

Cecilia Seré Quintero

**PROPRIEDADE DO CORPO:  
SUJEITO, DIREITO E TRABALHO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito para a obtenção do título de Doutora em Ciências Humanas.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Fernandez Vaz

Co-orientadora: Profa. Dra. Franciele Bete Petry

Florianópolis  
2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Seré Quintero, Cecilia  
Propriedade do corpo : sujeito, direito e  
trabalho / Cecilia Seré Quintero ; orientador,  
Alexandre Fernandez Vaz, coorientador, Franciele  
Bete Petry, 2017.  
228 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas,  
Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em  
Ciências Humanas, Florianópolis, 2017.

Inclui referências.

1. Ciências Humanas. 2. Corpo. 3. Propriedade.  
4. Sujeito. 5. Modernidade. I. Fernandez Vaz,  
Alexandre . II. Bete Petry, Franciele . III.  
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de  
Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas.  
IV. Título.

Cecilia Seré Quintero

**PROPRIEDADE DO CORPO:  
SUJEITO, DIREITO E TRABALHO**

Esta Tese foi julgada adequada para obtenção do Título de Doutora em Ciências Humanas e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, do Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina

Florianópolis, 20 de setembro de 2017

\_\_\_\_\_  
**Prof. Dr. Alexandre Fernandez Vaz (orientador)**

\_\_\_\_\_  
**Profa. Dra. Franciele Bete Petry (co-orientadora)**

\_\_\_\_\_  
**Profa. Dra. Teresa Kleba Lisboa**  
Coordenadora do Programa de Pós-Graduação  
Interdisciplinar em Ciências Humnas

**Banca Examinadora:**

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Alexandre Fernandez Vaz (orientador) – UFSC

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Raumar Rodríguez Giménez (membro externo) – Udelar (URU)

\_\_\_\_\_  
Prof. Luis E. Behares (membro externo) – Udelar (URU)

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Raúl Burgos (membro interno) – UFSC

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Jaison José Bassani (membro interno) – UFSC



A Selvino Assmann, *in memoriam*



## AGRADECIMENTOS

O trabalho de escrever uma tese sempre se realiza graças a um conjunto de pessoas, grupos e instituições que dão suporte acadêmico, institucional e afetivo e que fazem que, embora solitário, não seja um trabalho individual. Não sendo possível nomear a todos, quero expressar agradecimento especial a:

Alexandre Fernandez Vaz, que depois de cinco anos de trabalho em conjunto, continua orientando minhas inquietações de pesquisa, promovendo o trabalho de pensamento com rigorosidade, paciência e carinho;

A Franciele Bete Petry, co-orientadora da tese, por ter aceitado formar parte desta pesquisa;

A Selvino J. Assmann, por compartilhar sua extraordinária e provocativa forma de pensar;

A Raumar Rodríguez Giménez, grande companheiro de trabalho intelectual, incansável leitor e crítico afetuoso;

A Luis Ernesto Behares, referência de trabalho acadêmico, por contribuir em minha formação e por sua leitura e comentários a uma versão preliminar desse trabalho;

A Edgardo Castro, Amaro Fleck e Delamar Dutra, que compuseram a banca de qualificação em abril de 2016, fazendo importantes comentários para a continuação do trabalho de pesquisa;

A Emiliano Gambarotta por seus críticos comentários a uma versão preliminar da pesquisa;

A Jaison José Bassani, Raúl Burgos, Luis E. Behares e Raumar Rodríguez Giménez, que compuseram a Banca Examinadora fazendo apontamentos para continuar pensando a temática desta pesquisa, e fizeram parte do momento de culminação do doutorado;

Ao grupo *Cuerpo, Educación y Enseñanza* (ISEF-UdelaR), suporte de minha atividade de pesquisa, admirável espaço de debate e produção de ideias;

Ao Núcleo de Estudos e Pesquisas Educação e Sociedade Contemporânea, importante lugar de intercambio e formação com discussões de grande qualidade;

Ao *Laboratoire d'études et recherches sur les logiques contemporaines de la philosophie*, da Universidade Paris 8, e especialmente a Patrice Vermeren por sua acolhida entre agosto de 2016 e março de 2017, e a Alain Badiou, Bertrand Ogilvie e Georges Vigarello por seus extraordinários seminários; agradeço também à

*Comisión Sectorial de Investigación Científica (Udelar)* que, através do *Programa Movilidad e Intercambios Académicos*, financiou parte de minha estadia na França;

Ao Centro Interdisciplinario Cuerpo, Educación, Sociedad (CICES) da Universidad Nacional de La Plata, por receber-me em agosto de 2017 para seguir pensando em conjunto, pelos debates e encontros; este intercâmbio foi possível graças ao Programa Escala de Estudantes de Pós-graduação, da Associação de Universidades Grupo Montevideú (AUGM);

Ao Instituto Superior de Educación Física (UdelaR) pelo apoio para a realização de pós-graduação no exterior;

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES/Brasil), que outorgou a bolsa de pesquisa para realizar o doutorado;

À turma de 2014 do DICH, pelos lindos encontros e debates; a Monique e Rochelle, por compartilhar um pedacinho da França com muito carinho; a Marie e Marina pela linda companhia e amizade;

À querida colônia uruguaia da Armação, que deram intensidade e companhia para esses anos tão especiais;

A Ramírez e Canelones, pelo carinho, a companhia e o apoio incondicional;

A meus amigos, os novos e os de sempre, os de aqui e os de lá, aos meus pais e meus irmãos.



## RESUMO

O indivíduo moderno diz “tenho um corpo” e realiza, com esta afirmação, três operações. Por um lado, põe o corpo como um objeto, do qual se apropria como um produto da mente que pensa. Por outro lado, realiza um deslocamento metafísico do eu, ao situá-lo fora do corpo que diz possuir. Finalmente, estabelece, entre esse eu que fala e o corpo que se torna objeto, uma relação que é de apropriação. Esta pesquisa indaga os fundamentos que permitem ao indivíduo afirmar a seu corpo como uma propriedade, assim como em certos efeitos e formas que toma essa relação do sujeito consigo mesmo no mundo moderno. A propriedade do corpo, que à primeira vista exige uma divisão no sujeito, funciona a sua vez como fonte de todo direito e propriedade ulterior, tal como começa a configurar-se a partir das doutrinas jusnaturalistas. A universalização do sujeito de direito e a universalização da condição de proprietário, foram solidárias com a configuração da modernidade e, especificamente, com a da força de trabalho como propriedade inalienável do trabalhador assalariado. Contudo, ao considerar ao sujeito como efeito de linguagem, se põe em questão essa apropriação imaginária do corpo e permite discutir certos efeitos dessa relação naturalizada entre corpo, direito e propriedade que teve importantes efeitos na política moderna e contemporânea.

**Palavras-chave:** Corpo. Propriedade. Sujeito. Modernidade.



## RESUMEN

El individuo moderno dice “tengo un cuerpo” y realiza, con esta afirmación, tres operaciones. Por un lado, pone al cuerpo como un objeto, del que se apropia como un producto de la mente que piensa. Por otro lado, realiza un desplazamiento metafísico del yo, al situarlo fuera del cuerpo que dice poseer. Finalmente, establece, entre ese yo que habla y el cuerpo que deviene objeto, una relación que es de apropiación. Esta investigación indaga en los fundamentos que permiten al individuo afirmar a su cuerpo como una propiedad, así como en ciertos efectos y formas que toma esta relación del sujeto consigo mismo en el mundo moderno. La propiedad del cuerpo, que a primera vista exige de una división en el sujeto, funciona a su vez como fuente de todo derecho y propiedad ulterior, tal como empieza a configurarse a partir de las doctrinas iusnaturalistas. La universalización del sujeto de derecho, así como la universalización de la condición de propietario fueron solidarias con la configuración de la modernidad, y específicamente con la de la fuerza de trabajo como propiedad inalienable del trabajador asalariado. Con todo, al considerar al sujeto como efecto del lenguaje, se pone en cuestión esta apropiación imaginaria del cuerpo y permite discutir ciertos efectos de esta naturalizada relación entre cuerpo, derecho y propiedad que ha tenido importantes efectos en la política moderna y contemporánea.

**Palabras clave:** Cuerpo. Propiedad. Sujeto. Modernidad.



## LISTA DE ABREVIATURAS

As abreviaturas das obras mais citadas aparecem na língua das referências consultadas.

### Obras de Descartes

<i>Correspondencia</i>	Correspondencia con Isabel de Bohemia
<i>Discurso</i>	Discurso del método
<i>Investigación</i>	Investigación de la verdad por la luz natural
<i>Meditaciones</i>	Meditaciones Metafísicas
<i>Méditations</i>	Méditations Métaphysiques
<i>Objeciones</i>	Objeciones y respuestas a las Med. Metafísicas
<i>Principios</i>	Principios de Filosofía
<i>Reglas</i>	Reglas para la dirección del espíritu

### Obras de Thomas Hobbes

<i>De Cive</i>	De cive: elementos filosóficos sobre el ciudadano
<i>El Cuerpo</i>	El cuerpo. Primera sec. de los elementos de la filosofía
<i>Leviatán</i>	Leviatán o la materia, la forma y el poder de un Estado eclesiástico y civil

### Obras de John Locke

<i>Ensayo</i>	Ensayo sobre el entendimiento humano
<i>Tratado</i>	Segundo tratado sobre el gobierno civil

### Obras de Karl Marx

<i>El Capital</i>	El Capital: el proceso de producción del capital. Libro I
<i>Manuscritos</i>	Manuscritos económico-filosóficos 1844



## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO.....</b>	<b>27</b>
1.1 APRESENTAÇÃO.....	27
1.2 O SUJEITO PROPRIETÁRIO.....	33
1.3 O HOMEM E A PROPRIEDADE.....	36
<b>1.3.1 Limiars da personalidade.....</b>	<b>37</b>
<b>1.3.2 O sentido da propriedade.....</b>	<b>39</b>
<b>2. “MEU CORPO”, O INDIVÍDUO, A PROPRIEDADE.....</b>	<b>43</b>
2.1 <i>COGITO</i> , O SUJEITO MODERNO.....	43
<b>2.1.1 O percurso de Descartes.....</b>	<b>51</b>
2.2 “MEU CORPO”: DUAS SUBSTÂNCIAS, TRÊS NOÇÕES. .53	
<b>2.2.1 Dualidade do termo “corpo”.....</b>	<b>57</b>
<b>2.2.2 A união do corpo e da alma.....</b>	<b>62</b>
<b>2.2.3 A união como noção primitiva.....</b>	<b>66</b>
<b>2.2.4 Um corpo que pensa (sentindo).....</b>	<b>68</b>
2.3 TER UM CORPO.....	78
<b>2.3.1 A união e a propriedade.....</b>	<b>78</b>
<b>2.3.2 O ego proprietário do corpo.....</b>	<b>81</b>
<b>2.3.3 Da metafísica ao materialismo.....</b>	<b>86</b>
<b>3. O CORPO: DA PROPRIEDADE AO DIREITO.....</b>	<b>93</b>
3.1 INTRODUÇÃO.....	93
3.2 UNIVERSALIZAÇÃO DO DIREITO: ENTRE O HOMEM E O CIDADÃO.....	94
3.3 A SEDUÇÃO DO LIBERALISMO: MAIS INDIVÍDUO, MENOS POLÍTICA.....	103
<b>3.3.1 Do dever ao direito.....</b>	<b>103</b>
<b>3.3.2 Mais indivíduo, menos política.....</b>	<b>105</b>

3.4	A DIVISÃO DO HOMEM.....	109
3.5	A PROPRIEDADE DE SI MESMO: DOS <i>LEVELLERS</i> A LOCKE.....	116
3.6	A PROPRIEDADE DO CORPO.....	118
3.7	APROPRIAÇÃO LIMITADA E ILIMITADA: DO CORPO AO DINHEIRO.....	121
3.8	O PREÇO DO HOMEM.....	123
3.9	<i>BELLUM OMNIUM CONTRA OMNES</i> : DA GUERRA AO MERCADO.....	128
3.10	O PODER DO CORPO.....	134
3.11	A SOCIEDADE POSSESSIVA DE MERCADO.....	138
<b>4.</b>	<b>FORÇA DE TRABALHO, CORPO E MERCADORIA.....</b>	<b>145</b>
4.1	INTRODUÇÃO: SOBRE COMO O HOMEM SE CONVERTEU EM MERCADORIA.....	145
4.2	O INDIVÍDUO PROPRIETÁRIO DE SUA FORÇA.....	155
	<b>4.2.1 Servir-se do corpo.....</b>	<b>163</b>
4.3	O CAPITAL DO CORPO.....	167
	<b>4.3.1 Capital Humano.....</b>	<b>169</b>
	<b>4.3.2 O corpo: potência de capital.....</b>	<b>172</b>
4.4	O SALÁRIO: O PREÇO DO CORPO.....	174
4.5	O HOMEM (TRABALHADOR) QUE SE PRODUZ A SI MESMO.....	182
4.6	O HOMEM (TRABALHADOR) QUE SE VENDE SE PERDE A SI MESMO.....	184
<b>5.</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>191</b>
5.1	O EGO PROPRIETÁRIO.....	191
5.2	A FORMA DA PROPRIEDADE DO CORPO.....	195
5.3	A PROPRIEDADE DO CORPO: UMA QUESTÃO DE METAFÍSICA.....	198



5.4	O SUJEITO MODERNO: A PROPRIEDADE COMO LAÇO	200
5.5	UMA ORDEM SOCIAL DE INDIVÍDUOS PROPRIETÁRIOS	202
5.6	TODA TROCA MERCANTIL CONCERNE AO CORPO....	206
5.7	CORPO E POLÍTICA.....	208
5.8	OS LIMITES DA PROPRIEDADE.....	210
5.9	A PROPRIEDADE DO CORPO: UMA QUESTÃO MATERIALISTA.....	212
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>215</b>



# 1. INTRODUÇÃO

## 1.1 APRESENTAÇÃO

O indivíduo diz “tenho um corpo” e se refere a este baixo o possessivo “meu”. Através do emblema “meu corpo” e, inclusive, utilizando uma afirmação dupla com a forma “meu corpo é meu”, surgiram diversos debates no âmbito político contemporâneo. De forma geral, esses emblemas estiveram vinculados à afirmação de direitos individuais, por exemplo, a partir de movimentos sociais pela descriminalização do aborto, os debates em torno das cirurgias de redesignação sexual, o casamento entre pessoas do mesmo sexo, o consumo de substâncias psicoativas, etc. Do mesmo modo, a relação entre corpo e o possessivo “meu” funcionou na base de concepções cognitivistas e organicistas que supõe uma relação de causalidade entre o cérebro (identificado como órgão da mente) e o corpo (definido como o organismo do qual nos fala a medicina, a fisiologia, a biologia). A afirmação de um direito individual de dispor do próprio corpo pôs em jogo a afirmação de uma distância, entre um indivíduo, pessoa, sujeito de propriedade e um objeto, coisa apropriada, identificada principalmente como mero organismo, lugar de intervenções que, enquanto “próprio”, brindaria ao proprietário a potestade de dispor deste. Contudo, diversas legislações puseram em evidência limitações a esta forma de propriedade. O aluguel do útero, a interrupção da gravidez, a eutanásia ou o suicídio, a amputação voluntária de membros, a castração e a troca de órgãos genitais, a venda e doação de órgãos, são algumas das formas que põem no centro a questão da propriedade do corpo, assim como seus limites.

Diante das muitas formas de reivindicação da propriedade do corpo, perguntamo-nos: a que se deve essa relação de propriedade que o indivíduo estabelece com seu corpo? De onde vem essa relação? A modernidade se configura privilegiando a propriedade como forma de relação predominante que o indivíduo estabelece com as coisas do mundo. Entre essas coisas, o corpo não parece estar alheio, e também se torna uma propriedade que o indivíduo possui. Como proprietário de seu corpo, obterá sobre este seus direitos, será fonte de riqueza e objeto de seu governo e cuidado. O corpo, esse objeto falante do ser falante, será a primeira propriedade daquele que se reconhece em primeira pessoa e diz “Eu tenho um corpo”. A cisão, frente tal afirmação, é clara: “eu” e

“corpo” não são o mesmo. Apenas assim será possível que se estabeleça uma relação de propriedade entre um e outro.

Do mesmo modo, a afirmação do corpo como propriedade põe em jogo a questão do sujeito. Se há um objeto de propriedade, é de se supor que atrás deste encontremos um proprietário. Contudo, se a divisão se instala dentro do sujeito, surge a seguinte interrogação: quem é esse que se reconhece e particulariza ao dizer eu e, a partir dele, se reconhece, da mesma forma, como proprietário de um corpo? O sujeito moderno se definiu a partir de uma divisão que o constitui. Nesta divisão a questão do corpo parece central. O dualismo cartesiano estruturou grande parte do imaginário coletivo no que diz respeito à configuração do humano. Da distinção de corpo e alma derivou uma afirmação do *eu* como individualidade empírica representante do indivíduo e, por isso, autoridade sobre sua dimensão orgânica. Essa dimensão egoica, que assegura a estabilidade do indivíduo, estrutura o que denominamos um *ego proprietário*<sup>1</sup>, ou seja, aquele que se afirma sobre a capacidade de apropriação; aquele que, como sujeito egoico, tem consciência e se enuncia a si mesmo como proprietário. Apenas na medida em que “tem consciência” o sujeito poderá representar seu corpo como próprio, solidário com as formas do liberalismo político primeiro, do neoliberalismo depois. Convém, então, perguntar-se: quais elementos funcionaram na configuração do corpo como propriedade?

A modernidade se estrutura como o cenário a partir do qual o indivíduo se afirma sobre seu caráter de proprietário. A propriedade, forma predominante das relações que o indivíduo estabelece, junto com o universalismo moderno, serão chaves para que a condição de proprietário se estenda a todos e a cada um. As doutrinas do direito natural moderno tiveram um lugar central na afirmação de tal universalismo. Thomas Hobbes, representante de destaque dessas doutrinas, afirmou a universalidade através da generalização do caráter de súdito do homem, que por natureza “tem direito”. Logo John Locke depositará em todos os homens a propriedade de sua própria pessoa.

---

<sup>1</sup> A expressão *ego proprietário* mantém suas solidariedades com a de “*ego patrocinante*”, que corresponde a Behares (2014, p. 117). Esta última se refere a “una construcción conceptual e ideológica, el ego, que patrocina toda una visión de lo social y lo humano, en todos sus componentes (el pensamiento, la voluntad y el lenguaje incluidos), a partir de la estabilidad de los individuos, detentores de las claves necesarias a su propia justificación”. A expressão procura contrapor o indivíduo egoico ao sujeito que se define a partir do inconsciente freudiano, e que com Lacan toma a forma de sujeito barrado, por tanto nunca possibilitado de ser finalmente proprietário de si.

Mais tarde, a Revolução Francesa proclamará a universalidade da condição de cidadão e defenderá o direito à vida, à liberdade e à propriedade. Finalmente, com as declarações universais dos Direitos Humanos a universalidade se estenderá, formalmente, à mera condição de humanos (já não súditos, nem necessariamente cidadãos).

As ideias que se organizaram sob o nome de liberalismo não só instituíram todo um conjunto de liberdades individuais, mas se apresentaram como condição fundamental para o estabelecimento desta novidade: a propriedade privada associada ao corpo do indivíduo. Outra interrogação se faz presente: como se manifesta essa propriedade chamada “corpo”? A afirmação da propriedade é solidária com o próprio registro do mercado. Se o corpo se apresenta como uma propriedade, então podemos deduzir que terá um lugar de relevância no mercado. Marx parece ter notado uma cisão constitutiva do trabalhador. Este se vende, mas não a si mesmo, e sim a sua força. Apenas mantendo a cisão entre o si mesmo, portador de consciência, suporte do *eu*, e sua condição orgânica, fonte de sua força de trabalho, é possível que o indivíduo moderno se apresente no mercado como trabalhador. O mercado de trabalho é a forma que toma essa comercialização da força de trabalho, que sintetiza uma das formas na qual a propriedade do corpo se manifesta. Quanto mais se assegura a possibilidade de comercializar a força de trabalho, mais se afirma que essa é uma propriedade e, portanto, mais se define o indivíduo como seu próprio dono. A força de trabalho é a dimensão corpórea comercializada pelo mercado capitalista, ou seja, uma das formas que a mercantilização do corpo assume no mundo moderno. É aqui, então, que o corpo toma a própria forma de mercadoria, cujo caráter fetichizado o constituiu também em objeto de valor, de valor de uso e de valor de troca.

No entanto, considerar o corpo unicamente em seu caráter orgânico seria deixar de lado a via que se abre a partir da definição de um sujeito em e pela linguagem, sujeito que difere de toda forma de individualidade empírica (cf. MILNER, 1996). Dentro dos parâmetros do sujeito (e não do indivíduo), o corpo, mais do que definido por suas particularidades anátomo-fisiológicas, pode ser entendido como esse ponto de encontro entre essas particularidades e a condição falante do sujeito (cf. BRUNO, 2012; RODRÍGUEZ GIMÉNEZ, 2016). Contudo, a primazia do indivíduo no mundo moderno foi solidária com a primazia do corpo como estrutura orgânica. Ou seja, o indivíduo, como “máquina psicológica”, antes de suas relações com a linguagem (cf. BEHARES, 2007), é concebido como o agente de seus conhecimentos e, assim, das

representações que estabelece com seu corpo. O corpo, uma máquina de carne que é possível conhecer e controlar, torna-se um objeto das disciplinas que se estabelecem comodamente, de um lado sobre as bases das denominadas “ciências naturais” e, de outro, sobre as teorias cognitivistas que se sustentam na relação íntima entre o conhecimento e isso que, desde Descartes, nos acostumamos a chamar de “mente” (cf. BEHARES, 2007). Tal solidariedade, entre o indivíduo e seu corpo, funda-se na possibilidade de estabelecer uma relação entre ambos. Uma relação sintomática, na medida em que se estabelecem relações entre o distinto, o que se reconhece por uma separação. Essa relação que se põe em evidência a partir de um possessivo (meu corpo) toma o caráter de uma relação de propriedade que, aqui, nos propomos analisar<sup>2</sup>. Não se trata de desconsiderar o fato de que o sujeito não pode ser reduzido a esta individualidade empírica, nem o corpo limitado a seu componente orgânico. Mas a partir do momento em que uma “relação” se estabelece, o componente imaginário afirma de um lado a dimensão egoica e, de outro, o organismo como destino. Entre um e outro, um laço que os une e, ao mesmo tempo, os diferencia.

Perguntamo-nos, portanto, pela forma que toma a propriedade do corpo, considerando que a forma mercadoria não é alheia a esta apropriação. Porém o corpo não é qualquer propriedade. Não é uma propriedade que pode cindir-se completamente do indivíduo que a porta. Não pode vender-se nunca em sua totalidade se se considerar que, enquanto corpo falante, está sempre vinculado àquele que diz “meu corpo”. E só aquele que diz “meu corpo” pode vender sua força sem vender-se a si mesmo. Será pertinente, então, considerar que o corpo se apresenta, ao mesmo tempo, como uma propriedade alienável e inalienável do indivíduo: alienável na medida em que pode vender-se sob a forma de força de trabalho; inalienável na medida em que nunca pode vender-se completamente. O indivíduo moderno afirma-se, então, a partir da delimitação de um resto, orgânico, que recupera como propriedade.

Veremos, ao fim desta tese, que essa afirmação do indivíduo moderno, solidária com a consideração do corpo como uma propriedade, entra em questão quando se considera isso que, desde Lacan, podemos

---

<sup>2</sup> Não estamos supondo que todo possessivo implique uma relação de propriedade. Contudo, o que parece colocar-se no centro da questão quando se afirma “meu corpo é meu” ou “tenho um corpo” não é unicamente uma relação que diz respeito ao “eu” que enuncia, mas principalmente uma relação de apropriação. Esse eu, que enuncia, se afirma como agente ativo tanto de seu enunciado quanto do objeto que ali se põe em questão: o corpo.

definir como “ser falante”. Invertendo a relação de produção entre o ser e a linguagem, não é o indivíduo quem fabrica a linguagem e utiliza-a como instrumento, senão que o ser é um efeito do falar. *Parlêtre* foi o neologismo utilizado por Lacan (2012) para pôr ao ser (*être*) como um efeito da linguagem<sup>3</sup>. Baixo esta consideração, a linguagem será o lugar em que o ser falante inscreverá seu desejo. Esta modulação supõe retirar a primazia da consciência (inclusive a consciência do próprio corpo), assim como do eu (a partir do qual se define isso que chamamos de *ego proprietário*). Do suporte que brindava a transparência da consciência, nos deslocamos à opacidade do inconsciente, questão que reconfigura a divisão do sujeito e, portanto, sua pretensão imaginária de ser proprietário do corpo. Contudo, a tentativa de compreender os fundamentos e as formas que afirmam o corpo como propriedade centralizou a análise na afirmação deste indivíduo que, pelo menos desde Descartes, se sustenta sobre um dualismo que põe de um lado a mente, fonte de representações, e de outro o corpo, comodamente identificado como o orgânico, objeto de representações dessa outra substância que elabora a organização imaginária do mundo.

De forma sintética, esta pesquisa analisa a configuração do corpo como propriedade do indivíduo moderno, procurando dar conta das seguintes perguntas: a que se deve esta relação de propriedade que o indivíduo estabelece com seu corpo? Quem é o sujeito que se define como proprietário de seu corpo? Quais elementos funcionaram na configuração do corpo como propriedade? Como se manifesta esta propriedade chamada “corpo”? Qual forma toma a propriedade do corpo?

Para tanto, este trabalho espera pôr em jogo, em termos teórico-metodológicos, as relações entre discurso e condições de possibilidade que permitam rastrear os fundamentos e elementos a partir dos quais o indivíduo se depara com o fato de “ter um corpo”. Ou seja, realiza-se uma pesquisa de corte teórico a partir da qual se possa obter os fundamentos para compreender o fato de que o corpo se apresenta como uma propriedade individual, cuja forma chega até nossos dias como uma

---

<sup>3</sup> Embora a tradução por “ser falante” possa resultar contraditória, ou não captar em si todas as conotações implícitas no neologismo, preferimos utilizá-la aqui, principalmente pela significativa referência que seguimos da obra de Jean-Claude Milner, onde subsiste a expressão “ser falante” (*être parlant*). Por outro lado, seria preciso aprofundar o fato de que Lacan (2012) afirma, junto a definição deste *parlêtre*, o *ter* um corpo, pondo em jogo as dimensões imaginária, simbólica e real, questão que excedeu a orientação que tomou esta pesquisa.

relação *natural*, e acaba como sustentação de grande parte dos discursos políticos contemporâneos. Para isso, se realizará uma reconstituição, interpretação e análise de obras chave de autores considerados relevantes na configuração da propriedade do corpo. Parte-se da análise do sujeito cartesiano, considerando que se encontra ali um ponto significativo para a posterior configuração de um *ego* proprietário de seu corpo. A partir de Descartes, analisa-se a fórmula “meu corpo”, tendo em conta seus limites e sua função como antecedente da fórmula da propriedade do corpo. A partir daí nos remeteremos a certos referenciais do liberalismo clássico, onde se destacam, sobretudo, as obras de Thomas Hobbes e John Locke, figuras a partir das quais se consolida esta apropriação do indivíduo em relação a si mesmo. Finalmente, centramos a discussão sobre as bases do que se reconhece como materialismo marxista, onde o argumento de Marx será objeto central de análise. Em todos os casos as obras dos autores mencionados são colocadas em diálogo com outras consideradas significativas, seja por sua proximidade, seja por sua contraposição. Igualmente, optou-se por uma perspectiva de análise que, embora saibamos não abarcar a totalidade das possibilidades, consideramos relevantes para indagar cada uma dessas questões. Deste modo, nos baseamos principalmente nas pesquisas de Jean-Luc Marion para problematizar a questão do sujeito cartesiano e a paradoxal dualidade que este estabelece. Para a análise das posições liberais optamos pela perspectiva introduzida por Crawford Macpherson, que fornece elementos interessantes para indagar sobre a questão do indivíduo e a propriedade em relação ao corpo. Finalmente, para a análise do argumento de Marx consideramos a via que se abre de Luis Althusser a Jean-Claude Milner, incluindo assim a posição de Jean Baudrillard, tal como certas críticas realizadas por Hannah Arendt. Cabe destacar, do mesmo modo, que não se trata de uma leitura de toda a tradição que compõe cada um dos autores introduzidos neste trabalho, mas sim que nos propomos discutir certos textos identificados como significativos no conjunto. Assim, por exemplo, se analisam as *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, o *Leviatán* de Thomas Hobbes, o *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* de John Locke, os *Manuscritos econômico-filosóficos* e *El Capital* de Karl Marx, mas estas leituras são realizadas procurando identificar e analisar elementos chave para a compreensão da consolidação do corpo como propriedade. Isso não supõe uma análise de toda a tradição de Descartes, de Hobbes, de Locke, nem de Marx, nem mesmo de sua atualidade, tarefas que deveriam ser objeto de outros trabalhos orientados nessa direção. Apesar



desta advertência metodológica, cabe destacar que em todos os casos procurou-se manter a fidelidade dos textos e considerar as variações dentro dos autores, superando os limites que se estabelecem no recorte do conjunto de uma obra<sup>4</sup>.

## 1.2 O SUJEITO PROPRIETÁRIO

Como já mencionamos, a pergunta pela propriedade do corpo põe em jogo a questão do sujeito. Com duas orientações distintas, pensar ao corpo como propriedade deriva na pergunta pelo sujeito que se torna proprietário. De um lado, nos perguntamos por esse sujeito que diz “meu corpo”. É uma interrogação que refere à configuração do sujeito em si, e sua resposta incluirá questões metafísicas, enquanto um *ego* se afirma como proprietário diferente dessa materialidade que pertence a ele. Do outro lado, a pergunta pelo proprietário do corpo implicará um componente externo ao sujeito, e remeterá ao conjunto de aspectos sociológicos e políticos que permitem ao indivíduo afirmar sua propriedade corpórea. Neste segundo caso, contudo, deverá ser considerada uma operação universalizante a partir da qual as particularidades serão uma instância *a posteriori*.

De forma introdutória, apresentamos nesta primeira secção alguns elementos para situar a questão do sujeito e da propriedade, indagando no lugar do corpo nessa relação.

No segundo capítulo desta pesquisa orientamo-nos a responder pela questão do sujeito presente em afirmações do tipo “meu corpo”, “tenho um corpo”, “meu corpo é meu”. Quem é o que diz “meu corpo”? Tal afirmação põe em jogo ao menos dois elementos: há uma objetivação do corpo, que se distingue da entidade que enuncia; e há um deslocamento metafísico dessa entidade, que se coloca fora desse corpo afirmado como próprio. Para realizar essa indagação recorreremos à fórmula que inaugura o sujeito moderno. Será com Descartes que analisaremos essa distância entre uma coisa que pensa, *res cogitans*, e o corpo que afirma ter.

É uma questão que percorre, de diferentes maneiras, a filosofia moderna, e aqui nos deteremos principalmente a partir da figura de

---

<sup>4</sup> Toma-se a noção de “obra” aqui tal como apresenta Milner (1996, p. 14), é dizer: “como ese principio de unicidad que permite introducir en lo múltiple de la cultura un balance y diferenciaciones”. É por isso que uma obra “no es necesariamente un libro, ni siquiera necesariamente un *libro*. La obra no es una materia, es una forma, y es una forma que la cultura organiza”.

Descartes. Contudo, é importante reconhecer toda uma tradição que põe em jogo esta relação de cada um com seu corpo. Husserl, Spinoza, Malebranche, Leibniz, para nomear apenas alguns, também poderiam ter sido objeto de investigação. As limitações deste trabalho, entretanto, fizeram com que nos centráramos apenas em um dos filósofos considerados inaugurais do pensamento moderno, inclusive por que, ainda sem supor que seja unicamente a figura de Descartes a que define a questão, não podemos deixar de considerar que a modernidade é intrinsecamente cartesiana.

Também não tem menos relevância, portanto, ter em conta que a afirmação de um corpo específico do sujeito, que com Descartes se afirma através de um possessivo (“meu corpo”), aparecerá posteriormente e de forma explícita em Kant (1988, p. 198): “Nuestro cuerpo nos pertenece a nosotros mismos”. Superando as possibilidades deste trabalho, é importante considerar que, como aponta Balibar (2013, p. 45), a “invenção” do sujeito transcendental é uma saída e uma interpretação do cartesianismo. Deve-se ver que, com Kant, há uma operação histórico-filosófica que “descubre el sujeto en la substancia del cogito cartesiano, y revela la substancia en el sujeto (como ilusión transcendental), instalando de este modo a Descartes en esa situación de 'transición' (...), que los filósofos de los siglos XIX y XX no dejaron de comentar” (BALIBAR, 2013, p. 46).

No segundo capítulo, em suma, aborda-se a questão do corpo e sua propriedade a partir da divisão e união que põe em jogo este filósofo do corte moderno. Do dualismo cartesiano à união como terceira noção primitiva, indagamos como a propriedade do corpo anuncia-se sem ainda definir-se completamente.

Prosseguimos a análise, no terceiro capítulo, a partir da universalização, na modernidade, de certas condições que já se anunciavam com este sujeito cartesiano. A questão do direito parece central para a definição de um sujeito que se afirma como proprietário. Não optamos por uma análise jurídica do assunto, mas pela configuração de certas doutrinas que afirmam o sujeito como proprietário naturalmente. O direito de propriedade foi objeto da análise do segundo capítulo a partir das doutrinas do direito natural e a configuração do liberalismo clássico. Através das obras de Thomas Hobbes e John Locke, em diálogo com outros autores da época, veremos como se define uma sociedade de proprietários que inclui a propriedade do corpo. As obras de Locke e de Hobbes funcionaram como fonte de indagação, através das quais analisamos como a consolidação do

jusnaturalismo funcionou na afirmação do corpo como uma propriedade individual.

O corpo será não apenas uma propriedade primeira do sujeito (propriedade que, com Locke, será deduzida da propriedade da pessoa), mas também fonte de riquezas e outras propriedades. Encontraremos, tanto em Locke quanto em Hobbes, um antecedente central da mercantilização do trabalho, questão que põe o corpo no centro, sua propriedade e sua configuração como mercadoria, aspecto que analisamos no quarto capítulo, a partir da obra de Marx. O indivíduo proprietário de um lado, e a definição de uma sociedade organizada através do mercado de outro, configurou o que Macpherson (2005) chamou “sociedade possessiva de mercado”, que será objeto deste terceiro capítulo, em que veremos como ali, no seio desta sociedade moderna, define-se um indivíduo proprietário de seu corpo.

O quarto e último capítulo aprofunda-se na configuração do corpo como propriedade, a partir das bases apresentadas pela tradição marxista. Centramo-nos tanto na obra de Marx quanto em certas críticas que resultam centrais para compreender essa mercantilização do corpo. Embora o comércio do corpo (venda de órgãos, tecidos, células, etc.) tenha sido questionado e proibido em um grande número de legislações internacionais (mostrando uma sacralidade do corpo), o trabalho emerge como forma universal de um intercâmbio que, paradoxalmente, organiza-se a partir do corpo. A figura do trabalhador ocupa um lugar central na análise que realizamos neste capítulo, posto que, como aponta Baudrillard (2000), implica uma “sobredeterminação metafísica” ao considerar que há um proprietário que vende sua força de trabalho. A condição de trabalhador livre, tal qual a de proprietário de sua força, são indícios para a análise desta forma-mercadoria que toma o corpo.

Indagamos uma co-dependência que funciona entre o trabalho assalariado e a propriedade do corpo através desta forma “força de trabalho”, analisando como essa “última instância” de determinação econômica que aponta o marxismo toca, também, nessa instância corporal que se coloca em jogo em toda forma de trabalho. Vimos, portanto, o corpo como um efeito da produção e, especificamente, do modo de produção capitalista.

A seção que conclui esta tese propõe uma abertura à consideração de certos efeitos que implica esta afirmação do corpo como propriedade. Ao realizar uma síntese do percorrido nesta pesquisa, apresentam-se alguns resultados alcançados no que diz respeito: a configuração de um sujeito que parece sustentar-se sobre um *ego*

proprietário disso que objetiva como corpo; o caráter imaginário desta propriedade que funciona como um laço solidário com essa tentativa de unir os componentes do dualismo que Descartes parece ter afirmado; a certas consequências, apresentadas de forma heurística, que esta propriedade tem para o mundo contemporâneo; aos limites que tem esta fórmula da propriedade do corpo quando se considera, com o materialismo linguístico, isso que se chamou a determinação, em última instância, de significante.

### 1.3 O HOMEM E A PROPRIEDADE

Há uma distinção que separa de um lado as pessoas e, de outro, as coisas. Herdamos-la do direito romano. As pessoas são não-coisas, as coisas são não-pessoas (ESPÓSITO, 2016). Não sendo apenas as segundas objeto de domínio das primeiras<sup>5</sup>, se estabelece, além disso, uma relação específica: contrato para as relações entre pessoas, propriedade para as que são entre pessoas e coisas. Entre ambas, a modernidade confirma uma relação instrumental.

Sem supor que pessoas e coisas sejam dados naturais, desde o ponto de vista estritamente jurídico o objeto de propriedade é a coisa, por oposição à pessoa, que toma o lugar do sujeito. Na medida em que as coisas se caracterizam por sua possibilidade de apropriação, as pessoas aparecem como uma elaboração que procura identificar o indivíduo sobre a cena jurídica (isso não supõe desconsiderar a existência de elementos não apropriáveis, *res nullius*, assim como a atribuição da categoria pessoa a uma entidade jurídica que não supõe uma existência individual). Ainda quando o termo “sujeito de direito” tenha adquirido potência através da ideia de um indivíduo amo de si mesmo e da natureza, este jamais substituiu o termo “pessoa”, que continua sendo um termo técnico dentro do direito civil (THOMAS, 1998). A *pessoa* é, neste sentido, um artifício técnico que, ainda na atualidade, evoca o sentido originário de máscara teatral, tela que se interpõe entre um ator e o mundo da representação. Essa distância mostra que a pessoa jurídica é diferente do sujeito real<sup>6</sup>. O relevante é que a noção de *pessoa*, ainda quando esta se reduz à de *pessoa física* é,

---

<sup>5</sup> A ironia do dispositivo, usando uma expressão de Foucault (2005), é que a política contemporânea inverte a relação de domínio e estabelece que são as coisas as que governam (MILNER, 2012b).

<sup>6</sup> O que diz respeito à noção de sujeito e seu lugar de ativo e passivo na história da subjetividade, cf. Le Gaufey (2010) e Castro (2005), dentre outros.

ao mesmo tempo, um ser realmente existente, mas assim mesmo um ser desencarnado (embora não por isso todos os seres entravam nessa categoria, situação evidente se considerarmos o caso do escravo). Como aponta Thomas (1998), o direito leva em frente uma verdadeira dissociação dos sujeitos e dos corpos, para compor a “pessoa”. Daqui que a unidade da “pessoa” não recubra aquela do sujeito empírico, físico ou psicológico<sup>7</sup>. A pessoa, sujeito de direitos e de obrigações, não é o ser humano concreto, com suas características físicas e psíquicas próprias, mas sim uma abstração da ordem jurídica, um ser imputado de regras jurídicas que regulam a este outro ser, humano, que subjaz (e esse ser humano subjacente pode, sob diferentes categorias, ser um, ou vários, e inclusive nenhum) (cf. THOMAS, 1998).

Essa dissociação, gerada no direito romano, subsiste no direito medieval e mantém-se praticamente intacta no direito moderno atual, no qual, por sua vez, inventa a categoria de *pessoa física*. O corpo, paradoxalmente, permanece alheio a esta expressão (cf. THOMAS, 1998; ESPÓSITO, 2016), e a *pessoa física* que, como categoria jurídica, representará o ser humano sobre a cena jurídica, será tão incorpóreo como a *pessoa moral* e, inclusive, como a *pessoa jurídica*. Neste sentido, a pessoa física conduz à censura do corpo, na medida em que essa existe no lugar do ser humano identificado por seu corpo. Faz parte dos efeitos que teve a distinção entre *pessoas* e *coisas*, que desencarnou o direito e permitiu aos juristas desenvolver uma reflexão liberta ao mesmo tempo da trivialidade e da sacralidade corporal (BAUD, 1993). Segundo Baud (1993), a invenção romana da pessoa jurídica teve por efeito censurar o corpo humano, fazendo com que a abstração da pessoa se instalasse substituindo a materialidade do corpo.

### 1.3.1 Limiares da personalidade

O antigo direito romano não apenas afirmava a distinção entre pessoas e coisas, mas também estabelecia, no interior da espécie humana, limiares de personalidade (cf. ESPÓSITO, 2016). Desde o status do *pater* até o de escravo, apresentava-se o espectro que definia, a sua vez, as possibilidades de apropriação.

---

<sup>7</sup> No direito romano definia-se como “pessoa” ao sujeito titular de um patrimônio, e os agentes (filhos, escravos) que este patrimônio incluía, estavam habilitados a representá-lo juridicamente. Por esse motivo o direito reconhecia não indivíduos, mas sim pessoas e patrimônio, o que tornava diretamente concebível que um sujeito contivesse várias pessoas, e uma única pessoa vários sujeitos (cf. THOMAS, 1998).

No entanto, como vimos no transcorrer da pesquisa, a modernidade afirma não apenas a universalização da categoria de pessoa, mas também a de proprietário. Ao estabelecer a força de trabalho como mercadoria afirma-se, como disse Marx (*El Capital*), uma propriedade presente inclusive na classe dos “despossuídos”. Mas também, na medida em que o trabalhador se apresenta ao mercado para vender essa força, configura-se deste modo como pessoa. Estabelece um contrato com o comprador e, com sua força de trabalho uma relação de propriedade, confirmando, desse modo, a distinção entre coisas e pessoas.

Não obstante, esses limiares de personalidade e de apropriação que encontrávamos no antigo direito romano subsistem sob novas formas. Quando o indivíduo afirma sua condição de proprietário de si mesmo ou de seu corpo frente a outros tipos de poderes que procuram pôr em disputa dita propriedade (Estado, Igreja, outros indivíduos, etc.), o que se põe em jogo é o espectro de possibilidades dessa condição de “proprietário”. Basta ver as lutas feministas que reivindicam “Nem Estado, nem marido, nem Igreja, nem partido” nas decisões individuais sobre o corpo da mulher, mostrando a atualidade dessa disputa pela condição de proprietário. Poderia se considerar que a história da humanidade é a história da universalização progressiva da condição de proprietário de si. Se as primeiras formas da propriedade se apresentavam de maneira excludente e dependente de outras condições (a de ser cidadão, a de ser pessoa), a modernidade instaura uma primeira universalidade ao estender a condição de ser sujeito de direito à condição de humano. Logo, tornar-se proprietário de si foi uma extensão deste sujeito definido por seus direitos, e o que será posto em disputa não será a condição de proprietário, mas sim os limites e potestades de tal propriedade.

Isso não supõe que o corpo tenha entrado explicitamente na categoria de coisa apropriável. Tanto Baud (1993) quanto Espósito (2016) mostram que o corpo permaneceu alheio tanto a condição de pessoa como a de coisa. Se o corpo tivesse entrado naturalmente na condição de coisa apropriável, se se tivesse definido sob os parâmetros do *propius*, expressão que dá origem à de *propriedade*, este poderia facilmente ter se afirmado por sua condição de não ser *com-partilhado*, declarando o caráter unitário de sua propriedade e afirmando o pertencimento exclusivo do indivíduo sobre a coisa, tal qual se incluía no termo latino originário. Do mesmo modo, se o corpo tivesse entrado na categoria de pessoa, então não se disputaria a sua condição de

propriedade e, em todo caso, poderia outorgar-lhe o título de proprietário. No entanto, parece que o corpo em si não é suficiente para apresentar tais atribuições, e sua condição de tornar-se proprietário adquiriria as mesmas problemáticas que a de outorgar a condição de sujeito de direito a entes não-humanos. Embora no direito romano do corpo, como aponta Espósito, desde o plano normativo “no gozaba de ningún estatus jurídico propio ya que estaba en principio asimilado a la persona que lo encarnaba” (2016, p. 32), não é no corpo que se depositou a condição de “racional” do homem, que permite-lhe adquirir o título de *pessoa* ou, ao menos, de *res-ponsável*. O corpo, no caso, é como a infância do homem, que precisa de um adulto, de uma autoridade que assuma por ele a responsabilidade no que diz respeito ao mundo, segundo os termos apresentados por Hannah Arendt (1996).

### 1.3.2 O sentido da propriedade

A propriedade, de modo geral, é o que pertence a alguém ou que é próprio deste. Pelo menos desde Aristóteles, é possível identificar dois tipos de “propriedade”: por um lado aquele que denota a essência do sujeito, à qual se pode referir como “definição”; por outro, aquele que não denota a essência do sujeito, e para o qual o Estagirita reserva o nome de “propriedade” (Aristóteles, *Política*). Essa dualidade do termo mantém-se, podendo referir-se à propriedade de um objeto sob os dois sentidos: uma noção de propriedade como aquilo que remete à essência de algo, isso é, ao *ser*, suas particularidades, suas possibilidades (como, por exemplo: é uma propriedade dos corpos ocupar um lugar no espaço); e outra acepção onde o termo propriedade refere-se àquilo que, sem ser parte da essência de algo, foi adquirido por este e tal aquisição lhe outorgou direitos sobre a coisa. Já não se trata do *ser*, não remete à essência de uma coisa, mas sim a um “ter” ou possuir algo, posseção que dá ao proprietário certos direitos. Os direitos de propriedade serão, então, os direitos de dispor de um bem sem mais limitações do que aquelas impostas pela lei. A perda desta propriedade não afeta, em princípio e diferentemente da outra concepção, nada da essência do proprietário. Segundo o exemplo dado, um corpo não segue sendo corpo se não ocupa um lugar no espaço, enquanto a propriedade de ocupar um lugar no espaço é constitutiva de tal definição do corpo. Este perde sua concepção de tal ao perder dita propriedade. Contudo, um homem que possui riquezas não perde a sua condição de homem ao perder as

riquezas, pois a propriedade, neste caso, não afeta nenhuma essência do sujeito que a porta, e se apresenta apenas como um anexo.

A distinção comporta, por um lado, a propriedade como um elemento intrínseco e, por outro, um elemento que se objetiva e distancia do proprietário da coisa, mantendo uma lacuna entre ambos, e onde poderá exercer um direito sobre esses objetos que se definem como propriedade. Dá-se conta, assim, de uma oposição que se estabelece com o termo propriedade: de um lado, o *ser*; do outro, o *ter*. Esta oposição incluirá, deste modo, outra: aquela entre sujeito (*ser*) e objeto (*ter*).

Embora não seja o tema dessa pesquisa remeter-se à essência do homem como ser dotado da propriedade do corpo, observamos que a primeira acepção do termo mostra a origem metafísica da definição de propriedade, ao referir-se a algo a princípio intangível. Isso que é próprio de algo e constitui sua essência não existe por si, fora desse algo que o detém. O ocupar um lugar no espaço (a extensão) não existe se não em um corpo. Esta via de análise deveria considerar as relações que se estabelecem entre propriedade e identidade, especialmente relevante quando se trata de pensar a relação entre o indivíduo e seu corpo. Para isso, convém lembrar com Milner que “dos seres no distinguidos por ninguna propiedad cuentan como Uno; y dos seres que cuentan como dos deben tener al menos una propiedad disemejante” (1999, p. 34). Aqui, o corpo não será uma propriedade do indivíduo em termos jurídicos, ou em termos de aquisição de um patrimônio, mas sim em termos de identidade do ser. O corpo é o que faz que dois seres não contem como Um, mas, ao mesmo tempo, faz com que esses dois seres contem, pelo corpo, como Um. Pelo corpo contam como um (o corpo como propriedade individual) e como Um (a propriedade do corpo do sujeito).

Contudo, quando consideramos, neste trabalho, a propriedade do corpo no que diz respeito ao indivíduo, será para indagar esse nexos que a modernidade afirma sobre o *ter* mais do que sobre o *ser*. Na base desta condição de “*ter*” uma propriedade, se encontrará a posse primária da própria pessoa. A referência emerge especialmente com John Locke que, com seu *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, configura na última década do século XVII um dos principais antecedentes das discussões modernas sobre a justificação da propriedade privada. Com Locke, afirma-se que a pessoa é algo que se tem. O homem, definido como o proprietário de sua pessoa, assim como “do trabalho de seu corpo e a obra de suas mãos”, estabelece o fundamento de toda e qualquer propriedade no homem a partir desta propriedade de si mesmo.



Porém, entre a pessoa e si mesmo é possível estabelecer uma distância. Se, como dissemos, o termo *pessoa* remete a uma máscara que pousa sobre o sujeito, o mundo, cenário da humanidade, colocará aos homens frente a uma dualidade tal qual apareceria no teatro da Antiguidade. Uma máscara recobrirá os homens, em corpo e alma. Será sua condição de *pessoa*, tanto em seu sentido jurídico, mas inclusive além deste, que funcionará como imagem do sujeito. A pessoa, propriedade primária e condição de toda e qualquer propriedade, será essa imagem do sujeito que permitirá apropriar-se do mundo. Uma propriedade que lhe permitirá ter outras propriedades.

Neste trabalho não realizamos uma análise a partir do ponto de vista jurídico da ideia de propriedade do corpo. Apesar disso, nos remeteremos à forma propriedade tal qual esta se expressa no modo de produção capitalista, onde a proliferação de relações de propriedade forma parte de uma primazia do *ter* sobre o *ser*, que caracterizou a cultura ocidental (moderna).

Sob um modo de produção capitalista, a expressão jurídica das relações de produção existentes define-se como relações de propriedade (as mesmas relações que, segundo Marx, funcionaram como travas para o desenvolvimento das forças produtivas e deram lugar a uma época de revolução social) (cf. MARX, 2008). Cabe, portanto, um esclarecimento: o “direito de propriedade” é diferente da “relação de propriedade”. Essa distinção pode sustentar-se enquanto se considere a autonomia relativa que mantém a estrutura econômica (onde se efetuam as relações de propriedade) e a superestrutura jurídica e política (que dá lugar a um “direito” de propriedade). Evidentemente não se trata apenas de uma determinação *em última instância* da estrutura econômica, mas do mesmo modo de uma autonomia *relativa* desta no que diz respeito à superestrutura. Não são, pois, fenômenos que correm por vias independentes. É assim que se pode apontar uma identidade imediata da apropriação em sentido “econômico” e em sentido “jurídico”, onde esta segunda pode, inclusive, ser considerada como uma expressão da primeira (BALIBAR, 2010a, p. 248).

Como aponta Marx,

En cada época histórica la propiedad se ha desarrollado de modo distinto y bajo una serie de relaciones sociales totalmente diferentes. Por lo tanto, definir la propiedad burguesa no es otra cosa que exponer todas las relaciones sociales de

la producción burguesa. Querer definir a la propiedad como una relación independiente, una categoría aparte y una idea abstracta y eterna, no es más que una ilusión metafísica o jurídica (MARX, 1987, p. 104).

Neste sentido, a análise que aqui apresentamos sobre a configuração de uma propriedade do corpo, faz parte dessa ideia de propriedade que funciona na intersecção entre a esfera econômica e a superestrutura jurídica, mas também política, filosófica, científica e ideológica. É por isso que começamos este trabalho de questionamento a partir de certos postulados que foram considerados como fundadores da modernidade. A evidência da existência a partir de *cogito*, a universalização da condição de sujeito de direito e a de proprietário, a configuração da força de trabalho como mercadoria, a emergência, finalmente, de um sujeito moderno, sujeito cartesiano, sujeito da ciência, mas também um sujeito definido no centro das tensões próprias de um modo de produção capitalista. É nessa articulação entre o modo econômico, a política, a filosofia e a ciência, que procuramos indagar um fenômeno especificamente moderno e que tomou um lugar dominante da cultura contemporânea: o fato de que o indivíduo se afirma como proprietário de seu corpo.

## 2. “MEU CORPO”, O INDIVÍDUO, A PROPRIEDADE

A afirmação da propriedade do corpo põe em jogo a questão do sujeito. A pergunta sobre a qual se estrutura esta questão se enuncia: qual é a relação entre corpo e sujeito? Sem pretender resolvê-la, este trabalho se propõe indagar a respeito da definição do sujeito moderno a partir do deslocamento que se afirma ao enunciar o corpo como uma propriedade. Se supusermos que entre corpo e sujeito existe uma “relação”, é porque ambos não se sobrepõem. Contudo, ao tratar-se da afirmação pela “propriedade do corpo”, então a questão passará, em grande medida, por um nível imaginário. A pergunta já não será, então, qual é a relação entre corpo e sujeito, mas sim: qual é a relação entre o indivíduo e seu corpo? As diferenças entre essas interrogações são, pelo menos, duas. Em primeiro lugar, a substituição da noção de “sujeito” por “indivíduo”, isso é, o ingresso a uma dimensão egoica onde o “eu” anuncia-se como portador da palavra. Em segundo lugar, a inclusão de um possessivo. O corpo é “seu” corpo, é um corpo que lhe pertence e que, diferentemente de outros, lhe é próprio a um indivíduo. O ingresso a esta dimensão imaginária requer de ambos componentes: a afirmação de um indivíduo que diz “eu” e que, tal como diz “eu”, diz “meu corpo”; e a definição de um corpo que se objetiva sob a afirmação de seu caráter de propriedade.

### 2.1 *COGITO*, O SUJEITO MODERNO

A afirmação de uma propriedade estabelece uma separação. Dizer “é meu” supõe, no mesmo enunciado, a existência de um “proprietário” e a existência de um “objeto” de propriedade. Há, por um lado, um sujeito que enuncia, e há, pelo outro, um objeto apropriado. Porém quando a questão passa por afirmar a propriedade do corpo, a distinção se instala no próprio sujeito. Dizer “meu corpo”, “meu corpo é meu” ou “tenho um corpo” são formas de estabelecer uma separação que não é, como a de qualquer outra propriedade, entre um proprietário e o mundo, mas que se encontra incluída na estrutura do sujeito e, ao mesmo tempo, o constitui.

O fato de afirmar um corpo como “meu” não supõe unicamente uma questão jurídica. Trata-se de considerar que a afirmação põe em jogo uma metafísica que tende a deslocar ao *ego* fora do corpo, ao mesmo tempo em que este adquire consistência em sua mera positividade física. O fato de que a questão da propriedade do corpo

tenha cobrado força no cenário moderno supõe considerar um conjunto de elementos a partir dos quais esta afirmação pode enunciar-se como tal. Se se trata da propriedade da pessoa, a figura de John Locke parece, em princípio, inescapável. A teoria política do individualismo possessivo, tal como pode se atribuir a Macpherson (2005), mostra que o cenário do liberalismo foi chave para a definição de um indivíduo que se estrutura sobre a condição de proprietário e, especificamente, de proprietário de si. Entre esta condição de proprietário de si e a propriedade da força de trabalho como forma fundamental da posse de si mesmo, se observam solidariedades notáveis. Contudo, não resulta menor que esta afirmação da propriedade de si mesmo, na qual o corpo se apresenta inclusive como fundamento da propriedade, se tenha desenvolvido em continuidade com o cenário econômico, político, social, cultural e filosófico no qual, com Descartes, se define um corte. Trata-se de um novo começo à filosofia, à ciência e à questão da verdade, e trata-se também de um novo começo a partir do qual se estrutura a noção de sujeito. Não obstante, ainda quando Descartes possa situar-se no corte que inaugura o moderno, a bibliografia sobre a configuração do corpo como propriedade não parece remeter-se a esta figura mais do que tangencialmente (cf. por exemplo: LIARTE, 2015; MARZANO, 2002; SINTOMER, 2001; SCOTT, 1982, ARNOUX, 2003; dentre outros).

O sujeito cartesiano, que as teorias *ad usum* imputadas a Descartes reduzem a um dualismo corpo-mente, não foi observado como uma ruptura significativa para compreender esta forma de apropriação do sujeito. A ideia de corpo como propriedade foi questionada desde diferentes perspectivas (jurídica, sociológica, psicológica, filosófica) sem colocar Descartes como uma figura decisiva para determinar uma divisão do sujeito que dirá *ter* um corpo. De qualquer forma, o pensamento liberal parece funcionar como o ponto de origem de uma questão que, além de seu componente político, econômico ou inclusive jurídico é, antes de tudo, uma questão que remete ao sujeito.

Por isso propomo-nos indagar em torno à configuração desse sujeito que, a partir de Descartes, contará com certas condições de possibilidade que lhe permitirão enunciar ao seu corpo como uma propriedade. Partiremos do seguinte teorema: “hay entre el mundo antiguo y el universo moderno un corte” (MILNER, 1996, p. 40). Se nos guiarmos pela leitura de Jean-Claude Milner, é justamos a partir desse corte que se define o sujeito moderno. Suprimidas as continuidades, o moderno se estrutura sobre outras categorias que aquelas que

estruturavam o mundo antigo. Assim havia enunciado Kojève, quem colocaria a procedência deste corte do lado do cristianismo (“la ciencia moderna nació de una oposición consciente y voluntaria a la ciencia pagana (...) constatando de ello que tal oposición apareció solo en el mundo cristiano”, Kojève, s/d, p. 5). Se ele se conjuga com a posição de Koyré, para quem a ciência moderna é a ciência galileana, que ao matematizar seu objeto o retira de suas qualidades sensíveis (cf. MILNER, 1996), obteremos que o corte se sucede entre a episteme antiga e a ciência moderna<sup>8</sup>. Seguindo o percorrido realizado por Milner, vemos que Lacan (1966) completará a fórmula e estabelecerá uma relação bicondicional entre o moderno e a ciência galileana. O lema de Lacan será o seguinte: “todo lo que es moderno es sincrónico con la ciencia galileana, y sólo es moderno lo que es sincrónico con la ciencia galileana” (MILNER, 1996, p. 40).

Esta sincronia entre o moderno e a ciência galileana (que considera o objeto para além de suas qualidades sensíveis) será fundamental para determinar que Descartes se apresenta não só como o primeiro filósofo moderno, mas também como a figura que conceberá ao sujeito sob esses parâmetros. Temos, por um lado, que o moderno se funda como tal a partir de uma ruptura. Esta ruptura estará dada por uma condição epistêmica: retirar o objeto de suas qualidades sensíveis, ou seja, não supor que o objeto possa delimitar-se por uma dimensão puramente imaginária. Se um sujeito pode, portanto, ser definido como “moderno”, então haverá que remeter-se a um sujeito concebido não a partir de suas qualidades sensíveis, mas precisamente prescindindo destas. É aqui onde Descartes aparece como uma figura central, na medida em que define um sujeito que não precisa do que Milner (1996) chama de “marcas qualitativas da individualidade empírica”. Só a partir deste *a priori* de toda qualidade empírica será possível estabelecer uma correspondência entre o sujeito cartesiano, o sujeito da ciência e o sujeito moderno. O sujeito cartesiano, ou seja, esse sujeito que, como veremos na continuidade, Descartes funda a partir do *Cogito*, coincide com o sujeito da ciência moderna, galileana, enquanto trata-se de um

---

<sup>8</sup> Daí deriva, como dirá Milner em outro de seus textos, que, se a ciência galileana dissolve as qualidades sensíveis, e se os objetos são só tais como “pacotes de qualidades”, então dissolver estas qualidades “es disolver los objetos; disolver los objetos es inscribirse en la estructura del saber absoluto y apartarse del saber relacional. Una de las diferencias entre la *episteme* antigua y la ciencia galileana puede ser entendida así: la *episteme* antigua es 'saber de' (de la *physis*, del número, del *cosmos*, etc.); la ciencia galileana es saber.” (MILNER, 2008, p. 57-58).

sujeito sem qualidades sensíveis. Cindido de toda qualidade, o sujeito que aparece com Descartes é a própria figura do sujeito moderno.

Contudo, a expressão “sujeito cartesiano” requer, ao menos, duas precisões. Se se pode afirmar que em Descartes o sujeito é sem qualidades (tal como a fórmula que sintetiza Milner através de Lacan), é porque se refere ao momento do *Cogito* e ali se detém. Ou seja, trata-se de um sujeito que não está definido por atributos empíricos, sejam estes psíquicos ou somáticos. Tampouco está definido pelas propriedades qualitativas da alma. Embora estes aspectos possam ser deduzidos *a posteriori* em Descartes (e além de Descartes), dizemos que o sujeito moderno é o sujeito cartesiano enquanto este se remete estritamente ao *Cogito*, entendendo como instância que supera todas as formas de reflexividade e consciência, ou seja, que excede todas as formas de representações imaginárias do eu. É aqui onde o caráter universal cobrará sua maior força, é aqui onde o moderno se funda. O sujeito moderno é o sujeito que se define ali onde se pensa, como diz Milner (1996, p. 111) “aun cuando es imposible que el sujeto articule entonces 'luego yo soy' (...); es necesario y suficiente para ello que el sujeto no sea más que lo que incesantemente emerge y desaparece en una cadena significante”. Detendo a operação no *Cogito*, o sujeito se define e se suspende com independência das qualidades sensíveis, ou seja, como sujeito propriamente moderno como sincrônico da ciência galileana (lema de Lacan).

Este *Cogito* (sem qualidades) funciona para Descartes como a prova de existência<sup>9</sup>. Pouco importa, para provar sua existência, seu caráter de verdadeiro ou de falso. Também é indiferente se é empírico ou não, racional ou absurdo, se o sonho o engana ou há loucura. As *Meditaciones* de Descartes<sup>10</sup>, como experiência de pensamento, em suas

---

<sup>9</sup> Podemos dizer, hipoteticamente, que se trata de uma prova que procura dar substância a uma das suposições sobre a que se estabelece o materialismo linguístico, a saber, que “hay”, “gesto de corte sin el cual no hay nada que haya” (MILNER, 1999, p. 9).

