



Glenda Vicenzi

**ENTRE INDIVIDUALISMO POSSESSIVO E
TRANSINDIVIDUALIDADE**

Étienne Balibar e as alternativas políticas da modernidade

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora em Direito pelo Programa de Pós-graduação em Direito, do Departamento de Direito da PUC-Rio.

Orientadora: Profa. Bethania de Albuquerque Assy

Rio de Janeiro,
Novembro de 2022



Glenda Vicenzi

Entre Individualismo possessivo e transindividualidade: Étienne Balibar e as alternativas políticas da modernidade

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Direito da PUC-Rio.

Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo:

Prof. Bethania de Albuquerque Assy

Orientadora

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Prof. Vera Karam de Chueiri

Universidade Federal do Paraná

Prof. Rafael Felgueiras Rolo

Governo do Estado do Pará

Prof. Francisco de Guimaraens

Departamento de Direito

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Prof. Mauricio de Albuquerque Rocha

Departamento de Direito

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro, 09 de dezembro de 2022

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização do autor, do orientador e da universidade.

Glenda Vicenzi

Graduou-se em Direito pela UFSC em 2015. Mestre em Teoria e Filosofia do Direito pela UERJ, (2018). Realizou doutorado sanduíche na Freie Universität Berlin (2020). Desenvolve pesquisas em teoria do direito e filosofia política moderna e contemporânea.

Ficha Catalográfica

Vicenzi, Glenda

Entre individualismo possessivo e transindividualidade : Étienne Balibar e as alternativas políticas da modernidade / Glenda Vicenzi ; orientadora: Bethania de Albuquerque Assy. – 2022.

180 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Direito, 2022.

Inclui bibliografia

1. Direito – Teses. 2. Individualismo. 3. Transindividual. 4. Consciência. 5. Propriedade. 6. Étienne Balibar. I. Assy, Bethania de Albuquerque. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Direito. III. Título.

CDD: 340

Para as avós, Gilda e Gema (*in memoriam*),
que de tantas maneiras me nutriram

Agradecimentos

Em primeiro lugar, à minha família, especialmente aos meus pais, Janete Claudino dos Santos Vicenzi e Eugênio Vicenzi, que sempre aceitaram e incentivaram meus planos de voo e caminhada, apesar das distâncias que eles envolviam.

À minha orientadora, Bethania Assy, que desde o início do mestrado tem compartilhado meu percurso acadêmico de forma muito generosa e afetuosa. Agradeço por acreditar em mim mesmo nos momentos em que não me sinto capaz de fazê-lo.

Ao Professor Christian Volk, que me acolheu durante o período de doutorado sanduíche na FU-Berlin, por colocar perguntas e dar perspectiva ao trabalho de escrever uma tese.

Aos professores do PPGD da PUC-Rio, com quem muito aprendi ao longo desses 4 anos, agradeço em nome de Maurício Rocha e Francisco Guimaraens, enquanto membros da banca, mas também como amigos. Aos membros externos da banca, Vera Karam de Chueiri e Rafael Felgueiras Rolo, pela disposição em tomar parte desse momento.

À Andreza Nora e Carolina Duarte Zambonato, além da amizade, pela gentileza e generosidade com que leram meu texto e me fizeram sentir menos só no período final da escrita.

A meus mestres não acadêmicos, Christiana Cavalcanti, Andreas Lange-Böhm e Sofia Giliberti, que me ensinam a sentir e a mover o longo caminho que há dos pés até a cabeça. À Márcia Zucchi, pela escuta e pelo corte.

Aos amigos sem os quais não haveria caminhada: Allan Hillani, Andrea Streva, André Duchiate, Bernardo Oliveira, Branca Bastos, Bruna Bataglia, Bruna Portella, Daniel Guimarães, Danniell Gobbi, Hermano Callou, Juliana Streva, Luciana Fernandes, Luiz Gustavo Alves, Marcos Vidal, Maria Izabel Varela, Maria Luiza Lopedote, Olga Swiech, Pedro Davoglio, Rafael Becker, Renan Porto, Tomás Tancredi, Vitor Ferreira da Silva, Viviana Ribeiro e tantos outros que fizeram parte desse deslocamento.

O presente trabalho foi realizado com apoio da CAPES - Código de Financiamento 001 – sem o qual ele não teria sido possível. Assim, agradeço aos trabalhadores e trabalhadoras da educação e a todos aqueles que lutaram e lutam por políticas públicas de ensino, pesquisa e extensão.

Resumo

Vicenzi, Glenda. Assy, Bethania de Albuquerque. **Entre Individualismo possessivo e transindividualidade: Étienne Balibar e as alternativas políticas da modernidade.** Rio de Janeiro, 2022. 180p. Tese de Doutorado - Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Esta tese dedica-se à reflexão teórica em torno do problema do indivíduo na modernidade desde a perspectiva da conjunção entre política e filosofia. Em particular, toma-se como ponto de partida o diagnóstico apresentado pela teoria do individualismo possessivo, de C. B. Macpherson, especialmente quando explicita que as sociedades políticas modernas se estruturaram a partir de uma concepção de indivíduo marcada por características possessivas. A tese objetiva demonstrar como historicamente esteve posta uma disputa teórico-política em torno dessa noção. Assim, na primeira parte, propõe-se que a leitura de Étienne Balibar em relação à filosofia de John Locke, a qual se constitui como uma das bases da teoria do individualismo possessivo, apresenta uma renovação crítica de tal teoria, pois explicita que a conjunção entre indivíduo e propriedade não se limita à teoria política e à teoria da propriedade, mas está inscrita na teoria metafísica, estruturando a própria concepção de consciência individual. Já na segunda parte da tese é analisado em que sentido as teorias contemporâneas sobre o transindividual – hipótese primeiramente formulada por Gilbert Simondon – representam uma contraposição atual a essa perspectiva sobre a individualidade, que, ao mesmo tempo, diferencia-se das críticas tradicionais do individualismo. Essa problemática também é analisada através da leitura de Balibar, a qual oferece às teorias do transindividual um necessário complemento político que não estava inteiramente presente nas versões mais estritamente ontológicas. Além disso, ao partir da filosofia de Spinoza, a interpretação balibardiana permite identificar a formulação de uma concepção alternativa sobre a individualidade contemporânea a Locke. Propõe-se que tal concepção não se baseia em características possessivas e institui um horizonte para a imaginação política frente aos desafios políticos contemporâneos.

Palavras-chave

Individualismo; Transindividual; Consciência; Propriedade; John Locke; Spinoza; Étienne Balibar; Filosofia política.

Abstract

Vicenzi, Glenda; Assy, Bethania de Albuquerque (Advisor). **Between possessive individualism and transindividuality: Étienne Balibar and the political alternatives of modernity.** Rio de Janeiro, 2022. 180p. Tese de Doutorado - Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

This dissertation focuses on the theoretical debate around the problem of the individual in modernity from the perspective of the conjunction between politics and philosophy. It departs from the diagnosis presented by C. B. Macpherson's theory of possessive individualism, especially when it states that modern political societies have been structured by a conception of the individual characterized by possessive qualities. The dissertation aims to demonstrate how historically a theoretical-political struggle around this notion has taken place. Thus, in the first part, it is proposed that Étienne Balibar's reading of John Locke's philosophy, which is one of the foundations of the theory of possessive individualism, presents a critical renewal of such theory, since it clarifies that the conjunction between individual and property is not limited to political theory and property theory, but is embedded in metaphysical theory, structuring the very conception of individual consciousness. The second part of the thesis analyzes how contemporary theories of the transindividual - hypothesis first formulated by Gilbert Simondon - represent a contemporary counterpoint to this perspective on individuality, which, at the same time, differs from traditional critiques of individualism. This problematic is also analyzed through Balibar's reading, which offers to the theories of the transindividual a necessary political supplement that was not entirely present in the more strictly ontological versions. Moreover, by starting from Spinoza's philosophy, the Balibardian interpretation allows the identification of the formulation of an alternative conception on individuality contemporary to Locke. It is proposed that such conception is not based on possessive characteristics and establishes a horizon for the political imagination in light of contemporary political challenges.

Keywords

Individualism; Transindividual; Consciousness; Property; John Locke; Spinoza; Étienne Balibar; Political philosophy.

Sumário

Introdução	12
Parte 1 – Individualismo possessivo revisitado	23
1. A construção possessiva do individualismo moderno	23
1.1 A formulação do problema segundo C. B. Macpherson	26
1.2 Da repercussão crítica sobre a tese do individualismo possessivo	38
1.3 A contribuição filosófica de Étienne Balibar	52
2. O indivíduo lockeano: entre consciência e propriedade	64
2.1 Um mapa para a leitura de Étienne Balibar sobre John Locke	70
2.2 As invenções de Locke: <i>Consciousness, Personal Identity</i> e o <i>Self</i>	75
2.3 O encontro entre a possessividade da consciência e a propriedade na própria pessoa	86
Parte 2 – A transindividualidade política	100
3. A construção alternativa do indivíduo	100
3.1 A formulação da problemática do transindividual	103
3.2 A criação de uma linhagem histórico-filosófico-política do transindividual	110
3.3 Breve mapa da leitura de Balibar sobre a transindividualidade	126
4. A transindividuação espinosana: a inapropriabilidade de si	130
4.1 Invenções de Spinoza: a constituição transindividual como causalidade processual	137
4.2 A disjunção da consciência: desvio pelo comum	150
4.3 Consciência e individualidade entre Locke e Spinoza: caminhos divergentes	156
Conclusão	165
Referências	171

Meus sentimentos, pelo fato de serem exclusivamente meus, não me interessam: pertencem a mim e a mais ninguém. Não me interessa sua dimensão individual, mas sim como são atravessados pelo o que não é meu. Ou seja, por aquilo que emana da história de nosso planeta, da evolução das espécies, dos fluxos econômicos, dos resíduos das inovações tecnológicas, da preparação para as guerras, do tráfico de escravos e de mercadorias, da criação de hierarquias, das instituições penitenciárias e de repressão, das redes de comunicação e vigilância, da sobreposição aleatória de técnicas e de grupos de pesquisa de mercado e de blocos de opinião, da transformação bioquímica da sensibilidade, da produção e distribuição de imagens pornográficas.

Paul B. Preciado, *Texto Junkie*

Introdução

Entre os dias 25 e 29 de novembro de 2019, Diego Tatián e Sebastián Torres ofereceram ao Programa de Pós-Graduação em Direito da PUC-Rio um minicurso sobre leituras contemporâneas de Maquiavel e Spinoza. Na ocasião, Sebastián dedicou-se a apresentar Maquiavel e Diego tratou de Spinoza. Em uma das sessões do curso, o qual girava em torno do pensamento radical e materialista da política, a partir do reconhecimento de que a política é inerentemente conflitiva e de que não existe nada pré-político para Spinoza, Diego apresentou uma reflexão sobre as formas de pensar a origem da política enquanto componente imaginário importante da sociabilidade política¹. Para além da leitura clássica que pensa a origem política através da imagem da passagem de um estado de natureza a um estado social, Diego apontou que há outras maneiras de imaginar o momento político originário. Nessa direção, o professor lembrou aos presentes do romance sobre Robinson Crusoe, no qual este personagem é o único habitante de uma ilha remota. Publicado por Daniel Defoe, em 1719, o romance é um símbolo fundamental da configuração capitalista do mundo, que se tornava dominante no século XVIII. Em seu resgate de Robinson, Diego nos propõe que enquanto viveu sozinho na ilha, por um período de 20 anos, não havia política ali. No entanto, no dia em que, depois dessa longa temporada só, Robinson se depara com pegadas na praia – nem mesmo uma outra pessoa, mas o vestígio de outra pessoa – a vida política é propriamente ativada. O ponto fundamental observado pelo professor argentino em relação à constituição da política e do mundo a partir desse encontro se mostra na atitude de Robinson diante da presença deste outro. Trata-se de questionar o que ele fez efetivamente, como também, o que poderia ter feito, na medida em que muitas seriam as possibilidades diante desse encontro. Na história, o personagem retorna à sua cabana, constrói uma fortaleza, pega sua arma e se põe a esperar. Diante dessa atitude, Diego questiona: por que ele faz isso? Por que em lugar de ativar paixões tristes, tanáticas e de desconfiança, não poderiam ser ativadas paixões de confiança? Como contraexemplo, o professor recorda de um outro romance, anterior ao texto de

¹ As aulas do curso se encontram gravadas e esta passagem está registrada na gravação referente à manhã do dia 27 de novembro, a partir de 38'58". Disponível em: <https://spinozafilo.blogspot.com/2020/12/diego-tatian-sebastian-torres.html> (2020) (Acesso em 24 Ago. de 2022).

Defoe, baseado na mesma premissa, mas cujo desfecho vai em outra direção. Em *O filósofo autodidata*, o escritor árabe Ibne Tufail narra a história de um filósofo que vive só em uma ilha deserta. Nessa história, após viver 50 anos em isolamento, o que o habitante da ilha faz no momento em que uma outra pessoa chega à ilha, ao invés de sair correndo assustado, é aproximar-se dela, ajudar-lhe, tocar-lhe, conhecer-lhe e comunicar-se. Um outro modo de ativar a política, portanto. Em certo sentido, o presente trabalho opera a partir da divergência entre esses dois caminhos que se abrem a partir do encontro.

Ao concluir sua reflexão sobre essas duas possibilidades em relação à imagem da ilha deserta, Diego apontou como a situação imaginária de uma solidão é também uma situação possível para pensar a política. Parece-me que a imaginação do problema da origem – seja na forma do contrato que supera um estado de natureza, seja na forma da ilha deserta – permite colocar a pergunta sobre o tipo de sociabilidade que é construída a partir do ponto originário, isto é, do encontro ou do contrato². Ou seja, a pergunta sobre o que fazer em relação a este fato de que habitamos um mundo em comum? No entanto, é possível considerar que essa pergunta pressupõe uma outra, anterior, que talvez possa ser assim formulada: por meio de que ideia de indivíduo a sociabilidade política é construída? Talvez se possa considerar que, nas duas versões, as posturas diferentes frente ao encontro dizem respeito à forma como cada um dos personagens entendia a “si mesmo”, a própria existência e a própria humanidade, portanto.

Em relação a Robinson, Gilles Deleuze diz que sua visão de mundo “reside exclusivamente na propriedade e jamais se viu proprietário tão moralizante” (2005a, p. 15). Para o autor, a condução de Robinson de sua vida na ilha exclui a dimensão de recriação do mundo que o *topos* da ilha deserta põe como possibilidade. No caso do romance de Defoe “a recriação mítica do mundo a partir da ilha deserta cede lugar à recomposição da vida cotidiana burguesa a partir de um capital” (DELEUZE, 2005a, p. 15). Essa perspectiva é endossada também por Pierre Macherey, o qual pensa o romance de Defoe como alegoria do problema da origem. Ele observa como os elementos de fantasia da história são rapidamente ultrapassados – “exorcizados”, em suas palavras – em favor de uma origem que

² Uma vez que, de forma geral, os pensamentos em torno de uma origem o fazem de maneira a justificar retroativamente o efetivado, pode-se considerar que a forma com que se imagina a origem delimita as possibilidades do que dela se origina.

reproduz o mundo na forma da apropriação. Desse modo, o autor considera que “Robinson Crusoé está para a economia política clássica como a estátua, ou seja, o primeiro homem, está para a teoria do conhecimento” (MACHEREY, 2014, ebook)³. Nessa direção, Macherey propõe ler a aventura de Robinson como a história de uma constituição econômica, na medida em que, se inicialmente o personagem vê as coisas através de um olhar empobrecido, “*desprovido* de qualquer tipo de recurso” (2014, ebook)⁴, isso se modifica no ponto em que a ilha se mostra a ele como uma natureza passível de ser apropriada. Assim, diz Macherey, de um “olhar pobre à ‘minha ilha’, a gênese marca as etapas de uma tomada de posse. Inicialmente desprovido, Robinson torna-se ‘rei em seu reino’ e passa a falar em: ‘minha propriedade’” (2014, ebook)⁵.

Considero que essas reflexões a partir da história de Crusoé são ilustrativas do campo problemático no qual essa tese busca intervir. De acordo com a perspectiva a ser desenvolvida, não se tratará tanto de refletir sobre as imagens de origem da política, mas de reconhecer que a estruturação dos vínculos políticos, em conformidade com determinadas imagens de origem, é mediada ou tem como pressuposto uma ou outra concepção de indivíduo e de homem. Assim como a imaginação dos mitos de origem do Estado e da Sociedade Civil pode se dar em mais de uma direção, o mesmo ocorre em relação à noção de indivíduo que costuma fundamentar tais imagens.

Nesse sentido, o personagem de Crusoé pode ser tomado como alegoria de uma perspectiva de mundo e de si permeada pelo que a partir do século XIX convencionou-se chamar de individualismo – uma ideia que a tese buscará tanto elucidar, como contrapor. Nesse sentido, este trabalho tem como eixo temático a disputa filosófica moderna em torno da noção de indivíduo, a qual é considerada fundamento para pensar tanto o direito, como a política. Essa breve reflexão sobre Robinson dá a ver em partes a forma pela qual o problema será interpelado, especialmente a partir das pontuações de Deleuze e de Macherey a respeito do tipo de relação específica que Robinson estabelece com a natureza e consigo mesmo –

³ Texto original: “*Robinson Crusoé est à l'économie politique classique ce que la statue, c'est-à-dire le premier homme, sera à la théorie de la connaissance.*”

⁴ Texto original: “*privé de toute espèce de recours*”

⁵ Texto original: “*Du regard pauvre à « mon île », la genèse marque les étapes d'une prise de possession. Dépossédé au départ, Robinson devient « roi dans son royaume » et il en vient à parler de: « mon bien »*”. As aspas do texto de Macherey são citações do texto de Defoe.

uma relação de apropriação. Tais observações tocam, de alguma forma, no cruzamento entre individualidade e propriedade, a respeito do qual é um dos objetivos da tese elucidar. Em certo sentido, ao longo da pesquisa identificou-se que um traço apropriativo tem constituído o paradigma moderno dominante sobre o indivíduo, não apenas em um sentido político, como também filosófico e metafísico. Para introduzir adequadamente o percurso e a forma pela qual o problema será tratado, no entanto, é importante delinear algumas premissas que contextualizam as motivações da tese.

Em primeiro lugar, a proposta de tomar como central para o pensamento jurídico-político o debate filosófico em torno do conceito de indivíduo parte da compreensão de que o entendimento em torno do que seja o indivíduo tem uma efetividade própria, para além de sua função imaginária. Em *História da Sexualidade I*, Michel Foucault delinea os traços de uma representação jurídico-discursiva do poder e vincula historicamente seu desenvolvimento às monarquias ocidentais, à medida que essas se instituíram enquanto sistemas de direitos, implicaram o desenvolvimento de teorias do direito e valeram-se da forma do direito para exercer seus mecanismos de poder. Nesse sentido, por meio da monarquia, formou-se propriamente uma dimensão do jurídico-político, a qual criou um código para que o poder se apresente e prescreva como pensá-lo – ainda que, segundo Foucault, este código pouco diga sobre o exercício do poder. Diante disso, ele dirá, analisando o histórico das críticas das instituições políticas, que “apesar das diferenças de época e objetivos, a representação do poder permaneceu marcada pela monarquia. No pensamento e na análise política ainda não cortaram a cabeça do rei” (FOUCAULT, 2001, p. 85–86). Embora o objeto da pesquisa não envolva diretamente o estudo da analítica do poder, o argumento foucaultiano quanto à relação entre uma representação jurídico-discursiva do poder e seu exercício efetivo manifesta uma forma de relação que também está presente no problema do indivíduo ou do sujeito. No caso deste problema, parece estar em jogo uma dinâmica similar de oposição entre representação e efetividade, ou entre forma ideal e forma material. Nesse sentido, o discurso teórico moderno que tradicionalmente concebeu o sujeito “como um indivíduo que, fundado em si mesmo e encontrando em si o sentido de sua existência, é o fator constituinte do sentido da existência de tudo aquilo que, nele, chega a tomar o lugar de uma representação ou ação” (FLORES, 2018, p. 20–21), poderia ser compreendido

como uma representação jurídico-discursiva ou teórica do indivíduo. Ao passo que, uma constituição real ou efetiva do indivíduo teria de ser pensada em outros termos, segundo uma outra lógica.

Em contraposição à representação jurídico-discursiva do poder, Foucault o pensa como um dinamismo de forças⁶. Já uma perspectiva materialista como a que se buscará articular no curso da tese em relação ao indivíduo, também implicaria verificar que este é forjado efetivamente menos através de autoinstituição e de solipsismo, e mais por meio de um dinamismo relacional. Ao mesmo tempo, parece fundamental que, ao menos no caso do indivíduo, não seja estabelecida uma demarcação absoluta quanto à oposição entre representação e efetividade. Em certo sentido, o problema da tese é pensado a partir da consideração de que a forma representativa é capaz de modular efetivamente, ainda que de forma sempre parcial, tanto a conformação das práticas políticas, como também a experiência individual em um sentido mais amplo.

Além disso, o argumento de Foucault dá uma direção quanto à forma pela qual será abordado neste trabalho o problema do indivíduo, pois a formulação deste, assim como daquele das relações de poder, também será restituída a um contexto mais longínquo, mesmo que seja considerado a partir dos olhos do presente. A abordagem que toma como base não apenas as reflexões contemporâneas do tema parte da perspectiva de que há uma permanência contemporânea de formulações surgidas no início da modernidade.

Parece claro que o problema do indivíduo e do individualismo poderia ser tratado por muitos meios, enfatizando um ou outro aspecto da questão. As críticas ao individualismo têm sido frequentes ao longo da modernidade, e se acentuaram a partir do século XX. Muito embora, de forma geral, o individualismo siga triunfante, a despeito das críticas, o que o torna um problema ainda atual e cuja reiteração se faz necessária. Especificamente, parte-se de consideração de que os efeitos do individualismo se tornaram ainda mais sensíveis a partir de meados do século passado, com a difusão generalizada da ideologia e das políticas neoliberais. Nesse sentido, uma abordagem contemporânea do problema, por exemplo, poderia

⁶ “Trata-se, em suma, de orientar, para uma concepção do poder que substitua o privilégio da lei pelo ponto de vista do objetivo, o privilégio da interdição pelo ponto de vista da eficácia tática, o privilégio da soberania pela análise de um campo múltiplo e móvel de correlações de força, onde se produzem efeitos globais, mas nunca totalmente estáveis, de dominação” (FOUCAULT, 2001, p. 97).

analisa-lo a partir de seus desdobramentos neoliberais, seguindo a linha dos trabalhos teóricos de Pierre Dardot e Christian Laval, de Maurizio Lazaratto, ou até mesmo de Nancy Fraser, para uma discussão de caráter político (DARDOT; LAVAL, 2016; FRASER, 2019; LAZARATTO, 2017), ou ainda refletir sobre o impacto da tecnologia e das redes nas noções de indivíduo e nos processos de subjetivação, na linha, por exemplo, das pesquisas de Antoinette Rouvroy e Thomas Bern (ROUVROY; BERNS, 2009, 2015). No entanto, no caso dessa tese a perspectiva a ser articulada está mais próxima de certos esforços que buscaram restituir o problema a um contexto teórico histórico, como é o caso dos trabalhos já clássicos de Louis Dumont, Norbert Elias e de C.B. Macpherson (DUMONT, 2000; ELIAS, 1994; MACPHERSON, 1979). A tese deste último, como será visto, é o ponto de partida para o desenvolvimento do trabalho.

Dessa forma, como meio de refletir sobre esse problema busca-se de algum modo articular presente e passado, reconhecendo que a situação contemporânea da questão não é desvinculada de desenvolvimentos e transformações históricas, tanto no campo prático, como teórico. Nesse sentido, a tese é desenvolvida a partir do cruzamento entre a filosofia política contemporânea e a antropologia política da filosofia do início da modernidade. Ao propor essa espécie de trânsito por momentos distintos do pensamento social, contudo, não há o intuito propriamente de atestar uma interpretação sobre a história da filosofia. Trata-se, ao contrário, de mobilizar certas ideias e imagens que nela estão inscritas como meio para acessar e pensar os problemas e questões do tempo presente, na medida em que se considera que são capazes de informar algo dessa realidade. Em certo sentido, propõe-se que o debate sobre como nossa prática política tem sido cada vez mais determinada por uma noção forte de individualidade enquanto propriedade de si pode ter seus sentidos ampliados ao ser tratado a partir de sua vinculação com a tradição moderna, pois isso permite não tanto equacionar as temporalidades, mas compreender a lógica subjacente ao individualismo e à subjetividade política contemporânea.

Em linhas gerais, a partir da inquietação sobre como a propriedade tem historicamente constituído um modelo para pensar o indivíduo, o qual é entendido como proprietário de si mesmo, o problema de pesquisa foi construído a partir do confronto entre dois paradigmas filosóficos distintos que se desenvolveram no curso da modernidade a respeito da noção de indivíduo, para refletir como essas

perspectivas divergem quanto à relação que estabelecem com uma ideia de apropriação, bem como em relação ao tipo de vínculo político que delas resultam. Esses dois paradigmas são delineados a partir de duas teses contemporâneas oriundas da década de 1960: a teoria do individualismo possessivo, de C. B. Macpherson, e a teoria de Gilbert Simondon sobre a individuação como um processo transindividual. Embora cada uma dessas teses reflita sobre o problema do indivíduo e da individuação a partir de contextos disciplinares distintos, a primeira oriunda da ciência política e a segunda da filosofia, esta tese propõe considerá-las como representativas de duas vertentes filosófico-políticas contrapostas entre si. Ao mesmo tempo, essas teses são revisitadas a partir de uma perspectiva específica, informada a partir da interpretação do historiador da filosofia Étienne Balibar sobre o pensamento de dois filósofos modernos clássicos a respeito do problema do indivíduo: John Locke e Baruch de Spinoza.

Essa via de análise é motivada pela hipótese de que as leituras de Balibar desses dois filósofos do século XVII representam uma renovação ou integração de cada uma dessas teorias contemporâneas, na medida em que, nos dois casos o autor é capaz de articular filosofia e política de uma forma que não necessariamente está presente nas primeiras teses. De forma mais específica, o que fez com que o pensador francês se sobressaísse como intérprete junto a quem percorrer o problema delineado anteriormente foi sua capacidade, enquanto pensador, de articular em sua interpretação da filosofia política uma perspectiva materialista e marxista, sem que tal articulação assumisse a forma de sobredeterminação. Mais do que isso, Balibar é um autor que se dedicou intensamente à investigação em torno da história do problema do humano, como também do sujeito, e das formas pelas quais foi formulado nas grandes metafísicas do século XVII. Nesse sentido, foi possível encontrar em seus escritos uma leitura da filosofia do início da modernidade, e especialmente de Locke, em cujo centro estava o debate sobre o surgimento das filosofias da consciência e de um pensamento tipicamente moderno sobre o sujeito e o indivíduo. Trata-se de um autor capaz de posicionar certas âncoras na história da filosofia que auxiliam a compreender como, ao lado do movimento histórico de ascensão do capitalismo, engendrou-se um conjunto de ideias sobre o indivíduo que tornam a relação de apropriação um corolário também de sua dimensão metafísica e não apenas política. Ao mesmo tempo, por meio de seus textos, é possível compreender como esse engendramento não é propriamente pacífico ou um

“consenso” de época. Nessa direção, a partir de sua interpretação de Spinoza, é possível identificar já no século XVII a formulação de uma perspectiva alternativa sobre a individualidade em relação ao paradigma possessivo que se tornou dominante. Em sua perspectiva sobre esse autor é possível encontrar não apenas a reiteração da crítica da ideia antropocêntrica do homem como “império num império”, mas uma análise decisiva da individualidade como um processo contínuo no qual a relação com outros indivíduos é constituinte do indivíduo enquanto tal, isto é, este não é dado como pré-existente às relações. Além disso, a partir dessa leitura, o autor é capaz de atribuir um sentido político para a formulação espinosana de que o indivíduo é *in alio*. Ao passo que, com sua investigação de Locke, o autor pode mostrar como uma ideia de indivíduo como proprietário de si mesmo e independente de toda relação exceto àquelas voluntárias não depende apenas de sua teoria da propriedade, mas envolve sobretudo a forma como a consciência individual é entendida como um processo reiterado de “cercamento” de si.

Desse modo, pode-se dizer que o objetivo geral da pesquisa foi investigar o problema do indivíduo moderno, em sua relação com a noção de propriedade, a partir da leitura de Etienne Balibar das filosofias de Locke e de Spinoza, de forma a aprofundar como cada uma delas se integra, tanto em sentido metafísico, como em sentido político, respectivamente a um paradigma sobre a individualidade

Para tanto, a estrutura de apresentação da tese foi dividida em duas partes, como forma de explicitar a contraposição que está sendo proposta. A primeira delas é intitulada *Individualismo possessivo revisitado* e a segunda *A transindividualidade política*. Cada uma dessas partes é composta de dois capítulos – um dedicado à apresentação de cada uma das teorias sobre a individualidade e um dedicado à releitura da filosofia política do dezessete a partir da condução de Balibar.

