, p. 39, grifos nossos). O imune não é simplesmente aquilo que não é comum, mas, sim, que se identifica por ser o que combate o comum. Imune é aquilo que se esforça por negar o comum. Na modernidade a imunização se realiza contra o comum da *communitas*. O projeto imunitário não é só contra os *munera*, as obrigações sociais impostas, mas também — e principalmente — contra os vínculos da gratuidade e do dom que constituem o *múnus* da *communitas*. A subjetivação do indivíduo moderno acontece pela apropriação e se identifica pela propriedade, por todas ou qualquer forma de propriedade. A imunização moderna visa protegê-lo de todas as formas de (ex)propriação de si, assim como pretende neutralizar o valor político de qualquer forma de (do)ação. O indivíduo moderno afirma sua identidade na permanente imunização contra o outro. Sobre ele e contra ele há que se estabelecer uma relação imunitária.

A modernidade retirou o *múnus* da *communitas* e, em seu lugar, colocou o bônus do benefício próprio. Dessa forma, temos sociedades que pretendem manter a qualquer custo a relação do social, embora desencadeando uma dinâmica centrífuga da *communitas*. A lógica do benefício próprio esvazia a *communitas* do *múnus*, restando uma aparência formal de sociedade que deve se manter coesa pela força do direito. A lógica do *bônus* dilui os vínculos comunitários, instalando em seu lugar uma lógica imunitária. As relações sociais modernas, desprovidas em grande parte de elos comunitários, hão de reforçar-se como obrigações de direito. O vazio do *dom* como *munus* é ocupado de forma imunitária pela obrigação de direito. As relações cada vez mais são definidas por atos de direito, regulamentadas, normatizadas. Desta forma o direito cumpre, cada vez mais, uma função essencialmente normatizadora das subjetividades e normalizadora dos sujeitos<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Na biopolítica: “A norma está em jogo no interior das normalidades diferenciais. O normal é que é primeiro, a norma se deduz dele, ou é a partir desse estudo das normalidades que a norma se fixa e desempenha seu papel operatório. Logo, eu diria, que não se trata mais de uma normação, mas sim, no sentido estrito, de uma normalização” (FOUCAULT, 2008, p. 83).

Na modernidade, o direito é convocado especialmente a cumprir uma função imunitária. Ele defende o próprio e a apropriação como paradigma social, mantendo os mínimos vínculos institucionais necessários para que a sociedade não se desagregue fatalmente. Quando abandonado a sua própria dinâmica, o incentivo à apropriação e ao próprio torna a comunidade inexistente e a sociedade inviável. O direito emerge nesse contexto como o direito do próprio frente à ameaça do outro. O direito se constitui na afirmação imunitária que me protege dos interesses do outro e institui a imunização como paradigma da subjetivação moderna. O direito moderno é um direito subjetivo, mas essencialmente é um direito do próprio, da propriedade e do direito de apropriação. Ele, enquanto direito subjetivo do próprio, cumpre a função imunitária de me preservar dos outros. Ele afirma meus direitos e delimita as minhas responsabilidades como responsabilidades exigidas pelo direito. Só sou responsável juridicamente por aquilo que o direito me exige. A imunização torna cada vez mais a responsabilidade uma demanda jurídica e cada vez menos uma relação ética. A responsabilidade ética espontânea do *múnus* é substituída pelo dever legal. Imunizado, o sujeito moderno diz: “só sou responsável por aquilo que a lei me obriga!”. O direito subjetivo sujeita o indivíduo ao modo da apropriação de si, retirando toda e qualquer responsabilidade que não seja uma exigência do direito. Nesse paradigma, o direito é convocado, mais e mais, a normatizar a vida humana como meio instrumental de regular os interesses do próprio.

Há uma espécie de proporção inversa entre a dissolução dos elos comunitários e a normatização da vida. A perda do *múnus* da *communitas* é compensada pela ação imunitária da norma que regula cada vez e de forma mais capilar as relações sociais e familiares, públicas e privadas. O direito é convocado a normatizar os espaços da vida abandonados pelo dever do *múnus*. Para tanto, deve impor aquilo que ele pretendia evitar — a obrigação legal externa. A lei invade o espaço vital esvaziado do *múnus* a fim de regular o comportamento social dos sujeitos e manter uma convivência mínima inevitável. A relação social, compreendida como a preservação dos direitos de cada um frente ao outro, passa a requerer cada vez mais a normatização detalhada dos comportamentos. O objetivo de tal normatização é preservar a convivência mínima necessária que

impeça a implosão da sociedade. Para tanto, deverá fazer uma constante e maior juridicização da relação com o outro. O direito, a modo de vacina imunitária, tenta evitar a morte do corpo social, que se desintegraria pela dinâmica do próprio<sup>9</sup>.

## Conclusão

Os direitos humanos estão inevitavelmente vinculados à tensão da biopolítica e seus diversos paradoxos, entre eles a função imunizadora do direito na modernidade. Os direitos humanos, enquanto prática discursiva, não podem situar-se num ponto exterior ao conflito histórico. Isso não invalida a sua dimensão ética nem sua potencialidade política, pelo contrário: contextualiza ambas no campo da história.