<sup>10</sup> As referências às obras de Descartes se realizarão utilizando a primeira palavra do título da obra em cursiva: *Meditaciones* para “Meditaciones metafísicas”, *Principios* para “Los principios de filosofía”, *Reglas* para “Reglas para la dirección del espíritu”, *Discurso* para “Discurso del método”, *Investigación* para “Investigación de la verdad por la luz natural”, etc. Para o caso das referências em francês e latim, se seguirá a edição de Adam e Tannery, indicada com AT seguida do tomo e número da página correspondente. Devido ao fato de que a maioria das obras referenciadas estão em espanhol, os títulos se manterão neste idioma.

afirmações e negações, levam à conclusão de que “eu sou, eu existo”, e esta afirmação não se baseia em outra coisa que não seja o pensamento, no *Cogito*. É a primeira operação na qual, a partir do *Cogito, cogitando*, se afirma uma existência, uma primeira verdade que funcionará como ponto de Arquimedes, base para sustentar todo e qualquer argumento futuro. Assim, afirma Descartes em seus *Principios de Filosofia*:

no podemos dudar que existimos mientras dudamos; y esto es lo primero que conocemos, filosofando con método. Ahora bien: rechazando de tal manera todo aquello de que podemos dudar, y aun imaginándolo falso, suponemos fácilmente por cierto que no hay Dios, ni cielo, ni cuerpos; y que aun nosotros mismos no tenemos manos, ni pies, ni, por último, cuerpo alguno; mas no por eso nosotros, que pensamos tales cosas, nada somos, pues repugna juzgar que lo que piensa, en ese mismo instante que piensa, no existe. Y por ende el primer y más cierto conocimiento que se ofrece al que filosofa con método es éste: *pienso, luego existo*<sup>11</sup> (DESCARTES, *Principios*, p. 9, grifos do autor).

Nos termos de Lacan (1966), o pensamento, enquanto funciona como causa (*cogito ergo*) funda o sujeito, mas o faz apenas na medida em que se enosa na palavra. Não é, portanto, nem um indivíduo biológico, nem uma evolução psicológica. Não é um sujeito que se defina por uma articulação entre corpo e alma, pelas qualidades desta articulação, ou pelos atributos das substâncias<sup>12</sup>. O sujeito é tal na medida em que é efeito do *Cogito*. Ou seja, “si existe pensar, existe algún sujeto” (LACAN, 1966), e basta apenas com o “pensar” (*Cogito*) para que possa afirmar-se a existência do sujeito. É pelo fato de pensar,

---

<sup>11</sup> A tradução “penso, logo existo” é problemática (cf. BALIBAR, 2011, p. 87-119). Neste caso, o original em latim expressa “*ego cogito, ergo sum*” (grifado) (AT, VIII, 7).

<sup>12</sup> Segundo indica Descartes nos *Principios de Filosofia*, por substância “no podemos entender ninguna otra cosa sino la que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra para existir” (Principios, p. 26). Embora imediatamente sinalize que apenas Deus é a substância que não necessita em absoluto de nenhuma outra, esclarece na continuação que convêm o nome da substância à corpórea e à pensante, enquanto “son cosas que sólo necesitan del concurso de Dios para existir” (*Principios*, p. 26).

e não pelas qualidades deste pensamento, que Descartes deduz, logo, “*ergo sum*”. A existência do sujeito acaba definida, então, unicamente, pelo pensar, sem qualidades, alheio a um indivíduo que, a seu pesar, pensa (isso *-ça-* pensa).

Contudo, é importante destacar que Descartes não se detém ali, na determinação de um sujeito a partir da mera atividade do pensamento. Assim que afirmado o *Cogito*, uma vez estabelecido o *cogito ergo sum*, o pensamento sem qualidades acabará polimerizando-se. Assim indica Milner (1996), mostrando que a ausência de qualidades sensíveis do sujeito (ausência que funda o sujeito moderno) acaba diluindo-se nas modalidades do pensamento. O movimento de Descartes é o de passar de um sujeito que se afirma sobre o *Cogito* a uma polimerização desse *cogito* a partir das diferentes formas em que este se expressa<sup>13</sup>. O passo estará em procurar compreender o que é essa coisa que pensa, que acaba definindo-se por seus modos, como uma coisa que “duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente” (*Meditaciones*, p. 101).

Instaura-se, assim, o pensamento qualificado, uma vez que o cogito se desdobre em diferentes possibilidades. Porém essas qualidades não são condições necessárias para afirmar a existência do sujeito. Não é porque “duvida, entende, concebe” que o sujeito se prova a si mesmo sua existência. Basta com o mínimo comum do pensamento ou, em todo caso, com o pensamento em sua mínima expressão, para que esta existência se demonstre (*sum*), ou seja, basta afirmar o pensamento independente de seus modos<sup>14</sup>. Não é o verdadeiro ou o falso do

<sup>13</sup> A utilização de *Cogito* em maiúscula aparece em Milner (1996), ainda que não seja tão frequente nos diversos autores que se dedicam à análise do pensamento de Descartes. Neste trabalho optou-se por manter a maiúscula quando se trata de *Cogito* como pensamento sem qualidades, reservando à minúscula para considerar o *cogito* a partir dos distintos modos que este pode adotar.

<sup>14</sup> A *Investigación de la verdad por la luz natural*, obra de Descartes que pode ser datada em aproximadamente 1642, ainda que sua aparição seja póstuma, indica um recorrido aparentemente inverso, ou seja, dos modos ao *Cogito*. Isso não supõe anular a análise de Milner, mas reconhecer que o desenvolvimento posterior da doutrina cartesiana põe a ênfase neste segundo momento. No diálogo que se estabelece na *Investigación de la verdad...*, não é o Cogito que se polimeriza em dúvida, vontade, entendimento, mas que a partir do fato de “duvidar” se deriva o pensamento (*Cogito*) como o ato que define o sujeito: “De todos los atributos que antes reivindicaba para mí, sólo queda uno por examinar: el pensamiento; y descubro que sólo éste es de tal modo que no puedo separarlo de mí. Porque si es verdad que dudo, como de esto no puedo dudar, también es



pensamento, sua condição de empírico ou não, posta em dúvida ou indubitável, mas sim o mero feito de pensar, a condição necessária e suficiente para que Descartes afirme “*ergo sum*”.

Assim se afirmará uma existência, e será esse existente que responde à definição moderna de sujeito. Como disse Alain de Libera (2007, p. 21) “c'est dans une *meditatio* qu'est censé s'inventer le sujet moderne, l'*ego cogitans cogitatum* cartésien”<sup>15</sup>. Chegamos, portanto, na segunda precisão que é necessário realizar no que diz respeito à afirmação de um “sujeito cartesiano”: a noção de sujeito é alheia a Descartes.

Ao definir o sujeito moderno como sujeito cartesiano, não se supõe que haja em Descartes uma definição explícita do sujeito. Pelo contrário, tal como indica Jean-Luc Marion (2009), a noção de “sujeito” não é própria ao seu pensamento. Isso supõe um paradoxo, mas não uma contradição. Como mostra Marion (2009), o emprego da expressão “sujeito” [*subjectum/sujet*] não aparece em Descartes mais do que ocasionalmente, e nessas instâncias não se enuncia para referir-se a nada similar ao que logo poderia dar lugar ao “sujeito cartesiano”. O termo não é utilizado mais do que para fazer referência a um tema (sujeito *de -sujet-*: sujeito de uma discussão) ou para mostrar uma sujeição (sujeito *a -subjectum-*: “sujeito a um erro”). Nem nas *Meditaciones*, nem nos *Principios de Filosofia*, o *ego*, a *mens*, ou a *res cogitans* aparecem mencionados como *subjectum*, nem como *sujet*. As referências ao sujeito não denotam, portanto, uma entidade que poderíamos denominar “sujeito moderno”, mas sim um substrato do pensamento, ou seja, um tema das *cogitationes* (MARION, 2009). Daqui que se pode afirmar em Descartes que a *cogitatio* ou o *ego* não são o “sujeito” dos objetos, mas

---

verdad que yo pienso; pues ¿qué es dudar sino un cierto modo de pensar? En efecto, si no pensara, no podría saber ni que dudo ni que existo. Sin embargo, soy y sé que soy, y lo sé porque dudo, esto es, porque pienso. Es más, quizá podría ocurrir que, si por un momento dejara de pensar, también dejaría de ser; por consiguiente, lo único que no puedo separar de mí, lo único que sé con certeza que soy, y que ahora puedo afirmar sin temor a equivocarme, es que yo soy una cosa pensante” (DESCARTES, *Investigación*, p. 91). Não nos chamará atenção que logo após encontremos a afirmação “*dudo, luego soy*, o, lo que es lo mismo, *pienso, luego soy*” (DESCARTES, *Investigación*, p. 93, grifos do autor).

<sup>15</sup> Segundo a tradução de Emmanuel Biset e Daniel Groisman (disponível em: <http://quod.lib.umich.edu/p/pc/12322227.0006.003/-arqueologia-del-sujeto?rgn=main;view=fulltext#N11-ptr1>) “es en una *meditatio* que supuestamente se inventó el sujeto moderno, el *ego cogitans cogitatum* cartésiano”

o substrato que sustenta, a título de coisa (*res*), os modos do *cogito* (*modi cogitandi*) (da mesma forma que as coisas materiais –*res materiales* ou *corporae*– sustentam, a título de substância extensa, os modos de extensão).

Que a noção de sujeito seja alheia ao empreendimento cartesiano não quer dizer que, a partir do corte que inaugura a modernidade e para o qual Descartes aparece como figura chave, não se possa estabelecer ali uma noção de sujeito, propriamente moderna. Inclusive Badiou dirá que Descartes inaugura seu pensamento por um deslocamento do ponto de partida: não mais o ser [*être*], mas sim o Sujeito (BADIOU, 2016, p. 8). Contudo, é difícil precisar quem foi o primeiro em referir-se à noção de “sujeito” lendo ou discutindo Descartes. Segundo Libera (2007), uma leitura de Henri Gouhier poderia dar a entender que é com Maine de Biran que se introduz a expressão “sujeito psicológico” a partir do cogito cartesiano ou, ao menos, foi um dos primeiros em ter se posicionado contrário a *res cogitans* instituída por Descartes.

Em suma, ainda que seja difícil ler a Descartes sem uma noção de *sujeito*, a questão não emerge ali de forma explícita, mas se estabelecerá logo (e a partir) dele. Toda a crítica da subjetividade em Descartes deixa intacta a questão do *ego*, que existe enquanto se pensa, precisamente porque este *ego* não supõe nenhuma interioridade nem nenhum substrato (MARION, 2009, p. 55).

Apesar das precisões assinaladas por Marion, Descartes mantém-se como uma figura chave na questão do sujeito, situado, como indica Badiou (2016), como representante de seu início no pensamento filosófico moderno<sup>16</sup>. Acoplado à chamada “revolução científica”, ou seja, em torno da ruptura da visão hierárquica e estabilizada do universo e a consequente representação do mundo como infinito, surge a questão do sujeito como tal (BADIOU, 2016). Deveremos admitir, portanto, que, ainda quando o sujeito em si não seja objeto de definição explícita de Descartes, é em dito “momento”, segundo a expressão de Foucault (2007b), que a questão do sujeito se introduz no mundo moderno (cf. LACAN, 1964).

---

<sup>16</sup> Badiou aponta que há três épocas no pensamento filósofo moderno no que diz respeito à questão do sujeito. A primeira é atribuída a Descartes, a segunda corresponde a Hegel e à introdução da historicidade na questão do sujeito, e a terceira corresponde à revolução da política que institui uma relação entre a política e a história (BADIOU, 2016). Contudo, poderíamos afirmar, hipoteticamente, que todo filósofo moderno é, em certa medida, cartesiano, inclusive para posicionar-se enquanto antagônico.

### 2.1.1 O percurso de Descartes

Além desta configuração do sujeito como sujeito moderno, Descartes pode ser considerado como um pensador inaugural em diversos sentidos. Não foi apenas inaugural neste primeiro momento do sujeito moderno, que supôs um deslocamento do ponto de partida, separando-se da consideração exclusiva da transcendência, do ser para re-situar a questão a partir do sujeito, especificamente a partir da existência e da certidão do “eu sou” que funcionará como peça fundamental de toda sua estrutura argumentativa. Este posicionamento no centro se corresponde com outros dois aspectos: por um lado um deslocamento hierárquico que se realiza no conjunto com um movimento de descentralização do universo (primeira ferida narcisista da humanidade, segundo Freud). Por outro, uma ruptura em termos linguísticos, pois não é menos significativo que o ponto de ruptura que funda o moderno tenha sido escrito em línguas nacionais. É uma nova etapa linguística da filosofia, uma etapa nacional (BADIOU, 2016), que forma parte do gesto de universalização próprio da modernidade. Descartes, ao aceitar o texto em francês como um texto verdadeiro, afirma uma dimensão nacional do pensamento que, logo, como consequência, deverá enfrentar o problema das traduções (BADIOU, 2016). Deste modo, o próprio Descartes posiciona-se na origem de um novo momento do pensamento e foi, segundo ele, o primeiro em apontar uma distinção entre as substâncias a partir de seus atributos, o primeiro em ter demonstrado que Deus não pode enganar, e inclusive o primeiro em ter estabelecido, contra os céticos, a existência de Deus e a imortalidade da alma (cf. MARION, 2013).

As perguntas (mais do que as respostas) que ele abre se colocam na dobradiça que separa dois momentos. Três questões inaugurais surgem, segundo Marion (2013), com Descartes, estruturando três momentos de seu trajeto filosófico: a presença do método a respeito da questão da verdade (tal como exposto nas *Reglas*); a anterioridade do ego frente a existência e a inteligibilidade (segundo se deduz nas *Meditaciones*); tal como ter considerado que o pensamento é o atributo principal da substância pensante na medida em que a extensão é o das substâncias corporais (distinção que pode encontrar-se a partir das *Meditaciones* e que será desenvolvida em várias de suas correspondências para, finalmente, consolidar-se nas *Pasiones del Alma*).

Entre as *Reglas* e os *Ensayos* encontramos o ponto central do primeiro momento no transcurso da doutrina cartesiana, que se desenvolve em torno à constituição metódica dos objetos. A questão se orienta ao conhecimento de tudo o que não é um mesmo, ou seja, de tudo o que se coloca frente ao sujeito como extensão, real ou imaginária (MARION, 2013). É o posicionamento do sujeito perante o mundo e, por tanto, capaz de estabelecer uma distância deste, distância central para o conhecimento como “método”. É o momento que, em seguida, Foucault (2007b) denominará como “momento cartesiano” que, sem ser atribuído unicamente à figura de Descartes, sinaliza o “momento” de corte entre o mundo antigo e o moderno, e mostra a distância entre o sujeito que conhece (e que permanece sem ser afetado) e o objeto do conhecimento (cf. FOUCAULT, 2003; 2007b). Indagando a respeito da possibilidade de acessar a verdade através do método, Descartes procurará estabelecer “todos los caminos que se ofrecen a los hombres para conocer la verdad” de forma que esta será acessível a “todo aquel que haya aprendido con perfección todo este método, cualquiera que sea la mediocridad de su talento” (*Reglas*, p. 28). A constituição dos objetos de conhecimento segundo o corte cartesiano não requererá, em absoluto, do conhecimento do sujeito que conhece e que põe o método em funcionamento<sup>17</sup>. O método fundamenta-se em si mesmo e será a condição para o acesso à verdade – condição extrínseca ao sujeito e intrínseca ao ato de conhecimento.

O segundo momento do percurso realizado por Descartes tem lugar quando a dúvida hiperbólica põe em xeque ao método, deixando em evidência um infinito incompreensível. Impõe-se, portanto, um fundamento da ciência finita, onde o ego, em sua finitude, reconhece o infinito como horizonte e condição de possibilidade do exercício finito da *cogitatio*. Perante o conhecimento metafísico do eu, a finitude da *res cogitans* põe os limites de sua própria atividade (“siendo la naturaleza del hombre finita, su conocimiento ha de tener una perfección limitada”, diz Descartes nas *Meditaciones*, p. 144; e ao “reservar la denominación de infinito a Dios sólo pues no sólo en Él no reconocemos límite alguno, sino que también comprendemos positivamente que no hay ninguno; (...) no comprendemos positivamente del mismo modo que otras cosas carecen de límites (...) sino que, negativamente tan sólo, declaramos que sus límites, si los tienen, no pueden ser hallados por nosotros”,

---

<sup>17</sup> Será interessante analisar de qual forma este aspecto se articula com a posição althusseriana a respeito de uma “teoria sem sujeito nem fim(s)” (cf. ALTHUSSER, 1973).

esclarece nos *Principios*, p. 17), mostrando, deste modo, a anterioridade do ego, tanto no que diz respeito à existência quanto à inteligibilidade (MARION, 2013).

Esta finitude da *res cogitans* dará lugar à terceira inflexão do trajeto cartesiano. Se a *res cogitans* é finita, é possível (e necessário), portanto, pôr em funcionamento todas as suas modalidades. Ou seja, é possível e necessário levar ao limite esta condição de finitude própria da substância pensante. É aí onde a relação entre a substância extensa e a substância pensante mostrará que as modalidades ativas do pensamento (indicadas nas *Meditaciones*: duvidar, conceber, afirmar, negar, querer, imaginar) precisam da modalidade passiva (a sensação, também anunciada nas *Meditaciones* e desenvolvida especificamente nas *Pasiones*) para completar o quadro de modalidades (finito) da *res cogitans*. Introduzir o “sentir” como forma passiva da *cogitatio* não supõe unicamente uma adição quantitativa de modalidades. Trata-se de uma redefinição da *res cogitans* a partir de uma forma de passividade originária e que rege a relação da *cogitatio* consigo mesma (ou seja, apenas provando-se a si mesma, a *cogitatio* poderá incluir entre seus modos de pensamento a sensação) (MARION, 2013).

É entre esses três momentos que, finalmente, define-se o lugar do corpo na atividade de pensamento e que, a partir de sua disposição como componente de um chamado “dualismo cartesiano”, nos permitirá avançar na análise dessa relação entre o sujeito moderno e o corpo. Sob a hipótese de que o dualismo cartesiano se apresenta na base das condições de possibilidade da apropriação do corpo, analisaremos essa distinção que, ainda que chamada “dualismo”, põe em jogo três componentes.

## 2.2 “MEU CORPO”: DUAS SUBSTÂNCIAS, TRÊS NOÇÕES

Para dar conta da propriedade do corpo, inclusive do fato de dizer “tenho um corpo”, necessitam-se dois: por um lado este corpo, definido por um recorte que o delimita e o define, estabelecido por uma descontinuidade que o nomeia e o objetiva. Por outro lado, uma entidade que nomeará esse corpo como “próprio”, “seu”. O ponto de distinção que se abre com a modernidade é que este “dois” comporá um “um”, o sujeito. Ter um corpo mostra uma divisão que se instala dentro da mesma subjetividade. Um corpo que se tem é uma divisão que se afirma, conformando uma dualidade no próprio sujeito: há um corpo e há uma entidade que se apropria deste corpo, da mesma forma que se apropria

do mundo, “do único modo possível”, como dizia Marx (2007). O corpo, como o mundo, é apropriado como produto da mente, da mente que pensa.

Corpo e mente se afirmam como diferentes. O dualismo atribuído a Descartes separa-as claramente como duas substâncias: “no reconozco más que dos géneros de cosas: uno es el de las intelectuales o cogitativas, esto es, relativas a la mente o sustancia pensante; otro el de las materiales o que pertenecen a la sustancia extensa, o sea, al cuerpo” (*Principios*, p. 24). A distinção é objeto de suas *Meditaciones*, onde afirmará, em princípio, uma primazia da substância pensante a respeito da definição do sujeito enquanto afirma:

sé de cierto que existo y, sin embargo, no advierto que a mi naturaleza o a mi esencia le convenga necesariamente otra cosa, sino que yo soy algo que piensa, concibo muy bien que mi esencia consiste sólo en ser algo que piensa, o en ser una sustancia cuya esencia o naturaleza toda es sólo pensar (*Meditaciones*, p. 139).

Fica definida, assim, a substância pensante, que constitui o que Descartes chamará sua natureza e que logo evidencia. Afirmará, seguidamente, “tengo yo un cuerpo al que estoy estrechamente unido” (*Meditaciones*, p. 139), pondo em jogo, deste modo, os componentes do evocado dualismo. Este dualismo implica “que por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo, según la cual soy algo que piensa y no extenso y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, según la cual éste es una cosa extensa, que no piensa” (*Meditaciones*, p. 139-140). Desta forma, definem-se duas substâncias pelas quais o homem está composto: uma substância pensante e uma substância extensa. À primeira corresponderá o caráter de substância “pura”, visto que “não está composta de accidentes”, ao passo que o corpo “está compuesto de miembros y otros accidentes semejantes” (*Meditaciones*, p. 90). Ao estar constituído de accidentes, o corpo estará sujeito à troca, e poderá perecer, visto sua condição mortal; mas a alma, sem accidentes, não pode tornar-se uma coisa distinta do que é, e isso inclui, portanto, sua condição de imortal por natureza (cf. *Meditaciones*, p. 90).

Porém, a distinção dessas duas substâncias não se produz sem ambiguidades. Para começar, a distinção é clara: há naturezas simples intelectuais (*cogitatio*, vontade, dúvida) e há naturezas simples materiais

(extensão, forma, movimento)<sup>18</sup>. Esta distinção baseia-se em uma primeira precisão que, embora de alguma maneira já estivesse presente em Aristóteles e Agostinho de Hipona, e logo Marx consagraria ao observar a distância irrevogável entre o objeto de conhecimento e o objeto real, em Descartes aparece ao mesmo tempo como parte de uma crítica a Aristóteles. É nas *Reglas XII* que Descartes supõe uma distancia explicitamente observada: “cada cosa debe ser considerada de diferente manera cuando hablamos de ella en orden a nuestro conocimiento y cuando hablamos en orden a su existencia rea finalmente” (*Reglas*, p. 39). Porém, o ponto de ruptura com o pensamento antigo radica na constituição de um ego como fundamento do objeto. Sobre esta precisão, as naturezas simples abrirão uma lacuna entre o objeto e o ego (o qual, na busca da verdade, exerce a *Mathesis Universalis*<sup>19</sup>).

Mas este sucesso epistemológico, este projeto a partir do qual Descartes procura chegar à verdade e seu método têm um preço: a impossibilidade de dar conta deste que, inclusive a título de *ego*, não se encontra no mundo mais do que corporalmente (MARION, 2007). O resultado se pagaria não podendo acessar o corpo do *ego* senão sobre o

---

<sup>18</sup> A ideia de “natureza simples”, introduzida por Descartes na *Regla VIII* e retomada na XII é, segundo Marion (1991, p. 81), uma “revolução epistêmica”. Paradoxalmente, o conceito de natureza simples contradiz tanto a ideia de natureza como a de simplicidade. A natureza se contradiz na medida em que o conhecimento não alcança a coisa no que ela é, mas procura uma verdade primeira, um primeiro objeto conhecível, claro e distinto. Por sua parte, não se trata de uma “simplicidade” no sentido comum do termo. A ideia de “simples” faz referência a isso que aparece como simples ao espírito humano. Daqui que não pode decompor-se em outros conceitos mais simples, mas que para uma natureza ter o caráter de “simples” deve ser ela mesma a mais simples possível. Nesta lista detalhada que pode observar-se na *Regla XII* encontramos: a) as naturezas simples *pure intellectuales* (ou seja, aquelas que não requerem de uma imagem corporal e que não se conhecem, mas que pela luz natural do entendimento, como o conhecimento, a ignorância, a dúvida, a vontade); b) as naturezas simples *pure materiales* (aquelas que se aplicam exclusivamente aos corpos: figura, entendimento, movimento); c) as naturezas simples comuns, *communes notiones* (as que se aplicam indiferentemente aos corpos ou aos espíritos, subdivididas a sua em reais e lógicas).

<sup>19</sup> O projeto cartesiano procura estabelecer uma ciência única em torno a um método único, o da *Mathesis Universalis*. Este método tem por objetivo formular as verdades e organizá-las em uma ordem verdadeira. Sua forma de procedes é a da matemática universal, analítico-sintético, ou seja, do complexo ao simples (naturezas simples) e, daqui, ao complexo, reconstituindo desta forma todo o sistema do saber (FLÓREZ MIGUEL, 2012).

modo de um corpo físico, material, mundano, um corpo do qual apenas é possível apropriar-se como representação. Frente esta divisão, dual, o corpo próprio não parece ser mais que uma *res extensa* que contempla os atributos de extensão, forma, movimento. Assim, Descartes considerava, “primero, que tenía una cara, manos, brazos y toda esta máquina compuesta de huesos y carne, como se ve en un cadáver, la cual designaba con el nombre de cuerpo” (*Meditaciones*, p. 99). Mas não podia saber nada, ainda, de um corpo que, sendo único e particular do *ego*, é *seu* corpo, sua carne, onde se prova a si mesmo enquanto percebe as coisas do mundo. Ou seja, o modo de ser dos objetos do mundo, extensos, não dá acesso mais do que a uma abstração do corpo que, sendo próprio, representa-se reduzido a sua homogeneidade com os corpos mundanos, ou seja, com seus opostos. Sob um princípio mecânico, Descartes descreverá o corpo como

todo aquello que pueda ser sentido por el tacto o por la vista, o por el oído, o por el gusto, o por el olfato; que pueda moverse en varias maneras, no ciertamente por sí mismo, pero sí por alguna cosa extraña que lo toque y le comunique la impresión; pues no creía yo que a la naturaleza del cuerpo perteneciese la potencia de moverse por sí mismo, de sentir y pensar (*Meditaciones*, p. 100).

O corpo ali descrito, como máquina de carne ossos, é um corpo que, pelo momento, tem o mesmo caráter que o do cadáver, portanto não diferenciado dos corpos do mundo. E se os corpos do mundo, segundo Descartes, “no son principalmente conocidos por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino por el entendimiento solo (...) porque los entendemos o comprendemos por el pensamiento” (*Meditaciones*, p. 105), então este corpo composto por carne e ossos também será compreendido, como corpo extenso, pelo intelecto. Ou seja, o conhecimento, a via de acesso a este corpo, só poderia ser, tal como o é para os corpos do mundo, pelo entendimento.

Contudo, esta dicotomia entre duas listas de naturezas simples, pensamentos e extensão, parece insuficiente para Descartes, que tentará, com uma aposta e, ao mesmo tempo, um paradoxo, estabelecer uma terceira noção primitiva (MARION, 2007). É a noção primitiva da “união”, a partir da qual perceberá que existe a possibilidade de que as naturezas simples, que “no pueden ser más que espirituales o corporales” apresentem “a la vez ambos caracteres” (*Reglas*, p. 27).



Embora Descartes havia afirmado não reconhecer “más que dos géneros de cosas: uno es el de las intelectuales o cogitativas, esto es, relativas a la mente o sustancia pensante; otro el de las materiales o que pertenecen a la sustancia extensa, o sea, al cuerpo” (*Principios*, p. 24), em seguida anunciará que “también notamos en nosotros, otras, que no deben referirse ni a la sola mente ni tampoco al cuerpo solo que (...) nacen de la estrecha e íntima unión de nuestra mente con el cuerpo” (*Principios*, p. 25).

Antes de adentrar nas consequências desta incorporação de uma terceira categoria de natureza simples, que funcionará como passo epistemológico para perceber que o próprio corpo não se apresenta como mais um corpo dentro dos corpos extensos do mundo, é necessário aclarar esta ambiguidade que comporta o termo “corpo” em Descartes.

### 2.2.1 Dualidade do termo “corpo”

Diremos que o esquema cartesiano contém uma dualidade, além daquela que comumente se observa entre a alma e o corpo. É uma dualidade presente internamente a este último conceito, com o qual se designa, por um lado, a *res extensa*, os corpos do mundo caracterizados por uma existência (que procurará ser demonstrada na VI Meditação) externa ao *ego* e, por outro lado, o termo “corpo” é utilizado para sinalizar uma existência diferente aos corpos do mundo e que se identifica como “meu corpo”, aspecto que passou majoritariamente inadvertido em grande parte das leituras a respeito do “dualismo” cartesiano<sup>20</sup>.

Na II Meditação cartesiana, o corpo aparece evidentemente separado do eu, ou seja, diferente desta “coisa que pensa”. Essa separação será chave para poder afirmar o corpo como uma possessão desse ego pensante; um ego que se apropria de seu corpo como uma imagem. Posto que Descartes reconhece neste momento da segunda meditação “que tenía una cara, manos, brazos y toda esta máquina compuesta de huesos y carne, como se ve en un cadáver, la cual designaba con el nombre de cuerpo” (*Meditaciones*, p. 99), trata-se de um corpo que “conocía muy distintamente” y que podía explicar a través de nociones provenientes de la física, pues entiende “por cuerpo todo

---

<sup>20</sup> A referência a “meu corpo” pode ser observada especificamente nas *Meditaciones*, AT, VII, p. 81, 15-16 y 24. Na versão em espanhol (Ed. Gredos, 2012), a referência é mais frequente: p. 211, 212, 217, e, em seguida, nas objeções e respostas, p. 299, 388, 391, 437

aquello que puede terminar por alguna figura, estar colocado en cierto lugar y llenar un espacio de modo que excluya cualquier otro cuerpo” (*Meditaciones*, p. 100). Porém, não se trata de um corpo que é ele mesmo, pois ele afirma ser uma “coisa que pensa” e, excitando sua “imaginação para ver se não sou ainda algo mais” afirmará: “No soy este conjunto de miembros, llamado cuerpo humano” (*Meditaciones*, p. 101). O argumento de Descartes aparece de forma desenvolvida na *Investigación de la verdad por la luz natural*. O texto é composto por um diálogo inventado por Descartes entre três personagens<sup>21</sup>. Ao transcorrer da conversação procura-se elucidar “o que sou eu”. Tendo descartado, através do mecanismo da dúvida, ser “un todo compuesto de dos brazos, dos piernas, una cabeza, y todas las demás partes que constituyen lo que se llama cuerpo humano” (*Investigación*, p. 87), a conversação chega a assegurar a existência, posto que esta seja necessária para o ato de duvidar: “si yo no fuera, no podría dudar”, ao qual seu interlocutor responde: “Sois, pues, y sabéis que sois, y esto lo sabéis porque dudáis” (*Investigación*, p. 85). Portanto,

cuando os consideráis simplemente en tanto que dudáis, no sois un cuerpo, y que no halláis en vos ninguna de las partes que constituyen la máquina del cuerpo humano, es decir, que en tanto que tal no tenéis brazos, ni piernas, ni cabeza, ni, por lo tanto, ojos, ni órgano sensible alguno, [ou seja], “lo que en mí duda no es lo que llamamos nuestro cuerpo” (*Investigación*, p. 90).

Trata-se do mesmo percurso realizado nas *Meditaciones*. Na II Meditação Descartes afirma não ser um conjunto de membros chamado corpo. Até o momento o corpo, considerado como “conjunto de membros”, não deixa de ser uma representação dessa “coisa que pensa”, um objeto definido por “llenar un espacio de modo que excluya cualquier otro cuerpo” (*Meditaciones*, p. 100), tal como se define ao conjunto de objetos do mundo exterior. Uma imagem entre outras

---

<sup>21</sup> Segundo a descrição de Descartes, a obra supõe “que un hombre de mediano ingenio [Eudoxio], pero cuyo juicio no está pervertido por ninguna falsa creencia, y que posee la razón toda según la pureza de su naturaleza, es visitado, en una casa de campo donde vive, por dos de los más selectos y curiosos ingenios de este siglo, uno de los cuales no ha estudiado nunca [Polyandro], mientras que el otro, en cambio, sabe exactamente todo lo que se puede aprender en las escuelas [Epistemon] (...)” (*Investigación*, p. 76).

imagens, posto que “imaginar no es sino contemplar la figura o la imagen de una cosa corporal” (*Meditaciones*, p. 101). O corpo do qual o *ego* se apropria através do entendimento, a imaginação ou inclusive da dúvida, é uma representação dentro do conjunto de representações que chegam à alma.

Contudo, o lugar do corpo nas *Meditaciones* não se detém aí, pois o desenvolver da argumentação leva a reconhecer um corpo que, enquanto unido à alma, é distinto dos corpos do mundo. É a VI Meditação, orientada a demonstrar “la existencia de las cosas materiales y (...) la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre” (*Meditaciones*, p. 135) a que consagra uma diferença. O caminho de Descartes para demonstrar a existência das coisas materiais exige afirmar a certeza de um corpo. Mas este corpo não será mais um dos corpos do mundo. Para que a operação possa sustentar-se como indubitável, para que as coisas do mundo possam ser demonstradas em sua existência, é necessário que outro corpo se admita como existente. Segundo Descartes, “si existe algún cuerpo al que mi espíritu esté tan junto y unido que pueda aplicarse a considerarlo siempre que quiera, podrá suceder que de esa manera imagine las cosas corporales” (*Meditaciones*, p. 136). A operação epistemológica de Descartes inclui, implicitamente, uma distinção. Se existe “algum corpo ao qual meu espírito está tão junto e unido” é porque este corpo, justamente por sua união, é distinto do conjunto de “coisas corporais” que se pretende demonstrar.

Logo, recordando quais eram as coisas que antes havia considerado como verdadeiras (e das quais logo duvidaria), afirma ter “sentido, pues, primero, que tenía una cabeza, manos, pies y demás miembros que constituyen este cuerpo, considerado por mí como una parte de mí mismo y, acaso, incluso como el todo. Además, he sentido que este cuerpo estaba colocado entre otros muchos (...)” (*Meditaciones*, p. 137). Novamente a distinção se faz presente. Há um corpo, considerado “como uma parte de mim mesmo” ou inclusive “como o todo”, e há os “outros muitos” corpos, os corpos do mundo, dos quais perceberá sua “extensão”, “figuras” e “movimentos”, além de sua “dureza, calor y otras cualidades, que el tacto aprecia (...)”, luz, cores, olores, sabores y sonidos” (*Meditaciones*, p. 137). Todos os corpos do mundo, cujas qualidades eram percebidas pelo pensamento, encontravam-se separados deste: “eran cosas enteramente diferentes de mi pensamiento, a saber: unos cuerpos de donde procedían esas ideas” (*Meditaciones*, p. 137). Não sucede assim com o corpo que, unido à

alma, sente prazer e desprazer, pois “enséñame la naturaleza que existen alrededor del mío otros cuerpos, de los cuales he de evitar unos y buscar otros” (*Meditaciones*, 142), pois “no cabe duda de que mi cuerpo, o, mejor dicho, yo mismo, en mi integridad, como compuesto de cuerpo y alma, puedo recibir diferentes comodidades o incomodidades de los cuerpos circundantes” (*Meditaciones*, p. 142).

Voltaremos a esta referência posteriormente, ainda que caiba assinalar, pelo momento, que estão compreendidas aqui as duas operações pelas quais é possível, ao mesmo tempo em que se aponta uma distinção, dar conta de uma união. A primeira operação é a que estabelece que “meu corpo” é distinto dos corpos circundantes, os quais é possível perceber, e que podem causar no *ego* diferentes comodidades ou incomodidades. Em segundo lugar, se afirma que, por trás de “meu corpo”, o que funciona é uma união, ou seja, este “eu mesmo” que compõe uma “integridade” de corpo e alma. É este corpo, “meu corpo”, é “nele e por ele”, que é possível sentir os “apetitos y afecciones (...), los sentimientos de placer y dolor” (*Meditaciones*, p. 138).

A união entre o corpo e a alma marcará uma ruptura e, ao mesmo tempo, uma ambiguidade a respeito do termo “corpo”, o qual não será invariavelmente assimilado ao conjunto dos corpos exteriores. A VI Meditação deixará posta a discussão sobre a distinção e a união entre essas duas substâncias anteriormente indagadas, e apontará uma quebra: onde havia dois, aparecem três. A operação, iniciada por Descartes nas *Meditaciones*, se sustentará e se afirmará nas correspondências com Elisabeth até alcançar seu desenvolvimento máximo nas *Pasiones del Alma*. O dualismo em Descartes (alma e corpo) comportará, daqui por diante, três elementos (cf. MARION, 2013): alma, corpos do mundo, meu corpo.

O possessivo “meu corpo” não parece incluir, em principio, um caráter de propriedade em termos jurídicos. Não obstante, a referência ao direito não é absolutamente alheia a Descartes, que observa que esse corpo “que por cierto particular derecho, llamaba mío, me pertenecía más propia y estrictamente que otro cualquiera; pues en efecto no podía separarme de él como de otros cuerpos” (*Meditaciones*, p. 138)<sup>22</sup>. A

<sup>22</sup> Esta alusão ao direito não passa despercebida, sobretudo porque se trata de uma referência que coincide com o cenário de desenvolvimento das doutrinas do direito natural. Segundo aponta Zarka (1999), a questão do homem como ser portador de direito aparece, no campo do direito natural, antes que Descartes elabora sua metafísica (destaca-se, por exemplo, o “direito subjetivo” elaborado por Hugo Grocio em 1625 ou inclusive anteriormente com Francisco Suarez). Neste mesmo sentido, como observou Foucault, quando Descartes refere-se à

distinção mostra que “meu corpo” é irreduzível aos corpos do mundo. Não é sua condição de ser uma “propriedade” do ego (sob a forma do possessivo “meu”) o que o torna irreduzível, mas sua condição de estar unido à alma, união que foi subestimada por várias das interpretações de Descartes. Sua importância não radica unicamente em uma distinção (entre “meu corpo” e os corpos) que supõe ao mesmo tempo uma união (entre “meu corpo” e a alma). Esta delimitação de um corpo que pertence “mais própria e estritamente” ao *ego* que o resto dos corpos do mundo terá, deste modo, efeitos especificamente epistemológicos, pois suporá uma forma específica de conhecer à qual apenas se pode acessar por esta união, tal como veremos posteriormente.

Em suma, o dualismo cartesiano supõe uma precisão. Não se trata unicamente de distinguir entre uma substância extensa e uma pensante. Não se trata unicamente de considerar que seus atributos são o ponto de distinção entre uma e outra (pois, finalmente, unicamente conhecemos a substância por seus atributos), mas que é preciso considerar que a substância extensa contém uma ambiguidade. Não pode se igualar “meu corpo” aos demais corpos do mundo, pois embora sendo ambos extensos, o primeiro encontra-se estreitamente unido à alma e, portanto, mantém suas diferenças a respeito do conjunto de corpos extensos separados do “eu”. A partir desta distinção que se impõe frente à ambiguidade do termo “corpo” em Descartes, é possível distinguir um corpo, entre outros, que “pertence” ao sujeito que fala. Mas não se

---

loucura, utiliza dois termos *instani* e *demens*. Com o primeiro procura caracterizar os loucos através das inverosimilhanças de sua imaginação e é um termo próprio do vocabulário médico. Diferentemente, no segundo caso, *demens*, o termo empregado (que Descartes utiliza para indicar que não deve seguir o exemplo dos loucos) é jurídico antes do que médico, e designa “toda una categoría de gentes incapaces de ciertos actos religiosos, civiles, judiciales; los *demens* no disponen de la totalidad de sus derechos” (FOUCAULT, 1999, p. 352). Cabe considerar, então, que a relação com o âmbito político é escassa e majoritariamente tangencial, embora tenha cursado os estudos de Direito na Universidade de Poitiers. Também se destaca que Descartes foi leitor de Maquiavel, e manteve com este diversas diferenças (cf. *Corresponencias*, p. 631 e subsequentes; QUILLEN, 1994). Por outro lado, não é de menor relevância considerar que foi no século XVII que o Habeas Corpus tomou o caráter da Lei (herança da antiguidade), como tutela de direitos fundamentais e forma através da qual foi introduzido nos primeiros documentos jurídicos no início da modernidade (cf. ESPÓSITO, 2016). Com tal Lei, o que se procurava era evitar agravantes ou injustiças por parte dos senhores feudais ou o rei. Foi especialmente na Inglaterra, em 1641, que os arrestos ordenador pelo rei foram subordinados ao procedimento de Habeas Corpus (cf. BOURDE, 2017).

supõe, a partir disso, que este corpo seja uma parcela do extenso da qual a mente se apropria. Sua apropriação, segundo a expressão de Marion (2014, p. 63), “*reste énigmatique*” [continua enigmática]. Um enigma que, a sua vez, supõe uma dificuldade: isso que faz de “meu corpo” (*meum corpus*) algo distinto de uma parcela do extenso, encontra sua causa em que este meu corpo encontra-se unido à *mens*. Segundo afirma Marion (2013, p. 63), “L’union à la *mens* offrirait le seul principe d’unité de ce corps, qui ne devient mien (*meum corpus*) que parce que je l’ai (*habeam corpus*)”<sup>23</sup>, ou seja, na união à mente, o corpo, tornado unidade, é apropriado pelo “eu” (*je l’ai*). E esta apropriação de um corpo (o meu) é a que permite a distinção entre o espírito e os corpos do mundo e entre “meu corpo” e estes. Assim, o corpo unido à alma, justamente a causa desta união, poderá distinguir-se dos outros corpos, privados de unidade (sem unidade porque não estão unidos a uma alma). A união funciona, a sua maneira, como uma distinção (união de meu corpo com a mente e distinção com os corpos do mundo sem união) e estabelece, portanto, não um dualismo, mas mobiliza três termos: a mente e “meu corpo”, por um lado (que fazem a união); e os outros corpos (sem unidade estável) por outro lado.

### 2.2.2 A união do corpo e da alma

Uma vez estabelecida a distinção (há substância extensa e há substância pensante), e uma vez assinalada a ambivalência do termo corpo que torna paradoxal a questão de um “dualismo” cartesiano, corresponde analisar algumas particularidades que compõe essa união do corpo e alma. Esta união será objeto de indagação da VI Meditação, em que Descartes procurará mostrar “que el alma del hombre es realmente distinta del cuerpo y, sin embargo, que está tan estrechamente junta y unida a él, que compone con él como una cosa misma” (*Meditaciones*, p. 91).

A união é “estreita”, dirá Descartes, sob a já mencionada fórmula “tengo yo un cuerpo al que estoy estrechamente unido” (*Meditaciones*, p. 139). Ou seja, o sujeito que fala e diz “eu” não está localizado em seu corpo, mas forma com este uma unidade, “eu” e “corpo”, estreitamente consolidada. A união é afirmada reciprocamente: a alma está estreitamente unida ao corpo, assim como o corpo estreitamente unido à

---

<sup>23</sup> “A união à *mens* ofereceria o único princípio de unidade desse corpo, o qual só se torna meu (*meum corpus*) porque eu o tenho (*habeam corpus*)” (tradução nossa)

alma. Essa correspondência mútua na união aparece, por exemplo, nas cartas entre Descartes e Elisabeth. Ali, Descartes observará que, concebendo a união como uma terceira noção primitiva, dela depende “la fuerza con que cuenta el alma para mover el cuerpo, y el cuerpo para influir en el alma” (*Correspondencia*, p. 554). Assim, o *Tratado del Hombre* aponta que o caminho a seguir é o de descrever “premièrement, le corps à part, puis après, l’âme aussi à part; et enfin, que je vous montre comment ces deux Natures, doivent être jointes et unies, pour composer les hommes qui nous ressemblent” (AT, XI, 119-120)<sup>24</sup>.

Este caráter da união leva Descartes a afirmar que “no estoy metido en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino tan estrechamente unido y confundido y mezclado con él, que formo como un solo todo con mi cuerpo” (*Meditaciones*, p. 141)<sup>25</sup>. A distinção entre “estar metido em meu corpo” e formar “um só todo com meu corpo” não é irrelevante. Se o “eu” estivesse “metido” no corpo (como um piloto está em seu navio), então o *ego* não poderia “sentir” as dores do corpo quando este está ferido, por exemplo; ou não teria as sensações de fome ou sede, pois ao estar “metido” em seu corpo seria apenas uma coisa que pensa ativamente, ou seja, perceberia a fome e a sede como uma ideia que chega ao entendimento, e não por “confusos sentimentos de fome ou sede”. Do que resulta que o “eu” não é só “uma coisa que pensa” se restringirmos o pensar exclusivamente a seu modo ativo. Enquanto Descartes afirma “não estou metido em meu corpo”, mas estreitamente unido a ele, há também no *eu* “ciertos confusos *modos de pensar*, que proceden y dependen de la íntima unión y especie de mezcla del espíritu con el cuerpo” (*Meditaciones*, p. 141-142, grifos nossos).

---

<sup>24</sup> “em primeiro lugar, o corpo a parte, logo, a alma a parte; e finalmente, eu os mostro como essas duas Naturezas, devem estar juntas e unidas, para compor os homens aos quais nos parecemos” (tradução nossa)

<sup>25</sup> A metáfora do piloto em seu navio Descartes já havia utilizado no *Discurso del método*: “había yo descrito el alma razonable y mostrado que en manera alguna puede seguirse de la potencia de la materia, como las otras cosas de que he hablado, sino que ha de ser expresamente creada; y no basta que esté alojada en el cuerpo humano, como un piloto en su navío, a no ser acaso para mover sus miembros, sino que es necesario que esté junta y unida al cuerpo más estrechamente, para tener sentimientos y apetitos semejantes a los nuestros y comprender así un hombre verdadero” (*Discurso*, p. 140). Como aponta Marion (2013), não se trata de uma metáfora utilizada a bel prazer, mas um tema que Descartes recebe dos medievais em oposição a Platão e Aristóteles (cf. *Fedon y Acerca del Alma*, respectivamente). A metáfora também é utilizada por Tomás de Aquino (*Suma contra Gentiles*).

A intenção do uso da metáfora é observar que, diferentemente do marinheiro, que não é mais que um passageiro em seu navio, portanto um acidente (racional) de sua substância (material) e que, seguindo com a metáfora, poderia abandonar o barco se as circunstâncias o justificam, a alma, sendo um piloto acidental do corpo, não poderá separar-se deste (MARION, 2013, p. 6). Conforme observa Marion (2013), trata-se de uma posição cartesiana mais próxima à aristotélica do que à platônica, visto que para este último a alma intelectual não está unida ao corpo como a forma está à matéria, mas apenas como um motor a um automóvel<sup>26</sup>. A união, em Descartes, não é acidental, e inclusive se a metáfora se refere a um piloto mais do que a um marinheiro, ou seja, ainda se não se trata de um passageiro que simplesmente viaja em uma substância material, e alude a um piloto que guia ao navio ao qual está unido, conhece, dirige, e sente marchar, inclusive assim este veículo não é suficiente para a concepção cartesiana de união (Marion, 2013, p. 68). A união de Descartes é levada ao ponto da mescla entre um e outro, ao ponto em que não é possível distingui-los, fazendo “como un solo todo” (*Meditaciones*, p. 141) entre esse “eu” que fala e “meu corpo”<sup>27</sup>.

O resultado é, finalmente, que “yo soy mi cuerpo” (Marion, 2013, p. 69), sempre que se considere o “eu mesmo” em sua “integridade”, como “compuesto de cuerpo y alma” (*Meditaciones*, p. 142). A união permite considerar “ser um corpo”, cuja demonstração requererá da natureza, no sentido em que esta refere a “las cosas que Dios me ha dado, como compuesto de espíritu y cuerpo” (*Meditaciones*, p. 143). É a natureza a que ensina essa união, cuja evidência não chega nem unicamente pelo espírito nem unicamente pelo corpo.

Como demonstramos, então, esta união? A resposta parece provir do próprio sentir, uma prova de si mesmo que sente e experimenta essa

---

<sup>26</sup> Segundo o comentário de Tomás de Aquino a respeito: “Platón, con sus discípulos, supuso que el alma intelectual no se une al cuerpo como la forma a la materia, sino como el motor al móvil, diciendo que el alma está en el cuerpo —como el nauta en la nave. Y de este modo, la unión del alma con el cuerpo no sería sino por contacto virtual” (*Suma contra Gentiles*, p. 241)

<sup>27</sup> Em francês a relação entre um “eu” (jê) e “meu corpo” torna-se mais evidente, principalmente na tradução de Beyssade: “je ne suis pas seulement là dans mon corps (...) je lui suis très étroitement conjoint et comme mêlé, au point que je compose avec lui quelque chose d'un” (DESCARTES, *Méditations*, p. 231); mas também na tradução do Duque de Luynes: “je ne suis pas seulement logé dans mon corps (...) je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui” (DESCARTES, *Méditations*, p. 230).



união. A prova da união requer, a pesar do aparente paradoxo, suspender a atitude teórica para dar lugar à sensação. Não se trata de suspender o pensamento, mas de por este a funcionar sob a modalidade do “sentir”. Ou seja, sentir pensando ou pensar sentindo. Essa é a fórmula que Marion extrai de Descartes, a partir da qual se provaria a “estrita” união entre alma e corpo. No exercício dessa prova, a alma experimentará, não já conhecendo, mas sentindo que move a um corpo e que é influenciada por este. Para tanto, os modos de funcionamento ativos da *cogitatio* são suspensos. Ou seja, não é pela dúvida, pela vontade ou pela imaginação que a união poderá ser aprovada, mas a partir da modalidade passiva da *cogitatio*, que Descartes estabelece como “sensação”.

A explicação se expressa claramente nas cartas entre Descartes e Elisabeth:

las cosas que atañen a la unión del alma y el cuerpo sólo se conocen de forma muy oscura con la única ayuda del entendimiento, y otro tanto sucede si la imaginación ayuda al entendimiento. Mas los sentidos las dan a conocer con gran claridad. De ahí que a quienes no filosofan nunca y no usan nunca sino de sus sentidos, no les quepa duda de que el alma mueve el cuerpo y el cuerpo influye en el alma, pero los consideran a ambos como una sola cosa, es decir, conciben su unión (*Correspondencia*, p. 558).

Por meio disso, se

las reflexiones metafísicas, con las que se ejercita el entendimiento puro, sirven para tornarnos familiar la idea del alma; y el estudio de las matemáticas, que ejercita de forma principal la imaginación al someter a su consideración formas y movimientos, nos acostumbra a tener nociones claras del cuerpo. Por fin, cuando atendemos sólo a lo que nos muestra la vida y a conversaciones intranscendentes y nos abstenemos de meditar y estudiar las cosas que ejercitan la imaginación, aprendemos a concebir la unión del alma con el cuerpo (*Correspondencia*, p. 558).

A condição para “conceber” esta união é o distanciamento das formas próprias do filosofar, pondo em funcionamento a *cogitatio* em

seu modo passivo. A prova exige, portanto, o “sentir”. Ao suspender o ato de meditar (ou seja, a ação da *cogitatio* sobre os objetos do pensamento pelo entendimento puro) e o ato de imaginar (modo da *cogitatio* que apenas se realiza sobre os objetos extensos) (MARION, 2013, p. 165), apenas aí a sensação pode dar conta da união.

A união consiste em uma “*expérience de fait*” [experiência de fato] (MARION, 2013, p. 168). Isso significa que a união se admite em sua facticidade, ou seja, impõe-se do feito e experiencialmente à *res cogitans* sem reduzir-se por isso a um de seus modos. Não é um modo da *res cogitans*, mas é a sensação, possível pela e por meio da união, que se apresenta como uma de suas modalidades. Ao admitir a união em sua facticidade, assume-se que esta é um fato da razão que não se concebe pela construção de conceitos (cf. MARION, 2013). Aí está a base e o fundamento para a designação da união como noção primitiva ou natureza simples (portanto, conhecida em “si mesma”, *Reglas*, p. 41), cuja característica fundamental está precisamente na experiência (cf. MARION, 2013, p. 168). Isso implica, a sua vez, admitir que a união não se comprova por uma elaboração conceitual, mas que é resultado de uma experiência. É necessário admitir, então, que a união se experimenta, se experimenta pela sensação, tal como “Experimentamos todo lo que percibimos por los sentidos” (*Reglas*, p. 42).

### 2.2.3 A união como noção primitiva

As *Reglas para la dirección del espíritu* mencionam as “naturezas simples” (figura, extensão, movimento) como suficientes para descrever as coisas puramente materiais, os corpos físicos. Trata-se, neste momento, unicamente das coisas a conhecer como puros objetos. Uma lista similar aparece em 1643, que define uma dupla atitude epistêmica (para o corpo: a noção de extensão, seguida da figura e do movimento; para a alma, a de pensamento, onde estão compreendidas as percepções de entendimento e as inclinações da vontade). Contudo, essa lista de 1643 tem um último agregado que corresponde ao conjunto da alma e do corpo, estabelecendo uma terceira noção primitiva, a da união, da qual depende “la fuerza con que cuenta el alma para mover el cuerpo, y el cuerpo de influir en el alma, provocando sensaciones y pasiones” (*Correspondencia*, p. 553-554. Cf. también AT, III, 665). Esta união será considerada, dentro do esquema cartesiano, como uma terceira noção, simples e primitiva, ou seja, irredutível a nenhuma outra, e que assegura e reconhece a possibilidade de um pensamento passivo do *cogito*

(MARION, 2013, p. 138). Descartes afirma-o explicitamente em suas correspondências com Elisabeth, ao recordar

haber diferenciado tres categorías de ideas o nociones primitivas, cada una de las cuales conocemos de forma particular y mediante la comparación entre ellas, a saber, la noción que tenemos del alma, la que tenemos del cuerpo, y la de la unión que existe entre el alma y el cuerpo (*Correspondencia*, p. 557).

Na medida em que a união é considerada uma noção primitiva, e tratando-se, portanto, de fato de uma experiência, sua prova está em si mesma. Não é possível, neste sentido, conceber a união nem recorrendo à primeira noção primitiva (modelo do pensamento), nem à segunda (modelo da casualidade), nem inclusive assimilando ou conjugando ambas às noções primitivas. Tais foram as posições de Leibniz, Malebranche e Spinoza, respectivamente. Contra esses três, Descartes não titubeia em reconhecer “meu corpo” como irredutível a respeito das outras noções (MARION, 2013, p. 141). A união se compreende, no modelo cartesiano, apenas a partir dela mesma; “L’union s’impose comme un fait, parce qu’elle impose rien de moins que la *facticité* de la chair, que je suis à titre de *meum corpus*, toujours *déjà* et sans l’avoir ni choisi, ni voulu, ni peut-être sans jamais pouvoir l’expliquer” (MARION, 2013, p. 144, grifos do autor)<sup>28</sup>.

Pôr a união em termos de noção primitiva equivale afirmar que funciona como um princípio cuja inteligibilidade não se pode deduzir de nenhuma outra e que, por sua vez, torna inteligível outras noções. Trata-se de um gesto teórico a partir do qual, na busca de um primeiro princípio, surge uma primeira noção primitiva que só se concebe pela experiência sensível, e que leva o nome de “meu corpo” (*meum corpus*) (MARION, 2013, p. 174). Esta união, ou seja, “meu corpo”, enquanto união e como noção primitiva, não poderá conceber-se como uma composição que resulte, em segunda instância, de uma adição de duas noções primeiras. Se esse for o caso, a união não seria irredutível, mas composta por dois elementos, eles sim, primitivos. Portanto, se a união, como observa Marion (2013), é “primitiva”, então esta vem antes que a

<sup>28</sup> “A união se impõe como um fato, porque ela impõe nada menos do que a *facticidade* da carne, que eu sou a título de *meu corpo*, sempre *já* e sem havê-la escolhido, nem querido, nem talvez poder explicá-la nunca” (tradução nossa).

alma e o corpo, e é necessária concebê-la a partir dela mesma, só, e nunca a partir da alma e/ou do corpo, pois “concebir la unión que existe entre dos cosas equivale a concebirlas como una sola” (*Correspondencia*, p. 558).

Contudo, Descartes sabe da dificuldade de conceber a união e a distinção de forma simultânea: “no me parece que la mente humana pueda concebir con claridad al tiempo la distinción entre el alma y el cuerpo y su unión, puesto que, para ello, es menester concebirlas, simultáneamente, como una sola cosa y como dos, y en ello hay contradicción” (*Correspondencia*, p. 559)<sup>29</sup>. Trata-se de um paradoxo que está no mesmo movimento demonstrativo da VI Meditação: estabelecer duas verdades aparentemente contrárias, a distinção da alma e do corpo, por um lado; e sua união, por outro.

#### 2.2.4 Um corpo que pensa (sentindo)

O *ego* cartesiano, conforme indica Marion (2013, p. 121), define-se por uma série de modos (finitos) que delineiam o *cogito*, cuja compreensão implica dar conta da imprecisão do termo “pensamento” pelo qual este foi traduzido.

O “pensamento”, em Descartes, *cogitatio*, “ne s'agit pas tant de pensée représentative en général, que de ce qui la rend possible, l'acte de rassembler, dans l'unité d'une aperception (*cogitare*, de *co-agere*) répétitive (*cogitare*, fréquentatif de *cogere*), ce qui, de l'expérience, peut apparaître comme certain” (MARION, 2013, p. 121)<sup>30</sup>. Segundo Descartes, por “pensamento” deve-se entender “todo lo que está de tal manera en nosotros, que somos concedores de ello de manera inmediata” (*Respuestas*, p. 270), ou “todo lo que ocurre en nosotros estando conscientes, hasta donde hay en nosotros conciencia de esos hechos”<sup>31</sup> (*Principios*, p. 9). O problema interpretativo do termo foi, sobretudo, sua constante atribuição do “pensamento” à atividade exclusiva do “entendimento”, deixando de lado a explícita referência de

<sup>29</sup> Poderia realizar-se uma analogia com o conceito de pulsão em Freud, fronteiro entre o psíquico e o somático.

<sup>30</sup> “não se trata tanto de pensamento representativo em geral, mas disso que o torna possível, o ato de reunir, na unidade de uma apercepção (*cogitare*, de *co-agere*) repetitiva (*cogitare*, frequentativa de *cogere*) isso que, da experiência, pode aparecer como certo” (tradução nossa)

<sup>31</sup> A referência à consciência aparece inclusive no original em latim: “Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis siunt, quatenus eorum in nobis conscientia est” (AT, VIII, 7).

Descartes: “no sólo comprender, querer, imaginar, sino también sentir significan aquí lo mismo que pensar” (*Principios*, p. 9), ou seja, “todas las operaciones de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de los sentidos son pensamientos” (*Respuestas*, p. 270).

De acordo com Marion (2013, p. 121), esta tendência a conceber o entendimento como a única forma de pensamento soa “pouco cartesiana” por diversos motivos. Em primeiro lugar, porque o *ego* da *res cogitans* não é uma substância pensada, mas uma substância pensante, cujo atributo principal é a *cogitatio* em geral, e nunca o entendimento. Do mesmo modo, o entendimento (o *intellectus*, e não a “inteligência”) não é um atributo, nem da substância nem da *cogitatio*, mas um dos modos desta – um modo entendido como uma modificação do atributo fundamental de uma substância, podendo distinguir-se modos da extensão e modos do pensamento (cf. Flórez Miguel, 2012) –. Finalmente, como aponta Marion (2013, p. 121), este modo é frequentemente mencionado por Descartes como um dentre todos os possíveis de *cogitatio*, sem estabelecer com ele qualquer relação de privilégio em relação aos outros<sup>32</sup>.

Falávamos anteriormente que frente à “finitude” da *res cogitans*, Descartes se propõe, já no final de sua obra, levar ao máximo de suas possibilidades esta condição finita (finitude que também inclui os modos), e explorar não apenas as formas ativas do *cogito*, mas também a passividade do pensamento.

De que se trata, então, essas modalidades do cogito? A resposta exige, em primeiro lugar, levar em conta que a posição de Descartes a respeito da ideia de “homem” se distancia das formas segundo as quais este havia sido considerado pelo pensamento clássico (entre eles Aristóteles é especialmente significativo). A respeito deste ponto, diz Descartes:

Sin dificultad he pensado que era un hombre. Y ¿qué es un hombre? ¿Diré que un animal racional? No, por cierto, pues tendría que indagar luego lo que es animal y lo que es racional; y así una sola cuestión me llevaría insensiblemente a infinidad de otras más difíciles y embarazosas (*Meditaciones*, p. 99).

---

<sup>32</sup> Conforme Marion (2013, p. 121), esta interpretação teve especial relevância em M. Gueroult, quem afirma ao intelecto como o principal atributo da substância pensante (cf. GUEROULT, 1968).

A explicação que pretende elucidar, o que é isso que “sou”, também aparece na *Investigación de la verdad por la luz natural*. No mencionado diálogo que Descartes inventa entre três personagens, Edudoxio, quem evidentemente toma a voz de Descartes, explica:

si me respondiera, como suele hacerse en las escuelas, que un *hombre* es un *animal racional*; y si después, para explicar estos dos últimos términos, que no son menos oscuros que el primero, nos condujera a través de todos los grados que llaman metafísicos, caeríamos en un laberinto del que nunca podríamos salir. Pues de esta cuestión nacen otras dos: la primera qué es *animal*, y la segunda qué es *racional*. Y si para explicar qué es un animal respondiera que es un *viviente sensitivo*, y que un *viviente* es un *cuero animado*, y que un *cuero* es una *sustancia corpórea*, veríamos que las cuestiones aumentarían y se multiplicarían en un momento, como las ramas de un árbol genealógico; y, en definitiva, está claro que todas estas cuestiones acabarían siendo una mera batología, que nada nos aclararía y nos dejaría en nuestra primitiva ignorancia” (*Investigación*, p. 86, grifos do autor).