Nesse sentido, no primeiro capítulo – *A construção possessiva do individualismo moderno* – busca-se traçar algumas linhas gerais sobre a teoria do individualismo possessivo de Macpherson a qual é resgatada tanto como origem dessa expressão que sintetiza a convergência entre indivíduo e propriedade, tanto por pensá-la a partir das teorias políticas do século XVII, período no qual se entende que ocorrem formulações decisivas para modificar o entendimento até então vigente sobre a noção de indivíduo. Além disso, busca-se traçar um panorama da recepção dessa teoria, mostrando que, se por um lado, forneceu à teoria social uma

fórmula sintética que passou a ser amplamente empregada, por outro, recebeu uma série de críticas principalmente por parte dos especialistas nos pensadores ingleses a partir dos quais a teoria foi construída. Diante desse cenário, o capítulo procura demonstrar como a perspectiva de Balibar a respeito dessa tese destoa tanto da posição crítica que busca invalidá-la, como também da simples aclamação. Nesse sentido, mostra-se como a posição do autor é decisiva para uma nova compreensão a respeito da articulação entre indivíduo e propriedade, na medida em que excede as leituras circunscritas à teoria política e à história econômica e social do século XVII, buscando integrar a problemática do individualismo possessivo a partir da reflexão sobre a natureza filosófica ou metafísica do indivíduo.

Já o segundo capítulo – *O indivíduo lockeano: entre consciência e propriedade* – aponta como John Locke é, dentre os metafísicos do século XVII, o principal articulador de um entendimento do indivíduo forjado a partir de características proprietárias. Ao mesmo tempo, sugere-se que a contribuição de Balibar à compreensão dessa conjunção foi mostrar que, na obra de Locke, ela não se dá apenas porque sua teoria da propriedade é fundamentada por uma ideia de que o indivíduo é proprietário sobre a própria pessoa, mas tem como contraparte a formulação de uma ideia nova de consciência. Tal concepção é caracterizada por uma ideia de duração e de continuidade da consciência, a qual é possibilitada por um movimento de apropriação das ações que um indivíduo reconhece como “suas”, o que envolve, por sua vez, a exclusão do reconhecimento de sua vinculação com outros indivíduos e com o exterior. Nesse sentido, busca-se apontar como essa construção da consciência individual é uma mediação necessária para justificar e efetivar o processo material de apropriação.

Inaugurando a segunda parte da tese, o terceiro capítulo – *A construção alternativa do indivíduo* – explicita os motivos pelos quais se considera que a formulação de uma categoria de *transindividualidade* constitui a forma mais interessante de se contrapor à perspectiva do individualismo possessivo. Isso porque tal elaboração permite desviar a crítica da oposição tradicional entre individualismo e holismo, na medida em que nessa perspectiva o reconhecimento dos processos de constituição individual, que podem também ser pensados em termos de sociabilidade, não implica na subsunção do indivíduo pelo todo social ou na afirmação de uma prevalência do social pelo individual. Por outro lado, trata-se de uma perspectiva a qual privilegia a relação enquanto tal sobre os termos da

relação, e, portanto, o processo de constituição individual (individuação) em relação ao indivíduo constituído (nunca considerado como termo definitivo), o que permite confrontar o isolamento do indivíduo de suas conexões com os outros e com o mundo que é sustentado pelo individualismo proprietário. Para acessar tal teorização, faz-se uma introdução geral à gramática, e sobretudo à lógica, que permeia a problemática do transindividual a partir da elaboração de Gilbert Simondon sobre a individuação, que foi quem primeiramente elaborou uma grande teoria sobre o tema. Por outro lado, busca-se demonstrar como a intervenção de Balibar nesse campo de estudos, primeiramente a partir de uma interpretação da filosofia de Spinoza, representou a inauguração de uma linhagem política da transindividualidade, na qual história, ética e ontologia são consideradas conjuntamente.

Por fim, o quarto e último capítulo – *A transindividuação espinosana: a inapropriabilidade de si* – apresenta a contribuição da leitura Balibar, tanto aos estudos espinosanos, como aos estudos do transindividual, de Spinoza como um pensador rigoroso da individuação como processo transindividual. A partir de uma leitura do problema das coisas singulares na *Ética*⁷ de Spinoza, mostra-se como embora haja uma afirmação da individualidade, esta nunca pode ser pensada como exclusão da determinação por outros. Ao recordar a observação de Macherey de que Robinson, o arquétipo do indivíduo como propriedade, entendia sua vida e a si mesmo como uma espécie de um rei em seu reino, o que a interpretação de Balibar dá a ver é que em Spinoza a ilusão antropológica contida na ideia de ser um “império num império” é desfeita não apenas no nível político, mas ontológico, pela própria forma na qual um indivíduo existe. Além disso, procura-se demonstrar como nem mesmo em sua teoria da consciência é possível afirmar um isolamento do indivíduo e a exclusão do que lhe é exterior. Assim, ao comparar sua teoria da consciência com aquela de Locke, busca-se explicitar como a perspectiva espinosana se distancia de características apropriativas, ao mesmo tempo em que

⁷ Todas as passagens da *Ética* citadas neste trabalho pertencem à edição bilingue traduzida para o português por Tomaz Tadeu. Cf. (SPINOZA, 2017). As remissões às passagens da *Ética* são feitas de acordo com as seguintes abreviações: *Ética* = E; Prefácio = Praef; Definição = Def; Axioma = A; Proposição = P; Demonstração = Dem; Escólio = Sch; Postulado = Post; Definição dos Afetos = DefAff; Apêndice = App. Quanto à grafia do nome de Spinoza, optou-se pelo mesmo critério adotado pelo tradutor Guilherme Ivo na tradução do texto de Étienne Balibar, *Spinoza: da individuação à transindividuação* (2018b), no qual é utilizado o nome “Spinoza” e o adjetivo “espinosano”. Nos textos de outros autores que utilizam a grafia do nome como “Espinosa”, foi mantida evidentemente a opção dos mesmos.

abre uma perspectiva a respeito da composição política na qual a ideia de autonomia é sempre pensada em termos relacionais.

Finalmente, antes de passar ao desenvolvimento do trabalho, cabe pontuar que como uma parte significativa da bibliografia da tese não está traduzida para o português, as citações de textos em outras línguas são frutos de traduções próprias, as quais estão acompanhadas de nota de rodapé com os textos originais ou consultados. Isso ocorre especialmente com os textos de Balibar, cuja obra foi muito pouco traduzida para nossa língua. No caso dos textos do autor que não estavam publicados em português, privilegiou-se o uso dos textos originais em francês, no entanto, em alguns casos não foi possível acessar o texto original e em outros certas especificidades da versão em inglês justificaram seu uso. Nestes casos, foi empregada a expressão “texto consultado” nas notas de rodapé.

Parte 1

Individualismo possessivo revisitado

1

A construção possessiva do individualismo moderno

A temática do individualismo e da conformação de uma certa noção de indivíduo está tão entranhada nas práticas ocidentais modernas que pode parecer infecunda a pergunta por seu surgimento e desenvolvimento. Como relembra Dumont, contudo, “a configuração individualista de ideias e valores que nos é familiar não existiu sempre nem apareceu de um dia para o outro” (2000, p. 22). No âmbito do pensamento social moderno, de fato, é possível encontrar numerosas versões explicativas sobre a produção, desenvolvimento e consolidação da ideia de indivíduo enquanto entidade apartada determinada por características particulares a si mesma. Isto é, sobre o processo em que o termo indivíduo deixa de significar simplesmente indiviso, para receber toda a carga semântica que conhecemos hoje. Se por um lado é certo que há perspectivas consolidadas desta história, por outro, também se pode compreendê-la pela ênfase a um ou outro acontecimento histórico, a um ou outro personagem teórico.

É recorrente, por exemplo, encontrar análises do individualismo que o ancoram no desenvolvimento do cristianismo e da Igreja Católica, destacando-se especialmente a relação com o Império Romano, a influência da Escolástica e os impactos da Reforma, mas não só. Também certos aspectos do direito romano são lembrados como fatores relevantes para a problemática, sobretudo por meio do desenvolvimento de uma noção jurídica de pessoa, a qual desloca o entendimento até então vigente do termo *persona*⁸. Outro fator comumente ponderado na

⁸ Há vasta bibliografia sobre o assunto, abordando-o sob distintos aspectos. Para uma perspectiva de cunho antropológico é célebre o texto de Mauss sobre a noção de pessoa, de 1938, posteriormente recuperado por Dumont em seu livro sobre o individualismo, onde analisa de modo mais detido os processos do cristianismo e da constituição da Igreja que contribuíram ao desenvolvimento de uma ideia de indivíduo como valor social, ver: (DUMONT, 2000, p. 35–71; MAUSS, 2017). Para uma atualização deste debate, com enfoque no surgimento do indivíduo mediado pela Igreja em sociedades tradicionais ver: (DUMONT, 1986; VILAÇA, 2013). Em relação ao campo mais amplo da teologia política, e da reflexão sobre a permanência de uma visão de mundo religiosa nas práticas políticas modernas apesar do processo de secularização, ver: (KANTOROWICZ, 2016; NEWMAN, 2018; VRIES; SULLIVAN, 2006). Vale recordar também, na seara da filosofia política, das análises de Michel Foucault sobre o poder pastoral, em que esse é tratado não como uma instituição grega

explicação sobre a conformação do individualismo é a filosofia medieval nominalista, com sua crítica dos universais, através da afirmação dos singulares como únicos verdadeiros existentes⁹. Por fim, de modo mais frequente são considerados elementos mais tipicamente circunscritos à modernidade, tanto em relação a seu pensamento filosófico como quanto ao processo socioeconômico de consolidação do capitalismo.

Todos esses fatores, é claro, contribuem de certa maneira para que a ideia de indivíduo como ser encerrado em si próprio prospere no mundo moderno, sendo pouco frutífera a busca por um fator único a que se possa atribuir como gênese. De fato, dificilmente veremos um autor referir a origem dessa problemática a um fator isolado em lugar de reconhecer sua composição complexa. O que há, em geral, são ênfases e recortes, determinados a partir da questão que se pretende analisar. A própria ideia de uma gênese originária pode, aliás, ser problematizada enquanto forma de pensamento. Como afirmou Louis Althusser, de uma perspectiva histórica materialista não é possível “compreender (*begreifen*: conceber), ou seja, *pensar* a história real (processo de reprodução e de revolução de formações sociais) como capaz de ser reduzida a *uma* Origem, *uma* Essência ou *uma* Causa [...] que seria o seu Sujeito” (1978, p. 69).

Nesse sentido, da perspectiva a ser aqui desenvolvida, não se trata de propor uma leitura sobre as origens de um tipo particular de individualidade – que na história do ocidente converteu-se num “ismo” – ou mesmo de pretender-se a desenvolver toda a sua trajetória. Ao contrário, a ênfase adotada é a de um encontro. A saber, aquele entre as noções de indivíduo e propriedade, que ao se cruzarem forjam uma verdadeira *estrutura* para o Direito moderno. Trata-se, portanto, de refletir sobre determinados desenvolvimentos do pensamento moderno que contribuem para promover uma perspectiva sobre a existência individual para a qual uma ideia de acúmulo em torno e a partir de si mesmo é fundamental. O campo de jogo é, desse modo, o da constituição de certas ideias e dos efeitos que se produzem à medida de sua circulação. Coloca-se, assim, a questão sobre como a ideia de indivíduo ancora-se na modernidade em noções como as de próprio e apropriação. É esse recorte que justifica, então, os meios teóricos a partir do quais

ou romana, mas da Igreja cristã, e que tem como uma de suas características ser um modelo de poder individualizante (FOUCAULT, 2008, p. 117–340).

⁹ A esse respeito ver: (VILLEY, 2003, p. 131–135, 2005, p. 225–255).

o problema é interpelado e o período histórico que se optou por privilegiar como ponto do encontro¹⁰. Pois, está posto que inexistia a intenção de apresentar uma nova genética do individualismo, e menos ainda da propriedade, mas de expor certa impregnância da lógica da propriedade no individualismo para refletir sobre problemas jurídico-políticos que atravessaram a história da modernidade e seguem contemporâneos.

Dito isso, ficará claro no curso do texto que o tratamento da noção de indivíduo em sua relação com a propriedade privilegiará o resgate de certos debates encenados na arena múltipla da filosofia política do século XVII, através da recepção que lhes foi dada contemporaneamente. A escolha por trabalhar com a primeira modernidade se dá pelo tipo de questão que estava posta filosoficamente. Como sintetizou Étienne Balibar, o que estava em jogo entre os metafísicos do século XVII era explorar “diferentes possibilidades ao perguntar a questão: ‘O que é o Homem?’” (1996, p. 215)¹¹, o que produz distintos conceitos de individualidade. Além disso, é neste momento que se forma o conceito de identidade – conceito muito importante para pensar a relação entre indivíduo e propriedade aqui investigada. De acordo com Marilyn Strathern, tanto identidade como indivíduo adquirem seus contornos a partir das mudanças ocorridas nesse século. A autora aponta a respeito do último que:

Originalmente um termo para uma entidade indivisível, tornou-se usado no século XVII para entidades separadas e (como adjetivo) para algo distinto de outros por atributos próprios, ou (como substantivo) para um objeto determinado por propriedades peculiares a si mesmo, bem como para um único membro de uma classe ou grupo natural (STRATHERN, 2017, p. 27)¹².

Além disso, na mesma direção, Norbert Elias demonstra que no contexto medieval termos como *individualis* ou *individuus* eram referentes à indivisibilidade

¹⁰ Penso aqui também sob alguma influência de Althusser, que em sua tese sobre o materialismo do encontro apresenta uma forma de pensamento na qual o que se apresenta como fato consumado não é considerado como predestinado a dar-se, mas depende de um encontro, de um desvio de uma “pega” entre elementos em princípio independentes entre si, o que sempre pode ocorrer ou não. Esse encontro, do qual podem suceder-se tantos outros e uma duração, não possui um sentido previamente dado, que se possa reconhecer originariamente. A esse respeito, ver: (ALTHUSSER, 2005). Essa forma de pensamento parece permitir evitar armadilhas teleológicas na leitura histórica e filosófica. No caso da análise de indivíduo e propriedade, o que parece dar-se é a convergência de duas lógicas.

¹¹ Texto original: “different possibilities by asking the question: ‘What is Man?’”

¹² Texto original: “Originally a term for an indivisible entity, it became used in the seventeenth century for separate entities and (as an adjective) for something distinguished from others by attributes of its own, or (as a noun) for an object determined by properties peculiar to itself, as well as for a single member of a natural class or group”.

e que “ainda no século XVII continuava sendo possível falar, por exemplo, da ‘Santíssima Trindade individual’” (1994, p. 133). No entanto, já com a filosofia escolástica o sentido de *individuum* vai sendo modificado para designar a singularidade em geral. Por outro lado, a partir do desenvolvimento das grandes metafísicas do século XVII tem início o processo pelo qual “o reconhecimento da singularidade de todos os casos especiais, representado pelo conceito escolástico de indivíduo, tornou a se estreitar, até o conceito referir-se apenas à singularidade dos seres humanos” (ELIAS, 1994, p. 134).

Ademais, sustenta-se que esse momento histórico forneceu importantes elementos para o entrelaçamento dessa nova ideia acerca do indivíduo com aquela de propriedade. Em sua análise sobre o surgimento da representação da sociedade como comunidade de proprietários privados, por exemplo, Pierre Dardot e Christian Laval apesar de partirem dos embates teológicos promovidos pela escolástica entre propriedade privada e comunidade de bens, consideram-nos ainda insuficientes para a conformação do que viria a ser a noção de propriedade sustentada por certa compreensão acerca do indivíduo. Para os autores é, de fato, apenas com Locke que a questão se assenta, na medida em que o autor “pretende fundamentar a propriedade no direito natural de cada indivíduo sobre sua própria pessoa, seu corpo e suas faculdades” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 265). Me deterei sobre esta construção lockeana mais adiante.

Para que se possa acessar de forma mais coerente esse debate, contudo, propõe-se, como ponto de partida do estudo, a recuperação da expressão “individualismo possessivo”, na medida em que expressa uma síntese da convergência que se quer analisar. Cunhada há cerca de 60 anos, a expressão tornou-se uma fórmula comumente empregada pela teoria social. Sua recuperação tem como objetivo resgatar sua história e recepção, para então apresentar uma reflexão sobre que outros sentidos pode-se lhe atribuir, para além daqueles concebidos em sua criação.

1.1

A formulação do problema segundo C. B. Macpherson

Em 1962 o cientista político canadense C. B. Macpherson publica o livro “A Teoria Política do Individualismo Possessivo: de Hobbes até Locke”. Com tal obra o autor, que figurou como editor em algumas edições prestigiadas de obras clássicas de Hobbes e de Locke, cravou um lugar importante como intérprete do pensamento político inglês e moderno. Sua obra, apesar de apresentar muitos limites quanto ao que se propõe, representa um marco relevante a partir do qual acessar o debate sobre o tipo particular de individualismo produzido teoricamente no século XVII pelo pensamento político moderno. A importância dessa teorização se dá tanto pela síntese que a expressão “individualismo possessivo” forneceu à teoria social de modo geral¹³, como pelo debate que lhe sucedeu e que fez avançar a compreensão sobre o problema.

A perspectiva dessa sessão é traçar certas linhas sobre essa construção teórica que Macpherson nomeou “individualismo possessivo”, buscando, por um lado, situar à luz de que problemas ele a formulou, e, por outro, destacar certas dimensões do conceito que são menos trabalhadas em sua obra, mas que são decisivas para as questões a serem exploradas no curso da tese.

Particularmente, tenho a impressão de que parte do impacto e do interesse pela obra advem da conjunção magnética que lhe dá título – *individualismo possessivo*. Um tipo de síntese que condensa todo um conjunto de problemas modernos, para além dos cercamentos ingleses aos quais lhe confinou Macpherson. Nesse sentido, o que se propõe no trabalho, ademais, é refletir sobre os múltiplos significados que atravessam a conjunção sem limitar-se ao enquadramento teórico político em que foi formulada. Trata-se de pensar os sentidos possíveis para a noção de individualismo possessivo 60 anos depois de Macpherson tê-la introduzido. Uma vez que, apesar da distância temporal, um renovado interesse pela problemática do indivíduo enquanto marcada pela noção de propriedade surge ao considerar-se os acontecimentos políticos posteriores ao lançamento da obra – especialmente o advento de um neoliberalismo globalmente generalizado. De certo modo, os rumos, em um sentido amplo, tomados pela política, economia e cultura a partir da década de 1970 parecem ter tornado mais explícitos os paradoxos do individualismo e mais

¹³ Pode-se dizer que a expressão ganha uma espécie de vida própria a partir de certo ponto, sendo desvinculada tanto de seu autor, quanto do século XVII. Não é incomum encontrar textos que façam menção ao “individualismo possessivo” sem qualquer remissão a Macpherson, ou mesmo ao conteúdo de sua tese, sendo a expressão empregada como índice de algo cujo significado se considera já conhecido.

nocivos seus efeitos. Como apontam Dardot e Laval o individualismo proprietário é “ponto do dogma econômico que se encontra intacto na economia neoclássica hoje predominante” (2017, p. 266)¹⁴.

Inicialmente, o que motiva o livro de Macpherson é a questão sobre porque a fundamentação teórica do Estado liberal democrático não vinha se mostrando sólida. Em sua visão, essas bases teóricas são abaladas por meio de movimentos políticos ocorridos a partir do século XIX – como a instituição do sufrágio universal e a organização política das classes trabalhadoras –, os quais põem em xeque as “limitações proprietárias” à participação política. Apesar disso, tal embasamento não foi substituído por uma nova fundamentação que pudesse oferecer uma teoria do dever político válida. Considerando que, para o autor, as origens teóricas do Estado liberal democrático se encontram no século XVII inglês – quando um conjunto de acontecimentos políticos somado a um conjunto de obras teóricas consolidaram as bases para “uma nova crença no valor e nos direitos do indivíduo” (MACPHERSON, 1979, p. 13) – ele interroga-se se a fragilidade viria já deste momento ou de algum desenvolvimento posterior. Por outro lado, estabelece prontamente que é no individualismo que será encontrada sua causa.

Segundo o autor, se por um lado foram as versões utilitaristas do século XVIII e XIX que prevaleceram como modelos do individualismo – sobretudo aquele de Bentham¹⁵ – por outro, seria preciso reconhecer que elas próprias se basearam na filosofia política inglesa do XVII. Macpherson distancia-se rapidamente das soluções que buscam restituir uma base moral ao indivíduo – de modo a afastá-lo de seu aturdimento calculista e egoísta – perspectiva encabeçada, por exemplo, por John Stuart Mill. Para ele, ao contrário, seria preciso reconsiderar tal diagnóstico e reconhecer que o problema das teorias liberais-democráticas

¹⁴ As transformações engendradas na sociedade capitalista pelo neoliberalismo reforçam esse modelo de subjetividade e aprofundam os problemas decorrentes dele, com a corrosão dos laços de solidariedade. Algumas dimensões desse processo foram evidenciadas na pesquisa destes autores sobre o neoliberalismo, publicada na obra *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*, em que demonstram como a subjetividade moderna consolidada a partir do século XVII se transforma a partir da generalização da noção de empresa. Ver, nesse sentido: (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 321–376).

¹⁵ Dardot e Laval assinalam que a especificidade de Bentham, em relação à Locke, por exemplo, é politizar o individualismo, livrando-se da dimensão jusnaturalista e teológica presentes de alguma forma em seu texto: “A preocupação dessa doutrina é explicar que o indivíduo proprietário não é um ser genérico que obedece ao desejo divino de conservação da vida, mas resultado da construção política mais capaz de corresponder ao funcionamento humano governado pela busca do prazer e pela fuga da dor” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 269).

modernas vem de mais longe e não dizem respeito simplesmente a uma deturpação promovida pelas doutrinas utilitaristas do XVIII e XIX. Assim, é a assunção de que já “o individualismo oriundo do século XVII continha a dificuldade central, residindo esta na sua qualidade possessiva” (MACPHERSON, 1979, p. 15), que conduz o autor ao recorte investigativo apresentado em sua obra.

Diante desse fundo conjuntural de meados do século XX e da decisão de discuti-lo por um resgate do XVII, seu livro se apresenta como uma leitura das teorias políticas de Hobbes, Locke e Harrington, além de uma análise do movimento dos *Levellers*, a partir das quais consolidará propriamente o que entende por “individualismo possessivo”. De forma consistente e sistemática as características do individualismo possessivo são expostas ao leitor apenas no capítulo final do livro, quando Macpherson delinea sete proposições nas quais resume os pressupostos comuns das principais teorias políticas do século XVII e que se mantém na tradição liberal-democrática posterior. Para chegar nesta síntese Macpherson estrutura sua interpretação dos pensadores ingleses a partir da noção de “suposição social”. Seu modo de operação, portanto, envolve demonstrar como suposições possessivas estão presentes, mesmo que de modo não anunciado, nos pensamentos desses autores.

Na introdução do livro, o cientista político canadense faz uma espécie de defesa desse método de análise, indicando que a identificação de suposições sociais – isto é aquilo que não está plenamente formulado ou explícito na teoria – seria fundamental para uma boa interpretação das teorias. Como critério para inferir uma suposição, o autor observa a satisfação de “duas condições: a) que fosse bastante comum para que o escritor pudesse tê-la como subentendida, entre seus leitores e; b) que preencha uma lacuna em sua argumentação” (MACPHERSON, 1979, p. 17). Nesse sentido, a síntese de qualidades possessivas que caracterizam o individualismo é construída pelo autor não tanto a partir de posições claramente explicitadas nos textos, mas principalmente por meio de um processo analítico interpretativo em que o dito e o não dito se conformam como suposições que dão sentido a um sistema social e político. O autor busca demonstrar como suposições possessivas estão presentes, mesmo que de modo não anunciado, nesses pensamentos. Como recurso para formular tais suposições, o autor parte ora da identificação de lacunas teóricas, ora de uma incoerência ou contradição. A

incoerência – real ou suposta – serve para trazer à cena a suposição, que desataria o nó em relação ao qual a teoria parece presa, conferindo-lhe sentido.

Um exemplo deste procedimento aparece em sua leitura do pensamento político lockeano, na qual busca elucidar o que considera “uma contradição radical nos postulados de Locke” (MACPHERSON, 1979, p. 208). A saber, a contradição entre a afirmação de que todos os homens são racionais e, por outro lado, sobre a perspectiva de que muitos não o são¹⁶. Para resolver essa contradição sua leitura busca justamente identificar suposições sociais que tornem as duas perspectivas de algum modo compatíveis, no raciocínio do pensador inglês, o que é feito revisitando o célebre capítulo sobre a propriedade, lido ao lado de outros textos do autor. De forma resumida, o cientista político canadense argumenta que, se no início de sua teoria sobre a propriedade, Locke fundamenta o direito de apropriação daquilo que “Deus deu em comum à humanidade” na “propriedade sobre a própria pessoa” e sobre o próprio trabalho, com a introdução do dinheiro o cenário inicial de igualdade de racionalidades e possibilidades se transforma. A adoção do dinheiro, um bem que se conserva enquanto tal, transforma as limitações em princípio impostas à apropriação¹⁷, possibilitando a acumulação ilimitada. Macpherson destaca que o dinheiro aparece na teoria de Locke ainda no estado de natureza, por meio de um “consentimento tácito e voluntário”¹⁸ entre os homens, e que sua adoção legitima a desigualdade de propriedade sobre a terra, gerando uma divisão entre aqueles que possuem terra e outros bens e aqueles cujo único bem segue sendo a propriedade sobre o próprio corpo e sobre o próprio trabalho. De acordo com o autor, o estado de natureza na obra de Locke deve ser entendido como um misto de “imaginação histórica e abstração lógica da sociedade civil” (MACPHERSON, 1979, p. 221), de modo que na teoria estariam projetados como abstração muitos

¹⁶ Macpherson emprega razão conforme o sentido proposto por Locke, para quem a razão identifica-se com a lei da natureza: “O *estado de natureza* tem para governa-lo uma lei a natureza, que a todos obriga; e a razão, em que essa lei consiste, ensina a todos aqueles que a consultem que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deveria prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou posses” (LOCKE, 2020, liv. II, § 6). De outra parte, seu entendimento de que Locke compreende muitas pessoas como não racionais baseia-se em passagens de dois textos menos conhecidos do autor, *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money* e *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures*. Ver, respectivamente: (LOCKE, 1824, vol. IV, p. 71; vol. VI, p. 157). Em tais passagens, Locke fala da menor capacidade política dos trabalhadores e de sua dificuldade com raciocínios complexos, o que Macpherson interpreta em termos de racionalidade.

¹⁷ Trata-se dos limites de deixar bastante e de igual qualidade para os demais e de não desperdiçar. Conforme ” (LOCKE, 2020, liv. II, § 27;31).

¹⁸ Ver: ” (LOCKE, 2020, liv. II, § 50).

aspectos que Locke via em sua própria sociedade como, por exemplo, uma realidade comercial, mas também o entendimento de que a classe operária não possuía cidadania plena, nem era dotada de racionalidade¹⁹. Sua interpretação é de que tais suposições se apresentam teoricamente através da temática do dinheiro e da apropriação ilimitada, uma vez que este processo altera a compreensão sobre a plena racionalidade. Isto porque, se no início, quando ainda não se convencionara pela utilização do dinheiro, a razão – que em Locke coincide com um mandamento divino²⁰ – ordenava uma “apropriação operosa” por meio do próprio trabalho, à medida que o dinheiro passa a ser empregado, implica na validação de uma apropriação para além dos limites do uso como racional. Mais do que isso, a acumulação ilimitada se impõe como único comportamento plenamente racional. Para Macpherson, a desigualdade em torno da posse de terra proporcionada pela ausência de limites à apropriação significa que “os que ficaram sem terras não podem ser operosos e racionais no sentido original: não podem apropriar e melhorar a terra para seu próprio proveito, o que era originalmente a essência do comportamento racional” (1979, p. 221). É por meio desse procedimento interpretativo que o pensador canadense pode explicitar de que modo seriam conciliáveis dois níveis de racionalidade²¹ em Locke. Sua análise é de que esta

¹⁹ “A opinião de que os seres humanos da classe operária eram mercadoria da qual podiam ser retiradas riquezas e domínio, matéria bruta a ser trabalhada e ordenada pelas autoridades políticas, era típica da época de Locke. Assim também o corolário político de que a classe operária estava legitimamente subordinada ao estado, mas sem direito à plena cidadania. E assim era também o fundamento moral, de que a classe operária não leva, nem pode levar uma vida racional. Locke não precisou argumentar quanto a esses pontos. Podia supor que seus leitores os tomariam por subentendidos, como de fato ele supôs” (MACPHERSON, 1979, p. 241).

²⁰ “Quando deu o mundo em comum para toda a humanidade, Deus ordenou também que o homem trabalhasse, e a penúria de sua condição assim o exigia. Deus e sua razão ordenaram-lhe que dominasse a Terra, isto é, que a melhorasse para benefício da vida, e que, dessa forma, depusesse sobre ela algo que lhe pertencesse, o seu trabalho” (LOCKE, 2020, liv. II, § 32).

²¹ Carlos Fausto descreveu de forma semelhante os pressupostos da teoria da propriedade de Locke, no entanto, utilizou-se da noção de agência e não de racionalidade para explicar a diferenciação que ocorre entre não-proprietários e proprietários. Ele dirá: “A ação sobre o mundo — reunida na categoria “trabalho” (*labour*) — conduz progressivamente à apropriação das coisas úteis, de tal modo que aquilo que fora dado em comum passa a ser individuado e dominado por uns à exclusão dos outros. Na vida social, esse processo conduz a uma distinção entre proprietários e não-proprietários, sendo que os primeiros, graças ao domínio sobre coisas que se agregam ao seu corpo, passam a ter um excedente de agência. O proprietário torna-se, assim, o modelo do agente e os bens apropriados transformam-se em índices de sua capacidade agentiva” (FAUSTO, 2009, p. 337). Por um lado, a ideia de agência, em lugar da razão, elimina de alguma forma a contradição proposta por Macpherson entre duas racionalidades, por outro é necessário diferenciar “agência” da “ação sobre o mundo” identificada com o trabalho, uma vez que esta se mantém como a principal capacidade dos não-proprietários. Nesse sentido, ao empregar-se agência em lugar de racionalidade, é preciso atribuir-lhe um sentido jurídico-político.

construção revela como suposição do pensamento lockeano a inscrição na natureza humana de uma tendência natural e racional à acumulação para além do uso.