A condição biopolítica dos direitos humanos possibilita, positivamente, significar a vida humana como categoria ética insurgente contra os dispositivos de controle. Nas sociedades pós-metafísicas em que estamos inseridos, os grandes ideais perderam força política, em muitos casos ficaram reduzidos a meras encenações retóricas no melhor estilo sofista. A morte de muitos ideais, embora não da potência do ideal, fez aparecer a vida do planeta, e a vida humana em particular, como a nova categoria política de referência que tem a potência de (in)validar os dispositivos de poder. A vida é a alteridade irreduzível a conceito que pode julgar a justiça de todas as estruturas sociais. Nesse sentido, o paradoxo biopolítico possibilita que os direitos humanos consolidem, sempre na disputa política, a vida humana como critério político.

Porém, o caráter imunitário da modernidade e do capitalismo em particular insiste em capturar o discurso dos direitos humanos dentro da lógica imunitária de muitas formas. Se, por um lado, o discurso dos direitos humanos conseguiu implementar direitos sociais como direitos

---

<sup>9</sup> “Esta dialética negativa adquire particular relevância na esfera da linguagem jurídica, ou, para ser mais exato, do direito como dispositivo imunitário de todo o sistema social. Que a partir do século XVIII – como sustenta Niklas Luhmann – a semântica da imunidade tenha se estendido progressivamente a todos os setores da sociedade moderna significa que já não é o mecanismo imunitário função do direito, mas o direito função do mecanismo imunitário” (ESPOSITO, 2005, p. 19-20).

mínimos da condição humana, o liberalismo não cessa de invocar o direito de propriedade como direito natural para defender os lucros das grandes empresas, ou a liberdade como liberdade de mercado e liberdade de comércio essencial ao que eles denominam de democracias ocidentais. Desse modo, as democracias formais se tornaram cada vez mais democracias imunitárias que preservam o mínimo do aparato formal da soberania jurídica, expandindo ao máximo os dispositivos de controle e governo da vida humana. Os direitos humanos também são um discurso atravessado pela lógica imunitária, na medida em que ele é instrumentalizado como forma de legitimação a nível planetário de modelos capitalistas de produção e consumo e de paradigmas individualistas de subjetivação.

Os direitos humanos também estão permanentemente tensionados nas novas estratégias biopolíticas da morte. O discurso dos direitos humanos está permitindo responsabilizar a ditadores e criminosos de guerra por todo o planeta, invocando a figura dos “crimes contra a humanidade” como delitos imprescritíveis no tempo e no espaço. Porém, concomitantemente, os direitos humanos estão sendo utilizados como principal instrumento ideológico para legitimar politicamente a intervenção militar em países soberanos, no que parece consolidar-se como nova estratégia bélica do colonialismo do século XXI. As últimas guerras (Iugoslávia, Iraque, Afeganistão, Líbia e, agora, Síria) foram realizadas em nome dos direitos humanos. Em todas elas se invocou o direito de proteção das populações ameaçadas, quando, na verdade, encobriam outros objetivos prioritários, de caráter militar e econômico. Os verdadeiros interesses das guerras ficam ocultos nos planejamentos dos estrategistas, e se tenta convencer a chamada “opinião pública mundial” da legitimidade e pertinência de cada guerra, invocando a necessidade de defender os direitos humanos nesses países. Em todos eles há interesses outros. Um expoente do cinismo desse paradoxo talvez esteja acontecendo neste momento na Síria, onde a OTAN, de forma clandestina, incentivou a guerra civil ministrando armas aos grupos contrários ao regime de Bashar Al Assad e dando-lhes apoio estratégico e militar para provocar e sustentar a guerra civil. De forma pública, a OTAN diz assumir a defesa dos mais de dois milhões de refugiados civis, denuncia na imprensa diariamente os

mais de 90 mil mortos já contabilizados, ocultando que todos esses números faziam parte dos danos colaterais mais ou menos previstos quando se decidiu transformar um conflito interno antigo numa guerra civil em grande escala. Esse modelo biopolítico de intervenção humanitária já foi testado na Líbia com bons resultados militares e parece ser um novo protótipo de manipulação dos direitos humanos para legitimação das novas guerras imperialistas.

Esse é o novo rosto da tanatopolítica do século XXI. Os direitos humanos são, muitas das vezes, utilizados de forma ideológica para mostrar a barbárie da violência, encobrindo cinicamente a estratégia tanatopolítica dos mesmos que a denunciam.

Os direitos humanos, como toda prática discursiva, estão atravessados pelo paradoxo — neste caso, o paradigma imunitário da biopolítica. A sua validade e veracidade não é metafísica nem *a priori*: ela deve ser permanentemente sujeita à crítica, tendo como referência a valorização da vida humana.

## Referências

DECLARAÇÃO dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789). França, 26 ago. 1789. Disponível em: <<http://www.faimi.edu.br/v8/RevistaJuridica/Edicao7/DECLARA%C3%87%C3%83O%201789>>. Acesso em: 15 maio 2013.

ESPOSITO, R. **Communitas**: origen y destino de la comunidad. Buenos Aires: Amorrurtu, 2003.

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

ESPOSITO, R. **Bios, biopolítica e filosofia**. Buenos Aires: Amorrurtu, 2006.

ESPOSITO, R. **Tercera persona**: política de la vida y filosofía de lo impersonal. Madri: Amorrurtu, 2009.

FOUCAULT, M. **Segurança, território e população**. São Paulo: M. Fontes, 2008.

HOBBS, T. **Leviatan**. Madri: Altaya, 1997.

HOBBS, T. **De cive**. São Paulo: M. Fontes, 2002.

MAUSS, M. **Ensaio sobre a dádiva**. Lisboa: Edições 70, 2011.

Recebido: 14/11/2013

*Received:* 11/14/2013

Aprovado: 22/05/2014

*Approved:* 05/22/2014