Os conceitos antigos ficam como simples aproximações à ideia de homem, que não permite chegar a um único dado indubitável e verificável: a *res cogitans* em si (MARION, 2013, p. 122). A resposta cartesiana chegará ao transcurso da II Meditação, destinada a decifrar “a natureza do espírito humano; e que é mais fácil conhecer que o corpo”<sup>33</sup>. Aqui Descartes abandona a pergunta em terceira pessoa (“o que é um homem?”) para indagar sobre esse ser do “eu”. O desenvolvimento argumentativo cartesiano é o seguinte:

paso y repaso todas estas cosas en mi espíritu y ni una sola hallo que pueda decir que está en mí. No es necesario que las recuente (...) el pensamiento es lo único que no puede separarse de mí. Yo soy, existo, esto es cierto; pero ¿cuánto tiempo? Todo

---

<sup>33</sup> Segundo Marion (2013), esta II Meditação não prova que a alma seja realmente distinta do corpo, mas se limita a marcar que é possível concebê-la sem este. Trata-se de uma distinção cujas premissas se encontraram recentemente na VI Meditação.

el tiempo que dure mi pensamiento (...). Ahora no admito nada que no sea necesariamente verdadero; ya no soy, pues, hablando con precisión, sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón (...). Soy, pues, una cosa verdadera, verdaderamente existente. Mas ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa (*Meditaciones*, p. 100)<sup>34</sup>.

Contudo, a dúvida não termina aí. A questão que segue o argumento da Meditação não exige espera. Logo ao determinar que “sou uma coisa que pensa” (portanto se revoga, ali, toda a pretensão de definir o homem como um “animal racional”) a pergunta advém: “O que é uma coisa que pensa?”. A resposta é imediata: “Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente” (*Meditaciones*, p. 101). Esta enumeração também pode ser observada, dentre outras ocasiões, na *Description du corps humain*:

lorsque nous tâchons à connaître plus distinctement notre nature, nous pouvons voir que notre âme, en tant qu'elle est une substance distincte du corps, ne nous est connue que par cela seul qu'elle pense, c'est-à-dire qu'elle entend, qu'elle veut, qu'elle imagine, qu'elle se ressouvient, et qu'elle sent, parce que toutes ces fonctions sont des espèces de pensées (AT, XI, 224, grifos nossos).<sup>35</sup>

Da mesma maneira aparece na já mencionada definição de “pensamento” que Descartes expressa nos *Principios de Filosofia*: “Con el nombre de pensamiento entiendo todo lo que ocurre en nosotros estando conscientes, hasta donde hay en nosotros conciencia de esos

---

<sup>34</sup> Os pressupostos e conseqüências implícitos nesta afirmação são múltiplos e foram profundamente analisados. Não sendo objetivo deste trabalho a análise específica da metafísica cartesiana, remetemos o leitor a algumas das principais obras a respeito deste tema: Marion (1991, 1986), Alquié (1996), Gueroult (1968), dentre outros.

<sup>35</sup> “quando tentamos conhecer nossa natureza mais distintamente, podemos ver que nossa alma, na medida em que é uma substância distinta do corpo, só nos é conhecida pelo fato que ela pensa, isto é, que ela entende, quer, imagina, se lembra, e sente, porque todas essas funções são espécies de pensamentos” (tradução nossa).

hechos. De manera que no sólo comprender, querer, imaginar, sino también sentir significan aquí lo mismo que pensar” (*Principios*, p. 9).

A importância dessa listagem de modos não radica unicamente em afirmar que cada uma dessas atividades forma parte da natureza humana, mas que expressam ali, explicitamente enumeradas, cada um de todos os modos possíveis da *cogitatio*, irreduzíveis uns aos outros e que, conforme Marion (2013), serão objeto de cada uma das seis Meditações cartesianas. A dúvida é o modo da *cogitatio* que se desenvolve na primeira Meditação. O entendimento (*intelectu, intelligo*) será considerado especialmente nas Meditações II e III. A vontade intervém como o modo do pensamento exposto na Meditação IV, ao passo em que a imaginação é abordada na Meditação V. Finalmente, será na Meditação VI que se abordará o modo de sentir, apoiando-se sobre a imaginação, como forma de conhecimento (MARION, 2013, p. 123-124).

Frente essa passagem de um *Cogito* que, como vimos anteriormente, afirma a existência de um sujeito (sem qualidades), em direção a uma *cogitatio* que se polimeriza em diversos modos, a afirmação “sou uma coisa que pensa” tem um efeito diferente. Será em cada um destes modos (e como finitos, em todos em seu conjunto) que se abre uma possibilidade para o ego assegurar sua própria existência, como diz Marion (2013, p. 124) “*dans une épreuve indubitable de soi*” [numa prova indubitável de si].

Portanto, desde o momento em que se admite o caráter múltiplo do *cogito*, este não será *res cogitans* sob uma forma neutra (unicamente pensante). Apenas será enquanto se expresse em algum de seus modos (da mesma forma que a *res extensa* é unicamente extensa na medida em que está composta também por seus modos: forma, movimento). Os modos da *cogitatio*, enumerados ao afirmar ser uma coisa que pensa, ou seja, uma coisa que “duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente” (*Meditaciones*, p. 101), podem dividir-se em duas categorias. Teremos, de um lado, os modos ativos: “es tan evidente de suyo que soy yo quien duda, entiende y desea, que no hace falta añadir nada para explicarlo. Y también tengo, ciertamente, el poder de imaginar (...) el poder de imaginar no deja de estar realmente en mí y formar parte de mi pensamiento” (*Meditaciones*, p. 102). E, de outro, se encontrará a passividade do pensamento, determinada pelo modo de sentir:

Por último, soy el mismo que siente, es decir, que percibe ciertas cosas, por medio de los órganos de



los sentidos, puesto que en efecto veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Pero se me dirá que esas apariencias son falsas y que estoy durmiendo. Bien; sea así. Sin embargo, por lo menos, es cierto que me parece que veo luz, que oigo ruido y que siento calor; esto no puede ser falso, y esto es, propiamente, lo que en mí se llama sentir, y esto, precisamente, es pensar. Por donde empiezo a conocer quién soy con alguna mayor claridad y distinción que antes (*Meditaciones*, p. 102).

A distinção entre um e outro dos modos radica no lugar do corpo, ausente para os modos ativos, essencial para o modo passivo. Contudo, o modo da imaginação se posiciona em um lugar particular, pois, como afirma Descartes, “conozco claramente que necesito una particular contención del espíritu para imaginar, la cual no me hace falta para concebir o entender; y esta particular contención del espíritu muestra evidentemente la diferencia que hay entre la imaginación y la intelección o concepción pura” (*Meditaciones*, p. 136). Esta diferença deriva-se da necessidade de um corpo para imaginar, de onde se deduz que esta “virtude de imaginar”, enquanto “difiere de la potencia de concebir, no es en manera alguna necesaria a mi naturaleza o esencia, esto es, a la esencia del espíritu; pues aún cuando no la tuviese, no hay duda de que seguiría siendo el mismo que soy ahora” (*Meditaciones*, p. 136). A imaginação não funcionará, então, como prova do espírito, enquanto exige a existência de uma *res extensa* para realizar-se como modo, ou seja, “depende de alguna cosa que no es mi espíritu” (*Meditaciones*, p. 136). Isto é, para imaginar é necessário um corpo e, especificamente, um corpo ativo, entendendo o imaginar como um ato no qual o pensamento pensa o corpo como um objeto extenso. Isso supõe, como consequência, outra particularidade da imaginação: esta é um modo de pensamento no qual este não pode retornar sobre si mesmo. A imaginação, na medida em que exige a extensão, não pode imaginar-se a si mesma. Não sendo ela uma coisa corporal, posto que “imaginar no es otra cosa que contemplar la figura o la imagen de una cosa corporal” (*Meditaciones*, p. 101), não existe a possibilidade que esta se imagine a si. Pelo contrário, a dúvida, o entendimento e a vontade têm um funcionamento recíproco sobre si. A dúvida pode duvidar de si, o entendimento pode apreender-se a si mesmo, a vontade pode querer-se a si mesma, porém a imaginação não pode realizar uma operação sobre si mesma (MARION, 2013). Na medida em que os outros modos da

*cogitatio* podem retornar sobre si, a imaginação não pode imaginar o *ego cogitant*, porque ela apenas pode realizar-se sobre a extensão, ou seja, sobre os corpos (MARION, 2013). Assim, a imaginação toma um lugar particular dentro dos modos ativos da *cogitatio* na medida em que exige do corpo: “esa manera de pensar difiere de la intelección pura en que el espíritu, cuando concibe, entra en cierto modo en sí mismo y considera alguna de las ideas que tiene en sí” (*Meditaciones*, p. 136). Mas não acontece assim para a imaginação, pois “cuando imagina, se vuelve hacia el cuerpo para considerar algo conforme a la idea que él mismo ha formado o recibido por los sentidos” (*Meditaciones*, p. 136).

Particularmente, o caso do “sentir” é radicalmente diferente, pois se sustenta unicamente a título de admitir a união. É necessário que a alma “esté junta y unida al cuerpo más estrechamente, para tener sentimientos y apetitos semejantes a los nuestros” (*Discurso*, p. 140). No sentir, a *cogitatio* pensa um corpo de forma passiva, ou seja, a partir de sua ação sobre o pensamento. O impulso vai do corpo à alma, que recebe passivamente as sensações, ou seja, sente. Em termos de sua afeição com o *ego*, a diferença também resulta radical. Na medida em que a imaginação pensa unilateralmente os corpos extensos, não será possível que este modo da *cogitatio* possa imaginar-se a si mesmo como pensante. Esta operação de retorno ao *ego* aparecerá, conforme a análise de Marion (2013), para o caso do sentir, pois se trata de uma modalidade que permite sentir-se enquanto pensante. Trata-se de uma faculdade dupla presente na modalidade passiva: por um lado pensa (sente) o sensível; por outro, se-pensa (se-sente). Isso na medida em que a sensação não pode sentir nada enquanto ela mesma não se sinta afetada. Aqui sua condição de passividade: o *ego* pensa passivamente, passivo enquanto sente. Pensa passivamente a partir de outra fonte distinta a si, mas ao mesmo tempo se prova/experimenta a si mesma como *cogitatio* (MARION, 2013, p. 127).

Havíamos postulado anteriormente que, tendo um corpo que pertencia ao *ego* “mais próprio e estreitamente que outro qualquer”, este poderia ser chamado, por “certo direito particular” de “meu” (cf. *Meditaciones*, p. 138). Este corpo que se torna próprio a um indivíduo não passa do corpo que Descartes sustenta como resultado de uma união, noção à qual lhe corresponde o modo da passividade. Dado o caráter bidirecional da passividade, trata-se de uma união, “meu corpo”, que sente e, ao mesmo tempo, é sentido. Essa passividade, esse modo de operar da *cogitatio*, que é a sensação, afirma, por sua proximidade tanto

com os órgãos dos sentidos quanto com essa aptidão de sentir, a existência de um corpo especificamente próprio ao *ego*.

É por ter um corpo mais próprio do que os outros corpos que é possível pôr em funcionamento o modo da sensação. Apenas pela união é possível sentir, posto que, *a priori*, entre o sentimento da coisa e o pensamento não há relação direta. O corpo (*meum*) será a ponte entre um e outro. Apenas assim é possível, finalmente, “sentir”, ou seja, que algo do corpo advenha à alma, posto que, como afirma Descartes, “sin cuerpo no se puede sentir” (*Meditaciones*, p. 100). E se considerarmos que o sentir é, segundo o esquema cartesiano, um dos modos de pensar, temos então que “meu corpo”, enquanto sente, pensa. Meu corpo dá lugar a um *ego* que, pensando, sente; e, sentindo, pensa. Pensa (enquanto sente) em sua receptividade, em sua passividade, que apenas se põe em jogo sob esta modalidade, na medida em que um corpo o pertence, e à qual está unido estritamente. Através da análise de Marion, este é o “pensamento passivo” de Descartes que, ao sentir, sente-se a si mesmo (e assim pensa, pensando-se)<sup>36</sup>.

Com a sensação a *cogitatio* completa, por fim, todos os seus modos. Se se trata de “todos” os modos da *cogitatio*, é porque Descartes preocupa-se em completar o quadro desta enumeração. Portanto, além dos modos ativos, diz Descartes, “no puedo dudar que hay en mí una facultad pasiva de sentir, esto es, de recibir y reconocer las ideas de las cosas sensibles” (*Meditaciones*, p. 140). Esta faculdade de “sentir” depende dessa estreita união com o corpo, pois este “me pertenecía más propia y estrictamente que otro cualquiera; pues en efecto, nunca podía separarme de él como de otros cuerpos; y en él y por él sentía yo todos mis apetitos y afecciones; y los sentimientos de placer y dolor, sentíalos yo en sus partes, no en las de otros cuerpos separados de él” (*Meditaciones*, p. 138). Porém, esta faculdade não depende unicamente do corpo, pois “sería inútil para mí esa facultad y no podría yo hacer uso de ella, si no hubiera también en mí, o en alguna otra cosa, otra facultad activa capaz de formar y producir esas ideas” (*Meditaciones*, p. 140). Por isso a estreita união a partir da qual Descartes afirma formar “como

---

<sup>36</sup> A distância entre sentimento e pensamento encontra-se nos animais que, no esquema cartesiano, não tem a capacidade de sentirem-se a si mesmos. Apenas no homem é possível admitir a reciprocidade entre o ato de pensar e o de sentir, que permitirá a Marion reescrever a fórmula cartesiana da seguinte maneira: “Je sens, donc je *me* sens me sentant, donc je suis et j'existe. D'où ce premier résultat : tout sentir implique un *ego* [*cogito*] *sum*” (MARION, 2013, p. 128, grifos do autor) [Eu sinto, portanto, eu *me* sinto sentindo-me, portanto, eu sou e eu existo. Daí o primeiro resultado: todo sentir implica um *ego* [*cogito*] *sum*].

un solo todo con mi cuerpo” (*Meditaciones*, p. 141) é a que permite sentir as dores do corpo, e “todos esos sentimientos de hambre, sed, dolor, etcétera, no son sino ciertos confusos modos de pensar, que proceden y dependen de la íntima unión y especie de mezcla del espíritu con el cuerpo” (*Meditaciones*, p. 141-142).

Pela união da alma e do corpo, a sensação assume o modo (passivo) da *cogitatio* e esta poderá desenvolver-se em todas as suas modalidades. Apenas a partir daí será possível afirmar que o *ego* pensa corporalmente (cf. MARION, 2013). Esse pensamento corporal está dado pela faculdade de sentir, unicamente possível pela união da alma e do corpo. Pela alma, obtemos a *cogitatio*; pelo corpo, a condição corpórea desse pensamento que Descartes chamará “sensação”. O *ego* é pensante, então, “em carne e osso” (MARION, 2013, p. 61). Esse pensamento, em carne e osso, é, em termos de Marion, um corpo que pensa: “Le corps ne pense pas, sinon à titre de *corpus humanum* pris dans l'union. La *res cogitans* ne penserait pas, si elle ne pensait pas aussi passivement, donc elle ne penserait pas vraiment et complètement en tous ses modes, si elle ne pensait aussi dans l'union” (MARION, 2013, p. 190)<sup>37</sup>. Encontramos aqui o que Marion chama um dos últimos “descobrimentos” de Descartes, isto é, o fato de que pensar também implica pensar passivamente, e que esse pensar inclui o corpo. Ao introduzir a sensação no quadro dos modos da *cogitatio*, redefine-se a *res cogitans* a partir da passividade, enquanto esta rege a relação da *cogitatio* consigo mesma (MARION, 2013, p. 264). A partir desta reorientação da metafísica cartesiana (cf. MARION, 2013, p. 268), é possível dar conta de uma forma de pensar que inclui ao corpo, na medida em que este é “meu”, ou seja, que pertence a um *ego*, ao qual se encontra estreitamente unido<sup>38</sup>. Daqui por diante, o *ego*, que pensa sentindo, “se connaît et s'éprouve comme étant (et connaissant) selon *corpus meum*, autrement dit selon sa chair (*Leib*).” (MARION, 2013, p. 265)<sup>39</sup>. Para tanto, será necessário considerar, de acordo com Marion (2013), uma “figura do *ego*” onde a *cogitatio* se exerça tanto ativamente

<sup>37</sup> “O corpo não pensa mais que a título de corpo humano tomado na união. A *res cogitans* não pensaria se ela não pensasse também passivamente, portanto ela não pensaria verdadeira e completamente em todos os seus modos se ela não pensasse também na união” (tradução nossa)

<sup>38</sup> Convém esclarecer que, conforme Marion, a união não coincide com o eu (*moi*), o *ego*, ao passo que o *ego* se conhece e define com uma *mens* “puramente y simplesmente” (2013, p. 176).

<sup>39</sup> “se conhece e se prova como sendo (e conhecendo) segundo *corpus meum*, isto é, segundo a sua carne” (tradução nossa)

(pela dúvida, o entendimento, a vontade e a imaginação) quanto passivamente (ou seja, pensando pela sensação). O *ego* se completa, então, com a conjunção dos dois modos da *cogitatio*, ativo e passivo. Apenas assim o ego “se laisse d'abord définir comme *res cogitans*” (MARION, 2013, p. 150) [se deixa desde o começo definir como *res cogitans*], ou seja, mais uma vez, como “una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, *también, imagina y siente*” (*Meditaciones*, p. 101, grifos nossos).

Ao passar da distância (onde o corpo é uma *res extensa* pensável igual que os corpos do mundo) à união (onde o corpo é “meu corpo”, capaz de pôr em marcha o pensamento passivo, que pensa sob a forma da sensação, sente e se sente) apenas nessa passagem o *ego* se exhibe efetivamente sob todos os modos da *cogitatio* (cf. MARION, 2013, p. 151).

Nesta passagem, da distinção à união, corpo e espírito dão conta de suas afeições recíprocas. Se pela união é possível explicar “la fuerza con que cuenta el alma para mover el cuerpo” (*Correspondencia*, p. 553), este espírito será, em termos de Descartes, “corpóreo”. Sempre e quando se entende por corpóreo “tout ce qui peut affecter de quelque manière le corps” [tudo isso que de alguma maneira pode afetar o corpo], então, “en ce sens l'esprit aussi peut être dit de corporel” [nesse sentido o espírito pode também ser dito de corporal] (DESCARTES apud MARION, 2013, p. 151). Na medida em que o espírito afeta ao corpo este, a sua vez, na medida em que se trata de “meu corpo” e não dos corpos do mundo, afeta ao espírito, dando conta da força do “cuerpo para influir en el alma, provocando en ella sensaciones y pasiones” (*Correspondencia*, p. 553). O espírito apenas poderá sentir enquanto unido ao corpo, pelo corpo, no corpo. É neste sentido que o espírito será corpóreo, o qual em nenhum momento supõe que este esteja composto por uma substância extensa. Quando “corpóreo” designa algo que “se compose de la substance qu'on nomme corps, alors ni l'esprit, ni les accidents supposés réellement distincts du corps ne doivent être dits corporels” (DESCARTES apud MARION, 2013, p. 156)<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> “se compõe da substância que nomeamos corpo, então nem o espírito, nem os acidentes supostos realmente distintos do corpo devem ser ditos de corporais” (tradução nossa). Neste mesmo sentido Descartes chamará a “corporalidade” [*corporéité*], referindo-se à “l'intentionnalité de la *mens* vers le corps, lui-même entendu *en tant que* corps de l'union, c'est-à-dire comme *meum corpus*” (MARION, 2013, p. 157, grifos do autor) [a intencionalidade da mente ao corpo, entendido ele enquanto corpo da união, isto é como *meum corpus*]

## 2.3 TER UM CORPO

Já mencionamos anteriormente que não é objeto deste trabalho uma análise da metafísica cartesiana em si. Remetemos o leitor a uma série de textos de autores que se dedicaram profundamente ao tema. De nossa parte, nos propomos investigar a articulação que se sucede entre o indivíduo moderno (cujo ponto de ruptura estabelecemos com este “momento cartesiano”) e seu corpo. Por isso, se fazemos alusões à distinção de duas substâncias, às modalidades que toma a substância chamada “pensante”, à demonstração da existência dos corpos, à união como noção primitiva, dentre outras, é porque interessa distinguir aqui de que forma o corpo intervém, como este pode tornar-se uma dimensão apropriável incluída no próprio sujeito, quais são suas relações com essa entidade que diz “eu”, afirmação chave para a estruturação da subjetividade moderna.

### 2.3.1 A união e a propriedade

A figura da “união” parece central para a análise. Se há um corpo que em Descartes pertence mais ao sujeito do que a outros é porque a união o faz “seu”. Segundo Marion (2013, p. 157): “Ce qui fait d'une portion d'étendue un *meum corpus* et non plus de la matière, cela tient uniquement de l'âme qui s'y unit et l'unifie. Réciproquement ce qui rend l'âme corporelle tient au fait qu'elle peut s'unir à une portion de l'étendue qu'elle fait plus sienne par l'affection (reçue ou exercée) qu'elle n'est autre par nature”<sup>41</sup>. Em suma, é a união a que faz possível “meu corpo”. Contudo, por que Descartes alude a um “certo direito particular”<sup>42</sup> para

---

<sup>41</sup> “Isso que faz de uma porção do extenso um *meum corpus* e não mais da matéria, deve-se apenas à alma que se une e o unifica. Reciprocamente isso que torna à alma corporal deve-se ao fato que ela pode-se unir a uma porção do extenso que ela faz seu pela afeição (recebida ou exercida) que não é outra por natureza” (tradução nossa)

<sup>42</sup> Os originais em francês e latim: “Ce n'était pas non plus sans raison que j'estimais que ce corps, que par une sorte de droit spécial j'appelais mien, m'appartenait plus qu'aucune autre chose” (Trad. Michelle Beyssade); “Ce n'était pas aussi sans quelque raison que je croyais que ce corps (lequel par un certain droit particulier j'appelais mien) m'appartenait plus proprement et plus étroitement que pas un autre” (Trad. Duque de Luynes); “Non eitam sine ratione corpus illud, quod speciali quodam jure meum appellabam, magis ad me pertinere quam alia ulla arbitrabar” (Descartes, versão de 1642) (*Méditations*, p. 214-215).

dar conta de um corpo que “me pertence” mais que outros? Podemos aludir esta referência ao “direito” ao sentido “patrimonialista” do direito romano, ou seja, ao fato que não era um título jurídico o que fazia alguém dono de um bem, mas sua propriedade efetiva? Se tal é a solução a esta alusão ao direito, então poderemos considerar, como observa Espósito, a forma que toma esta propriedade:

*La vindicatio in rem*, es decir, la reivindicación de la cosa, consistía en decir *res mea est* (la cosa es mía), no *ius mihi est* (es mi derecho), lo cual refleja el hecho de que la relación entre el poseedor y la cosa poseída era una relación absoluta que no pasaba por otros sujetos. (...) aquel que reclamaba algo *pro suo* (como suyo) no invocaba ninguna relación jurídica, sino solo la propiedad de la cosa misma (ESPÓSITO, 2016, p. 27-28).

Um corpo poderá ser considerado como “meu”, então, pelo direito que concede nada mais que a união, e poderíamos considerar, neste mesmo sentido, a referência de Marion (2013, p. 212): “mort, il (re)deviendra une substance de droit commun en se dissipant en pure et simple extension”<sup>43</sup>. Pela definição cartesiana da morte, que supõe a cessação da união (“la muerte del cuerpo depende únicamente de cierta división o cambio de figura”, *Respuestas*, p. 266; “el alma sólo se ausenta, cuando uno muere, a causa de que cesa este calor y de que se corrompen los órganos que sirven para mover el cuerpo”, *Pasiones*, p. 465), então já não haverá quem diga “a coisa é minha” em referência a um corpo próprio que, sendo cadáver, não estará unido a nada, portanto, já não será “meu corpo”.

Sem procurar entrar nos efeitos jurídicos que implica a noção de “propriedade”, ao qual seriam necessárias considerações de outra ordem, uma precisão assinalada por Vincent Carraud parece importante. De acordo com Carraud (2009) os “modos de pensamento” (modos da *cogitatio*) não pertencem ao *ego* sob a forma de um “ter”, como uma propriedade a seu proprietário. Tratam-se, em termos de Heidegger, de “disfarces” do ser. Mais que de propriedade, observa Carraud, há que considerá-los como “pertinência”, “conveniência” ou que “concernem” ao ego. A diferença está na impossibilidade de uma apropriação disso

---

<sup>43</sup> “morto, ele se (re)tornará uma substância de direito comum se dissipando em pura e simples extensão” (tradução nossa)

que não pode ser separado de mim: “La pensée, sous toutes ses formes, ne m’appartient pas tant qu’elle ne peut être détachée de moi” (CARRAUD, 2009, p. 78)<sup>44</sup>. Este caráter inseparável é apontado por Descartes: “cogitatio est, haec sola a me divelli nequit” (AT, VII, 27) [“el pensamiento es lo único que no puede separarse de mí” (*Meditaciones*, p. 100)]; “quid est quod a me ipso separatum dici possit?” (AT, VII, 29) [“¿Hay alguno de esos atributos que pueda distinguirse de mi pensamiento o decirse separado de mí?” (*Meditaciones*, p. 102)]. Dessa forma fica implícita uma impossibilidade de afirmar uma relação de propriedade, já que, encontrando-se inclusive no próprio sujeito, não há distância possível. Aqui poderíamos inferir algumas questões a respeito da problemática deste trabalho:

1. Se considerarmos que o corpo está unido à alma, tal como se apresenta em Descartes sob a forma “meu corpo”, então não é possível estabelecer uma relação de “propriedade” com este. Isso se deve tanto a seu caráter de inseparabilidade quanto às conseqüências de dar-lhe à união o estatuto de “noção primitiva”. Na medida em que não há separação, não é possível identificar uma entidade que se apropria de um objeto. Enquanto noção primitiva, a união não está composta por dois elementos, portanto tampouco haverá um sujeito proprietário e um objeto de propriedade. Como contrapartida, se o corpo se apresenta como uma “propriedade”, haverá que considerar-se de antemão esta característica extremadamente particular, ou seja, que resulta impossível que este seja “expropriado” do sujeito<sup>45</sup>. Assim, as formas do individualismo possessivo que, como veremos nos próximos capítulos, outorgam a todos e a cada um ao menos uma propriedade (a de seu corpo, a de sua própria pessoa, a de sua força de trabalho), sustentam-se a custo desta apropriação impossível ou, em todo caso, de uma

---

<sup>44</sup> “O pensamento, sob todas suas formas, não me pertence pois ele não pode ser separado de mim” (tradução nossa)

<sup>45</sup> Outro dos aspectos que excedem as possibilidades deste trabalho, mas que resultam de relevância para a análise da propriedade do corpo, é a figura do “escravo”, especificamente no que concerne em seu caráter “moderno” (a obra de Giorgio Agamben [2017] a respeito de “*El uso de los cuerpos*” dá pistas relevantes para pensar esta modulação entre o antigo e o moderno). Seria pertinente, em primeiro lugar, discutir a possibilidade de sustentar esta categoria a partir das configurações modernas. Logo convirá analisar se o que se põe em jogo, quando se trata da conjunção entre a escravidão e o sujeito moderno, é uma supressão da propriedade do corpo ou uma anulação da autonomia do *ego*.



apropriação simplesmente imaginária. Pelo lado de Descartes, a afirmação “meu corpo” não supõe tão claramente uma entidade que se apropria de um objeto (corpo), mas que como “noção primitiva” não está composta por duas substâncias.

2. Se, apesar deste aspecto, a questão da propriedade do corpo insiste no mundo contemporâneo é, baseando-se no argumento de Descartes, porque este é deslocado à forma dos corpos extensos, dos corpos do mundo, que não estão unidos a uma alma e que, por tanto, podem ser apropriados por um *ego*. Junto à generalização da economia política, o *ego* fundando-se sobre a forma de propriedade (ao qual convencionamos chamar “ego proprietário”), afirma-se como tal enquanto afirma-se com possuidor do mundo. Que entre estes objetos do mundo tenha estado também o próprio corpo não será parte do conjunto de efeitos que advieram com esse equívoco de Descartes, com a ambivalência do termo corpo e com a indistinção que derivou em igualar os corpos do mundo a “meu corpo”?

### 2.3.2 O ego proprietário do corpo

A partir da via inaugurada por Descartes, a relação do indivíduo no que diz respeito ao corpo parece ser dupla. É uma relação que contém em si mesma as ambiguidades presentes no próprio pensamento cartesiano (a ambivalência no termo “corpo”, a diferenciação entre uma substância extensa e uma pensante, a distinção entre duas formas de pensamento: ativa e passiva, a consideração da união e a distinção como uma mesma operação teórica). Tais ambiguidades possibilitam considerar, a sua vez, que o *ego*, ao dizer “tenho um corpo”, realiza também uma dupla operação: por um lado torna-se “proprietário”, na medida em que tem um corpo que pertence a ele mais do que qualquer outro corpo do mundo (“me pertenecía más propia y estrictamente que otro cualquiera”, *Meditaciones*, p. 138) e, por outro lado, é um ego que está encarnado, no sentido de que não se pode separar desse corpo (“pues en efecto, nunca podía separarme de él como de otros cuerpos”, *Meditaciones*, p. 138).

Por isso, procurando manter as dicotomias próprias do pensamento cartesiano, consideramos estabelecer uma distinção. Através do pensamento ativo, o corpo se apresenta como uma possessão, ou seja, como algo possível de apreender, de separar do resto dos corpos do mundo e objetivar de tal forma que o ego possa enunciar a fórmula

“tenho um corpo”. Será, na medida em que é objetivado, um corpo contingente, um entre os múltiplos objetos do mundo. Porém, sob as categorias do pensamento passivo, “meu” corpo não pode equiparar-se a todos os corpos do mundo e, ainda quando a forma de distinção seja através de um “possessivo”, o que se inclui no enunciado “meu corpo”, não é possuído como um objeto do mundo, mas que, estando “estritamente unido” a este, se incorpora no ser: “sou um corpo”, enquanto “o sinto”. Frente ao pensamento ativo que permite “ter” um corpo, o pensamento passivo privilegia o “ser” um corpo. Ao considerar ao “eu mesmo” em sua “integridade”, ou seja, como “composto de corpo e alma (*Meditaciones*, p. 142), é possível obter como resultado “eu sou meu corpo” (MARION, 2013, p. 69).

Neste sentido, as categorias do pensamento passivo não dão elementos que permitam conceber “meu corpo” como uma propriedade, visto que a operação do *cogito* não admite sua completa objetivação mais do que a custa da suspensão da passividade. Apenas suspendendo a passividade o ego pode separar-se do corpo e objetivá-lo, igualando-o deste modo ao conjunto dos corpos do mundo, imaginários e representáveis, posto que, distintos do ego, põem-se à distância. Mas sob a forma do pensamento passivo, a distância se dissipa e o que conta é a união. O corpo, ali, ainda identificado como “meu corpo”, não é uma propriedade do ego, visto que não há distância entre um e outro. Não sendo a união uma soma de componentes, mas uma noção primitiva, não pode considerar-se que um *ego* se apropria de seu corpo, pois este surgirá unicamente na e pela união.

O corpo não será uma propriedade na medida em que sua objetivação resulta impossível. Impossível para objetivá-lo, pois, de acordo com o esquema cartesiano, é necessário situar-se em um ponto fora do mundo objetivo. “Meu corpo”, com o qual formo “como um todo” não está no mundo, fora dessa realidade que o *ego* objetiva e da qual se apropria ao integrá-la à ordem dos objetos de conhecimento. Se há um corpo que é mais próprio que o resto dos objetos do mundo, o é por sua união à alma. Por sua união um corpo se torna “meu”, já não como *res extensa*, idêntica às formas dos corpos mundanos, mas como uma forma indissociável do homem. Há “meu corpo”, cuja prova não segue os critérios dos objetos do mundo, mas que, pelo contrário, funciona como suporte da demonstração de sua existência (VI Meditação). Nesse “meu corpo”, que não é apreensível como propriedade extrínseca ao sujeito, desenvolve-se o “sentir”, forma a partir da qual um corpo *se pensa* como “meu”. Este corpo apenas se

tornará “meu” a partir da união, ao mesmo tempo em que, sob a forma da união, a propriedade de “meu corpo”, em termos de coisa, se torna impossível.

Pela união, o “eu sou”, que havia sido provado pelo pensamento, não se pode situar nem do lado da alma nem do lado do corpo, mas sim em sua pura união. O pensamento, uma vez que adquire qualidades (“una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente”, *Meditaciones*, p. 101), introduz o corpo, através do “sentir”, dentro dos modos do pensamento. Tal introdução tem como contrapartida que o corpo não tenha o caráter de ser um objeto do mundo e, não podendo ser distanciado do ego, não pode, a pesar de ser “meu”, tornar-se uma propriedade.

Contudo, é aqui que se estabelece o ponto de partida para que um corpo possa ser objetivado como próprio. Não é em Descartes, mas com e contra Descartes, que o corpo se constitui como uma dimensão apropriável do sujeito, dimensão esta que, enquanto separa-se deste e entra no mundo, será também passível de ser “propriedade”, de configurar-se como uma “propriedade” do sujeito em todos os sentidos de sua expressão. Inclusive se Descartes já havia afirmado “ter” um corpo (*habeam corpus*), não se constitui ali a cisão plena, não se abandona a categoria “ser” um corpo que se sustenta porque o pensamento passivo e a união se afirmam reciprocamente.

Se havíamos visto que “meu corpo” não se dá a conhecer tal como os objetos do mundo, é unicamente a condição que este não seja equiparado a esses objetos. Ou seja, a condição que não seja cindido do sujeito. Mas se essa distinção entre os corpos do mundo e esse corpo resultado de uma “união” é suprimida, é porque apenas ali é possível introduzir o corpo dentro da *mathesis universalis*. Se “ter um corpo” é a forma ativa de dar conta de um corpo que é mais próprio que outros, é porque ao mesmo tempo se relega o “sentir” um corpo que, através da união, daria lugar ao “ser”. Ser um corpo não permite a operação com a qual este é cindido do *ego*, separado do “mim mesmo” e, constituído como objeto, possuído. Sob a primazia da racionalidade moderna, a propriedade do corpo é consequente com sua objetivação, resultado de uma primazia da *cogitatio* que pensa (e pensa o corpo) sob a forma ativa.

Restará atribuir às condições próprias do pensamento moderno o privilégio da categoria de “ter um corpo” frente à de “ser um corpo”. Este privilégio não será senão a condição de outro: o da primazia da forma ativa do pensamento, única a partir da qual é possível apropriar-se

de um corpo como um objeto. Ou seja, apenas a custa da divisão definitiva entre sujeito e objeto, *ego* e corpo, este último, quando deslocado ao reino dos objetos do mundo, será um objeto de propriedade. Que ali “ter um corpo” seja uma questão associada ao privilégio da razão, segue seu próprio caminho. Constitui a forma a partir da qual a modernidade se apropria do mundo através da via aberta pelo racionalismo. O corpo, mundanizado (positivizado?), não foi excluído desta operação, relegando sua condição de “unido” a uma alma, e acentuando sua condição de *res extensa*. Uma mesma operação o retorna à sua categoria de “coisa”, apropriável, cognoscível, comercializável e, sem abandonar seu vínculo com o sujeito, a união já não será “estrita” e efeito de uma “natureza” que a ensina, mas produto das formas próprias da modernidade, das formas através das quais o homem moderno vincula-se com as coisas do mundo, ou seja, através da forma da “propriedade”. A propriedade do corpo passou a ser o enlace entre um *ego* e um corpo que já não precisa da união, posto que toda unidade se dissipa sob as formas de racionalidade científica.

Ter um corpo será, então, solidário com a configuração do moderno e, portanto, solidário com o surgimento da ciência, pois exige, tal como esta, a possibilidade de “ter”, do pensamento ativo, principalmente sob sua forma de *intellectus*. O caráter objetivo do conhecimento, que a partir do “momento cartesiano” se sustenta sobre uma divisão, também incluirá ao corpo, não por acaso despojado de suas qualidades sensíveis (ou seja, matematizado, configurado como objeto racional e não empírico). A partir de então, o sujeito já não se verá “subjetivamente” implicado no ato de conhecer. A divisão entre o sujeito que conhece e o objeto de conhecimento (observado, como vimos, desde as *Reglas*) deslocará o corpo ao caráter de “objeto”, que apenas poderá ser conhecido a partir de um hiato que o dissocia do *ego* que conhece.

Adiante, quando o indivíduo diga “eu tenho um corpo” ou “meu corpo é meu”, ou inclusive mais simplesmente, quando diga “meu corpo”, porá a funcionar uma separação. A afirmação estabelece uma distância entre esse que diz, enuncia, um sujeito que fala; e esse objeto do enunciado, ao que se refere como “corpo”, e especificamente como seu “próprio” corpo, pois é “seu” e lhe pertence. Dizer “meu corpo é meu” traz consigo esta cisão entre um e outro; entre um “eu” que se configura justamente enquanto diz “eu” e esse “corpo” que, ainda podendo ser um lugar privilegiado de identificação, nunca coincide plenamente com o primeiro.

O sujeito não se enuncia a si mesmo senão a custo do deslocamento. Porque não pode estar dentro e fora do mundo ao mesmo tempo, não pode ser a terra e o ponto de apoio que solicitava Arquimedes para movê-la. E como o sujeito nunca está fora de si mesmo, ao dizer “eu” se define como sujeito e funda uma distância. Inclusive o descobrimento freudiano supõe este deslocamento, porque como diz Lacan, a verdade, que fala – *ça parle* –, fala a custo do “eu”. Não está no eu, mas no sujeito que o eu habita, e simplesmente habita, como um marinheiro, e não mais que um marinheiro em seu navio. Daí que, finalmente, a questão não passe por “saber si hablo de mí mismo de manera conforme con lo que soy, sino si cuando hablo de mí, soy el mismo que aquel del que hablo” (LACAN, 2009, p. 484).

Por isso, quando esse que fala diz “eu tenho um corpo”, ao qual objetiva como uma consistência que enuncia sob o possessivo “meu”, define um ponto fora de seu corpo, expressando o caráter metafísico do “eu”. Desta forma a dualidade se estabelece: uma substância material e uma metafísica, uma substância extensa e uma que, por ser pensante, diz “eu sou”. O corpo não será, ali, mais que um momento secundário do desenvolvimento metafísico, impossível de demonstrar de antemão senão a custa de afirmar “*cogito, ergo sum*”.

A ambivalência do termo corpo retorna finalmente para apagar a distinção entre o pensamento ativo e o pensamento passivo e, privilegiando ao primeiro, porá ao corpo, ao “meu”, dentro das categorias de apropriação dos corpos do mundo<sup>46</sup>. Apagadas as distinções e as ambiguidades, saber do corpo será saber pela via do conhecimento científico, será do corpo objetivado, empírico e imaginário, obstruindo desta forma a via do sentir, e introduzido a forma de propriedade (como forma de relação com o mundo) ao interior do próprio sujeito. “Ter um corpo” não será mais que uma atividade de apropriação do ego que, despossuído de seu caráter corporal, deslocará ao corpo dentro do conjunto de corpos mundanos e, apenas assim, sendo mais um corpo entre os outros corpos do mundo, será “meu”, já não pela união, mas justamente por sua dissociação perante o “ego” que se torna “proprietário”.

---

<sup>46</sup> Este será um aspecto chave para a configuração de uma “política das coisas”, termo como qual Milner (2012b) define uma política na qual o que predomina é o governo das coisas (governo das coisas mesmas, e governo dos homens por parte destas).

### 2.3.3 Da metafísica ao materialismo

O fato de o ego tornar-se proprietário dá conta da relação imaginária que implica o nexa que une ao indivíduo com o seu corpo. É uma propriedade imaginária, como a substância pensante, como a mente que pensa, que, utilizando os termos de Marx (2007, p. 22), “se apropria del mundo del único modo posible”. Além da referência ao trabalho teórico que Marx põe em jogo, trata-se de mostrar que a apropriação é um produto da representação, da atividade de representação e funciona, assim, no plano imaginário.

Esta centralidade do indivíduo sob a forma egoica não remete unicamente ao pensamento cartesiano. Será chave para a consolidação das denominadas psicologias do eu, afirmando o *ego* como executor de todo e qualquer processo psíquico. Ali, o caráter de “apropriação” foi chave. Apropriar-se de uma conduta, apropriar-se de um conhecimento, etc., foram algumas das formas que tomaram as teorias da aprendizagem (e os modelos de ensino inscritos a estas), reflexo desta caracterização egoica que se faz evidente no campo da educação, mas que também funciona na interpretação do político, do social e do cultural<sup>47</sup>. Este *psicologismo* pôs sua ênfase na interação entre sujeitos ativos, agentes, isto é, entre “figuras egoicas” (cf. BEHARES, 2016), supondo não apenas uma transparência no uso da linguagem, mas também uma preeminência do plano fenomênico e da potência da consciência e da vontade. O que se põe em jogo é um sujeito concebido como condutor de seu próprio destino, diretor de seus atos e seus processos, aos quais controla e define tal como controla e define o conjunto de representações que lhe permitem pôr a seu corpo também como um objeto de apropriação. O ego é um piloto em seu navio corporal ao qual, estreitamente unido, dirige e administra, organiza e conduz. Haverá que esperar, ao menos para a definição de sujeito, que a inocência do ego se depare com o discurso do inconsciente (Freud), com as determinações da linguagem (Saussure), assim como com as determinações históricas (Marx). Esta trilogia (Freud, Saussure, Marx) foi observada por Pêcheux (2006), remarcando o “efeito subversivo” que pôs sob suspeita a até então cômmoda identificação do humano como ser bio-psico-social.

Mas nesta antessala das psicologias do eu, Descartes funda sua metafísica e dali se derivará uma dualidade que se instala no próprio

---

<sup>47</sup> Para uma análise da caracterização do ensino como conjunto de técnicas para intervir na aprendizagem, caracterização que supõe e afirma este sujeito egoico, cf. Behares, 2014 e 2016, dentre outros.

sujeito. De Descartes e Locke, o dualismo derivará em definir, no interior do próprio sujeito, a um proprietário e um possuído. Do cogito que se representa e apropria do corpo como uma imagem, passamos à afirmação do proprietário de sua própria pessoa. Em princípio, nenhuma destas duas posições supõe a alteridade para definir o proprietário. A propriedade que ali se funda exige unicamente do sujeito. Basta com a afirmação do eu e de si mesmo (*self*) para que se configure uma relação de apropriação. Será uma relação absoluta, enquanto prescinde do outro<sup>48</sup>, excluindo qualquer necessidade de um pacto ou contrato. Em Descartes, como já vimos, a afirmação “meu corpo” não põe em jogo nenhum carácter jurídico, ainda quando tangencialmente evoque “algum direito particular” pelo qual este se afirma como próprio. Em Locke, como veremos na continuação, a propriedade em geral – e, assim, a propriedade de si mesmo – é um estado pré-político, anterior a qualquer tipo de vínculo contratual, existente em estado de natureza da humanidade (posição que, também como veremos nos próximos capítulos, irá supor distância a respeito do pensamento de Hobbes). Porém, isso não ignora que tanto um quanto o outro, tanto a metafísica cartesiana quanto a propriedade da pessoa de Locke, tenham contribuído com a configuração do sujeito concebido como proprietário de seu corpo, definido a sua vez por sua condição de sujeito de direito. Esta representação do homem como sujeito de direito será solidária com a posição que ocupará o homem como “legislador universal” (BALIBAR, 2013, p. 50), posição que surgirá a partir de uma reorganização do horizonte teleológico (ao passo em que se põe em xeque o horizonte teológico) próprio do cenário que se abre de Copérnico a Galileu.

Neste cenário do século XVII e até inclusive fins do XVIII, emerge essa inquietação por

saber si el alma individual es una sustancia o si descansa sobre una materia; si es la naturaleza del hombre o si es una de las dos naturalezas del hombre; si es una e indivisible o si es divisible y separable; si es libre, origen absoluto de la acción o si está determinada y encadenada a otros destinos, por una predestinación. Se preguntan con ansiedad de dónde viene, quién la ha creado y quién la dirige. (MAUSS, 1979, p. 331).

---

<sup>48</sup> Embora se afirme que esta relação de propriedade excede da alteridade (como “outro”), não se desconsidera que é necessária a configuração do Outro, tesouro dos significantes, segundo a expressão de Lacan (1999).

Em suma, para que o indivíduo, como indivíduo e como moderno, possa afirmar-se como proprietário de seu corpo, o dualismo cartesiano não é suficiente. Ainda quando Descartes funde um antecedente central, sua metafísica não basta para fundar um sujeito proprietário de seu corpo, sobretudo considerando, como demonstramos, que a dualidade do sujeito em Descartes, como não se compõe de uma *res externsa* e de uma *res cognitans*, apesar de que possa identificar a clássica distinção entre corpo e alma, não permite estabelecer a divisão necessária para que algo se constitua como propriedade e alguém se defina como proprietário.

Será necessário esperar a configuração de um sujeito definido por seus direitos, assim como a própria afirmação da tradição liberal onde o indivíduo se afirma como proprietário e, especificamente, como proprietário de sua pessoa (LOCKE, *Tratado*). Configura-se, com Locke, um si mesmo possuidor e um si mesmo possuído (BALIBAR, 2013), onde a questão da “pessoa” não é menos importante. É a forma a partir da qual é possível estabelecer uma divisão no interior do sujeito que se define, agora sim, como proprietário de uma propriedade que forma parte de sua própria configuração subjetiva.

A pessoa conjugará um componente jurídico com essa “máscara”, de acordo com a etimológica do termo, que estabelece um tipo de envoltura que põe os limites das propriedades. Evidentemente, se o indivíduo se define como proprietário de sua pessoa (Locke), e a pessoa, seguindo a tradição latina (cf. COROMINAS, 1987), é a máscara do ator, então o proprietário não pode estar em outro lugar que não nos limites que definem esse ator do mundo moderno. Não é menor que a definição de “pessoa” na antiguidade romana mantivesse suas solidariedades justamente com esta ideia de “propriedade” e, especificamente, de “propriedade do corpo”. Ali,

la palabra *persona*, personaje artificial, máscara y papel de comedia y de tragedia, de picardía y de la hipocresía, extraña al «yo», continúa su trayectoria, aunque a pesar de ello se haya creado ya el carácter personal del derecho haciendo *persona* sinónimo de la auténtica naturaleza del individuo.

El derecho la *persona* se ha creado ya, sólo queda excluido el esclavo. *Servus non habet personam*, carece de personalidad. No tiene cuerpo, ni antepasados, ni nombre, ni *cognomen*, ni bienes



propios. El antiguo derecho germánico sigue distinguiéndole todavía del hombre libre, *Leibeigen*, propietario de su cuerpo. (MAUSS, 1979, p. 326).

Sem pretender entrar nas considerações implícitas ao termo “pessoa”, do qual nos valem unicamente para dar conta da operação realizada por Locke a respeito da afirmação de um indivíduo proprietário de si mesmo, podemos pôr em evidência o componente metafísico implícito nessa noção tal como chega à modernidade (cf. FERRATER MORA, 1950). Logo, da categoria “pessoa” derivará, comodamente, a categoria de “sujeito de direito” como portador de uma vontade racional (cf. ESPÓSITO, 2009). Sem corresponder-se como substrato biológico do sujeito, a “pessoa” será uma espécie de entidade metafísica, espiritual, moral ou jurídica que funcionará na definição do indivíduo proprietário, solidário com a ideologia liberal burguesa. Este formará parte dessa tríade reconhecida pelo direito: pessoas, coisas e ações (cf. MAUSS, 1979).

Será com a tradição liberal que o sujeito se afirmará não apenas como portador de uma vontade racional, sujeito de direitos, mas ao mesmo tempo como um indivíduo calculador, definido pela dinâmica de seus próprios interesses. É sob esses parâmetros que se configurará a noção de sujeito que acompanhará a teoria empírica inglesa, como observa Foucault (2007a). Ali, o que se define não é tanto um sujeito composto por uma oposição entre a alma e o corpo, mas um sujeito de escolhas individuais, um sujeito livre de decidir seu próprio destino, orientado, em última instância, por um “interesse” individual e cominado à “ação”. Esse “sujeito de interesse” é o que Foucault destaca como uma invenção da filosofia empírica inglesa, ou seja, um sujeito entendido como “principio de interés, como punto de partida de un interés o lugar de una mecánica de los intereses” (2007a, p. 313).

Como veremos na continuação, dado que esses interesses se verão ameaçados no chamado estado de natureza, será necessário ingressar em um novo estado no qual, a custa do sacrifício de certos interesses, se salvaguardarão outros. Ou seja, se “sacrificará lo inmediato en beneficio de lo importante” (FOUCAULT, 2007a, p. 314). O interesse é, ao final das contas, um princípio contratual implícito (FOUCAULT, 2007a), a partir do qual a vontade jurídica transforma-se dando lugar ao sujeito de direito constituído no interior deste contrato. Esse sujeito de direito não será outro que não um sujeito de interesse,

porém de um interesse “en cierto modo depurado, calculador, racionalizado, etc.” (FOUCAULT, 2007a, p. 314). Como aponta Strauss, visto que o que se põe na base do contrato através do qual se abandona o estado de natureza, serão mais os direitos do que os deveres, o liberalismo não necessita impor este contrato, mas será por mera vontade dos implicados que o mesmo se manterá, ou seja, por um interesse em última instância individual. Contudo, a distinção se mantém. O sujeito de interesse não é absorvido pelo sujeito de direito, como respondem a lógicas distintas.

O sujeito de direitos se caracteriza por ter direitos naturais, porém se converte em dito sujeito:

quando acepta, al menos en principio, ceder esos derechos naturales, renunciar a ellos [o al menos a parte de ellos], y se suscribe a una limitación de esos derechos, acepta el principio de transferencia. Es decir que el sujeto de derecho es por definición un sujeto que (...) acepta el principio de renunciar a sí mismo, acepta, de alguna manera, escindirse y ser en cierto nivel poseedor de una serie de derechos naturales e inmediatos, y en otro nivel, acepta el principio de renunciar a ellos y se constituye por eso como otro sujeto de derecho superpuesto al primero. La división del sujeto (...) [entre el primer sujeto de derecho y el segundo] caracterizarán la dialéctica o la mecánica del sujeto de derecho [...] En cambio (...) el sujeto de interés no obedece en absoluto a la misma mecánica. Lo que mostró el análisis de mercado (...) es que, en el fondo, en la mecánica de los intereses jamás se pide a un individuo que renuncie a su interés (FOUCAULT, 2007a, p. 316).

Veremos nos próximos capítulos como a dinâmica própria do mercado define em finalmente um sujeito que só pode ser proprietário de direitos e, ao mesmo tempo, livre de obedecer seus próprios interesses na medida em que se torna proprietário de uma propriedade fundamental. Considerada de diversas formas, desde a tradição liberal até as fórmulas do neoliberalismo, o que funciona na definição do sujeito é sua condição de proprietário de seu corpo.

Para isso, foi necessário partir da metafísica de Descartes, mas sem deixar de lado certo materialismo próprio, também, da tradição cartesiana. Este materialismo, que pode considerar-se tanto na *física* (cf. MARX; ENGELS, 1967) quanto na união na qual se dilui a clássica distinção entre corpo e alma (cf. NEGRI, 2008), manterá suas solidariedades com o desenvolvimento industrial. O que predominará, tanto na *física* cartesiana quanto no desenvolvimento da indústria moderna é a afirmação de um funcionamento que toma a forma da máquina. O mundo é uma máquina (escrita em linguagem matemática), o homem é uma máquina, o trabalho industrial é, assim mesmo, posto em marcha a partir da máquina. Foi necessário que a máquina emergisse como componente chave do mundo do trabalho para que corpo fosse, deste modo, concebido como essa “máquina composta por ossos e carne” (DESCARTES, *Meditaciones*, p. 99). Inclusive houve que esperar vários séculos para que essa máquina humana fosse objeto de análise em termos de forças e energias, e será sobre fins do século XIX e inícios do XX que se quantificará a energia em termos de “calorias” e se terá a disponibilidade de tabelas que permitam medir, quantificar e, finalmente, administrar o abastecimento energético dessas máquinas industriais de carne e osso. É neste contexto, no qual o corpo é concebido de forma mecânica e maquinaria, que surgem também as ideias de fadiga e produtividade, efeito de uma constelação de saberes que conjugaram química, física e medicina com a economia política (cf. ROLDÁN, 2010). É ali onde o materialismo cartesiano se sobrepôs à metafísica, pois, como observam Marx e Engels, o “materialismo francês *mecánico* abrazó el camino de la *física* de Descartes, en contraposición con su metafísica. Sus discípulos eran *antimetafísicos* de profesión, es decir, *físicos*” (MARX; ENGELS, 1967, p. 192, grifos dos autores). Lamettrie (1709-1751), discípulo de Descartes, expressou explicitamente esta maquinização do humano. Médico militar, preocupado pela relação entre as faculdades mentais e os fenômenos corporais, e defensor da “união estreita” entre corpo e alma, foi partidário do mecanicismo cartesiano ainda que oposto ao dualismo deste (cf. FERRATER MORA, 1950) e, não por acaso, intitulou sua *opus magnum* de “*O homem máquina*”, combinando, deste modo, o materialismo cartesiano com o materialismo inglês. Baseado na física de Descartes, *O homem máquina* é um protótipo do animal-máquina cartesiano, embora entrasse em oposição radical com Descartes ao destinar à alma humana um caráter material.

Contra a metafísica do século XVII, da qual Descartes era um dos grandes responsáveis na França, o materialismo posicionou-se, principalmente a partir das figuras de Gassendi e, em seguida, de Hobbes. Esta oposição não funcionou unicamente no plano teórico. Pelo contrário, encontrava-se em uma relação próxima à “conformación práctica de la vida francesa de aquel entonces” (MARX; ENGELS, 1967, p. 193). Na passagem da configuração medieval à moderna, da organização do feudo à organização do capital, a vida passou a orientar-se “hacia exigencias directas del presente, hacia el goce del mundo y los intereses seculares, hacia el mundo *terrenal*. A su práctica antiteológica y antimetafísica, a su práctica materialista tenían necesariamente que corresponder teorías antiteológicas, antimetafísicas, materialistas” (MARX; ENGELS, 1967, p. 193). E à refutação negativa da teologia e da metafísica, prosseguem Marx e Engels, era necessário um sistema efetivamente anti-metafísico. O *Ensayo sobre el entendimiento humano* de John Locke entrou perfeitamente.

Embora não seja o objetivo dessa pesquisa a análise das tradições metafísicas e materialistas, não é irrelevante considerar que tanto uma quanto a outra foram centrais para a afirmação da propriedade do corpo. O materialismo mecanicista inglês refutará a condição de “coisa pensante” cartesiana, afirmando que o corpo pensa, mas que não por estar unido à alma (como poderia ser, em Descartes, através da modalidade do “sentir”), mas pela contradição que supõe a concepção mesma de uma substância incorpórea. Diferentemente da distinção entre *res extensa* e *res pensante* marcada por Descartes, o materialismo de Hobbes afirmará que uma substância incorpórea é tão contraditória como um corpo incorpóreo, e é necessário supor que o pensamento não é mais que um fantasma do mundo corpóreo, mais ou menos despojado de sua forma sensível (cf. MARX; ENGELS, 1967). Este pressuposto materialista mecânico de Hobbes afirmará que os homens são sistemas automáticos de matéria em movimento, pressuposto que se conjugará com outro, segundo o qual o movimento de cada um opõe-se necessariamente ao movimento de todos os demais, situação que gera insegurança, origem tanto da guerra como do pacto (cf. MACPHERSON, 2005). Neste sentido, a ambiguidade que inclui a afirmação de uma propriedade do corpo (ambiguidade na medida em que há um proprietário e um possuído dentro da própria condição subjetiva; ambiguidade na mesma definição – metafísica ou materialista – desse “proprietário”), se define neste cenário de disputas entre metafísica e materialismo.

### 3. O CORPO: DA PROPRIEDADE AO DIREITO

#### 3.1 INTRODUÇÃO

Neste capítulo analisa-se a configuração do direito de propriedade como categoria significativa da modernidade, e como fundamento para a definição do corpo como propriedade do indivíduo. A universalização da categoria sujeito de direito foi um fator fundamental para a consolidação do corpo como propriedade individual. Neste cenário, o liberalismo tem um lugar significativo, pois é ali onde a primazia do direito e a do indivíduo conjugam-se para dar lugar à configuração de uma sociedade de proprietários. O antecedente das doutrinas do direito natural, onde as figuras de Hobbes, Locke e Rousseau serão relevantes, permite entender a definição de indivíduo como proprietário de direitos que, como tal, mostrará uma tendência exponencial ao aumento tanto de direitos quanto de propriedades.

A propriedade do corpo será uma operação que se deduz a partir da afirmação da propriedade da própria pessoa, assim como foi proclamado com Locke (embora o movimento inglês denominado *levellers* funcione como um antecedente importante para essa questão). A afirmação da propriedade do corpo exige, desde o ponto de vista do sujeito, uma divisão propriamente moderna na qual o indivíduo afirma-se como soberano de si mesmo. Este deslocamento supõe que corpo e indivíduo não se sobrepõem, mas que o primeiro se torna um objeto, coisificado, apropriável pelo segundo. Apenas deste modo o corpo se tornará uma propriedade do indivíduo, o que, como foi observado, se sustenta, não sem contradições, em interpretações da obra de Descartes que enfatizam a divisão dualista das teorias a ele imputadas.

A operação pela qual o corpo, que se torna propriedade do indivíduo, é passível de constituir-se como fonte de riqueza e propriedade, pode rastrear-se na configuração do liberalismo clássico. Será factível encontrar, tanto em Hobbes quanto em Locke, um significativo antecedente da mercantilização do trabalho, objeto central de análise do próximo capítulo a partir da obra de Marx. O precedente que supõe Locke por um lado e Hobbes por outro, pode contrastar-se tanto em nível do indivíduo (proprietário de sua própria pessoa e, portanto, fundamento de toda propriedade) como da sociedade (configurada como uma civilização da guerra de todos contra todos através da competitividade de mercado). Ambos os níveis confluem no que Macpherson (2005) chamou de “sociedade possessiva de mercado”,

na qual as relações sociais tomam a forma de relações de mercado e o trabalho configura-se como uma mercadoria e, portanto, como uma propriedade alienável. É nessas sociedades que a propriedade do corpo será chave para a afirmação do indivíduo, por direito, proprietário.

Em suma, este capítulo mostrará que, finalmente, o corpo (próprio) se colocou na origem e fundamento de toda possibilidade de apropriação e fonte dos direitos individuais.

### 3.2 UNIVERSALIZAÇÃO DO DIREITO: ENTRE O HOMEM E O CIDADÃO

Transcurrió mucho tiempo antes de que  
me diera cuenta cabal y clara de la  
palabra ‘mío’, a la que tanta importancia  
dan los hombres, pero hoy puedo  
aseguraros que no tiene otra significación  
que un instinto bestial al que ellos dan el  
nombre de ‘derecho de propiedad’  
(TOLSTOI, 2001, p. 16)

A modernidade supõe uma modulação que tem diversas frentes, enlaçadas entre si de tal forma que uns requerem dos outros. As categorias de pessoa, de homem, de cidadão e a de sujeito se conjugam umas com outras, tendo como efeito uma ruptura com o mundo antigo. A ideia de direito também se perceberá afetada pelo corte entre o mundo antigo e o universo moderno que, ainda sem supor uma continuidade entre uma forma e outra, apresentará certos pontos que se manterão imanes logo que o direito adquira sua forma propriamente moderna.

A época moderna se abre sob o lema de um universalismo que visa suprimir ou neutralizar distinções, e o faz de tal forma que não existam fronteiras que marquem um limite a essa supressão<sup>49</sup> (BALIBAR, s.d.). A questão do sujeito neste cenário da modernidade coincidirá, tendencialmente, com o discurso político do universal. Não unicamente com o campo dos “valores” universais, mas, e sobretudo,

---

<sup>49</sup> Conforme explica Balibar (2013), essa supressão de fronteiras tende a gerar uma ordem cosmopolita e isso poderia suceder tanto a partir de baixo, ou seja, de uma forma “revolucionária”, quanto a partir de cima, ou seja, do modo imperialista. Em ambos os casos, apesar de tratar-se de duas formas radicalmente opostas, Balibar sustenta que se trata de orientações que procuram “universalizar”.

com o dos “direitos” também chamados universais (BALIBAR, 2013). Isso pode ser constatado, por exemplo, nas doutrinas jusnaturalistas, que depositam na natureza humana um componente de “direito” (natural), na Revolução Francesa e sua afirmação segundo a qual os homens “nascem e permanecem livres e iguais em direitos” ou, mais tarde, com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948. Em todos os casos, trata-se de universalizar uma condição de sujeito que é a de ser proprietário de direitos.

A afirmação da universalidade do direito veio, assim, sincronizada a uma universalização da condição de proprietário. O direito moderno garantirá, em cada sujeito, ao menos uma propriedade, a propriedade de direito. “Direito a ter direito”, conforme a fórmula de Hannah Arendt (1998) é, então, a conjugação dessa relação entre propriedade e direito. O “ter” que articula funciona ali como *pivô* entre um direito primeiro e fundamental a partir do qual será possível afirmar o conjunto restante de direitos<sup>50</sup>. Trata-se de um “direito a ter” e de um “ter direitos”, onde direito e propriedade acoplam-se para dar lugar a um sujeito universal que é, ao mesmo tempo, um sujeito de direitos e um sujeito proprietário. A partir daí um vetor permitirá deduzir, da propriedade do direito, o direito de propriedade, pelo qual a universalização do sujeito proprietário de direitos é, em última instância, a afirmação do sujeito proprietário.