A argumentação sobre a teoria da propriedade de Locke foi resgatada principalmente como ilustração da metodologia empregada por Macpherson, já o debate sobre seu conteúdo dar-se-á posteriormente. Esse tipo de procedimento analítico de identificação de suposições se repete ao longo da obra de Macpherson, conforme avança sua análise dos autores, para, ao final do livro configurarem o núcleo de sua teoria sobre o individualismo possessivo. Portanto, feitas tais considerações sobre o método de análise e a motivação do autor, cabe resgatar as proposições que resumem o conjunto de suposições identificadas ao longo da obra, para que se possa propriamente debater o individualismo possessivo. São sete as proposições:

- (i) O que confere aos seres o atributo de humanos é a liberdade de dependência da vontade alheia.
- (ii) A liberdade da dependência alheia significa liberdade de quaisquer relações com outros, menos as relações em que os indivíduos entram voluntariamente visando a seu próprio proveito.
- (iii) O indivíduo é essencialmente o proprietário de sua própria pessoa e de suas próprias capacidades, pelas quais ele não deve nada à sociedade.
- (iv) Se bem que o indivíduo não possa alienar a totalidade de sua propriedade de sua própria pessoa, ele pode alienar sua capacidade de trabalho.
- (v) A sociedade humana consiste de uma série de relações de mercado.
- (vi) Já que a liberdade das vontades dos outros é o que torna humano o indivíduo, a liberdade de cada indivíduo só pode ser legitimamente limitada pelos deveres e normas necessários para garantir a mesma liberdade aos outros
- (vii) A sociedade política é um artifício humano para a proteção da propriedade individual da própria pessoa e dos próprios bens, e (portanto), para a manutenção de relações ordeiras de troca entre indivíduos, considerados como proprietários de si mesmos (MACPHERSON, 1979, p. 275–276).

Considero que esse conjunto de proposições expressa ao mesmo tempo a força e a fraqueza da teorização de Macpherson. Por um lado, pode-se dizer que tais ideias representam uma síntese louvável da ideologia liberal que se consolidou na era moderna – fazer síntese não é tarefa simples. Por outro, essa própria dimensão sintética da teoria é construída por meio de uma espécie de equivalência e simplificação de pensamentos em vários aspectos bastante distintos entre si, e que são oriundos de um século cuja natureza capitalista, liberal ou de “mercado possessivo”, para empregar o termo do autor, é alvo de numerosos debates. Há uma espécie de dualidade na tese do individualismo possessivo, que desperta tanto interesse e repercussão, mas também ímpeto crítico. Isto porque pode considerar-

se um fato que, ao mesmo tempo em que Macpherson ofereceu um instrumental ao qual a teoria social recorre com frequência para expressar a visão hegemônica sobre o indivíduo na modernidade, também recebeu, por outro lado, uma recepção bastante dura por parte da crítica especializada, conforme será visto na sequência.

Nesse sentido, diante do cenário complexo engendrado por esta obra, e na medida em que diversos problemas políticos estão condensados neste conjunto de proposições, que poderiam ser desdobrados de muitas maneiras, há que se ter clareza do que exatamente se pretende com o resgate de sua problemática. Particularmente, da perspectiva aqui desenvolvida, a principal motivação para o estudo da obra se relaciona com o que o autor expressa nas três primeiras proposições, as quais manifestam um conjunto de ideias diretamente ligado à certa noção de indivíduo e à definição de humano que a embasa.

Neste caso, o foco proposto não está tanto no “ismo” que tal conjunto de ideias constitui, e nem diretamente no debate sobre quem era considerado proprietário no século XVII e possuía direito à participação e integração na sociedade política, o qual é um dos cerne da elaboração de Macpherson. Já que ao afirmar que a ampliação da participação política por meio do sufrágio universal e a organização das classes trabalhadoras alteram os rumos da política ocidental nos séculos XIX e XX, e com isso põem em xeque as bases de sustentação da teoria liberal-democrática, isso significa que, para o autor, o caráter proprietário do individualismo está circunscrito à disposição de propriedade privada material de bens e está diretamente delimitado por um recorte de classes. Essa é uma perspectiva que fica evidente, por exemplo, na leitura que faz de Locke, conforme visto anteriormente.

No entanto, se compreende-se a modernidade como um processo histórico de longa duração, em relação ao qual o século XVII representa um estágio inicial, e se existe a intenção de sustentar que elaborações teóricas e filosóficas fundamentais para esse processo histórico foram introduzidas nesse momento inicial e se perpetuaram em seu decurso, como o faz Macpherson, talvez seja importante assumir tal perspectiva de modo radical. Isto é, sem propor, como também o faz o autor, que haja uma certa forma de interrupção desse transcurso com o desenvolvimento de processos políticos que movimentaram e movimentam as democracias liberais ocidentais, mas considerando que uma noção de indivíduo

marcada por aspectos proprietários se enraíza no pensamento moderno por outros meios.

Nesse sentido, talvez não seja o caso de aderir à tese macphersoniana de que a ampliação da participação política e a organização política das classes trabalhadoras representem o ponto em que a teoria do individualismo possessivo perde sua base moral. Uma vez que, é possível considerar que as proposições teóricas que conformam a tese do individualismo possessivo não são desafiadas apenas por eventos políticos que se desenvolvem a partir do século XIX, mas que, ao contrário, são elas mesmas elementos de uma luta política que está em jogo já em sua elaboração. Na introdução de seu livro, Macpherson adianta o conteúdo das suposições que conformam sua tese, para então afirmar:

Argumentarei que essas suposições que, de fato, correspondem substancialmente às relações reais de uma sociedade de mercado foram o que deu à teoria liberal sua força no século XVII, mas que se tornou a origem de sua fraqueza no século XIX, quando a evolução da sociedade de mercado destruiu certos pré-requisitos para se extrair uma teoria liberal de suposições possessivas, ao passo que a sociedade se lhes amoldou tão intimamente que elas não puderam ser abandonadas. Ainda não foram abandonadas e nem poderão ser enquanto predominarem as relações de mercado (MACPHERSON, 1979, p. 15–16).

Do ponto de vista aqui sustentado, a afirmação de que as ideias sobre o indivíduo contidas na tese do individualismo possessivo “correspondem substancialmente às relações reais de uma sociedade de mercado” expressa um dos limites da teorização do autor. A afirmação apresenta-se problemática, por um lado, quando assumimos uma posição materialista, a partir da qual soará despropositado considerar que uma noção de indivíduo baseada em uma descrição da natureza humana enclausurada em si mesma e cujas relações sociais dependem sempre de uma posição soberana por parte do indivíduo possa ser tomada como correspondente à realidade. Mas mesmo quando afastamos momentaneamente essas ponderações, não parece ser o caso de afirmar que tais proposições deixam de adequar-se à realidade a partir do século XIX, à medida que a propriedade material perde centralidade em relação à atribuição formal de cidadania. Ao contrário, é preciso reconhecer que essa “adequação” foi e é objeto de disputas teóricas e políticas, e que nunca se dá de modo total.

Além disso, no momento em que são concebidas as teorias que fundamentam o individualismo possessivo, há outras disputas em jogo que justificariam reconsiderar tal posição. Warren Montag, por exemplo, endossa a

perspectiva aqui sustentada ao contrapor-se em sua leitura às interpretações como a de Macpherson as quais afirmam que Locke, por exemplo, reduz o povo ao conjunto de proprietários de terra (*landowners*), indicando que deixam de considerar que, para Locke, todos os indivíduos possuem a propriedade de suas próprias pessoas e, mais do que isso, de que é esta propriedade em primeiro lugar que fundamenta a propriedade absoluta em sua teoria. Para o autor, a auto-propriedade de si (*self-ownership*) também cumpre a função de estabelecer uma “aliança entre as classes trabalhadoras e capitalistas agrários, afirmando que qualquer ataque até mesmo aos maiores produtores simultaneamente põe em questão a propriedade de suas próprias pessoas para os trabalhadores mais humildes” (MONTAG, 2005, p. 155)²², o que implica que a defesa da propriedade pode converter-se em uma questão também de autointeresse, para além do direito natural. Nesta leitura, aqueles que não possuem propriedade material estariam já incluídos nas teses individualistas possessivas do século XVII, na medida em que possuem a propriedade sobre si mesmos – o que não implica afirmar, contudo, que essa inclusão ou tentativa de unidade seja livre de problemas ou contradições²³.

Por outro lado, a despeito desse questionamento quanto à premissa de que o individualismo possessivo deixa de se sustentar moralmente apenas à medida que atores “não-proprietários” passam a integrar mais diretamente o cenário político, não se deixa de reconhecer que se trata de um conjunto de ideias que produziu e produz efeitos políticos reais significativos. De fato, é o reconhecimento de que esses efeitos se mantêm presentes nas dinâmicas políticas e sociais – mesmo diante de conquistas políticas decisivas como o sufrágio universal – que mobiliza o

²² Texto original: “*It consolidates the alliance between the laboring classes and agrarian capitalists by asserting that any attack on even the largest productive estate simultaneously calls into question the humblest laborers’ ownership of their very persons.*”

²³ Tal contradição se torna explícita, por exemplo, na passagem de *Some Considerations of the Consequences of Lowering the Interest, and Raising the Value of Money*, evocada tanto por Macpherson, como também por Montag a partir de notas de curso de Althusser, na qual Locke afirmará: “O quinhão do trabalhador raramente sendo mais do que a mera subsistência, jamais deixa a essa categoria humana tempo ou oportunidade para elevar seus pensamentos acima disso, ou para lutar com os mais ricos pelos seus (como um interesse comum), a não ser quando algum grande desastre coletivo, unindo-os num só fermento universal, os faz esquecer o respeito e lhes dá o atrevimento de pelear por suas necessidades pela força armada. E então, às vezes, arrombam as portas dos ricos e carregam tudo, como um dilúvio” (LOCKE, 1824, vol. IV, p. 71). Texto original: “*the laborers share, being seldom more than a bare subsistence, never allows that body of men time or opportunity to raise their thoughts above that or struggle with the richer for theirs (as one common interest) unless when some common and great distress, uniting them in one universal ferment, makes them forget respect and emboldens them to carve their wants with armed force; and then sometimes they break in upon the rich and sweep all like a deluge*”

interesse em investigar que tipo de construção teórica possibilitou tal enquadramento em relação ao indivíduo na modernidade ocidental.

Nesse sentido, me parece ser possível e necessário entender que o caráter proprietário do indivíduo vigora para além dos limites segundo os quais foi considerado originalmente na tese do individualismo possessivo e que está inscrito de modo mais profundo ou, melhor dizendo, sob outras formas no pensamento ocidental moderno – na antropologia, na ideia de pessoa, nas compreensões sobre o sujeito e a subjetividade. Macpherson chega a tocar nisso e o modo como elabora as três primeiras proposições são um bom ponto de partida e guia. Encontramos alguns vislumbres, como de relance em seu texto, que são incentivos a uma investigação mais profunda, mas o autor mesmo não chega a se debruçar sobre a dimensão mais propriamente filosófica que sustenta essas ideias, mesmo que tenha proposto em um texto posterior que o individualismo possessivo consiste em uma ontologia²⁴.

Embora o autor organize uma primeira estrutura de aproximação de uma antropologia política que estabelece como condição do humano um regime de autopropriedade e de “liberdade de dependência da vontade alheia”, que tem por corolário uma ideia problemática de vontade, é fato que essa construção que chama de ontologia ampara-se muito pouco nas elaborações metafísicas dos autores que estudou, ou mesmo em suas “antropologias filosóficas”, ou ainda nas dimensões psicológicas desses pensamentos.

Para que se possa se debruçar sobre esses aspectos filosóficos e metafísicos do problema – a saber, sobre que tipo de construção do humano e de uma identidade individual são necessários para essa teoria política moderna ocidental – é preciso reconhecer, em primeiro lugar, sua complexidade e as múltiplas possibilidades de abordá-lo. O que implica, como consequência quase lógica, considerando especialmente os limites de uma tese, a necessidade de fiar-se em um recorte a partir

²⁴ Em seu livro de 1973, *Democratic Theory*, Macpherson caracterizou o individualismo possessivo como a ontologia das democracias ocidentais e propôs substituí-la por uma ontologia do desenvolvimento democrático. Ver: (MACPHERSON, 1973). De acordo com Frank Cunningham, o que Macpherson entende por ontologia “uma concepção da natureza humana pressuposta, quando não sempre expressa de maneira explícita, por teóricos políticos e em culturas políticas populares que implicam em julgamentos sobre o que é moralmente desejável, ou pelo menos aceitável, e realista” (CUNNINGHAM, 2019, p. 4). Texto original: “a conception of human nature presupposed, if not always explicitly expressed, by political theorists and in popular political cultures that carries with it judgments about what is morally desirable, or at least acceptable, and realistic.”

do qual conduzir a investigação. Macpherson, embora dedique-se também à Harrington e ao movimento dos *Levellers*, reconhece que as duas teorias sistemáticas principais a embasar sua tese são as de Thomas Hobbes e de John Locke. Além dos dois ingleses, outros fios teóricos importantes da primeira modernidade poderiam ser puxados para compor esta trama – o nome de Descartes, com seu *cogito*, é o primeiro a ser lembrado.

No curso da pesquisa, no entanto, o pensamento de John Locke apresentou-se como aquele junto ao qual o tema melhor poderia ser perseguido. Alguns motivos contribuíram para isso. Em primeiro lugar, é em sua obra que se apresenta de modo mais explícito a ideia de autopropriedade ou propriedade de si – condensada na fórmula “cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa” [*every Man has a Property in his own Person*] (LOCKE, 2020, liv. II, § 27) – a qual estrutura sua teoria sobre a propriedade e, conseqüentemente, fundamenta sua teoria do direito. Além disso, dentre os autores do período, Locke é o único a ser diretamente reivindicado como antecessor do liberalismo. Já no campo metafísico, como será visto, o autor elabora ideias importantes que compõem a reflexão sobre o indivíduo, como a noção de pessoa, de identidade pessoal e de autoconsciência.

Nesse sentido, uma das hipóteses a serem perseguidas é a de que a teorização de Locke em torno do indivíduo estabelece certos limites em relação à posição subjetiva a partir da qual a luta política é travada. Tal hipótese, portanto, não tem como enfoque principal a propriedade material como condição para a participação política. Ao contrário, trata-se da ideia de que na modernidade o vocabulário da liberdade de dependência alheia, da voluntariedade e da autopropriedade tem representado uma espécie de baliza da dinâmica política, mesmo para os mais despossuídos. Essa certamente não é a interpretação mais difundida do pensamento lockeano, embora esteja de alguma forma presente em uma teorização consolidada como a de Macpherson. Sua elaboração, no entanto, pode ser encontrada em um autor que por várias razões se tornou uma espécie de guia da pesquisa. O pensador francês Étienne Balibar elaborou um conjunto de reflexões sobre a contribuição de Locke para a conformação da problemática do indivíduo e do sujeito na modernidade, que se apresentou como uma chave de leitura decisiva do problema, o que fez com que passasse a ocupar uma posição bastante central nesta tese.

Pode-se dizer, na verdade, que Balibar recebe um lugar particular no interior da pesquisa, na medida em que esta passa de algum modo a ser também sobre o pensamento do autor. Um dos fatores que desperta o interesse por seus textos, e que será abordado no último tópico deste capítulo, é o fato de o pensador francês ter se engajado com a tese de Macpherson do individualismo possessivo. Considero que Balibar desenvolveu uma relação duradoura com a tese de Macpherson e que esta pode ter operado como uma espécie de catalisador para sua reflexão. A natureza dessa relação não parece ser nem aquela de um crítico que busca refutar a interpretação, nem a de um seguidor que busca defendê-la, envolvendo uma posição que tanto reconhece os problemas e limites da teoria, mas que ao mesmo tempo procura engajar-se com aquilo que, a despeito destes, a teoria pode mobilizar. E neste sentido, Balibar vai além de Macpherson, apresentando uma teoria própria sobre a construção lockeana do indivíduo. A partir dessa teoria, que será trabalhada no próximo capítulo, será possível debater alguns impactos jurídicos e políticos que uma concepção de indivíduo envolve.

Antes de adentrarmos mais diretamente no debate sobre a construção lockeana do indivíduo proposta por Balibar, porém, proponho um pequeno desvio para apresentar brevemente a recepção que a tese do individualismo possessivo de Macpherson obteve após sua publicação. A exposição das principais críticas recebidas pelo autor servirá, por um lado, para reforçar a interpretação de que este não adentra propriamente nos debates sobre a noção de indivíduo, o que ficará claro, espera-se, através das questões que tipicamente foram levantadas por seus críticos. Além disso, a visita a esses debates permitirá marcar a diferença dos criticismos tradicionais em relação à abordagem de Balibar, que efetivamente conduz a outros caminhos a problemática do individualismo possessivo. Considerando o desenvolvimento que se seguirá na tese, privilegiarei os debates que se concentraram na leitura de Locke do autor canadense, ainda que as críticas mais duras tenham como foco sua interpretação de Hobbes.

1.2

Da repercussão crítica sobre a tese do individualismo possessivo

O conjunto de proposições apresentado por Macpherson certamente proporciona algum reconhecimento por parte do leitor iniciado no que se consolidou como as linhas gerais da teoria política liberal ao longo da modernidade, o que pode ser considerado parte do apelo de sua tese. Apesar disso, por pelo menos trinta anos após a publicação, seu método de análise por meio de suposições e as conclusões a que chegou, além de seu recorte temporal restrito ao século XVII, fizeram com que sua teoria estivesse no centro de um conjunto significativo de críticas e debates.

Dentre as observações mais frequentes está a de que sua teoria priorizou excessivamente uma análise economicista dos autores do século XVII e projetou ao período uma “sociedade de mercado possessivo”, além de uma configuração do trabalho assalariado que ainda não havia de fato se desenvolvido. Além disso, a ausência de uma análise histórica é outro ponto que costuma ser observado a respeito dessa teoria, a qual se considera baseada prioritariamente em uma construção abstrata lógica.

Dois textos contribuem para sintetizar as principais críticas à tese do individualismo possessivo, que sobrevieram a sua publicação. De 1981, o artigo de David Miller, *The Macpherson version*, organizou a recepção até essa data. Já em 1993, James Tully dedicou o segundo capítulo de seu livro *An approach to political philosophy: Locke in contexts* para apresentar os debates que sucederam a tese de Macpherson em relação à sua interpretação de Locke. Além disso, de uma perspectiva historiográfica marxista, importantes observações foram feitas por Neal Wood em seu livro de 1984, *John Locke and Agrarian Capitalism*.

Miller identifica duas linhagens de crítica à tese de Macpherson, a qual, para o autor, pode ser condensada na ideia de que “pensadores liberais, de Hobbes até James Mill, compartilhavam uma ideologia que incorpora ideias sobre o homem, a sociedade e o estado” (1982, p. 121)²⁵, ideologia esta que se justificaria pelo contexto capitalista em que estavam inseridos esses teóricos. O primeiro tipo de crítica, oriundo do que Miller chama de “escola de Oxford de teoria política”, cujo principal representante é Isaiah Berlin²⁶, aponta que a perspectiva de Macpherson, ao privilegiar a dimensão econômica, oculta outras questões que foram

²⁵ Texto original: “that liberal thinkers from Hobbes to James Mill shared an ideology incorporating views of man, society, and state”.

²⁶ Ver: (BERLIN, 1964).

efetivamente endereçadas pelas teorias que interpreta, como o problema da autoridade, da soberania, dos direitos, das obrigações e da justiça – questões jurídico-políticas, em suma. Já a chamada “escola de Cambridge”, representada principalmente por Quentin Skinner²⁷, apresenta um segundo tipo de crítica segundo a qual Macpherson incorreu em uma generalização que desconsiderou “o contexto político bastante específico no qual cada pensador desenvolveu seus argumentos” (MILLER, 1982, p. 122)²⁸.

Para o autor, ainda que o pensador canadense pudesse rebater tais críticas sustentando que estava apresentando uma análise parcial desses autores, a qual não estava centrada nos aspectos filosóficos ou mesmo no contexto político imediato das teorias, isso se torna difícil na medida em que Macpherson propõe que a teoria do individualismo possessivo seria capaz de preencher lacunas e resolver contradições das teorias que analisa, conferindo-lhes um sentido geral. Mesmo que as ambições de Macpherson fossem mais modestas e tal proposta fosse desconsiderada, Miller entende que ainda seria necessário perguntar “se o “individualismo possessivo” é o modelo apropriado para compreender o conteúdo ideológico do pensamento político britânico de Hobbes até Bentham” (1982, p. 123)²⁹.

A partir dessa questão, ele revisa as críticas em relação a cada um dos autores estudados por Macpherson. Especificamente em relação à interpretação de Locke, Miller ampara-se em uma série de leituras críticas³⁰, elencando alguns argumentos apresentados, para concluir que a teoria de Locke não se adequa inteiramente ao modelo do individualismo possessivo, mas que “apresenta algumas características tradicionalistas e outras – a sua preocupação com os direitos do homem em geral – que parecem prenunciar o liberalismo moderno” (1982, p. 125)³¹. O primeiro dos argumentos que levam a essa conclusão pelo autor evidencia o fato de que o emprego padrão da noção de propriedade por Locke possuía um sentido amplo, envolvendo a vida, a liberdade e os bens materiais, o que se

²⁷ Ver: (SKINNER, 1966, 1972).

²⁸ Texto original: “*overlooking the very specific political context in which each thinker developed his arguments*”.

²⁹ Texto original: “*whether ‘possessive individualism’ is the appropriate model for understanding the ideological content of British political thought from Hobbes to Bentham*”.

³⁰ Além do texto de Berlin, em sua revisão das críticas em torno da interpretação de Locke Miller se apoia em: (DUNN, 1968; RYAN, 1965; TULLY, 1980; VINER, 1963).

³¹ Texto original: “*displays some traditionalist features and others – his concern for the rights of man in general – that appear to foreshadow modern liberalism*”.

apresenta inclusive no contexto em que propõe que a motivação para a formação do Estado é a defesa da propriedade. Isto seria ignorado por Macpherson que afirma um privilégio de Locke por um uso do termo restrito à propriedade material. Outro argumento, em relação ao contexto específico da teoria da propriedade, sustenta que não há em Locke uma justificação de direitos absolutos sobre a propriedade material, como propõe o teórico canadense, havendo, além do mais, em acompanhamento ao direito de propriedade um dever de caridade com os necessitados³². Também a conformação de uma relação capital-trabalho a partir da liberdade contratual proposta por Locke foi questionada pelos primeiros críticos. Por fim, Miller afirma que “a tese de Macpherson de que Locke supõe ‘diferenças de classe quanto à racionalidade’ foi questionada, assim como a implicação que ele tira dela de que a classe trabalhadora é excluída da cidadania no estado de Locke” (1982, p. 125)³³.

Para Berlin, o problema da hipótese de Macpherson quanto aos dois níveis de racionalidade e de cidadania reside no fato de que se ampara basicamente em uma suposição que é projetada sobre a teoria lockeana a partir de seu método, uma vez que “Locke em nenhum lugar diz explicitamente que há dois tipos de direitos – um para os homens de propriedade, outro para aqueles sem propriedade” (1964, p. 461)³⁴. Para esse crítico, uma suposição jamais poderia adquirir o mesmo status de uma afirmação textual, como parece propor o pensador canadense. Em sua leitura, ainda que Locke apresente uma fundamentação para a desigualdade de propriedades, em seu texto isso não implica a criação de dois gêneros de direitos, mesmo que se possa reconhecer que a desigualdade de propriedades, e, portanto, de poder, possa levar a uma desigualdade de direitos. Nesse sentido, ele reconhece que “a tônica geral do argumento de Locke é em direção a uma democracia dos proprietários; que ele se interessa muito pouco pelos homens sem terra e pela parte

³² A respeito deste tema, Warren Montag pontua que o tema dos destituídos e dos pobres é tratado marginalmente no *Segundo Tratado*, sendo o tema da caridade abordado diretamente apenas no *Primeiro tratado*, isto é, de forma isolada daquilo que constitui o núcleo de teoria de Locke sobre a “sociedade política” – o debate sobre o estado de natureza, o estado de guerra e a teoria da propriedade. Além disso, o autor demonstra como a discussão de Locke sobre a propriedade e a caridade é moldada por contradições, as quais, no limite, põem em questão sua teoria sobre a propriedade. Neste sentido, ver: (MONTAG, 2017, p. 169–178).

³³ Texto original: “Macpherson’s thesis that Locke assumes ‘class differentials in rationality’ has been challenged, as has the implication he draws from it that the labouring class are excluded from citizenship in Locke’s state”.

³⁴ Texto original: “Locke nowhere explicitly says that there are two kinds of rights – one for men of property, one for those without – or that only property gives rights”.

mais pobre da comunidade” (BERLIN, 1964, p. 463)³⁵, no entanto considera que a operação de Macpherson é uma espécie de análise “psicológica” em busca da motivação inconsciente de Locke, quando, na verdade, uma interpretação teórica deveria considerar em sua avaliação apenas o que foi dito ou o que não foi dito.

Possivelmente por sua maior distância temporal o texto de Tully, embora relembre o conjunto de críticas mapeadas por Miller, pode propor-se a apresentar uma perspectiva em relação ao impacto da tese do individualismo possessivo para o campo da história do pensamento político europeu, para então empregá-la em uma comparação com outros estudos do campo que sobrevieram à tese e permitem avaliar criticamente algumas de suas hipóteses. De acordo com Tully, num primeiro momento o texto de Macpherson causou grande impacto, recebendo grande aderência e tornando-se quase uma teoria hegemônica. Posteriormente, porém, a tese foi submetida a toda sorte de críticas, criando, entre os pesquisadores especializados no pensamento político inglês do início da modernidade, certa desconfiança em relação à teoria, e entre os aderentes, o desafio de reconstruí-la e sustentá-la por outros meios. Na visão do autor, mesmo que a pesquisa desse campo tenha passado a se ocupar de outros problemas e que o debate sobre a relação entre o início da modernidade e o capitalismo tenha se tornado mais técnico, é importante reconhecer que a tese do individualismo possessivo impactou significativamente tanto “na forma como pensamos a história do presente, mas também continua a ser um importante objeto de comparação e contraste quando refletimos criticamente sobre o pensamento político da primeira modernidade e sobre nossa relação com ele” (TULLY, 1993, p. 72)³⁶. Com essa perspectiva comparativa, o autor se propõe a discutir três hipóteses desenvolvidas em pesquisas posteriores à tese do individualismo possessivo que de alguma forma questionam seu pano de fundo, isto é, a assunção de que os textos dos teóricos ingleses do século XVII “foram respostas a problemas decorrentes do surgimento das relações capitalistas” (TULLY, 1993, p. 78)³⁷.

³⁵ Texto original: “*the general thrust of Locke's argument is towards a democracy of property-owners; that he takes as little interest in landless men and the poorer section of the community*”.

³⁶ Texto original: “*on how we think of the history of the present but it also continues to be an important object of comparison and contrast when we reflect critically on early modern political thought and our relationship to it.*”

³⁷ Texto original: “*were responses to problems thrown up by the emergence of capitalist relations*”.

A primeira tese sustentada por Tully, a partir dessas pesquisas é a de que a questão econômica não era o problema central para o pensamento europeu do século XVII, mas a natureza do poder político. Tal perspectiva desafiaria a interpretação da noção de propriedade sobre a própria pessoa como uma concepção econômica do eu (*self*) – o que representa uma das bases da teoria de Macpherson. Para o crítico, o conceito de “autopropriedade”, correntemente empregado por Locke e pelos *Levellers*, possuía no século XVII um sentido jurídico, vinculado a seu uso pelo direito romano. Nesse contexto, o homem proprietário de si era assim considerado em oposição ao escravo, considerado propriedade de um outro. Para Tully, “o principal uso do conceito de direitos sobre si mesmo no século XVII diz respeito à constituição do governo e à relação de sujeição a ele” (TULLY, 1993, p. 82)³⁸, e esse uso derivaria do contexto criado pelas teorias de Hugo Grotius apresentadas em *Sobre as Leis da Guerra e da Paz* (1625). Na leitura de Tully, o conceito de propriedade de si só poderia ser considerado como econômico à medida que estivesse relacionado ao problema da alienação do trabalho ou do consumo, no entanto o enquadramento grotiano o vincula ao tema da constituição do Estado para assegurar a autopreservação. Essa ideia político-jurídica de propriedade de si – chamada de *suum*³⁹ no texto de Grotius – consistiria no direito natural de cada um à preservação, seja defendendo-se de possíveis ataques, seja adquirindo aquilo que é necessário à subsistência. Esse enquadramento político-normativo teria um impacto distinto em cada uma das teorias estudadas por Macpherson para embasar a tese do individualismo possessivo. Por exemplo, no caso dos *Levellers* o conceito de autopropriedade seria usado em termos de autodefesa para justificar o direito de resistir à autoridade constituída, e não para justificar relações mercantis de troca. Já na teoria de Locke, o poder de preservar a si mesmo a que a ideia de propriedade de si está ligada constituiria a origem do poder político, na medida em que na constituição da sociedade política é este poder que é condicionalmente delegado aos governantes e que é ele quem subsiste para os indivíduos no caso de abusos por parte do governo, podendo ser empregado por aqueles em uma resistência armada. Para sustentar a centralidade política, e não econômica, da teoria de Locke sobre o

³⁸ Texto original: “*The primary use of the concept of rights over the self in the seventeenth century is in the constitution of government and the relation of subjection to it*”.