Convém identificar, neste mesmo sentido, uma forma propriamente burguesa (ou cívico-burguesa, segundo a expressão de Balibar, 2013) na instituição do universal<sup>51</sup>. Esta forma se desloca com um objetivo propriamente econômico-político, e se desenvolve em

---

<sup>50</sup> Tomo ideias desenvolvidas por Patrick Hochart em sua conferência intitulada “Le droit d’avoir des droits”, conferida na Biblioteca Nacional da França, em 14 de março de 2012. Versão de áudio e vídeo disponível em: [http://www.bnf.fr/fr/evenements\\_et\\_culture/anx\\_conferences\\_2012/a\\_c\\_120314\\_hochart.html](http://www.bnf.fr/fr/evenements_et_culture/anx_conferences_2012/a_c_120314_hochart.html).

<sup>51</sup> Essa crítica à universalização burguesa pode se encontrar pelo menos desde Marx, passando por Balibar, Badiou e Žižek. Marx dirá que o homem dos “direitos do homem”, distintos dos “direitos do cidadão” (em referência à Declaração francesa), é o homem “membro da sociedade burguesa”, produto do mercado e da economia política, usufrutuário (egoísta) de seu direito à propriedade privada (MARX, 2012, p. 31). E afirma: “Ninguno de los llamados derechos humanos va, por tanto, más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir del individuo replegado sobre sí mismo, su interés privado y su arbitrio privado, y dissociado de la comunidad” (MARX, 2012, p. 33).

relação à instituição da cidadania. Será relevante, neste sentido, a afirmação dos direitos do cidadão, sempre que se considere a condição de cidadão como independente de fatores extrínsecos ao indivíduo. Apesar disso, a noção de universal que ali funciona é, seguindo a fórmula estabelecida por Milner (1996), uma noção *a posteriori* da multiplicidade que ela contempla. O universal, tal como pode ser encontrado nas declarações de direitos, é uma noção na qual se avança da multiplicidade à unidade. A multiplicidade vem primeiro, mas é pela e por conta de uma “declaração universal” que esta multiplicidade pode ser seguida por um tratamento de unidade<sup>52</sup>. O universalismo fundado por São Paulo verá, então, sua secularização dentro dos marcos da República, na qual a natureza cederá progressivamente seu lugar à constituição “histórico-política do universal” (BALIBAR, 2013, p. 35). Essa universalidade, que será qualificada e criticada como de tipo burguesa, estabelecerá uma ruptura com a universalidade teológica que, nos dizeres de Balibar, trará o universal “do céu para a terra” e autorizará aos modernos referirem-se a esta sem necessidade de remeter-se a Cristo (MILNER, 1996). Essa espécie de mundanização da universalidade será correlata à configuração de uma comunidade política (terrestre) que implantará uma tarefa “direta, prática e secular” de levar a cabo essa universalidade (BALIBAR, 2013, p. 35).

Uma das características fundamentais que se inaugura com as teorias políticas e filosóficas modernas é a atribuição de direitos a todos e a cada um dos membros da espécie humana. Não será unicamente uma inclusão de todos os indivíduos na categoria de sujeitos de direitos, mas que esse status de sujeito de direito passará a integrar a própria condição do homem moderno. Ter direitos passou a ser a condição moderna do humano, cuja origem pode estabelecer-se nas doutrinas jusnaturalistas<sup>53</sup>.

---

<sup>52</sup> Conforme indica Milner, esse vetor da multiplicidade à unidade é o inverso ao que se pode deduzir de Aristóteles e sua fórmula “todo homem é mortal”: “Cuando nosotros, los modernos, hablamos de universal, nos inclinamos a pensar en un paso de la multiplicidad a la unidad; por supuesto, podemos rectificar este primer movimiento, pero justamente esta corrección viene después. Semejantes precauciones son inútiles para Aristóteles, quien adopta de entrada el punto de vista de la enteridad. Lo que viene después es la captación de la multiplicidad” (MILNER, 1996, p. 46).

<sup>53</sup> As doutrinas jusnaturalistas são aquelas que se afirmam sobre a existência de direitos naturais do homem, fundados em e a partir de uma noção de natureza humana. Na modernidade tem seu principal desenvolvimento no século XVII, começando com Hugo Grocio e no qual se destacam, como principais expoentes, Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Samuel Von



Essa definição do humano como portador de direitos foi uma invenção própria da filosofia moral e política moderna. Mais do que anteceder a definição moderna do direito natural é uma categoria que, pelo contrário, deriva-se desta. Como observado por Zarka (1999, p. 48), a invenção do sujeito de direito “se efectuará, en sucesivas etapas, en las obras filosóficas y jurídicas principales del siglo XVII. El iusnaturalismo moderno no presupone un sujeto de derecho, sino que lo genera tras una larga elaboración histórica”. A partir de então a condição de sujeito de direito se afirmará como um estado inalienável do homem, e já não dependerá de suas condições extrínsecas ao indivíduo. Sua condição de membro da espécie humana bastaria para constituí-lo como sujeito de direito, condição que estará inscrita em sua própria humanidade individual. Se o direito romano reservava essa condição ao estatuto de pessoa, atribuível unicamente a certos cidadãos, o direito moderno contará com uma individualização do direito através de sua universalização. Institui-se a definição de homem como ser de direito, um ser definido por ser (sujeito de direito), portador de direitos considerados intrínsecos à espécie humana, ou seja, um sujeito que fará uso de seus direitos como faz uso de suas propriedades (sujeito de direitos).

Primeiro como súditos (Hobbes), logo como cidadãos (Revolução Francesa), finalmente como seres humanos (Declaração de 1948), todos os indivíduos terão em sua própria condição de seres viventes a atribuição, em termos jurídicos, de direitos humanos. Como aponta Balibar (2013, p. 71),

para que los individuos sean igualmente tratados *por* el Estado (lo cual es la lógica de su buen funcionamiento: la supresión es la excepción), es que ellos sean allí también igualmente titulares de la soberanía (...); el 'sujeto de derecho' implícito en esta maquinaria de Estado 'individualista' se concretará en la persona del ciudadano.

---

Pufendorf, Francisco Suarez, entre outros. Ao longo deste trabalho centramonos principalmente nas obras de Hobbes e Locke, mesmo que isso não suponha que já possa ser encontrado neles uma definição de “sujeito de direito”. Segundo Zarka, será apenas com Leibniz que tal categoria terá seu lugar, pois será ali onde se estabelecerá uma virada das leituras gnoseológicas às leituras jurídicas (Cf. ZARKA, 1999), situação ainda ausente tanto em Hobbes quanto em Locke.

A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 é o início da soberania do cidadão, que suporá uma concepção completamente distinta de liberdade. Tem como objetivo a constituição da cidadania, e esta será fundada em um “*novo* conceito de homem” que entrará em contradição com o que anteriormente conotava esse termo (BALIBAR, 2013, p. 57). Diferentemente da tradição política da antiguidade, que fundou sua igualdade cívica sobre a liberdade como status, o impulso da Revolução inverterá termos e se proporá fundar uma liberdade sobre a ideia de igualdade<sup>54</sup>.

Essa igualdade terá suas consequências diretas sobre a questão do direito. Da mesma forma que foi esboçado em Rousseau (1999, p. 15) (quando afirmava que “*la condición es igual para todos; y siendo igual, ninguno tiene interés en hacerla onerosa para los demás*”), uma aquisição de direitos por parte de apenas alguns (até então não privilegiados) supõe a eliminação de direitos para todos. Daqui que a efetividade do direito tenha “*por condición que cada uno tenga exactamente 'tanto' como los otros, ni más ni menos derecho(s)*” (BALIBAR, 2013, p. 59, grifos do autor). Neste sentido, é possível distinguir dois tipos de igualdade: uma igualdade simbólica (com a qual é possível reconhecer que todo indivíduo, apesar de seu poder ou de suas propriedades, é considerado equivalente a qualquer outro enquanto cidadão) e uma igualdade real (ou seja, que não haverá cidadania se as condições dos indivíduos não são iguais ou, pelo menos, equivalentes) (BALIBAR, 2013).

Essa igualdade em temos cidadãos, afirmada e proclamada de forma emblemática pela Revolução Francesa, requer a universalidade. Não é possível que haja igualdade se esta não é, sempre-já<sup>55</sup>, universal,

---

<sup>54</sup> Frente à desigualdade por natureza que supunha a antiguidade, a igualdade reduzia-se para o mundo grego à esfera política, ou seja, enquanto cidadãos, esfera à qual acessavam unicamente aqueles que, devido a suas propriedades, eram considerados livres (livres, antes de tudo, das demandas do corpo). Os movimentos revolucionários já mencionados supõem uma relação inversa na qual a igualdade se obtém pelo nascimento, e são justamente as instituições sociais e políticas as que estabelecem uma desigualdade entre os homens. Por isso, proclamarão, antes de mais nada, “*três grandes e principais direitos*”: vida, propriedade e liberdade, a partir dos quais seria possível estabelecer todo o restante do conjunto de direitos humanos (ARENDDT, 2009, p. 41). Parece relevante, como indica Arendt, que os resultados da revolução não foram justamente “*a vida, a liberdade e a propriedade*” enquanto tais, mas sua concepção como “*derechos inalienables del hombre*” (ARENDDT, 2009, p. 41).

<sup>55</sup> Tomo a expressão “*sempre-já*” de Althusser, utilizada para mostrar que os

pois esta se descompõe se há ainda que apenas um integrante do conjunto que não seja “igual”. Por isso, requer sempre do mais-de-um e exige, ao mesmo tempo, que esse mais-de-um se comporte como uma universalidade que abarque a todo o conjunto, sem exclusões. Nas palavras de Balibar (2013, p. 64):

El goce de la igualdad de derechos no se puede propagar poco a poco, a partir de dos individuos, pasando progresivamente a todos: es necesario que esta se refiera inmediatamente a la universalidad de los individuos, dicho tautológicamente la universalidad de los X a los que se refiere.

Isso não supõe que possam existir distinções. Inclusive a própria Declaração o estabelece em seus primeiros artigos (“Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en cuanto a sus derechos. Las *distinciones* civiles sólo podrán fundarse en la utilidad pública” Art. 1). Contudo, poderíamos inferir que a palavra não é posta ao acaso. Trata-se de “distinções”, e não de desigualdades. E ao se tratar de distinções, essas são sociais, civis e, portanto, correspondem ao cidadão e a sua condição política. As igualdades pertencem ao homem, aos homens que “*nascem e permanecem* livres e iguais em direitos”.

Dizíamos, seguindo o argumento desenvolvido por Balibar (2013), que a Declaração de 1789 afirmava a ideia de universalidade sobre a condição de cidadão. O clima político da França o afirmava: “En Francia, excepto el Rey, todos son ciudadanos”<sup>56</sup>; “Toda distinción cesa. Todos son ciudadanos o deben serlo y nadie debe ser excluido”<sup>57</sup>. Com essa declaração de direitos o homem será, assim, investido com a lei. Esta já não se encontrará em Deus ou na História, e o homem passará a ser tanto sua fonte quanto o seu destino (ARENDRT, 1998). Isso mostra a passagem de um regime teológico a um jurídico-político, e ali a figura do homem tem um lugar central<sup>58</sup>. O jusnaturalismo e a teoria clássica

---

indivíduos são “sempre-já” (*toujours-déjà*) sujeitos (Cf. ALTHUSSER, 2003, p. 148).

<sup>56</sup> Dicionário do século XVIII, (apud BALIBAR, 2013, p. 59).

<sup>57</sup> Folheto *La libertad del pueblo* de 1789, (apud BALIBAR, 2013, p. 59).

<sup>58</sup> Poderíamos remeter à clássica afirmação de Foucault a respeito do recente começo da figura do Homem. A distinção a respeito das noções de indivíduo, sujeito ou pessoa resulta, por momentos, complexa, embora extremamente

dos direitos do homem puseram no direito um fundamento antropológico, e justificaram neste a sua estrutura jurídica e política. Os denominados “direitos fundamentais do homem” pressupunham uma essência do humano que, não apenas reconheciam uma natureza humana com efeitos jurídicos, mas que, a partir dali, estabeleceriam uma ordem normativa, justificando tal natureza. Desde então, se abandonará o fundamento de sua igualdade em condições extrínsecas ao homem, em seus vínculos com Deus e, inclusive, com o Estado, e se deslocará à sua própria condição de humano, para além de toda fronteira religiosa ou nacional. O caráter de direitos “inalienáveis” os faria prescindir, em princípio, de qualquer autoridade para seu estabelecimento.

Dessa forma, os direitos passavam da história à natureza, e se proclamava o homem como seu único soberano. As Declarações que depositam na mera existência humana a posse de direitos mostram que é na natureza humana e não nas condições sociais, econômicas, políticas ou históricas, que esses se fundamentam. E ao passo em que a natureza humana é universal para o gênero, esses direitos passaram a coincidir com a totalidade de exemplares da espécie. Bastava nascer humano para ser proprietário de direitos. Esse deslocamento da história à natureza no âmbito dos direitos “supuso tácitamente que la Naturaleza resultaba menos extraña que la Historia a la esencia del hombre” (ARENDRT, 1998, p. 248).

Apesar disso, foi apenas (e paradoxalmente) no transcurso da história (e não da natureza) que foi possível perceber a existência de seres humanos privados de toda e qualquer qualidade jurídica. A primazia do cidadão, sobre a qual se sustentou a afirmação dos direitos, é denunciada por Arendt ao mostrar que se a abolição dos direitos do cidadão, condição que teve diversos antecedentes ao correr do século XX, significou também a abolição dos direitos humanos, é porque na realidade (em termos empíricos, poderíamos dizer), esses últimos dependem dos primeiros, e não o contrário. A contramão da tradição jurídica e filosófica moderna (que afirmava uma maior amplitude dos direitos humanos sobre os do cidadão), as situações políticas do século passado (ainda que atualmente tampouco estaríamos isentos dessa eventualidade) deram constatações suficientes, de acordo com Arendt (1998), para mostrar que apenas se tem direitos enquanto se é cidadão.

---

necessária. Para o caso do Homem será necessário considerar sua figura em sincronia com a aparição das chamadas “ciências humanas”, quando já no século XVIII a figura do homem aparece como uma figura de saber (FOUCAULT, 2003).

Esse cenário mostra que não é condição do humano o usufruto de direitos, mas sim da condição de cidadão, e percebe-se que a universalidade que se acabou inscrevendo nos direitos humanos (apesar dos esforços realizados por organizações internacionais) é uma universalidade intensiva, ou seja, reduzida aos limites geográficos e jurídicos impostos por cada um dos Estados. É uma universalidade que corresponde às relações entre concidadãos, e não uma universalidade extensiva que excede a condição de cidadão e abarca a humanidade em seu conjunto.

A situação em torno da Segunda Guerra Mundial mostrou que, apesar de “inalienáveis” e, portanto, independentes de qualquer Governo, os direitos não eram defendidos nem garantidos para aqueles que careciam da proteção de seu Estado. Esses direitos humanos “demostraron ser inaplicables — incluso en países cuyas Constituciones estaban basadas en ellos— allí donde había personas que no parecían ser ciudadanas de un Estado soberano” (ARENDDT, 1998, p. 245). É com essa situação que pode se notar que os direitos humanos, como mostra Arendt, não se encontram conformando a própria essência humana (a natureza humana na qual se sustentavam as Declarações do século XVIII), pois aqueles despojados de todo e qualquer direito sob sua condição de apátridas, não perdiam sua categoria de “humanos”, mas a propriedade de seus “direitos”. A condição de refugiado mostra que há uma separação entre “direitos” e “humanos” da mesma forma que há entre “humanos” e “cidadãos”, ou entre “nascimento” e “nacionalidade” (cf. AGAMBEN, 2002).

Se os apátridas, por terem saído da esfera da lei, tivessem também abandonado sua condição de humanos, então apenas ali poderia ter-se confirmado a condição de direitos por natureza. Porém, a história nos dá suficientes evidências de que o direito se acede por direito (outra forma de mostrar o “direito a ter direitos” de Arendt), e que é possível deslindar a “vida nua” de todo valor político<sup>59</sup>. Já não será nem a

---

<sup>59</sup> Essa vida nua, objeto de análise de Agamben (2002), percebe que o homem se cinde completamente do político. É uma figura que tem sua origem no direito romano arcaico, mas que, segundo Agamben (2002), apresenta uma função essencial na política moderna. A vida nua é aquela vida que, ainda sem ser sacrificável, está exposta à morte em mãos de qualquer. Por isso trata-se de uma exclusão dupla (que segundo a forma do argumento de Agamben também é uma inclusão): se exclui do direito divino e, portanto, não pode ser objeto de sacrifício; e se exclui do direito dos homens, e, portanto, pode-se dispor desta sem que se trate de homicídio (AGAMBEN, 2002). Poderia pensar-se que o mar Mediterrâneo foi, nos últimos anos, a evidência mais atual dessa vida nua em

natureza, nem a história, nem um mandato divino que afirme que o homem possui direitos; “El hombre del siglo XX ha llegado a emanciparse de la Naturaleza hasta el mismo grado que el hombre del siglo XVIII se emancipó de la Historia” (ARENDT, 1998, p. 248). Os direitos deixaram de ser naturais para passar a serem humanos. Conforme Arendt, o deslocamento da Natureza à História, e da História à Humanidade, indicando que o direito a ter direitos ou o direito de cada indivíduo a pertencer à Humanidade deveria ser garantido pela própria Humanidade.

O argumento de Arendt nesse sentido é que os “direitos humanos” não podem ser apresentados como uma origem a reencontrar, como um passado perdido (e inclusive idealizado) que a sociedade perverteu. Pelo contrário, os direitos humanos não são mais que uma invenção ou, em todo caso, em seu sentido mais político, um contínuo começo próprio da vida em plural dos homens (cf. BALIBAR, 2017). A crítica de Arendt às ideologias revolucionárias se deposita, neste sentido, em nível da proclamação que essas fizeram de uma restauração ou redescobrimto de direitos “inatos”, pondo os sistemas constitucionais a funcionar como garantia de direitos preexistentes a esses mesmos sistemas. Assim o afirma, por exemplo, o Art. 2 da Declaração Universal dos Direitos do homem e do Cidadão: “La finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Esos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión”. As Constituições ali instauradas deveriam assegurar esses direitos naturais que eram próprios do homem, de seu estado de natureza, tal como Hobbes, Locke ou Rousseau haviam ilustrado. Por sua vez, Arendt insiste em que a operação das revoluções se orienta, pelo contrário, em direção a uma instituição ou invenção do humano: “no derivan de un fundamento, ni reciben su legitimidad de su carácter universal *a priori*, sino que son ellas quienes provocan la entrada de lo universal en la historia” (BALIBAR, 2007, p. 4). Mais que um fundamento natural dos direitos humanos, e em sua universalidade, o que há é um fundamento político. Segundo o argumento de Arendt, esses são efeitos de condições políticas e históricas, e não efeitos de uma essência metafísica (*a priori*) do humano.

### 3.3 A SEDUÇÃO DO LIBERALISMO: MAIS INDIVÍDUO, MENOS POLÍTICA

#### 3.3.1 Do dever ao direito

Na medida em que se entenda o liberalismo como uma “doctrina política que considera que el hecho político fundamental son los derechos del hombre, y no los deberes” (STRAUSS, 2013, p. 221), identificando a função do Estado com a proteção desses direitos com atividade central e primazia em torno à qual se organiza a vida civil, então podemos considerar Hobbes como uma peça chave para a conformação dessas doutrinas. O deslocamento dos deveres aos direitos é um elemento central para a estruturação das doutrinas liberais, e foi no transcurso dos séculos XVII e XVIII onde adquiriu um lugar preponderante, mais do que o das épocas anteriores (STRAUSS, 2013). A origem dessa afirmação do direito pode encontrar-se na dedução de uma lei natural a partir da auto-conservação do indivíduo. A auto-conservação, ponto de partida de toda justiça e moralidade para a filosofia política que se inaugura com os primeiros sinais da modernidade, não poderia ter-se apresentado em termos de um dever de cada um, mas como um direito fundamental e inalienável de todo indivíduo. É a partir desse direito que se estruturam logo os deveres próprios da vida em sociedade, e é, portanto, um direito absoluto e incondicional que exigirá, seguidamente, o direito aos meios necessários para poder cumprir com esta autoconservação. Logo, virão novos direitos, que se proclamarão sucessivamente de forma exponencial<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> De acordo com Kervégan a enunciação cada vez mais detalhada dos “direitos do homem” levou a uma dissolução de sentido, alcançando uma aplicação a dois grupos de direitos que obedecem a “economías lógicas y jurídicas opuestas” (2007, p. 53). O primeiro desses grupos reúne as liberdades individuais, coletivas ou sociais e políticas (por exemplo, direito de reunião, de associação, de sufrágio, etc.). É um direito que se apresenta congregando as consideradas “liberdades fundamentais”, e se trata de um conceito de direito que funcionou nas teorias modernas do direito natural. O segundo grupo de direitos também considerados fundamentais pode ser catalogado como “direitos sociais” (por exemplo, o direito à educação, à proteção social, à saúde, ao trabalho, etc.). Esses direitos já não definem liberdades, mas “créditos” aos que o indivíduo tem direito como integrante da sociedade. Segundo Schmitt (2006) o que ocorre é que entre um grupo e outro funciona uma contradição, pois para poder fazer valer os direitos sociais o Estado deve intervir na esfera das liberdades, considerada, por direito, intangível (cf. KERVÉGAN, 2007). A partir disso,

Este núcleo irreductível de direitos que se inaugurou de forma universal no século XVII encontra, ao menos desde fins do século XVIII, uma evolução constante, uma espécie de “inflação do direito”<sup>61</sup> que deriva em um apetite insaciável por adquiri-los sempre em maior quantidade: “el número de los derechos que se juzgan fundamentales y la extensión del campo que abarcan no han dejado de incrementarse, y su carácter absoluto y primario ha sido subrayado de manera cada vez más insistente” (KERVÉGAN, 2007, p. 51).

Mas em seu ponto de partida, quando Hobbes ou Locke escreviam suas obras, a doutrina do direito natural que ali se fundava teria suas bases na autoconservação da vida e, portanto, na preservação do corpo, e era este o eixo sobre o qual se orientavam os denominados “direitos naturais”. Tratava-se de um direito posto sobre o estado de natureza da humanidade, com um centro fundamental no “vital” que transpassa, comodamente, da natureza ao corpo. Um direito fundamental e inalienável à autoconservação, e um estado no qual, segundo Hobbes, “todo hombre, por necesidad natural, trata de defender su cuerpo y aquellas cosas que le parecen necesarias para la protección de su cuerpo” (*De Cive*, p. 68). Trata-se não de um dever, mas de um “derecho a proteger su cuerpo” (*De Cive*, p. 89). Portanto, se o ponto de partida é um direito e não um dever (ainda quando, como mostra Agamben [2012, p. 87], esse direito possa ser também apresentado como um dever), “tanto la función como los límites de la sociedad civil deben definirse en términos del derecho natural del hombre y no en términos de su deber natural” (STRAUSS, 2013, p. 221). O Estado que se configura nessa sociedade deverá ser um Estado que se identifique com a função de proteger os direitos do homem e, sobretudo, o direito primário e absoluto da conservação da vida.

Este deslocamento inaugurado por Hobbes, a partir do qual a ênfase já não se colocará nos deveres, mas nos direitos naturais, é o que

---

Kervégan deduzirá, seguindo a linha de Schmitt, que “La problemática de los derechos del hombre, a pesar del reconocimiento en adelante universal de que gozan sus términos y los valores individuales y liberales que estos revisten, es sin duda, a pesar de las apariencias, incompatible con los principios y el modo de ser del Estado contemporáneo” (KERVÉGAN, 2007, p. 53). A distinção entre direitos individuais e sociais, ainda que de forma menos desenvolvida, também pode ser encontrada em Bobbio (1991).

<sup>61</sup> Tomo a expressão de Patrick Hochart, em sua conferência intitulada “Le droit d’avoir des droits”, conferida na Biblioteca Nacional da França, em 14 de março de 2012. Versão de áudio e vídeo disponível em:



o coloca na origem de uma nova doutrina política<sup>62</sup>. Conforme a expressão de Strauss, as doutrinas “pré-modernas” podem ser identificadas a partir de uma afirmação dos deveres do homem instaurados em uma lei natural. Com Hobbes, a lei da natureza não formulará deveres, mas terá implícito um direito primário de auto-conservação, um direito chamado “natural” que, de acordo com Hobbes, refere-se a

la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin (HOBBS, *Leviatán*, p. 128)

A partir de Hobbes, a ordem social se definirá em termos de direitos do homem, consagrando dessa forma a sedução do liberalismo. Esta “novidade” das doutrinas liberais deve-se a que “los derechos en cuestión expresan y pretenden expresar algo que realmente todo el mundo desea de todos modos; sacralizan el auto-interés de cada uno” (STRAUSS, 2013, p. 222). Será mais confiável organizar uma ordem social a partir de uma defesa por direitos que todos desejam do que estruturá-lo sobre a imposição de deveres. Por isso Strauss (2013, p. 222) afirmará que “lo que se necesita para hacer efectivo el derecho natural moderno es ilustración o propaganda más que apelación moral”.

### 3.3.2 Mais indivíduo, menos política

Contra a tradição que, desde Platão, inferia os direitos a partir de desígnios da natureza ou de vontades divinas, Hobbes propõe-se demonstrar que, ao invés de encontrarem-se direitos e obrigações

[http://www.bnf.fr/fr/evenements\\_et\\_culture/anx\\_conferences\\_2012/a\\_c\\_120314\\_hochart.html](http://www.bnf.fr/fr/evenements_et_culture/anx_conferences_2012/a_c_120314_hochart.html).

<sup>62</sup> O direito do que aqui se trata é, segundo Althusser (2007, p. 259), um direito antes do direito, ou seja, um direito anterior ao direito jurídico, onde as noções morais não entram em consideração. É um direito que se nega na prática, pois entra em confrontação automaticamente com o direito dos outros, também com o direito a preservar a própria vida. Daqui resulta o universal estado de guerra característico da doutrina hobbesiana, onde o enfrentamento de “todos contra todos” mostra ao mesmo tempo a “esencia y fracaso de este derecho” (ALTHUSSER, 2007, p. 260).

unicamente em uma força externa, esses estão implicados na própria necessidade de cada “mecanismo humano”<sup>63</sup> de perpetuar seu próprio movimento (MACPHERSON, 2005, p. 83). Se cada mecanismo humano procura satisfazer suas próprias exigências, então esses direitos e obrigações não podem provir de um agente externo, mas terá que os supor internos e universais aos homens. A igualdade dos homens estabelecida por Hobbes é, nesse sentido, fundamental. Apenas através dela pode inferir a existência de direitos no interior de cada indivíduo, e de direitos iguais para todos. É ali onde, confirma Macpherson (2005, p. 83), está a revolução na teoria política e moral: foi Hobbes “el primero en inferir los derechos y las obligaciones a partir de los hechos, sin introducir en estos ningún elemento fantasioso”.

Neste deslocamento, onde os deveres naturais são retirados do ponto de partida e passam a ser deduzidos do direito natural incondicional, é que se funda a doutrina moderna da lei natural, e se afirma a propriedade do indivíduo por sobre todos os aspectos da sociedade civil. Com as doutrinas do estado de natureza os direitos da sociedade civil, assim como os direitos do soberano, são direitos que originariamente pertencem ao indivíduo e que, mediante um contrato, este cede para assegurar a convivência pacífica em sociedade. Em contraposição à filosofia antiga, que afirmava a condição política na natureza do homem e, portanto, sua impossibilidade de definir-se como um ser isolado, a filosofia política moderna da lei natural identifica uma vida pré-política do homem no estado de natureza e afirma-se sobre a postulação de um indivíduo cuja existência se mantém independente se sua integração a uma sociedade civil.

De acordo com Hobbes, a associação a que cada indivíduo se entrega por contrato, tem seu fundamento em que a partir daí é possível obter alguma honra ou benefício (*De Cive*, p. 55), mas para isso “las personas contratantes deben pre-existir antes que el contrato mismo” (*De Cive*, p. 146). Trata-se, portanto, de um individualismo utilitarista, ou seja, de uma afirmação da individualidade como primeira condição do homem (segundo Hobbes, “el hombre es susceptible de hacerse sociable, no por naturaleza, sino por educación”, *De Cive*, p. 54), e de uma perspectiva utilitária que leva, por associação voluntária frente ao

---

<sup>63</sup> O mecanicismo em Hobbes (que tomou dos supostos materialistas da ciência do século XVII) supõe que os seres humanos são sistemas materiais que se movem e dirigem por si mesmos ao estilo de um autômato. Os homens são mecanismos automáticos iguais, máquinas racionais e calculadores, que se caracterizam por um movimento continuado.

medo mútuo gerado pelo estado de natureza, ao estabelecimento de um contrato que funda a sociedade civil. Do que se deduz, indica Hobbes, “que quienes se reúnen intentan sacar algún beneficio (...). Pues cuando voluntariamente entramos en sociedad, sea cual fuere la sociedad de que se trate, buscamos el objeto al que se dirige nuestra voluntad, es decir, aquello que cada uno de los que están reunidos estima como bueno para él” (*De Cive*, p. 56-57). Este individualismo hobbesiano supõe que o indivíduo, diferentemente, por exemplo, do *Zoion Politikon* (ζῷον πολιτικόν) aristotélico, é em si mesmo “essencialmente completo”, e isso independentemente de sua inserção em uma sociedade civil. Se em Aristóteles o homem é por excelência um animal político, em Hobbes a política tem como único fundamento a incapacidade dos homens de governarem-se a si mesmos, pois “Si los hombres supieran gobernarse a sí mismos y viviesen según las leyes de la naturaleza, la política no les importaría” (HOBBS apud ALTHUSSER, 2007, p. 263). A associação em Hobbes tem sua origem, portanto, no interesse individual (“Toda asociación con los demás se hace, pues, o para adquirir alguna ganancia o para adquirir gloria; es decir, no por amor a nuestros prójimos sino por el amor a nosotros mismos”, Hobbes, *De Cive*, p. 57) e no medo mútuo (“el origen de todas las sociedades grandes y duraderas no consistió en una mutua buena voluntad entre los hombres, sino en el miedo mutuo que se tenían” Hobbes, *De Cive*, p. 57), não sendo, neste sentido, constitutiva da referida “natureza humana”.

O século XVII pôs os direitos fundamentais como inerentes à natureza do homem. O fez sob uma universalização do individualismo que estabeleceu um corte com o âmbito do político. Os direitos fundamentais, indica Kervégan, têm um conteúdo “ante- o suprapolítico; predicados de un individuo humano que se representa a sí mismo como libre, inscriben en el orden político los principios de derecho natural con respecto a los cuales se mide su legitimidad” (2007, p. 52). Vemos, então, que a operação liberal de afirmação dos direitos do homem supõe, por um lado, uma operação de autoconstrução do indivíduo (prescindindo para sua constituição de qualquer vínculo social) e, por outro lado, uma ruptura estabelecida no nível do político. O Estado liberal, ao contrário da tradição antiga, não terá entre suas finalidades uma tarefa propriamente política. A garantia da segurança para Hobbes (*Leviatán*, p. 167) e da propriedade para Locke (*Tratado*, p. 70) coloca-se no fundamento do Estado e seus limites. O indivíduo, definido na trama dos direitos fundamentais, e preexistente a qualquer tipo de

associação social ou política, ilimitadamente livre, é um “ser *en primer término* no político” (KERVÉGAN, 2007, p. 52, grifos nossos).

Tal como adiantamos, a afirmação da primazia dos direitos naturais própria do jusnaturalismo foi consequente com uma afirmação da primazia do indivíduo por sobre a sociedade, e, portanto, todos os direitos que os homens adquirissem ao unir-se em sociedade não seriam mais que derivados dos direitos que originariamente pertenciam ao indivíduo. O indivíduo é, desde este ponto de vista, um ser que se define antes da sociedade e, portanto, antes da associação política, ponto de ruptura radical com a tradição que, desde Aristóteles, definia o homem como “animal político”. O Estado que se institui sobre a base desses direitos fundamentais, será um Estado que não se fundamenta sobre um princípio político ainda que, claro está, não poderá prescindir deste. Sem prescindir do político, o Estado erigido em torno a essa afirmação liberal dos direitos fundamentais, nega o político enquanto afirma a individualidade como eixo estruturante de sua configuração. É um Estado que deve assegurar as condições da liberdade, mas essa liberdade não se refere à outra que não seja o conjunto de liberdades individuais, aquelas que “pertencem” a um indivíduo que se define como “livre proprietário”. O político acaba, então, reduzindo a sua mínima expressão, enquanto o público é subordinado sob a primazia da individualidade privada.

A democracia liberal que se funda no século XVII inglês instituiu uma nova crença no valor dos direitos do indivíduo. Se tomamos as doutrinas do direito natural é porque essas representam o ponto de partida com as que se inaugura a tradição do que Macpherson (2005) chamou “individualismo possessivo”. Esse caráter possessivo se instalará no núcleo da concepção democrático-liberal do indivíduo, proprietário de si mesmo e de suas capacidades “sin que deba nada a la sociedad por ellas” (MACPHERSON, 2005, p. 15). Tanto em Hobbes quanto em Locke podemos observar as condições para a configuração desse indivíduo que se define como proprietário de si mesmo, e cuja propriedade se coloca na base e fundamento das possibilidades de aceder a sua liberdade (livre de depender de vontades alheias, livre enquanto possui). Sob essa fórmula a sociedade será um conjunto de relações de intercâmbio entre proprietários e a organização política deverá garantir as condições de possibilidade de tais relações. Ou seja, a economia e a política se unem sob um mesmo conceito: economia política.

### 3.4 A DIVISÃO DO HOMEM

Es muy curioso y supone una incoherencia realmente extraña que se diga: el hombre *tiene* un cuerpo.  
(LACAN, 1997, p. 116)

As doutrinas do direito natural não se oporão unicamente à tradição aristotélica a respeito da afirmação do caráter político do homem. Também suporão uma ruptura com a categoria de pessoa e sua relação com o que poderíamos chamar sua existência corporal. Coincidindo com sua origem etimológica, a pessoa não era idêntica ao homem como tal, mas unicamente ao seu estatuto jurídico (cf. ESPÓSITO, 2016). Com este termo se afirmava, então, uma separação, desde o ponto de vista técnico, entre a capacidade jurídica e a naturalidade do ser humano. Tal separação mantinha seus vínculos com a antiga distinção entre homens livres e escravos, a qual determinava que a liberdade, limitada enquanto forma, extensão e momento, não se entendia como uma “condición originaria sino derivada, a la cual el hombre podía acceder, temporal y ocasionalmente, mediante un proceso artificial de personificación. (...) Ningún ser humano era persona por naturaleza, en cuanto tal. No lo era, por cierto, el esclavo, pero tampoco el libre (...)” (ESPÓSITO, 2009, p. 117). Mas assim como na tradição jurídica romana era possível estabelecer uma distinção entre a categoria de pessoa e a de ser humano, não resultava tão factível uma distinção a respeito do corpo, enquanto este não podia ser juridicamente confundível com a coisa. A distinção romana, que separava “*pessoa*”, ações e “*res*”<sup>64</sup>, distinção que ainda se mantém nos códigos atuais, apenas permitia a apropriação dessas últimas por parte das primeiras. As coisas, não-pessoas, são possuídas pelas pessoas, as quais, não sendo coisa, tornam-se possuidoras destas. Sob a categoria de pessoa, o corpo não era passível de pertencer a ninguém, nem sequer ao próprio sujeito, em quem coincide a dimensão do ser e não a do ter (cf. ESPÓSITO, 2016). Sem pertencer a uma ou outra categoria, o corpo funcionava como o canal de trânsito de uma a outra, das pessoas às coisas. Inclusive, tal como aponta Espósito (2009, p. 114), devido ao filtro

---

<sup>64</sup> São as Instituições de Gayo que distinguem entre pessoas, coisas e ações como base de todos os sistemas jurídicos. Não é de se estranhar, aponta Espósito (2016), que quando os romanos se referiam a seu papel na vida usaram *personam habere* (ou seja, “ter pessoa”), consolidando dessa forma a ideia de que *pessoa* não é o que se *é*, mas o que se *tem*.

formal que supõe a categoria de “pessoa”, o direito mantém-se a distância da dimensão corporal do homem individual<sup>65</sup>.

Será entre os séculos II a. C. e IV d. C. que a noção jurídica de *pessoa* adquirirá também um sentido moral, onde terá um importante lugar a definição da pessoa moral consciente e, com isso, a consciência do bem e do mal (cf. MAUSS, 1979). É no seio do cristianismo que se faz da pessoa moral uma entidade metafísica, concepção que chega até a noção moderna de pessoa humana. É ali, como aponta Mauss, que se produz “el paso de la noción de *persona*, *hombre revestido de un estado*, a la noción de hombre sin más, a la de *persona humana*” (MAUSS, 1979, p. 329, grifos do autor). Sem pretender aprofundar-nos na concepção cristã de pessoa, convém destacar, de acordo com Mauss, a unidade das três pessoas que supõe a Santíssima Trindade, considerando que é precisamente “a partir de la noción de *uno* cuando se crea la noción de *persona*” tanto em relação com as pessoas divinas, “pero también y al mismo tiempo, a propósito de la *persona humana*, *sustancia y forma, cuerpo y alma, conciencia y acto*” (MAUSS, 1979, p. 229).

Por sua vez, a tradição fundada sobre o direito natural tenderá a uma unificação entre a condição jurídica de pessoa (artificial) e sua entidade humana (natural), mas estabelecerá uma separação a respeito do corpo. Com a tradição cartesiana, como aponta Espósito (2009), assim como com Locke, quem atribui à identidade pessoal um caráter não substancial, mas funcional (cf. LOCKE, *Ensayo*), a “pessoa” caracteriza a “aquello que en el hombre es distinto de su cuerpo y está más allá de este” (ESPÓSITO, 2009, p. 113). Com as correntes que se iniciam no século XVII, a distância que anteriormente existia entre homem e pessoa tende a sua desapareição, ao ponto que cada homem enquanto portador de sua vontade racional é considerado, juridicamente, sob o estatuto de “pessoa”. Esta remeterá, a sua vez, “a la máscara y al rostro, a la imagen y a la sustancia, a la ficción y a la realidad” (ESPÓSITO, 2009, p. 111), e designará tendencialmente o indivíduo que é seu portador. Neste novo panorama o direito não será uma “super

---

<sup>65</sup> Embora já mencionamos que não nos deteremos na figura do escravo mais do que tangencialmente, essa figura põe em tensão a distinção entre pessoas e coisas. O escravo é aquele que está suspenso entre umas e outras, “cosa con un rol de *persona* y *persona* reducida al estado de cosa, según se atienda a los cometidos efectivos que cumple en la sociedad romana, o bien a su clasificación estrictamente jurídica. Él es literalmente la no-*persona* dentro de la categoría más general de *persona*, la cosa viviente o la vida encerrada en la cosa” (ESPÓSITO, 2009, p. 115).

ordem” a respeito do sujeito e passará a estar incorporado a sua própria “natureza” humana, concebido como um “atributo fundamental, (...) como el poder que cada cual tiene sobre sí mismo y sobre las cosas que le pertenecen” (ESPÓSITO, 2009, p. 121). A desapareição da distância entre homem e pessoa acabará condensando-se na proclamação de igualdade de todos os homens reivindicada pela Revolução Francesa que, contudo, não superará o hiato que se estabelecerá entre homens e cidadãos. Não obstante, estará na própria condição de homem (e aqui o esclarecimento “homem e cidadão”) sua definição como sujeito de direito.

Mas assim como a modernidade sobrepõe homem e pessoa, desde a tradição que se inaugura com Descartes é possível perceber uma cisão que separa, por um lado a pessoa e, por outro, o corpo<sup>66</sup>. Segundo Espósito (2009), a cisão que a modernidade pretendia superar acaba sendo reintroduzida sob uma nova forma. O dualismo persiste através da divisão entre um corpo biológico e um centro de implantação jurídica ao qual o primeiro se submete. Daqui por diante, o corpo será para o indivíduo uma dimensão sobre a qual exerce um domínio; um domínio que, a sua vez, será condição para manter seu estatuto soberano de pessoa.

Essa separação entre corpo e pessoa resulta fundamental para a atribuição de direitos modernos. Não é o corpo o portador de direitos, mas a pessoa “implantada” nele (para usar uma expressão de Espósito) a que é proprietária de direitos e que, mantendo uma determinada relação com seu corpo, também poderá reivindicar direitos sobre este. Essa relação que a pessoa estabelecerá com seu corpo será uma relação de propriedade. Como veremos, é aqui que as origens do liberalismo inglês supõem um dos principais pontos de partida, depositando no indivíduo a condição de proprietário. Sobre essa condição de proprietário a tradição liberal baseará a defesa da liberdade individual, uma liberdade que terá sua contrapartida no corpo, pois, como indica Espósito, esta “consiste en la potencial reducción del cuerpo a objeto de apropiación” (2009, p. 25). Na propriedade, e especificamente na propriedade do corpo, a tradição liberal sustentará a liberdade própria do indivíduo moderno. Para tanto, a condição de proprietário exige que isso do que se apropria não seja idêntico ao sujeito portador dos títulos de propriedade. O corpo, pensado

---

<sup>66</sup> Essa é uma discussão que será correlativa com a distinção que se pode estabelecer entre corpo e organismo (cf. RODRÍGUEZ GIMÉNEZ, 2016), onde o corpo falante e o organismo biológico porão uma cisão no sujeito cuja impossibilidade de apropriação será relevante tomar em consideração.

como uma coisa, será reificado sob sua condição de ser controlado por um proprietário investido com o título de “pessoa”<sup>67</sup>. Apenas enquanto coisa o corpo pode tornar-se uma propriedade do indivíduo. O sujeito e o objeto que conformam a relação de propriedade não podem coincidir completamente. Ou seja, a pessoa, enquanto proprietária, não pode coincidir plenamente com seu corpo. Este lhe pertence e, portanto, em sua condição de propriedade, instaura com este uma relação. Se toda propriedade é uma relação entre sujeito e objeto, o corpo é, enquanto propriedade da pessoa, configurado como um objeto que tem, contudo, a peculiaridade de ser uma propriedade intransferível. Ninguém pode ser proprietário de um corpo que não esteja inserido em sua própria pessoa. Ninguém pode não ser proprietário do corpo que se acopla a si mesmo.

A separação moderna que leva o homem a manter uma relação com seu corpo, e que, portanto, distingue-se deste e o representa como um objeto próprio, tem uma origem incipiente nas teorias jusnaturalistas. Aparece em Hobbes da seguinte forma: “el hombre es un cuerpo animado racional” (HOBBS, *El Cuerpo*, p. 203). O homem é um corpo, mas ao mesmo tempo é mais que um corpo. É necessário que este corpo esteja dotado de racionalidade e que, simultaneamente, seja um copo animado. A referência ao “homem” como “corpo animado racional” delimita um objeto a ser controlado, um “corpo animal”, que será posto sob a tutela da segunda condição do humano: seu caráter “racional”. Esse corpo, animado e racional, parece apresentar-se em Hobbes como um atributo do homem e, ao mesmo tempo, um objeto de governo. E, sobretudo, um objeto de governo ao qual o homem renuncia ainda quando cede seus direitos para a conformação de uma sociedade civil. Porque, como indica *Leviatán*, ao estabelecer um contrato, a mesma forma que

---

<sup>67</sup> Segundo Espósito esse fato supõe uma “despersonalização do corpo” que mantém suas solidariedades entre as concepções católicas e as liberais, mas que logo suporá radicais diferenças com a fórmula biopolítica (ESPÓSITO, 2009, p. 135). Nesta última, mais do que uma despersonalização do corpo, o que sucede é uma “corporização” das pessoas, uma operação a partir do corpo individual e coletivo. Se se trata de um governo que já não é mínimo, mas que, ainda mantendo certas restrições, controla mediante determinados dispositivos (de segurança, de acordo com a fórmula de Foucault) o bem-estar de sua população, então a propriedade e o direito individual sobre si mesmo enfrentam-se às potestades desse governo e a sua possibilidade de intervir sobre a população. É, tal como havíamos mencionado antes (ver n. 16), uma contradição própria do Estado contemporâneo.



es necesario para todos los hombres que buscan la paz renunciar a ciertos derechos de naturaleza, es decir, no tener libertad para hacer todo aquello que les plazca, es necesario también, por otra parte, para la vida del hombre, retener alguno de esos derechos, como el de gobernar sus propios cuerpos” (HOBBS, *Leviatán*, p. 153).

O direito sobre o “próprio” corpo, ou seja, o “derecho de conservar su propio cuerpo” (*Leviatán*, p. 297) é, desde o ponto de vista de Hobbes, um direito que não se cede ainda quando se ingressa dentro dos limites do governo, por isso logo poderá afirmar que “Los súbditos tienen libertad para defender su propio cuerpo incluso contra quienes legalmente los invaden” (*Leviatán*, p. 218). Já há, em Hobbes, um direito de cada um sobre seu próprio corpo que se apresenta em termos de conservação, e sobre o qual o indivíduo mantém a primazia, inclusive perante o poder soberano<sup>68</sup>. Contudo, não se deve supor que essa primazia do indivíduo seja uma afirmação metafísica do “eu”. O materialismo monista de Hobbes não supõe a existência de um sujeito autárquico, separado de seu corpo, uma entidade incorpórea que governe o controle das paixões orgânicas. Não por acaso Hobbes realizará objeções duras a Descartes, afirmando a corporalidade do sujeito de conhecimento perante a espiritualidade que proclama a metafísica cartesiana com o *ego cogitans*. Por isso poderá afirmar, em tais objeções, que “una cosa que piensa es algo corporal; porque parece que los sujetos de todos los actos se entienden únicamente bajo una razón corporal, o bajo una razón de materia” (HOBBS apud DESCARTES, 2012, p. 279).

Contudo, é possível estabelecer a distinção mencionada a respeito do corpo em Locke, e podemos vê-la ao depositar no homem o fundamento da propriedade, afirmando que o homem é proprietário de sua própria pessoa. Essa “pessoa” não toma, como poderia ter feito a partir da tradição do direito romano, um caráter propriamente jurídico. Locke diz: “Tomo la palabra *persona* como el nombre para designar el

---

<sup>68</sup> Segundo Hobbes ninguém está obrigado a causar danos a si mesmo, pois o direito à conservação do corpo é primário. Por isso, se o soberano “ordena a un hombre (aunque justamente condenado) que se mate, hiera o mutila a sí mismo, o que no resista a quienes le ataquen, o que se abstenga del uso de alimentos, del aire, de la medicina o de cualquiera otra cosa sin la cual no puede vivir, ese hombre tiene libertad para desobedecer” (*Leviatán*, p. 219). Há uma primazia, portanto, da defesa do próprio corpo.

*si mismo*” (LOCKE, *Leviatán*, p. 331), como um “ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan sólo hace en virtud de su tener conciencia” (LOCKE, *Leviatán*, p. 318). Ao estabelecer uma coincidência entre a pessoa e o “si mesmo”, a propriedade da própria pessoa e a propriedade si mesmo (duas expressões utilizadas por Locke ao longo de seu *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*) se correspondem (e adquirem, ambas, um caráter universal). Essa propriedade, conforme Locke, deve-se ao papel da consciência, que funcionará como o operador de uma apropriação de “si mesmo” (*self*) por parte de si mesmo (*itself*) (BALIBAR, 2013). A consciência em Locke é a apropriação que um mesmo efetua sobre si (*self*), ou seja, transforma esse *self* em uma propriedade privada. Dessa forma o “si mesmo” (*self*) é uma coisa que o próprio indivíduo possui (*own*) e tornou-se própria (de si mesmo) ao fazê-la consciente, ao pensá-la consciente (“Solamente en el tener conciencia radica el sí mismo (...), no habiendo conciencia, no hay persona” Locke, *Ensayo*, p. 328). Este feito de tomar consciência deste “si mesmo” de cada um é uma operação de apropriação, e do qual não se pode estar seguro, disse Locke, “sino solamente por la identidad de un tener conciencia” (LOCKE, *Ensayo*, p. 329).

Podemos considerar, então, em Locke, uma divisão ou dualidade do “si mesmo”: uma divisão que sistematicamente é obturada pela língua, enquanto consideremos, como disse Balibar, que a língua “trabaja permanentemente para anular las divisiones que ella está en vías de poseer”. A divisão ou dualidade aqui referida é a que permitiria distinguir, ou melhor, desdobrar um “si mesmo possuidor” e um “si mesmo possuído” (BALIBAR, 2013, p. 142). Mas a divisão em Locke não funciona unicamente em nível do si mesmo. Como veremos posteriormente, também haverá uma distância que separa a pessoa de seu corpo, pela qual pode tornar-se proprietário deste através do trabalho. A referida expressão “o trabalho de seu corpo e a obra de suas mãos” condensa em si mesma essa cisão entre o homem e seu corpo, tal como veremos nas secções seguintes.

Assim como Locke pode identificar um possuidor e um possuído dentro da mesma estrutura subjetiva, assim também é possível identificar um súdito e um soberano dentro da configuração de um sujeito cidadão. Inclusive poderíamos dizer que o individualismo, do tipo liberal e possessivo, é a universalização em nível do sujeito (cidadão) da célebre declaração de Luis XIV: tal como este, o indivíduo

moderno poderá dizer, a respeito de si mesmo, “*L’Etat, c’est moi*”. Cada um é amo de si mesmo, cada um tem uma lei do “eu” (*moi*)<sup>69</sup>. Mas esse *si mesmo* do que cada um é amo tem, como contrapartida, que cada um seja também seu próprio súdito<sup>70</sup>. Enquanto súdito, a autoridade de *si mesmo* governará sobre cada um como parte integrante de sua individualidade, a qual deverá administrar, organizar, controlar. Será inclusive esse governo de si o que determinará a possibilidade de manter-se como portador de direitos, exercendo uma soberania sobre essa “animalidade” própria do ser vivente, segundo os termos utilizados por Derrida (2011).

É necessário nesse ponto considerar que a linguagem foi um tema de debate próprio da reflexão filosófica dessa época de configuração do pensamento liberal, e é reconhecida de várias e diferentes formas como o limite a partir do qual é possível estabelecer ao menos duas separações: uma entre o homem e a natureza; a outra entre o homem e o resto dos animais. O homem é um animal com nome, aquele que fala e se representa no mundo. Enquanto fala separa-se de todo outro ser vivente; enquanto se representa no mundo toma deste as distâncias próprias para sua objetivação. E, assim como toda representação da natureza acabou posicionando o homem nas bordas do natural, do mesmo modo sua possibilidade de representar-se a si mesmo o permitiu delimitar isso que chamou consciência, isso que definiu como “si mesmo”, isso que substantivizou como “eu”.

Essa divisão do sujeito é, pode-se dizer, uma constante própria da consciência por definir-se e delimitar-se. Na passagem da história natural à biologia, no deslocamento da análise das riquezas para a economia, e no da reflexão sobre a linguagem para a filologia, nesses três deslocamentos a partir do qual a análise foucaultiana mostra a aparição do homem, de um homem dividido entre um objeto de saber e um objeto que conhece, ali o homem se apresenta perante as portas do mundo moderno como uma “soberano sumiso, espectador contemplado” (FOUCAULT, 2003, p. 304).

---

<sup>69</sup> Em contraposição virá Freud (1975) que, para denunciar que perante a vida pulsional da sexualidade e aos processos anímicos inconscientes, “o eu não é amo em sua própria casa”.

<sup>70</sup> Neste ponto será pertinente considerar a posição de Spinoza e sua distinção entre paixão e razão, que permite distinguir, a sua vez, entre uma vida orientada pela razão e uma vida de servidão na qual o homem é súdito de suas próprias paixões.

### 3.5 A PROPRIEDADE DE SI MESMO: DOS *LEVELLERS* A LOCKE

A propriedade da própria pessoa é uma ideia que emerge no século XVII inglês, primeiro com os *levellers* e, logo, com John Locke. Diziam os primeiros que

[a] todo individuo natural le es dada una propiedad individual por la naturaleza, que no ha de ser atacada ni usurpada por nadie: pues cada uno se tiene a sí mismo como suyo, de modo que tiene una propiedad suya, pues de otro modo no podría ser él mismo” (OVERTON apud MACPHERSON, 2005, p. 142).

Este é, segundo esse movimento inglês, a origem de toda e qualquer propriedade, pois “lo mío y lo tuyo no pueden existir salvo por esto” (OVERTON apud MACPHERSON, 2005, p. 142). Esse grande antecedente de Locke constitui um fundamento excepcional para a afirmação do eu individual como proprietário de sua pessoa. Afirmava essa mesma obra de Overton que “yo puedo ser un individuo, y disfrutar de mi propio yo, y de mi propia propiedad” e é ali onde se estabelece o limite que instaura o direito natural entre o indivíduo e o outro. A “própria propriedade”, afirmada na própria pessoa, instaura o nascimento do direito, a liberdade e as propriedades (contudo, a visão dos *levellers* não avança até o ponto de considerar a vida ou a liberdade como direitos sociais, mas que essas se apresentam como possessões individuais). Porém não é apenas isso, mas também que a propriedade se disporá como a condição para ser um mesmo. A propriedade de si mesmo parece estabelecer-se como a condição humana do homem, pois nela que se funda a liberdade (para os *levellers* a liberdade – a respeito dos demais – é a propriedade da pessoa e das próprias capacidades) (MACPHERSON, 2005). É a condição de proprietário (de sua própria pessoa) a que outorga a categoria de humano a cada exemplar da espécie, “pues de otro modo no podría ser él mismo”, afirma Overton. De acordo com os *levellers*, “lo que hacía libre a un hombre era la propiedad de su trabajo” (MACPHERSON, 2005, p. 150), e depositavam no trabalho (na propriedade do trabalho) a essência do humano, inclusive de forma mais acentuada que a propriedade da terra ou o capital.

Já se encontra neles a consideração do trabalho como mercadoria, aspecto chave, como veremos no próximo capítulo, do argumento de Marx. Com os *levellers* o trabalho não apenas se apresentava como um atributo humano, mas e, sobretudo, como uma capacidade factível de ser comercializada, alienada por seu proprietário natural, valorizada com um preço e, tal como as outras mercadorias, trocada no mercado. Para o caso do trabalho, como para o de qualquer outra mercadoria

lo que podía venderse era precisamente el derecho exclusivo, comprendido en su propiedad, a su uso, a sus beneficios y a sus productos. Así, en la medida en que los *levellers* concebían el trabajo como una mercancía, consideraban la propiedad del trabajo como una propiedad de la misma especie que la propiedad de las cosas materiales (MACPHERSON, 2005, p. 150).

Essa qualidade proprietária do individualismo dos *levellers* será compartilhada e continuada por Locke vários anos depois. Segundo a concepção dos *levellers*, a propriedade da própria pessoa era também a fonte dos direitos civis, religiosos e econômicos, inerentes e inalienáveis a todos, tal como era a propriedade de si mesmo (que, embora pudesse se alienar em certa medida sob a forma de trabalho, nunca era possível sua total alienação, pois dela dependia o estatuto de ser humano)<sup>71</sup>. O que resulta substancial neste sentido é que se trata de uma categoria que define o propriamente humano: “La persona de uno era una propiedad no en sentido metafórico sino esencial: la propiedad que se tenía sobre ella consistía en el derecho a excluir a los demás de su uso y disfrute”

---

<sup>71</sup> Não ocorria da mesma forma para o direito ao sufrágio. Os *levellers* consideravam que esse apenas deveria ser permitido para o caso daqueles que conservaram a liberdade humana que deriva da propriedade do trabalho, situação que não era universal como era a propriedade si mesmo (cf. MACPHERSON, 2005, p. 148). Essa alienação do trabalho derivava em uma perda do “direito de nascimento”, que acabava incluindo no amo e despojava o “servente” (assalariado) de seu direito ao sufrágio. Ao ceder seu direito de trabalho próprio ao amo, o assalariado cedia, segundo os *levellers*, seu direito ao voto, pois esse passava a estar incluído no do amo. Por sua parte Moulier-Boutang (2006) expõe uma forte crítica aos argumentos de Macpherson e aponta que este estende a privação do sufrágio político a todo trabalhador dependente (eliminando as distinções existentes entre os assalariados) (cf. MOULIER-BOUTANG, 2006, p. 460 e ss).

(MACPHERSON, 2005, p. 154). Contudo, será em Locke que essa afirmação de propriedade de si mesmo terá maior elaboração teórica.

### 3.6 A PROPRIEDADE DO CORPO

A teoria da propriedade em Locke é de grande relevância no conjunto de sua obra e é, poderíamos dizer, um significativo ponto de partida para a atribuição do corpo como propriedade do indivíduo. Ainda formando parte das chamadas doutrinas jusnaturalistas, a posição de Locke manterá, a respeito da origem da propriedade, suas distinções com o pensamento hobbesiano. Se em Hobbes, como veremos adiante, o estado de natureza não admitia a designação de um proprietário a nada que pudesse encontrar-se no mundo, em Locke a questão irá se inverter, e é possível perceber proprietários já no estado de natureza. Não é necessário, em Locke, a instituição da sociedade para a designação de proprietários, mas trata-se de uma condição que se pode adquirir devido à própria “natureza humana”. Isso é fundamental em Locke, pois é a partir de tal natureza humana que será possível estabelecer o conjunto de bens que cada um poderá possuir. Não é devido ao fato de que os bens sejam outorgados em comum que o homem pode apropriar-se deles. Embora isso seja central para definir e delimitar as propriedades na teoria de Locke, há um ponto anterior, antes do qual não é possível delimitar a condição de humano. Se a possibilidade da propriedade está na própria natureza humana isso supõe, em primeiro lugar, que há um caráter universal de proprietário. Todos e cada um dos seres humanos contêm em si mesmos, em sua própria natureza, os fundamentos da propriedade. Ao outorgar-lhe ao indivíduo uma propriedade que poderíamos qualificar de originária Locke aponta: “si bien las cosas de la naturaleza son dadas en común, el hombre -al ser amo de sí mismo y propietario de su persona y de sus acciones y trabajo- tiene en sí mismo el gran fundamento de la propiedad” (LOCKE, *Tratado*, p. 34). É na propriedade de si mesmo, na propriedade de sua própria pessoa, que se institui como parte da natureza humana a possibilidade de ser proprietário. O homem é, enquanto tal, um ser de propriedade, um ser proprietário de sua própria pessoa e de seu trabalho, e é essa propriedade primária a potência de toda e qualquer futura propriedade. Em suma, a propriedade de qualquer bem é, segundo a fórmula de Locke, um efeito da propriedade primeira que cada um tem sobre si mesmo.

Essa propriedade de si mesmo tem certas particularidades. É a base e o fundamento da liberdade. É uma propriedade que, segundo

Locke, outorga direitos exclusivos a seu proprietário; “cada hombre tiene una 'propiedad' de su propia 'persona', a quien nadie tiene derecho alguno sino él” (LOCKE, *Tratado*, p. 23). Ninguém além dele tem direitos de propriedade sobre si mesmo. Apesar disso, é uma propriedade que pode ser, temporariamente, expropriável em uma sociedade baseada na associação de indivíduos livres.

O caminho estabelecido por Locke pode desenvolver-se da seguinte forma. Cada um é proprietário de si mesmo<sup>72</sup>. Essa propriedade de si mesmo é a que torna a cada um dono de seu trabalho. Esse trabalho, que é “o trabalho de seu corpo”, é o fundamento de suas futuras propriedades. O corpo é, de acordo com essa fórmula, a potência de toda e qualquer futura propriedade que, através o trabalho, estenderá suas potestades aos objetos do mundo. No estado de natureza o trabalho do corpo de cada um permitirá a apropriação dos objetos comuns, e isso se realiza mediante a incorporação de um trabalho àquilo que é dado aos homens para sua sobrevivência. Conforme a célebre fórmula de Locke, no homem “o trabalho de seu corpo e a obra de suas mãos”

son suyos por propiedad. Cualquier cosa, entonces, que saque del estado en que la naturaleza la ha producido y dejado, modificándola por su labor y añadiéndole algo que le es propio, de tal forma se ha convertido en su propiedad (LOCKE, *Tratado*, p. 23).

Na medida em que cada indivíduo é proprietário do trabalho de seu corpo, cada indivíduo torna-se, por transferência, proprietário dos produtos que tal trabalho cria ao retirá-lo do estado de natureza, transformando-o em próprio. A propriedade é, desde essa perspectiva, uma extensão do corpo sobre a natureza. Se considerarmos a sociedade civil, o que ocorre é que nem todos os indivíduos possuem as condições materiais para a produção dos bens necessários para a sobrevivência, pelo qual cada um, enquanto proprietário da força de seu corpo pode vender tal força a outro. Trata-se, como já mencionamos, de uma venda

---

<sup>72</sup> A definição do indivíduo como “proprietário de si mesmo”, característica do pensamento de Locke, não apenas substitui outras noções clássicas (como, por exemplo, a de *dominium sui*, amo de si, ou a de *sui jûris esse*, que refere à autonomia ou independência em relação a qualquer outro), mas que consequentemente permite instituir uma ordem contratual fundada sobre a igualdade dos sujeitos, esse “individualismo possessivo” que foi objeto de Macpherson (BALIBAR, 2013, p. 129).

sempre parcial ou, em todo caso, de uma venda de força que é sempre renovável, e cuja renovação é sempre propriedade do “si mesmo”. Nesse sentido, é preciso destacar um elemento de relevância singular: a venda é sempre da força, nunca da fonte da qual esta se origina, enquanto o indivíduo mantém-se sempre proprietário de si.

A propriedade em Locke, portanto, não tem em sua origem um fundamento no contrato que se estabelece entre indivíduos, ou inclusive entre indivíduos e um soberano. Não há necessidade das relações entre os sujeitos para poder definir o que é o próprio e o que é o comum. Nesse sentido, a propriedade não requer do consentimento do resto. No estado de natureza basta que um indivíduo desenvolva um trabalho sobre um objeto da natureza para que este lhe seja próprio. Essa ideia de propriedade tem, portanto, uma base individualista que supõe que cada um em si mesmo é capaz de tornar-se proprietário, e isso enquanto é dono do trabalho de seu corpo que não pode, portanto, não lhe ser próprio.

De forma similar poderemos logo encontrar em Rousseau, para quem a questão da propriedade será central, pois considerava o “direito de propriedade” como

el más sagrado de todos los derechos de los ciudadanos, y es más importante, en ciertos aspectos, que la misma libertad, bien sea porque tiende más directamente a la conservación de la vida, bien sea porque, como los bienes son más fáciles de usurpar y más difíciles de defender que la persona, debe respetarse más lo que es más fácil de arrebatar (ROUSSEAU, 2001, p. 34).

Logo agregará que o fim da propriedade “é a verdadeira garantia dos compromissos dos cidadãos”, ou seja, a estabilidade da sociedade depende, diretamente, da condição de proprietário de cada indivíduo, com a qual poderá assegurar-se que todos e cada um cumpram os deveres que lhes corresponde como integrantes desta. Tal como o governo civil em Locke, o pacto social de Rousseau se estabelece para assegurar a preservação da propriedade enquanto permitirá que “todos sean mantenidos en el pacífico disfrute de sus pertenencias” (ROUSSEAU, 2000). Rousseau compartilhará com Locke, assim, a forma na qual a propriedade pode obter-se através do trabalho. Assim, ao menos como na ideia de propriedade ensinada a Emílio, cuja transmissão considera mais importante do que a própria ideia de



“liberdade”. Priorizando a instrução mediante a experiência, Rousseau afirmará que o ensino da ideia de propriedade a Emílio será através da origem desta. Para isso Emílio e seu mentor se aproximarão ao trabalho da terra:

Venimos a regar todos los días las habas y las vemos nacer muy contentos. Aumento yo este júbilo diciéndole: *esto le pertenece*; y explicándole entonces este término de pertenencia, le hago conocer que ha gastado en este plantío su tiempo, su trabajo, su esfuerzo, finalmente, su persona; que en esta tierra hay una cosa que es parte de él mismo, y que puede reclamar contra cualquiera, como pudiera sacar su brazo de la mano de otro hombre que se le tuviera asido contra su voluntad (ROUSSEAU, 2000, p. 101)

Pode-se observar, portanto, em Rousseau, que da mesma forma que tinha sido apontado por Locke, o trabalho, o tempo, o esforço e, “finalmente, as pessoas”, são os que levaram Emílio a tornar-se proprietário de seus cultivos. Quando mais tarde os cultivos de Emílio forem arrancados por aquele que anteriormente era proprietário dessa terra, será possível instruí-lo sobre o direito de propriedade ao qual, também em coincidência com Locke, corresponde a quem se apropriou primeiro desta. Diante de tal experiência, Emílio compreenderá que a ideia de propriedade corresponde “al derecho del primer ocupante por el trabajo. Esto es claro, franco, sencillo y siempre al alcance del niño. Desde aquí hasta el derecho de propiedad y las permutas, no falta más que un paso, dado el cual no se debe seguir adelante” (ROUSSEAU, 2000, p. 104).

### 3.7 APROPRIAÇÃO LIMITADA E ILIMITADA: DO CORPO AO DINHEIRO

O argumento de Locke a respeito da propriedade pode ser dividido em dois momentos: no primeiro a propriedade se restringe a certas margens; no segundo, os limites são suprimidos. No momento inicial Locke deduz o direito à propriedade de um direito natural à conservação e ao próprio trabalho. Por esse trabalho, “propiedad incuestionable del trabajador, ningún hombre excepto él tiene derecho a lo que una vez se le agregó a la cosa, al menos cuando queden bienes

comunales suficientes, y de tan buena calidad, para los demás” (LOCKE, *Tratado*, p. 23). Isso supõe uma propriedade limitada, pois cada um pode e deve apropriar-se unicamente daquilo necessário para a sobrevivência e deve deixar suficiente para a apropriação por parte dos demais. Nessa primeira etapa a propriedade se enfrenta como um limite que é posto pela “misma ley de la naturaleza” (LOCKE, *Tratado*, p. 25), dependendo do trabalho humano e do que resulte conveniente e suficiente para a vida. O passo decisivo de Locke é que logo desta primeira argumentação disporá de elementos que lhe permitam justificar a possibilidade de apropriar-se do mundo de forma ilimitada. Já não será condição de apropriação retirar do estado natural e comum unicamente o necessário para a vida, deixando suficiente para o resto, nem tomar unicamente aquilo ao que se lhe dará uso antes de perecer. A entrada do dinheiro, aqui, será decisiva.

A passagem da propriedade limitada à apropriação indiscriminada sucede, de acordo com Locke, pela invenção do dinheiro, pois é este o que permitiu aos homens apropriar-se de extensões maiores de terra do que aquelas necessárias para a sua sobrevivência, e lhe outorgou a isso o direito a elas (LOCKE, *Tratado*, p. 29). Com o dinheiro o que ocorre é que a propriedade já não se encontra limitada por seu valor de uso, ou seja, pelas possibilidades que os homens têm de fazer uso de seus pertences antes que esses se deteriorem (“sólo tenía derecho a aquello que podía usar y pudiera servirle para satisfacer las necesidades de la vida” Locke, *Tratado*, p. 30). A possibilidade de troca que o dinheiro facilita, suprime os limites para acumular unicamente aquilo que se restringe à possibilidade de uso. O dinheiro, “una cosa perdurable que los hombres pueden guardar sin que se arruine y, por mutuo consentimiento, pueden intercambiar” (LOCKE, *Tratado*, p. 37), elimina as restrições que anteriormente se introduziam para a apropriação, de tal forma que esta já não estará limitada pela capacidade de uso nem pela distribuição igual entre os homens<sup>73</sup>.

Mas com o dinheiro não apenas se eliminarão as restrições, mas ao mesmo tempo se instituirá o desejo de ter sempre mais (mais que o necessário para sobreviver). É um desejo que, segundo Locke, emerge apenas a partir da invenção do dinheiro e que, a partir desse momento, passa a governar as ações humanas (MACPHERSON, 2005, p. 206). O que opera em Locke é uma modulação na qual o trabalho passa de ser a fonte da propriedade a ser a fonte da riqueza. Se em um primeiro momento o trabalho era aquele que o homem imprimia aos objetos

---

<sup>73</sup> Para um maior desenvolvimento do tema, ver Macpherson, 2005, p. 202 e ss.

comuns do mundo para torná-los próprios, com a venda de sua capacidade de trabalho essa apropriação já não será possível, e seu trabalho não lhe outorgará mais que um salário pago por aquele que se apropriou de tal capacidade. É uma troca que se produz na passagem de um primeiro momento do estado de natureza ao segundo. A modulação implica também uma inflexão na racionalidade do homem. Antes da aparição do dinheiro a apropriação de bens excedentes era um ato irracional, “era inútil y deshonesto que tomara demasiado para sí o más de lo que le hacía falta para cubrir sus necesidades” (LOCKE, *Tratado*, p. 39), e se os bens que o homem tomava da natureza pereciam antes de serem consumidos, “cometía una ofensa contra la ley común de la naturaleza y era susceptible de ser castigado” (LOCKE, *Tratado*, p. 30). A invenção do dinheiro eliminou esses obstáculos e permitiu não apenas a apropriação para a sobrevivência, mas a acumulação de riquezas (cf. MACPHERSON, 2005, p. 231). A possibilidade de converter o excedente produzido por excesso de acumulação em dinheiro é o que outorga aos homens o direito a acumular mais do que o necessário para a sobrevivência, pois essa acumulação não se destina ao consumo, mas à produção de capital. Contudo, essa acumulação ilimitada, que apenas é possível em um segundo momento do estado de natureza, estará limitada àqueles que se convertem em proprietários de terras.

### 3.8 O PREÇO DO HOMEM

O dinheiro não apenas põe um preço à terra e aos produtos que nela se encontram para a satisfação das necessidades vitais. Também introduz a possibilidade de estabelecer um preço ao trabalho do homem. Tal como mencionamos, no estado de natureza de Locke o trabalho é a condição para apropriar-se do mundo, pois com “o trabalho de seu corpo” o homem imprime algo de si a esse mundo comum para retirar uma parte e torná-la própria. Esse trabalhador é o meio pelo qual o homem passa de ser proprietário de si mesmo a proprietário dos objetos do mundo. É na capacidade de trabalho que a possibilidade de apropriação se fundamenta, e quando Locke afirma que o homem “tiene en sí mismo el gran fundamento de la propiedad” (LOCKE, *Tratado*, p. 34), deve considerar-se que este fundamento se deve ao fato de que o homem é proprietário de si mesmo, de suas ações e de seu trabalho: “el trabajo [...] dio el derecho de propiedad a cualquiera que se complaciera en emplearlo en lo que era comunitario” (LOCKE, *Tratado*, p. 35). A introdução do dinheiro, acontecimento pelo qual o homem deixa de

tornar-se proprietário dos objetos sobre os quais trabalhou, poderia supor-se como uma contradição na teoria da propriedade de Locke. Entretanto, se considerarmos uma relação salarial, o argumento de Locke não perde a coerência. Locke afirma que o homem é “propietario de sí mismo y de su propia persona y nadie tiene derecho a ella excepto él”, e é essa propriedade e esse direito os que se transferem aos objetos que produz, de tal forma que pelo ato do trabalho o homem se torna proprietário dos objetos e com direito exclusivo a seu uso. Contudo, quando se introduz o dinheiro, o trabalho dá-se conta verdadeiramente de seu caráter de propriedade. É propriedade do homem e, enquanto tal, esse pode aliená-la, pode vender seu trabalho a outro sob um pagamento que tomará a forma de salário. Como afirma Macpherson (2005, p. 212),

cuanto más enfáticamente se afirma que el trabajo es una propiedad, más se comprende que es alienable. Pues la propiedad, en el sentido burgués, no es solamente un derecho a disfrutar o usar: es un derecho a disponer, a cambiar, a enajenar. Para Locke, el trabajo de un hombre es tan indiscutiblemente propiedad suya que puede venderlo libremente a cambio de un salario.

Essa venda pode ser efetuada apenas por um homem livre. Este é livre na medida em que é proprietário de sua vida, de sua liberdade, de seus bens, de acordo com a fórmula de Locke. E é por conta dessa liberdade, ou seja, por ser proprietário de sua própria pessoa, que tem entre suas possibilidades a potestade de vender seus serviços a outro, ato mediante o qual os converte em amo a um, em servo a outro. Nas palavras de Locke (*Tratado*, p. 62): “un hombre se convierte en siervo de otro vendiéndole, por un cierto tiempo, el servicio que se compromete a hacer a cambio de un salario que ha de recibir”. Não é menos relevante que Locke considere que se trata de uma venda “por um certo tempo”. O serviço é passageiro e ali está a condição de que o homem siga sendo livre. Trata-se de “un poder pasajero sobre él [siervo], y exclusivamente dentro de los límites del contrato establecido entre ambos” (LOCKE, *Tratado*, p. 62)<sup>74</sup>. Os servos, trabalhadores

---

<sup>74</sup> Esse caráter precível do contrato será também considerado por Marx, pois a condição de um lapso determinado é o que assegura o caráter de “trabalho livre”, e nas “naciones donde el trabajo es libre todos los códigos reglamentan las condiciones de rescisión del contrato” e todos, de uma forma ou outra, fixam

assalariados<sup>75</sup>, diferenciam-se significativamente dos escravos por esse mesmo motivo. Os últimos, que segundo Locke convertem-se em escravos ao ter renunciado sua vida, e junto com ela as suas liberdades, “no son capaces de tener propiedad alguna” (LOCKE, *Tratado*, p. 62), pelo que tampouco seriam proprietários de si mesmos, propriedade que lhe foi transferida ao amo ao qual se submeteram sob seu domínio absoluto.

Assim, desde o lado do comprador do trabalho, seu direito depende não apenas do trabalho de seu corpo, mas também do trabalho que comprou (pois o direito de propriedade é sempre o direito a excluir o resto do uso de tais produtos). O salário é o preço do direito que obtém o comprador de trabalho sobre os produtos que deste derivam. Ao comprar o trabalho compra também, implicitamente, o direito sobre os produtos deste. O salário é, desde o ponto de vista do trabalhador, o preço de venda de seus direitos sobre os produtos que produzirá. O trabalho de seu corpo será, então, uma propriedade do trabalhador, mas uma propriedade alienável, sempre temporalmente, ao preço de um salário (fonte do que mais tarde será, como veremos no próximo capítulo, o fetiche da mercadoria). O trabalho de seu corpo, gênese de sua propriedade, origem de seus direitos é, finalmente, tão alienável quanto os direitos que esse mesmo trabalho produz. O direito de um homem que se afirma, então, sobre a propriedade de seu corpo, é um direito tão alienável como é o trabalho que este vende. Ao vender seu trabalho o homem, simultaneamente, renuncia o direito (de propriedade) que tal trabalho lhe outorga. O salário é, assim, não apenas o preço de seu trabalho, mas o preço dos direitos que se asseguram pela via do trabalho. Deveríamos, portanto, considerar que junto com a mercantilização do trabalho<sup>76</sup>, ou seja, com a configuração do trabalho

---

um prazo máximo para os contratos laborais (MARX, *El Capital*, p. 204). Este aspecto em Marx será objeto do próximo capítulo deste trabalho.

<sup>75</sup> Tal como mencionamos anteriormente (ver n. 71) a análise realizada por Macpherson tende a igualar todo tipo de trabalhador assalariado sob a categoria de servente. O *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* de Locke não dá elementos suficientes para deduzir se sua referência aos “servos” [*servant*] supõe a totalidade dos trabalhadores dependentes ou unicamente aqueles que, como aponta Moulier-Boutang (2006, p. 463), definiam-se como *in-servants* (serventes ou empregados domésticos, criados ou lacaios [*varlets*]). Contudo, trate-se ou não de uma categoria estendida, sua distinção com o escravo não pode passar despercebida.

<sup>76</sup> Haverá que se considerar como relevante que na Inglaterra do século XVII, cenário das obras de Locke, o mercantilismo estava desempenhando o principal

com mercadoria, opera também, uma mercantilização do direito, do direito que se afirma a partir da propriedade do corpo e os produtos do trabalho.

De acordo com Macpherson (2005), o núcleo do individualismo de Locke é justamente que o homem é proprietário de sua própria pessoa e suas capacidades, e é proprietário único tanto de si como de sua capacidade de trabalho, a qual pode alienar em troca de um salário. Ou seja, na propriedade do corpo do indivíduo radica, enquanto é passível de alienar sob a forma de trabalho, a possibilidade de apropriação ilimitada. O homem é proprietário de seu corpo e, na medida em que pode alienar essa capacidade de seu corpo, pode apropriar-se ilimitadamente através do dinheiro que obtém na troca de mercadorias (onde o trabalho tem sua centralidade como valor de troca). A partir da análise realizada podemos perceber que, assim como os limites da propriedade foram suprimidos enquanto se subverteu a fonte desta, da mesma maneira o corpo, vendível sob a forma de trabalho, também foi origem da possibilidade de apropriação ilimitada. Se a operação que realiza Locke é deslocar o corpo pelo dinheiro para definir o que é o próprio, ao supor a mercantilização do trabalho, deposita novamente no corpo o fundamento de sua propriedade, mas não a partir do trabalho que este realizará sobre a natureza em comum, mas através de sua venda como mercadoria.

A introdução do dinheiro é, em Locke, o que causa finalmente a necessidade de alienação do trabalho. Não é que o dinheiro se invente como necessidade de realizar uma troca e, dentro dessa troca, o da capacidade de trabalho dos homens. É por conta do dinheiro que se faz necessária a alienação da capacidade de trabalho. Isso é assim porque é devido ao dinheiro que é possível apropriar-se além do necessário para a sobrevivência e além daquilo que se deterioraria por não ser consumido. Locke afirma a respeito que: “la invención del dinero”, assim como o acordo através do qual se lhe atribui um valor à terra, deu lugar a “apoderarse de extensiones más grandes de tierra y a tener derecho a ellas” (LOCKE, *Tratado*, p. 29)<sup>77</sup>. O dinheiro habilita a apropriação

papel. Segundo a análise de Macpherson, a metade dos homens dessa época na Inglaterra eram trabalhadores assalariados, e sua relação salarial era essencialmente do tipo de uma troca mercantil (MACPHERSON, 2005, p. 68). Inclusive Macpherson (2005, p. 203) explicitará posteriormente que Locke poderia ser considerado um mercantilista para quem a acumulação de ouro era um objetivo próspero para uma política mercantil e, portanto, para a nação em seu conjunto.

<sup>77</sup> Logo afirmará, a respeito do dinheiro como motor para a apropriação de

ilimitada de possessões por parte dos homens, pois “la invención del dinero les dio la oportunidad de conservarlas y aumentarlas” (LOCKE, *Tratado*, p. 37). E na medida em que essa apropriação ilimitada alcança a terra, os homens se depararão com a situação na qual alguns terão grandes extensões de terra enquanto outros carecerão absolutamente desse tipo de propriedade. É aqui onde os homens sem propriedade para além da de si mesmos deverão aliená-la para obter dela os meios suficientes para sobreviver (cf. MACPHERSON, 2005). Enquanto o fato de sobreviver é um direito natural e inalienável, pode inferir-se (tal como faz Macpherson) que a alienação da capacidade de trabalho é um direito natural de todo homem enquanto este é proprietário de si mesmo, e enquanto requer dessa alienação para a sobrevivência.

Em suma, a partir de Locke o corpo próprio, o corpo de cada um, constitui-se como a propriedade fundadora de toda propriedade e todo direito. Condição necessária – senão suficiente – da propriedade e do direito, a propriedade do corpo é um direito natural em Locke e constitutiva do homem. Não pode sê-lo em Hobbes onde, como veremos na continuação, a propriedade não se encontra no estado de natureza. Hobbes, ao relegar a propriedade ao estado de sociedade mostra que, diferentemente de Locke, não há no homem um fundamento da propriedade privada, mas que esta se funda em e pela sociedade. Tanto Locke quanto Rousseau pressupõem a propriedade no estado de natureza e depositam, no corpo do homem, a origem e fundamento da propriedade.

Mas se Hobbes e Locke compartilham algo nesse assunto é que tanto para o primeiro (a partir do poder de um homem) quanto para o segundo (mediante a propriedade de trabalho de seu corpo), o ingresso à sociedade civil conduz à necessidade (apresentada sob a forma de eleição) de alienar a capacidade de trabalho. Em ambos os casos o trabalho se faz presente como uma condição para a sobrevivência, não necessariamente a partir da própria produção do necessário para o consumo, mas através de sua alienação sob a venda da capacidade de trabalho do indivíduo (modelo que se tornará dominante). Tanto Hobbes como Locke já prefiguram o trabalho do homem como mercadoria, e será Hobbes quem, percebendo que “también el trabajo humano es un

---

terras, que onde “no haya algo a la vez perdurable y escaso, y por lo tanto valioso para ser acumulado, los hombres no tendrán la posibilidad de aumentar sus posesiones de tierras, por muy ricas que éstas fueran y muy fácil para tales hombres apropiarse de ellas” (LOCKE, *Tratado*, p. 37).

artículo susceptible de cambio con beneficio, lo mismo que cualquier otra cosa” (HOBBS, *Leviatán*, p. 249), fornecerá elementos para identificar o que logo sería definido como uma sociedade própria do individualismo possessivo.

### 3.9 *BELLUM OMNIUM CONTRA OMNES*: DA GUERRA AO MERCADO

Hobbes indica em uma de suas principais obras políticas, intitulada *De Civie*, e publicada pela primeira vez em latim em 1642, quase uma década antes de seu célebre *Leviatán*, que sua primeira pesquisa tinha entre seus objetivos indagar o fundamento da propriedade. Ali se propunha

averiguar de dónde procedía el que cada hombre dijese que algo era *suyo*, y no *de otro hombre*. Y cuando descubrí que esto no procedía de la naturaleza, sino de un acuerdo (pues lo que en un principio la naturaleza hizo común a todos los hombres lo distribuyeron luego en diversas *apropiaciones*), fui llevado a hacerme esta otra pregunta, a saber: con qué fin y en virtud de qué impulsos, cuando todas las cosas eran por igual propiedad común de todos los hombres, pensaron éstos que era mejor que cada uno tuviese su propio reducto. Y descubrí que la razón era que siempre que hay una comunidad de bienes, surge necesariamente la competencia por ver quién puede disfrutarlos más. Y de esta competición se siguen inevitablemente toda clase de calamidades que por instinto natural el hombre aprende que ha de evitar. Por lo tanto, llegué así a dos máximas de la naturaleza humana, una de las cuales brota de la parte *concupiscible* que desea apropiarse para sí el uso de aquellas cosas en las que todos los demás tienen un interés conjunto, y proviniendo la otra de la parte *racional* que enseña a cada hombre a luchar contra una disolución antinatural, que es la mayor desgracia que puede acontecerle a la naturaleza (HOBBS, *De Cive*, p. 37).

Encontramos em Hobbes um estado de natureza da humanidade. Ali, diferentemente de Locke, como já observamos, a



propriedade não tem lugar, pois exige um acordo entre os homens a partir do qual cada um poderá nomear aos objetos do mundo como próprios. Hobbes logo esclarece, no *Leviatán*: “Esas normas de propiedad (o *meum* y *tuum*) y de lo bueno y lo malo, de lo legitimo e ilegitimo en las acciones de los súbditos, son leyes civiles, es decir, leyes de cada Estado particular” (*Leviatán*, p. 180). O estado de natureza é um estado de ausência de propriedade e no qual se funda a ameaça de uma guerra na qual o enfrentamento será universal: todos contra todos. Perante a ameaça desse enfrentamento em que se instaura uma competição pelo maior aproveitamento do que a natureza deu em comum à humanidade, os homens estabelecerão um pacto, produto deste “instinto natural” que afasta o homem “de todo tipo de calamidades”. Apenas ali será possível que cada um identifique algo como “seu” e possa obter a exclusividade dos direitos de tal coisa.

Não obstante, poderíamos nos perguntar por que a conclusão de Hobbes se orienta em identificar o que ele chama de “máximas da natureza humana”, e que identifica como uma parte “concupiscível” e uma “racional” do homem. Para isso há que se considerar que, embora o estado de natureza em Hobbes procure descrever a origem da sociedade, subjaz aí outra intenção que é a de procurar mostrar a natureza humana em estado puro (ALTHUSSER, 2007). Ou seja, o estado de natureza de Hobbes não se refere tanto ao homem “natural” quanto aos homens cujos desejos são especificamente civilizados; os homens tal como poderíamos encontrar na sociedade se não existisse um poder comum que os intimidara (MACPHERSON, 2005). A intenção de Hobbes é compreender a natureza humana que se apresenta latente no estado de sociedade civil, aplacada pela presença de um poder soberano. Trata-se, mais que de um estado de natureza, de uma condição natural dos homens (MACPHERSON, 2005)<sup>78</sup>. Isso será fundamental para

---

<sup>78</sup> Como indica Macpherson (2005, p. 36), mais que um “estado de natureza” a descrição hobbesiana procura mostrar uma condição natural própria do homem, ou seja, “la condición en que los hombres están o tienden a estar en todas las circunstancias, dentro o fuera de la sociedad civil, a causa de su naturaleza”. Por tal motivo a expressão “estado de natureza” é praticamente omitida em *Leviatán*, sendo seu uso mais frequente em *De Cive*, onde é utilizado indistintamente para descrever tanto a condição natural do homem quanto a condição própria do estado de guerra (MACPHERSON, 2005). Macpherson esclarece novamente a questão: “La dificultad del concepto de estado de naturaleza en Hobbes es que tiende a ensamblar dos condiciones diferentes: la condición de antagonismo y competencia en que se dice que se hallan los hombres en todas las épocas a causa de su naturaleza, y la envilecida condición

compreender, como veremos na continuidade, que aquilo que pode ser identificado como propriamente humano no estado de natureza tenha sido suprimido. Como indica Althusser (2007), esse estado de natureza mostra uma natureza humana em estado puro, que se mantém em forma latente, sustentada por um poder que se funda no contrato. Assim, o estado de natureza em Hobbes se orienta a perceber qual seria “el género de vida cuando no exista un poder común que temer” (*Leviatán*, p. 126).

O caminho traçado por Hobbes será, a partir da compreensão da natureza humana (formada historicamente nas sociedades civis existentes), tentar definir uma sociedade civil perfeita (completamente soberana) (MACPHERSON, 2005). É ali onde, como observou Althusser, podemos estabelecer que a teoria do estado de natureza em Hobbes “es una caución ideológica para el liberalismo económico” (ALTHUSSER, 2007, p. 370), ou seja, é um estado de natureza que finalmente expressa as formas próprias do liberalismo e do individualismo (ALTHUSSER, 2007)<sup>79</sup>.

Dessa forma, ao procurar mostrar como hipoteticamente os homens se comportariam se não existisse nenhuma autoridade que os faça cumprir a lei, Hobbes (*Leviatán*) afirma que está na natureza do homem sua tendência à luta incessante de todos contra todos, pois está em cada um o desejo de conseguir poder sobre os demais. Contudo, como isso contrariaria o desejo humano de uma boa vida, e frente o temor que isso supõe, pois o homem enfrenta cara a cara com a morte, os homens estabelecem um contrato no qual cedem direitos.

Disso deduz-se que o estado de natureza em Hobbes é uma hipótese lógica e não histórica (MACPHERSON, 2005). Inclusive também é admitida sua inexistência histórica. Não é da história de onde se deduz esse estado de natureza e suas guerras conseqüentes de todos contra todos, pois como indica Hobbes “puede pensarse que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante, y, en efecto, yo creo que nunca ocurrió generalmente así, en el mundo entero; pero existen varios lugares donde viven ahora de ese modo” (*Leviatán*, p. 126). Contudo, apesar de sua inexistência, ou justamente por conta dela, é que a guerra adquire relevância no esquema

---

de guerra” (2005, p. 38).

<sup>79</sup> Pelo contrário existe um conjunto de obras que realizam uma leitura anti-liberal de Hobbes. Nessas leituras relativiza-se a relevância do direito ao próprio autor de *Leviatán*, destacando que o trabalho não é uma categoria chave do sistema hobbesiano. São leituras que vão em direção contrária, por exemplo, às realizadas por Macpherson (2005) ou inclusive Althusser (2007).

hobbesiano. A guerra de todos contra todos, com a qual Hobbes justifica o estabelecimento de um pacto entre os homens, é uma guerra representada, nunca real. Como mostra Foucault (2008), a guerra de todos contra todos é uma guerra de representações, de ameaças, de intimidações. É uma guerra onde se põem em jogo todos os mecanismos de ameaça da guerra, mas nunca a violência efetiva desta. A igualdade em que os homens se encontram no estado de natureza é uma igualdade tal que cada um tem tanto poder de matar ao outro quanto seu semelhante, o que se deduz que, mais do que tomar as armas, cada um mostrará que está disposto ao enfrentamento. Por tal motivo, Hobbes afirma que a guerra “no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente” (*Leviatán*, p. 124). É aqui onde, segundo Foucault (2008, p. 87), Hobbes instala o “fundamento y el principio de las relaciones de poder”. Por isso essa guerra não se situa unicamente no nascimento do Estado, mas que ameaça, emerge, floresce na própria constituição desse Estado (FOUCAULT, 2008, p. 87).

Em suma, temos em Hobbes, por um lado, uma afirmação de que o estado de natureza humana mostra a forma em que se comportariam os homens ao não funcionar uma lei soberana. Daqui deduz-se que o que importa em Hobbes não é tanto esse estado de natureza, e sim essa natureza humana presente em cada um e limitada a partir de seu ingresso na sociedade civil. Mas temos em Hobbes, por outro lado, a seguinte afirmação: “el estado de los hombres sin sociedad civil, estado que con propiedad podemos llamar estado de naturaleza, no es otra cosa que una guerra de todos contra todos; y en esa guerra todos los hombres tienen el mismo derecho a todas las cosas” (HOBBS, *De Cive*, p. 45).

Se conjugarmos a primeira afirmação com a segunda, se considerarmos que o estado de natureza é uma guerra de todos contra todos, mas que isso não procura descrever tanto um estado idílico da origem do homem, mas uma própria essência humana presente em cada um dos indivíduos, então deveríamos supor que o estado de guerra de todos contra todos se encontra presente nos homens em sociedade, mas limitado por um poder soberano que controla esse “direito a todas as coisas”.

Observamos, então, que o modelo de sociedade descrito por Hobbes contém em seu seio a luta competitiva incessante que acomete o homem em estado de natureza. Trata-se de um enfrentamento de todos contra todos, no qual cada um procura incrementar seu poder sobre os

demais. Mas, dado que nos encontramos dentro dos parâmetros do estado civil, essa luta se estabelecerá dentro das estruturas da lei. A vontade de um “desarrollo infinito del individuo” (ALTHUSSER, 2007, p. 370) é o parâmetro que, traduzido do estado de natureza ao estado civil, funda as bases para o liberalismo e o individualismo.

Se este fundamento hobbesiano se encontra na base e no fundamento tanto da afirmação do individualismo quanto do liberalismo, então é necessário encontrar a forma que toma, dentro dos parâmetros da lei civil, esse enfrentamento entre os homens. Ou seja, é necessário identificar sob quais elementos esse “direito” natural dos homens a todas as coisas se traduz a formas civilizadas de apropriação; identificar as formas nas quais a ameaça de morte pelo enfrentamento de todos contra todos se civiliza nos parâmetros da sociedade; reconhecer os mecanismos pelos quais os homens mantêm seu poder dentro dos limites do Estado.

A forma que a competição de mercado toma no seio das sociedades liberais apresenta-se como uma das possibilidades sob a qual a guerra de todos contra todos se civiliza. Ali as relações humanas serão relações mercantis, relações entre compradores e vendedores. A liberdade que caracterizava o estado de natureza se transformará em uma liberdade de compra e venda, entre sujeitos livres de estabelecer suas relações mercantis. Ou seja, da liberdade natural à liberdade econômica. É nessa liberdade humana como desenvolvimento livre que, segundo Althusser, Hobbes fundará a teoria liberal. É ali onde depositará a tese do liberalismo individualista, na liberdade como “potência utilitarista de expansão”, enfrentada pelas condições do meio no qual impera a competição (ALTHUSSER, 2007, p. 262). A igualdade terá como elemento central o dinheiro, pois tal como no estado de natureza, mais que uma igualdade moral ou ideal, o que primará será uma igualdade material, já não para matar ou fugir da morte, e sim igualdade material de compra e venda entre proprietários<sup>80</sup>. Trata-se, assim, de uma igual subordinação de todos os indivíduos às leis do mercado. Isso não supõe que todos possuam em quantidade igual. Pelo contrário, trata-se do fim da igualdade natural e o começo da desigualdade real (ALTHUSSER, 2007), ainda quando se encontre na promessa do

---

<sup>80</sup> Seria inclusive pertinente considerar que assim como a igualdade no estado de natureza contém em si mesma uma contradição (a morte como critério de igualdade e a morte como limite do homem) (ALTHUSSER, 2007, p. 259), a igualdade entre proprietários que se funda no estado soberano também pode conter sua própria contradição e, tal como no estado de natureza, essa contradição poderia funcionar como o motor da superação de tal estado.

liberalismo a possibilidade da igualdade em cada um dos indivíduos em sua condição de sujeitos jurídicos. Trata-se de uma igualdade formal a que corresponde, como fórmula do liberalismo, uma desigualdade de conteúdo. O direito de auto-conservação será, então, frente ao mercado, o direito de propriedade, e a competição será “el espacio y la condición de la libertad” (ALTHUSSER, 2007, p. 370). Segundo Macpherson (2005), a igualdade estabelecida por Hobbes em suas pretensões de descrever a natureza do homem corresponde-se com a igualdade que se estabelece em uma sociedade de mercado. Nessas sociedades, dominadas pela dinâmica mercantil, Hobbes já percebia que “todos los valores y títulos son asignados en realidad mediante el funcionamiento del mercado, y que toda la moralidad tiende a ser la moralidad del mercado” (MACPHERSON, 2005, p. 90)<sup>81</sup>.

É assim que o modelo de sociedade de Hobbes contém em si mesmo uma luta do tipo competitivo que, enquanto leva cada um a conseguir poder sobre as demais, mantém sua correspondência a respeito do estado de guerra de todos contra todos. Se considerarmos que esse estado de competição mantém suas solidariedades com a lógica do capitalismo, então é compreensível que, igual ao estado de guerra hobbesiano, essa competição se apresente de caráter universal. A competição apresenta-se sem exceção. Assim como o estado de guerra é um estado infinito, pois não há neste as condições para poder sair dele, tampouco se evade a lógica da competição própria do mercado. O mercado, tal como se apresenta sob esta leitura, é sempre uma guerra traduzida a termos econômicos. Trata-se de um *estado* de competição que se perpetua como continuação da guerra através de outros meios. Já indicava Marx em seu ensaio *Sobre la cuestión judía* (2012, p. 23): o *bellum omnium contra omnes* é “la clave de la sociedad burguesa, el egoísmo de cada uno, la unidad de los intereses privados contrapuestos, la guerra del hombre con el hombre”. E assim como Althusser indicava que o estado de guerra em Hobbes não tem um fora, mas que se trata de um sistema imanente dentro do qual estão compreendidos todos os homens, assim também o estado de competição de mercado apresenta-se

---

<sup>81</sup> Segundo Macpherson (2005, p. 91), Hobbes, ao aceitar a dominação dos valores de mercado, esteve, nesse sentido, relativamente adiantado para seu tempo. A sociedade inglesa tinha setores que ainda resistiam às pretensões de moralidade do mercado e existia certa disputa entre os que apoiavam os valores tradicionais e os que se alinhavam à moralidade mercantil. Apesar disso, essa posição de Macpherson não é homogênea na leitura sobre a situação econômica da Inglaterra no século XVII (cf. SÁNCHEZ GONZALEZ, 1988).

(dentro dos parâmetros do capitalismo liberal) com o caráter de universalidade e perpetuidade.

A competição, a desconfiança e a glória, três causas que, segundo Hobbes, conduzem ao estado de guerra, não se contrapõem às condições próprias da sociedade civil. Pelo contrário, como aponta Macpherson (2005, p. 35), essas três causas “lejos de caracterizar solamente el embrutecido estado de naturaleza, son los factores de la sociedad civil del presente que llevarían a esta sociedad civil a esa condición envilecida si no existiera un poder común. La competencia, la desconfianza y la gloria son inclinaciones «naturales» de los hombres en la sociedad civil”.

### 3.10 O PODER DO CORPO

Essa competição anteriormente mencionada apresenta-se, em Hobbes, orientada à procura de poder. Esse poder estará constituído pelos meios dos quais dispõe um homem “para obtener algún bien manifiesto futuro” (HOBBS, *Leviatán*, p. 84), e pode provir das faculdades inerentes ao homem (do corpo ou da inteligência), assim como dos instrumentos adquiridos seja por essas faculdades, seja por conta da fortuna, e que permitem adquirir, a sua vez, mais poder (HOBBS, *Leviatán*). Segundo as deduções de Hobbes, está na condição natural dos homens (isto é, no estado de natureza humana) um “perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte” (*Leviatán*, p. 96). Não se trata unicamente de um poder sobre os bens materiais por ele adquiridos, mas que este poder se estende aos outros homens que, também ao desejar poder, conduz ao mencionado estado de guerra, sempre que não nos deparamos de antemão com a autoridade política e a imposição da lei. Daqui que a capacidade de um homem de conseguir o que deseja se oponha a capacidade dos outros, relativizando dessa forma o poder de cada um, o qual não poderá, por tais condições, tomar um caráter absoluto (MACPHERSON, 2005). O poder de cada um dependerá, portanto, da diferença relativa que um homem estabelece entre suas capacidades pessoais próprias e as dos demais homens, ou seja, pelo “exceso del poder de uno sobre el poder del otro” (HOBBS, 1979 apud MACPHERSON, 2005, p. 45).

Se, como indica Hobbes, o poder de um homem consiste em uma força defensiva e ofensiva contra os demais, e essas forças são produtos da cessação de poderes de uns homens a outros, a mediação do dinheiro na forma capitalista será correlativa a essa cessação e aquisição

de poder por parte dos homens. Se, como dizia Benjamin (2011), o capitalismo se apresenta sob a forma de uma religião organizada em torno da divindade do dinheiro, então é este dinheiro o que, através da fórmula de Hobbes, se apresenta como o soberano, como o poder máximo, absoluto, inquestionável, universal, ao qual todos se submetem, e que organiza e assegura a estabilidade da sociedade civil.

Não causa estranheza encontrar em Hobbes esse antecedente na leitura do capitalismo. Inclusive poderíamos supor que ele já antecipava o que Marx faria evidente em seguida: a força de trabalho como mercadoria. Sem estabelecer tais termos, Hobbes afirmava que o

valor o estimación del hombre, es, como el de todas las demás cosas, su precio; es decir, tanto como sería dado por el uso de su poder. Por consiguiente, no es absoluto, sino una consecuencia de la necesidad y del juicio de otro. (...) Y como en otras cosas, así en cuanto a los hombres, no es el vendedor, sino el comprador quien determina el precio. Porque aunque un hombre (cosa frecuente) se estime a sí mismo con el mayor valor que le es posible, su valor verdadero no es otro que el estimado por los demás. (*Leviatán*, p. 86).

Sob essa afirmação, o homem fica igualado ao resto dos bens trocáveis por via do dinheiro. O que Marx identificava como força de trabalho, aparecia de forma incipiente em Hobbes (embora com um caráter mais amplo) sob o termo “poder do homem”. Poder e força de trabalho exigiram importância, respectivamente para Hobbes e Marx, porque, apesar da distância entre um e outro, ambos identificaram em tais capacidades uma troca que quantifica aos homens, que os torna mensuráveis e comparáveis. Logo Marx será mais incisivo ao outorgar-lhe a essa capacidade trocável o caráter de mercadoria, aspecto que analisaremos no próximo capítulo.

Embora não se pode reduzir a honra de um homem ao preço atribuído a este, a honra ou a desonra é solidária com a correspondência entre o valor que um indivíduo atribui a si mesmo e o atribuído pelos demais. De acordo com Hobbes (*Leviatán*, p. 86) “Estimar a um hombre en un elevado precio es honrarle; en uno bajo, deshonorarle”. Um preço elevado faz a um homem honrado, enquanto que um preço baixo desonra-o, e esses valores se estabelecem, segundo Hobbes, pela diferença entre o valor estimado a si mesmo por cada um e o estimado

pelo mercado. Ou seja, o mercado enquanto alteridade daquele que se vende neste, é o que finalmente estabelece o preço do poder de um homem. Conforme Macpherson (2005), essa forma de valorizar aos homens é uma das características essenciais do mercado competitivo. Todos os homens realizam uma estimação de seu próprio poder, assim como do poder dos demais, e realizam essa estimação comparando poderes próprios e alheios a partir de sua utilidade, que é sempre relativa. Dessa forma, cada um é estimado por seu poder e cada um estima os outros por essa mesma capacidade. Com isso,

a partir de ese número inmensamente grande de juicios de valor independientes, se establece un valor objetivo para cada hombre. Solamente puede ser establecido de esta manera porque el poder de cada uno es visto como una mercancía, esto es, como algo ofrecido normalmente para el cambio, y ofrecido además competitivamente (MACPHERSON, 2005, p. 48).

Esse valor objetivo estará determinado pelas estimações baseadas na utilidade que para os demais representa o poder de cada homem e, portanto, o valor de cada homem se determina como se determinam os preços no mercado, ou seja, a partir da oferta e da demanda de poder que ali se apresenta. Segundo Macpherson (2005, p. 48), essa forma de referir-se aos homens no mercado supõe “que todo hombre es un vendedor de su poder o un comprador de poder ajeno (o ambas cosas a la vez).” As solidariedades com Marx são evidentes. Não causa estranheza, portanto, a referência que este fizera a Hobbes, em *El Capital*, a respeito do valor dos homens (MARX, *El Capital*, p. 207), mostrando que esse valor, que em Hobbes mensura a honra e a desonra é, finalmente, o salário do trabalhador.

Assim como a guerra de todos contra todos tinha um caráter universal, o mercado, de uma forma ou outra, inclui a todos os homens, que se apresentarão como ofertados ou como demandadores de poder. Segundo Macpherson, as pretensões de conseguir poder sobre os demais é “el comportamiento necesario de todos los hombres que viven en sociedad” (2005, p. 48). Contudo, na linha argumentativa de Hobbes, não se deve supor que todos os homens desejam mais poder do que já tem. O “incessante afã de poder” que reside em todos os homens, essa inclinação geral da humanidade que, segundo Hobbes, apenas finaliza com a morte, não deriva sempre de que um homem não se satisfaça com



o poder que já possui, mas afirma que um homem não pode “asegurar su poderío y los fundamentos de su voluntad actual, sino adquiriendo otros nuevos” (HOBBS, *Leviatán*, p. 96). Ao pensarmos em termos de mercado a afirmação não causa estranheza. É necessário manter ativo ao homem na aquisição de bens ou poderes para que possa manter sua posição no meio. O livre mercado é uma forma de perceber que as condições nas quais o homem vive não permitem assegurar-lhe de forma estável a manutenção de seu poder, mas que está sempre sujeito a competição livre que deriva da permanente contenda de “todos contra todos” por mais poder.

O afã da luta, presente na condição natural do homem, segundo Hobbes, “se origina en la competencia. La pugna de riquezas, placeres, honores u otras formas de poder, inclina a la lucha, a la enemistad y a la guerra” (*Leviatán*, p. 96). Hobbes deduzirá, então, que o homem (seja em sociedade, seja no hipotético estado de natureza) sempre procura mais poder, em alguns casos para obter mais daquele que já possui, em outros simplesmente para manter e proteger sua condição atual de poder. A competição é uma consequência dessa insegurança do homem perante o poder que possui e ao que almeja; é a evidência de que o homem, que não sempre deseja mais poder, pelo fato de ver-se permanentemente atacado pelos demais, sempre procurar ter mais poder que o atual<sup>82</sup>. Isso se mantém assim tanto no estado de natureza quanto na sociedade. Hobbes diz que os homens têm

un perpetuo e incesante afán de poder (...). Y la causa de esto no siempre es que un hombre espere un placer más intenso del que ha alcanzado; o que no llegue a satisfacerse con un moderado poder, sino que no pueda asegurar su poderío y los fundamentos de su voluntad actual, sino adquiriendo otros nuevos (*Leviatán*, p. 96).

Se no estado de natureza isso parece ser lógico, ao passo em que a ausência de legalidade exige que cada um deva defender-se permanentemente frente à oposição contínua, no caso da sociedade tal

---

<sup>82</sup> Essa leitura de Hobbes não é homogênea entre todos os que se dedicaram a sua obra. Predomina na visão de Macpherson, que analisa criticamente aquelas posições que sustentam, pelo contrário, que há em Hobbes a consideração de uma luta por poder ilimitado onde existiria um apetite natural e inato no homem a tal poder. Entre esses últimos, de acordo com Macpherson (2005), encontra-se, por exemplo, Strauss (2013).

afirmação supõe um modelo desta na qual os poderes de cada homem se verão continuamente assaltados pelos demais, e na medida em que, conseqüentemente, “cada uno [podrá] tratar de apoderarse continuamente de los poderes de los otros” (MACPHERSON, 2005, p. 54). Esse enfrentamento no âmbito social não pode dar-se, contudo, a nível individual, pois frente tal conflito a sociedade se tornaria impossível. A sociedade, portanto, deve proporcionar modos não violentos mediante os quais seja possível pretender adquirir e incrementar continuamente o próprio poder sobre os demais sem pôr em risco a sociedade. Essa sociedade apenas pode ser, de acordo com Macpherson (2005), uma “sociedade possessiva de mercado”.

### 3.11 A SOCIEDADE POSSESSIVA DE MERCADO

Essa denominação empregada por Macpherson (2005) deriva de uma análise a respeito do modelo de sociedade que pode inferir-se da leitura de Hobbes, assim como do modelo de homem que este elaborou a partir da conexão lógica dos elementos próprios da natureza humana. Embora, como indica Macpherson (2005), o estado de natureza descrito por Hobbes pode ser considerado como um estado de não-sociedade, há também em Hobbes um modelo sobre esta que cabe considerar principalmente a respeito de sua análise sobre o poder dos homens.

A referência à sociedade possessiva de mercado não pretende remeter estritamente ao modelo de sociedade que se delineia em Hobbes. Pelo contrário, trata-se de uma descrição próxima às sociedades capitalistas ou burguesas que, de forma similar às utilizadas por Marx ou, inclusive, por Weber, descrevem um modelo de sociedade ao qual se aproximaram as sociedades modernas de mercado (MACPHERSON, 2005).

Duas características essenciais definem as denominadas sociedades possessivas de mercado. Por um lado, o predomínio das relações de mercado como forma que as relações sociais tomam e, por outro, o tratamento do trabalho como uma mercadoria e, portanto, como uma propriedade alienável. Essas duas características confluem, finalmente, em um direito incondicional de propriedade que se deposita em todos e em cada um dos indivíduos que constituem essas sociedades. Estas se fundam em que, ademais de um mercado de produtos, existe um mercado de trabalho que permite um fluxo constante de indivíduos proprietários. É, pois, característico dessa forma social a atribuição do caráter de mercadoria ao trabalho humano, que tomará como

contrapartida características similares as do mercado de objetos. Dessa forma a força e a perícia humana tornam-se propriedade do indivíduo trabalhador, que as venderá no mercado em função das leis que imperam nestes. Enquanto possessões suas e enquanto mercadorias, o indivíduo proprietário disporá delas para seu uso e troca em função de um preço. Segundo Macpherson (2005), as sociedades nas quais o trabalho converteu-se em mercadoria são sociedades nas quais as relações de mercado permeiam de tal forma a estrutura social (e especificamente as relações sociais), que não é suficiente referir-se a elas como uma “economia de mercado”, mas que se trataria propriamente de uma “sociedade de mercado”. Essas relações de mercado baseiam-se na condição segundo a qual todos os indivíduos tornam-se proprietários de sua força de trabalho, à qual podem e de fato alienam ao vendê-la em troca de um valor. Cada um adquire assim o rótulo de proprietário, e como essa propriedade não é outra que sua própria qualidade de trabalho, sua energia, seu poder, sua força ou sua destreza, cada um é, portanto, proprietário desta “parte” de si mesmo.

O trabalho de cada um<sup>83</sup>, como propriedade individual, fica assim submetido às determinações do mercado, às relações de competição entre compradores e vendedores. Enquanto não há uma atribuição autoritária do trabalho, cada um é administrador da venda de sua força, que dependerá das condições do mercado, do valor que este atribui e do preço que finalmente se paga pela transação. Portanto, as relações que predominarão serão as relações próprias do mercado. Na medida em todos são proprietários, todos podem trocar as posições de compradores e vendedores, derivando no fato de que as relações individuais acabam por adquirir a mesma forma das relações entre mercadorias. Contudo, isso não supõe que todos tenham os meios que permitem converter a capacidade de trabalho em trabalho produtivo. A unidade mínima de propriedade que caracteriza as sociedades dominadas pelo mercado é a propriedade da capacidade de trabalho que arrasta universalmente aos indivíduos em direção ao mercado, de tal forma que a competição se torna um elemento organizacional fundamental para a troca dessa unidade mínima de propriedade individual (MACPHERSON, 2005).

---

<sup>83</sup> Como veremos no próximo capítulo, a ideia de trabalho como propriedade do indivíduo foi objeto de relevância na análise de Marx sobre as sociedades capitalistas. Essa expressão do trabalho como propriedade predominou em seus escritos da juventude, e posteriormente passou a considerar que a propriedade do indivíduo não é seu “trabalho”, mas especificamente sua “força de trabalho”.

Embora a situação econômico-política da Inglaterra do século XVII estava próxima às características de uma sociedade possessiva de mercado, cabe destacar que este modelo de sociedade é uma construção posterior a Hobbes. Trata-se, contudo, de um modelo que satisfaz as exigências essenciais da sociedade postulada por ele, sobretudo baseada em seu modelo mecânico do homem e seu modelo de sociedade civilizada (MACPHERSON, 2005). Não é alheio a Hobbes o conhecimento dessas particularidades a respeito da mercantilização do trabalho, sobretudo se consideramos que já em *Leviatán* afirma que “el trabajo humano es un artículo susceptible de cambio con beneficio, lo mismo que cualquier otra cosa” (*Leviatán*, p. 249). Embora se trate de uma afirmação não desenvolvida com profundidade por Hobbes, percebe-se a proximidade que se mantinha com a forma salarial de uma relação laboral.

Na medida em que a sociedade possessiva de mercado afirma-se sobre a existência dessa unidade mínima de propriedade dos indivíduos, é necessário que essa possessão esteja sempre assegurada, de tal forma que se mantenha a condição de proprietário de si mesmo como universal. É necessário que ao menos a vida e a propriedade estejam asseguradas, e para isso se recorrerá a um aparelho coercitivo, centralizado, que, através da defesa dessas, assegurará a livre competição de mercado entre proprietários<sup>84</sup>. O que caracteriza esse modelo de sociedade, além do tipo de ação estatal, é que é no mercado onde os indivíduos devem acudir para satisfazer seus prazeres e seu desejo de poder. Daqui que Macpherson (2005) afirmará que essa sociedade possessiva de mercado é consequente com as exigências de Hobbes, pois supõe uma sociedade na qual o desejo de obter mais poder ou prazer por parte de cada um se consegue mediante o poder de outro através da competição de mercado. Trata-se de uma civilização da competição por poder, que ao realizar-se de forma não violenta não põe em risco a estabilidade da sociedade. Civilização da competição enquanto a competição se introduz dentro dos parâmetros aceitos por uma organização social. Civilização da competição na medida em que a organização social se rege pelos parâmetros próprios desse tipo de enfrentamento; um enfrentamento que, sendo civilizado, suprimirá a

---

<sup>84</sup> Não entraremos em detalhe nas formas que esse Estado pode tomar. Simplesmente podemos considerar, como aponta Macpherson (2005, p. 65) que o “modelo del mercado posesivo no exige, por tanto, una política estatal de *laissez-faire*; una política mercantilista es perfectamente consistente con el modelo [de mercado possessivo] y de hecho puede resultar necesaria en algunos estadios del desarrollo de una sociedad posesiva de mercado”.

possibilidade de matar o outro no desenrolar da competição. O mercado funcionará como uma das formas da competição civilizada, e a palavra fará que a razão do organismo mais forte não seja a lei que organize a vida em comum.

A sociedade possessiva de mercado é um modelo que se conjuga com as exigências de Hobbes, pois apenas “en un sociedad en la que la capacidad para trabajar de cada hombre es propiedad suya, y una propiedad alienable, y es además una mercancía, pueden estar todos los individuos en esta continua relación competitiva de poder” (MACPHERSON, 2005, p. 66). Materializa-se, dessa forma, uma sociedade na qual os indivíduos que buscam mais poder ou prazer podem pôr em funcionamento seu desejo de forma competitiva, embora não violenta, através do mercado, salvaguardando dessa forma a paz necessária para a existência da sociedade.

A obrigação de uma configuração política em Hobbes, isso é, a necessidade de um soberano que venha emergir perante a impossibilidade dos homens de governarem-se a si mesmos em conjunto, deriva da configuração dos postulados hobbesianos. Por um lado, um postulado mecanicista, de acordo com o qual todos os homens que vivem em sociedade procuram conseguir mais poder sobre os demais. Trata-se de um postulado que se afirma sob a convicção de que os homens são sistemas automáticos de matéria em movimento (cf. HOBBS, *El Cuerpo*). O outro postulado supõe que o poder de cada um se opõe aos poderes dos demais e resiste a este. Nessa oposição, a competição é central:

El afán de lucha se origina en la competencia. La pugna de riquezas, placeres, honores u otras formas de poder, inclina a la lucha, a la enemistad y a la guerra. Porque el medio que un competidor utiliza para la consecución de sus deseos es matar y sojuzgar, suplantar o repeler a otro (HOBBS, *Leviatán*, p. 96).

A conjugação de ambos os postulados (um de tipo materialista, segundo o qual Hobbes afirma que os indivíduos têm igual necessidade movimento continuado; e outro postulado de mercado, que o autoriza dizer que os homens são igualmente inseguros e, portanto, igualmente necessitados de um sistema de obrigação política) exige um modelo de sociedade na qual isso possa ser possível conservando a própria existência dessa união entre os homens. Ou seja, a conjugação de ambos

os postulados, que em um estado de natureza derivaria uma guerra universal e perpétua de todos contra todos, exige um modelo de sociedade no qual existam as condições para a invasão pacífica, contínua e universal de cada um por parte de todos os demais. De acordo com Macpherson (2005), o único modelo de sociedade que torna possível essa invasão pacífica é o modelo da sociedade competitiva moderna de mercado, e embora afirme que Hobbes não foi plenamente consciente dessa correspondência, há evidências que apontam para a adequação consciente de sua análise à própria sociedade do século XVII.

A presença de um soberano se torna imanente para Hobbes. Esse era, finalmente, sua função: fundamentar a necessidade de que os homens reconhecessem a figura de um soberano, pois sem este seria impossível a vida em sociedade. Uma vez afirmada a inclinação dos homens na direção da busca de mais poder sobre os demais, e uma vez definido o desejo de todos os homens de viver, e de viver bem, resultava relativamente simples inferir que a racionalidade do homem levaria todos e cada um a ceder simultaneamente seus direitos a uma autoridade superior<sup>85</sup>. Ao estabelecer um pacto, os homens não cediam apenas seus direitos, mas também seus poderes naturais, esperando como contrapartida tanto uma proteção contra o perigo constante da morte violenta (este temor da morte, que é finalmente o interesse individual que funciona como motor do pacto), quanto uma garantia de condições que lhes permitam viver bem. Um e outro estão, finalmente, assegurados pelo mercado, por suas leis, por sua dinâmica. Talvez não se encontre em Hobbes a consequência posterior que poderíamos deduzir de tal cisão de direitos a respeito do mercado. Se o mercado se tornou, finalmente, o âmbito no qual o estado de guerra de todos contra todos se

---

<sup>85</sup> Seria relevante analisar a suposição de um tempo lógico em Hobbes, necessário para seu modelo no qual se requer que todos e cada um cedam seu poder simultaneamente a um soberano. Resulta imperativo que a cisão se realize no mesmo instante. Tal como o sofisma dos três prisioneiros utilizado por Lacan (1987) em sua análise sobre o tempo lógico, também em Hobbes trata-se de uma situação na qual todos os indivíduos estão em igualdade de condições, não há desigualdades a respeito do conhecimento dos sucessos que podem acontecer (ou seja, o desenlace da guerra de todos contra todos) e finalmente todos devem utilizar a mesma estratégia (ceder seus direitos) como solução do problema. E, como diz Althusser, “Todo ocorre em um instante” (ALTHUSSER, 2007, p. 376). Seria interessante considerar que há aí três momentos que poderiam coincidir com aqueles apresentados por Lacan (1987): um tempo do olhar, um tempo para compreender, e um momento de concluir.

faz possível em sociedade, então é ali onde, de certa forma, prevalece a função de soberania. O mercado toma também a função de soberano enquanto assegura o estado de paz, ao passo em que reconhece e dá lugar ao desenvolvimento da tendência própria do homem de adquirir mais poderes sobre os outros. O poder do corpo, o poder de cada homem de impor-se sobre os demais, também é mercantilizado, posto sobre os parâmetros do dinheiro, trocado como mercadoria no mercado universal chamado capitalismo.





#### 4. FORÇA DE TRABALHO, CORPO E MERCADORIA

Todo el sistema de la producción capitalista descansa sobre el hecho de que el obrero vende su fuerza de trabajo como una mercancía (MARX, *El Capital*, p. 233)

Lo que caracteriza, pues, a la época capitalista, es que la fuerza de trabajo reviste para el obrero mismo la forma de una mercancía que le pertenece, y su trabajo la forma de trabajo asalariado. Por otro lado, a partir de ese momento se generaliza por primera vez la forma mercantil de los productos de trabajo (MARX, *El Capital*, p. 207)

##### 4.1 INTRODUÇÃO: SOBRE COMO O HOMEM SE CONVERTEU EM MERCADORIA

Este capítulo terá como foco a discussão da propriedade do corpo sobre as bases do materialismo de base marxista, ou seja, se analisará as formas de produção do corpo como propriedade individual a partir da determinação em “última instância” da economia capitalista. A figura do trabalhador será central para questionar a forma na qual o corpo é produzido, economicamente, como propriedade fundamental do indivíduo, potência de capital através da força de trabalho. Para isso, consideramos, de forma hipotética, uma co-dependência entre o trabalho assalariado e a afirmação da propriedade do corpo (sob a forma “força de trabalho”). A análise da venda da força de trabalho permitirá indagar sobre a mercantilização do corpo como posse primária para a sobrevivência e a acumulação. Sob os parâmetros do capitalismo (afirmação e usufruto da propriedade privada, divisão do trabalho, simplificação da divisão de classes entre burguesia e proletariado, livre mercado, poupança, livre exercício da profissão, etc.), a reificação do corpo parece imperar como condição para a satisfação e produção de necessidades, configurando-o como mercadoria e sujeitando-o à deriva do (livre) mercado. A forma mercadoria que sintetiza o sistema de produção capitalista também inclui a adoção dessa forma mercadoria por parte da força do corpo do trabalhador. É sobre essa mercantilização da força de trabalho, que supõe, portanto, sua divisão em valor de uso e valor de troca, que se ergue o sistema de produção capitalista.

Se nos orientamos a uma análise materialista da propriedade do corpo é porque nos interessa questionar como essa “última instância” econômica determina a configuração do corpo e, especialmente, sua configuração como mercadoria. Nisso, o corpo é também um efeito da produção e, sobretudo, efeito de um determinado modo de produção. A operação do capitalismo, sintetizada pela forma mercadoria, conduz em sua versão industrial à divisão de classes em função da propriedade<sup>86</sup>. De um lado os proprietários dos meios de produção; de outro os “proprietários despossuídos” que têm em seu poder apenas a força de seu organismo. Contudo, a força de trabalho, considerada como uma das formas que a propriedade do corpo toma, não existe unicamente na forma industrial do capitalismo. Pelo contrário, nos baseamos no fato de que, sempre que exista um mercado de trabalho, a força de trabalho será mercadoria, e uma mercadoria que remete, em primeira ou última instância, ao corpo.

A modernidade inaugura-se junto à consolidação dessa forma de propriedade: a propriedade da força de trabalho, que irá associada à afirmação de um ego proprietário que a administra e a vende. Dessa forma, tendo-se reduzido os antagonismos de classes a dois, burgueses e proletários, reduziram-se também as variantes em torno das formas de propriedade: proprietários da força de trabalho, proprietários dos meios de produção.

Os proprietários despossuídos, trabalhadores assalariados, são iguais ao maquinário industrial, uma invenção da época moderna. São, mais que um efeito da grande indústria e da exploração capitalista, uma

---

<sup>86</sup> É importante considerar as variáveis que compõem cada um dos denominados “momentos” ou “etapas” do capitalismo: o capitalismo de mercado, o caráter industrial do capitalismo e o considerado capitalismo “atual”, de caráter “multinacional”, segundo Jameson (1991). No presente trabalho não faremos uma desintegração da análise da forma propriedade do corpo em cada um desses momentos, mas contemplaremos suas variáveis na medida em que a análise o exija. Parece importante considerar que a forma industrial é a que, de maneira mais evidente, percebe a venda da força de trabalho como mercadoria, venda exemplar para a análise da configuração do corpo como propriedade do trabalhador assalariado. Contudo, podemos afirmar que enquanto existe um mercado de trabalho, o capitalismo contemporâneo também se organiza produzindo força de trabalho como mercadoria. As formas atuais do capitalismo podem tirar o foco da relação direta entre capitalistas e trabalhadores, mas em última instância não afeta o fato de que a força de trabalho se produz como mercadoria (ainda na forma de empresário de si mesmo, que analisaremos posteriormente), e que essa produção se refere, finalmente, ao corpo do trabalhador.

invenção compassada à configuração da força de trabalho como mercadoria, à industrialização da produção, ao desenvolvimento tecnológico, ao crescimento das urbes e, com estas, o desenvolvimento acelerado do ritmo de vida. Nem a indústria moderna nem a exploração capitalista existiram *a priori* da aparição do trabalho assalariado. Este detalhe, destacado por Althusser (2002), percebe a confusão tanto de Marx quanto de Engels em afirmar que o proprietário é um “produto da revolução industrial”. Se tal fora o caso, então suporíamos que o modo de produção capitalista preexiste à emergência de um de seus elementos centrais: a mão-de-obra expropriada. O que configura um modo de produção é a combinação que submete as forças produtivas (meios de produção e força de trabalho) à dominação por parte dos proprietários dos meios de produção (ALTHUSSER, 2002).