³⁹ “Isto constitui a *suum*: o que é propriamente próprio a alguém” (TULLY, 1993). Texto original: “*This constitutes the suum: that which is properly one's own*”.

indivíduo como proprietário da própria pessoa, Tully sugere que “como mostram os trabalhos de Richard Ashcraft, Julian Franklin e Mark Goldie, Locke escreveu isto para justificar a resistência armada de um grupo de Whigs radicais contra Carlos II e sua política de uniformidade religiosa” (1993, p. 84)⁴⁰. De sua perspectiva, a utilização do esquema conceitual da propriedade sobre a própria pessoa para explicar o trabalho assalariado foi uma projeção posterior, desenvolvida de Smith até Marx, tendo sido primeiramente elaborado no contexto da conformação do Estado e do poder político.

Seguindo nesta problemática, outro argumento de Tully sugere que a teoria do individualismo possessivo foi desafiada pelas pesquisas em torno do humanismo cívico e do republicanismo na Europa entre os séculos XVI e XVIII, capitaneadas por uma série de pesquisadores, dentre os quais John Pocock⁴¹ se sobressai. Essas pesquisas “destacaram não apenas a importância da linguagem republicana no início do período moderno, em contradição à linguagem jurídica de Hobbes e Locke, mas também a variedade de usos políticos a que foi submetida” (TULLY, 1993, p. 90)⁴², o que reforçaria o argumento de que a interpretação de Macpherson sobre o século XVII feita apenas sob a perspectiva do surgimento do capitalismo ignora uma série de outras questões que estavam postas naquele momento. Além disso, porém, outros estudos centrados na economia política do século XVIII sugerem que é apenas nesse momento que uma reflexão específica sobre o capitalismo e as sociedades de mercado surge e que é o vocabulário deste momento que “foi sendo gradativamente incorporado nas práticas cotidianas do capitalismo e tornou-se em parte constitutivo dele” (TULLY, 1993, p. 91)⁴³. Esse vocabulário é considerado distinto daquele que se apresentava no século XVII, em teorias como as de Grotius, Hobbes, Locke, entre outros, diante de um contexto marcado pelo surgimento de uma sociedade tipicamente comercial e de instituições financeiras. Nas hipóteses reunidas por Tully, a consolidação da sociedade comercial no século XVIII apresenta contrastes em relação ao século XVII, tais como a contração das

⁴⁰ Texto original: “As the work of Richard Ashcraft, Julian Franklin, and Mark Goldie shows, Locke wrote this to justify armed resistance by a group of radical Whigs against Charles II and his policy of religious uniformity”.

⁴¹ Ver: (POCOCK, 1975, 1977, 1985).

⁴² Texto original: “have underlined not only the importance of republican language in the early modern period, in contradistinction to the juristic language of Hobbes and Locke, but also the variety of political uses to which it was put”.

⁴³ Texto original: “was gradually woven into the day-to-day practices of capitalism and came to be party constitutive of it”.

múltiplas ideias de limite que o informavam e o aparecimento de uma noção de progresso, o desenvolvimento de uma ideia de sociedade autossustentável/quase autônoma, estruturada a partir da divisão do trabalho, em oposição à sociedade fortemente regulada anterior, além da substituição das monarquias pelas repúblicas. De acordo com essa perspectiva, alguns aspectos importantes da teoria do individualismo possessivo, como também para a tradição do liberalismo, desenvolveram-se propriamente apenas no século XVIII, sendo impreciso considerá-los como presentes já no século anterior.

Por fim, nessa mesma linha argumentativa, Tully contesta a premissa de Macpherson de que a Inglaterra em que escreverem Hobbes e Locke era uma “sociedade de mercado possessivo”⁴⁴. Para o autor, a caracterização mais adequada do período o descreve como “sistema mercantil”. Tal perspectiva é compreendida enfatizando que no século XVII havia forte presença de regulação por parte do Estado dos assuntos relacionados às trocas, às relações de propriedade e à força de trabalho, e por uma descaracterização desta como “trabalho assalariado”. No entendimento de Tully, o indivíduo trabalhador foi historicamente caracterizado como um “mero repositório de capacidades produtivas que poderia ser treinado para habilidades mecânicas pela repetição de operações simples” (1993, p. 86)⁴⁵. Essa perspectiva seria endossada por Locke no *Ensaio sobre o entendimento humano*⁴⁶, por meio da ideia de que o indivíduo seria passível de “moldagem” e disciplina através de práticas de punição e recompensa. No entanto, na leitura do autor, isso é distinto da noção de um indivíduo com direitos sobre sua pessoa e suas capacidades descrita nos *Dois Tratados* de Locke. A recuperação destas ideias de que o trabalhador era entendido como um indivíduo maleável, por um lado, e de que o sistema econômico do dezessete era fortemente regulado, por outro, é o caminho

⁴⁴ O modelo de mercado possessivo de Macpherson envolve as seguintes características: “(a) Não há uma divisão impositiva do trabalho. (b) Não há um suprimento impositivo de recompensas ao trabalho. (c) Há definição e obrigatoriedade impositivas para o cumprimento de contratos. (d) Todos os indivíduos procuram racionalmente maximizar seus proveitos. (e) A capacidade de trabalho de cada indivíduo é de sua propriedade, e é alienável. (f) A terra e os recursos pertencem aos indivíduos e são alienáveis. (g) Alguns indivíduos querem um nível maior de proveitos ou de poder do que já têm. (h) Alguns indivíduos têm mais energia, qualificação ou posses do que outros” (MACPHERSON, 1979, p. 64–65).

⁴⁵ Texto original: “*mere repository of productive capacities that could be trained into mechanical abilities by the repetition of simple operations*”.

⁴⁶ Tully aponta que esta noção também estava na base da proposta de Locke para uma reforma do sistema inglês de *Workhouses* (instituições de trabalho destinada aos pobres que se constituíram na Inglaterra entre os séculos XVII e XIX, a partir das Leis dos Pobres de 1601 e 1834). A proposta de Locke sobre o sistema foi apresentada no texto *Report to the Board of trade* (1697).

encontrado por Tully para questionar a natureza das relações de trabalho do período e, conseqüentemente, sua natureza capitalista. Em sua leitura:

Com a separação dos trabalhadores dos meios de produção, o proprietário (o capitalista) passou a controlar o processo de produção. Está claro de Dugald Stewart e Adam Smith que o capitalista herdou o conceito de trabalhador como um repositório de habilidades. Mas isto é incompatível com o trabalhador ter qualquer tipo de direito ou propriedade sobre sua pessoa e suas capacidades, como ele faz nos *Dois Tratados*. O trabalhador no contrato assalariado capitalista deve alienar totalmente os direitos que ele tem sobre suas capacidades no local de trabalho. Portanto, a relação salarial no capitalismo deve consistir na junção da concepção de "alienação" dos direitos associados ao absolutismo e à escravidão, que mencionei anteriormente, e a concepção do trabalhador como um repositório de capacidades (TULLY, 1993, p. 88–89)⁴⁷.

Embora o debate sobre a transição para o capitalismo possa ser feito por vários meios, e que a projeção anacrônica de aspectos capitalistas à realidade inglesa do século XVII seja uma crítica recorrente à análise de Macpherson, a via pela qual Tully busca distinguir o trabalho exercido no período do trabalho assalariado capitalista, e distanciar este da ideia de um indivíduo proprietário de sua própria pessoa e capacidades, parece ancorar-se em uma perspectiva enviesada do que seja o trabalho capitalista e em uma leitura pouco embasada sobre a teoria de Marx sobre a compra e venda da força de trabalho. Este aspecto da interpretação de Tully foi, a propósito, diretamente rebatido por Neal Wood, em sua obra sobre Locke e o capitalismo agrário, na qual, por outro lado, também apresentou críticas à teoria de Macpherson.

A relação de Wood com a teorização do autor canadense, porém, não é apenas de um crítico, pois seu trabalho é marcado por certas premissas comuns à do autor. Enquanto Tully posicionou Wood entre os apoiadores de Macpherson que revisaram as bases de sustentação da tese do individualismo possessivo (TULLY, 1993, p. 71), Warren Montag considerou sua obra como parte de um conjunto de leituras “neo-macphersonianas” de Locke desenvolvidas entre os anos 1980 e 1990, as quais propuseram “o argumento de que o capitalismo teve suas origens nas

⁴⁷ Texto original: “*With the separation of the workers from the means of production, the owner (the capitalist) came to control the production process. It is clear from Dugald Stewart and Adam Smith on that the capitalist inherited the concept of the worker as a repository of abilities. But this is incompatible with the labourer having any kind of rights or proprietorship over his person and capacities, as he does in the Two treatises. The labourer in the capitalist wage contract must totally alienate the rights he has over his capacities in the workplace. Therefore, the wage-relationship under capitalism must consist in the junction of the 'alienation' conception of rights associated with absolutism and slavery, which I mentioned earlier, and the conception of the labourer as a repository of capacities*”.

relações de classe e na luta de classes agrárias, especialmente na capacidade da classe proprietária inglesa de assegurar a propriedade absoluta sobre sua propriedade” (MONTAG, 2005, p. 160)⁴⁸.

Isso não impede, contudo, que Wood apresente suas críticas à análise de Macpherson – a principal delas relativa à falta de embasamento histórico de sua leitura. Para o historiador norte-americano, o autor canadense não apresenta uma investigação sobre a realidade histórica inglesa do século XVII, baseada em suas relações de produção, de classe e de trabalho, que pudesse amparar sua premissa de que se tratava de uma sociedade de mercado possessivo. Em sua leitura, a análise de Macpherson recorre apenas pontualmente a dados históricos, pois pertenceria à tradição da análise filosófica, baseando-se sobretudo em uma construção lógica por meio do emprego de suposições sociais. Esta forma de argumentação, diz Wood, acaba tornando-se circular “pois a premissa inicial de uma sociedade de mercado parece derivar daqueles mesmos traços do pensamento político de Hobbes e Locke que ele se propõe a identificar, a saber, características de uma mentalidade de mercado, como ‘individualismo possessivo’” (1984, p. 8)⁴⁹.

Apesar da crítica à falta de análise histórica ser acertada, a categorização da teoria de Macpherson no campo da análise filosófica talvez não seja a mais apurada. Primeiramente, o cerne da teoria de Macpherson, como visto na análise de sua metodologia e na crítica de Berlin, não é diretamente construído a partir da matéria basilar de uma análise desse tipo – o texto filosófico – mas principalmente pela proposição das suposições. Ademais, mesmo quando aborda diretamente os textos, apesar de ter o indivíduo como objeto central do livro, o autor prioriza os textos políticos desses teóricos, deixando em segundo plano suas elocubrações metafísicas e psicológicas. Além disso, no fundo de suas hipóteses sobre o pensamento político inglês do início da modernidade fica claro que a motivação principal do autor se relaciona com a conjuntura política do século XX na qual escreveu. À sua maneira, não tão rigorosa do ponto de vista filosófico, nem tão preocupada com o embasamento histórico, Macpherson produziu uma teoria que recorre ao

⁴⁸ Para outros expoentes dessa leitura citados por Montag, ver: (MCNALLY, 1989; WOOD, 1992). Texto original: “*the argument that capitalism had its origins in agrarian class relations and class struggle, especially in the ability of the English landowning class to secure absolute ownership of its property*”.

⁴⁹ Texto original: “*for the initial premise of a market society seems to be derived from those very traits of the political thought of Hobbes and Locke that he proposes to identify, namely characteristics of a market mentality, "possessive individualism."*”

pensamento político do dezessete como meio para compreender seu presente. Não tanto um movimento de retorno àquele século e sua realidade, mas um resgate deste século como chave para pensar o período pós-guerras em que escreveu. O que não deixa de ser um passo interessante e que talvez explique o grande impacto que sua leitura teve. Tal perspectiva é de certa forma endossada por Frank Cunningham, para quem o livro de Macpherson é menos um texto de história do pensamento, e mais uma peça de intervenção política:

Em Individualismo possessivo, as próprias ideias teórico-políticas de Macpherson foram desenvolvidas no decorrer da interpretação das teorias de Hobbes, Locke e outros. Embora ele certamente acreditasse ter exposto com sucesso dimensões preponderantes das orientações desses pensadores, as exposições de Macpherson são parte de um projeto com propósito político contemporâneo e, portanto, é equivoco classificá-lo principalmente como um historiador das ideias (CUNNINGHAM, 2019, p. 8)⁵⁰.

Voltando ao debate sobre a perspectiva capitalista, ou de mercado possessivo, segundo a qual Macpherson leu o pensamento político do século XVII, contudo, é importante destacar algumas considerações de Wood, bem como suas discordâncias com Tully. De início, Wood, relembra que Macpherson – ao lado de Leo Strauss – foi um dos grandes responsáveis por uma leitura de Locke como um filósofo burguês, o que gerou várias das críticas já vistas. Além de Dunn e Tully, Wood menciona também Peter Laslett e Keith Tribe como expoentes de uma leitura “anti-burguesa” de Locke. Para Wood, as duas posições têm erros e acertos. A primeira delas, por exemplo, se equivoca ao propor “que a Inglaterra de Locke era uma sociedade de mercado desenvolvida na qual o comportamento econômico era mais comumente motivado por considerações "econômicas", no sentido de mercado” (WOOD, 1984, p. 16)⁵¹. Já a segunda posição, se esquia de certa forma de debater a substância das relações econômicas em curso naquele período, na medida em que não considera que o pleno desenvolvimento do capitalismo foi um processo histórico longo e complexo, e que, ademais, sequer oferecem uma

⁵⁰ Texto original: “*In Possessive Individualism, Macpherson’s own political-theoretical ideas were advanced in the course of interpreting the theories of Hobbes, Locke, and others. While he certainly believed that he had successfully exposed dominant dimensions of these thinkers orientations, Macpherson’s expositions are part of a project with contemporary political intent, and it is therefore misleading to classify him as primarily an historian of ideas.*”

⁵¹ Texto original: “*that Locke’s England was a developed market society in which economic behavior was most commonly motivated by "economic," in the sense of market, considerations*”

conceituação clara do mesmo⁵². A questão da pesquisa de Wood, portanto, foi identificar que tipo de mudança nas relações sociais de produção e de propriedade estavam ocorrendo na Inglaterra naquele período que contribuíram para o desenvolvimento capitalista e analisar de que modos a teorização de Locke se relaciona com esse processo. Sua tese, nesse sentido, é de que as principais transformações da configuração econômica do século XVII inglês devem ser buscadas nas zonas rurais, onde um capitalismo agrário nascente criou as bases para a emergência do capitalismo industrial que lhe sobreveio. Assim, o autor compreende que a teoria de Locke deve ser situada nesse contexto, e que seu pensamento dá testemunho dessas mudanças.

É dessa perspectiva que Wood apresenta discordâncias da leitura de Tully, para quem o pensamento de Locke é oposto ao capitalismo. Embora Wood não adira plenamente à visão burguesa sobre o pensador inglês, o autor questiona a leitura jusnaturalista de Locke encampada por Tully, que o caracteriza como um crítico da acumulação, dos mercados e do comércio, e defensor de uma visão política e social igualitária. Wood demonstra que várias dimensões a partir das quais Tully sustenta uma leitura “igualitária” ou incompatível com o capitalismo de Locke são problemáticas, como, por exemplo, na análise de seu conceito de família, na interpretação da sociedade política e na caracterização da propriedade como comunitária. Gostaria de destacar, porém, a crítica ao “argumento de Tully de que Locke não tinha uma concepção da alienabilidade do trabalho e que a relação senhor-servidor, como Locke a descreveu, era muito diferente do nexo entre capitalista e trabalhador assalariado” (WOOD, 1984, p. 85)⁵³, por ser a mais importante para a reflexão de Wood.

O cerne do argumento de Tully propõe que do fato de que para Locke a “pessoa”⁵⁴ é inalienável, decorre, como consequência, que o trabalho também o

⁵² Para Wood, “Ninguém pode negar as raízes do capitalismo na sociedade inglesa do século XVII, se não antes, mas afirmar isto não é argumentar que o simples começo é idêntico ao que se manifestou muito mais tarde, ou que em uma fase tão precoce o capitalismo mercantil e manufatureiro infantil deveria ser o único foco de atenção”(WOOD, 1984, p. 16). Texto original: “No one can deny the roots of capitalism in English society of the seventeenth century, if not before, but to state this is not to argue that the bare beginnings are identical with what eventuated at a much later date, or that at such an early stage infant mercantile and manufacturing capitalism should be the sole focus of attention.”

⁵³ Texto original: “Tully’s argument that Locke had no conception of the alienability of labor and that the master-servant relationship, as Locke described it, was far different from the nexus of capitalist and wage-laborer”.

⁵⁴ O conceito de pessoa será analisado no próximo capítulo.

seja, na medida em que constitui uma extensão da pessoa, a partir da atividade das mãos e do corpo, integrando a propriedade que cada um tem sobre si mesmo. Ademais, na leitura de Tully, o tipo de trabalho admitido na teoria de Locke era caracterizado não pela relação salarial, mas pela relação senhor-servidor, em que este realiza uma tarefa completa composta por uma unidade entre concepção e execução do serviço. É a partir desta diferença que o autor justifica a importante passagem dos *Dois tratados* que trata a relva cortada pelo servidor como parte integrante da propriedade do senhor⁵⁵, apontada por muitos como uma incoerência da teoria de Locke. Wood, por outro lado, rebate essa linha argumentativa questionando, em primeiro lugar, “por que, se Tully está correto, Locke nunca negou explicitamente a alienabilidade do trabalho?” (WOOD, 1984, p. 86)⁵⁶. Além disso, porém, a própria diferenciação entre as duas formas de trabalho proposta por Tully é questionada, tratando-se para Wood fundamentalmente de uma má compreensão do que seja a relação salarial. O historiador americano relembra que uma das características do trabalho assalariado é que tudo aquilo que é produzido pelo trabalhador no período contratado pertence ao empregador, sendo indiferente se esse trabalho representa uma pequena parte do processo de produção ou se contempla a concepção e execução completa de uma tarefa – “Um artesão que executa um serviço completo como fazer um par de sapatos pode ser um trabalhador assalariado. Sua força de trabalho é trocada por salários, e todos os calçados feitos durante o dia de trabalho pertencem ao empregador” (WOOD, 1984, p. 87)⁵⁷. Nesse sentido, a questão terminológica, isto é, o emprego do par senhor-servidor, é menos importante do que compreender a natureza da relação de trabalho empregada por Locke em sua teoria. Para Wood, o servidor que corta a relva na teoria de Locke é juridicamente livre e age sob a jurisdição de um contrato que lhe assegura um pagamento. Na leitura de Tully, por outro lado, o fato de o servidor ser um homem livre deve significar que ele entra na relação com o senhor sem qualquer coerção e que efetivamente a escolhe, mantendo-se senhor do próprio trabalho, mesmo que

⁵⁵ “Desse modo, o pasto que meu cavalo comeu, a relva que meu servidor cortou e o minério que retirei da terra em qualquer lugar onde eu tenha um direito a ele em comum com outros homens tornam-se minha *propriedade*, sem a cessão ou o consentimento de quem quer que seja. O trabalho que tive em retirar coisas do estado em que estavam fixou minha propriedade sobre elas” (LOCKE, 2020, liv. II, § 28).

⁵⁶ Texto original: “*Why, if Tully is correct, did Locke never explicitly deny the alienability of labor?*”

⁵⁷ Texto original: “*A craftsman performing a complete service like making a pair of shoes can be a wage laborer. His labor power is exchanged for wages, and all the shoes made during the workday belong to the employer*”.

este seja destinado a um senhor. Ao mesmo tempo, ele compreende, como foi visto, o trabalho assalariado capitalista como uma alienação total dos direitos sobre suas capacidades, aproximando-o da ideia de escravidão. Há dois níveis de confusões nessa interpretação, que Wood procura desmistificar. Primeiro, a liberdade de coerção característica do servidor/trabalhador livre deve ser entendida apenas em sentido jurídico, isto é, que aquele indivíduo não possui outras incumbências que impeçam essa relação. Isto não significa, porém, ausência do tipo de coerção exercida pela necessidade mesma de trabalhar para assegurar a subsistência. Se não houvesse ao menos esse tipo de coerção, como quer crer Tully, “por que alguém se tornaria um servidor em primeiro lugar, se não fosse forçado pelas circunstâncias a buscar tal serviço em prol de seu sustento? Será que ele se torna um servidor pela bondade em seu coração?” (WOOD, 1984, p. 89)⁵⁸, questiona Wood. Já em relação ao trabalho assalariado, é preciso afastar as aproximações à escravidão propostas por Tully, uma vez que o que o caracteriza, sobretudo do ponto de vista de Marx, em quem o autor diz amparar-se, é a liberdade de contrato e as limitações que a partir desse se estabelecem – nunca se trata de uma alienação total, como seria no caso da escravidão.

Outras dimensões desse problema e da liberdade que está em jogo na relação de trabalho capitalista serão exploradas no próximo capítulo. O que gostaria de reforçar dos apontamentos de Wood em relação a Tully, como também a Macpherson, quanto à interpretação do século XVII enquanto fenômeno histórico, e especificamente, do lugar da teoria de Locke nesse contexto, é a atribuição ao processo de consolidação do capitalismo um longo alcance e uma modulação gradual e complexa. Nesse sentido, a teoria de Locke, assim como outras desse período, não deve ser tratada nem como a antecipação acabada de um processo que se arrastou por alguns séculos, nem como destituída de qualquer relação com ele. “O que deveríamos estar buscando em suas ideias”, diz Wood, “dentre outras

⁵⁸ Texto original: “*why would anyone become a servant in the first place if he were not forced by circumstances to seek such service for the sake of a livelihood? Does he become a servant out of the kindness of his heart?*”. Wood retoma, além disso, como parte de sua argumentação a seguinte passagem do *Primeiro Tratado*: “pois a autoridade do rico proprietário e a submissão do mendigo necessitado originaram-se não das posses do senhor, e sim do consentimento do pobre, que preferiu ser súdito a morrer de fome. E o homem que se submete dessa forma não pode pretender estar submetido a um poder maior do que aquele em que consentiu mediante pacto” (LOCKE, 2020, liv. I, § 43).

coisas, é algum sinal discernível das raízes que começam a germinar, não alguma premonição milagrosa do resultado final” (1984, p. 92)⁵⁹.

É uma perspectiva deste mesmo tipo que se pode encontrar em Balibar. Se Wood procurou identificar em Locke as sementes econômicas do desenvolvimento capitalista, talvez possamos dizer que Balibar faz esse movimento em relação à noção de indivíduo e à ideia moderna de sujeito. Sem sugerir que todo o desenvolvimento do problema moderno do indivíduo e do sujeito estivessem já dados em Locke, e principalmente sem atribuir esse desenvolvimento a alguma intenção do autor – um dos limites da teorização de Tully –, Balibar é capaz de apontar a presença nesta tradição de um tipo de construção metafísica que foi desenvolvida em primeiro lugar pelo pensador inglês. Essa identificação, conforme se quer propor aqui, representa uma outra forma de abordar a relação entre indivíduo e propriedade. Uma das hipóteses da tese é que essa abordagem pode representar um caminho para olhar criticamente para o problema contemporâneo da subjetividade jurídica e política.

No segundo capítulo, procurarei tratar especificamente da interpretação de Balibar sobre a natureza filosófica do indivíduo em Locke. Antes, porém, proponho traçar algumas linhas sobre a relação deste pensador francês com a tese do individualismo possessivo, pois quero sugerir que esta tese representa um impulso fundamental para o desenvolvimento da teorização de Balibar sobre Locke e sobre o problema do indivíduo.

1.3

A contribuição filosófica de Étienne Balibar

As críticas elencadas no tópico anterior estão, de modo geral, inseridas no contexto de debates circunscritos à teoria política e à história econômica e social do século XVII, o que é condizente com as próprias questões enfocadas no texto sobre o individualismo possessivo. Isto faz com que os debates se concentrem em temas econômico-políticos, que vão desde a existência ou não de trabalho assalariado no século XVII até a aderência dos autores em questão a uma visão capitalista ou de

⁵⁹ Texto original: “*What we should be searching for in his ideas, among other things, is some discernible sign of those roots beginning to shoot, not some miraculous premonition of the end result*”.

mercado, ou sobre a natureza e extensão da igualdade postulada. Há, no entanto, uma outra dimensão da problemática do individualismo possessivo, em relação à natureza filosófica ou metafísica do indivíduo, que resta de alguma forma intocada por esse tipo de crítica, mas que é abordada por um pensador como Étienne Balibar.

Warren Montag, ao refletir sobre o trabalho deste filósofo, o descreveu não como um criador de conceitos, mas como um produtor, por exercer um “trabalho de diferenciação e especificação, bem como de ligação e conjunção, necessário para transformar o que já existe em algo novo, algo dotado da capacidade de nos permitir pensar de forma diferente ou *penser autrement*” (2020, ebook)⁶⁰. Minha hipótese é que o pensador francês realiza algo dessa ordem em relação à tese do individualismo possessivo, isto é, uma abertura de novas possibilidades para essa problemática, ao propor sua interpretação da filosofia de John Locke. Essa consideração, contudo, implica assumir não apenas que a teoria de Macpherson tenha tido certa importância na trajetória de pensamento de Balibar, mas além disso que em sua relação com essa tese o autor francês promove alguns desvios significativos.

Primeiramente, o fato de que Balibar tem feito referências à teoria de Macpherson em seus textos há pelo menos trinta anos⁶¹ pode ser visto como índice da importância que se está sugerindo. Além disso, ele mesmo reconhece a influência da teorização de Macpherson para a realização de seu estudo sobre o pensamento de Locke – materializado principalmente em *Identité et différence: L'invention de la conscience* – ao afirmar que este foi motivado por três grandes

⁶⁰ Texto original: “*the work of differentiation and specification, as well as linkage and conjunction, necessary to transform what already exists into something new, something endowed with the capacity to allow us to think differently or penser autrement*”

⁶¹ Um mapeamento dos textos em que Balibar cita Macpherson ou a expressão “individualismo possessivo” demonstra que a primeira vez que isso acontece é na obra *Spinoza et la politique*, de 1985. Depois, em 1996, no texto *What is Man in Seventeenth-Century Philosophy*. Já em 1999, o autor oferece uma conferência no colóquio *La propriété* realizado no *Centre Culturel International de Cerisy*, em julho daquele ano, intitulada *Le renversement de l'individualisme possessif*. O texto dessa conferência foi publicado, em 2010, na coletânea de textos *La proposition de l'égaliberté*. Além disso, uma versão reduzida e com algumas modificações do texto foi publicada anteriormente em inglês, no ano de 2002 na Revista *Constellations* sob o título ‘*Possessive Individualism Reversed: From Locke to Derrida*. Além disso, outras referências à problemática podem ser encontradas em *Identité et différence: Invention de la conscience* (1998), bem como na versão em inglês do livro *Identity and Difference: John Locke and the invention of Consciousness* (2013), a qual se menciona por ser distinta do original francês; no artigo *My Self and My Own - One and the Same?* (2006), também publicado posteriormente com modificações na coletânea *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique* (2011); e no livro *Spinoza politique: Le transindividuel* (2018).

interesses, sendo um deles o problema da antropologia filosófica, e política, neste caso, da concepção do

"indivíduo" como "proprietário de sua própria pessoa", que [...] substitui a noção tradicional de ser dono de si mesmo (*dominium sui*) ou viver sob seu próprio direito (*sui iuris esse*) para se tornar o fundamento de uma ordem política contratual ou igualitária - em outros termos, a noção chave do que Macpherson chamou de "a teoria política do individualismo possessivo (BALIBAR, 2006, p. 22)⁶².

Como no capítulo seguinte faremos uma leitura do problema do indivíduo em Locke a partir de Balibar, para a qual são centrais os conceitos de autopropriedade e autoconsciência, propõe-se nesta sessão mapear a forma com que o autor se envolve com a teoria de Macpherson, com vistas a identificar como esta impacta particularmente em suas formulações.

Para tanto, é conveniente sugerir algo sobre um dos meios a partir do qual as reflexões de Balibar, tanto sobre Macpherson, mas especialmente sobre Locke, parecem se desenvolver. Como é bem conhecido, Balibar foi aluno de Louis Althusser, com quem estudou na *École Normale Supérieure* entre 1960 e 1965, sendo um dos coautores de *Ler o Capital*, livro originado de um seminário ocorrido em 1965. Nesse período, em 1962 – ano em que *A teoria política do individualismo possessivo* também é publicada –, Althusser publica um pequeno texto sobre Locke – especificamente uma resenha do livro de Raymond Polin, *La politique morale de John Locke*. Este texto foi publicado inicialmente na *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 9 (avril-juin 1962) e posteriormente foi replicado no segundo capítulo da coletânea *Solitude de Machiavel*, no qual uma nota introdutória recorda, além do mais, que Althusser frequentemente abordou a filosofia política de Locke em seus cursos, destacando-se especialmente o seminário de 1965 dedicado à filosofia política dos séculos XVII e XVIII⁶³. Balibar certamente esteve a par destes debates.

Em seu texto sobre a obra de Polin, Althusser, indo além da resenha do livro em si, reflete sobre a ausência de interesse pela filosofia de Locke na França, considerando que isso ocorre por conta da conversão desse autor em uma espécie

⁶² Texto original: "the definition or identification of the "individual" as a "Proprietor of his own Person," which, again in Locke, but this time in the Second Treatise of Government (§§ 27, 44, etc.), replaces the traditional notion of being master of oneself (dominium sui) or living on one's own right (sui iuris esse) to become the foundation of a contractual or equalitarian political order—in other terms, the key notion of what MacPherson has called "the political theory of possessive individualism."