Regido sob os parâmetros da economia política, o sistema capitalista organiza-se não apenas sobre a produção material da vida individual, através da venda de força de trabalho, mas, e aqui radica especialmente essa “astúcia do capital”, produz a própria concepção de “força de trabalho” como “potencialidade humana fundamental”, através de uma “sobre-determinação metafísica do homem” como produtor (BAUDRILLARD, 2000, p. 28). Apesar de que Marx tenha afirmado que parte da singularidade do capitalismo é que esse modo de produção transforma a força de trabalho em mercadoria, a crítica de Baudrillard diferencia-se ao passo em que permite afirmar que a força de trabalho, como produção do capital, é sempre-já mercadoria. Ou seja, a dinâmica do capital exige da produção da força de trabalho como mercadoria, e o próprio conceito de força de trabalho (entendida sempre como mercadoria) é uma produção que forma parte do modo capitalista. Portanto, a sobre-determinação metafísica do homem é solidária com essa forma de organização econômica. É necessário que exista um indivíduo que se apresente ao mercado como portador de sua força de trabalho, mas diferentemente desta, de forma tal que possa efetuar um contrato de compra-venda sem que por isso ele se veja implicado em sua totalidade. Há uma dimensão do trabalhador que permanece alheia à venda – e que, por isso, comanda a relação contratual. É um dualismo interno à própria noção de trabalhador, proprietário de sua força de trabalho, que não necessariamente deve ser entendido como um dualismo de tipo cartesiano, onde o corpo entra na troca e a alma/mente afirma-se como condutora do contrato. Também poderia ser entendido como uma relação de ato e potência. Vende-se o ato de trabalhar, mas a potência (inclusive, considerando que se trata de indivíduos livres, como

veremos posteriormente, a “potência de não” vendê-la<sup>87</sup>) permanece dentro dos confins do trabalhador. Esse caráter duplo do trabalhador aparece em Marx (*El Capital*) através dos termos de *actu e potentia*, como veremos mais adiante, e embora o uso dos termos possa remeter a Aristóteles, não há coincidência exata entre o uso do Estarigita e o de Marx.

O que interessa destacar pelo momento é que na crítica a Marx realizada por Baudrillard suprime-se a ideia de “transformação” da força de trabalho em mercadoria, destacando a “produção” da força de trabalho como, sempre-já, produto de troca. O modo de produção capitalista produz a própria concepção de força de trabalho assim como também o próprio conceito de “necessidade”. Marx explica: na produção material de suas vidas, os homens produzem os meios indispensáveis para a satisfação de suas necessidades. Em tal produção, os homens não apenas se produzem a si mesmos, mas também produzem suas próprias necessidades, constituindo assim “el primer hecho histórico” (MARX, 1974, p. 28). Que a “produção de necessidades” não seja aqui mal interpretada. Não se trata de uma afirmação da “necessidade” como uma categoria histórica ou social, ou inclusive como uma categoria antropológica. Ou seja, não se trata da produção do *conteúdo* das necessidades, mas, e justamente essa é a relevância da produção, o que produz o sistema da mercadoria é a própria *forma* da necessidade, a necessidade como elemento constitutivo do próprio indivíduo (BAUDRILLARD, 1979)<sup>88</sup>.

Então, tal como a necessidade, a força de trabalho não preexiste *a priori* do próprio desenvolvimento do sistema de valor de troca. Ambas são, pelo contrário, conceitos produzidos e projetados por este mesmo sistema. Trata-se de virar a fórmula que põe na “produtividade” a dimensão “genérica” do homem universal, e perceber que a operação da economia política é, não apenas produzir “al individuo como fuerza de trabajo vendida e intercambiada”, mas produzir “la concepción misma de la fuerza de trabajo” (BAUDRILLARD, 2000, p. 28), e isso, sob a ficção de um indivíduo livre-trocador, proprietário de sua força de trabalho, ativista do mercado.

<sup>87</sup> Refiro-me aqui à “potência do não” sob a forma utilizada por Bartleby, o escriba, de Herman Melville. A esse respeito ver Agamben (2007).

<sup>88</sup> Não por acaso Baudrillard (2000, p. 37) afirmará que “el pensamiento marxista es heredero del virus estético y humanista del pensamiento burgués” e “los conceptos de producción y trabajo descubiertos por Marx (...) deben ser resueltos y analizados como conceptos ideológicos solidarios del sistema general del valor” (BAUDRILLARD, 2000, p. 45).

Marx não foi alheio a essa operação da economia política e teve, conforme Baudrillard (2000), um papel fundamental no arraigo da metáfora revolucionária do discurso da produção. Pôs a produtividade, braço chave da economia política, como elo central de seu projeto comunista. Ao radicalizar o conceito de produção e ao dialetizá-lo, ao elevar a produção como emblema revolucionário, pareceu esquecer que esse mesmo discurso da produção também produz o indivíduo capitalista e funciona na base operacional e de reprodução da mesma economia política. A “necessidade” e a “força de trabalho”, logo, não compõem uma natureza genérica do homem universal, mas a do homem tal como é produzido pelo sistema da economia política (BAUDRILLARD, 2000). É ali onde o marxismo persuade os homens sobre terem sido alienados pela venda de sua força de trabalho; é ali onde Marx decompõe a força de trabalho em valor de uso e valor de troca para dar conta de sua configuração como mercadoria. Ou seja, ali onde o marxismo parece assumir toda a sua força, é também o lugar onde colabora com a “astúcia do capital” (BAUDRILLARD, 2000). É aí onde podemos ver que a crítica de Marx se limita à alienação da força de trabalho e não à força de trabalho como produto do sistema de valor de troca.

Vejamos este assunto a partir da “ética do trabalho” proclamada na filosofia marxista. Trata-se de uma ética do trabalho que atravessa tanto a ideologia burguesa quanto a socialista e que supõe o trabalho como princípio de valor, como fim em si mesmo e, sobretudo, como imperativo categórico. Ali se funda a sociedade de indivíduos trabalhadores, sobre a qual se organizará a lógica do direito. Essa ética do trabalho proclamada pela filosofia marxista exalta a positividade do trabalho, fazendo com que este perca seu caráter negativo e se estabeleça como valor absoluto. Assim, pode-se considerar, como exemplo, *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre* (ENGELS, 1876). Não causará estranheza uma afirmação do tipo: “el que trabaja es Lenin, el que no, el enemigo”<sup>89</sup>.

Baudrillard, ao apontar essa ética do trabalho presente em Marx, procura mostrar como essa ética estabelece seus vínculos com “a mais pura ética cristã”, na qual se recorre a uma “santificação do trabalho” que, no marxismo, funciona como uma estratégia tanto política quanto econômica (BAUDRILLARD, 2000, p. 34). Parece que o marxismo acompanhou e projetou essa “religião capitalista”

---

<sup>89</sup> Filme documentário *La Foi du Siècle – Une Histoire du Communisme*, produzido na França, 2005, dirigido por Patrick Rotman e Patrick Barbéris.

observada por Walter Benjamin (2011), como uma religião de culto que, ao desenvolver-se *sans [t]revê et sans merci*<sup>90</sup>, proclama a valorização do trabalho de forma análoga às práticas puritanas/capitalistas anteriormente analisadas por Weber. Trata-se não apenas de uma ontologização do trabalho na própria dialética marxista, mas, sobretudo, de uma glorificação do trabalho, operação que estará na base da crítica de Arendt a Marx, assim como, apesar de suas diferenças, em Baudrillard e Benjamin, dentre outros.

Tomemos a crítica de Benjamin para entender o próximo passo realizado por Baudrillard. Benjamin diz, em sua décima primeira tese sobre o conceito de história:

No hay otra cosa que haya corrompido a la clase obrera alemana tanto como la idea de que ella nada con la corriente. El desarrollo técnico era para la clase obrera el declive de la corriente con la que creía nadar. De ahí, había un solo paso hasta la ilusión de que el trabajo fabril, que marchaba con el progreso técnico, representaba un beneficio político. La antigua moral protestante del trabajo celebraba de forma secularizada su resurrección entre los trabajadores alemanes. El programa de Gotha ya tiene las huellas de esta confusión. Pues define al trabajo como 'la fuente de toda riqueza y de toda cultura'. Con un mal presentimiento, Marx replicó que el hombre, que no tiene otra propiedad más que su fuerza de trabajo, 'debe ser esclavo de los otros hombres que se han convertido (...) en propietarios'. Sin perjuicio de esto, la confusión sigue difundándose y Josef Dietzgen anunció poco después: 'Trabajo significa la salvación de la modernidad (...) La riqueza consiste en la perfección (...) del trabajo (...) que puede lograr todo lo que hasta ahora ningún redentor ha logrado'. Este concepto marxista-vulgar sobre qué es el trabajo no resiste demasiado a la pregunta por el modo en que su producto beneficia a los propios trabajadores, mientras ellos no pueden disponer de él. Sólo quiere percibir los progresos del dominio de la naturaleza y no los retrocesos de

---

<sup>90</sup> “Sem trégua e sem misericórdia” ou “sem sonho e sem misericórdia” segundo as duas possíveis traduções.

la sociedad. Revela, así, los rasgos tecnocráticos que más tarde serán encontrados en el fascismo. (...) El trabajo, tal como es entendido desde ese entonces, conduce a la explotación de la naturaleza, a la que se opone con ingenua complacencia la explotación del proletariado (...). Con este corrompido concepto de trabajo se complementa el de *aquella* naturaleza que, según expresa Dietzgen, 'está ahí gratuitamente' (BENJAMIN, 2009, p. 142-143).<sup>91</sup>

Essa tese, na qual Benjamin se lança contra o conformismo social-democrata, inclui de forma condensada a crítica à “ideologia do trabalho” que ali se proclama, ideologia que supõe uma continuação secularizada daquela ética protestante que havia sido objeto das indagações de Weber (LOWY, 2012, p. 117). Parece que a celebração do trabalho como fonte de toda riqueza, afirmação sobre a qual se funda também a ideologia da economia política tendo a Adam Smith como representante, desconhece a redução à qual o trabalhador é submetido ao ser expropriado de sua força de trabalho e, por consequência, dos produtos que este cria<sup>92</sup>. Ali, o otimismo positivista da social-democracia é criticado por Benjamin, pois neste se oculta o conformismo frente à produção industrial. Se há uma continuidade entre o culto ao trabalho, a indústria e o progresso técnico, é porque o otimismo social-democrata desconhece o caráter destrutivo da técnica, e põe o movimento operário

---

<sup>91</sup> Parece interessante ver como nessa tese se delinea o argumento arendtiano contra Marx. Condensa-se aqui a crítica de Arendt à glorificação do trabalho e suas consequências para a política. Ao mesmo tempo, não pode deixar de passar por alto que Marx não deixou de ser crítico a essa ideologia do trabalho, especialmente em sua *Crítica al Programa de Gotha*, e daí até *El Capital*.

<sup>92</sup> A crítica de Marx ao trabalho como fonte de toda riqueza e toda cultura não alcança o ponto de crítica de Benjamin. Si Marx critica essa concepção de trabalho não é porque reduza o homem a mera força de trabalho/mercadoria, mas porque é a natureza “la fuente de los valores de uso (¡que son los que verdaderamente integran la riqueza material!), ni más ni menos que el trabajo, que no es más que la manifestación de una fuerza natural, de la fuerza de trabajo del hombre (...). Los burgueses tienen razones fundadas para atribuir al trabajo una *fuerza creadora sobrenatural*; precisamente del hecho de que el trabajo está condicionado por la naturaleza se deduce que el hombre no dispone de más propiedad que su fuerza de trabajo, tiene que ser, necesariamente, en todo estado social y de civilización, esclavo de otros hombres, de aquellos que se han adueñado de las condiciones materiales del trabajo” (MARX, 2000, p. 8).

a nadar contra a corrente, deixando-o flutuar passivamente no devir do progresso que afirma a exploração da natureza e do homem pelo homem. Por isso Benjamin dirá que o conceito marxista-vulgar de “trabalho” apenas percebe “os progressos do domínio da natureza e não os retrocessos da sociedade”, o que permitirá estabelecer correspondências entre este marxismo-vulgar e as “características tecnocráticas” do fascismo. Esse marxismo vulgar, de orientação positivista e tecnocrática, será objeto da crítica de Benjamin ao glorificar-se a exploração capitalista da natureza, e será estendido por Baudrillard também a este marxismo “puro e duro”, igualando um e outro, marxismo vulgar e dialético, em sua “vocación productiva del hombre” (BAUDRILLARD, 2000, p. 35). O paradoxo do marxismo, seu “amor ao trabalho” e sua aposta à liberação das forças produtivas, tem como horizonte a abolição do trabalho alienado e sua organização a partir da necessidade e a finalidade exterior. A liberdade “sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego” (MARX, 2017, p. 933). Mas, tal como indica o próprio Marx, “éste siempre sigue siendo un reino de la necesidad. Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como base” (MARX, 2017, p. 933). Daqui que logo Marx irá afirmar que o trabalho, antes do que fonte de riqueza, é a “primera necesidad vital” (MARX, 2000, p. 17).

Por sua vez, Arendt (2007) estruturará grande parte de sua crítica à Marx sobre esta primazia da necessidade, proclamada não apenas como fonte e motor da liberdade, mas como o ponto de partida de toda a distinção entre o homem e o animal. Ali onde Marx vê que o trabalho é “a auto-produção, a auto-objetivação do homem”, Arendt observa uma inversão de todos os valores políticos tradicionais que punham a singularidade do humano na política mais do que na produção e reprodução da vida. Essa exaltação do trabalho como atividade de subsistência, como “un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza” (MARX, *El Capital*, p. 215), é questionada por Arendt, não porque desconheça a necessidade de levar em frente esse “metabolismo”, que ela identificava sob o termo “labor”, mas porque com tal exaltação se faz da sobrevivência a atividade mais importante da



vida humana, hierarquizando-a inclusive sobre a liberdade, pois esta não seria outra coisa que a compulsão que faz, segundo Marx, ao homem humano<sup>93</sup>.

Dessa forma, a proclamada afirmação marxista de que o único que o proletariado possui é a propriedade de sua força de trabalho, a qual deve vender para subsistir, é uma afirmação que se encontra na base dos fundamentos da Economia Política, e que não apenas funciona expropriando ao trabalhador dos produtos que cria, mas também de sua capacidade política (cf. ARENDT, 2007). A afirmação do trabalhador assalariado como proprietário de sua força de trabalho tende a reduzi-lo a um “*instrumentum vocale*”, expressão utilizada por Marx (*El Capital*, p. 238) para referi-se ao escravo, do qual o trabalhador se diferencia por afirmar-se como o proprietário desse instrumento que ele mesmo é. Contudo, esse caráter de “*vocale*” (o qual, poderíamos dizer, funciona como condição para que o trabalhador se afirme como proprietário), não supõe uma primazia da condição política do trabalhador, mas afirma sua condição de “instrumento” debilitando sua condição de falante<sup>94</sup>.

Não parece estranho que Arendt tenha percebido, em Marx, a violência como motor da história, pois a necessidade, segundo a tradição

---

<sup>93</sup> Haveria de se considerar que o pensamento de Marx a respeito da primazia do trabalho não se mantém constante em sua obra. Como indica Althusser (2010) o “idealismo do trabalho” que se pode ver nos *Manuscritos de 1844* (no qual mostra como com a Economia Política o homem fica determinado pela propriedade privada, da mesma forma que em Lutero o homem ficava determinado pela Religião – de onde deduz que Smith é o Lutero da Economia Política) é rompido com *El Capital*. Se em 1844 Marx selava a união teórica de Smith e Hegel, “el primero por haber reducido toda la economía política a la subjetividad del trabajo, el segundo por haber concebido 'el trabajo como esencia del hombre'” em 1867 com a publicação de *El Capital*, Marx orienta-se a pensar “el concepto de las condiciones materiales de todo proceso de trabajo (...) produciendo el concepto de las formas de existencia económicas de estas condiciones materiales” (ALTHUSSER, 2010, p. 185).

<sup>94</sup> Voltaremos sobre essa caracterização mais adiante. Caberia considerar que essa atribuição de “falante” ao homem-instrumento não se reduzirá unicamente ao fato de fala, mas também ao de ser falado, inclusive antes de proferir palavra. Contudo, não é de menor relevância que o adjetivo utilizado por Marx (retomando os antigos) seja “*vocale*”, mais próximo à voz (que indica dor e prazer e é, portanto, comum entre homens e animais, segundo Aristóteles), que à palavra (capaz de expressar o sentimento de bem e de mal, de justo e de injusto, que, segundo o Estarigita, é a condição da política). A noção de instrumento para o mundo antigo, especificamente em relação ao corpo, deverá ser considerada a partir da obra de Agamben (2017).

do pensamento ocidental, aquela que tem Aristóteles em sua base, é o âmbito onde animais e humanos tornam-se indistintos, é o âmbito onde uns e outros se aproximam da dimensão orgânica que lhes demanda atenção. O que para a tradição do pensamento ocidental, segundo Arendt (2010), supõe uma continuidade entre homens e animais, para Marx se apresenta como o ponto de distinção entre uns e outros. A vocação humanista que clama por uma distinção entre homens e animais (vocação cujas solidariedades com a economia política merecem ser analisadas), pôs Marx a afirmar que “el primer acto por el cual los hombres se distinguen de los animales no es que piensan, sino que se ponen a producir sus medios de existencia” (BAUDRILLARD, 2000)<sup>95</sup>. Em Marx essa necessidade não se encontra, tal como para Arendt, na base da espécie animal (humanos inclusive), mas estrutura as distinções entre uns e outros. É o eixo sobre o qual abelhas e trabalhadores estabelecem suas diferenças.

Contudo, nesse ponto da crítica de Arendt a Marx não é menos relevante considerar o que já Arendt (2007) assinalou: não há na filosofia de Marx uma distinção entre trabalho e labor, uma distinção entre a produção de objetos que dão estabilidade ao mundo e a satisfação das urgências do organismo<sup>96</sup>. A elevação moderna de *animal laborans* foi solidária com a exigência de “produtividade”, o que em termos de Baudrillard (2000, p. 12) poderia ser posto como um “ideal do

---

<sup>95</sup> Não é menos relevante considerar que na produção material de sua vida, os homens, que contraem relações independentes de sua vontade, estão já de antemão implicados na linguagem. Não se trata unicamente de uma produção orgânica da vida em termos biológicos (condição que compartilham com os animais), mas que o ponto de distinção do humano, tal como indica Marx (1974), é que os homens produzem os meios indispensáveis para satisfazer suas necessidades, e em tal produção também produzem novas necessidades, assim como também produzem sua condição social. Ao produzir sua vida, o homem produz sua própria imagem.

<sup>96</sup> Segundo Arendt (2007), a distinção entre trabalho e labor foi decisiva para a tradição do pensamento político ocidental e é especialmente com Marx que essa distinção se torna destorcida. Ou seja, o labor, atividade com a qual se produz tudo o que é necessário para manter o organismo humano vivo, foi igualado ao trabalho, atividade na qual o homem se aboca à produção de seu mundo material, à estabilidade e durabilidade deste a partir da elaboração de obras. Igualando essas atividades, também apareceram como indistintas as referências ao “trabalhador” e ao “operário” (cf. ARENDT, 2010, p. 142). A operação de Marx, segundo Arendt (2007), consistiu em uma “glorificação do labor”, que igualou todas as atividades humanas à relação metabólica do homem com a natureza.

eu produtivista”. Esse imperativo da produtividade esteve na base da emergência de uma “racionalidade específica do homem produtivo” que veio da mão da produção do conceito de “valor de uso” da força de trabalho, invenção esta própria da análise marxista (BAUDRILLARD, 2000, p. 22). Mas, se como indica Baudrillard, nesse “valor de uso” da força de trabalho a análise marxista mostra ao mesmo tempo seu potencial e sua debilidade é porque ali também se ergue a estrutura da economia política, ali onde a racionalidade do homem produtivo abona a possibilidade de sua inauguração. A racionalidade produtiva funciona como o espaço onde a força de trabalho pode apresentar-se, antes de qualquer coisa, como mercadoria. Apenas como mercadoria a força de trabalho poderá ser decomposta em seu valor de uso (trabalho concreto) e seu valor de troca (trabalho social abstrato)<sup>97</sup>, ou seja, decomposta como operação prática e como elemento de equivalência, a partir de uma lógica de utilidade, por um lado, e de uma lógica de mercado, por outro (BAUDRILLARD, 1979, p. 56).

Apenas nessa afirmação da força de trabalho como mercadoria, afirmação tanto marxista quanto da Economia Política, pode se estabelecer uma ruptura que leva o indivíduo a poder expropriar a sua própria força, afirmando-o ao mesmo tempo como proprietário livre que, sob a ficção de ser auto-suficiente, se ilude com a ideia de ter-se emancipado e ter-se tornado meio de seu próprio fim.

#### 4.2 O INDIVÍDUO PROPRIETÁRIO DE SUA FORÇA

Nosso tema é, em primeiro lugar, a produção material. Como os indivíduos produzem em sociedade, a produção de indivíduos, socialmente

---

<sup>97</sup> Ainda quando seja o valor de uso o que dá sentido à existência de um valor de troca, segundo Baudrillard o valor de uso, ou seja, o valor concreto de uma finalidade humana da mercadoria enquanto útil para o sujeito é, em definitiva, um efeito do sistema de valor de troca, um conceito produzido por esse sistema (BAUDRILLARD, 2000, p. 19). Nesse sentido Baudrillard (1979, p. 149) afirma: “el valor de uso, la utilidad misma, de igual modo que la equivalencia abstracta de las mercancías, es una *relación social* fetichizada -una abstracción, la del *sistema de las necesidades*, que adopta la evidencia falsa de un destino concreto, de una finalidad propia de los bienes y de los productos-, de la misma manera que la abstracción del trabajo social que funda la lógica de la equivalencia (valor de cambio) se oculta bajo la ilusión del valor 'infuso' de las mercancías”. Discordando com a “incomparabilidade” dos valores de uso que proclamava Marx, segundo Baudrillard (1979, p. 150) a lógica da equivalência se encontra em sua totalidade já presente na utilidade.

determinada, é, naturalmente, o ponto de partida (MARX, 2008, p. 237)

A universalização do trabalho tem um lugar e uma data: Europa, século XVIII. As condições de possibilidade são diversas, entre elas o domínio técnico da natureza, sua configuração como objeto (científico e instrumental), o desenvolvimento das cidades, a expansão das grandes urbes e seu desenvolvimento técnico, tal como o abandono dos tempos medievais e sua herança na configuração do que mais tarde chamaríamos modernidade. O que importa destacar aqui é que o trabalho universalizado foi o que deu lugar a seu caráter quantitativo, a isso que Marx logo chamaria valor de troca do trabalho, o trabalho abstrato socialmente valorizado, elemento central, embora não único, para sua consideração como mercadoria. Em tal universalização, o caráter qualitativo do trabalho, em termos de Marx seu valor de uso, conjugou-se com este aspecto quantitativo que daria lugar à possibilidade de sua venda (BAUDRILLARD, 2000). O que se venderá, com a universalização do trabalho e sua mercantilização, é sua separação a respeito do indivíduo. O indivíduo, já não escravo, já não servo, mas sim trabalhador, venderá uma parte de si, porém nunca sua totalidade, pois agora, como indica Marx (El Capital), o contrato capitalista se assenta sobre a liberdade dos implicados<sup>98</sup>. Liberdade para comprar e liberdade para vender isso que já não é o indivíduo, e sim a sua força de trabalho. O que pertence ao homem e o que se vende é essa força, a força de seu corpo, a potência de trabalho cujo interesse radica em que, como uma mercadoria particular, terá a capacidade de criar (mais) valor. O indivíduo, então, será aquela forma em que o sujeito se define no centro da economia política, ou seja, a forma econômica que toma o sujeito enquanto definido dentro da estrutura da forma mercadoria. Dentro dessa forma sua condição de proprietário será central, pois estará na base desse indivíduo genérico que se define no centro do sistema de produção capitalista. Apenas enquanto proprietário pode funcionar ali, pois não será necessário que tenha mais propriedades

---

<sup>98</sup> O fato de supor que o trabalhador vende “uma parte de si” tem como contrapartida pelo menos três questões. Por um lado, a suposição de “partes”, distinguíveis e quantificáveis, que constituem paradoxalmente ao indivíduo. No começo haveria ao menos duas (uma parte que se vende, outra que permanece à margem da troca), mas nada indica que não possam ser mais. Em segundo lugar, põe-se em jogo o dilema de hierarquias entre as partes. Finalmente e como plano de fundo da questão, o problema de aceitar uma “unicidade” que emerge ao pôr em jogo o todo e as partes.

do que a de sua força de trabalho, e tal propriedade se encontra na mesma estrutura da definição do indivíduo moderno, sob a forma de trabalhador assalariado.

A respeito do escravo, o trabalhador se distinguirá por ser proprietário de sua força de trabalho, que tem como condição de possibilidade a instauração de um corte, um hiato, entre o proprietário e sua força de trabalho, hiato inexistente no escravo, ao qual se compra e se vende em sua totalidade. Assim como não há hiato entre o escravo e sua força de trabalho, este tampouco está separado do amo, assim como o amo não pode separar-se do prisioneiro. Como indica Baudrillard (2000), seguindo o viés de Hegel, nem escravo nem amo possuem o status de indivíduo nem da respectiva liberdade individual. Tampouco um está enfrentado ao outro sob a forma da alienação própria da estrutura capitalista. A relação de reciprocidade entre ambos, que não tem a ver com o sentido moderno e psicologista de relações individuais biunívocas, baseia-se em uma relação de obrigações, anterior à formulação de sujeitos autônomos (BAUDRILLARD, 2000). Diferentemente do escravo, o trabalhador se afirma sobre sua identidade, sendo esta definida no “espejo de su fuerza de trabajo” (BAUDRILLARD, 2000). A propriedade dessa força será a via de entrada à individualidade privada e com isso à alienação. O indivíduo não está alienado porque vende sua força de trabalho, mas, antes disso, porque é seu proprietário, porque tem o poder da venda, porque dispõe dela como um bem próprio (BAUDRILLARD, 2000).

Por outro lado, o trabalhador assalariado se diferencia do artesão, pois carece dos títulos de propriedade tanto dos meios de produção quanto do produto de seu trabalho. Contudo, segundo Baudrillard (2000), seria equivocado afirmar que no labor artesanal o artesão é “amo de seu trabalho” e “do produto de seu trabalho”, já que sua posição não é a de um indivíduo autônomo, de “controle”, e não mantém uma relação de exterioridade produtiva. Afirma Baudrillard (2000, p. 105) que “el artesano vive su labor en una relación de intercambio simbólico, es decir, como abolición de la definición de él mismo en tanto que 'trabajador' y del objeto en tanto que 'producto de su trabajo'”. Supor que o artesão é “dono de seu trabalho e sua produção” é, como indica Baudrillard (2000, p. 111), uma “utopia de la edad de oro del trabajo productivo”. É por isso que logo afirmará que “la verdad del trabajo es su definición capitalista”. O trabalho do assalariado é um trabalho que cria valor de troca enquanto se insere na mediação de todo o sistema capitalista. O objeto sobre o qual trabalhará não lhe pertence. É-lhe

sempre alheio, assim como lhe serão os produtos de seu trabalho. O trabalho do artesão é, diferentemente do trabalhador, um trabalho que cria valor de uso em uma relação direta entre o produtor e o usuário, forma inexistente em uma economia capitalista que, como sabemos, se organiza sob a forma mercadoria.

Na passagem da velha aristocracia da propriedade de terras à aristocracia do dinheiro, a propriedade territorial, que deu origem à dominação da propriedade privada, se deslocou, em relevância, à propriedade corporal. A fazenda, base dessa propriedade territorial, “cuerpo inorgánico de su señor” (MARX, *Manuscritos*, p. 73), perde sua relevância para outorgá-la ao corpo orgânico do trabalhador. Será este corpo orgânico, mais que aquele inorgânico do senhor feudal, o que, junto com a propriedade dos meios de produção, encherá os cofres da nova classe burguesa.

O trabalhador, como produção de valor, afirmará a condição de indivíduo proprietário. É a propriedade de si mesmo que outorga a liberdade para estabelecer (ou não) um contrato de trabalho entre trabalhador e capitalista. É essa mesma liberdade a que afirma que em última instância essa força lhe pertence, e que pode pôr a serviço de outro mediante uma venda. Daí que o contrato de trabalho só possa ser estabelecido entre homens livres, pois é necessariamente essa liberdade de venda que garante a propriedade individual de cada um.

Portanto, o trabalhador é consubstancial com a afirmação do indivíduo, o ego proprietário<sup>99</sup> que permite estabelecer uma separação entre isso que vende e sua própria individualidade. Sem vender-se a si mesmo, o trabalhador vende algo de si, que lhe pertence e o afirma como proprietário, e do qual pode se desfazer sem por isso perder o título de possuidor de si mesmo. Mantém, assim, com a força de seu corpo, uma relação de exterioridade. Sua força lhe pertence, mas sendo distinta de si mesmo, pode pô-la à venda.

Marx vem aqui para esclarecer a questão:

La fuerza de trabajo no ha sido siempre una mercancía. El trabajo no ha sido siempre trabajo asalariado, es decir, trabajo libre. El esclavo no vendía su fuerza de trabajo al esclavista, del mismo modo que el buey no vende su trabajo al

---

<sup>99</sup> Como mencionamos anteriormente (ver n. 1), essa expressão mantém solidariedades com aquela desenvolvida por Behares (2014) de “ego patrocinante”.

labrador. El esclavo es vendido de una vez y para siempre, con su fuerza de trabajo, a su dueño. Es una mercancía que puede pasar de manos de un dueño a manos de otro. Él es una mercancía, pero su fuerza de trabajo no es una mercancía suya. El siervo de la gleba sólo vende una parte de su fuerza de trabajo. No es él quien obtiene un salario del propietario del suelo; por el contrario, es éste, el propietario del suelo, quien percibe de él un tributo (MARX, 1980, p. 79)

A sutileza do mecanismo capitalista pelo qual todos e cada um são proprietários de seu corpo, condição na qual reside sua capacidade de apropriação do mundo e de acumulação de riquezas, pode ser constatada ao enfrentar cara a cara o trabalhador com o escravo. Nesse enfrentamento ressoa a voz do trabalhador que demanda uma “jornada normal de trabajo” (MARX, *El Capital*, p. 280), ou seja, uma jornada na qual o desgaste do trabalhador não seja superior ao pagamento da força de trabalho efetuada pelo capitalismo. Na demanda evidencia-se a propriedade. Frente à eminência de um exército de reserva, quem deve cuidar da força de trabalho é o próprio operário. Ele é sua propriedade que administra, cuida e mantém para vender dia a dia no mercado de trabalho. O escravo está relativamente isento de tal cuidado, não apenas por ser propriedade de seu amo, que para fazer render a compra que fez (a do escravo, não a de sua força) deve mantê-la em boas condições (pois, caso contrário, sua perda não será a de uma jornada laboral, mas a de uma vida escrava em sua totalidade), mas também porque a manutenção do escravo não era prioridade do amo que o havia adquirido. A preocupação pela manutenção em termos de energia (energia gasta em uma jornada laboral, energia que se deve recuperar com o pagamento do repouso) é uma questão que emerge em consonância com a aparição das máquinas. A emergência de máquinas foi solidária com a consideração do homem como uma máquina, e só ali se fez possível medir suas forças em termos de gasto e recuperação de energias. Não é casualidade, então, que a noção de calorías (como forma de medir a energia corporal) tenha surgido uma vez em que o desenvolvimento capitalista avançou. Inclusive, houve que se esperar o ingresso no século XX para que se desenhasse a primeira tábua calórica de alimentos e se começasse a fazer possível uma auto-gestão quantitativa de gastos e recuperação de energias por parte de cada indivíduo.

Por isso, enfrentando um e outro, escravo e trabalhador, deparam-se cada um com a realidade de seus limites. O escravo não se pertence a si mesmo e, por isso, não pode vender-se (apenas ser vendido, como veremos logo abaixo) a outro, que compraria uma parte de si, mas nunca a ele mesmo em sua totalidade. O trabalhador não se vende nunca “en una sola pieza”, como dizia Engles (1845), vende sua única propriedade pouco a pouco, dia a dia, semana por semana, ano por ano. Essa é a situação do trabalhador que, diferentemente do escravo, vende a força de seu organismo. E apesar de poder deparar-nos com formas escravizantes de trabalho na atualidade, a escravidão tal como é aqui considerada, se dissipa ao estabelecer-se um contrato entre um capitalista e aquele que, submetendo-se ao contrato que ele mesmo assumiu, vende sua potência de trabalho. O negócio no caso do escravo não o envolve, pois em toda compra-venda deve haver um proprietário, vendedor, e um comprador. Ali o escravo não faz mais que observar o transcurso da operação econômica, sem ser envolvido mais do que pare ser avaliado em suas qualidades. Se a operação é com um trabalhador mediante, é ele mesmo quem vende, como proprietário, sua força. Ele é quem negocia com o capitalista comprador; ele é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto da troca mercantil, propriedade e mercadoria, e é, nesse mesmo ato, cindido em seu organismo e seu ser proprietário. Por isso tal venda nunca é de si mesmo. O trabalhador mantém-se como proprietário no momento da venda, e será sua força a que estará à disposição do capitalista, pois em tal negócio, o trabalhador recorda ao capitalista que

el consumo de la mercancía no pertenece al vendedor que la enajena, sino al comprador que la adquiere. Te pertenece, por tanto, el uso de mi fuerza de trabajo diaria. Pero por intermedio de su precio diario de venta yo debo reproducirla diariamente y, por tanto, poder venderla de nuevo (MARX, *El Capital*, p. 280).

O trabalhador, então, não pertence e ninguém mais do que a si mesmo. Ele é livre de vender sua força de trabalho, essa é a condição do contrato. Contudo, sua “independência”, aquela que se afirma ao passo em que é dono “de sí y sólo es dueño de sí en cuanto se debe a sí mismo su existencia” (MARX, 1848, p. 155), vê-se interdita quando necessita da venda de sua força para viver. Se em 1844 o jovem Marx afirmaria que, nesse sentido, o trabalhador torna-se dependente, por “vive por gracia del otro”, do comprador de sua força, que vende ao



melhor licitante, poucos anos mais tarde (1847) afirmará um dado chave para entender a dependência do trabalhador. Este não pode prescindir da venda de sua força, porém, não é do capitalista de quem o indivíduo depende. O operário não pertence ao capitalista individualmente, pois o contrato pode finalizar por iniciativa de qualquer uma das partes. Mas enquanto trabalhador precisa da venda de sua força de trabalho para subsistir, e é por isso que Marx afirmará que o operário pertence à classe capitalista em seu conjunto (MARX, 1980, p. 79)<sup>100</sup>. A distribuição dentro de uma estrutura econômica se realiza em termos de classe, em função de sua posição a respeito dos meios de produção. É na “classe” onde se estabelece o suporte das relações sociais de produção, ainda quando sejam os indivíduos os portadores de propriedade. As classes estabelecem uma relação econômica de produção mediada por sua relação (de propriedade ou de não-propriedade) com os meios de produção, e essa relação, como indica Balibar (2010a, p. 255),

no tiene nada de individual, no es, en consecuencia, un contrato sino un 'hilo invisible' que une al trabajador con la clase capitalista, al capitalista con la clase obrera. La relación social que determina la repartición de los medios de producción se encuentra, por tanto, instituida como una relación necesaria entre cada individuo de una clase y el conjunto de la clase opuesta.

Para que a totalidade da vida de um homem seja mercadoria, é necessário que esta admita a forma da escravidão. Trata-se, portanto, para o capitalismo, de uma mercantilização da força de trabalho, ou como consequência dele, de uma mercantilização do corpo. A condição para que a força de trabalho se apresente como mercadoria, diz Marx, é que “*seu próprio possuidor*”, o trabalhador a quem pertence tal força, “a ofereça e venda *como mercadoria*”. E para que isso ocorra, para que o proprietário de sua força de trabalho a venda como mercadoria “es necesario que pueda disponer de la misma, y por tanto que sea *propietario libre* de su capacidad de trabajo, de su persona” (MARX, *El Capital*, p. 203-204, grifos do autor). Porém, outra contradição impõe-se

---

<sup>100</sup> No mesmo sentido Engels afirmaria em 1845 que “Toda la diferencia con respecto a la esclavitud antigua practicada abiertamente, es que el trabajador actual parece ser libre (...) no es un propietario quien lo vende a otro, sino él mismo es quien se ve obligado a venderse así, pues no es el esclavo de un particular, sino de toda la clase poseedora” (1845, p. 136)

para a durabilidade dessa relação contratual que o vendedor da força estabelecerá com seu comprador. Será imprescindível que a venda seja, sempre, por um “*tiempo determinado*, y nada más, ya que si la vende toda junta, de una vez para siempre, se vende a sí mismo, se transforma de hombre libre en esclavo, de poseedor de mercancía en simple mercancía” (MARX, *El Capital*, p. 204, grifos do auto).

Ao passo em que o homem é livre para vender sua força de trabalho, pois é o proprietário desta, é livre também de suspender provisoriamente suas liberdades enquanto assina o contrato de sua venda. É uma suspensão provisória, pois é só transitariamente que o trabalhador cede sua força para que esta seja consumida pelo comprador, sem renunciar “con su enajenación a *su propiedad* sobre ella” (MARX, *El Capital*, p. 204, grifos do autor). A condição de um lapso determinado é o que assegura o caráter de “trabalho livre”, e Marx (*El Capital*, p. 204) afirma que em “las naciones donde el trabajo es libre todos los códigos reglamentan las condiciones de rescisión del contrato” e todos, de uma forma ou outra, fixam um prazo máximo para os contratos laborais.

A sujeição ao trabalho é, portanto, e dentro de certos parâmetros, uma sujeição voluntária, uma espécie de servidão voluntária à qual o trabalhador se submete. Ali a ideologia tem um lugar central<sup>101</sup>, mas junto a esta opera a demanda do organismo. É involuntária enquanto o homem é servo de seu corpo. Não é livre deste, pois o organismo lhe impõe a satisfação de necessidades. Nos termos de Marx: “La fuerza de trabajo sólo existe como facultad del individuo vivo. Su producción, pues, presupone la existencia de éste” (MARX, *El Capital*, p. 207). Daqui que o organismo seja o que finalmente submeta o homem ao trabalho. Assim, como veremos posteriormente, o homem que se vende ao mesmo tempo se perde. O organismo lhe impõe sua venda, pois nas condições capitalistas parece ser a única via factível para satisfazer as demandas necessárias para a vida.

---

<sup>101</sup> Segundo Sandino Nuñez (2015) a exploração e alienação das grandes massas de trabalhadores que funciona de forma consensual se devem a uma servidão dupla: uma servidão obrigada, que se desenvolve através de um poder coercitivo; e uma servidão voluntária, na qual opera o “engano ideológico”. Sua relação com os aparelhos repressivos e ideológicos do Estado (ALTHUSSER, 2003) é evidente. Trata-se de uma intervenção do poder estatal na procura da docilidade funcional necessária para a estabilidade, sobretudo quando se analisa o capitalismo clássico (ou seja, o capitalismo que administra de forma estatal a força de trabalho e os modos de vida) (NUÑEZ, 2015).

Está no centro da condição mercantil que o trabalhador se ofereça no mercado, não como mercadoria na que se objetiva um trabalho (MARX, *El Capital*, p. 205), mas como proprietário que põe à venda sua força de trabalho como mercadoria, uma mercadoria “que sólo existe en la corporeidad viva que le es inherente”. Não vende, com isso, trabalho objetivado, pois para isso é necessária a posse de meios de produção (matérias primas, instrumentos de trabalho, etc.). Mas, ao mesmo tempo, necessita “meios de subsistência” que lhe permitam (e o condicionem a) pôr-se à venda para produzir valor sob as exigências capitalistas. Frente à necessidade de acessar aos meios de subsistências é que, em primeira instância, o trabalhador vende sua força de trabalho. Trabalha para adquirir meios de subsistência, aos quais necessitará para, em seguida, poder pôr à venda sua força mais uma vez no mercado. Acaba, portanto, que o operário se apresenta como mercadoria por ser duplamente livre: livre de dispor de sua força de trabalho como mercadoria própria; livre (despossuído) de outras mercadorias para vender, desprovido de todos os outros meios necessários para obter valor a partir do consumo de sua força de trabalho (MARX, *El Capital*, p. 205).

#### 4.2.1 Servir-se do corpo

La propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y unilaterales que un objeto sólo es nuestro cuando lo tenemos, cuando existe para nosotros como capital o cuando es inmediatamente poseído, comido, bebido, vestido, habitado, en resumen, *utilizado* por nosotros (MARX, *Manuscritos*, p. 117).

Com essa referência dos escritos de juventude de Marx não pretendemos reduzir a complexa composição da propriedade privada, mas indagar de que forma o corpo se encontra implícito ali, do começo ao fim, como objeto que possuímos “como capital”<sup>102</sup>. De tal forma, se o

---

<sup>102</sup> Não passa inadvertido que nesse ponto poderia se fazer referência a Pierre Bourdieu. Contudo, é importante considerar que não se trata da mesma linha teórica que aqui viemos desenvolvendo, pois não nos propusemos levar adiante uma análise sociológica da forma em que o corpo é concebido como capital. Poderia ser objeto de outra investigação a problematização das consequências que tem esta forma do corpo como capital na estrutura social e seus componentes, nas diferenças de classe, os mecanismos de distinção, as relações

corpo é o primeiro investimento do homem, o ponto de partida, a única propriedade presente inclusive nos mais despossuídos (recordemos com Marx que o proletariado apenas possui sua força de trabalho), será necessário para a sobrevivência capitalista investir nessa potência do corpo e pô-la ao serviço dos interesses econômicos. É para a sobrevivência que os homens põem o corpo a seu serviço, é a partir das técnicas corporais que os homens devem adaptar o corpo à eficácia de seu uso. Não por acaso Marcel Mauss (1979) definia as técnicas do corpo como a maneira em que os homens (em sociedade) servem-se eficazmente de seu corpo. E para servir-se, devem fazê-lo útil. Útil já não como o trabalho artesanal ou o trabalho manufaturado, onde a ferramenta adaptava-se ao organismo humano e tornava-se central ali a aprendizagem de uma técnica que resultava de um “conjunto indissociable de un medio de trabajo, o de una herramienta, y de un obrero, formado en su utilización por aprendizaje y hábito” (BALIBAR, 2010a, p. 260). A revolução industrial pôs ênfase nesse fato que nos é apresentado como natural: “servir-se do corpo”. A notória substituição das ferramentas individuais por grandes maquinarias também aponta que seja o operário quem agora deve se adaptar, não apenas em seus movimentos, que passarão a ser uma extensão da indústria, mas também ao ritmo, pois já não se trata de um trabalho essencialmente individual, mas da conjugação necessário que impõe a divisão do trabalho.

O corpo como propriedade encontra-se associado a um aparelho de produção de mercadorias nas quais o homem deposita isso que identifica como uma “parte” de si (trabalho objetivado), mas sobre as quais não mantém um contato direto. O corpo do operário no sistema capitalista é um “órgão consciente” equiparado ao “órgão inconsciente” que constitui a máquina fabril (Marx, 2009). Nessa equiparação, o homem se automatiza e seu braço não é mais do que uma extensão da máquina, em um processo de produção no qual já não se trata de que os instrumentos se adaptem ao organismo humano, mas que é o operário quem deve adaptar “su propio movimiento al movimiento uniformemente continuo de un autómata” (MARX, 2009, p. 513).

Contudo, isso não supõe uma passividade na propriedade do corpo. Como bem individual, e sobre a base de uma estrutura de trocas econômicas, o corpo configura-se como objeto de um investimento, de uma venda, de uma troca, de uma renda. O trabalhador venderá a força de seu corpo, pois apenas com tal venda poderá assumir o controle dessa propriedade que tanto lhe demanda. Corpo e trabalho se conjugam em

uma deriva sem fim, onde a sobrevivência exigirá o arrendamento do corpo, e este torna-se necessário para a sobrevivência. A força do corpo funcionará então na base da sobrevivência, mas também na potência de acumulação. É daqui que podemos considerar que o capitalismo é a formação social na qual os homens podem servir-se de seu corpo para a acumulação, ou seja, a formação social na qual, pela propriedade do corpo, a acumulação, torna-se viável. Os homens servem-se do corpo de forma técnica para obter um lucro que excede o âmbito das necessidades. O corpo deixa de ser unicamente um instrumento (técnico) para garantir a sobrevivência (*oikonomia*) e se institui como uma maquinaria disposta à acumulação (*crematística*)<sup>103</sup>.

O que é do trabalhador senão seu corpo? Seu corpo, entendendo aqui o caráter orgânico que é passível de ser expropriado sob a forma de “força de trabalho”, é a única propriedade “genérica” do trabalhador. Ali reside a potência de sua sobrevivência, assim como a “potência” de sua riqueza, esta última sempre precária nas condições desiguais do capitalismo. A particularidade do trabalhador é que possui o seu corpo como uma coisa que pode vender ao dono dos meios de produção. Tal venda apenas no melhor dos casos será um investimento, pois só no melhor dos casos terá como contrapartida uma retribuição maior do que aquela necessária para recuperar o gasto produzido na atividade laboral. Apenas ali poderíamos chamar de “investimento” à venda que o trabalhador realiza de sua força. Talvez a forma paradigmática de tal investimento seja a nova forma burguesa do século XX, que Milner (2003) cataloga como “burguesia assalariada”, e que se caracteriza por um deslocamento a respeito da origem de seus ingressos. Como indica Milner (2003), a partir da segunda metade do século XX a maioria dos membros da classe média nos países ocidentais são assalariados. Ou seja, já não é o arrendamento de propriedades o que define a fonte de suas riquezas, mas o salário que terá um valor superior àquele que se utiliza para a remuneração da classe proletária. O arrendamento não

---

<sup>103</sup> Objeto de atenção de Aristóteles (*Política*), a *crematística* pode ser entendida como uma arte produtiva dedicada à aquisição e multiplicação dos bens, ao passo em que a *economia* faz referência a uma ciência prática dedicada especificamente ao uso desses. Enquanto há um tipo de *crematística* que pertence à economia, aquela que provém do necessário para a subsistência, há segundo Aristóteles outro gênero desta “arte da aquisição” que faz uso da inexistência de limites para a aquisição de riquezas. Essa distinção não passa despercebida por Marx em *El Capital*, que fará uso das dificuldades conceituais da distinção entre ambas para sua análise da economia política moderna.

desaparece, mas torna-se complementar ao salário burguês. A burguesia assalariada seria, portanto, a consolidação do deslocamento da propriedade inorgânica como fonte de riqueza à propriedade orgânica (do corpo) como sustento da acumulação.

Não é menos significativo que Milner esclareça que “el sobresalario burgués está justificado por una idoneidad. En lugar de un patrimonio, se entiende que posee ciertas pericias (técnicas u otras)” (MILNER, 2012a, p. 118). O sobre-salário burguês, ou seja, o extra de salário que o burguês recebe e que excede o necessário para a recuperação do organismo (ao qual se reduz o salário proletário), também tem seu último fundamento no corpo do burguês, em sua “idoneidade”, suas aptidões, aquela que se vê claramente, por exemplo, nas profecias liberais. Ali o burguês vende-se em corpo e alma para a obtenção de um salário, geralmente não de pouco valor. A particularidade da burguesia estará na produção e reprodução de um corpo de classe, fonte também de capital. Já não será o patrimônio que, como na primeira metade do século XX, compunha a fonte da chamada burguesia. Agora, o ingresso de tal classe média estará determinado por uma “atividade lucrativa”, ou seja, pela posta em jogo de forças de trabalho próprias (idôneas) e também alheias. A passagem funciona, portanto, da renda ao salário, da terra ao corpo.

Ainda quando o que aí prime seja a venda do corpo, a distinção radical, entre o salário burguês e o operário, é que o primeiro não se define por uma necessidade, ou em todo caso “responde a una necesidad política y no a una económica” (MILNER, 2003, p. 31)<sup>104</sup>. O que há é uma venda do corpo, mas seu preço não o impõe em última instância a fisiologia, ainda quando ela ponha o mínimo a superar. Todo salário burguês deve ser ao menos ligeiramente superior ao salário mínimo. Assim, contudo, a aparição da burguesia assalariada como forma predominante em relação à burguesia que vive de rendas, é sinal de um deslocamento onde se afirma, mais uma vez, a propriedade do corpo como princípio do lucro. Não mais as propriedades a serem arrendadas, mas sim o arrendamento do corpo. Onde, para o proletariado, a força do corpo é sua propriedade e potência de vida, para o burguês são as aptidões de seu corpo, seu plus de saber-fazer, será sua propriedade e potência de sobre-vida (ou seja, de sobre-tempo ou de sobre-remuneração).

---

<sup>104</sup> A necessidade política à qual se refere Milner é a “estabilidade do Estado” e seu conseqüente efeito na estabilidade social (2012a, p. 124).

### 4.3 O CAPITAL DO CORPO

En nuestros libros de cuentos está la fábula del anciano que en su lecho de muerte hace saber a sus hijos que en su viña hay un tesoro escondido. Sólo tienen que cavar. Cavaron, pero ni rastro del tesoro. Sin embargo cuando llega el otoño, la viña aporta como ninguna otra en toda la región. Entonces se dan cuenta de que el padre les legó una experiencia: la bendición no está en el oro, sino en la laboriosidad (BENJAMIN, 1989, p. 167)

A forma em que anteriormente as experiências se transmitiam de uma geração a outra, forma utilizada por Benjamin para denunciar a pobreza de experiência que arrasa a humanidade, é também a evidência da origem da bênção: a laboriosidade<sup>105</sup>.

Tanto nos fisiocratas quanto na Economia Política se havia identificado no trabalho a essência subjetiva da propriedade, e se para os primeiros tratava-se da propriedade territorial (e do trabalho da agricultura), para a segunda será a propriedade privada. Foi com Adam Smith que se suprimiu o caráter determinado da atividade criadora de riqueza, e o trabalho (sem adjetivos, já não agrícola, industrial, manufaturado ou comercial) passou de forma generalizada a ser a fonte de propriedade que, tal como o trabalho, também abandonou os adjetivos. Generalidade abstrata da atividade laboral e generalidade abstrata do produto, propriedade<sup>106</sup>. Com o desenvolvimento das sociedades burguesas “o trabalho se tem convertido, não só

---

<sup>105</sup> A tradição ocidental é, tal como se afirmou de diferentes formas, judaico-cristã. A questão da laboriosidade está presente no antigo testamento e, embora seja um assunto complexo que não pretendemos resolver aqui, é interessante recordar a conhecida passagem na qual o esforço do trabalho faz-se presente ao homem. No relato do Gênesis, uma vez que Adão e Eva comeram do fruto proibido, Deus lhe disse ao homem: “(...) ahora la tierra va a estar bajo maldición por tu culpa; con duro trabajo la harás producir tu alimento durante toda tu vida. (...) Te ganarás el pan con el sudor de tu frente, hasta que vuelvas a la misma tierra de la cual fuiste formado, pues tierra eres y en tierra te convertirás” (GÉN. 3. 17-19).

<sup>106</sup> Neste ponto seria importante remeter-se à análise de Foucault (2007) a respeito da análise tanto dos fisiocratas quanto da Economia Política na racionalidade governamental liberal que se inicia no século XVIII.

categoricamente, mas também realmente em um meio de produzir riqueza em geral, deixando de se confundir com o indivíduo como um objetivo especial” (MARX, 2008, p. 263). Nesta abstração da categoria “trabalho” encontra-se o ponto de partida da economia moderna.

A primazia do trabalho é, neste sentido, uma categoria base da economia burguesa e, portanto, da sociedade moderna. Na evidência do homem como produtor de valor, do homem como corporificação de força de trabalho, radica a estratégia do capital<sup>107</sup>.

Se como indica Marx, em sua análise da sociedade capitalista, o trabalho define-se como uso da força de trabalho (*El Capital* p. 203), todo organismo (segundo Marx “corporalidade vivente” do trabalhador) é, sempre, uma força de trabalho em potencial. Uma força de trabalho que será posta à venda na medida em que as condições do mercado o permitam. Convém recordar aqui que por “força de trabalho” ou “capacidade de trabalho” entende-se o “conjunto de las facultades físicas y mentales que existen en la corporeidad, en la personalidad viva de un ser humano y que él pone en movimiento cuando produce valores de uso de cualquier índole” (MARX, *El Capital*, p. 203).

Daqui que a força do organismo seja vendida e, como toda venda, a cobrança seja outorgada ao seu proprietário. O homem vende-se a si mesmo e, em tal venda, torna-se alheio aos objetos que sua força produz. O homem moderno sabe que sua subsistência depende dessa venda e que sua remuneração obedece, em grande medida, a sua qualificação. Daí a importância moderna da educação, ao passo em que esta estabelece sua radical separação com a instrução de tipo iluminista,

---

<sup>107</sup> Segundo a leitura de Arendt (2007) a operação de Marx foi atribuir ao labor à fonte de toda a riqueza e a origem de todos os valores sociais, ao mesmo tempo em que destinava a todos os homens, além de sua origem de classe, a converterem-se em trabalhadores. Dessa forma todas as atividades humanas acabariam reduzidas a atividades de labor. Tal crítica é refutada por Balibar (2006), quando afirma que o fundo do materialismo de Marx não é a promoção de um “operarismo teórico” (no qual se baseia a crítica de Arendt), mas a supressão da distinção entre *práxis* e *poiesis* própria da filosofia grega. *Práxis* como ação “livre” onde o homem se transforma a si mesmo em procura de sua própria perfeição, e *poiesis*, ação de fabricar, destinada à produção e o uso, considerada como atividade servil pela filosofia grega; uma e outra não serão estabelecidas em uma hierarquia, onde a *poiesis* primará sobre a *práxis*. A “tese revolucionária” de Marx baseia-se na identificação de ambas, segunda a qual “la *praxis* pasa constantemente a la *poiesis* y a la inversa” (BALIBAR, 2006, p. 47).



orientada pelo projeto do Esclarecimento (*Aufklärung*). Daí que o preço da transação se articulou com a potência do organismo, e se estabeleceram mecanismos para desenvolver as potencialidades do corpo. O homem torna-se, assim, um capital, um conjunto de potencialidades cujo maior desenvolvimento garantirá, em condições normais, maiores remunerações.

Essa fórmula resulta ainda mais evidente quando se trata das formas contemporâneas do capitalismo (cf. JAMESON, 1991). Na medida em que o *homo oeconomicus* abandonou seu lugar de “sócio da troca”, estruturante de suas relações econômicas liberais, e se consolidou como “empresário de si mesmo”, exigência de uma lógica neoliberal (FOUCAULT, 2007), foi necessário que desenvolvesse um conjunto de ferramentas que lhe permitiram aperfeiçoar seu caráter empresarial. Esse caráter empresarial não demanda de uma política, mas, pelo contrário, exige de uma administração do corpo no sentido mais utilitário, isto é, de uma operação propriamente econômica. A empresa de si mesmo demanda um funcionamento ordenado, uma administração, uma ordem, uma gestão. O “si mesmo”, objeto dessa empresa, entra na lógica da perfeição, e se constitui em uma propriedade a ser cultivada. O *homo oeconomicus* é, na era neoliberal, seu proprietário, seu produto e seu produtor.

#### 4.3.1 Capital Humano

Própria do neoliberalismo norte-americano, a expressão Capital Humano anunciou a possibilidade de interpretar desde uma perspectiva econômica um domínio até então não explorado em tais termos<sup>108</sup>. Não

---

<sup>108</sup> Poderíamos sugerir como hipótese de trabalho que na ideia de Capital Humano se expressa a seguinte fórmula do capitalismo D-M-D', onde o copo é a mercadoria (M) sobre a qual se investe dinheiro (D) para obter um lucro (D') (MARX, *El Capital*). Se consideramos que o corpo é mercadoria, é porque este se apresenta no mercado como um valor de uso tanto quanto como um valor de troca. Apenas enquanto valor de troca adquirirá valor de uso, e seu uso estará subordinado a sua condição de continente de força de trabalho. Inclusive um antecedente aparece no jovem Marx (1844), quando afirma que o homem é um “capital vivente” e “el capital es el hombre que se ha perdido totalmente a sí mismo”. A vida, neste sentido, não é mais que uma “oferta de mercadoria” e o homem torna-se uma “mercadoria humana”. Sob esta fórmula deixa de surpreender a afirmação de Schultz (1972) onde indica que os trabalhadores, ao investir em conhecimentos e habilidades, transformaram-se eles mesmos em capitalistas.

houve na Economia Política clássica, como indica Foucault (2007a), uma preocupação estrita pelos incrementos econômicos a partir do trabalho, exceto considerado unicamente em sua variável quantitativa. Uma melhora econômica proveria, para essa economia, principalmente de um incremento de capital, um melhor investimento, qualidade da maquinaria, ou um aumento de terras produtivas, quando não de um plus de trabalho considerado basicamente em termos quantitativos (tempo de trabalho, quantidade de trabalhadores). O trabalho humano foi, até a chegada do neoliberalismo e a crítica da economia política clássica, um fator de produção passivo, reintroduzido em meados do século XX como uma variável considerável na análise econômica. Theodore Schultz<sup>109</sup> e Gary Becker<sup>110</sup> são emblemas dessa troca quando sai do centro a análise dos mecanismos de produção, troca e consumo, e põe-se no foco o debate econômico da atribuição de recursos escassos a fins que são excludentes entre si (FOUCAULT, 2007a, p. 260). Dentre estes fins, o (trabalho do) homem passará a ser também um objeto de investimento. A economia, assim, será a análise de uma “programação estratégica”, onde o trabalhador se constituirá como um “sujeito econômico ativo”, uma nova variável de investimento (FOUCAULT, 2007a, p. 261). Dessa análise deduz-se que, se o capital é tudo aquilo que se constitui como uma fonte potencial de ingresso e o salário é o que se deduz de uma renda de capital, a força de trabalho, quando não o corpo do trabalhador, são também capitais de investimento sobre os quais se baseia a obtenção de lucro. É um capital, como diz Foucault (2007a, p. 263), “indissociável de seu possuidor”, contudo não é por isso uma maquinização do trabalhador, tal como se deduzia da análise crítica da economia política clássica. Aqui, a idoneidade “se faz carne com o trabalhador”, e se a máquina opera como metáfora de seu trabalho, o faz considerando não intervenções pontuais, de salário, mas um fluxo de ingressos cuja produtividade é medida em tempo de vitalidade. É com

---

<sup>109</sup> Economista norte-americano (1902-1998) dedicado ao estudo da economia agrária. Contudo, é identificado por sua influência no campo econômico e educativo a partir da noção de “Capital Humano”. Com tal expressão procurava mostrar a influência de fatores como habilidades e conhecimentos individuais nos fenômenos macroeconômicos. Com isso, a educação se afirmou como instância de “investimento” mais do que de “gasto”, e os indivíduos foram explicitamente formulados como capital de investimento.

<sup>110</sup> Economista norte-americano (1930-2014) identificado com o liberalismo econômico. Teve entre seus interesses aprofundar-se na incidência do “capital humano” na economia, e favoreceu a identificação do investimento em educação com os investimentos próprios de um negócio ou empresa.

esta renda de capital, que é ao mesmo tempo um salário, que o trabalhador aparece uma “especie de empresa para si mesmo” (FOUCAULT, 2007a, p. 264). Daí que a análise econômica neoliberal não se centre no indivíduo, mas na empresa e, principalmente, em sua conjugação como homem-empresário.

Este homem-empresário se desenvolve a partir de um deslocamento na forma do capitalismo, do industrial ao financeiro. Nesta troca, pode identificar-se um corrimento no qual o corpo deixa de ser principalmente organizado para o trabalho de modificação de uma matéria e focaliza-se em um corpo orientado ao trabalho imaterial. Associado a isso é que o indivíduo como trabalhador-operário será deslocado pelo indivíduo empresário de si. Sobre ele as exigências tomarão um caráter de gerenciamento de si mesmo, onde tem privilégio aspetos estéticos e um capital do corpo associada a habilidades de *management*<sup>111</sup>. Mediante uma procura da produtividade se estruturam novos dispositivos de governo nos quais a competição obtém o lugar primordial e os sujeitos, clientes, competidores, convertem-se, em sua individualidade, em gerentes de empresas-de-si.

Com a mesma lógica que o investimento capitalista, o *homo oeconomicus* deve pesar e suportar o investimento sobre si tanto como o lucro que ali obtém, procurando a curto, médio ou longo prazo, um saldo positivo. Habilidades, técnicas e conhecimentos se fazem carne no trabalhador como uma nova forma de capital. No cálculo de sua utilidade individual, nem o desgaste do trabalho pode ser superior às possibilidades de sua reversão e incorporação de um plus positivo, nem o investimento em sua qualificação (educação, saúde, estética, etc.) pode ser superior à receita que posteriormente obtenha disso.

Se a propriedade do corpo está associada à sua produção, é necessário considerar um exercício de governo sobre si mesmo, seu controle e cuidado. Na propriedade do corpo e no corpo como capital, o que opera é, associado à sua produção, uma economia do organismo; uma ordem e uma disposição direta de suas partes, um governo e uma gestão de si mesmo, que constitui, em seu conjunto, uma economia biológica (ainda quando a expressão contenha em si mesmo um caráter

---

<sup>111</sup> O privilégio da “estética” nessa fase do capitalismo merece uma análise profunda. Apenas como referência pode considerar-se a relação estabelecida por Baudrillard entre o consumo do corpo e o imperativo de beleza que procura acentuar o “valor do corpo” (e o corpo como valor) a partir de uma investidura narcisista onde o “erótico” cumpre a função de “ressaltar o valor sexual” do corpo (BAUDRILLARD, 2009, p. 161).

tautológico: se se trata de economia se trata, em última instância, de administrar o vivo).