⁶³ Ver: (ALTHUSSER, 1988, p. 33)

“mito ideológico”, a partir tanto das leituras realizadas no século XVIII, como também por parte da tradição liberal francesa. Isso teria criado uma atmosfera em torno do autor que fez ignorar seu texto enquanto tal. Para Althusser, dois pontos marcaram o desinteresse por Locke na França: sua classificação como “filósofo empirista”, a quem Leibniz teria refutado em *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*, pertencente a uma tradição pré-crítica que foi superada a partir de Kant, e o fato de que seu pensamento político “foi considerado importante historicamente, mas não filosoficamente, uma vez que falha em cumprir com suas próprias condições de possibilidade” (MONTAG, 2005, p. 150)⁶⁴. Para Althusser, porém, o trabalho de Polin:

não apenas nos permite conhecer a este desconhecido que é Locke, mas além disso nos revela o interesse *filosófico* de seu pensamento político, e o papel fundamental que desempenhou na *elaboração dos conceitos* que constituem a matéria mesma dos grandes sistemas filosóficos do idealismo alemão e, através dele, do pensamento moderno (ALTHUSSER, 1988, p. 35)⁶⁵.

A partir dessa perspectiva, Althusser, convergindo com Polin, desafia a caracterização da teoria do conhecimento de Locke simplesmente como “empirista”, a partir da ideia de “lei da natureza”, o que não é mais que uma reunião do pensamento político e filosófico de Locke, comumente considerados como apartados. Sem me alongar nas proposições de Althusser, porém, considero que Balibar, possivelmente influenciado por todo esse contexto, realizará esse mesmo tipo de abordagem em relação a Locke, ao buscar em suas concepções metafísicas uma explicação sistemática para o problema político da propriedade sobre a própria pessoa e sugerir, além disso, uma contribuição conceitual de Locke à filosofia ocidental moderna. Na medida em que toma como objeto de sua análise um problema que é articulado de forma clara, ainda que simplificada, pela tese do

⁶⁴ Texto original: “*was judged historically important but not truly philosophical, given its failure to account for its own conditions of possibility*”. Em seu texto, Althusser também aponta que na França havia um preconceito com os filósofos políticos, considerando que não se trata verdadeiramente de filosofia – um preconceito que recaiu não apenas sobre Locke, como também sobre Hobbes. A exceção do desinteresse francês, no caso da filosofia política, deu-se com Rousseau, já no campo do empirismo, com Hume, pela razão de terem servido de ponto de partida a um verdadeiro filósofo: Kant (ALTHUSSER, 1988, p. 35).

⁶⁵ Texto original: “*M. Polin nous fait connaître cet inconnu qu’est Locke, mais encore il nous découvre l’intérêt philosophique de sa pensée politique, et le rôle fondamental qu’elle a joué dans l’élaboration des concepts qui constituent la matière même des grands systèmes philosophiques de l’idéologie allemande, et à travers lui, de la pensée moderne*”.

individualismo possessivo, se torna compreensível o porquê de mencioná-la com tanta frequência.

Essas menções à tese do individualismo possessivo, no entanto, têm características distintas entre si. Quando se observa as remissões que o francês faz à concepção do cientista político canadense é possível identificar pelo menos duas formas de interação. Uma em que emprega o conceito de individualismo possessivo como categoria explicativa⁶⁶ e outra em que tenciona os limites da abordagem de Macpherson por meio de uma leitura crítica⁶⁷, embora essas formas nem sempre sejam tão marcadas. Talvez se possa falar ainda em uma terceira forma interativa, entendida como uma abordagem substitutiva, por exemplo no caso em que propõe um individualismo reflexivo⁶⁸ – também a ideia de transindividual, objeto da segunda parte da tese, pode ser compreendida nessa perspectiva.

É possível interpretar que as características diversas dessas referências ao individualismo possessivo de Macpherson estão relacionadas com o percurso de pesquisa do próprio Balibar. Parece-me que, se por um lado, ele é interpelado pelos problemas políticos anunciados pela tese, por outro, há um reconhecimento desses limites apontados também por outros teóricos, por exemplo, em relação à falta de rigor que a permeia. Sob um terceiro viés, ainda, há em sua abordagem essa influência de certo estruturalismo no modo de ler tal problemática, que lhe permite não simplesmente refutar a tese, mas lhe encaminhar por outros rumos. Destaco, nesse sentido, alguns aspectos da leitura de Balibar dessa tese, que acredito que podem dar a ver tais observações.

No texto em que a debate de forma mais explícita, cujo título poderia ser traduzido como “A reversão do individualismo possessivo”⁶⁹, fruto do colóquio de 1999 sobre a propriedade, o autor reconhece, em primeiro lugar que a partir da obra de Macpherson a expressão “individualismo possessivo” converteu-se “em um instrumento extraordinariamente bem sucedido de análise histórica e julgamento

⁶⁶ Nesse sentido, ver: (BALIBAR, 2005, p. 68–69, 2006, p. 22, 2010, p. 122, 2011, p. 468, 2018a, cap. Marx et le fetiche: du rapport aliéné à l’aliénation comme rapport, ebook).

⁶⁷ Nesse sentido, ver: (BALIBAR, 1996, p. 234, 2002, 2010, cap. 2, 2013a, seq. To appropriate; Person/Personal).

⁶⁸ Nesse sentido, ver: (BALIBAR, 2011, p. 349–350).

⁶⁹ Será privilegiado o uso da versão em inglês deste texto (BALIBAR, 2002), uma vez que nesta versão o autor emprega a terminologia “dialética da individualidade e da propriedade” que é importante para o problema da tese e que não aparece na primeira versão, em francês.

ético que em boa medida extrapolou as intenções originais do autor”⁷⁰ (BALIBAR, 2002, p. 299). Nesse sentido, ele aponta um alcance da tese enquanto modelo explicativo para além da intervenção conjuntural que parecia estar na base da proposta do cientista político canadense. Mas a observação é interessante por indicar que foi possível fazer mais dessa tese do que seu autor poderia imaginar, mesmo quando este não a tenha situado simplesmente em um horizonte genérico/abstrato, mas a inscrito em um conjunto específico de textos formulados na Inglaterra no século XVII.

Em relação a esses textos, o pensador francês pontua que a construção de Macpherson privilegia a unidade em lugar da diversidade, algo observado também por outros críticos, como já foi visto. Talvez possamos dizer que neste ponto Balibar passa a distanciar-se da proposta do autor canadense, quando reconhece que Macpherson “sujeita os ‘pontos de heresia’ ao estabelecimento de uma *doxa* geral” (BALIBAR, 2002, p. 300)⁷¹. A noção de ponto de heresia, que Balibar retira de Foucault⁷², é fundamental para seu pensamento, sendo empregada de forma recorrente. Pode ser entendida como o ponto do pensamento em que caminhos divergentes se abrem a partir de um certo desenvolvimento ou contexto. Um ponto de viragem, nesse sentido. No próprio texto em que trata da teoria do pensador canadense, o autor relaciona o ponto de heresia à ideia de que “cada *epistèmè* histórica se divide imediatamente em doutrinas opostas que representam distintas “escolhas” (em grego *airèsis*, de onde vem a noção teológica de “heresia”) possibilitadas por suas premissas originais” (BALIBAR, 2002, p. 315)⁷³. Já em outra ocasião, ele define o conceito como “a bifurcação formadora de um campo intelectual comum” (BALIBAR, 2016)⁷⁴. Além disso, de acordo com Montag, que escreve um texto sobre a compreensão de Balibar sobre o problema do “conceito” e de uma filosofia do “conceito”, o ponto de heresia diz respeito a um paradoxo irresolúvel⁷⁵. É um traço do pensamento de Balibar apresentar um grande cuidado

⁷⁰ Texto consultado: “*an extraordinarily successful instrument of historical analysis and ethical judgement which largely escaped the original intentions of the author*”

⁷¹ Texto consultado: “*subjecting the ‘points of heresy’ to the establishment of a general doxa*”

⁷² Especificamente de *As palavras e as coisas* (1966). Para uma perspectiva aprofundada de Balibar sobre a noção ver: (BALIBAR, 2015).

⁷³ Texto consultado: “*every historical epistèmè becomes immediately divided into opposite doctrines that represent different ‘choices’ (in Greek airèsis, whence comes the theological notion of ‘heresy’) made possible by its initial assumptions*”

⁷⁴ Texto original: “*la bifurcation formatrice d’un champ intellectuel commun*”.

⁷⁵ “A exploração das formas de realização e não-realização de conceitos em sua historicidade, discursividade e politização levou Balibar a uma espécie de formulação última da conceitualidade,

no trato dos textos e dos conceitos, distinguindo os termos filosóficos, evitando anacronismos e equivalências apressadas, de modo que, tal noção de ponto de heresia é empregada pelo autor como meio de diferenciação entre conceitos que à primeira vista poderiam ser considerados próximos ou correspondentes, ou que compartilham o mesmo termo, mas cujos sentidos divergem. É uma noção que, ademais, lhe permite identificar as batalhas e os conflitos travados no interior da filosofia.

Considerando esse conceito, portanto, Balibar, ao reconhecer o “achatamento” das diferenças e a projeção de argumentos sobre os autores do século XVII promovidos por Macpherson, diferentemente dos demais críticos, não passa a simplesmente refutar a tese do individualismo possessivo. Ao contrário, sustentará que não há um individualismo possessivo, mas pelo menos dois – um de Locke e um de Hobbes. O autor traça as diferenças entre as perspectivas desses dois autores em dois momentos de sua obra, no entanto, é o “individualismo possessivo” de Locke que irá investigar mais a fundo em sua trajetória. Em primeiro lugar, Balibar sustenta que há uma divisão inicial no centro da diferença entre esses dois individualismos que diz respeito às formas com que cada um dos autores enxerga o limite “natural” da política, isto é, “a *resistência do indivíduo [self]* a qualquer

o conceito-limite do conceito. Tomando emprestado uma frase (ou um conceito) de Foucault, ele fornece não um conceito ausente, mas um conceito de ausência, um conceito que torna inteligível a lacuna que não se pode preencher a qual impede que postulados contraditórios sejam reconciliados ou tornados consistentes mesmo nas circunstâncias históricas e políticas mais urgentes: Deus é um só e Deus consiste em três pessoas; a economia é determinada em última instância e a última instância nunca chega. Este é o ponto da heresia, o ponto de um paradoxo irresolúvel, entre cujos termos é impossível em uma dada conjuntura histórica escolher. Não representa um lapso dentro de um irracionalismo de mistérios; pelo contrário, é uma avaliação do que é possível e do que não é possível pensar, não a priori, mas no presente. O conceito oferece uma advertência sobre os perigos do voluntarismo teórico, de preencher as ausências com palavras ou de negar sua existência. Acima de tudo, é um reconhecimento dos limites que a conjuntura impõe à produção de conceitos e, portanto, ao próprio conhecimento: é o que Hegel chamou de paciência do conceito.” (MONTAG, 2020). Texto original: “*The exploration of the forms of the realization and nonrealization of concepts in their historicity, discursivity, and politicality led Balibar to a kind of ultimate formulation of conceptuality, the limit-concept of the concept. Borrowing a phrase (or a concept) from Foucault, he provides not an absent concept but a concept of absence, a concept that makes intelligible the unfillable gap that prevents contradictory postulates from being reconciled or made consistent even in the most urgent historical and political circumstances: God is one and God consists of three persons; the economy is determinate in the last instance and the last instance never comes. This is the point of heresy, the point of an unresolvable paradox, between whose terms it is impossible in a given historical conjuncture to choose. It does not represent a lapse into an irrationalism of mysteries; on the contrary, it is an assessment of what it is possible and not possible to think, not a priori, but in the present. It offers a warning of the dangers of theoretical voluntarism, of filling absences with words or of denying their existence at all. Above all, it is a recognition of the limits that the conjuncture imposes on the production of concepts and, therefore, knowledge itself: it is what Hegel called the patience of the concept*”.

tentativa de *excluí-lo* de suas ‘propriedades’” (BALIBAR, 2002, p. 301)⁷⁶. Para Locke, este limite seria tratado como positividade – uma delimitação ao que o Estado pode ou não em face do indivíduo e que será condensado posteriormente nas ideias de direitos humanos e direitos cívicos. Já em Hobbes, esse limite é tratado como negatividade ou vazio, na forma da ameaça latente de retorno a um estado de natureza violento em que cada um representa um perigo à vida do outro, e que foi suprimido pela instituição do Estado e da lei⁷⁷. A partir dessa primeira oposição, Balibar sugere que se pode pensar uma “dialética da noção de individualismo possessivo” na qual três termos se articulam, a saber: o poder, a propriedade e o proprietário. A forma de articulação é o que determina a diferença entre as duas posições. Da perspectiva hobbesiana, isso se daria no sentido de um “poder da propriedade”, enquanto para Locke seria plausível falar na “propriedade como poder”. No modelo hobbesiano, a propriedade material representaria apenas uma das formas de aquisição do poder no interior de uma economia ou mercado de poder em que outros elementos, por exemplo, um cargo, um ofício ou certo conhecimento, consistiriam em outras possibilidades de adquiri-lo ou de exercê-lo. Já na perspectiva lockeana, pode-se dizer que a propriedade antecede o poder, “a propriedade não é uma parte constitutiva do poder; ao contrário, o poder deriva da propriedade” (BALIBAR, 2002, p. 302)⁷⁸. Essa é uma formulação decisiva, na medida em que permite pensar como a ideia de possuir algo enseja a criação de uma relação política e constitui uma forma específica de socialização. Em seu texto, Balibar passa a refletir mais a fundo sobre o que significa pensar a propriedade como poder e extrai algumas consequências dessa dialética de Locke, as quais serão abordadas no capítulo seguinte.

Além disso, em outra ocasião, o autor identifica um ponto de heresia no âmbito da tese do individualismo possessivo entre Hobbes e Locke quanto à noção de pessoa. No verbete *person/personal* (pessoa/pessoal), parte do glossário de conceitos que integra o livro sobre Locke (BALIBAR, 2013a, ebook), Balibar sugere que, embora as teorias dos dois autores possam ser consideradas

⁷⁶ Texto consultado: “*the ‘natural limit of politics is a resistance of the self to any attempt at excluding it from its ‘properties’*”.

⁷⁷ Para uma interpretação sobre esta relação particular entre estado de natureza e soberania em Hobbes ver: (AGAMBEN, 2002, p. 41–42; 112–113).

⁷⁸ Texto consultado: “*property is not a constitutive part of power; rather, power derives from property*”.

“individualistas”, em um sentido formal, há uma diferença fundamental entre as formas de conceber a pessoa. Na visão hobbesiana, a pessoa é tratada segundo o modelo da ficção⁷⁹, a despeito da divisão entre pessoas naturais e fictícias, dizendo respeito a uma espécie de máscara que é atribuída desde o exterior, para exercer a função de vincular determinadas ações e palavras – sejam suas ou de outrem a quem representa – a um indivíduo. Em sua teoria, tal concepção serve para fundamentar justamente a relação de representação – a associação autor-ator – que se constitui através do pacto e é generalizada para caracterizar o papel social dos indivíduos. Já em Locke, a definição de pessoa, que será melhor abordada no capítulo seguinte, está diretamente ligada ao conceito de *self* – o eu ou si mesmo – e diz respeito, portanto, a uma interioridade, de modo que a vinculação dos atos à pessoa não vem do exterior como em Hobbes, envolvendo, ao contrário, a interioridade, uma vez que essa vinculação passa necessariamente pela consciência do indivíduo. Embora as duas perspectivas contenham certo sentido jurídico, no caso de Locke predomina uma esfera de julgamento e responsabilidade que passa pelo reconhecimento subjetivo de uma identidade pessoal. De acordo com Balibar, é apenas com Kant que a perspectiva mais estritamente jurídica de Hobbes será reconciliada com a dimensão moral que permeia a noção de Locke.

A demarcação destes caminhos divergentes no interior de um campo em certo sentido comum dá mostras do tratamento que Balibar oferecerá ao problema do indivíduo e da propriedade na modernidade. O desenvolvimento de seu pensamento parece lhe conduzir a afirmar, no entanto que, no limite, é o “individualismo possessivo” de Locke que deita raízes no pensamento moderno. Sua opção, portanto, como já foi indicado anteriormente, é por privilegiar a análise desse autor, também por considerar que sua filosofia é menos permeada por elementos pré-modernos ou não-modernos que a de outros autores do mesmo período. Além disso, ele identifica em Locke a criação de um arcabouço conceitual novo e decisivo para o desenvolvimento da noção moderna de sujeito, o qual passa, justamente, por uma relação de apropriação. Assim, ainda que suas reflexões sobre

⁷⁹ De acordo com Hobbes: “Uma pessoa é aquele cujas palavras ou ações são consideradas quer como suas próprias quer como representando as palavras ou ações de outro homem, ou de qualquer outra coisa a que sejam atribuídas, seja com verdade ou por ficção. Quando elas são consideradas como suas próprias ele se chama *pessoa natural*. Quando são consideradas como representando as palavras e ações de um outro, chama-se-lhe uma *pessoa fictícia* ou *artificial*” (HOBBES, 1983, cap. XVI)

Locke possam se considerar tributárias da tese de Macpherson e estejam inscritas no âmbito dessa problemática, parece haver um ganho fundamental em sua forma de pensá-la, na medida em que vai além dos confins da teoria política tradicional a que se limitou o pensador canadense. Nesse sentido, são muito importantes as observações de Stella Sandford (2013) a respeito da diferença epistêmica de Balibar em relação à Macpherson.

No texto em que escreve como introdução da edição inglesa do livro de Balibar sobre Locke, a autora pontua que o espírito da leitura política que o francês faz do *Ensaio sobre o entendimento humano* – a obra metafísica de Locke – é atravessado pelo clássico estudo de Macpherson, no entanto lembra que esse autor raramente refere-se ao *Ensaio* em sua teorização sobre a qualidade possessiva do indivíduo. Ela sugere, contudo, que, se Macpherson tivesse considerado o pensamento de Locke para além da teoria política, bem como debatido a teorização sobre a “pessoa” que desenvolve no *Ensaio*, provavelmente limitar-se-ia a situá-los no interior do enquadramento político-econômico que embasa sua teoria e a considerar os aspectos filosóficos do texto como determinados por esse enquadramento. Segundo a autora, uma perspectiva deste tipo foi de fato encampada por Neal Wood e por Ellen Meiksins Wood⁸⁰. Nessa abordagem, a relação entre política e filosofia é tratada privilegiando apenas um dos lados, tendendo a “ver a filosofia como apenas um desdobramento ideológico da política” (SANDFORD, 2013, ebook)⁸¹. Diferentemente dessas análises prioritariamente políticas, porém, a autora considera que as elaborações de Balibar sobre o tema têm o feito único de serem propriamente transdisciplinares, consistindo na “elaboração

⁸⁰ “Esta é a abordagem adotada por Neal Wood em *The Politics of Locke's Philosophy* (1983), onde aspectos do Ensaio de Locke são explicados de acordo com seu "enraizamento em uma determinada perspectiva social" que inclui, especialmente, o ideal burguês do indivíduo racional como base da sociedade. Para Wood, isto significa que Locke combina o eu aquisitivo do individualismo burguês (o "eu conativo") com o "eu cognitivo", produzindo um modelo mercadológico da teoria do conhecimento como aquisição. O anterior *Mind and Politics* (1972) de Ellen Meiksins Wood identifica de forma semelhante uma concepção politicamente motivada da natureza humana como a base da teoria política de Locke, uma concepção que ela *identifica com* a concepção de Locke do eu no *Ensaio*” (SANDFORD, 2013, ebook). Texto original: “*This is the approach taken by Neal Wood in The Politics of Locke's Philosophy (1983), where aspects of Locke's Essay are explained according to their being 'rooted in a particular social outlook' which includes, notably, the bourgeois ideal of the rational individual as the basis of society. For Wood, this means that Locke conflates the acquisitive self of bourgeois individualism (the 'conative self') with the 'cognitive self', producing a market-model theory of knowledge as acquisition. Ellen Meiksins Wood's earlier Mind and Politics (1972) similarly identifies a politically motivated conception of human nature as the basis of Locke's political theory, a conception that she identifies with Locke's conception of the self in the Essay.*”

⁸¹ Texto original: “*to see philosophy as only the ideological outcrop of politics*”.

de um efeito transdisciplinar no qual os aspectos não-econômicos dos conceitos também são ativos” (SANDFORD, 2013, ebook)⁸². De fato, a teoria do pensador francês tem uma dimensão política, mas considera também aspectos filosóficos, antropológicos, psicológicos, jurídicos, e até mesmo de linguagem, como parte da composição do problema do indivíduo no pensamento lockeano.

De certa forma, essa abordagem encampada por Balibar, que procura reconhecer os vários fatores que constituem uma problemática filosófica, parece assumir no âmbito dos conceitos, algo semelhante ao que Althusser observou em relação aos elementos que conformam um modo de produção. Em seu texto sobre o materialismo do encontro o autor dirá:

Pois, o que é um modo de produção? Dissemos, seguindo Marx: uma “combinação” particular entre elementos. Estes elementos são a acumulação financeira (aquela do “homem com dinheiro”), a acumulação dos meios técnicos de produção (ferramentas, máquinas, experiência de produção dos operários), a acumulação da matéria-prima da produção (a natureza) e a acumulação dos produtores (os proletariados desprovidos de qualquer meio de produção). Esses elementos não existem na história *para que exista um modo de produção*, eles existem em estado “flutuante” antes de sua “acumulação” e “combinação”, sendo cada um o produto de sua própria história e não o produto teleológico dos outros ou da história deles. [...] o que é notável na primeira concepção, além da teoria explícita do encontro, é a ideia de que qualquer modo de produção está constituído de *elementos independentes uns em relação aos outros*, sendo cada um resultado de sua própria história, sem que exista qualquer relação orgânica ou teleológica entre essas diversas histórias. Essa concepção culmina com a teoria da *acumulação primitiva*, da qual Marx, inspirando-se em Engels, retirou um magnífico capítulo de *O Capital*, seu verdadeiro núcleo. Vemos nesse texto produzir-se um fenômeno histórico, cujo resultado conhecemos, a desapropriação dos meios de produção de toda população rural da Grã-Bretanha, mas cujas causas não têm relação com o resultado e seus efeitos. A desapropriação almejava destinar grandes extensões de terra à caça? Ou campos sem-fim para a criação de carneiros? Não sabemos, de ciência certa, qual foi a razão que prevaleceu nesse processo de desapropriação violenta (sem dúvida, os carneiros), nem, sobretudo, na sua violência, e, aliás, pouco importa: o fato é que esse processo aconteceu e alcançou um resultado que foi em seguida desviado de seu fim possível pelos “homens com dinheiro” em busca de mão-de-obra miserável. *Esse desvio é a marca da não-teleologia do processo* e da inscrição do resultado num processo que o tornou possível, mas que lhe era totalmente estranho (ALTHUSSER, 2005, p. 32–33).

Embora talvez não seja tão simples aplicar essa perspectiva à análise dos conceitos, por serem estes justamente fruto de uma elaboração, parece importante reconhecer que há uma espécie de vida própria dos conceitos, por um lado, e, por outro, que esta vida não está dada ou destinada de antemão. Ao restituir um

⁸² Texto original: “*the elaboration of a transdisciplinary effect in which the non-economic aspects of the concepts are also active*”

problema ao seu contexto de origem, e ao reconhecer a multiplicidade de aspectos que lhe atravessam, em lugar de procurar amarrar uma única linha de continuidade, paradoxalmente, parece ser possível compreender de modo mais adequado de que forma as ideias que lhe constituem são transmitidas, produzem efeitos, se transformam e perduram. Ademais, essa forma de compreensão provoca um deslocamento fundamental dos debates que se podem realizar sobre essa problemática ou conceito, na medida em que questões sobre as intenções do autor ou se este aderiria a uma ou outra ideologia particular se tornam menos centrais para a avaliação de seus efeitos, sobre os quais não há controle. Parece uma atitude fundamental que, no estudo contemporâneo das grandes teorias, como é o caso de Locke, que, além disso, se desenvolvem em um período de transição histórica, se reconheça que o processo social que veio a se desenrolar não estava dado ou explícito em sua formulação, que há uma elaboração teórica a ser analisada enquanto tal, para apenas então avaliar por quais encontros, e de que tipo, deu-se sua transmissão-transformação.

Assim, o aspecto transdisciplinar que molda a perspectiva do pensador francês, a importância que atribui à tradução como meio de transmissão, e o cuidado que toma em não projetar sobre a teoria elementos que dependem de desenvolvimentos posteriores, são alguns dos motivos pelos quais sua forma de teorizar me parecem um aprofundamento da tese do individualismo possessivo, na qual se oferece uma base conceitual mais sólida para que se aborde os impactos jurídicos e políticos dessa problemática e para que se possa refletir sobre o lugar do direito enquanto sustentáculo dessa noção de individualidade. Considerando essas observações, portanto propõe-se, no capítulo, seguinte um aprofundamento disso que talvez possamos nomear como a versão de Balibar do individualismo possessivo, que se constrói a partir da investigação de Locke como filósofo político.

2

O indivíduo lockeano: entre consciência e propriedade

Ficou explícito na teorização de Macpherson e nos debates que lhe sucederam, e, além disso, é um consenso da reflexão política, que a teorização sobre a propriedade é um elemento fundamental do pensamento de John Locke. Mais do que isso, na história do pensamento jurídico-político moderno, dentre as teorias denominadas “contratualistas”, é em sua versão que a justificativa para a constituição da sociedade política tem em seu centro a defesa da propriedade. Se em Hobbes acha-se o medo da morte violenta, e em Rousseau a liberdade, em Locke é a propriedade que se apresenta como motivação última da associação política. Além disso, outras características comumente consideradas típicas de seu pensamento político são a defesa da liberdade, de um tipo particular e fortemente conectado à noção de propriedade, e o reconhecimento de um direito de resistência. É possivelmente este conjunto de proposições que fizeram de Locke fosse visto como precursor do conjunto de ideias e práticas reunidas sob o termo “liberalismo”, e se convertesse, efetivamente, em uma referência dessa tradição.

Ao lado dessa bem conhecida descrição, também não é incomum que se perceba em Locke, e no liberalismo, uma dimensão contraditória ou ambígua. Isso passa pelos estudos que mostram a conexão desse teórico da liberdade com as práticas coloniais britânicas nas Américas, o que inclui a escravização de africanos negros e a exclusão dos habitantes nativos de seu direito à terra⁸³. Ao mesmo tempo, outros apontam que, embora hoje Locke seja amplamente demandado por perspectivas sobre a propriedade neoliberais individualistas, e que sua atuação em favor da expansão colonial seja frequentemente lembrada, sua teoria implicaria o que, à sua época, foi uma “noção anti-feudal bastante radical de que as pessoas naturalmente possuem a si mesmas e seu trabalho” (DAVIES, 2007, p. 7–8)⁸⁴. Para esta autora, aliás, uma ambiguidade desta ordem pode ser lida na própria noção

⁸³ Sobre este tema, ver: (ARNEIL, 1996; BUCK-MORSS, 2011)

⁸⁴ Os textos aqui citados que não possuem tradução para o português foram por mim traduzidos e terão seus originais citados em nota de rodapé. Texto original: “*the rather radical anti-feudal notion that people naturally own themselves and their labour. His theory was redistributive, both of political and proprietary rights.*”

geral de propriedade⁸⁵ já que sua própria existência “é, muitas vezes baseada no ideal liberal da autodeterminação individual do homem, e ainda assim sua existência é também a base da desigualdade e da incapacidade de determinar seu próprio destino” (DAVIES, 2007, p. 7)⁸⁶.

Essa perspectiva de que há uma ambiguidade ou uma dimensão paradoxal na noção de propriedade, e interna à própria teorização de Locke, à medida que estabelece uma conexão entre autodeterminação e desigualdade, abre questões que valeria explorar. Uma delas diz respeito à reflexão sobre o processo que historicamente engendrou esta ideia de autodeterminação e rompeu com as relações feudais de dependência – processo a que também pode ser compreendido a partir da rubrica da ascensão do capitalismo, brevemente debatida no capítulo anterior.

Nesse sentido, proponho recuperar pontualmente algumas elaborações dessa história a partir do tema geral da “acumulação primitiva”. Assim, já na crítica da economia política de Marx verifica-se uma perspectiva mais matizada dos significados desse processo de ruptura. Com o autor, o encontro entre os temas da liberdade e da autodeterminação e o da propriedade pode ser lido através da problemática da disponibilização da força de trabalho como mercadoria, o que depende do que chama de uma dupla liberdade do trabalhador. O trabalhador deve ser livre para vender sua força de trabalho e deve ser livre de outras mercadorias para vender, ou seja, não ser dotado de meios de produção em que empregue sua força de trabalho e produza as próprias mercadorias. Em outras palavras, deve ser livre de propriedade – retendo apenas a propriedade “de sua capacidade de trabalho, de sua pessoa” (MARX, 2013, p. 313). Uma questão a refletir, portanto, é sobre a natureza dessa propriedade, questionando se se trata, de fato, da retenção de uma propriedade já constituída ou de uma propriedade que apenas pode se constituir a partir desse processo. Voltarei a isso oportunamente.

Como Marx, sustenta, em relação a este segundo polo da “liberdade” do trabalhador, trata-se de um processo artificial, resultante de desdobramentos históricos anteriores, na medida em que não se encontra na natureza, de um lado,

⁸⁵ A mesma autora considera a perspectiva de Locke sobre a propriedade bastante influente, indicando que sua influência persiste, mesmo que conviva com perspectivas menos liberais do conceito.

⁸⁶ Texto original: “*its very being is often predicated upon the liberal ideal of individual human self-determination, and yet its existence is also the foundation of inequality and of an inability to determine one’s own destiny.*”

possuidores de dinheiro, mercadorias e meios de produção, e de outro, possuidores apenas da força de trabalho encarnada em suas corporeidades. Nesse sentido, no último capítulo do Livro I d’*O Capital*, o autor faz uma revisão crítica daquilo que a economia política tradicional nomeava por “acumulação primitiva” – *a previous accumulation*, nos termos de Adam Smith. Ali, Marx contrapõe-se à descrição idílica da acumulação que antecede e permite pôr em marcha a acumulação autotélica capitalista, para demonstrar que o *start* da máquina capitalista só foi possível por meio de um processo violento de expropriação ou despossessão.

Em sua análise, o autor complexifica a simples oposição entre a servidão feudal e a liberdade capitalista moderna, ao apontar que na metade final do século XIV a servidão praticamente já não existia na Inglaterra, à medida que a maioria da população era, naquele momento e ainda mais no século seguinte, composta de “camponeses livres, economicamente autônomos, qualquer que fosse o rótulo feudal a encobrir sua propriedade” (MARX, 2013, p. 963–964)⁸⁷. Além disso, em nota, ele recorda que “o próprio servo era não apenas proprietário, ainda que sujeito a tributos, da parcela de terra pertencente a sua casa, como também co-proprietário das terras comunais” (MARX, 2013, p. 1455). Nesse sentido, a transição rumo à liberdade moderna envolveu a dissolução dos séquitos feudais⁸⁸ (tanto por parte da coroa, como dos próprios grandes senhores feudais), a usurpação das terras comunais, a concentração fundiária, dentre outros processos deflagrados a partir do final do século XV e que obliteraram a autonomia econômica desse grande contingente populacional. Na análise de Marx, esse processo se arrasta pelo menos até o século XIX, apresentando diversas fases, como por exemplo, o advento da Revolução Gloriosa – abertamente apoiada por Locke –, a partir da qual ocorre um amplo movimento de apropriação de terras estatais e da igreja. Suas observações também apontam para a longa duração do processo de transição e consolidação do capitalismo, aspecto que se procurou evidenciar já no capítulo anterior.

Já para Silvia Federici, que apresenta uma interpretação contemporânea do problema histórico da gênese do capitalismo⁸⁹, está claro que novos ciclos de

⁸⁷ A pesquisa de Neal Wood sobre o capitalismo agrário no século XVII inglês, analisada no capítulo anterior, também vai nesta direção.

⁸⁸ “O poder de um senhor feudal, como o de todo soberano, não se baseava na extensão de seu registro de rendas, mas no número de seus súditos, e este dependia da quantidade de camponeses economicamente autônomos” (MARX, 2013, p. 964).

⁸⁹ A autora relembra outros movimentos de releitura da gênese do capitalismo, gesto comum entre ativistas e acadêmicos anticapitalistas, como no caso de Maurice Dobb, Rodney Hilton e Christopher

acumulação primitiva ainda estão em curso⁹⁰, o que a faz justamente retomar o estudo da passagem do feudalismo para o capitalismo de forma a reconstruir “as lutas antifeudais da Idade Média e as lutas com as quais o proletariado europeu resistiu à chegada do capitalismo” (2017, p. 22). Assim, a autora adiciona uma outra camada de complexidade a essa história, apontando outros limites à liberdade produzida pelo advento do capitalismo ao adotar uma perspectiva feminista sobre esse processo. Para Federici, ainda que Marx reconheça a violência profunda envolvida na consolidação do capitalismo, não deixa de ver esse processo como necessário para o advento da libertação humana. No entanto, ela aponta que Marx jamais poderia ter suposto isso se, ao estudar as condições de surgimento do capitalismo, não tivesse limitado a análise ao ponto de vista do proletariado industrial assalariado e tivesse voltado seus olhos também para a história das mulheres: “Essa história ensina que, mesmo quando os homens alcançaram certo grau de liberdade formal, as mulheres sempre foram tratadas como seres socialmente inferiores, exploradas de modo similar às formas de escravidão” (2017, p. 27).

Mais especificamente, a autora analisa o processo de acumulação primitiva centrando-se na importância que a vultosa campanha de caça às bruxas, patrocinada entre os séculos XVI e XVII, teve em facilitar a perda das terras comunais, em

Hill, historiadores marxistas que, em 1953, “revisitaram a “transição” nos anos quarenta e cinquenta, depois dos debates gerados pela consolidação da União Soviética, a emergência dos Estados socialistas na Europa e na Ásia e o que nesse momento aparecia como uma iminente crise capitalista. A “transição” foi, mais uma vez, revisitada em 1960 pelos teóricos terceiro-mundistas (Samir Amin, André Gunder Frank), no contexto dos debates do momento sobre o neocolonialismo, o “subdesenvolvimento” e o “intercâmbio desigual” entre o “Primeiro” e o “Terceiro” mundo” (FEDERICI, 2017, p. 23). Além de tais perspectivas históricas, valeria lembrar também dos trabalhos teóricos sobre o tema de David Harvey e de Rosa Luxemburg (HARVEY, 2004; LUXEMBURG, 2013).

⁹⁰ A autora narra que isto ficou claro a ela, por exemplo, quando, na década de 1980, foi dar aulas na Nigéria e lá observou que o governo nigeriano negociava com o Fundo Monetário Internacional e com o Banco Mundial uma saída para a crise do país, que resultou em um acordo de adoção de um programa de ajuste estrutural. Segundo Federici: “O propósito declarado do programa consistia em fazer com que a Nigéria chegasse a ser competitiva no mercado internacional. Mas logo se percebeu que isso pressupunha um novo ciclo de acumulação primitiva e uma racionalização da reprodução social orientada para destruir os últimos vestígios de propriedade comunitária e de relações comunitárias, impondo desse modo formas mais intensas de exploração” (FEDERICI, 2017, p. 20). Além deste, que está longe de ser um exemplo pontual, a autora indica uma série de outros processos contemporâneos que remetem a fenômenos comumente atribuídos à gênese do capitalismo, como “uma nova série de cercamentos que expropriou milhões de produtores agrários de suas terras, além da pauperização massiva e da criminalização dos trabalhadores por meio de políticas de encarceramento [...]. desenvolvimento mundial de novos movimentos de diáspora acompanhados pela perseguição dos trabalhadores migrantes. [...] a intensificação da violência contra as mulheres, inclusive o retorno da caça às bruxas em alguns países (como, por exemplo, África do Sul e Brasil).” (FEDERICI, 2017, p. 24–25).

modificar a reprodução social (naturalizando a atribuição do trabalho doméstico reprodutivo da força de trabalho às mulheres), e em minar formas coletivas de organização e de controle das mulheres sobre suas funções reprodutivas. É a partir dessa reconstrução que a autora conclui que o surgimento do capitalismo desenvolve um regime patriarcal mais opressor, questionando sua compreensão como um processo de libertação do trabalhador.

Sem ir além na análise de Federici, interessa-me a dúvida que estabelece sobre a libertação engendrada na gênese capitalista. Parece-me importante explorá-la também em uma outra direção, que permita investigar mais a fundo a dimensão de liberação que costuma ser celebrada, e sua particular vinculação com uma ideia de autodeterminação e de propriedade de si – ideia que Locke ativamente ajudou a conceber. Nesse sentido, gostaria de destacar dois momentos da análise de Marx que, de certa forma, ilustram uma dimensão positiva de sua leitura do duplo processo de libertação dos trabalhadores. Ainda no capítulo sobre “a assim chamada acumulação primitiva” ele escreve:

O produtor direto, o trabalhador, só pôde dispor de sua pessoa depois que deixou de estar acorrentado à gleba e de ser servo ou vassalo de outra pessoa. Para converter-se em livre vendedor de força de trabalho, que leva sua mercadoria a qualquer lugar onde haja mercado para ela, ele tinha, além disso, de emancipar-se do jugo das corporações, de seus regulamentos relativos a aprendizes e oficiais e das prescrições restritivas do trabalho. Com isso, o movimento histórico que transforma os produtores em trabalhadores assalariados aparece, por um lado, como a libertação desses trabalhadores da servidão e da coação corporativa, e esse é único aspecto que existe para nossos historiadores burgueses (MARX, 2013, p. 961–962).

Embora sua análise, diferentemente daquela dos “historiadores burgueses”, sobre a acumulação primitiva envolva, como visto, muitos outros aspectos que reconhecem as dificuldades e o caráter violento do processo, seu texto indica um endosso deste traço particular: a disposição da própria pessoa. Sem adentrar em uma disputa talvez pouco produtiva sobre o acerto ou equívoco desta avaliação, e negligenciando outros aspectos da leitura de Marx, o que gostaria de enfatizar é esta própria construção da “pessoa” como uma propriedade de que se dispõe, na medida em que representa um aspecto decisivo do debate sobre o indivíduo e a propriedade. Embora haja motivos para estranhá-la no texto de Marx, ela é repetida em mais de um momento, por exemplo, quando diz – sobre o trabalhador e sua força de trabalho – que “para vendê-la como mercadoria, seu possuidor tem de poder dispor dela,

portanto, *ser o livre proprietário de sua capacidade de trabalho, de sua pessoa [freier Eigenthümer seines Arbeitsvermögens, seiner Person sein]*” (MARX, 2013, p. 313, grifou-se). Tal construção remete imediatamente à fórmula de Locke sobre a autopropriedade ou propriedade de si⁹¹, mencionada no capítulo anterior, a qual, não se pode esquecer, está localizada no coração de sua teoria da propriedade, mais especificamente no parágrafo 27, do capítulo V, do Livro II dos *Dois Tratados sobre o Governo*.

Poderíamos nos perguntar como ler esse traço lockeano no texto de Marx ou mesmo se se trata efetivamente de um traço lockeano. Se, por um lado o estranhamos, por outro, talvez fosse difícil escapar dele, considerando a análise materialista da sociedade capitalista realizada pelo autor. Essas perguntas, no entanto, estão além do escopo desta pesquisa. O que se pretende de fato perguntar e investigar é sobre a compreensão e os sentidos desta ideia de Locke de que o homem tem uma propriedade que consiste em sua própria pessoa – o que foi posteriormente condensado sob o termo *selfownership*⁹²? Que antropologia filosófica a sustenta? E o que implica para a reflexão sobre a experiência individual e subjetiva, por exemplo? E, ainda, de que forma essa ideia favorece um tipo particular de associações políticas? Parece-me que tais questões, que em certo sentido complementam a reflexão sobre a natureza do individualismo possessivo em nossa sociedade, estão de alguma forma presentes na interpretação de Étienne Balibar sobre o pensamento de Locke, a qual é a aqui resgatada na medida em que nela encontramos aspectos decisivos sobre essa relação entre indivíduo e propriedade.

Tal resgate se justifica na medida em que, dentre os pensadores contemporâneos, é Étienne Balibar quem oferece uma das análises mais consistentes sobre os aspectos filosóficos destas questões, tanto por ocupar-se especificamente do tema da propriedade de si na modernidade, mas particularmente pela leitura que faz de Locke.

⁹¹ “cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa [*every Man has a Property in his own Person*]

⁹² O termo é introduzido tardiamente por Robert Nozick em “*Anarquia, Estado e Utopia*” (1974), e mantido por seus críticos posteriores, sendo comumente tomados como sinônimos. Nesse sentido, ver: (BALIBAR, 2002, p. 316, 2014a, p. 78, 310). Para uma contraposição da equivalência dos dois termos e uma defesa da manutenção do uso de “*property in the person*”, ver: (PATEMAN, 2002).

Um dos méritos dessa leitura está em poder atribuir à Locke mais do que as particularidades do pensamento inglês – que se desenvolve muito mais em direção à filosofia analítica – e do que a paternidade do liberalismo. E em fazê-lo, não para desvinculá-lo desta ideologia particular, mas complexificando a análise, ao contextualizá-lo em relação às metafísicas do século XVII e ao mostrar que é possível perceber que as ideias do autor têm um alcance mais profundo do que se costuma supor. Em certa medida, a leitura de Balibar sobre Locke também oferece uma perspectiva interessante para compreender a presença da teoria sobre o indivíduo desse autor no pensamento de Marx, uma vez que reflete sobre uma penetração não diretamente ideológica dessas ideias do pensador inglês no curso da modernidade. Nesse sentido, a proposta deste capítulo é reconstruir a argumentação de Balibar em relação ao indivíduo lockeano, buscando, a partir dela, compreender os entrelaçamentos entre propriedade de si, liberdade e autodeterminação. Assim, destaco inicialmente alguns aspectos gerais dessa leitura, antes de passar a uma análise mais detida da interpretação de Balibar.

2.1

Um mapa para a leitura de Étienne Balibar sobre John Locke

Em primeiro lugar, o autor propõe evitar o lugar comum de promover leituras sobre o surgimento da modernidade que verifiquem um projeto compartilhado entre os grandes autores que de algum modo intervêm nessa transição. Ou, posto de outra maneira, ele aponta para a impossibilidade de traçar filiações lineares para os conceitos modernos, sob o risco de promover certos anacronismos. Particularmente quanto aos aspectos filosóficos do problema moderno do indivíduo – na medida em que abrange também as “filosofias da consciência” e a problemática moderna do sujeito – é comum que sua origem seja remontada ao *cogito* cartesiano e que se considerem outras ideias surgidas no mesmo período como igualmente participantes da consolidação do individualismo. Especificamente em relação ao século XVII, período fundamental da primeira modernidade, Balibar sustenta que ainda que se possa identificar entre os grandes metafísicos do período, a saber Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz e Locke, uma questão central comum – “O que é o Homem?” – é preciso reconhecer que ela é

respondida por “modos diferentes, incompatíveis, de combinar metafísica, antropologia e política” (BALIBAR, 1996, p. 215)⁹³. Analisando as diferenças e nuances de cada um desses pensadores, ele conclui que, se podemos perceber em algumas dessas metafísicas a presença tanto de elementos “pré-modernos” como “pós-modernos”, isso se deve ao “fato de que nossa concepção tipicamente ‘moderna’ do indivíduo foi basicamente desenvolvida em outra direção, para a qual o principal contribuinte filosófico foi Locke” (BALIBAR, 1996, p. 233)⁹⁴.

Em segundo lugar, ao conferir centralidade a Locke, Balibar contrapõe-se às leituras que o caracterizam apenas como pioneiro de alguma ideologia, o que pode ser percebido como uma primeira explicação do que foi apontado como um traço lockeano em Marx. Embora reconheça a introdução dos temas liberais por Locke, o autor considera mais interessante perceber como a concepção sobre a “essência humana” construída pelo autor “resultou não tanto em apoiar uma ideologia em particular, mas em abrir caminho para todos (ou quase todos) os vários discursos ideológicos da “era burguesa” (sejam eles liberais, socialistas, ou mesmo conservadores)” (BALIBAR, 1996, p. 240)⁹⁵. Nesse sentido, a invenção de Locke teria criado uma base comum que possibilitou a emergência de distintas vertentes ideológicas modernas.

Por fim, um último aspecto a ser ressaltado dessa leitura é a compreensão de Balibar de que, ao olharmos para os múltiplos pensamentos do século XVII, a produção de uma história das ideias políticas desses autores não basta para compreender as nuances de seus sistemas filosóficos e os dilemas radicais em que estavam imersos em sua conjuntura histórica. Nesse sentido, considera que a história das ideias políticas deve “ser completada com um estudo adequado dos conteúdos metafísicos do discurso, que sempre revelam um grau de complexidade, ou ambivalência, excedendo os padrões ou classificações tradicionais” (BALIBAR, 1996, p. 240)⁹⁶. Assim, em relação a Locke, o filósofo francês faz esse movimento

⁹³ Texto original: “*different, incompatible ways of combining metaphysics, anthropology, and politics*”.

⁹⁴ Texto original: “*the fact that our typically 'modern' conception of the individual was basically developed in another direction, to which the main philosophical contributor was Locke*”

⁹⁵ Texto original: “*has resulted not so much in supporting one particular ideology than in paving the way for all (or almost all) the various ideological discourses of the 'bourgeois era' (be they liberal, socialist, or even conservative).*”

⁹⁶ Texto original: “*be completed with a proper study of the metaphysical contents of discourse, which always reveal a degree of complexity, or ambivalence, exceeding the traditional types or classifications*”.

ao desviar de suas interpretações mais tradicionais, que tendem a desacoplar sua obra política – sintetizada nos *Dois Tratados sobre o Governo* – de sua obra filosófica – sintetizada no *Ensaio sobre o Entendimento Humano* –, realizando uma leitura conjunta que confere uma nova perspectiva à compreensão do individualismo.

Mais especificamente, a leitura de Balibar sobre Locke – que se insere em um panorama mais amplo de teorização sobre as relações entre indivíduo, sujeito e cidadão na modernidade – produz uma compreensão sobre como o pensador inglês contribui tanto para a concepção moderna de sujeito, quanto para a produção de uma antropologia filosófica individualista, que pensa o indivíduo como autocentrado, autodeterminado, autoproprietário, portador de uma vontade livre. O que o autor demonstra é que o indivíduo lockeano é uma pessoa autoproprietária, tal como é uma pessoa autoconsciente. Assim, poder traçar as relações entre essas duas dimensões da pessoa em Locke para compreender no que consiste essa “invenção” que proporciona uma base comum ao pensamento moderno sobre o indivíduo é o que motiva o resgate da leitura de Balibar sobre o tema. Ao propor-se tal tarefa, compreende-se que a interpretação de Balibar contribui para a reflexão sobre como tal fundamentação segue vigente e como implica nossas concepções e modos de agenciamento político.

O “material de trabalho” para realizar tal traçado, e que tenho nomeado como a leitura ou interpretação de Balibar sobre Locke, desenvolve-se, no interior da própria obra de Balibar, em um conjunto de textos publicados entre o início da década de 1990 e os primeiros anos da década de 2010. O contexto que dispara essa investigação é o projeto do “*Vocabulaire européen des philosophies*” (CASSIN, 2004), capitaneado por Barbara Cassin, cujo subtítulo e nome pelo qual se popularizou é “*Dicionário dos intraduzíveis*”⁹⁷ [*Dictionnaire des Intraduisibles*]. Publicado em 2004, o projeto pensa a intraduzibilidade não como impossibilidade de traduzir – “o intraduzível é antes o que se não cessa de (não) traduzir” (CASSIN; SANTORO; BUARQUE, 2018, ebook) –, mas considerando que a tradução dos

⁹⁷ Uma adaptação do vocabulário para o português está sendo publicada com este título pela Editora Autêntica. Mais do que uma tradução, na medida em que foi preciso observar os textos filosóficos em português de Portugal e do Brasil e reconfigurar o lugar de orientação que o francês tinha na publicação original, a edição brasileira oferece novos verbetes, além de uma separação do vocabulário em volumes temáticos. Por enquanto, apenas o volume I (línguas) está disponível, tendo sido publicado em 2018. Ver: (CASSIN; SANTORO; BUARQUE, 2018).

termos abre problemas, envolvendo a criação de neologismos ou a atribuição de novo sentido a uma palavra antiga, o que por si só implica em um fazer filosófico. Assim, entendia-se que as dificuldades de tradução e os termos intraduzíveis constituem tanto um indicativo dos significados dos conceitos, como também são “uma parte importante das condições de possibilidade do pensamento filosófico (tão importante quanto a lógica ou a retórica), em que os filósofos pensam por meio da escrita em uma conjuntura determinada, e na maioria das vezes na interseção de várias línguas” (BALIBAR, 2013a, ebook)⁹⁸.

Nesse trabalho coletivo, desenvolvido por cerca de dez anos e envolvendo uma equipe de mais de 150 acadêmicos, Balibar foi um dos responsáveis científicos e, especificamente, ficou encarregado da organização dos artigos que tratavam direta ou indiretamente da “subjetividade”⁹⁹. Ao lado do vocabulário, Balibar narra que Cassin sugeriu a publicação à parte de alguns volumes bilíngues, cada um dedicado a uma obra ou conjunto de textos específicos, nos quais “os problemas de intraduzibilidade – o objeto privilegiado do Dicionário – seriam ilustrados e testados através da experiência de ‘traduzir o intraduzível’” (BALIBAR, 2017, p. 75). Nesse contexto, ele propôs uma nova tradução do Capítulo XXVII, “Da identidade e da diversidade” [*Of identity and diversity*], do Livro II, do *Ensaio sobre o Entendimento Humano (Essay on Human Understanding)* – capítulo adicionado por Locke à segunda edição do livro, publicada em 1649. A tradução resultou na publicação do livro *Identité et différence: L'invention de la conscience* (BALIBAR; LOCKE, 1998), que representa a principal obra da leitura de Balibar sobre Locke. Além da tradução de Balibar, publicada ao lado do texto original e da primeira tradução para o francês, de Pierre Coste, o livro contém um ensaio introdutório de interpretação, um glossário de conceitos importantes do texto, um dossiê de textos de autores do período, em relação aos quais situar os termos e argumentos de Locke, além de uma bibliografia complementar. Para a escrita deste capítulo, utilizo a versão em inglês do livro (BALIBAR, 2013a, ebook), cuja tradução ficou a cargo de Warren Montag, um dos principais leitores anglófonos de Balibar. Essa versão não apresenta as traduções para o francês do texto de Locke e o dossiê de textos,

⁹⁸ Texto consultado: “an important part of the conditions of possibility of philosophical thought (as important as logic or rhetoric) in that philosophers think by means of writing in a determinate conjuncture, and most often at the intersection of several languages.”

⁹⁹ Etienne Balibar escreveu os verbetes de: *Agency* (em conjunto com Sandra Lauger); *Âme, Esprit; Conscience; Je, Moi, Soi; Praxis; Sujet* (em conjunto com Alain de Libera e Barbara Cassin).

por outro lado, contém uma introdução escrita por Stella Sandford, que também reuniu uma nova bibliografia complementar, além de um posfácio escrito por Balibar, no qual retoma¹⁰⁰ uma comparação das teorias da mente ou ‘mens’ de Locke e de Spinoza.

Além deste livro principal, há outros textos em que o autor debate o problema do indivíduo em Locke e que devem ser considerados. A primeira vez que Balibar apresentou suas considerações sobre o tema foi em 1992, nas jornadas de estudos do *Centre de recherches sur l'histoire des systèmes de pensée moderne*, o que resultou na publicação do texto “*L’invention de la conscience Descartes, Locke, Coste et les autres*” (BALIBAR, 2000). O texto adianta alguns dos argumentos desenvolvidos no livro. Ademais, anteriormente ao livro, o autor também publica o texto “*What is Man in Seventeenth-Century Philosophy?*” (BALIBAR, 1996), em que apresenta o argumento já mencionado de que, dentre os metafísicos do XVII, é Locke o filósofo que efetivamente introduz a gramática do indivíduo moderno. Já após a publicação de *Identité et différence*, o pensador francês não abandona o debate sobre Locke, apresentando uma recapitulação do tema no artigo “*My Self and My Own: One and the Same*” (BALIBAR, 2006)¹⁰¹, o qual é republicado com algumas modificações no capítulo 2 de *Citoyen Sujet, et autres essais d’anthropologie philosophique*, intitulado: “*my self*”, “*my own*”: *variations sur Locke* (BALIBAR, 2011). Por fim, o texto sobre as reversões do individualismo possessivo, em que debate mais diretamente sobre a tese de C.B. Macpherson, já mencionado no capítulo anterior, apresenta uma reflexão importante sobre a dialética entre individualidade e propriedade que está em jogo na obra de Locke.

Esta breve apresentação desse conjunto de textos dá alguns indicativos dos desafios envolvidos em seu estudo. Em primeiro lugar, a centralidade que a problemática da tradução tem na análise de Balibar, que decorre efetivamente de um trânsito pelas línguas (com destaque para o inglês, o francês e o alemão) e da compreensão de como o pensamento se apresenta em cada uma delas. Como será

¹⁰⁰ Uma primeira versão do texto foi publicada, em 1992, na revista *Studia Spinozana*, vol. 8. Além disso, o texto foi republicado no livro *Spinoza politique: Le transindividuel*, de 2018. A parte comparativa com Locke, no entanto, é exclusiva da versão em inglês publicada em *Identity and Difference*.

¹⁰¹ O texto foi apresentado primeiramente em inglês, em 2003, em conferência na *Irvine Lectures in Critical Theory*.

visto, o neologismo *con-science* introduzido por Coste, e as notas de tradução deste, são um dos fios condutores que organizam a investigação do autor. Além disso, outro ponto a ser destacado em relação aos textos é o fato de muitos dos argumentos se repetirem entre eles, ao mesmo tempo em que são introduzidas pequenas diferenças, variações, nuances, o que exprime um estudo de longo alcance e que não se encerra com a publicação da obra principal, mas que, ao contrário, seguiu habitando o pensamento do autor. Isso imprime à pesquisa um movimento de ir e vir entre os textos, de modo a poder reunir os pequenos detalhes da paisagem pintada por Balibar, e buscando compreender o sentido dessa leitura em relação a seu pensamento. Feitas tais considerações, passo à apresentação dos argumentos de Balibar.

2.2

As invenções de Locke: *Consciousness, Personal Identity* e o *Self*

Em 1690 o século XVII dava início a sua última década e John Locke publicava suas duas grandes obras: os *Dois Tratados sobre o Governo* e o *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Em 1694, quando o século já estava próximo de seus suspiros finais, em reação a críticas recebidas à época, Locke adiciona à segunda edição do *Ensaio* um novo capítulo, de 28 parágrafos, intitulado “*Da identidade e da Diversidade*”, que se acomodou na obra como o capítulo XXVII do Livro II. Passados cerca de 300 anos, quando, dessa vez, o século XX vivia seus últimos anos, o capítulo de Locke despertou profunda atenção do filósofo e historiador da filosofia Etienne Balibar, levando-o a realizar uma nova tradução e uma série de comentários sobre o assunto. Para o autor, o capítulo é especial, pois pode ser percebido como um texto relativamente autônomo frente ao restante do livro – um ensaio no interior do *Ensaio*, repete com frequência –, uma vez que extrai suas consequências sem depender dos desenvolvimentos prévios do texto “acerca das operações da mente [*mind*] (uma palavra tipicamente ‘intraduzível’) e do entendimento, mas, ao contrário, garante uma nova base para estes desenvolvimentos” (BALIBAR, 2017, p. 75)¹⁰².

¹⁰² Texto consultado: “*on the operations of mind (a typically “untranslatable” word!) and understanding, but rather secures a new foundation for these developments*”.

Por meio da filosofia de Locke, o pensador francês viu convergirem ao menos três de seus interesses. O primeiro deles, conforme mencionado, envolvia o problema da intraduzibilidade em filosofia e o trabalho para o *Vocabulaire*. O segundo interesse, exposto no capítulo anterior e que se relaciona com a teoria política do individualismo possessivo de Macpherson, concernia à definição do indivíduo como “proprietário da própria pessoa”, enquanto questão clássica da antropologia filosófica e suas implicações políticas. Por fim, havia o interesse na genealogia dos conceitos modernos de sujeito e subjetividade, contexto em que Balibar pretendia intervir nas discussões contemporâneas em torno da “primazia do sujeito”, para demonstrar que “*as questões de subjetividade e de consciência não são idênticas*” (BALIBAR, 2006, p. 23)¹⁰³. Nesse sentido, ele aponta que:

Isto é verdadeiro não apenas nos dias de hoje, devido à influência da psicanálise e de outras teorias que insistem que o sujeito é essencialmente inconsciente, mas já, e talvez mais radicalmente, na época clássica, o momento mesmo da constituição da metafísica da subjetividade, como pode ser demonstrado pelo fato de que a filosofia do sujeito pensante de Descartes não tem nada a ver nem com o termo nem com a noção de consciência [*consciousness*]. E uma vez mais, foi Locke quem parece ter inaugurado e efetivamente inventado uma concepção de subjetividade individual que a situa no âmbito da consciência [*consciousness*] e praticamente a identifica, como mais tarde em Kant, com a possibilidade da autoconsciência [*self-consciousness*] (BALIBAR, 2006, p. 23)¹⁰⁴.

É interessante notar que na própria análise de Balibar, que reúne filologia e filosofia, esses três interesses aparecem muitas vezes juntos, sendo difícil traçar uma separação clara entre eles. Para compreender os sentidos dessa invenção, e, conseqüentemente, desse entrelaçamento é necessário, primeiramente, analisar a definição dos termos e conceitos que a constituem.

Nesse sentido, o conceito central é o de consciência, compreendido por meio do termo inglês *consciousness* – um neologismo introduzido na língua inglesa no século XVII, como uma tradução do termo latino *conscientia*, até então comumente traduzido para o inglês apenas como *conscience*. Para Balibar, Locke é o grande

¹⁰³ Texto consultado: “*the issues of subjectivity and consciousness are not identical*”.

¹⁰⁴ Texto consultado: “*This is true not only today, because of the influence of psychoanalysis and other theories that insist that the subject is essentially unconscious, but already and perhaps more radically in the classical age, the very moment of the constitution of the metaphysics of subjectivity, as can be demonstrated by the fact that Descartes’ philosophy of the thinking subject has nothing to do either with the term or the notion of consciousness. And again, it was Locke who appeared to have inaugurated and actually invented a conception of individual subjectivity that places it within the realm of consciousness and practically identifies it, as later in Kant, with the possibility of self-consciousness*”.

protagonista da introdução do termo e, mais do que isso, de sua definição conceitual – a saber a atribuição de um sentido metafísico ao termo em oposição ao sentido moral característico da palavra *conscience* e que se encontrava já em uso. Antes dele, o termo aparece apenas na obra de Ralph Cudworth, *True Intellectual System of the Universe*, de 1678.