### 4.3.2 O corpo: potência de capital

O corpo é capital, ou seja, contém em si mesmo potência de trabalho, potência de produção de valor. Como potência, o trabalhador resulta fundamental para o capitalista; é inclusive, sua possibilidade de existência. O capitalista requer do trabalhador como este do primeiro. O primeiro comprará do segundo a força de trabalho necessária para pôr em prática sua maquinaria de produção. Com isso, produzirá a passagem da potência (de trabalho) ao ato, tal como explica Marx em linguagem aristotélica<sup>112</sup>:

El uso de la fuerza de trabajo es el *trabajo mismo*. El comprador de la fuerza de trabajo la consume haciendo *trabajar* a su vendedor. Con ello este último llega a ser *actu* [efectivamente] lo que antes era sólo *potentia* [potencialmente]: fuerza de trabajo que se pone en movimiento a sí misma, *obrero*. (MARX, *El Capital*, p. 215, grifos do autor).

Em 1844 Marx afirmava que o trabalhador é “capital vivo”. Praticamente sem desenvolver tal ideia, a expressão parece sinalizar que a dependência do trabalhador está determinada pelas necessidades vitais. A condição de “vivo” exige sua necessidade de movimento constante para a permanência na vida. Um trabalhador que não trabalha perde sua existência (MARX, *Manuscritos*). Mas, ao contrário, o desenvolvimento de sua função laboral aumentará suas condições de existência da mesma forma que um investimento de capital bem-sucedido. O capital do corpo, poderíamos dizer utilizando as fórmulas de Marx, supõe um investimento que se corresponde com a mercantilização da força de trabalho, que quando posta em ação no mercado laboral produzirá uma receita em seu possuidor, proprietário original que a vende, tanto como em seu comprador.

---

<sup>112</sup> A respeito da influência de Aristóteles em Marx, cf. Lima (2011). Neste ponto o autor afirma que embora se trate de uma linguagem aristotélica, não há uma coincidência exata a respeito das noções de “potência” e “ato” em Aristóteles e em Marx (LIMA, 2011, p. 157 e ss).

Se o capital é, como disse Smith (1997) em 1802 e logo reafirmou Marx (*Manuscritos*), trabalho acumulado, reservado e posto em reserva, então, não parecerá estranho que o trabalhador seja considerado capital. “Capital vivo” que possui um valor que se determina no mercado, conjugando as condições de oferta e demanda, suas capacidades (ou sua potência de produzir valor) e o custo de sua manutenção vital. Isso enquanto o trabalhador é potência de trabalho, ou seja, possui uma “capacidade” para realizar trabalho, constituindo-se em uma mercadoria que contém a peculiaridade de produzir valor. Por isso no jovem Marx podemos encontrar essa caracterização do trabalhador como aquele que vende seu trabalho. Essa é a fórmula que adotou a economia política clássica no marco da sociedade industrial: o capitalista compra trabalho do operário. Logo Marx se diferenciara dessa fórmula para afirmar que a compra do capitalista não é de “trabalho” mas de “[potência de] força de trabalho”. Isso ao passo em que é possível afirmar que a compra não pertence a este, o operário não é dono de seu trabalho, que apenas se define no seio do contrato laboral estabelecido entre sua pessoa e o capitalista.

No segundo manuscrito de 1844, Marx dará algumas pistas para a análise da condição mercantil do trabalhador. Seu valor, dirá, define-se tal como as demais mercadorias, pela oferta e pela demanda, e considerada em seus termos biológicos “su vida, ha sido y es entendida como una oferta de *mercancia* como cualquier otra” (MARX, *Manuscritos*, p. 95, grifos do autor). Na continuidade a relação de mútua definição que o trabalhador e o capital mantêm é esclarecida. O primeiro produz o segundo, mas o faz da mesma forma que o segundo produz o primeiro. Trabalhador e capital se produzem mutuamente, no mesmo ato. O trabalhador “se produce, pues, a sí mismo, y el hombre, en cuanto *trabajador*, en cuanto mercancia, es el resultado de todo el movimiento” (MARX, *Manuscritos*, p. 95). Trata-se de uma situação análoga àquela que Marx (2008) exporá logo em sua *Introducción a la Crítica de la Economía Política*, onde se analisa a reciprocidade que implicam a produção e o consumo. A produção é “imediatamente consumo”, assim como o consumo é “imediatamente produção”. Portanto, o trabalhador que se produz a si mesmo também se consome, e se consome no mesmo ato de produção, e apenas enquanto se consome é que se afirma como produção (MARX, 2008, p. 248).

Logo, a relação de co-pertencimento entre trabalhador e capital: “El trabajador sólo existe como trabajador en la medida en que existe *para sí* como capital, y sólo existe como capital en cuanto existe *para él*

*un capital*” (MARX, *Manuscritos*, p. 96, grifos do autor). Dessa forma, Marx afirmará que a existência do capital e existência da vida do trabalhador são uma e a mesma coisa desde o ponto de vista da Economia Política. É daí que o trabalhador seja uma ferramenta do capitalista que deverá manter em bom estado, ou, ao menos, preservar durante certo tempo.

Mais uma vez, Marx não deixa dúvidas a respeito:

1o) El capital es trabajo acumulado. 2o) La determinación del capital dentro de la producción (...) es el trabajo productivo. 3o) El obrero es un capital. 4o) El salario forma parte de los costos del capital. 5o) En lo que al obrero respecta, el trabajo es la reproducción de su capital vital. 6o) En lo que al capitalista toca, es un factor de la actividad de su capital. Finalmente, 7o) el economista supone la unidad original de ambos como unidad del capitalista y el obrero, ésta es la paradisíaca situación originaria (MARX, *Manuscritos*, p. 133-134)

O corpo é a ferramenta do trabalhador, o trabalhador a ferramenta do capitalista. O corpo é capital do operário, o trabalhador é capital do capitalista. O corpo é, para o trabalhador, uma mercadoria que produz mais mercadoria. O trabalhador é, para o capitalista, uma mercadoria que produz mais mercadoria. Do anterior deduz-se que o trabalhador mantém com seu corpo a mesma relação que o capitalista mantém com o trabalhador. Poderíamos inclusive dizer que se trata de uma relação orgânica. O trabalhador deve nutrir a seu corpo como o capitalista deve fazê-lo com o trabalhador. O primeiro o faz com alimento, o segundo com salário. Assim o mesmo com o cuidado e manutenção do corpo, que se traduzem em tempo de trabalho, condições laborais e sistemas de previsão social.

#### 4.4 O SALÁRIO: O PREÇO DO CORPO

O preço do organismo é, para uma sociedade organizada sobre a venda de força de trabalho, o salário. Ou seja, o salário se apresenta como o nome que recebe o preço da mercadoria chamada “força de trabalho”<sup>113</sup>. Isso enquanto o homem se mercantiliza sob a forma dessa

<sup>113</sup> O estudo realizado por Benvenista, em seu *Vocabulario de las instituciones*

força, enquanto esse “metabolismo entre o homem e a natureza” que Marx chamava “produção” entra na organização e regulação do mercado. A universalização da forma mercadoria vem acompanhada da consideração do homem sob a forma de força de trabalho, também mercadoria, ao mesmo tempo em que a natureza, por sua parte, será considerada sob o nome de “terra”. E se ao preço do primeiro se denomina “salário”, o preço da terra tomará a forma de “aluguel” (POLANY, 2007).

Sob esta fórmula, o salário não é mais que o nome de um preço mercantil, o nome que leva o valor da força de trabalho quando é posta em circulação no mercado. Mas diferentemente da terra, assim como das outras mercadorias oferecidas para a compra-venda, a força de trabalho tem uma particularidade central. Ademais de sua já mencionada capacidade para criar valor (a qual compartilha, por exemplo, com o arrendamento da terra), o fator distintivo da força de trabalho é que esta não pode comprar-se de uma vez por todas. É necessário que a compra se efetue todos e cada um dos dias. Esta é, a princípio, sua condição para seguir sendo “força de trabalho” e não “trabalho escravo”.

Dizemos, então, que o salário é o preço do organismo. Tal afirmação seria da estimação do valor da força de trabalho. Esse valor, como o de toda mercadoria, determina-se pelo tempo necessário para sua produção e reprodução. E se a força de trabalho apenas existe como capacidade do indivíduo vivente, então sua produção e reprodução estará diretamente determinada com a sobrevivência do *homperário*<sup>114</sup> e de sua classe. Conservar e reproduzir a força de trabalho no operário será a tarefa fundamental e primária do salário, assegurando os meios de subsistência necessários para manter as condições vitais do trabalhador. É aqui que Marx afirma que “*el valor de la fuerza de trabajo es el valor*

---

*indoeuropeas* mostra que o emprego mais antigo do termo salário remete, nas línguas indo-européias, a uma “recompensa por uma ação brilhante” ou um “prêmio por uma competição”, e apenas posteriormente será utilizado para designar “o preço de um trabalho (qualquer)” (cf. BENVENISTE, 1983, p. 107 e ss).

<sup>114</sup> No correr da elaboração deste capítulo surgiu, sob a forma de equívoco, a palavra “hombreiro”, produto de uma conjugação no espanhol entre o *hombre* e o *obrero*. Este equívoco expressa de alguma forma, a conjugação moderna que unifica, principalmente no capitalismo industrial, ao “homem” com o “operário”, de tal forma que um praticamente se define em referência ao outro. Traduzimos este equívoco para o português como “*homperário*”. Já de alguma Foucault (2003) o havia anunciado, com sua fórmula “*el hombre que vive, trabaja, y habla*” (grifos nossos).

de los medios de subsistencia necesarios para la conservación del poseedor de aquella” (MARX, *El Capital*, p. 207, grifos do autor). Ou seja, o preço do corpo está em concordância com o valor dos meios que permitirão recompor o gasto efetuado durante o trabalho, e de tal forma lhe assegura ao operário condições “normais” de vida<sup>115</sup>. O salário tem, dizia Marx “el mismo sentido que el *mantenimiento*, la *conservación* de cualquier otro instrumento productivo” (MARX, *Manuscritos*, p. 96, grifos do autor), pois o trabalhador é, como valor de produção, pouco mais que um “*instrumentum vocale*”, distinto dos animais e das ferramentas para os quais Marx (*El Capital*, p. 238) recupera a antiga distinção entre “*instrumentum semivocale*” e “*instrumentum mutum*” respectivamente. Essa condição de “falante” o distinguirá do resto dos instrumentos, propriedades do capitalista. Sua condição falante, que o torna proprietário de si mesmo (mas não de seu dizer) e estabelece o hiato que separa sua própria pessoa da força de venda, imporá também que sua força seja comprada dia a dia. E, assim, como não pode vender-se a força de uma vez por todas, sua reprodução também será de caráter diário, jornada a jornada.

Sob tal fórmula se definirá um “salário mínimo”. O salário mínimo, dizia Marx nos escritos de sua juventude, é o preço mínimo que requer o organismo para a sobrevivência. É o nível mínimo “para mantener al obrero durante el trabajo” (*Manuscritos*, p. 23), tanto para sua manutenção individual, a de seu organismo, a de suas necessidades, quanto para a sobrevivência da espécie, a “raza de los obreros” (MARX, *Manuscritos*, p. 23), o conjunto composto por sua família, que conforma um exército de reserva em desenvolvimento. O salário está na base da reprodução da força de trabalho. O limite mínimo do valor da força de trabalho está determinado, então, pelo “valor de la masa de mercancías sin cuyo aprovisionamiento diario el portador de la fuerza de trabajo, el hombre, no puede renovar su proceso vital; esto es, el *valor de los*

---

<sup>115</sup> Marx (1980) dirá que a determinação deste valor da mercadoria força de trabalho, diferentemente das demais mercadorias, encerra em si mesmo um componente histórico e um moral. É um produto histórico enquanto envolve um determinado volume de “necessidades imprescindíveis” e um determinado nível de satisfação, assim como também se encontra determinado pelo nível cultural de um país, e as condições nas quais se forma uma classe de trabalhadores livres. Por sua parte Baudrillard, sem deixar de ser crítico com Marx, afirmará, como já mencionamos, a produção deste mesmo conceito de “necessidade”, e denunciará esse “mito de las necesidades primarias” que supõe um limiar vital antropológico dentro do qual nos encontraríamos com uma essência humana inalienável (cf. BAUDRILLARD, 1979, p. 77 e ss).



*medios de subsistencia físicamente indispensables*” (MARX, *El Capital*, p. 210, grifos do autor). O salário mínimo, deste modo, é o preço da simples humanidade, tal como dizia Smith, e tem a ver com sua existência animal, ou seja, com essa existência que se configura como determinante do *animal laborans*. O homem fica, para a Economia Política, reduzido a animal de trabalho, “como una bestia reducida a las más estrictas necesidades vitales” (MARX, *Manuscritos*, p. 33). Mas convém, neste caso, considerar que o salário mínimo, ademais deste mínimo biológico que Marx identificava em seus primeiros manuscritos de 1844, também tem, como destaca Althusser (2003), um “mínimo histórico”. Este mínimo histórico está determinado pelas necessidades históricas impostas pela luta de classes; uma luta de classes que, por um lado, disputará o aumento da jornada laboral e, por outro, a diminuição dos salários (ALTHUSSER, 2003).

O salário assegura que a “raça de trabalhadores” se perpetue. Tem uma tarefa filogenética tanto quanto uma ontogenética. Cuida da espécie e do indivíduo para que um e outro venham a servir (a ser fiéis) aos fins do capital. A necessidade de perpetuar essa “raça de operários” deve-se a uma dupla limitação. A força de trabalho declina a longo prazo e sua substituição se torna necessária, derivando a seu proprietário a diversos serviços sociais que lhe assegurarão (ou não) a subsistência, já não por sua capacidade real de venda, mas pela força que vendeu no passado. Porém, não apenas a força perece, mas também o próprio proprietário, que carrega consigo sua condição de “mortal”. Será necessário, portanto, “reponer constantemente con un número por lo menos igual de nuevas fuerzas de trabajo, las que se retiran del mercado por desgaste y muerte” (MARX, *El Capital*, p. 209). Por isso, a soma dos meios de subsistência incluídos no pagamento da força (salário) contempla também os meios de subsistência dos substitutos da tal força, os filhos dos operários, a *prole* que mais tarde dará lugar à força do proletariado, assegurando de tal forma a continuidade da mercadoria sob um novo proprietário.

Se considerarmos que o homem enquanto força de trabalho é uma mercadoria, esta redução vital à que se submete o trabalhador não é estranha à forma de produção de mercadorias, pois tal como essas, o homem se submete à obsolescência programada, ou seja, se entrega à perda da vida. As receitas dessa perda podem ser vistas na mesma classe operária, que encontra nesta obsolescência a possibilidade de renovar a oferta de trabalhadores. A classe operária é uma classe que se sacrifica constantemente a si mesma; sacrifica “una parte de sí misma para no

perecer por completo” (MARX, *Manuscritos*, p. 26). Deste modo, é a classe que, por meio da venda de sua única mercadoria, cria os meios para a perpetuação de tal mercadoria sob um novo proprietário. No melhor dos casos, e isso, sobretudo, considerando a emergência de uma burguesia assalariada, a reprodução da força virá acompanhada de um investimento em formação ou educação que permita incrementar o preço da mercadoria. Esses custos estarão incluídos no valor da produção da força de trabalho, constituindo geralmente um fator de diferenciação de classe, de qualificação da mercadoria “corporal”. Haverá, como dissemos anteriormente, um plus no corpo burguês, uma experiência definida em um plus de saber-fazer que fará de sua propriedade uma potência de sobre-vida, a possibilidade de superar esse salário mínimo que define a vida do operário.

Frente a tudo isso, Marx se pergunta: o que é uma jornada laboral? Logo inventa um diálogo: de um lado, o capitalista, aquele que se remete à lei da troca de mercadorias, sempre a procura de extrair do valor de uso da mercadoria a maior utilidade possível, ou seja, explorar o máximo possível a mercadoria que compra: a força de trabalho. Do outro lado, o trabalhador, que logo alça sua voz entre o estrépito da cadeia de produção, como se, de repente, deixara de apertar porcas *à la* Charles Chaplin e lhe dissera ao capitalista:

La mercancía que te he vendido [o sea, mi fuerza de trabajo] se distingue del populacho de las demás mercancías en que su uso *genera valor*, y valor mayor del que ella misma cuesta. Por eso la compraste. Lo que desde tu punto de vista aparece como valorización del capital, es desde el mío gasto excedente de la fuerza de trabajo (...). Constantemente me predicas el evangelio del 'ahorro' y la 'abstinencia'. ¡De acuerdo! Quiero economizar la fuerza de trabajo [la fuerza de mi cuerpo], a la manera de un administrador racional y ahorrativo de mi único patrimonio, y quiero abstenerme de todo derroche insensato de la misma. Día a día quiero realizar, poner en movimiento, en acción, sólo la cantidad de aquélla que sea compatible con su duración normal y su desarrollo saludable [...] Exijo, pues, una jornada laboral de duración *normal*, y la exijo sin apelar a tu corazón, ya que en asuntos de dinero la

benevolencia está totalmente de más. Puedes ser un ciudadano modelo, miembro tal vez de la Sociedad Protectora de Animales y por añadidura vivir en olor de santidad, pero a la *cosa* que ante mí representas no le late un corazón en el pecho. Lo que parece palpar en ella no es más que *los latidos de mi propio corazón*. Exijo la *jornada normal de trabajo* [le dice el trabajador al capitalista], porque exijo el *valor* de mi mercancía, como cualquier otro vendedor (MARX, *El Capital*, p. 280-281, grifos do autor).

O que nos é apresentado em tal monólogo operário é, além de afirmar mais uma vez a força de trabalho como mercadoria, uma disputa que se desenvolve entre o “direito do comprador” (o capitalista) de comprar a força de trabalho pelo menor preço possível, e o “direito de vendedor” (o trabalhador) de vender sua força de trabalho pelo maior preço possível. E tais direitos apenas podem emergir com sentido quando operários e capitalistas, enquanto classe, se enfrentam no mercado e, especificamente, no mercado de compra-venda de força de trabalho.

Não obstante, a expressão “jornada de trabalho” é “altamente irônica”, diz Cavalletti (2013). Se o capitalista comprasse mercadoria exatamente pelo mesmo preço que o valor desta, o produto final elaborado pelo trabalhador a partir de sua interação com os meios de produção teria o mesmo valor que a soma dos fatores ali envolvidos. Ou seja, uma “jornada normal de trabalho” seria uma jornada cujo valor fora pago integralmente, portanto, seria incluído em tal jornada o lucro que o capitalista obtém e que Marx chama mais-valia. Contudo, e para dizê-lo sem rodeios, sem mais-valia não há capitalismo<sup>116</sup>. A mais-valia é o motor que põe em funcionamento toda a máquina capitalista (econômica e do sujeito), a que dia a dia convoca uma classe a comprar a única mercadoria que pode ser oferecida pela classe dos despossuídos. É na mais-valia onde se funda dito contrato. Como bem observa Cavalletti,

---

<sup>116</sup> Isso inclusive por sua relevância para a análise que logo Lacan fará, vinculado ao que chamou de mais-de-gozar, e partir do qual qualificou a Marx como o “inventor do sintoma” (cf. ZIZEK, 2003). Contudo, não se sai do capitalismo repartindo a mais-valia, porque ali a dimensão do gozo excede a possibilidade da divisão matemática. O mais-de-gozar não se divide (cf. BRUNO, 2012).

si no hubiera plusvalía, nadie compraría mercancía-trabajo ni nadie trabajaría, y no se alzaría ninguna voz de protesta (si toda la jornada de trabajo se redujera a su *límite mínimo absoluto*, a su parte constitutiva necesaria pero contráctil [o sea, si el valor del trabajo fuera el mismo que el valor de la fuerza de trabajo] -dice Marx en otro célebre pasaje-, 'el plustrabajo desaparecería, lo cual es imposible bajo el régimen del capital') [...] una jornada no podría ser pues *normal*, sino que siempre será excesiva, cargada de plustrabajo (CAVALLETTI, 2013, p. 69, grifos do autor).

Ou seja, uma jornada sempre incluirá um trabalho não pago que dá lugar à mais-valia. O que para o capitalista se apresenta como mais-valia, para o trabalhador apenas supõe mais-trabalho, ou seja, força de trabalho que supera aquele mínimo necessário para ganhar o mínimo do salário que permita a subsistência. E tudo isso sucede

porque el proletario no cesa ni por un instante de ser lo que realmente es: objeto, mercancía, dinero. Ante sus ojos, sólo tiene a su propio yo que le ofusca la vista y que, disfrazado de objeto si es necesario, llora sus propios derechos pisoteados; tiene ante sí un solo objeto: la masa de mercancía o dinero que, al mismo tiempo, sin separaciones, él mismo es (CAVALLETTI, 2013, p. 71)

A força de trabalho, tal como aquele “populacho de las demás mercancías”, também responde, como já adiantamos, à divisão “valor de uso” e “valor de troca”. O valor de uso que o capitalista efetuará com a compra de força de trabalho obtém-se do consumo, do consumo efetivo da força de trabalho que é, simultaneamente, processo de produção de mercadorias e *mais-valia*. O consumo desta força, tal como o consumo de outras mercadorias, não se produz no mercado. Será na “sede da produção” onde a força de trabalho se consome, onde o capital se produz e reproduz, e onde, finalmente, se revelará o mistério da produção de mais-valia (MARX, *El Capital*, p. 214). A sede da produção é o recinto para o uso da força de trabalho, ou seja, para o “trabalho mesmo”<sup>117</sup>. Ali sucede um consumo duplo: o capitalista

---

<sup>117</sup> Marx aqui não parece distinguir entre “uso da força de trabalho” e “consumo da força de trabalho”. Em ambos os casos, parece tratar-se do mesmo processo,

consome o produto que comprou no “mercado de trabalho”, consome a força de trabalho, ou seja, põe o trabalhador a trabalhar. Para que tal trabalho funcione, é necessário outro consumo, é necessário que o trabalhador consuma, através de seu trabalho, os meios de produção. O resultado deste consumo duplo será a obtenção de um valor, através da produção de um objeto que não será propriedade do trabalhador que o criou, mas do capitalista, dono dos meios de produção e comprador da força de trabalho que o produziu. Ou seja, com a venda de sua força de trabalho, o trabalhador não apenas converte-se em mercadoria, mas no ato torna-se alheio a suas produções, que não serão de sua propriedade, mas do capitalista a quem vendeu sua capacidade de produção. O processo de trabalho é, portanto, a obtenção de um valor a partir daquele que o capitalista comprou: meios de produção e força de trabalho. De sua interação se obterá um produto, cujo valor, enquanto mercadoria, terá também seu valor de uso e seu valor de troca. Mas para que todo o processo adquira sentido para o capitalista, para que a produção de mercadorias seja uma atividade a repetir uma e outra vez, é necessário que seu valor (de troca) “sea mayor que la suma de los dos valores de las mercancías requeridas para su producción” (MARX, 2006), ou seja, maior que a soma dos meios de produção e da força de trabalho.

Como se determina o valor desta mercadoria? Marx diz: “el valor de toda mercancía está determinado por la cantidad de *trabajo materializada* en su valor de uso, por el *tiempo de trabajo socialmente necesario* para su producción” (*El Capital*, p. 226, grifos do autor). O valor de uma mercadoria, portanto, deve ser co-substancial com o valor do meio de produção e o trabalho agregado a este por parte do trabalhador. Contudo, se a soma dessas partes fosse igual à soma da mercadoria produzida, então não haveria conversão do dinheiro do capitalista em capital, pois o valor do produto seria igual ao valor do capital adiantado (*El Capital*, p. 231). É necessário, assim, que o preço final do produto contenha em si mesmo um lucro para o capitalista. Será esse trabalho não pago da força de trabalho que comporá a mais-valia que fará o capitalista sorrir quando adverte que o valor da manutenção da força de trabalho é menor que o valor que se obtém de tal força em uma jornada laboral (cf. MARX, *El Capital*). O capitalista, portanto, poderá sub-valorizar o trabalho do operário sem que este perca a capacidade de produzir-se e reproduzir-se como mercadoria. Se há mais-valia em tal processo “es únicamente en virtud de un excedente

---

de produção de mercadorias, ou seja, de trabalho mesmo (cf. MARX, *El Capital*, p. 213 e 215).

*cuantitativo* de trabajo, en virtud de haberse prolongado la duración *del mismo proceso laboral*” (MARX, *El Capital*, p. 239, grifos do autor). Com tal ato, o capitalista obterá a mais-valia necessária para que a compra inicial de mercadorias (meios de produção e força de trabalho) tenha algum sentido quando logo após a sua conjugação (incorporação de trabalho à matéria prima) essas sejam vendidas sob a forma de uma nova mercadoria no mercado.

#### 4.5 O HOMEM (TRABALHADOR) QUE SE PRODUZ A SI MESMO

O trabalhador, para valorizar-se no mercado de trabalho, deve de alguma forma trabalhar sobre seu próprio corpo. Trabalha sobre seu corpo também como um objeto, um objeto que produz sob a forma de mercadoria, que logo venderá materializando sua condição de valor de uso e valor de troca. O trabalhador que se produz logo leva a si mesmo ao mercado. Leva-se como um objeto, como o barão de Münchhausen levava-se a si mesmo, e vende uma parte de si, como se a mão que se leva entregara uma parte de seu corpo que deixa de ser sua. O corpo entregue sob a forma de mercadoria abre as portas da forma fetiche. O fetiche do corpo não procede tanto da imagem do corpo que contém em si mesma o caráter inconsciente, simbólico de tal imagem, quanto da forma na qual o corpo ingressa na dinâmica do mercado. Ingressa como se uma mão misteriosa o expusera nas vitrines comerciais, uma mão que é a mão do próprio trabalhador, que se apresenta a si mesmo como proprietário e mercadoria, cindido, dividido, afirmando-se sobre esta divisão para vender-se como força de trabalho.

Viver, para o trabalhador alienado, é produzir-se como mercadoria de trabalho. O trabalhador realiza consigo mesmo aquilo que realiza diariamente em sua jornada laboral. Sem o intermédio de um capitalista, mas sob seu constante olhar (ausente), pois sabe que é ele quem comprará à jornada seguinte sua força de trabalho, o trabalhador põe em prática a dinâmica própria da produção. Adquirirá, com o salário recebido, seus meios de subsistência. Não serão meios de produção mais do que para produzir sua própria vida (e a de seus filhos, no melhor dos casos). Objetivará um trabalho sobre esses meios de subsistência, procurando que a força de seu corpo obtenha um plus de valor ou, em todo caso, que possa, novamente na jornada seguinte, vender para voltar a comprar os meios de subsistência.

Sob esta fórmula, e considerando este processo como um processo de produção da própria vida (produção da vida como mercadoria), análogo ao processo de produção de mercadorias em geral, podemos considerar que o que distingue uma força de trabalho proletária de uma de tipo burguês (sempre que nos encontremos sob a fórmula da burguesia assalariada) é que esta última obtém um valor extra (capacidade de poupar, dirá Marx), que excede o gasto necessário para produzir sua força de trabalho. Ou seja, a produção da vida burguesa sob a forma de venda de força de trabalho é também a produção de uma mais-valia. O burguês assalariado vende sua força também no mercado. Obterá, tal como o trabalhador, um salário, nome que também obtém o preço de sua força. Com tal salário já em seu poder, se tornará ele mesmo seu próprio capitalista. Deverá fazer-se com os meios de subsistência necessários para viver, deverá desenvolver um trabalho sobre tais meios para que estes possam ser consumidos, e obterá, como resultado do processo, uma mercadoria que venderá a um preço que supera o valor dos meios de subsistência e o valor do trabalho que efetuou sobre estes para deixá-los aptos para o consumo. Essa mercadoria tem um nome: chama-se força de trabalho burguesa<sup>118</sup>. Força de trabalho que, enquanto produto de um trabalho sobre si mesmo é, também, trabalho objetivado. É burguesa porque seu preço no mercado de trabalho é superior ao necessário para a subsistência; em seu salário está incluída uma sobre-remuneração. Extrair mais-valia da produção da própria vida: essa é a condição do burguês.

Voltamos agora à sede da produção, onde comprador e vendedor de força de trabalho se encontram, ou inclusive ao mercado, onde se negocia o preço da transação. Sabemos, com Marx, da mais-valia que o capitalista obtém de seu processo de produção. Sabemos que não é do consumidor de quem o capitalista obtém seu lucro, portanto, o lucro do capitalista se depara com o problema da aparição da força de trabalho burguesa. Essa força de trabalho burguesa que receberá um sobre-salário, ou contará com um plus de tempo (ou seja, passará menos

---

<sup>118</sup> Embora em primeira instância este termo possa soar contraditório, nos baseamos na análise de Milner (2003) para apontar que, ao passo em que os burgueses remunerados tornam-se dominantes em sua classe a partir do século XX, configura-se uma força de trabalho que, obtendo melhor remuneração que a que obtém uma força de trabalho proletária, se define como força de trabalho burguesa. Esta melhor remuneração pode-se dar por um salário mais elevado ou por uma maior disponibilidade de tempo livre. Já não será o aluguel o que define necessariamente a esta classe, mas a obtenção de uma sobre-remuneração.

horas vendendo sua força), ou obterá uma sobre-remuneração (ou seja, terá um salário superior ao salário proletário). Solidariedade de classe? Poderia ser, ainda que o “princípio Bentham” de utilidade individual, e o egoísmo burguês tão observado por Marx nos põem em alerta. Contudo, podemos considerar que se a burguesia assalariada é majoritariamente empregada pelo Estado, o sobre-salário de sua força de trabalho é parte do pagamento que o Estado realiza para a estabilidade social. Para tanto, é importante considerar que o salário burguês, diferentemente do proletário, sustenta-se, como já mencionado, em uma “necessidade política” (e não simplesmente em uma “necessidade econômica”). Essa necessidade política corresponde à estabilidade estatal<sup>119</sup>. Segundo a análise de Milner (2012a), o século XX levou as sociedades europeias a experimentar, por diferentes vias, que o Estado não é estável por si mesmo. A estabilidade não é uma propriedade intrínseca ao Estado, uma natureza estatal, mas que, pelo contrário, é necessária sua constante produção. Uma produção de estabilidade que, direta ou indiretamente, será vantajosa para todas as classes. Frente à impossibilidade do Estado de construir desde dentro sua própria estabilidade (MILNER, 2012a), faz-se necessária uma classe que funcione como “estabilizadora”. Será a burguesia quem virá a responder essa necessidade política, e suas intenções de fazer-se progressivamente mais numerosa fazem dessa renovação o princípio de sua estabilidade (MILNER, 2012a). A burguesia é uma “classe estável por excelência”, e por isso pode converter-se em uma “classe estabilizadora”. Aí se encontra, diz Milner, a necessidade de “salvar a burguesia”, inclusive quando esta se apresenta, em sua grande maioria, como uma classe “economicamente inútil y financieramente costosa” (MILNER, 2012a, p. 127).

#### 4.6 O HOMEM (TRABALHADOR) QUE SE VENDE SE PERDE A SI MESMO

Na produção social de sua vida, dizia Marx, os homens contraem relações necessárias e independentes de sua vontade. São as relações de produção, aquelas que estruturam a vida material, aquelas que formam a estrutura econômica da sociedade (MARX, 2008), as que se expressam juridicamente como relações de propriedade (são essas

---

<sup>119</sup> De acordo com Althusser essa preocupação pela estabilidade do Estado (vale a expressão quase tautológica) encontra-se de forma inaugural em Maquiavel, preocupado em encontrar a forma de governo sob a qual o Estado possa perdurar (ALTHUSSER, 2004).



mesmas relações as quais, com o desenvolvimento das forças produtivas materiais, se converterão em travas desse desenvolvimento e abrirão as portas a uma época de revolução social). Mas o que interessa, nesse caso, são estas relações de propriedade que os homens estabelecem na produção social de suas vidas. Relações de propriedade que estruturam essa base econômica capitalista que se organiza a partir do intercâmbio de mercadorias. Relações de propriedade que se baseiam, segundo Marx (*El Capital*): na *liberdade* de compradores e vendedores (sabemos que esses compradores são a classe capitalista, e os vendedores os operários que põem no mercado sua força de trabalho) que estabelecem um contrato; na *igualdade* que se afirma quando compradores e vendedores, capitalistas e operários, “se relacionan entre sí *en cuanto poseedores de mercancías*” (MARX, *El Capital*, p. 214) que trocam equivalente por equivalente; na *propriedade*, pois cada um dispõe do seu, ou seja, de sua própria mercadoria; e na *utilidade individual* onde cada um procurará obter seu próprio lucro pessoal. Ou seja, as relações de produção supõem que cada um é, antes de tudo, proprietário, e sobre esta condição de universalidade de livres proprietários estrutura-se a produção social da vida material no capitalismo.

Nessa produção, o homem produz-se a si mesmo, e se produz como mercadoria, como mercadoria humana. Não apenas se produz enquanto *coisa*, mas em qualidade de *coisa*. A produção do homem como mercadoria é, para Marx, a desumanização do homem, sua perda humana, tanto física como espiritualmente (MARX, *Manuscritos*). Assim, a vida humana se produz como trabalho, ou seja, a existência abstrata do homem é uma existência como puro homem de trabalho (MARX, *Manuscritos*), ao mesmo tempo em que se produz como capital, perdendo sua propriedade humana, ou seja, sua “*cualidad natural y social*” (em termos de Marx, *Manuscritos*, p. 98), ou seja, sua “*ilusión política y social*”<sup>120</sup>.

Os trabalhadores sabem, como dizia Marx, que quanto mais lucro querem obter, “tanto más de su tiempo deben sacrificar y, enajenándose de toda libertad, han de realizar, en aras de la codicia, un trabajo de esclavos. Con ello acortan su vida.” (MARX, *Manuscritos*, p. 26). Por isso o capitalismo é um regime econômico que “perfecciona al

<sup>120</sup> É importante considerar que, tal como indica Althusser, a partir de 1845 Marx realiza uma crítica às pretensões teóricas do humanismo filosófico e orienta-se a afirmar o caráter ideológico do humanismo. Seria, portanto, importante questionar nas críticas arendtianas a Marx em relação a esta virada teórica que questiona também essa “essência do homem” (de origem burguesa) como fundadora da história e da política (cf. ALTHUSSER, 1967).

obrero y degrada al hombre” (BURET, 1840 apud MARX, *Manuscritos*, p. 39). Aperfeiçoa o operário porque o faz progressivamente mais apto para cumprir com suas tarefas laborais. Onto e filogeneticamente trata-se de uma progressão, do operário como máquina e da máquina do operário. Mas isso tem uma consequência em termos do humano. A humanidade do homem acaba degradada a sua condição de *animal laborans*. A humanidade perde sua liberdade: “Para cultivarse espiritualmente con mayor libertad, un pueblo necesita estar exento de la esclavitud de sus propias necesidades corporales, no ser ya siervo del cuerpo. Se necesita, pues, que ante todo le quede tiempo para poder crear y gozar espiritualmente” (MARX, *Manuscritos*, p. 33).

Se o homem é mercadoria, e se vende ao capitalista, entrega, no próprio ato da venda, o direito do capitalista de fazer uso (quando não abuso) de suas propriedades, cedendo o direito a dispor de sua força de trabalho-mercadoria<sup>121</sup>. É nessa autorização ao uso que estabelece o livre contrato entre capitalista e operário, que este último se configura como “el hombre que se ha perdido totalmente a sí mismo” (MARX, *Manuscritos*, p. 95). Parece ser com a economia política que o trabalhador é, antes que homem, mercadoria laboral. O trabalhador, como “capital vivente”, reduz sua condição humana àquela que se define em termos de *animal laborans*, ou seja, de ser vivo necessitado de meios para sua subsistência. Sua diferença com outras ferramentas de trabalho é que em caso de não ser mantido, este perece, e não pode ser “guardado”, “acumulado” para outra instância. O escravo reduzia-se, segundo uma expressão certa dos antigos (MARX, *El Capital*, p. 238) a um “*instrumentum vocale* [instrumento falante]”, enquanto os animais e ferramentas inanimadas são definidas como “*instrumentm semivocale*

---

<sup>121</sup> Dois esclarecimentos a respeito. Em primeiro lugar, uma distinção realizada por Balibar (2010a). No nível jurídico a propriedade é um direito de consumo qualquer, ou seja, o direito de “usar e abusar”, ou seja, de consumir individualmente, produtivamente, ou de alienar – trocar – ou de “dilapidar”. Contudo, quando vamos ao nível econômico, o que se destaca não é um direito de uso e abuso, mas um poder de consumir os meios de produção produtivamente, ou seja, um “derecho que depende de su naturaleza material, de su adecuación a las condiciones del proceso de trabajo, en cuanto medio para apropiarse el sobretrabajo” (BALIBAR, 2010a, p. 253). Por outro lado, lembremos do diálogo entre proletariado e capitalista, onde o primeiro reivindica uma “jornada normal de trabalho”. Ali, no fervor do diálogo, o trabalhador lhe recordará ao capitalista que comprou sua força de trabalho: “La utilización de mi fuerza de trabajo y la *explotación* de la misma son cosas muy diferentes” (MARX, *El Capital*, p. 281).

[instrumento semi-mudo]” e “*instrumentm mutum* [instrumento mudo]”, respectivamente. O trabalhador, sem deixar de ser “*instrumentum vocale*” terá também a condição de proprietário desse instrumento que é ele mesmo. *Instrumentum vocale* (MARX, *El Capital*) e “órgão consciente” (MARX, 2009) reduzem o trabalhador a um puro organismo que é, por sua vez, propriedade, onde o *vocale* e a *consciência* supõem a distinção com as outras máquinas não proprietárias de si mesmas. Ser seu próprio instrumento falante, onde parece que o trabalho se afirma mais em sua condição de instrumento que em sua condição de falante, é o destino de todo trabalhador. É sua condição de “trabalhador”, cuja particularidade, tal como os objetos produzidos para a subsistência, reside no fato de que, se não for consumido, perece rapidamente. O trabalho é o consumo do homem. Guarda com este a mesma relação que o homem guarda com seus produtos de consumo. Precisa consumi-los para obter uma receita, energética, econômica. Por não ser consumido, seu valor se desgasta até a putrefação. Diz Marx (*Manuscritos*) a respeito de sua categorização do trabalhador como “capital vivente” que o trabalhador “en el momento en que no trabaja pierde sus intereses y con ello su existencia”. Para ser tal, para ser trabalhador (e essa parece ser praticamente a única alternativa para aqueles que não possuem mais que sua força), o trabalhador deve trabalhar. Apenas pelo trabalho este existe, e existe como capital, que sem perder sua condição de vivente, define-se pelo conjunto de necessidades biológicas que deve satisfazer para perdurar biologicamente.

O homem é escravo em seu trabalho porque é escravo da necessidade, escravo de seu organismo, de sua propriedade, que leva como uma carga, já quase acostumado, e ao qual recorda perante a dor. O trabalhador frente ao organismo não se pertence. Pode dominá-lo durante certo tempo, pode diferir suas necessidades imediatas, postergar os imperativos do corpo, mas cedo ou tarde acabará submetido ao seu mandato. Da mesma forma que indicava Arendt (2007, p. 27), a vida humana, em seu aspecto mais elementar, está sujeita à necessidade, “no está libre de coerción y (...) nunca puede llegar a estarlo, pues la coerción se hace sentir primariamente en las urgencias de nuestros cuerpos que a su modo son sobre-abrumadoras”. A fome, o sonho, a fadiga, a dor, serão para ele deuses encarnados que o obrigarão a dedicar-se, cedo ou tarde, às demandas de seu organismo. O homem é dono de seu corpo, mas no fim das contas, o organismo é quem o possui. O homem é, enquanto proprietário de si mesmo, possuído também por seu organismo. Em última instância não há último domínio. Não perde sua

propriedade, mas como toda propriedade, exige seu cuidado, demanda sua atenção, impõe seus ritmos, requer que o homem se acomode a isso que lhe pertence e que finalmente o domina. O corpo, reduzido a *coisa*, é objeto de domínio do homem, mas também, é esse objeto que emerge para dominá-lo, alienando-o perante seu próprio corpo, convertendo o próprio homem em *coisa*. O homem que se vende perde-se a si mesmo enquanto o trabalho alienado tem como efeito fazer o homem estranho perante seu próprio corpo, faz o corpo estranho a si mesmo (MARX, *Manuscritos*, p. 88). O corpo torna-se estranho ao homem, parte de uma natureza externa que lhe impõe limites e exigências.

Mas o trabalhador não apenas aliena-se a respeito do homem (MARX, *Manuscritos*). Na medida em que o produto do trabalho não lhe pertence ao trabalhador, enfrenta-se com um poder estranho, alheio a ele, que se apropria do objeto como de sua própria vida, de seu trabalho e de seu corpo. A dor do trabalhador, que produz um objeto que não lhe pertence, se lhe contrapõe o gozo do outro, que se apropria de tal produção (MARX, *Manuscritos*). Toda produção em cadeia de produção capitalista é a produção de uma propriedade privada que não pertence a seu produtor, mas a quem comprou a mão-de-obra que a produz, mão-de-obra que também se constitui em propriedade privada, e que se aliena como efeito de uma venda.

Marx afirma em seus manuscritos econômico-filosóficos: “El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo” (*Manuscritos*, p. 80). A realização do trabalho, ou seja, sua objetivação, aparece no plano da economia política como a “desrealização do trabalhador”, e a apropriação do objeto produzido tem como efeito um “estranhamento”, ou seja, uma alienação onde o trabalhador torna-se servo do objeto produzido (MARX, *Manuscritos*, p. 80). Esta alienação, origem da propriedade privada<sup>122</sup>, é produto da relação de externalidade que o trabalhador mantém a respeito de seu trabalho. Seu trabalho não lhe pertence; “el trabajador se relaciona con el producto de su trabajo como un objeto extraño” (*Manuscritos*, p. 81). Colocará sua vida no objeto, mas enquanto ato, sua vida deixará de pertencer-lhe, para passar a

<sup>122</sup> Marx diz que por mais que a propriedade privada apareça como fundamento do trabalho alienado, é mais uma consequência deste. “La propiedad privada es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo” (MARX, *Manuscritos*, p. 91). A propriedade privada é produto do trabalho alienado e é o meio pela qual o trabalho aliena-se. A propriedade privada é “la realización de esta enajenación” (*Manuscritos*, p. 91).

pertencer ao próprio objeto. Assim, “la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil” (*Manuscritos*, p. 81). O objeto no que se fixa o trabalho não é apenas o produto mercantil que se vende nas lojas comerciais, exposto em suas vitrines como espetáculo. É também o homem, que para incrementar seu preço, produz-se em suas vitrines, torna-se, também ele, objeto de produção, objeto sobre o que se fixa um trabalho. O homem é, também, trabalho objetivado, e como objeto produzido que vai pertencer a outro, sob a forma de mercadoria que se vende, também será para si mesmo, cedo ou tarde, estranho e hostil. O trabalho alienado torna o homem estranho a si mesmo, e com isso o corpo também se lhe apresenta como alheio. O homem aliena-se a respeito de si mesmo tanto quanto a respeito da coisa (*MARX, Manuscritos*).

O caráter alienante do trabalho encontra seu fundamento na potência do trabalho para constituir a propriedade. Pelo trabalho do corpo o indivíduo apropria-se do mundo, e em tal apropriação se representa a si mesmo no objeto produzido<sup>123</sup>. Contudo, a venda de força de trabalho, produto de uma expropriação por parte do capitalista, deriva na produção de um objeto que não habilita a representação do sujeito no objeto produzido. Há, aqui, uma ruptura, uma fragmentação entre sujeito e objeto. O vetor que enlaça o trabalho à propriedade e a propriedade à representação do sujeito se desestabiliza enquanto a força de trabalho é vendida e o trabalho realizado já não pertence ao indivíduo.

---

<sup>123</sup> Seus vínculos com o “objeto a” teorizado por Lacan não são mera coincidência.



## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

### 5.1 O EGO PROPRIETÁRIO

Este trabalho se propôs indagar os fundamentos a partir dos quais o corpo se afirma como uma propriedade do indivíduo. Tal afirmação tem estado no centro de diversos debates e disputas que ocuparam o cenário político nas últimas décadas em diversos países de América Latina, através de emblemas tais como “meu corpo é meu”, “no meu corpo eu que decido”, “meu corpo e minhas decisões não te pertencem”. A questão não concerne unicamente ao continente americano, e um antecedente significativo surge no Maio francês, que de forma explícita reivindicava “*Notre corps nous appartient*”<sup>124</sup>. Mais do que realizar uma análise política ou sociológica dessas afirmações, esta pesquisa analisou determinados elementos que têm contribuído com a possibilidade de conceber o corpo como uma propriedade. Para isso indagamos a configuração do sujeito moderno, considerando que a afirmação da propriedade do corpo por parte do indivíduo supõe uma divisão na própria condição subjetiva. Remetemo-nos a Descartes para enfrentar essa dualidade: um *ego* que diz “meu corpo”. A análise mostrou que a forma “meu corpo”, tal como se apresenta em Descartes, não parece suficiente para deduzir daí uma ideia de “propriedade”. Contudo, o antecedente é chave. A propriedade exige de um *ego*. E esse *ego* retornará sobre si mesmo para se tornar proprietário.

Arriscamos chamar este *ego* como *proprietário*. A denominação mantém suas solidariedades com a ideia de *ego patrocinante* (BEHARES, 2014), formulação que concebe o *ego* como construção que é, ao mesmo tempo, conceitual e ideológica, configurada em torno à suposição de que é possível patrocinar uma visão do social e do humano incluindo todos os seus componentes (pensamento, vontade, linguagem, etc.). Por nossa parte, consideramos nos referir ao *ego proprietário* como uma configuração subjetiva, também conceitual e ideológica, que afirma o sujeito como amo de si, estabelecendo com seus próprios componentes (consciência, si mesmo, pessoa, corpo) uma relação equivalente às relações de propriedade que o indivíduo estabelece com as coisas do mundo. O *ego* se afirma como proprietário de si, posicionando-se em uma esfera separada e ao mesmo tempo incluída na sua própria configuração subjetiva.

---

<sup>124</sup> “Nosso corpo nos pertence”. Emblema tomada do quinzenário *Tout!*, N°12, do dia 23 de abril de 1971, dirigido por Jean Paul Sartre.

Este *ego propietario* foi, tal como o *ego patrocinante*, posto em xeque definitivamente quando Freud (em 1917) sintetizou que “el yo no es el amo en su propia casa” (FREUD, 1975, p. 135), diluindo a relação de domínio que esse *ego*, até então “amo”, mantinha em relação a algo da ordem do próprio (a sua “própria casa”). Este sujeito, diferentemente da indivisibilidade do indivíduo, estará definido por sua sujeição a processos psíquicos inconscientes, e irá na contramão da ideia de subjetividade dominante na modernidade ocidental, a ideia de um sujeito amo de si mesmo e, portanto, de sua vida anímica, que conhece sua interioridade e que, dotado de razão, pode decidir livre e racionalmente sobre suas ações.

A ideia de propriedade, transferida à interioridade do indivíduo, fez com que ele se concebera como dono de si e em si, pondo ao *ego* como o sujeito de propriedade, e ao conjunto dos componentes de sua estrutura subjetiva (consciência, pessoa, e inclusive o corpo) como objetos de apropriação. Ao devir objetos, estes serão não só controlados e dominados, mas também instâncias sobre as quais exercer o direito de propriedade, o direito de dispor de si mesmo, de sua pessoa, do seu corpo. Isso excluirá, em princípio, a qualquer outra entidade que queira dominar ao sujeito, tanto interna quanto externa, mundana ou divina, posto que, como propriedade, este torna-se exclusivo de si.

Encontramos em Descartes, e especificamente na relação que o sujeito cartesiano estabelecerá com o corpo, um antecedente central para a definição do corpo como propriedade, definição que veio acompanhada da afirmação desse *eu* que se afirmará como proprietário. Entre física e metafísica, o corpo tornar-se-á não só uma “máquina”, que facilmente poderia ser concebida como um objeto análogo aos objetos extensos e, portanto, apropriáveis; mas que, enquanto unido à alma, esse corpo (“meu corpo”), será distinto dos corpos do mundo. Tal união tornará problemática a ideia de “propriedade”, na medida em que a divisão necessária entre um e outro parece se diluir, ofuscando a possibilidade de distinguir um sujeito proprietário e um objeto de propriedade.

Apesar da união, a tradição que se inaugura com Descartes marca o ponto de desprendimento entre o *ego* e o corpo, de separação entre um e outro e de apropriação do primeiro pelo segundo. Na substancialização do *ego*, este adquire as condições de possibilidade para tornar-se proprietário de seu corpo. A apropriação é solidária com a distinção entre *pessoas* e *coisas*, distinção que, como mencionamos na Introdução deste trabalho, tem prevalecido desde o direito romano até a



modernidade, e antecede, portanto, Descartes. Essa classificação, que tem como contrapartida que as relações de propriedade se estabeleçam unicamente entre as pessoas e as coisas, de forma tal que o proprietário deverá ser uma pessoa que se apropria de um objeto, pode ser lida a partir da divisão que Descartes estabelece entre corpo e alma.

Sem supor que a condição de *pessoa* pertença ao argumento cartesiano, é possível, contudo, identificar uma entidade que, para além da sua condição jurídica, se apropria do mundo. Descartes sinaliza que, sendo preciso distinguir as funções da alma das do corpo, esta distinção pode-se realizar da seguinte forma: se atribui ao nosso corpo “todo aquello cuya existencia experimentamos en nosotros, y que vemos que puede existir igualmente en cuerpos inanimados”, enquanto à nossa alma é atribuído “todo lo que hay en nosotros y que de ninguna manera concebimos que pueda pertenecer a un cuerpo” (*Pasiones*, p. 464). Isto é, corresponde atribuir ao corpo tudo aquilo que, sendo experimentado por nós, pode assim mesmo existir em outros corpos extensos. O corpo que aí se põe em jogo é o mesmo corpo que se concebe como uma máquina, isto é, um corpo que não pensa, e em tanto não pensa, também não é concebido a partir da sua possibilidade de sentir (recordemos que será unicamente pela união à alma que a sensação, como um dos modos de pensamento, torna-se possível). É atribuído à alma tudo o que, estando em nós, não pode se conceber como pertencente a um corpo.

A partir desta distinção, e superando o argumento cartesiano, poderemos afirmar que, não sendo capacidade dos corpos inanimados tornarem-se proprietários (posto que estes formam parte do mundo das coisas), resta atribuir à alma tal condição de *proprietária*, condição que, seguindo a separação cartesiana, “de ninguna manera concebimos que pueda pertenecer a un cuerpo” (*Pasiones*, p. 464). Isto é, se o estatuto de *proprietário* não pode ser atribuído a um corpo, pois os corpos (como corpos extensos) pertencem à categoria de *coisas*, restará atribuir à alma esta condição, enquanto entidade que assume tudo aquilo que, estando no homem, não pode ser atribuído ao corpo.

Se considerarmos a distância que separa o corpo do espírito (apesar da união que Descartes insistentemente afirmou, mas que confirma por sua vez a separação entre um e outro), o espírito só acessa o corpo pela via da representação, como um corpo físico, como qualquer corpo não unido à substância pensante. Os modos ativos do pensamento afirmam o corpo na sua condição de corpo máquina, físico, objetivável, conhecido principalmente pelo entendimento.

Será o modo passivo do pensamento, ao qual se corresponde, segundo Descartes, o “sentir”, que permitirá à *cogitatio* afirmar a existência de um corpo diferente do resto dos corpos do mundo. O sentir, que só é possível na medida em que se admite uma união, comprova a existência de um corpo próprio ao *ego*. Próprio, mais do que por ser “propriedade”, mas por tornar-se inseparável dele. Um corpo que o *ego* identifica como “seu”, ao qual está estreitamente unido. Será sua capacidade de entendimento, a forma ativa de pensamento, a que permitirá conhecê-lo como uma *res extensa*. Para além desta modalidade ativa, a forma passiva de pensamento percebe que este corpo não se define tanto por “terminar por alguna figura, estar colocado en cierto lugar y llenar un espacio de modo que excluya a cualquier otro cuerpo” (*Meditaciones*, p. 100), mas por sua capacidade de sentir. Prova-se sentindo, e sentindo, pensa. Considerando o sentir como um dos modos da *cogitatio*, será a forma na qual algo do corpo (do próprio) ingresse na atividade do pensar, e possa finalmente ser concebido como diferente da *res extensa* que ocupa um lugar no mundo.

Corpo e pensamento, *res extensa* e pensante, apagam parcialmente suas distâncias. Contudo, a união, poderíamos dizer, não tem sido mais do que um continuo fracasso se considerarmos que, na história do sujeito encontra-se implícita a história das tentativas da sua união. Toda tentativa reconhece a distância irreduzível.

É a união, mais do que o dualismo, o que paradoxalmente permite a Descartes afirmar um corpo como especificamente seu. A morte mostra que corpo e alma se separam e, se unidos, era possível remitir-se a “cierto particular derecho” que permitia afirmar ao primeiro como “meu” (*Meditaciones*, p. 138), morto, o corpo se tornará uma substância do “direito comum” dissipando-se em pura e mera extensão (MARION, 2013, p. 212). Se a alma movia o corpo, e pela alma podia dizer “é meu”, quando morto o homem a união se dissipará, a alma se ausentará, e não haverá mais quem possa dizer “meu corpo”. Poderíamos dizer, então, que é a palavra a que unirá o corpo ao *ego*. Só porque o *ego* fala, pensa com palavras, e porque falando algo da ordem do pensamento se articula, haverá um corpo que se afirmará como próprio. Não será estranho, portanto, que o corpo, assim como o *cogito ergo sum*, se afirme em primeira pessoa, se afirme por uma experiência íntima e intransferível.

Porém, apesar de que a união permita Descartes afirmar um corpo como “meu”, essa união não admite a possibilidade de distinguir um proprietário e uma propriedade. Reconhecendo que existe uma

dimensão do corpo próprio que é possível conhecer por outra via que a do entendimento, Descartes faz uma aposta em todo sentido paradoxal. Introduce uma ideia de “união” que não supõe uma somatória de partes. Só pela união, corpo e alma acabarão sendo indistintos. Uma união que apresenta, ao mesmo tempo, os caracteres das duas substâncias identificadas por Descartes. Assim, as naturezas simples, que não podiam ser mais do que espirituais ou corporais, apresentarão, na união, ambos os caracteres ao mesmo tempo (cf. *Reglas*, p. 27). A união é, mais do que a união de duas substâncias, a união desses dois caracteres exclusivos de cada uma. É espiritual e corporal ao mesmo tempo. Trata-se de um componente materialista na metafísica cartesiana? A questão ficará em aberto. Contudo, é possível apontar ali, em tal conjunção, um corpo próprio que não pode ser apropriado (não pode ser apropriado na medida em que não há dois componentes que possam se identificar como separados, não há somatória, não há proprietário e possuído). Trata-se de um paradoxo solidário com o paradoxo cartesiano de consagrar a união como uma terceira noção primitiva.

Em suma, se considerarmos que o *ego* se apropria do corpo, é pela via do entendimento, pois a união não permite identificar os dois componentes necessários a toda relação de propriedade. Esse *ego* se apropriará do corpo como uma representação, se apropriará dele, da mesma forma que se apropria de toda propriedade, na dimensão puramente imaginária.

## 5.2 A FORMA DA PROPRIEDADE DO CORPO

Será a partir de Descartes, da afirmação do dualismo e do universalismo moderno, que o corpo poderá ser concebido como uma propriedade. Contudo, se o corpo é uma propriedade do indivíduo, mantém certas particularidades a respeito das outras formas de propriedade. Sem procurar questionar cada uma das singularidades desta propriedade, ao longo desta pesquisa temos identificado algumas que resultam conveniente observação na continuação.

Em primeiro lugar observamos o caráter intransferível. Esta exclusividade da propriedade do corpo por parte do indivíduo não refere tanto a uma questão sociológica ou política, mas à própria constituição do sujeito. O sujeito moderno é o sujeito que se define pela exclusão na propriedade do corpo. Embora em termos sociológicos ou políticos seja possível que um terceiro exerça sobre o corpo de outro um domínio, isso não atinge à configuração da condição subjetiva, que permanecerá

afirmando uma relação entre o *ego* e o corpo que não poderá ser outra que não a de apropriação. Todo indivíduo *tem* um corpo, todo indivíduo pode dizer *meu corpo*, apesar de que as circunstâncias possam não lhe conferir determinados direitos possessórios.

Assim mesmo esta propriedade é exclusiva na medida em que nunca pode ser totalmente expropriada do sujeito. Inclusive sob a forma de uma venda, a transação sempre é parcial. É condição do indivíduo manter a propriedade do seu corpo. Portanto, se o capitalismo se configura a partir da venda da força de trabalho, tal venda não atinge a condição de proprietário daquele que vende a força, a qual permanecerá sempre sendo patrimônio do trabalhador. Se na modernidade o individualismo possessivo, as doutrinas do direito natural, foram todas elas instâncias a partir das quais o indivíduo se afirmou como proprietário do seu corpo, a operação se realizou de forma irreversível. Em síntese, ninguém pode deixar de ser proprietário do seu corpo, condição que lhe permitirá, logo, supor e reivindicar determinados direitos. É porque há proprietário que os direitos poderão ser reclamados.

Por isso, inclusive considerando que a propriedade do corpo esteve, sob emblemas como “meu corpo é meu”, no centro de reivindicações de direitos individuais (principalmente frente à interrupção da gravidez, mas também implícita com a eutanásia, o consumo de substâncias psicoativas, dentre outras), haverá que considerar se, enquanto condição do sujeito moderno, a reivindicação da propriedade do corpo trata-se efetivamente de uma questão de “liberdades” (de liberdades individuais de escolha, tal como se estabeleceu nestas reivindicações) ou se não é mais do que uma afirmação solidária com as formas do capitalismo e do indivíduo (possessivo) que aí se configura.

Em suma, a propriedade do corpo, como condição do sujeito moderno, mais do que uma questão de liberdade, é um imperativo que se lhe apresenta ao indivíduo como efeito de uma divisão que se inaugura através da figura de Descartes. Assim, quando certos emblemas políticos reivindicam direitos individuais a partir da afirmação da propriedade do corpo, o que colocam em jogo é um *ego* que se afirma e define como proprietário, e especificamente como proprietário de seu corpo. Portanto, o que acaba sendo implícito (e secundário) para a política é que a liberdade que ali se reivindica não é mais do que uma liberdade associada e conseqüente com a lógica da propriedade privada do capitalismo, e tal liberdade não é mais do que um efeito circunstancial

do assunto. Será oportuno lembrar, como observou Theodor Adorno, que “Os dominados celebram a própria dominação. Eles fazem da liberdade uma paródia, na medida em que livremente se colocam a serviço da cisão, mais uma vez, do indivíduo com seu próprio corpo.” (1997 apud VAZ, 2004, p. 27).

Por outro lado, outra das formas distintivas que tem esta propriedade do corpo é que, através da forma *força de trabalho*, esta se torna mercadoria, e especificamente torna-se mercadoria que gera mais valor. A particularidade tem sido sinalada por Marx, e se encontra na base do contrato que estabelecem o capitalista e o trabalhador. Unicamente porque se trata de uma mercadoria que gera mais valor, ela será comprada pelo proprietário dos meios de produção. Assim é uma mercadoria que nunca se paga completamente. Sempre que existe um trabalho não pago que dá lugar a um extra de valor, a mais-valia faz funcionar a estrutura capitalista. Existe, por tanto, uma parte dessa propriedade do corpo que permanecerá sempre como uma dívida.

Deste modo, esta forma da propriedade do corpo reconhece que sua venda toma sempre o caráter de um “arrendamento”, pois a forma de trabalho é uma mercadoria que nunca se compra de uma vez e para sempre, mas que deve ser comprada dia a dia, semana a semana, mês a mês. Isso na medida em que o *ego* permanece sempre como proprietário de seu corpo, alheio à forma mercadoria em torno da qual se produz a troca. Só assim o trabalhador continuará sendo livre, livre na medida em que é proprietário, e continuará estabelecendo um contrato através do qual venderá sua força de trabalho, uma e outra vez. Não só deverá vendê-la, pois outras das suas particularidades é que ela deverá ser regenerada, também, sistematicamente. O corpo, sendo uma propriedade que não se vende de uma vez e para sempre através da forma *força de trabalho*, é também uma propriedade que não se renova só de uma vez. Esta condição mostra que o proprietário, finalmente, não governa completamente sua propriedade. Deve responder sempre à demanda de seu corpo, o qual não pode abandonar sem se abandonar a si mesmo.

O trabalhador manterá com seu corpo uma relação análoga à relação que ele estabelece com o capitalista. Um depende do outro, um domina o outro (e vice-versa). Se considerarmos que a modernidade, em princípio, aboliu as formas de escravidão, ao considerar a estrutura que divide, de um lado ao *ego*, do outro ao corpo, tal abolição não esteve longe de ser incorporada ao próprio sujeito. O indivíduo, que se considerava amo de si, será também amo de seu corpo, mas ao mesmo tempo, dominado por ele. Será conveniente indagar cuidadosamente se o

sujeito moderno não é aquele que incorpora, em si mesmo, a dialética do amo e do escravo sob a forma do *ego* e seu corpo (questão que excede as possibilidades desta pesquisa, e que só apresentamos de forma heurística).

A respeito da *força de trabalho*, resta uma esclarecimento. Ela não é sinônimo da propriedade do corpo. Se tivermos orientado a análise para a força de trabalho é porque entendemos que esta é uma das formas que toma a propriedade do corpo. É uma das formas que, considerando sua condição de mercadoria, da conta justamente do caráter desta propriedade. Como propriedade, o corpo está sujeito à dinâmica do mercado. Na medida em que não é “coisa” nem “pessoa”, permanece no limiar que lhe outorga particularidades frente às outras mercadorias, mantendo uma relativa autonomia a respeito do mundo das pessoas e uma certa sacralidade no das coisas. É este limbo do corpo o que contribui com as diversas particularidades desta propriedade, que não toma nunca finalmente nem o caráter de coisa, nem o de pessoa.