Para sustentar sua hipótese, porém, Balibar tem necessariamente de confrontar a tese bem estabelecida de que é Descartes quem funda a moderna “filosofia da consciência”. O que por sua vez implica sustentar que há uma especificidade ou uma novidade na filosofia de Locke que não está presente em Descartes, nem mesmo nas duas vezes em que este utiliza o termo francês *conscience* em um sentido não moral, próximo ao de *consciousness*¹⁰⁵. No francês, assim como no português, uma mesma palavra – *conscience*, no francês, *consciência*, no português – é utilizada para expressar os sentidos moral (como, por exemplo, em “exame de consciência”) e metafísico/psicológico (como, por exemplo, em “recobrar a consciência”) do termo. Já no inglês, assim como no alemão, convencionou-se utilizar dois termos distintos. Em inglês, o termo *conscience* serve ao primeiro sentido (como, por exemplo, em “*bad conscience*”), já o termo *consciousness*, ao segundo (como, por exemplo, em “*loss of consciousness*”). Respectivamente, no alemão, são empregados os termos *Gewissen* e *Bewußtsein*.

Balibar questiona a atribuição da paternidade de uma filosofia da consciência a Descartes por dois lados. Por um lado, aponta que mesmo que Descartes tivesse introduzido o termo “consciência” em sentido metafísico, isso por si só não justificaria atribuir a ele uma filosofia da consciência ou da primazia da consciência. Para ele, tal atribuição “deve sua aparente credibilidade a uma leitura da filosofia cartesiana cuja longevidade e importância histórica seria fútil contestar, embora seja útil verificar suas afirmações” (BALIBAR, 2013a, ebook)¹⁰⁶ – referindo-se, neste caso, à leitura de Kant¹⁰⁷ e às que desta decorreram. Por outro

¹⁰⁵ Balibar aponta, além do mais, que Descartes raramente cita o termo latino *Conscientia*, do qual a palavra consciência deriva, e que o termo “não aparece nas *Meditações*, que mais tarde seriam consideradas o fundamento da teoria do sujeito consciente de si mesmo, notadamente nas análises da “coisa pensante” nas Segunda e Terceira *Meditações*, assim como não aparece no *Discurso sobre o Método* ou *As Paixões da Alma*.” (BALIBAR, 2013a, ebook).

¹⁰⁶ Texto consultado: “*owes its apparent credibility to a reading of Cartesian philosophy whose longevity and historical importance it would be futile to contest, although it would be useful to verify its claims*”.

¹⁰⁷ Sobre esta leitura, ver: (BALIBAR, 2011, p. 72–78).

lado, argumenta que seria difícil aceitar que o pensador francês tivesse criado propriamente uma filosofia da consciência utilizando-se de um conceito anônimo ou pseudônimo. Assim, interroga-se como seria possível conhecer a doutrina da consciência de Descartes, sem que este a nomeie ou a nomeie de outra forma? E, além disso:

Se ele tivesse articulado sua doutrina da consciência por meio de uma terminologia diversa que continha uma série de termos apenas parcialmente equivalentes, onde seria encontrada a demonstração de sua articulação sistemática? Somente invocando a seguinte tautologia: Sendo a filosofia de Descartes essencialmente a da consciência, o sistema completo de conceitos cartesianos constitui sua descrição, e assim por diante (BALIBAR, 2013a)¹⁰⁸.

O que convence Balibar decisivamente de sua hipótese em relação a Descartes é um encontro com algumas notas do primeiro tradutor do *Ensaio* de Locke para o francês, Pierre Coste, em relação aos termos *consciousness* e *self*. Ao mesmo tempo, essas notas são importantes para que o autor desenvolva um conjunto de hipóteses em relação ao próprio pensamento de Locke. No parágrafo 9 do capítulo XXVII, Coste introduz duas notas de tradução para justificar o uso de dois neologismos franceses para traduzir esses termos, respectivamente “*conscience*” e “*soi, soi-même*”. Na tradução de Coste, as notas são postas no seguinte ponto do parágrafo 9 – conhecido como a teoria da *identidade pessoal* – que reproduzo juntamente ao original e à tradução para o português¹⁰⁹:

§ 9. *Cela posé, pour trouver en quoi consiste l'identité personnelle, il faut voir ce qu'emporte le mot de personne. C'est, à ce que je crois, un Etre pensant et intelligent, capable de raison & et de réflexion, & qui se peut consulter soi-même comme le même, comme une même chose qui pense en différens terns & différens lieux ; ce qu'il fait uniquement par le sentiment qu'il a de ses propres actions, lequel est inséparable de la pensée, & lui est, ce me semble, entièrement essentiel, étant impossible à quelque Etre que ce soit d'apercevoir sans apercevoir qu'il apperçoit. Lorsque nous voyons, que nous entendons, que nous flairons, que nous goûtons, que nous sentons, que nous méditons, ou que nous voulons quelque chose, nous le connoissons à mesure que nous le faisons. Cette connoissance accompagne toujours nos sensations & nos perceptions présentes ; & c'est par-là que chacun est à luimême ce qu'il appelle soi-même. **On ne considère pas dans ce cas si le même (I) Soi est continué dans la même Substance, ou dans diverses Substances.***

¹⁰⁸ Texto consultado: “If he had articulated his doctrine of consciousness by means of a diverse terminology that contained a number of only partially equivalent terms, where would the demonstration of their systematic articulation be found? Only by invoking the following tautology: Descartes’ philosophy being essentially that of consciousness, the complete system of Cartesian concepts constitutes its description, and so on”.

¹⁰⁹ Utilizo a versão da Editora Martins Fontes, traduzida por Pedro Paulo Garrido Pimenta. A tradução será citada ao lado do texto de Locke em inglês, indicando-se modificações quando for necessário.

Car puisque la (2) cons-cience accompagne toujours la pensée, & que c'est-là ce qui fait que chacun est ce qu'il nomme soi-même, & par où il se distingue de toute autre chose pensante : c'est aussi en cela seul que consiste l'identité personnelle, ou ce qui fait qu'un Etre raisonnable est toujours le même. Et aussi loin que cette cons-cience peut s'étendre sur les actions ou les pensées déjà passées, aussi loin s'étend l'identité de cette personne : le soi est présentement le même qu'il étoit alors ; & cette action passée a été faite par le même soi que celui qui se la remet à-présent dans l'esprit (LOCKE, 1972, grifou-se em negrito).

§ 9. *This being premised to find wherein personal Identity consists, we must consider what Person stands for; which, I think, is a thinking intelligent Being, that has reason and reflection, and can consider it self as it self, the same thinking thing in different times and places; which it does only by that consciousness, which is inseparable from thinking, and as it seems to me essential to it: It being impossible for any one to perceive, without perceiving, that he does perceive. When we see, hear, smell, taste, feel, meditate, or will any thing, we know that we do so. Thus it is always as to our present Sensations and Perceptions: And by this every one is to himself, that which he calls self: **It not being considered in this case, whether the same self be continued in the same, or divers Substances. For since consciousness always accompanies thinking, and 'tis that, that makes every one to be, what he calls self;** and thereby distinguishes himself from all other thinking things, in this alone consists personal Identity, i.e. the sameness of a rational Being: And as far as this consciousness can be extended backwards to any past Action or Thought, so far reaches the Identity of that Person; it is the same self now it was then; and 'tis by the same self with this present one that now reflects on it, that that Action was done (LOCKE, 2008).*

§ 9. Sendo essa a premissa da qual devemos partir para descobrir em que consiste *identidade pessoal*, devemos considerar o que a palavra *pessoa* representa. Segundo penso, essa palavra representa um ser pensante inteligente, de razão e reflexão, que pode se considerar, em diferentes tempos e lugares, igual a si mesmo, uma mesma coisa pensante – e somente por possuir a consciência que, sendo inseparável do pensar, parece-me essencial a este. Sabemos bem o que fazemos quando vemos, ouvimos, provamos, tocamos, meditamos ou queremos uma coisa qualquer: é impossível percebermos sem percebermos que percebermos. Isso vale para toda sensação ou percepção presente, e é o que faz de cada um, para si-mesmo, o que chama de *si* mesmo. **Não é preciso considerar, nesse caso, se o *si* mesmo persiste numa mesma substância ou se em diversas. A consciência que sempre acompanha o pensar é o que faz, de cada um, o que ele denomina *si* mesmo,** distinguindo-se assim de todas as outras coisas pensantes. A mesmice de um ser racional é, portanto, o que significa *identidade pessoal*. O alcance da identidade de uma *pessoa* é igual à extensão retrospectiva da consciência que ela tem de uma ação ou de um pensamento; ela é agora tão *ela* mesma quanto era antes; e o *eu* mesmo presente, que agora reflete sobre uma ação passada, executou *ele* mesmo essa ação (LOCKE, 2012).

Em suas notas, Coste justifica, primeiramente, o neologismo *soi, soi-même* (até então o termo mais utilizado era *moi*) que emprega para traduzir o termo em inglês *self*, afirmando que não saberia como exprimir de outra forma “o sentimento

que cada um tem consigo mesmo de que é o mesmo”¹¹⁰, e que tal liberdade foi tomada pelo próprio Locke em sua língua. Já quanto à introdução de *con-science*, de forma resumida, Coste diz que o faz pela necessidade de, em um texto filosófico, exprimir *precisamente* a ideia do autor, o que, em muitos pontos do capítulo, não seria alcançado pelas palavras francesas *sentiment* e *conviction*, as quais, em alguma medida, correspondem à expressão latina “*conscientia, si sumatur pro actu illo hominis quo sibi est conscius*” da qual devém o termo inglês *consciousness*. Segundo Coste, essas duas palavras (*sentiment* e *conviction*) “apenas podem expressar muito imperfeitamente o pensamento de *M. Locke*, que faz a *identidade pessoal* absolutamente dependente deste ato do Homem *quo sibi est conscius*” [que é côm-scio de si mesmo]¹¹¹.

Para Balibar, há uma necessidade de esclarecer algumas dificuldades das notas de Coste. Ao mesmo tempo, considera que essas expressam, mais do que um importante registro da formação do conceito filosófico moderno de consciência, uma parte mesma dessa criação. Desse modo, afirma que “quem quer que tenha se referido, ao longo de quase três séculos, em francês, à *conscience* é movido pela decisão tomada por Pierre Coste, além da decisão do próprio Locke” (BALIBAR, 2013a, ebook)¹¹². Assim, primeiramente, chama-lhe atenção que o neologismo *con-science* seja introduzido tão tardiamente no texto por Coste, uma vez que já no capítulo 1, § 19, do Livro II do *Ensaio*, Locke apresenta uma definição de *consciousness* como “*Consciousness is the perception of what passes in a Man’s own Mind*” [Consciência é percepção do que se passa na mente do próprio homem] (LOCKE, 2008, 2012). Além disso, o termo aparece por diversas vezes antes da passagem do capítulo XXVII, porém, em todos estes casos Coste sempre encontrou outros meios de tradução, sem precisar lançar mão do neologismo¹¹³.

A explicação encontrada por Balibar para este surgimento tardio é de que a passagem do § 9, XXVII, é a primeira vez no texto de Locke em que o termo *consciousness* vem acompanhado do termo *self*, como um substantivo – outro

¹¹⁰ Texto original: “*pour exprimer ce sentiment que chacun a en lui-même qu’il est le même*”.

¹¹¹ Texto original: “*ils ne peuvent qu’exprimer fort imparfaitement la pensée de M. Locke, qui fait absolument dépendre l’identité personnelle de cet acte de l’Homme quo sibi est conscius*”.

¹¹² Texto consultado: “*for whoever has for nearly three centuries referred in French to conscience is governed by the decision made by Pierre Coste, after that of Locke himself*”.

¹¹³ Para a passagem do Cap. 1, § 19, por exemplo, Coste traduz *consciousness* como *conviction* (“*cette conviction n’est autre chose que la perception de ce qui se passe dans l’âme de l’homme*”). Em outras ocasiões, utiliza soluções como *connaissance*, *sentiment*, *perception*.

conceito fundamental da teoria de Locke sobre a identidade pessoal. Deste modo, Coste “‘inventa’ *com-science* no exato momento em que é constrangido pela linguagem e pelo material teórico para criar não um, mas dois, neologismos, um relativo ao vocabulário e o outro ao significado” (BALIBAR, 2013a, ebook)¹¹⁴. Nesse sentido, faz-se necessário perguntar que tipo de conexão estava em jogo na aproximação desses dois termos e por que Balibar considera que é este um ponto decisivo da “invenção” de Locke em relação ao problema da consciência.

O pensador francês organiza sua compreensão do pensamento de Locke sobre a consciência a partir de quatro grupos de proposições do *Ensaio*, que determinam o desenvolvimento da teoria. Em primeiro lugar, no Livro I, de modo geral, a refutação da “doutrina das ideias inatas”, por meio da qual Locke opõe-se à existência de um pensamento inconsciente, ao mesmo tempo em que desvincula a consciência das noções de substância e de alma. Em segundo lugar, no Livro II, capítulo I, o isolamento de uma esfera mental, decorrente da distinção entre um sentido interno e um sentido externo na explicação da origem das ideias. Em terceiro lugar, no Livro II, capítulo XXVII, a definição da identidade pessoal a partir da própria consciência, aprofundando o distanciamento da noção de pessoa das metafísicas da substância. Por último, nos capítulos II e III, do Livro III, e no capítulo V, do Livro IV, a diferenciação entre “verdades mentais” e “verdades verbais”, a partir da “análise da relação entre as ‘operações internas da mente’ e sua ‘expressão’ por meio dos sinais da linguagem” (BALIBAR, 2013a, ebook)¹¹⁵.

Embora Balibar analise cada um desses grupos de proposições a respeito da teoria da consciência em detalhe, gostaria de focalizar a dimensão do entrelaçamento dos conceitos de *consciousness* (consciência), *personal identity* (identidade pessoal) e *self* (eu, si, si mesmo), que aparecia já na discussão das notas de Coste, na medida em que é neste ponto em que a problemática do indivíduo se põe mais claramente. Além disso, é este aspecto da teoria que permitirá desdobrar a relação entre a metafísica e o pensamento político de Locke.

Quando se observa o texto do § 9, transcrito acima, fica visível a conexão entre esses três conceitos – *consciousness* (consciência), *personal identity*

¹¹⁴ Texto consultado: “‘invents’ *con-science at the very moment he is constrained by language and by the theoretical material to create not one, but two, neologisms, one pertaining to vocabulary and the other to meaning*”.

¹¹⁵ Texto original: “*analysis of the relation between the ‘internal operations of the mind’ and their ‘expression’ by means of the signs of language*”.

(identidade pessoal) e *self* (eu, si, si mesmo)¹¹⁶. Na perspectiva de Balibar, Locke estabelece a *continuidade* da consciência – da qual todo pensamento depende – como critério da identidade pessoal, o que se dá explicitamente nesta passagem do parágrafo: “o alcance da identidade de uma *pessoa* é igual à extensão retrospectiva da consciência que ela tem de uma ação ou de um pensamento”¹¹⁷. Ao mesmo tempo, esta pessoa cuja identidade reside na continuidade de sua consciência será sistematizada pela expressão nominal “*the Self*”, de modo que o sujeito lockeano é definido essencialmente como “um *si-consciente* [*self-consciousness*], ou mais precisamente, uma consciência do ‘si’ [*a consciousness of ‘the Self’*]” (BALIBAR, 2013a, ebook)¹¹⁸.

Ao definir deste modo a identidade pessoal¹¹⁹ – caracterizando-a a partir da continuidade da consciência no tempo – Locke recebeu imediatamente dois tipos de interpretações críticas – a primeira, que a compreendeu como uma “teoria da

¹¹⁶ *Self* é um dos conceitos em que a dificuldade de tradução com que se deparou Coste se apresenta também àqueles que o traduzem para o português. Embora seja comum traduzir o termo *self* como “eu”, parece necessário considerar outras possibilidades, mais próximas do *soi*; *soi même* francês empregado por Coste, cuja tradução foi acompanhada de perto por Locke. Tal dilema foi observado pelos tradutores do texto. Flavio Fontenelle Loque, que se dedicou exclusivamente à tradução do capítulo XXVII indicou, em sua versão do texto que “considerando a dificuldade da tradução de *self* (e *selves*) no sentido de *eu*, *si* ou *si mesmo*, deixei indicadas entre colchetes todas as suas ocorrências, além daquelas que, embora não possuam esse sentido técnico, também me pareceram relevantes” (LOCKE, 2015, p. 169). Já Pedro Paulo Garrido Pimenta, tradutor da edição aqui utilizada para as referências ao texto do ensaio, indica em nota ao § 9 que “o § 9 introduz, a propósito da discussão da *identidade pessoal*, o termo *self*. Seu uso remonta ao inglês arcaico como substantivo que significa *força* (de comando, de coesão); no texto de Locke aparece, já no sentido moderno, como partícula reflexiva do pronome pessoal. No decorrer deste Capítulo 27, a tradução do termo é sempre indicada em itálico, como no original, e depende do pronome de referência (*my self*: *eu* mesmo, *him self*: *ele* mesmo ou *si* mesmo, *him-self*: *ele-mesmo* ou *si-mesmo* etc.)” (LOCKE, 2012, p. 352). Considerando este debate, mesmo que a tradução de *self* como “eu” por vezes se faça necessária – muito embora “eu” seja mais adequado à tradução do termo inglês “*I*” – nas traduções próprias em que se utilizar “eu” como tradução de *self*, o termo virá grafado em itálico: *eu*.

¹¹⁷ Texto original de Locke: “*And as far as this consciousness can be extended backwards to any past Action or Thought, so far reaches the Identity of that Person*”.

¹¹⁸ Texto consultado: “*is thus essentially a self-consciousness, or more precisely a consciousness of ‘the Self’*.”

¹¹⁹ Locke apresenta também outros sentidos para o conceito de identidade, o qual varia conforme a dimensão em relação a qual é considerado. Em um sentido geral, a identidade é assim definida por Locke: “e nisto consiste *identidade*: quando as ideias as quais é atribuída não variam do que eram, no momento em que consideramos sua existência prévia, à qual comparamos à presente [*and in this consists Identity, when the Ideas it is attributed to vary not at all from what they were that moment wherein we consider their former existence, and to which we compare the present*]” (LOCKE, 2008, 2012, liv. II, Cap. XXVII, § 1). No entanto, seu sentido específico varia. Por exemplo, a dimensão das substâncias como um corpo, implica em uma “identidade material”, que expressa a preservação de uma certa composição física, atômica, por exemplo. Já a “identidade individual”, aplicada aos organismos vivos, decorre da preservação de uma forma típica, que se mantém apesar das transformações sofridas por estes. Esta, que também se aplica aos indivíduos humanos, porém, é distinta da “identidade pessoal”, relativa à consciência. Nesse sentido, ver os §§ 6 e 7 do capítulo XXVII.

memória”¹²⁰, e a segunda, que lhe objetou a “circularidade”¹²¹ de sua argumentação. De acordo com a catalogação feita por Sandford na introdução de *Identity and Difference*, no primeiro caso, a teoria de Locke foi criticada a partir dos temas da falibilidade da memória e da transitividade da identidade. Já no segundo caso, dentre outras coisas, apontou-se que:

a identidade pessoal (o meu *eu*) é pressuposta ao identificar pensamentos e memórias presentes como meus [...] E em segundo lugar, ao compreender a consciência como consciência de pensamentos e percepções, a consciência é entendida como sendo uma qualidade, uma operação, um atributo, um acidente, um sinal ou – na terminologia de uma certa ontologia duradoura – um modo que pressupõe a substância da qual é um acidente, um modo, e assim por diante. [...] Para muitos dos primeiros críticos de Locke, este problema era a prova de que, contra Locke, temos de colocar uma substância permanente (na sua maioria, a substância imaterial da alma imortal) na explicação da identidade pessoal. Se não o fizermos, o eu torna-se, como diz Berkeley, "um sistema de ideias flutuantes", uma concepção do eu que é convincente para alguns – reconhecidamente, é claro, Hume – mas intolerável para aqueles que se preocupam com a questão da ressurreição no dia do julgamento, que é o aspecto mais significativo do contexto histórico-intelectual da discussão de Locke (SANDFORD, 2013, ebook)¹²².

Balibar, por sua vez, desvia dessas interpretações. Por um lado, na leitura de Sandford, o pensador francês opera esse desvio ao compreender que a circularidade entre si mesmo (*self*) e a consciência (*consciousness*) era o objeto da teoria de Locke e não a estrutura de seu argumento e, além disso, ao perceber que “o próprio princípio da identidade é visto como descoberto no interior da própria estrutura da consciência, em lugar de ser problematicamente aplicado a ela” (SANDFORD, 2013, ebook)¹²³. Principalmente, no entanto, o mérito do comentário de Balibar parece estar no entendimento de que a concepção de Locke sobre a

¹²⁰ Dentre os representantes dessa leitura, Stella Sandford nomeia John Perry, A.S. Pringle-Pattinson, Anthony Flew, Nicholas Jolley, Robert C. Solomon, Thomas Reid e George Berkeley.

¹²¹ Esta leitura, muito duradoura, tem entre seus representantes Joseph Butler, John Sargeant e Henry Lee.

¹²² Texto original: “*First, the strict problem of circularity remains: personal identity (my self) is presupposed in identifying present thoughts and memories as mine [...] And second, understanding consciousness as consciousness of thoughts and perceptions, consciousness is understood to be a quality, an operation, an attribute, an accident, a sign or – in the terminology of a certain enduring ontology – a mode which presupposes the substance of which it is an accident, a mode, and so on. [...] For many of Locke’s earliest critics this problem was proof that, contra Locke, we do have to posit a permanent substance (mostly, the immaterial substance of the immortal soul) in the explanation of personal identity. If we do not, the self becomes, as Berkeley has Hylas say, ‘a system a floating ideas’, a conception of the self that is compelling to some – famously, of course, Hume – but intolerable to those concerned with the issue of resurrection on the day of judgment, which is the single most significant aspect of the historical-intellectual context of Locke’s discussion*”.

¹²³ Texto original: “*the principle of identity itself is seen to be discovered within the structure of consciousness itself, rather than being problematically applied to it*”.

consciência implica não exatamente uma teoria da memória, mas a criação de uma temporalidade particular – em cujo centro está uma ideia de *duração* – que será fundamental às concepções sobre o sujeito moderno.

Assim, o autor considera que Locke, tanto na crítica das ideias inatas, como na teoria da identidade pessoal, lança mão de um mesmo princípio lógico-psicológico, também presente no sintético § 9, segundo o qual para pensar ou perceber a pessoa tem, antes de tudo, que pensar ou perceber que pensa ou percebe. É justamente neste ponto que sua teoria foi criticada por aqueles que a identificaram como uma teoria da memória, por não dar conta do problema do esquecimento das ideias e ações, o qual não leva um indivíduo a pensar ter perdido sua identidade. No entanto, de acordo com Balibar, Locke rebateu tais críticas articulando consciência e memória, de um modo “que torna o esquecimento uma marca de imperfeição e finitude em função de uma temporalidade interna essencial à subjetividade do pensamento” (BALIBAR, 2013a, ebook)¹²⁴.

Para Balibar, o princípio lógico-psicológico da consciência de Locke se aproxima do *cogito* cartesiano ao reunir os fatos da existência e da experiência do pensamento em uma mesma certeza. No entanto, se diferencia fundamentalmente deste na medida em que incorpora ao próprio conceito de consciência as críticas que Descartes teria ignorado – de que o pensamento de que um pensa, não pode existir sem uma duração no tempo. Essa temporalidade é identificada por ele no § 16, do Capítulo XXVII, Livro II, onde Locke afirma mais explicitamente algo que já se apresentava no § 9: ser evidente que “a consciência, que, na medida de sua extensão a épocas passadas, une numa mesma pessoa as existências e ações distantes no tempo e aquelas que as sucedem imediatamente” (LOCKE, 2008, 2012)¹²⁵. Ele complementa seu raciocínio ressaltando, além disso, quanto à duração de uma mesma pessoa – de uma mesma consciência, um mesmo *self* – que:

Para ser igual a *si* mesmo, não importa se este *eu* presente é ou não feito da mesma substância; concernem-me tanto, e eu sou tão responsável pelas ações feitas há mil anos atrás, e agora apropriadas a mim por esta consciência de mim mesmo, quanto sou pelo que fiz há um momento atrás. (LOCKE, 2008, 2012)¹²⁶.

¹²⁴ Texto consultado: “*which renders forgetfulness a mark of imperfection and finitude on the basis of an internal temporality essential to the subjectivity of thought*”.

¹²⁵ Texto original de Locke: “*'tis consciousness, as far as ever it can be extended, should it be to Ages past, unites Existences, and Actions, very remote in time, into the same Person, as well as it does the Existence and Actions of the immediately preceding moment*”

¹²⁶ Texto original de Locke: “*For as to this point of being the same self, it matters not whether this present self be made up of the same or other Substances, I being as much concern'd, and as justly*

A partir disso, no presente da consciência está sempre em jogo uma relação com passado e futuro. Essa conjunção temporal no presente se dá, sobretudo, a partir da vinculação entre a consciência de si com a noção de responsabilidade, uma noção, em muitos aspectos, jurídica e moral. Trata-se de uma totalização subjetiva do tempo, diz Balibar, na medida em que “não se refere ao passado sem perpetuamente antecipar o futuro, sem, em um certo sentido, ‘chegar’ do futuro” (BALIBAR, 2013a, ebook)¹²⁷. O *eu* autoconsciente do presente, por meio do movimento da consciência de pensar que pensa, se estabelece tanto em relação àquilo que pensou no passado, quanto em relação àquilo que terá pensado no instante presente em que pensa. Nesse sentido, a noção lockeana de consciência articula três instâncias temporais distintas: “Terei que responder no futuro (seja o futuro definitivo do Juízo Final, ou o futuro imediato para o qual eu tenho proporcionado a vigilância que exerço sobre meus pensamentos) por esta “ação”, que já está acontecendo, da qual estou consciente neste momento” (BALIBAR, 2013a, ebook)¹²⁸.

Algumas consequências podem ser extraídas desta formulação de Locke acerca da consciência, de acordo com a leitura de Balibar. Em primeiro lugar, ao estruturar formalmente a consciência, como uma fenomenologia da “percepção interna”, Locke não rompe completamente com uma moralidade da consciência, à medida que mantém algo do “tribunal interior” que informa o sentido moral do termo consciência, sobretudo a partir do cristianismo. Além disso, a invenção de Locke é decisiva para o desenvolvimento do que posteriormente Kant nomeará por sujeito, na medida em que a noção de *consciência de si* ou *autoconsciência* envolve um enredamento lógico, moral e jurídico e psicológico, basilar à concepção moderna de subjetividade. Por fim, a experiência da consciência, com sua condensação de múltiplas temporalidades, pode ser compreendida como um movimento de apropriação de si, que tem repercussões tanto jurídicas, como políticas. Este nos parece um ponto decisivo para compreender em que sentido era

accountable for any Action was done a thousand Years since, appropriated to me now by this self-consciousness, as I am, for what I did the last moment.”

¹²⁷ Texto consultado: “it does not refer to the past without perpetually anticipating the future, without, in a certain sense, ‘arriving’ from the future”

¹²⁸ Texto consultado: “I will have to answer in the future (whether the ultimate future of the Last Judgment, or the immediate future for which I have provided with the vigilance I exercise over my thoughts) for this ‘action’, already happening, of which I am conscious at this moment”.

necessário voltar-se à metafísica lockeana como forma de acessar uma outra camada do individualismo possessivo, uma vez que desvela uma apropriação que não se restringe à aquisição pelo trabalho e pelo dinheiro, mas constitui uma organização vital mais geral da filosofia do pensador inglês.

Assim, no tópico subsequente, gostaria de enfatizar este último aspecto da leitura de Balibar. Busca-se traçar algumas linhas que permitam verificar e aprofundar como o autor concebe essa conexão entre a teoria da consciência e o pensamento político de Locke, particularmente no ponto em que este introduz a noção de “propriedade na própria pessoa” como fundamento de sua teoria da propriedade.

2.3

O encontro entre a possessividade da consciência e a propriedade na própria pessoa

Um bom ponto de partida para analisar de que modo a teoria da consciência se apresenta como uma forma de *apropriação de si mesmo*, e ainda, para traçar sua relação com a teoria política da propriedade, é recuperar o § 26, capítulo XXVII, Livro II, do *Ensaio*. Ali, Locke aprofunda sua definição de *pessoa*, tornando explícito como a experiência da consciência implica uma apropriação e, além disso, afirmando o caráter jurídico da noção. Reproduzo-o parcialmente, no original e na tradução para o português:

§ 26. *Person*, as I take it, is the name for this *self*. Wherever a man finds what he calls *himself*, there, I think, another may say is the same *Person*. It is a Forensick Term, appropriating Actions and their Merit; and so belongs only to intelligent Agents, capable of a Law, and Happiness, and Misery. This personality extends it *self* beyond present Existence to what is past, only by consciousness, whereby it becomes concerned and accountable; owns and imputes to it *self* past actions, just upon the same ground and for the same reason as it does the present.

§ 26. *Pessoa*, no meu entender, é o nome desse *eu*. Onde quer que o homem encontre aquilo que chama de *si-mesmo*, ali está, poderá dizer um outro, a mesma *pessoa*. *Pessoa* é um termo forense que abrange ações e o mérito destas, que cabe apenas a agentes inteligentes, capazes de lei e de felicidade e aflição. Se essa personalidade estende-se a *si mesma*, para além da existência presente, ao que é passado, é apenas pela consciência que a concerne e a torna responsável, que reconhece e imputa a *si mesma* ações passadas justamente na mesma base e pela mesma razão que no presente (LOCKE, 2008, 2012).