### 5.3 A PROPRIEDADE DO CORPO: UMA QUESTÃO DE METAFÍSICA

Apesar da “materialidade” que supõe a afirmação “meu corpo”, a metafísica ali implícita tem um lugar central. A afirmação da propriedade do corpo implica, em última instância, uma afirmação do eu. A defesa de “meu corpo” carga consigo a identificação do indivíduo como sujeito (segundo a fórmula de Althusser, 2003), solidário com a construção conceitual e ideológica com a qual temos identificado um *ego proprietário*.

Esta metafísica está implícita na afirmação da universalidade da condição de proprietário e, portanto, na configuração de um mundo de trabalhadores. Forma parte da “sobredeterminação metafísica” que sinalizava Baudrillard (2000) a respeito do trabalhador que se define com Marx. Se Marx tinha identificado que o trabalhador vende sua força de trabalho *como* uma mercadoria, é porque ele se mantém, como indivíduo, alheio a esta condição de mercadoria, numa determinação metafísica que o coloca a distância. O contrato que se estabelece entre o comprador e o vendedor da mercadoria *força de trabalho* é um contrato entre indivíduos proprietários, que *têm* a seu corpo como uma propriedade que é potência de capital.

Esta universalização do trabalho é, portanto, não só um componente sociológico próprio da modernidade, mas parte da

determinação do sujeito moderno. Cindido, poderá vender uma parte de si sem nunca se vender em sua totalidade. Cindido, poderá ser comprada uma parte dele sem nunca o comprar em sua totalidade. A condição de proprietário é solidária, portanto, com a condição de homem livre. É solidária então com a universalização da liberdade como condição humana, postulado que também encontramos nas origens desta organização moderna do mundo.

Se assumirmos que toda propriedade contém dois elementos (uma entidade que se apropria e uma apropriada), então toda propriedade que derive no *si mesmo* comportará uma sobredeterminação metafísica ou, pelo menos, uma cisão que porá, de um lado, a dimensão da *pessoa* proprietária e, do outro lado, a *coisa* apropriada, ambas incluídas na mesma estrutura subjetiva. O pensamento moderno tem em Locke um dos representantes desta condição do homem como proprietário de si. Tal como vimos, a propriedade da própria pessoa, assim como do “trabalho de seu corpo e [da] obra de suas mãos”, estabelecem no homem o “fundamento” de toda propriedade, fundamento que se sustenta sobre uma propriedade primeira e fundante, a da pessoa sobre si (sobre sua pessoa, o trabalho de seu corpo, a obra de suas mãos).

Cabe destacar, finalmente, que não se trata de generalizar as proposições das doutrinas liberais clássicas através das leituras de Hobbes e Locke (generalização que, sabemos, pode ser induzida através da leitura de Macpherson). De acordo com Balibar (2010b), a questão da propriedade de si mesmo pode ser posta em dúvida na obra de Hobbes, onde é possível identificar um conflito entre uma pluralidade de pertencimentos ou autoridades às quais cada indivíduo é submetido. Isso não supõe desconsiderar a teoria do individualismo possessivo. Se nos valemos da leitura de Macpherson (2005) para indagar a respeito da forma em que o corpo se afirma como propriedade pela via do chamado “individualismo possessivo”, não é em desconhecimento das críticas a Macpherson, mas para perceber que o que ali se põe a funcionar implica e sustenta uma dualidade implícita na afirmação do indivíduo. As proposições sobre as que se sustenta esse individualismo possessivo (proposições que se introduzem com Hobbes e se desenvolvem claramente com Locke), sinalizam a definição de um indivíduo configurado como proprietário, configuração que inclui um componente metafísico que se afirma com a política liberal clássica (cf. BALIBAR, 2010b).

#### 5.4 O SUJEITO MODERNO: A PROPRIEDADE COMO LAÇO

A modernidade produz uma revolução no conceito de propriedade: o incorpora à própria materialidade do sujeito. O indivíduo será, sempre-já, proprietário. Diferente das riquezas, a propriedade será ao mesmo tempo um componente de todo sujeito e uma potência de propriedade. Tal propriedade do corpo será única e intransferível. Cada um tornar-se-á amo de si, proprietário de seu corpo.

Esse caráter de proprietário tem, como já foi mencionado, dois componentes. De um lado uma entidade que se apropria; do outro, uma entidade apropriada. Ao considerar que as relações de propriedade se estabelecem unicamente entre pessoas e coisas, tal relação põe ao *ego* proprietário sob o estatuto de *pessoa*, e ao corpo dentro do de *coisas*. Isso não supõe desconhecer que, em termos jurídicos, o corpo tenha permanecido relativamente alheio a ambas as categorias (cf. BAUD, 1993; ESPÓSITO, 2016). Porém, o indivíduo que se afirma como proprietário de seu corpo, aquele que diz “tenho um corpo” ou “meu corpo é meu”, mais do que pôr em jogo uma questão jurídica, afirma sua configuração subjetiva a partir de um laço de propriedade. *Ego* e corpo se unem por esse laço. Dado que não existe nenhum laço mais que o imaginário (MILNER, 1999), diremos que a propriedade é também sempre imaginária.<sup>125</sup>

Tratando-se do indivíduo, esta propriedade é a via para articular um dualismo. Conforme analisamos no percurso deste trabalho, o *ego*, que dentro de certa tradição tem sido concebido como um centro operatório do indivíduo, procura comportar-se como *proprietário*. Isto é, para além de contar ou não com uma atribuição jurídica sobre a coisa (neste caso, o corpo), o *ego* afirmará sua vontade de conservação, de domínio e de exclusividade desse corpo que considera seu. A

---

<sup>125</sup> Agradeço a Raumar Rodríguez Giménez por ter apontado a proximidade desta afirmação com a crítica de Althusser à economia política. Segundo Althusser “La economía política sólo puede existir a condición de que exista primero la ciencia de sus premisas, o si se prefiere, la teoría de su concepto; pero desde que existe esta teoría, la pretensión de la economía política desaparece en lo que es: pretensión imaginaria. (...) Si la ‘crítica de la economía política’ posee el sentido que decimos, debe ser al mismo tiempo, construcción del *concepto verdadero del objeto*, que la economía política clásica ubica en lo imaginario de su pretensión, construcción que producirá el concepto del objeto nuevo que Marx opone a la economía política” (ALTHUSSER, 1976, p. 172, grifos do autor).



propriedade é o laço que os conecta a ambos, o nó imaginário do sujeito consigo mesmo e com o mundo.

Assim mesmo, esta propriedade do corpo articula, implicitamente, a distinção entre o público e o privado. Será com Descartes que esta distinção (que é também uma articulação) aparecerá no próprio sujeito. Ao procurar estabelecer desde os fundamentos “algo firme y constante en las ciencias”, colocando em dúvida todas as coisas “que no sean enteramente ciertas e indudables” (*Meditaciones*, p. 93), Descartes acabará afirmando a existência do espírito. Sendo possível pôr tudo sob o regime da dúvida hiperbólica, não é possível duvidar do fato de estar duvidando. Logo será possível definir uma *res cogitans*, uma coisa que pensa. Mas esta afirmação, verdade indubitável que permitirá a Descartes estruturar o resto de suas afirmações, claras e distintas, é uma verdade à qual unicamente cada um tem acesso. Somente o próprio sujeito pode saber de sua existência como coisa pensante, inclusive apenas o faz na medida em que o afirma. O enunciado *cogito ergo sum*, ao passo em que performativo, exige ser dito em primeira pessoa. Só o sujeito acessa de forma privilegiada a sua própria mente. Na “solidão do ego”, como afirma Marion (2010), a única alteridade e anterioridade encontra-se em Deus, infinito, que determina o *ego*. Falta a alteridade, um outro *ego* finito e pensante que também diga “eu”. Esse outro é sempre faltante, na medida em que “desde el origen, el *ego* se ha definido a sí mismo sólo por él mismo” (MARION, 2010, p. 181). Isso conduz a que a alteridade do outro (mas não do Outro, Deus<sup>126</sup>), seja também um efeito desse *ego*: “si un *ego* aparece, sólo aparecerá uno solo; el *ego* es único o no es; luego, estará solo o no será. Fundamentalmente, el *ego* excluye el *alter ego*.” (MARION, 2010, p. 181).

Isso permitirá deduzir (a partir da análise de Castro, 2005) que temos, de um lado, a vida da mente, que é privada (exclui ao outro); e, do outro lado, a vida do corpo, que será pública (espaço da alteridade). Portanto, pensar a propriedade do corpo, como apropriação do *ego*, põe em jogo, de certa maneira e inclusive apesar da tradição aristotélica,

---

<sup>126</sup> Com respeito a esta identificação de Deus com o termo laciano Outro, nos remetemos a Le Gaufray (2012, p. 61), que conclui que o que ali funciona é a condição de verossimilhança: “El posicionamiento cartesiano del Dios «creador de verdades eternas» responde entonces a exigencias más claramente epistemológicas que teológicas. Para que el saber sea uno, hace falta primero que Dios sea Otro, absolutamente (o sea: creador de las verdades eternas) y que la *mathesis universalis* sea una en su acto fundador, el que no es otro que el de la emergencia del ego”.

uma articulação entre o público e o privado. É uma relação que enlaça corpo e *ego*, público e privado, através do nome “propriedade”.

A propriedade do corpo, deste modo, exige de um “eu”, um *ego* que fala e diz “meu corpo”. Não é a presença do outro o que, em primeira instância, dará lugar a tal afirmação. Será, sim, a presença do Outro, o tesouro de significantes, como o nomeou Lacan (1999), que lhe emprestará as palavras ao sujeito, e com as quais, ali, poderá articular sua condição de proprietário. Não será uma afirmação jurídica, para a qual o *outro* se apresenta como condição. Fará parte da própria inscrição do sujeito na linguagem, que o divide, em corpo e alma, pois “es en y por el lenguaje como el hombre se constituye como sujeto; porque el solo lenguaje funda en realidad, en *su* realidad que es la del ser, el concepto de 'ego'” (BENVENISTE, 1997, p. 180).

Se como nos lembra Marion (2005), o *ego* é uma coisa que pensa, será, como coisa que pensa, um *ego* que se apropria do mundo. O mundo pensado será sua única realidade, pois, em termos de Marx (2007, p. 22) “la totalidad concreta, como totalidad del pensamiento es *in fact* un producto del pensamiento y de la concepción (...) es un producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones y representaciones en conceptos”. Dentro desses conceitos, o de propriedade, como realidade imaginária com a qual o *ego* se une a seu corpo, se acoplou sem dificuldades em um mundo no qual a propriedade passou a ser a forma predominante das relações sociais.

## 5.5 UMA ORDEM SOCIAL DE INDIVÍDUOS PROPRIETÁRIOS

A partir das análises realizadas no terceiro e quarto capítulo, podemos inferir que a afirmação da propriedade do corpo tem mantido suas solidariedades com o que podemos chamar de coesão dos “seres falantes”. Retomamos esse termo para apontar, como mencionamos ao começo desta pesquisa, que o indivíduo não é finalmente mais do que uma elaboração imaginária, interpelada pelo fato de o sujeito ser um efeito da linguagem que o divide. Esta referência aos seres falantes, que aqui consideramos principalmente a partir dos trabalhos de Jean-Claude Milner, permite indagar em algumas consequências que tem, para o mundo contemporâneo, esta afirmação do corpo como propriedade.

A consolidação de um indivíduo proprietário de seu corpo tem sido solidária com a estabilização de uma sociedade organizada sobre uma economia capitalista e uma política liberal, e tem afirmado a sujeição dos seres falantes por meio da reificação das relações sob o

caráter de propriedade. Os indivíduos se relacionam entre si como proprietários, e se relacionam consigo mesmos também dessa forma. Ressoará, de fundo, as “relações materiais entre pessoas e as relações sociais entre coisas” que diagnosticava Marx (*El Capital*) a partir do caráter fetichista do mundo das mercadorias.

Remeter-nos a Hobbes e Locke permitiu observar a forma em que o contrato social realiza uma síntese entre a esfera dos direitos naturais (pré-contratuais) e a existência de leis e normas que emergem como produto desse pacto. Se em Hobbes o pacto tinha como objetivo principal a garantia da segurança (e, portanto, da sobrevivência), em Locke a primazia estará do lado da proteção da propriedade privada. O contrato é, portanto, uma ficção política (imaginária) na qual se protege a condição de vivente do homem e a condição de proprietário.

Ao considerar que, em Locke, a (auto)sobrevivência à qual está destinado o homem implica como contrapartida a impossibilidade de cada um de destruir a sua própria vida (“nadie tiene un poder absoluto y arbitrario sobre sí o sobre cualquier otra persona, que le permita destruir su propia vida o quitar la vida o la propiedad de otro”, Locke, *Tratado*, p. 100), encontramos ali um antecedente à preservação da vida próprio da biopolítica. Além disso, podemos considerar possível elucidar em Hobbes um princípio biopolítico, se considerarmos que o pacto se organiza em torno à ideia de segurança, assegurando a sobrevivência e compatibilidade entre os homens. Este pacto, que dará lugar ao encontro entre eles (encontro diferente do bélico, pois fora “del estado civil hay siempre guerra de cada uno contra todos”, Hobbes, *Leviatán*, p. 124), exigirá que as relações não sejam de violência, mas de palavra. Só pela linguagem, segundo Hobbes, foi possível a vida em conjunto, pois sem ela “no hubiera existido entre los hombres ni gobierno ni sociedad, ni contrato ni paz” (HOBBS, *Leviatán*, p. 27). O contrato hobbesiano fará com que o encontro entre os homens seja organizado por sua condição de falantes. Haverá política na medida em que, suprimida a violência, o encontro seja entre seres que (se) falam.

Se pensarmos que a política e a palavra mantêm uma relação bicondicional, isto é, se considerarmos que há política porque há seres falantes (seres que falam e são falados, efeitos e não produtores da linguagem), e há seres falantes só em quanto há política, então a sinonímia entre biopolítica e política moderna supõe a supressão do próprio da política. Ao substituir a palavra pelo número, ofusca o incomensurável por detrás da estatística, e reduz o corpo a puro organismo. Mas se dizíamos que existe uma relação condicional entre o

fato dos seres falantes com-viver e a política é porque, mais que do organismo, trata-se da articulação entre essa materialidade orgânica que refere à pura vida e o fato dessa pura vida ter a particularidade de que vive na medida em que fala. Por isso a política refere à sobrevivência. Não se trata de sobreviver à guerra de todos contra todos, ainda quando isso permaneça, explicitamente desde Hobbes, como um fantasma de toda organização humana. Se o homem é esse animal que só vive enquanto falante, a política garantirá sua sobrevivência sempre que assegure a possibilidade da palavra. Hobbes tinha-o anunciado, estabelecendo um pacto no qual a sobrevivência era biológica, mas sua condição supunha manter falante ao ser humano. Por isso, diremos que a questão do corpo é central para a política. Não só pelo lado biopolítico, mas também na medida em que ela seja referida, como diz Milner (2003, p. 61) “a toda cuestión que afecte a la realidad de las libertades”.<sup>127</sup> Na medida em que a política remete à realidade das liberdades, e a realidade das liberdades atinge em última (ou em primeira) instância ao corpo, toda política remete à realidade do corpo, à realidade dos corpos falantes. Como contrapartida, a questão do organismo é secundária, embora tal questão tenha sido objeto disso que com Foucault chamamos de “biopolítica”, e que se sustenta, mais do que sobre o significante e suas derivas, sobre a positividade do signo.

As liberdades, isto é, o “despliegue de conductas materiales que afectan al cuerpo viviente: ir y venir, hablar, pensar, etcétera” (MILNER, 2003, p. 56), amarram, enlaçam os indivíduos. Esse laço fará prescindir de todo Deus, de todo Amo, questão que qualifica a uma ordem de liberal (MILNER, 1999). Sob tal ordem, os direitos virão para garantir as liberdades, para preservar que o lugar do indivíduo esteja assegurado. Ser livre, nos diz Milner (2003), é exercer liberdades. E exercer liberdades é ser um corpo vivente. Isto é, não só um “cuerpo que se expresa, piensa, se desplaza, vive y muere por sí mismo” (MILNER, 1999, p. 57), mas um corpo que, na linguagem cartesiana, está “unido a un alma” (MILNER, 2003). Em síntese: um direito é uma garantia de

---

<sup>127</sup> Tal afirmação leva Milner a dizer, imediatamente, que no Ocidente, “solamente merece el nombre de política lo que ocupa a la burguesía del sobre tiempo” (2003, p. 62), posto que unicamente esta burguesia é quem tem acesso a essas liberdades que não se inscrevem na forma-mercadoria. Será pertinente, neste sentido, levar em conta que os movimentos sociais que, ao menos no Uruguai, colocaram no centro do debate político a questão dos direitos e das liberdades nas últimas décadas, não provinham dos setores mais baixos da sociedade, mas das camadas médias, identificadas principalmente com a esquerda e, em geral, consideradas como “progressistas”.

uma liberdade; as liberdades remetem a um corpo vivente; um corpo vivente é um corpo fragmentado. As liberdades, portanto, “son liberdades del cuerpo en cuanto que está unido a alguna cosa que le resulta radicalmente heterogénea. A ese Otro término, Descartes le da el nombre de alma; Lacan lo llama Inconsciente o Deseo” (MILNER, 2003, p. 56). As liberdades serão, neste sentido, múltiplas e inconsistentes na medida em que são liberdades que resultam da união do corpo e do seu Outro, isto é, de um corpo dividido. É aí, nessa fragmentação-união, nos diz Milner, que a expressão “direitos do homem” assim como suas correspondentes liberdades, adquirem sentido, e é por isso que, mais tarde, Milner (2007, p. 57) afirmará que “las liberdades sólo se pueden escribir en el alfabeto del Sí mismo”:

Comprendemos por contraste por qué una máquina no es un sujeto de derecho. No es que no piense (...); el punto decisivo es que no tiene cuerpo, o que, si tiene uno, no está fragmentado. Por lo tanto, las liberdades no la conciernen; por lo tanto, los derechos no se dejan definir. Con el mismo razonamiento, pero invertido, el cartesianismo concluirá que los animales no tienen ningún derecho, pues son cuerpos desunidos de toda alma (MILNER, 2003, p. 56-57).

A regulação de liberdades e direitos individuais forma parte das políticas liberais. O liberalismo, ao se afirmar como um governo “frugal”, segundo a expressão de Foucault (2007a), não só organiza as liberdades, mas também as produz, controla, limita e inclusive ameaça. O mesmo, poderíamos dizer, funciona com os direitos individuais, e é por tal motivo que, tanto em Marx (2012) quanto em Badiou (2012), tenha sido assinalada uma continuidade entre as políticas de direitos e a ideologia liberal-burguesa. Contudo, podemos observar que uma distinção pode se efetuar quando se considera que os direitos não são dos indivíduos, mas do conjunto da humanidade (conjunto que excede a somatória de individualidades), e as liberdades não são individuais quando ao que se remete é à ideia de Liberdade, para além do caráter individualista que ela possa ter. Por isso um crime de lesa humanidade excederá sempre a somatória de individualidades que possam estar identificadas como vítimas. É a humanidade no seu conjunto a que se vê implicada ali, sem tocar nas características específicas que comportam

os indivíduos do grupo humano que possa ter sido objeto de violência. Pois se se trata de humanidade, não há nem características nem indivíduos.

Mesmo que este trabalho não tenha se proposto fazer uma análise dos discursos políticos contemporâneos que afirmam a propriedade do corpo, podemos adiantar, a modo de hipótese para futuras indagações, que a afirmação da propriedade que se configura a partir da tradição liberal funciona como fundamento implícito de tais discursos políticos que, sendo solidários com certos aspectos do que se pode reconhecer como ideologia burguesa, reivindicam direitos individuais a partir da condição de proprietário. Não sendo as propriedades materiais as consistências sobre as quais se fundam as formas contemporâneas da burguesia – burguesia que segundo o diagnóstico de Milner (2003) abandona a condição de *proprietária* para predominar sob a forma de *assalariada* – ficará como remanescente a propriedade fundante, a que concerne ao si mesmo, e que inclusive é condicionante para o estatuto de “assalariado”.

## 5.6 TODA TROCA MERCANTIL CONCERNE AO CORPO

Os avanços científico-tecnológicos têm levado ao limite as capacidades do intercâmbio corporal. A possibilidade de vender órgãos sem por isso sacrificar a vida de quem os possui, os novos modelos de concepção alugando ventres o intercambiando células reprodutoras, o uso de material genético ou materiais corporais, o transplante de órgãos, etc., tem colocado o corpo em uma nova cena jurídica. Tem sido objeto de debates intervenções tais como a comercialização dos órgãos corporais, a interrupção da gravidez ou a venda de células, e grande parte de tal debate tem se realizado entre uma defesa à integridade humana, a sacralidade do corpo, a necessidade de mantê-lo fora da troca econômica, e a afirmação do indivíduo como proprietário e gestor de seu próprio organismo. Porém, não por eliminar a venda orgânica o corpo permanece alheio à transação econômica. Mostramos que sob a forma de força de trabalho o corpo é objeto de troca mercantil. A força de trabalho, mercadoria do trabalhador, é vendida em uma troca socialmente aceita, até mesmo desejável. Ainda quando as legislações da grande maioria dos países proibam o mercado de órgãos e pessoas, o trabalho emerge de forma universal como uma forma de comercialização do corpo universalmente permitida. A metafísica parece vir a contribuir com esse mercado do corpo.

Contudo, certas restrições põem limite a tal troca. Marx apontava em *O Capital* que era necessário que o contrato de trabalho se celebrasse sempre a tempo parcial. Só assim o indivíduo seguirá sendo livre, e a venda continuará sendo de “força de trabalho” e não do indivíduo na sua totalidade. Assim mesmo a infância é considerada como uma categoria ao resguardo de tais trocas. Se a infância é o sujeito que ainda não pode vender sua força de trabalho, é porque ainda não adquiriu de forma definitiva a condição de ser proprietário do corpo. A tutela do infante e, principalmente, a tutela de seu corpo, é a condição na qual se está sob uma autoridade que assume, no seu lugar, a responsabilidade com respeito ao mundo (cf. ARENDT, 1996). Estando sob a tutela de um *alter-ego*, patrocinante desse *ego* em formação, o infante não será, em termos sociológicos, proprietário de seu corpo, ainda quando já possa afirmar, subjetivamente, *ter* um.

A propriedade do corpo, que dá lugar a sua comercialização sob a forma de força de trabalho implica, assim mesmo, não só o cuidado de si, mas também a administração do próprio sofrimento. Na medida em que cada um é o proprietário de seu corpo, pode gerir o sofrimento em função do benefício que deseje adquirir em troca. Isso funciona não só para o mundo do trabalho, do sacrifício quantitativo (horas de trabalho), quanto qualitativo (preparação/formação para o trabalho), que incrementa o salário e, portanto, a receita da venda. Funciona assim mesmo para outras práticas socialmente aceitas de exploração do próprio corpo por parte de cada um. Dentre elas as mais destacadas são as práticas esportivas e ginásticas, assim como as de embelezamento estético, que procuram submeter o corpo a diversas instâncias de “administração da dor”<sup>128</sup>, com o objetivo de obter benefícios tanto no corpo quanto no seu proprietário.

Este sacrifício (do corpo) tornou-se o paradigma do capitalismo. Quanto mais sacrifício, mais possibilidade de acumular e gozar dos objetos de consumo. A economia (burguesa) tem se tornado a administração dos efeitos do sacrifício. “Fazer economia” é gerir a tentação, acumular sacrifício. Só parece existir sacrifício para o consumo, ou sacrifício para mais sacrifício. A dinâmica capitalista é a da administração desse sacrifício do corpo e dos seus benefícios.

Inclusive no tempo livre, como apontava Adorno (1993), os homens não dispõem de si mesmos com total liberdade. A condição de proprietário do corpo é uma condição de tempo integral. Nem o tempo

---

<sup>128</sup> A expressão corresponde a Alexandre F. Vaz.

livre nem o corpo permanecem alheios ao caráter fetichista da mercadoria que, segundo Adorno (1993), transforma os homens em fetiches, inclusive fora do tempo de trabalho, organizados segundo o regime do lucro. A própria existência é reduzida a mercadoria, organizada a partir da troca (de energia, de substâncias, de capital). Se não se sai do capitalismo senão saindo do discurso capitalista (cf. BRUNO, 2012), então é necessário assim mesmo suspender as categorias tais como as de “propriedade” ou “tempo livre” se o que se quer é romper finalmente as correntes.

## 5.7 CORPO E POLÍTICA

Não podemos deixar de considerar que a propriedade tem sido um elemento chave para a política. Condição importante para formar parte da esfera pública na antiguidade, era uma das vias para se tornar cidadão da *polis*. Mas, se na antiguidade o fato de “estar na política” referia a uma participação ativa dos assuntos públicos, a modernidade extinguiu a exigência da vida ativa como componente do público. A estatística se encarregou de que cada um contasse como um, para além das vontades ou da participação, e isso ocorreu no mesmo cenário em que, não só se universalizava a condição de trabalhador, mas, e sobretudo, a condição de proprietário, de proprietário da força de trabalho, proprietário de si mesmo e de sua pessoa. A propriedade que se lhe exigia ao cidadão da *polis* para participar dos assuntos do mundo, universalizou-se através da forma mesma do proprietário, universalizando também, em princípio, a possibilidade de formar parte dos assuntos públicos. Tanto a propriedade como a riqueza, que o mundo moderno as concebe como um assunto próprio da vida privada, eram, para a antiguidade, a principal (mas não a única) “condición para la admisión en la esfera pública y en la completa ciudadanía” (ARENDDT, 2010, p. 70). Isso enquanto era a riqueza a que garantia a superação das exigências do organismo, permitindo a passagem da esfera privada para a pública. E se a condição de cidadão era necessária para participar dos assuntos da cidade no mundo antigo, na modernidade o estatuto de cidadão se cindiu da participação ativa na vida pública.

A in-corporação da propriedade no sujeito foi parte da forma moderna que esta tomou, deixando de ser exclusivamente um conteúdo fixo e localizável no mundo e passando a ter sua origem no próprio homem, “en su posesión de un cuerpo y su indisputable propiedad de la fuerza de este cuerpo, que Marx llamó «fuerza de trabajo»” (ARENDDT,



2010, p. 75). Tal como observa Arendt e segundo vimos ao longo desta pesquisa, “la propiedad moderna perdió su carácter mundano y se localizó en la propia persona, es decir, en lo que un individuo sólo puede perder con su vida” (ARENDR, 2010, p. 75).

Porém, a organização de uma sociedade que concebe os indivíduos como proprietários de seu corpo tem consequências para a política. Se os indivíduos se relacionam como proprietários, então a organização passa principalmente pelo nível econômico e jurídico, e pouco concerne à política. Se a política é, como vimos, assunto de seres falantes, não é sua condição de “proprietários” a que os coloca no cenário da discussão. A matéria da política é o corpo, nos diz Milner (2013), mas não o corpo propriedade do indivíduo, mas sim o corpo falante do ser falante. E na medida em que o corpo deixa de ser falante (para se tornar, por exemplo, objeto de intercâmbio, substância secundária de um indivíduo organizado por seu *ego*), afastamo-nos do terreno da política.

O corpo objeto de propriedade não fala. É o seu proprietário que fala por ele, em nome dele, pelo bem dele. O *ego* proprietário traduz a linguagem do corpo, porque sendo seu proprietário acredita conhecê-lo melhor que ninguém. Mas a política não precisa de intérpretes ou tradutores. Sim os merece o governo que, tal como o *ego* e o seu corpo, organiza-se sob a dualidade governante e governado, onde, a princípio, um representa ao outro. O *ego* proprietário é também um *ego* representante.

Só o corpo falante é corpo político. É político porque fala, fala porque não precisa de um representante, não precisa de um representante porque não há um proprietário que fale por ele. Não é que seja proprietário de si mesmo, mas a categoria de proprietário, enquanto que falante, lhe é alheia. Não é a condição de proprietários a que organiza a política, mas a possibilidade de articular e ser articulado numa cadeia de significantes. E como tal, nenhum ser falante terá privilégio sobre os outros. Todos são igualmente falantes enquanto falantes.

Por isso dissemos anteriormente que o corpo objeto de propriedade é o *infans* do homem. Como propriedade não falará, e necessita de um “patrocinante”, um representante que fale por ele. O *ego* ocupará seu lugar, mas ele será sempre imaginário. Tão imaginário quanto a relação de propriedade que estabelece com seu corpo.

O sujeito que diz “eu” está indefectivelmente dividido. Diz “eu”, mas sabe que sua materialidade não se manifesta total e completamente

nessa entidade egoica. Porque como diz Milner (2013, p. 15), o inconsciente freudiano “¿qué es, después de todo, sino el descubrimiento de que el ser hablante no es nunca uno, ni siquiera cuando duerme?”. A linguagem se lhe põe de manifesto uma e outra vez. Sobreviver ao corpo para que o “eu” possa se continuar dizendo, e para que seja político, que articule uma ideia. Só suspendendo provisoriamente a contingência infinita de sua materialidade orgânica o sujeito poderá afirmar-se sobre uma ideia. Isso não supõe que o corpo fique por fora da política. Sendo o ponto de encontro entre o puro organismo e o significante, nunca se infunde completamente no silêncio. O corpo fala, e só morto será finalmente silencioso. Enquanto isso o sujeito lida consigo como o faz com as contingências do mundo, lida com um como com o outro através da palavra.

Só em uma sociedade na qual todos contam como proprietários, e por isso contam como um, poderá se prescindir do corpo para ingressar na política. Mas esta política não será uma política da palavra, mas dos números. Uma política organizada pelas estatísticas faz com que cada um conte como um. Essas técnicas retiram dos seres sua condição de falantes para torná-los *coisas*. A reificação de seu corpo-propriedade lhes retorna sobre si mesmos. Essa política, na que o que conta são os proprietários que se afirmam sobre sua condição de tal, na qual o corpo que fala é silenciado pelo organismo que se conta, isto é, que se expressa em números, não será, portanto, uma política de corpos falantes, não será, então, estritamente política. Será gestão de corpos reificados.

## 5.8 OS LIMITES DA PROPRIEDADE

A política opera com palavras, nos diz a tradição aristotélica. Reiteramos que se encontra ali a forma através da qual se lida com a multiplicidade de seres falantes de tal forma a de manter sua pluralidade e fazê-los compatíveis. Tal é a tradição que sintetizou Jean-Claude Milner (2013), ao passo em que era diagnosticada a crise da política.

O consumo substituiu à política na ação de tornar compatíveis aos seres falantes. Com a universalização do consumo e do consumidor, aplacou-se a condição de falante dos seres e, portanto, sua condição política. Para sobreviver ao fato de estarem juntos, para obturar a possibilidade de matar ao outro e fazer possível a multiplicidade, não se precisa mais da palavra, apesar de que ela, enquanto condição do ser (falante), permaneça. O consumo, o livre mercado, a capacidade de

compra-venda, a organização da sociedade a partir da forma mercadoria, tem substituído à política como mediação da contingência do humano. Se a palavra era a via pela qual os seres falantes podiam estabelecer uma relação, o fetiche da mercadoria fez das relações entre pessoas uma questão material. Relacionam-se entre eles como coisas, como mercadorias que eles são, e como proprietários de seu corpo.

A universalidade do consumo funciona como dispositivo de obturação da pluralidade de seres falantes<sup>129</sup>. Não há mais distinção entre eles para além de sua capacidade de compra-venda, de sua capacidade de participar ativamente do mercado. Na medida em que se diluem as diferenças a partir da categoria “consumidor” (cf. BRUNO, 2012), a política não precisa da palavra para fazer aos homens compatíveis, pois eles não se organizam mais pela pluralidade. A multiplicidade de relações se reduziu ao caráter binário: comprador-vendedor. A fórmula do capitalismo tem feito que as relações predominantes não sejam mais entre sujeitos, mas entre sujeito e objeto de consumo. A política ali parece prescindível.

A palavra e a política são solidárias entre si. Na medida em que a linguagem é alheia à categoria de propriedade, não é possível que ela entre na dinâmica do mercado, exceto em suas formas imaginárias, como mercadoria (cf. GROYS, 2015; POMMIER, 1987). Tudo o que o mercado pode fazer (a economia, mas também a política) é fazer uso das derivas da linguagem, porém sem nunca poder possuí-las. Por isso na linguagem está a possibilidade da política. Excluída da economia, terá sua própria dinâmica de troca. O dinheiro de um lado, as palavras do outro. Um põe em jogo mercadorias, as outras aos seres falantes. Cada um com o seu caráter bifacético: as mercadorias, com suas “sutilezas metafísicas y resabios teológicos” (MARX, *El Capital*), expressam, através das formas valor de uso e valor de troca, o caráter dual do trabalho que elas contêm; os seres falantes o fazem através disso que Lacan chamou a dupla “función del sujeto en el lenguaje” (2008, p. 52). Ainda quando o sujeito possa tomar a palavra, e com a palavra dizer

---

<sup>129</sup> Essa pluralidade dos seres falantes é efeito de uma única condição possível: o desejo. Isto é, efeito de sua posição na cadeia de significantes. A universalidade do consumo conduzirá à obturação da pluralidade enquanto se propõe como uma tentativa de homogeneizar o desejo, tentativa que, na medida em que se trata de seres falantes, nunca concretiza sua meta. Em outros termos, a universalidade do consumo conduzirá a reduzir a pluralidade ao conteúdo de consumo, deixando intata a sua forma. Agradeço a Luis E. Behares pelos elementos proporcionados para articular esta ideia.

“eu”, nunca deixará de ser um sujeito falado pelo discurso, que não toma a palavra, mas que é tomado por ela. Na medida em que não existe metalinguagem, a língua tem o monopólio das palavras, e, como um banco de crédito, as empresta ao sujeito, sempre de forma insuficiente. A dívida, eterna, só será paga com o corpo.

Isso não exclui que a gestão ou a administração valham-se das formas estandardizadas da linguagem, do cálculo, do número, disso que Pêcheux (2013, p. 14) colocou em termos de “significaciones estabilizadas, normadas por una higiene pedagógica del pensamiento”. Mas se dissemos que a língua não entra nos parâmetros da economia, é porque ela nunca pode adquirir, definitivamente, o caráter de mercadoria<sup>130</sup>. Na troca de mercadorias, inclusive no da mercadoria “força de trabalho”, a língua permanece à margem da operação. A venda de tal força não atinge, em termos econômicos, à condição de falante do ser. Pode, sim, atingi-la em termos políticos, porque mesmo se a palavra não é mercadoria, ela pode ser obturada pela própria economia (mas se trata, sempre, de uma questão de conjuntura). Por isso poderemos dizer, com Pommier (1987, p. 185), que, “si se entiende por liberación política el liberarse del significante amo, ello será cosa tan imposible como cesar de hablar o incluso de pensar. Al respecto, si una liberación económica es históricamente viable, en cambio una liberación política es, en este sentido, absolutamente utópica”. A condição falante do sujeito permanecerá intacta, e será ali, onde a palavra atinge o corpo, que haverá que procurar o inapropriável deste.

## 5.9 A PROPRIEDADE DO CORPO: UMA QUESTÃO MATERIALISTA

Retornamos mais uma vez ao dualismo cartesiano. Ali, o corpo, os corpos, têm, quando são “humanos”, duas formas de se conhecer. Uma, a primeira, a mais evidente, é a de conhecê-lo de forma igual ao restante dos corpos, os não-humanos. Estes corpos se conhecem, tomando uma expressão de Marx (2007), “como un producto de la mente que piensa y se apropia del mundo del único modo posible”. São os mesmos corpos dos quais Descartes procurava encontrar a evidência de sua existência. Os corpos graças aos quais, em última instância, se

---

<sup>130</sup> Existe, evidentemente, posições contrárias a esta afirmação. Entre outras, por exemplo, a de Ferruccio Rossi-Landi, especificamente a partir de sua obra *El lenguaje como trabajo y como mercado* (1970). Agradeço a Luis E. Behares este apontamento.

proclamou o *cogito ergo sum*. Proclamou-se graças a estes corpos, não porque eles fossem necessários para demonstrar a existência de uma substância pensante, um *ego* que pensa e, portanto, *é*. Se os corpos tiveram um lugar em tal fórmula foi por sua impossibilidade de ser demonstrados em primeira instância. A segunda meditação, em que se indaga a “naturaleza del espíritu humano”, e se acaba afirmando que ele “es más fácil conocer que el cuerpo” (*Meditaciones*, p. 98), afirma também que “los cuerpos no son propiamente conocidos por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino por el entendimiento solo, y (...) no son conocidos porque los vemos y los tocamos, sino porque los entendemos o comprendemos por el pensamiento” (*Meditaciones*, p. 105). A substância pensante, alma, espírito, em Descartes, afirma sua natureza imaterial objetivando a corporal<sup>131</sup>.

Outra via é aquela que procura conhecê-lo desde a interioridade, que em Descartes se constitui como a forma de pensar que chama *sentir*, e que, reconhecendo a união entre corpo e alma, estabelece as bases sobre as quais logo se desenvolverão vias como a da fenomenologia, e que darão lugar a expressões tais como “consciência corporal”, “imagem corporal”, “experiência corporal”, sensopercepção, propriocepção, corpo próprio, etc.

Ao longo deste trabalho temos transitado entre princípios metafísicos e materialistas, procurando indagar os fundamentos que permitem afirmar a propriedade do corpo por parte do indivíduo. O percurso da análise nos levou a identificar a configuração de um *ego proprietário* que começa a se esboçar a partir do pensamento cartesiano. Tal posição metafísica foi objeto de críticas por parte do que se consolidaria como a tradição jusnaturalista e, tanto Hobbes como Locke distanciam-se de certa forma dela. De Hobbes a Marx vimos a modulação do materialismo entre o mecanicismo e a história. Contudo, sabemos que a tradição materialista não finaliza com Marx, e podemos situar outra de suas modulações no materialismo do significante (que Lacan, na *Conferência de Genebra sobre el sintoma* de 1975, colocou em termos de *motérialisme*). Ali a palavra será uma matéria sempre insuficiente para dizer a verdade. Nem clara nem distinta, a evidência é sempre precária, e o *ego* é uma in-consistência imaginária que se

---

<sup>131</sup> Segundo aponta Taylor, esta será uma das distâncias entre o dualismo cartesiano e o platônico. Diferentemente de Descartes, Platão descobre sua natureza eterna ao ser absorvida no suprassensível. Para Descartes o corporal não aparece como uma espécie de “meio” no qual possa aparecer o espiritual, como pode-se observar no Platão do *Simpósio* (cf. TAYLOR, 2006).

balança na condição de falante, de falar e ser falado. Deverá ser objeto de futuras análises a forma em que, ao considerar a primazia do significante, se desvanece a oposição natureza-cultura, ou, como diz Milner (2012a, p. 26), “la torna inútil”. Ao se desvanecer tal oposição, ao considerar que não existe um fora da linguagem, ao considerar que o sujeito é um efeito dele, se desvanece em consequência toda possibilidade de uma natureza humana, com o qual será conveniente discutir, de um lado a consistência de um *ego proprietário*, do outro a vigência tanto da categoria “direitos humanos” (como efeito de “direitos naturais”), quanto a relação entre corpo, direito e propriedade.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. Tiempo libre. In: \_\_\_\_\_. **Consignas**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1993, p. 54-63
- AGAMBEN, G. **El uso de los cuerpos**: homo sacer IV, 2. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2017
- AGAMBEN, G. **Opus Dei**. Arqueología del oficio. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2012
- AGAMBEN, G. **Bartleby. Escrita da potência**. Lisboa, Assirio & Alvim, 2007
- AGAMBEN, G. **Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte, Edit. UFMG, 2002
- ALQUIÉ, F. **La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes**. Paris: Presses universitaires de France, 1996
- ALTHUSSER, L. La crítica de Marx. In: L. ALTHUSSER, E. BALIBAR. **Para leer el capital**. Mexico: Siglo XXI, 2010, p. 178-196.
- ALTHUSSER, L. **Política e historia**. De Maquiavelo a Marx. Cursos en la Escuela Normal Superior. Buenos Aires: Katz Editores, 2007.
- ALTHUSSER, L. **Maquiavelo y nosotros**. Madrid: Akal, 2004.
- ALTHUSSER, L. Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado. In: ŽIŽEK, S. (comp). **Ideología. Un mapa de la cuestión**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 115-155.
- ALTHUSSER, L. **Para un materialismo aleatorio**. Madrid: Arena Libros, 2002.
- ALTHUSSER, L. El objeto de la “economía política”. In: L. ALTHUSSER, E. BALIBAR. **Para leer el capital**. Mexico: Siglo XXI, 1976, p. 171-177

ALTHUSSER, L. **Para una crítica de la práctica teórica**. Respuesta a John Lewis. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1973

ALTHUSSER, L. Marxismo y Humanismo. In: ALTHUSSER, L. **La revolución teórica de Marx**. México: Siglo XXI, 1967, p. 182-206

ARENDT, H. **La condición humana**. Buenos Aires, Paidós, 2010.

ARENDT, H. **Sobre la revolución**. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

ARENDT, H. **Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental**. Madrid: Encuentro, 2007.

ARENDT, H. **Los orígenes del totalitarismo**. Buenos Aires, Taurus, 1998.

ARENDT, H. La crisis de la educación. In: \_\_\_\_\_. **Entre el pasado y el futuro**. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Barcelona: Ediciones Península, 1996, p. 185-208.

ARISTÓTELES (ca. 330 a.C.). **Política**. Brasíla: Editora Universidade de Brasíla, 1985.

ARISTÓTELES. **Acerca del alma**. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 1988.

ARNOUX, I. **Les droits de l'êtr e humain sur son corps**. Pessac: Presses Universitaires de Bordeaux, 2003.

BADIOU, A. **L'Un. Descartes, Platon, Kant**. 1983-1984. Francia: Fayard, 2016.

BADIOU, A. **El despertar de la Historia**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2012.

BALIBAR, É. **Ciudadano sujeto**. Vol. 1: El sujeto ciudadano. Buenos Aires: Prometeo, 2013.

BALIBAR, E. **Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique**. Paris: Presses Universitaires de France, 2011



BALIBAR, É. Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico. In: ALTHUSSER, L., BALIBAR, E. **Para leer el capital**. Mexico: Siglo XXI, 2010a, p. 217-335.

BALIBAR, É. 2. Le renversement de l'individualisme possessif. In: \_\_\_\_\_. **La proposition de l'égaliberté: Essais politiques 1989 – 2009**. Paris: Presses Universitaires de France, 2010b, p. 91-126.

BALIBAR, É. Impolítica de los derechos humanos. Arendt, el “derecho a tener derechos” y la desobediencia cívica. **Erytheis**, n. 2, noviembre 2007.

BALIBAR, É. **La filosofía de Marx**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000

BALIBAR, É. **Sobre el universalismo**. Un debate con Alain Badiou. [s.d]. Disponível em: <<http://eipcp.net/transversal/0607/balibar/es>>. Acesso em: 15 abr. 2015

BAUD, J. P. **L'affaire de la main volée: une histoire juridique du corps**. Paris: Ed du Seuil, 1993

BAUDRILLARD, J. **La sociedad de consumo**. Sus mitos, sus estructuras. Madrid: Siglo XXI, 2009.

BAUDRILLARD, J. **El espejo de la producción**. Barcelona: Gedisa, 2000.

BAUDRILLARD, J. **Crítica de la economía política del signo**. México: Siglo XXI, 1979

BEHARES, L. La caracterización de la enseñanza como conjunto de técnicas para intervenir en los aprendizajes: un análisis crítico. In: **Educação**, Santa María, v. 41, n. 3, p. 617-630, 2016.

BEHARES, L. Ego patrocinante y políticas de enseñanza. In: D. BOLZÁN (Org.) **Encontro Internacional de Investigadores de Políticas Educativas**, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RGS, 2014, p. 113-119.

BEHARES, L. Enseñar en cuerpo y alma: la teoría de la enseñanza y el saber en la pulsión. **Educação Temática Digital**, Campinas, v. 8, n. esp. p. 1-21, jun 2007.

BENJAMIN, W. **Capitalismo como religião**. Trad. de Jander de Melo Marques Araujo. Revista Garrafa 23, jan/abr 2011

BENJAMIN, W. Sobre el concepto de historia. In: \_\_\_\_\_. **Estética y Política**. Buenos Aires, Las Cuarenta, 2009, p. 129-152.

BENJAMIN, W. Experiencia y pobreza. In: \_\_\_\_\_. **Discursos interrumpidos I**. Filosofía del arte y de la historia. Buenos Aires: Taurus, 1989, p. 165-174

BENVENISTE, E. **Problemas de lingüística general I**. México: Siglo XXI, 1997.

BENVENISTE, E. **Vocabulario de las instituciones indoeuropeas**. Madrid: Taurus, 1983.

BÍBLIA. Español. **La Biblia**. Palabra de Dios. Biblia de Estudio: Dios habla hoy. Traducción múltiple. Sociedades Bíblicas Unidas. Ediciones Paulinas: Brasil, 2011.

BOBBIO, N. **El tiempo de los derechos**. Madrid: Ed. Sistema, 1991

BOURDE, A. «**Habeas Corpus**», encyclopædia universalis [en ligne], consultado el 7 de julio 2017. Disponible em: <<http://www.universalis.fr/encyclopedie/habeas-corpus/>>. Acesso em: 19 dez. 2016

BRUNO, P. **Lacan, pasador de Marx**. La invención del síntoma. Barcelona: S&P ediciones, 2012

CARRAUD, V. Qui est le moi? **Les Études philosophiques**, 2009/1 (n° 88), p. 63-83. Disponible em: <<http://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2009-1-page-63.htm>>. Acesso em: 24 jul. 2016

CASTRO, E. La formación de la noción filosófica de Sujeto y Subjetividad. **Psicoanálisis APdeBA** - Vol. XXVII - No 3 – 2005, p. 513 – 536.

CAVALLETTI, A. **Clase**. El despertar de la multitud. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2013.

COROMINAS, J. **Breve diccionario etimológico de la lengua castellana**. Madrid: Editorial Gredos, 1987.

DERRIDA, J. **O animal que logo sou**: (A seguir). São Paulo: Editora Unesp, 2011.

DESCARTES, R. Correspondance. In: C. ADAM; TANNERY, P. **Oeuvres de Descartes**, Tomo III. París: Léopold Cerf, 1899.

DESCARTES, R. Correspondencia con Isabel de Bohemia. In: **Descartes**. Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid: Gredos, 2012, p. 549-672.

DESCARTES, R. Description du corps humaine. In: C. ADAM; TANNERY, P. **Oeuvres de Descartes**, Tomo XI. París: Léopold Cerf, 1909.

DESCARTES, R. Discurso del Método. In: **Descartes**. Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid: Gredos, 2012, p. 97-152.

DESCARTES, R. Investigación de la verdad por la luz natural. In: **Descartes**. Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid: Gredos, 2012, p. 73-96.

DESCARTES, R. **Meditaciones metafísicas**. Madrid: Espasa-Calpe. Traducción de Manuel García Morente.

DESCARTES, R. Meditationes de Prima Philosophia. In: C. ADAM; TANNERY, P. **Oeuvres de Descartes**, Tomo, VII. París: Léopold Cerf, 1904.

DESCARTES, R. **Méditations Métaphysiques**, Classiques de Poche. Paris: Librairie générale française, 1990. Texte latin et trad. du duc de Luynes; présentation et trad. de Michelle Beyssade

DESCARTES, R. Objeciones y Respuestas. In: **Descartes**. Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid: Gredos, 2012, p. 221-414

DESCARTES, R. Passion de l'ame. In: C. ADAM; TANNERY, P. **Oeuvres de Descartes**, Tomo XI. Paris: Léopold Cerf, 1909.

DESCARTES, R. Principia philosophiae. In: C. ADAM; TANNERY, P. **Oeuvres de Descartes**, Tomo VIII. Paris: Léopold Cerf, 1905.

DESCARTES, R. **Principios de Filosofía**. Buenos Aires: Losada. 1997.

DESCARTES, R. Reglas para la dirección del espíritu. In: **Descartes**. Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid: Gredos, 2012, p. 1-72

ENGELS, F. **El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre**, 1876. Disponible em: <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/1876trab.htm#topp>>. Acceso em: 24 fev. 2015

ENGELS, F. **La situación de la clase obrera en Inglaterra**, 1845. Disponible em: <[http://www.archivochile.com/Ideas\\_Autores/engelsf/engelsde00008.pdf](http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/engelsf/engelsde00008.pdf)>. Acceso em: 30 mai. 2015.

ESPÓSITO, R. **Las personas y las cosas**. Buenos Aires: Kats, 2016

ESPOSITO. R. **Tercera persona**. Política de la vida y filosofía de lo impersonal. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

FERRATER MORA, J. **Diccionario de Filosofía**. Buenos Aires: Sudamericana, 1950.

FLÓREZ MIGUEL, C. Estudio introductorio. In: **Descartes**. Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid: Gredos, 2012, p. IX-CXIX.

FOUCAULT, M. **Defender la sociedad**. Curso en el Collège de France (1975-1976). Buenos Aires: FCE, 2008.

FOUCAULT, M. **Nacimiento de la biopolítica**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007a

FOUCAULT, M. **Hermenéutica del sujeto**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007b

FOUCAULT, M. **Historia de la sexualidad: la voluntad de saber**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.

FOUCAULT, M. **Las palabras y las cosas**. Una arqueología de las ciencias humanas. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2003

FOUCAULT, M. **Historia de la locura en la época clásica II**. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

FREUD, S. Una dificultad en psicoanálisis. In: \_\_\_\_\_ **Obras completas**. De la historia de una neurosis infantil (el «Hombre de los Lobos») y otras obras (1917-1919). Volumen XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 1975, p. 125-135.

GROYS, B. **La posdata comunista**. Buenos Aires: Cruce Casa Editora, 2015.

GUEROULT, M. **Descartes selon l'ordre des raisons**. París: Aubier Montaigne, 1968

HOBBS, T. **El cuerpo**. Primera sección de los elementos de la filosofía. Buenos Aires: Pre-textos, 2010 [1665]

HOBBS, T. **Leviatán** o la materia, forma y poder de una Estado eclesiástico y civil. Espa Ebook, 2005 [1651].

HOBBS, T. **De cive**. Madrid: Alianza Editorial, 2000 [1642].

JAMESON, F. **Ensayos sobre el posmodernismo**. Buenos Aires: Imago Mundi, 1991

KANT, I. **Lecciones de ética**. Barcelona: Editorial Crítica, 1988.

KERVÉGAN, J-F. **Hegel, Carl Schmitt**. Lo político: entre especulación y positividad. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2007.

KOJÈVE, A. **El origen cristiano de la ciencia moderna**. Trad. de Pinciroli, R., Dawidowicz, P. y Contreras, F, 1964. Disponible em: <[http://www.teebuenosaires.com.ar/biblioteca/trad\\_02.pdf](http://www.teebuenosaires.com.ar/biblioteca/trad_02.pdf)>. Acceso em: 24 mar. 2016

LACAN, J. Joyce el Síntoma. In: \_\_\_\_\_. **Otros escritos**. Buenos Aires: Paidós, 2012, p. 591-598

LACAN, J. La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud. In: \_\_\_\_\_. **Escritos 1**. México: Siglo XXI, 2009, p. 461- 495.

LACAN, J. **El Seminario de Jacques Lacan, Libro 5**: Las formaciones del inconsciente (1957-58), Buenos Aires: Paidós, 1999

LACAN. **El Seminario de Jacques Lacan. Libro 2**: El yo en la teoría freudiana y en la técnica psicoanalítica. Buenos Aires: Paidós, 1997.

LACAN, J. La ciencia y la verdad. In: \_\_\_\_\_. **Escritos 2**. Buenos Aires: Paidos, 1966

LACAN, J. **El Seminario de Jacques Lacan. Libro 11**: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Buenos Aires : Paidós, 1964

LACAN, J. El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada: un nuevo sofisma. In: \_\_\_\_\_. **Escritos I**. Buenos Aires: Siglo XXI, ed. 1987, p. 187-203 [1945]

LE GAUFEY, G. **El sujeto según Lacan**. Buenos Aires: Cuenco de Plata, 2010.

LE GAUFEY, G. **La incompletud de lo simbólico**. De René Descartes a Jacques Lacan. Buenos Aires: Letra Viva, 2012.

LIARTE, A. “Le corps « propre », symptôme d’une usure du « corps social » ?”. **Le Journal des psychologues** 2015/6 (n° 329), p. 30-35.

LIBERA, A. **Archéologie du sujet**. 1. Naissance du sujet. Paris: J. Virin, 2007

LIMA, A. **Economia política em Aristóteles e a perspectiva de Marx**. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2011. Disponível em: <<http://www.tede.ufsc.br/teses/PFIL0147-T.pdf>>. Acesso em: 24 abr. 2015

LOCKE, J. **Ensayo sobre el entendimiento humano**. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

LOCKE, J. **Segundo tratado sobre el gobierno civil**. Buenos Aires: Losada, 2003.

LOWY, M. **Walter Benjamin: aviso de incendio**. Una lectura de las tesis 'Sobre el concepto de historia'. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.

MACPHERSON, C. B. **La teoría política del individualismo posesivo**. De Hobbes a Locke. Madrid: Ed. Trotta, 2005.

MARION, J. L. **Sur la pensée passive de Descartes**. Paris: Presses Universitaires de France, 2013

MARION, J-L. **Cuestiones cartesianas**. Buenos Aires: Prometeo, 2010.

MARION, J. L. Descartes hors sujet. **Les Études philosophiques** 2009/1 (n° 88), p. 51-62.

MARION, J. L. Descartes : état de la question. In: \_\_\_\_\_ (Dir). **Descartes**. Paris: Bayard, 2007, p. 7-24.

MARION, J. L. **El fenómeno erótico**. Seis meditaciones. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2005.

MARION, J. L. **Questions cartésiennes**: I, Méthode et métaphysique. Paris: Presses universitaires de France, 1991

MARION, J. L. **Sur le prisme métaphysique de Descartes**. Paris: Presses universitaires de France, 1986

MARX, K. **El Capital: crítica de la economía política**. Libro III. Madrid: Siglo XXI, 2017.

MARX, K. Sobre la cuestión judía. In: \_\_\_\_\_. **Páginas malditas. Sobre la cuestión judía y otros textos**. Buenos Aires: Libros de Anarres, 2012, p. 13-46.

MARX, K. **Manuscritos económico-filosóficos 1884**. La Plata: De la campana, 2011 [1984]

MARX, K. **El Capital: crítica de la economía política**. Libro I, Tomo I, Vol. 2. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009

MARX, K. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão popular, 2008.

MARX, K. El método en la economía política. In: \_\_\_\_\_. **Elementos fundamentales para la crítica de la economía política** (Grundrisse) 1857-1858. Tomo I. México: Siglo XXI Editores, 2007, p. 20-30.

MARX, K. **El Capital: crítica de la economía política**. Libro I, Tomo I, Vol. 1. Buenos Aires: Siglo XXI, 2006

MARX, K. **Crítica del Programa de Gotha**. El aleph, 2000.  
Disponível em: <<http://190.186.233.212/filebiblioteca/Ciencias%20Sociales/Karl%20Marx%20-%20Critica%20del%20programa%20de%20Gotha.pdf>>. Acesso em: 24 fev. 2015

MARX, K. **Miseria de la filosofía**. México: Siglo XXI, 1987.

MARX, K. Trabajo asalariado y capital. In: \_\_\_\_\_. ; ENGELS, F. **Obras escogidas**, Tomo I. Ed. Progreso, 1980, p. 73-89.

MARX, K. **La Ideología Alemana**. Montevideo: Pueblos Unidos, 1974.

MARX, K., ENGELS, F. **La sagrada familia**. México: Editorial Grijalbo, 1967.



MARZANO, M. **Penser le corps**. Presses Universitaires de France, 2002

MAUSS, M. **Sociología y Antropología**. Madrid: Tecnos, 1979.

MILNER, J. C. **Por una política de los seres hablantes**. Breve tratado político 2. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2013.

MILNER, J-C. **Claridad del todo**. De Lacan a Marx, de Aristóteles a Mao. Buenos Aires: Manantial, 2012<sup>a</sup>

MILNER, J. C. **La política de las cosas**. Málaga: Miguel Gómez Ediciones, 2012b

MILNER, J-C. **El juicio del saber**. Buenos Aires: Manantial, 2008.

MILNER, J-C. **El salario del ideal**. La teoría de las clases y de la cultura en el siglo XX. Barcelona: Gedisa, 2003.

MILNER, J. C. **Los nombres indistintos**. Buenos Aires: Bordes Manantial, 1999

MILNER, J. C. **La obra clara**. Lacan, la ciencia y la filosofía. Buenos Aires: Manantial, 1996.

MOULIER-BOUTANG, Y. **De la esclavitud al trabajo asalariado**. Economía histórica del trabajo asalariado embridado. Madrid: Akal, 2006.

NEGRI, A. **Descartes político**. Madrid: Akal, 2008.

NUÑEZ, S. Capital sin capitalismo. **Revista Prohibido pensar**. El otro, el sujeto, la masa, Año 1, N°6, mayo-junio 2015, p. 39-54.

PÊCHEUX, M. El discurso: ¿estructura o acontecimiento?. **Décalages**, Vol. 1 [2013], Iss. 4, Art. 16. Disponível em: <<http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss4/16>>. Acesso em: 24 fev. 2014

PÊCHEUX, M. **O discurso: estrutura ou acontecimento**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2006.

PLATÓN. **Fedon**. Buenos Aires: Gredos, 2010.

POLANYI, K. **La gran transformación**. Crítica del liberalismo económico. Madrid: Quipu, 2007.

POMMIER, G. **Freud ¿apolítico?**. Buenos Aires: Nueva visión, 1987.

QUILLEN, P-J. **Dictionnaire politique de René Descartes**. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1994

RODRÍGUEZ GIMÉNEZ, R. **Saber do corpo: entre o político e a política**. 2016. 204 p. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas, Florianópolis, 2016. Disponível em: <<http://www.bu.ufsc.br/teses/PICH0160-T.pdf>>. Acesso em: 14 set. 2016.

ROLDÁN, D. Discursos alrededor del cuerpo, la máquina, la energía y la fatiga: hibridaciones culturales en la Argentina fin-de-siècle. **História, Ciências, Saúde** – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.17, n.3, jul.-set. 2010, p.643-661.

ROSSI-LANDI, F. **El lenguaje como trabajo y como mercado**. Venezuela: Editorial Arte, 1970.

ROUSSEAU, J-J. **Discurso sobre la economía política**. Trad. José E. Candela. Madrid: Tecnos, 2001 [1754].

ROUSSEAU, J-J. **El contrato social** o principios del derecho político, 1999. Editado por elaleph.com. Disponível em: <<http://www.enxarxa.com/biblioteca/ROUSSEAU%20E1%20Contrato%20Social.pdf>>. Acesso em: 24 set. 2014

ROUSSEAU, J-J. **Emilio o la educación**. Trad. Ricardo Viñas. Ed. elaleph.com, 2000 [1762].

SANCHEZ GONZALEZ, S. El pretendido «individualismo posesivo»

de las teorías de Hobbes y de Locke. In: **Revista de Derecho Político**, n. 27-28, 1988, p. 259-278.

SCHMITT, C. **Teología política**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SCHULTZ, T. Inversión en capital humano. In: M. BLAUG. **Economía de la Educación**, Tecnos, Madrid, 1972

SCOTT, R. **Le corps notre propriété**. Paris: Balland, 1982.

SINTOMER, Y. “Droit à l’avortement, propriété de soi et droit à la vie privée”. **Les Temps Modernes** 2001/4 (n° 615-616), p. 206-239.

SMITH, A. **La riqueza de las naciones**. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

SPINOZA, B. **Ética demostrada según el orden geométrico**. Madrid: Tecnos, 2009 [1675].

STRAUSS, L. **Derecho natural e historia**. Buenos Aires: Prometeo, 2013.

TAYLOR, C. **Fuentes del yo**. La construcción de la identidad moderna. Madrid: Paidós, 2006.

THOMAS, Y. “Le sujet de droit, la personne et la nature. Sur la critique contemporaine du sujet de droit”. **Le Débat**, 1998/3, n. 100, p. 85-107. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-le-debat-1998-3-page-85.htm>

TOLSTOI, L. **Historia de un caballo**. Santiago de Chile: Pehuén Editores, 2001.

TOMÁS DE AQUINO (1258?). **Suma contra gentiles**. Disponível em: [http://www.traditio-op.org/biblioteca/Aquino/Suma\\_Contra\\_Gentiles\\_Sto\\_Tomas\\_de\\_Aquino\\_OP.pdf](http://www.traditio-op.org/biblioteca/Aquino/Suma_Contra_Gentiles_Sto_Tomas_de_Aquino_OP.pdf). Acesso em: 24 fev. 2016

VAZ, A. Corporalidade e formação na obra de Theodor W. Adorno: questões para a reflexão crítica e para as práticas corporais. **Perspectiva**, Florianópolis, v. 22, n. Especial, p. 21-49, jul./dez. 2004, p. 21 – 49.

Disponível em: <<http://www.ced.ufsc.br/nucleos/nup/perspectiva.html>>.  
Acesso em: 24 ago. 2015

ZARKA, Y. C. La invención del sujeto de derecho. **Isegoría**, n. 20, 1999, p. 31-49.

ŽIŽEK, S. ¿Cómo inventó Marx el síntoma? In: \_\_\_\_\_ (Comp). **Ideología. Un mapa de la cuestión**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.