Tal parágrafo define a pessoa ou o *eu*, reproduzindo o movimento de *duração* da consciência visto nos §§ 9 e 16, caracterizando-a desta vez como um termo forense – isto é, jurídico, relacionado ao direito. Além disso, Locke o descreve mais especificamente como uma apropriação das ações e dos méritos dessas ações, tanto presentes, como passadas, de modo a se envolver e se tornar por elas responsabilizável. Chama atenção, nesse sentido, que o tradutor tenha optado pelo verbo “abranger” para traduzir o “*appropriating*” de Locke¹²⁹. Da perspectiva aqui sustentada, uma tradução mais acurada empregaria o termo apropriar – o que é corroborado, por exemplo, pela tradução de Coste, que optou por utilizar o verbo “*appropriier*”¹³⁰ e pela tradução de Balibar, que utiliza “*assigner la propriété*”¹³¹. Por outro lado, Balibar aponta para a necessidade de se esclarecer o sentido do verbo *appropriate*, assim como do verbo *own* – também empregado no parágrafo e traduzido como deter – para a compreensão do que está em jogo na construção lockeana.

Desse modo, o autor recorda que “*to appropriate*” possui dois sentidos indissociáveis, expressando tanto uma “identificação a”, como uma “aquisição”, no sentido de converter em propriedade privada. No *Ensaio*, Locke emprega poucas vezes o verbo *appropriate*, utilizando-o sempre para falar de ações. Por outro lado, a noção de *appropriation* é a mesma utilizada por Locke no *Segundo Tratado*, a qual “permite à Locke definir a personalidade civil como a de um indivíduo “proprietário de si próprio”, que reúne para si os bens e direitos necessários à sua independência através do intermédio do trabalho (e, mais genericamente, do esforço)” (BALIBAR, 2013a, ebook)¹³².

Estrutura semelhante aparece na palavra “*own*”, que por sua vez é empregada por Locke de diversas maneiras. O termo funciona na forma verbal “*to own*”, mas também como adjetivo – “*my own life*” [minha própria vida], por

¹²⁹ De fato, nenhuma das traduções para o português a que tivemos acesso empregou o verbo apropriar. Na tradução portuguesa Eduardo Abranches de Soveral optou pelo verbo “adequar”, enquanto Flavio Fontenelle Loque utilizou o verbo “associar”. A opção de Loque chama particular atenção na medida em que sua tradução apoiou-se, segundo este tradutor, sobretudo nas traduções de Coste e de Balibar.

¹³⁰ Tradução de Coste: “*Le mot de Personne est un terme de Barreau qui approprie des actions, & le mérite ou le démerite de ces actions*” (LOCKE, 1972).

¹³¹ Tradução de Balibar: “*C’est un terme du langage judiciaire qui assigne la propriété des actes et de leur valeur*” (BALIBAR, 2011, p. 132).

¹³² Texto consultado: “*allows Locke to define civil personality as that of an individual ‘proprietor of himself’, gathering to himself the goods and rights necessary to his independence through the intermediary of labour (and more generally of effort)*”

exemplo. Na definição do dicionário *Oxford Languages*, o adjetivo *own* é assim explicado: “*used with a possessive to emphasize that someone or something belongs or relates to the person or thing mentioned*” [usado com um pronome possessivo para enfatizar que alguém ou algo pertence ou se relaciona à pessoa ou coisa mencionada]. Como adjetivo, o termo é comumente traduzido para o português como “*próprio*”. Já como verbo, *own* é traduzido, em geral, pelos verbos “possuir” e “ter”, ligados à ideia de “ser dono”, mas também pode ter seu sentido atribuído a “admitir”, “reconhecer”, sobretudo nos usos formais do verbo. Em relação ao francês, Balibar identifica o mesmo, afirmando que *own* é equivalente aos verbos franceses de sentido possessivo *posséder* e *avoir*, mas também ao verbo *avouer*, que tem o sentido de reconhecimento. Aqui, a conexão entre os sentidos também é afirmada:

Na realidade, estes dois significados não são independentes, uma vez que não se pode admitir/reconhecer algo que não seja "seu" (ou que não venha "de si"), e inversamente, o simples fato de admitir, de se reconhecer responsável por algo torna-o *ipso facto* "seu", apropriando-se dele, em particular quando não se trata de bens mas de *ações*, que é o cerne do problema jurídico e moral (BALIBAR, 2011, p. 132–133)¹³³.

Além de estabelecerem essa conexão entre a doutrina da consciência e os âmbitos jurídico e moral, para Balibar, a importância de analisar os sentidos dos verbos *appropriate* e *own* e, especialmente, os usos que Locke faz deles, reside no fato de que engendram o que chama de um “jogo linguístico metafísico”. Nesse são reunidas questões de identidade e identificação a questões do próprio e da propriedade, ao ponto de se tornarem equivalentes. Esse jogo linguístico é compreendido como um meio para conectar a metafísica de um sujeito da consciência à teoria política que tem em seu centro uma noção universalizada de cidadania, baseada em indivíduos que possuem a si mesmos, às suas pessoas. A operação especular de apropriação/identificação é assim descrita pelo autor:

Assim, posso considerar que o que é “eu”, “eu mesmo” (*myself*) ou “meu eu” (*my self*), é como uma “coisa” que possuo (*own*) ou reconheço (*own*, novamente), ou que reconheço efetivamente possuir porque fui eu que a fiz ou que a pensei. Ela se torna “eu” / “minha” quando, fazendo-a ou pensando-a, eu a “aproprio” a mim.

¹³³ Texto original: “*En réalité ces deux significations ne sont pas indépendantes, puisqu' on ne peut avouer/reconnaître quelque chose qui ne serait pas <<sien>> (ou ne viendrait pas <<de soi>>), et qu' inversement le seul fait d'avouer, de se reconnaître responsable de quelque chose le rend ipso facto <<sien>>, et l'approprie, en particulier lorsqu'il s'agit non de biens mais d'actions, ce qui est le noeud du problème juridique et moral.*”

Mas isto de que assim me aproprio é, circularmente, isto que identifico como *self*, isto é, isto que já é “meu próprio” ou é indiscernível de mim, assim como o são meus pensamentos, porque formam “*my own (self)*”, etc. Isto que me é próprio (*my own*) em um sentido forte, é sempre eu mesmo (*myself*) ou é meu eu (*my self*), do mesmo modo que isto que é eu mesmo (*myself*) ou “idêntico a mim” é tudo aquilo que eu tenho ou possuo (*what is my own*) e que eu posso reconhecer (*that I can own*) (BALIBAR, 2011, p. 133)¹³⁴.

Trata-se, portanto, de uma identidade por apropriação ou, dito de outro modo, de “uma notável fusão (e não confusão) dos paradigmas do *ser* e do *ter*” (BALIBAR, 2013a, ebook)¹³⁵, que constantemente recria ou atualiza determinado indivíduo. Este movimento retrospectivo da consciência de apropriação e definição da *pessoa* ou do *eu* representa uma importante função jurídico-política, na medida em que expressa uma individualização da consciência em relação às demais consciências, às outras pessoas. Com isso, o indivíduo se distingue, juridicamente, de todos os outros e se torna o único possuidor, assim como o único responsável por seus atos ou pensamentos – criando-se, dessa forma, a possibilidade de julgamento e punição desse indivíduo, seja em um tribunal qualquer, seja no juízo final.

Podemos então nos perguntar: de que modos esse movimento de apropriação/reconhecimento das próprias ações pela consciência que cria uma identidade pessoal para o indivíduo se relaciona com a apropriação pelo trabalho realizado pelo próprio corpo que Locke considerou o fundamento de sua teoria da propriedade nos *Dois tratados*? Do corpo de textos de Balibar analisados nesta pesquisa, em que se dedica ao pensamento de Locke, dificilmente o autor se ocupa apenas da obra política mais célebre do filósofo inglês. Quando debate a tese de Macpherson, no entanto, este parece ser um caminho inescapável e ali o pensador francês apresenta algumas ideias importantes para a compreensão da propriedade em Locke em conexão com a individualidade. Como foi introduzido no capítulo

¹³⁴ Texto original: “*Ainsi je peux considérer que ce qui est <<moi >>, <<moi-même>> (myself) ou <<mon soi>> (my self), est comme une <<chose>> que je possède (own) ou que j'avoue (own encore), ou dont j'avoue que je la possède effectivement parce que c' est moi qui l' ai faite ou qui l' ai pensée. Elle est devenue <<moi >>/<< mienne>> dès lors que, la faisant ou la pensant consciemment, je me la suis <<appropriée>>. Mais ce que je m'approprie ainsi, c' est, circulairement, ce que j'identifie à <<self>>, c' est-à-dire à ce qui déjà est <<mon propre>> ou est indiscernable de moi comme le sont mes pensées parce que formant “my own (self) >>, etc. Ce qui m' est propre au sens fort (my own), c' est toujours moi-même (myself) ou c' est <<mon soi>> (my self), de même que ce qui est moi-même (myself) ou <<identique à moi>> est tout ce que j'ai ou possède (what is my own) et que je peux avouer (that I can own).”*

¹³⁵ Texto consultado: “*a remarkable fusion (and not confusion) of the paradigms of being and having*”.

anterior, Balibar sugere que há em Locke uma dialética da individualidade e da propriedade, a qual se constitui em torno da fórmula “propriedade como poder”.

A fórmula, como visto, envolve conceber que é do fato de que haja propriedade que o poder pode advir, sendo aquela uma delimitação deste. No entanto, haveria duas formas de compreender essa relação, dependendo de quem é considerado fundamentalmente livre ou capaz de agenciar as formas de poder na teoria de Locke, se a pessoa do proprietário ou a propriedade, entendida em termos abstratos. Para Balibar, que reconhece que as duas leituras são possíveis, o mais interessante é considerar que é da propriedade, em sentido abstrato e “mais metafísico”, portanto, que o poder deriva. Quer dizer, “é a propriedade que forma a essência do proprietário, sua capacidade interna ou poder de agir – o que Locke chama *vida* e também *trabalho*” (BALIBAR, 2002, p. 302)¹³⁶. A própria ideia de propriedade, que na teoria de Locke é articulada com a de liberdade¹³⁷, no entanto, poderia ser entendida em duas direções. O primeiro entendimento sobre a propriedade, é mais próximo das leituras que vimos no primeiro capítulo, que consideram que a teoria de Locke limita a verdadeira liberdade, e conseqüentemente a cidadania, aos detentores de propriedade material – isto é, uma propriedade reconhecida juridicamente, que Balibar chama de *propriedade constituída*, e que no tempo de Locke determinava a garantia e a amplitude da participação política. Por outro lado, o pensador francês defende uma outra leitura, a qual sugere que a propriedade da qual o poder deriva e pela qual se exerce a liberdade é uma *propriedade constituinte*:

uma propriedade originária que não é "medida" pelas instituições previamente existentes por ser a individualidade em si. Deste ponto de vista, pode-se dizer que

¹³⁶ Texto consultado: “*It is property that forms the essence of the owner, his internal capacity or power to act – what Locke calls life and also labor.*”

¹³⁷ Vale resgatar algumas das definições de Locke em relação à liberdade nos *Dois Tratados*. No Livro II, § 57 a liberdade é assim definida: “[...]A *liberdade* consiste em estar livre de restrições e de violência por parte de outros, o que não pode existir onde não existe lei. Mas não é, como já nos foi dito, *liberdade para que cada um faça o que bem quiser* (pois quem poderia ser livre quando o capricho de qualquer homem pode domiá-lo?), mas uma *liberdade* para dispor e ordenar como se quiser a própria pessoa, ações, posses e toda a sua propriedade, dentro dos limites das leis às quais se está submetido; e, portanto, não estar sujeito à vontade arbitrária de outrem, mas seguir livremente a sua própria” (2020, liv. II, § 57). Além disso, no § 87 a liberdade é articulada com o poder de cada um para preservar sua propriedade, entendida em sentido amplo como a “vida, liberdade e bens”. Neste parágrafo se lê: “Tendo o homem nascido, tal como se provou, com título à liberdade perfeita e a um gozo irrestrito de todos os direitos e privilégios da lei da natureza da mesma forma que qualquer outro homem ou grupo de homens no mundo, tem ele por natureza o poder não apenas de preservar sua propriedade, isto é, sua vida, liberdade e bens contra injúrias e intentos de outros homens [...]”(2020, liv. II, § 87).

essencialmente é a "propriedade" que é livre, e não simplesmente o proprietário, mas é preciso mostrar que o sujeito individual na prática *se identifica* com essa propriedade que forma a sua essência, que ele reconhece a sua identidade no próprio processo de apropriação e aquisição (BALIBAR, 2002, p. 302–303)¹³⁸.

Esse entendimento, que é coerente com a ideia sustentada na teoria política de Locke de que a propriedade primeira de qualquer indivíduo, e condição para qualquer outra apropriação e acumulação, é a propriedade sobre si mesmo, sobre a “própria pessoa”, parece lançar uma nova perspectiva em relação à profundidade com que individualidade e propriedade estão articuladas na antropologia filosófica lockeana. A ideia de que há uma identificação do sujeito individual com a propriedade leva a considerar que, se a identidade pessoal é constituída pela apropriação/reconhecimento das ações de certo indivíduo por sua autoconsciência, o trabalho, enquanto meio de apropriação, constitui a referência geral do agir consciente para Locke.

Para Balibar, essa liberdade da propriedade que conforma a individualidade em Locke conduz a alguns paradoxos na medida em que, ao convergir pessoa e propriedade na fórmula da “propriedade de si” [*selfownership*], torna explícita a mobilização de uma noção de sujeito individual na qual inalienabilidade e alienabilidade convivem. Tal noção faz com que “imediatamente nos confrontemos com uma unidade paradoxal de opostos que talvez seja inerente à fundação da subjetividade moderna” (BALIBAR, 2002, p. 303)¹³⁹. Parece-me que esta proposição de uma articulação entre as dimensões inalienável e alienável do indivíduo lockeano permite olhar para o embate entre Tully e Macpherson em torno do trabalho assalariado, por exemplo, como originando do fato de que cada um viu apenas um desses aspectos da teoria, quando na verdade eles conviviam numa mesma pessoa. Com sua leitura da dialética entre individualidade e propriedade, portanto, Balibar desvia da opção por uma dessas leituras¹⁴⁰, sendo capaz de expor

¹³⁸ Texto consultado: “*an originary property that is not “measured” by preexisting institutions because it is individuality itself. From this angle, you can say that essentially it is “property” that is free, and not simply the owner, but you have to show that the individual subject practically identifies himself with that property which forms his essence, that he recognizes his identity in the actual process of appropriation and acquisition.*”

¹³⁹ Texto consultado: “*It immediately confronts us with a paradoxical unity of opposites which is perhaps inherent in the foundation of modern subjectivity*”.

¹⁴⁰ Para Balibar, o filósofo inglês pensou a possibilidade da alienação do trabalho em uma direção distinta da renovação energética (reprodução da força de trabalho) que compõe o modelo marxista: “Parece-me que Locke tinha em mente um modelo um pouco diferente, menos naturalista: o de uma capacidade ou força que poderia ser considerada como *residindo inteiramente nas suas próprias ações*, na medida em que são adequadas a um objetivo produtivo. O trabalho em geral é o processo

de forma clara certa estranheza, mas também efetividade, da teoria de Locke (que parece estar presente no liberalismo, em geral), ao perceber que esta

conseguiu criar uma convertibilidade absoluta entre um discurso sobre a *libertação do indivíduo* de qualquer forma de "sujeição" ou "escravidão" e um discurso sobre o *poder de apropriação* deste mesmo indivíduo, para que ele possa identificar-se conscientemente com a propriedade que é a sua *raison d'être* (BALIBAR, 2002, p. 304)¹⁴¹.

Esse processo constitutivo de identificação do sujeito individual com a propriedade e o movimento de apropriação, que se apresenta na teoria política por meio do trabalho, e que cria, ademais, condições ontológicas para a alienação capitalista do trabalho, se torna mais claro, contudo, se integrado à compreensão metafísica da autoconsciência de si que vinha sendo delineada. Em certo sentido, é possível identificar a constituição da identidade pessoal, por meio do reconhecimento/apropriação de pensamentos e ações, como um movimento semelhante ao de aquisição da propriedade material. Trata-se, na consciência, de um gesto semelhante ao daquele indivíduo que com o trabalho de seu corpo “se alimenta das bolotas que apanha debaixo de um carvalho ou das maçãs que colhe nas árvores do bosque”(LOCKE, 2020) e, neste gesto, apropria-se delas. Uma vez que, parece-me, a consciência, diante da vastidão do pensamento e da experiência, exerce também um trabalho de enclausurar certos pensamentos, percepções, sensações para constituir o patrimônio do *self*, configurando uma certa narrativa¹⁴² sobre si ou tal como o pintor em seu autorretrato – modalidade artística que surge em meados do século XV.

Especificamente, porém, é possível identificar na leitura de Balibar a tradução do vínculo entre esses dois âmbitos do pensamento de Locke por meio de

em que os lugares do sujeito, o *eu* e o *próprio*, são continuamente trocados. Ou, dito de outra forma, aquilo que é meu/de minha propriedade pode sempre ser alienado se *eu mesmo* permanecer meu *próprio* eu. Inversamente, o eu pode permanecer o mesmo eu se o próprio/detido/proprietário regressar constantemente da sua alienação” (BALIBAR, 2002, p. 304). Texto consultado: “*It seems to me that Locke had a somewhat different, less naturalistic model in mind: that of a capacity or force which could be considered to reside entirely in its own actions, inasmuch as they are appropriated to a productive goal. Labor in general is the process where the places of the subject, the self and the own, are continuously exchanged. Or, to put it in other terms, what is my own/my ownership can always become alienated if I myself remain my own self. Conversely, the self can remain an identical self if the own/owned/ownership steadily returns from its alienation*”.

¹⁴¹ Texto consultado: “*it succeeded in creating an absolute convertibility between a discourse on the liberation of the individual from every form of “subjection” or “slavery” and a discourse on the power of appropriation of this very same individual, so that he can identify himself consciously with the property which is his raison d'être.*”

¹⁴² Em certo momento Balibar descreverá o movimento da consciência pelo termo “*storing*”.

três formas de relação: a analogia, a pressuposição recíproca e o paralelismo. A primeira dessas relações, a analogia, diz respeito justamente à aproximação feita no parágrafo anterior. Em uma nota de seu texto sobre Locke publicado em *Citoyen Sujet*, acerca da aproximação da doutrina da consciência à concepção de cidadania, Balibar dirá que:

A coerência das duas partes da doutrina vai ainda mais longe, pois existe uma rigorosa analogia entre o processo de aquisição do conhecimento pelo entendimento, sob a condição de que a minha consciência me apropria para mim mesmo, e o processo de constituição de propriedade privada através do "trabalho pessoal", sob a condição de que sou antes de mais nada o "proprietário de mim mesmo" (ou seja, segundo a fórmula) herdada das revoluções inglesas, da minha "vida, liberdade e de minhas posses (BALIBAR, 2011, p. 134)¹⁴³.

Já no verbete *to appropriate*, do glossário que apresenta em *Identity and Difference*, Balibar afirma que a extensão da terminologia acerca da propriedade apresentada nos *Dois tratados sobre o Governo* ao *Ensaio*, depende da assunção de que “existe uma pressuposição recíproca entre a teoria da identidade pessoal, baseada na continuidade interna da consciência, e a teoria da propriedade de si próprio, baseada na autonomia material adquirida através do trabalho” (BALIBAR, 2013a, ebook)¹⁴⁴. Tanto na afirmação de uma analogia, como nessa hipótese, Balibar dialoga de alguma forma com a teoria de Macpherson sobre o individualismo possessivo, na direção do que foi delineado acima enquanto dialética entre individualidade/propriedade.

Enquanto a pressuposição aparece no verbete *to appropriate*, o paralelismo aparece no verbete *own, to own*, indicando de algum modo sua proximidade. Ali, Balibar traça três consequências dos usos de Locke desse termo e de suas variações. Na última delas, ele dirá: "Finalmente, a temática do ‘own’, ‘owning’ e ‘ownership’ implica [...] um paralelismo entre responsabilidade e propriedade, entre autoconsciência e de ‘propriedade em si próprio’” (BALIBAR, 2013a, ebook)¹⁴⁵.

¹⁴³ Texto original: “La cohérence des deux parties de la doctrine va encore plus loin, puisqu'il y a rigoureuse analogie entre procès d' acquisition de la connaissance par l' entendement, sous condition que ma conscience m'approprie à moi-même, et le procès de constitution de la propriété privée par le <<travail personnel>>, sous condition que je sois d'abord <<propriétaire de moi-même>> (c'est-à-dire, selon la formule héritée des révolutions anglaises, de ma <<vie, de ma liberté et de mes biens>>”.

¹⁴⁴ Texto consultado: “there exists a reciprocal presupposition between the theory of personal identity, based on the internal continuity of consciousness, and the theory of the proprietorship of oneself, based on the material autonomy acquired through labour”.

¹⁴⁵ Texto consultado: “Finally, the thematic of ‘own’, ‘owning’ and ‘ownership’ entails (as we have already seen in the case of the terms appropriate, impute, etc.) a parallelism of responsibility and property, of self-consciousness and ‘property in oneself’.”

Para Montag, é este o argumento mais potente de Balibar que permite conectar, na forma de um paralelismo, os *Dois Tratados sobre o Governo* e o *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, dedicando-se, nesse sentido, a desdobrar suas consequências. O que é importante destacar acerca do significado de paralelismo é que expressa um vínculo em que não há prioridade lógica ou histórica de uma das perspectivas em relação à outra.

Desse modo, afirmar um paralelismo entre a noção política de “propriedade” – e de “propriedade na própria pessoa” – e a noção filosófica de “*self-consciousness*” – implica considerar que essas duas dimensões do pensamento se desenvolveriam “simultaneamente em relação a um objeto e um conjunto de objetivos comuns” (MONTAG, 2017, p. 157)¹⁴⁶, ou, dito de outro modo, “em torno do mesmo conjunto de contradições não resolvidas que a prática teórica de Locke necessariamente produz” (MONTAG, 2017, p. 159)¹⁴⁷. Além disso, Montag equivale o paralelismo à pressuposição recíproca, na medida em que sustenta que as duas formas do indivíduo de Locke – aquele isolado e unido a si mesmo pela consciência e aquele proprietário de si mesmo – pressupõem uma a outra. Essa perspectiva vai na mesma direção do que procuramos pensar acima quando sugerimos que o trabalho é um modelo do agir consciente, na medida em que também a apropriação pelo trabalho depende de uma representação consciente para efetivar-se¹⁴⁸.

Feitas tais considerações, é possível, portanto, traçar algumas consequências dessa modulação lockeana do indivíduo político-metafísico, a qual, de várias formas deitou raízes na política e no direito modernos.

O gesto de apropriação/reconhecimento do pensamento como próprio, que constitui a *consciência de si (self-consciousness)*, representa explicitamente uma exclusão de todos os outros do conhecimento e avaliação deste pensamento, constituindo um modelo de indivíduo em cuja base está uma pressuposição de

¹⁴⁶ Texto original: “*they develop simultaneously in relation to a common object and set of objectives.*”

¹⁴⁷ Texto original: “*around the same set of unresolved contradictions that Locke’s theoretical practice necessarily produces.*”

¹⁴⁸ Balibar observa isso, por exemplo, quando afirma que “todas as ações do corpo trabalhador são acompanhadas de uma representação consciente, ou uma representação de seu significado e de seus fins na consciência – o derradeiro lugar da identidade pessoal” (BALIBAR, 2002, p. 304). Texto consultado: “*all the actions of the laboring body are accompanied with a conscious representation, or a representation of their meaning and their ends in consciousness – the ultimate site of personal identity*”

isolamento. Para Warren Montag, que além de tradutor de Balibar é também comentador de seu trabalho, a operação do conceito de consciência de Locke assegura tanto “a unidade do indivíduo com ‘seu próprio pensamento’”, como também “com a organização do corpo que ele chama seu próprio”, garantindo, com isso, que “o indivíduo não possa sentir ou pensar aquilo que o outro exterior sente ou pensa” (MONTAG, 2017, p. 160)¹⁴⁹. Nesse sentido, em termos lockeanos, tudo aquilo que um homem percebe, sente, pensa, tudo o que, enfim, passa por sua mente e é reconhecido por sua consciência, só pode ser entendido como próprio, excluindo-se a possibilidade de que devesse de um outro indivíduo. Essa separação ou isolamento do pensamento e das sensações em relação a cada consciência é extrema ao ponto de Locke afirmar que caso um indivíduo “descubra a si mesmo consciente de qualquer das ações de *Nestor*, ele então descobrirá a si mesmo como a mesma pessoa que *Nestor*” (LOCKE, 2008, 2015, liv. II, XXVII, § 14)¹⁵⁰.

Com isso, além de circunscrever todo pensamento ao registro do indivíduo, Locke também encerra a possibilidade de um dinamismo afetivo – que como será visto na segunda parte da tese, é decisivo a uma compreensão política distinta do indivíduo e de seus vínculos sociais – e da consideração que o pensamento e a mente se constituem envolvendo uma rede de relações que está para além apenas do indivíduo em si mesmo. O autor distancia-se, neste sentido, de Melabranche, como também de Spinoza, para quem:

as paixões e imagens passavam tão livremente entre as pessoas que a questão de saber se o que se passa na minha mente é meu ou de outra pessoa se tornou um problema insolúvel, pondo em dúvida a própria noção de "uma mente própria do homem" e, portanto, a relação de propriedade entre mim e o que eu chamo meu ou meu próprio (MONTAG, 2017, p. 167)¹⁵¹.

Estes limites, contudo, não estão restritos ao pensamento somente, mas modulam também a configuração da sociabilidade, a constituição dos vínculos

¹⁴⁹ Texto original: “*the unity of the individual with “his own thought [...] with the organization of the body that he calls his own [...] the individual cannot feel or think what the other outside feels or thinks”*”.

¹⁵⁰ Texto original de Locke: “*let him once find himself conscious of any of the Actions of Nestor, he then finds himself the same Person with Nestor*”. Especificamente nesta citação utilizou-se a tradução de Flavio Fontenelle Loque, pois a tradução de Pimenta foi menos fiel ao texto de Locke neste ponto.

¹⁵¹ Texto original: “*passions and images passed so freely between persons that the question of whether what passes in my mind is mine or somebody else’s became an insoluble problem, calling into question the very notion of “a man’s own mind” and thus the proprietary relation between me and what I call mine or my own.*”

políticos e a relação que um indivíduo constitui com a comunidade. Uma das perspectivas de Balibar sobre isso considera que a sociabilidade que se constitui a partir da ontologia individualista lockeana opera segundo uma permanente “desconstrução e reconstrução da comunidade”, ou, dito de outra forma, uma constante privatização e socialização da natureza e de si, à medida em que o indivíduo, com seu trabalho, “*retira do comum*, da comunidade originária ou divina, todos os bens necessários à sua conservação; mas como a troca é o desenvolvimento necessário do trabalho, ele também *coloca em comum* as suas produções, construindo assim a comunidade mundana” (BALIBAR, 2002, p. 304–305)¹⁵². Esse “pôr em comum”, contudo, é limitado pela mediação necessária com um âmbito privado estrito.

Para pensarmos adequadamente a dimensão política do indivíduo lockeano forjado pelo encontro entre a propriedade e a consciência de si, contudo, é importante perceber que o ponto privilegiado para a compreensão desta relação encontra-se no corpo, na medida em que é nele que se reúnem mais explicitamente os paradigmas de *ser* e *ter*. Segundo Balibar, no esquema lockeano, “*meu corpo nada mais é do que aquilo que a minha consciência me apresenta como eu mesmo, fazendo com que todas as suas ações de pensamento me pertençam*” (BALIBAR, 2013a, ebook)¹⁵³. Dentre essas ações está o trabalho desse corpo, que dá origem à propriedade, através da exclusão do direito comum dos demais homens àquilo a que anexou algo de seu próprio¹⁵⁴. Assim, além de prover os limites para o isolamento da consciência, o corpo é também a base de toda apropriação, representando um ponto de conjunção entre essas duas realidades – a da identidade da consciência e a da propriedade.

¹⁵² Texto consultado: “draws from the common, *from the originary or the divine community, all the goods that are necessary to his conservation; but since exchange is the necessary development of labor, he also puts in common his productions, thus building the worldly community.*”

¹⁵³ Texto consultado: “*my body is nothing other than that which my consciousness presents to me as myself, bringing it about that all its actions of thought belong to me.*”

¹⁵⁴ “O trabalho de seu corpo e a obra de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele. Qualquer coisa que ele então retire do estado com que a natureza a proveu e deixou, mistura-a ele com o seu trabalho e junta-lhe algo que é seu, transformando-o em *propriedade*. Sendo por ele retirada do estado comum em que a natureza a deixou, a ela agregou, com este trabalho, algo que a exclui do direito comum dos demais homens” [*The Labour of his Body and the Work of his Hands we may say, are properly his. Whatsoever then he removes out of the State that Nature hath provided, and left it in, he hath mixed his Labour with, and joyned to it something that is his own, and thereby makes it his Property. It being by him removed from the common state Nature placed it in, hath by this labour something annexed to it, that excludes the common right of other Men*] (LOCKE, 2019, 2020, liv. II, § 27)

É preciso reconhecer que essa conjunção tem uma estrutura lógica particular, que pode ser chamada tanto de uma relação de exceção¹⁵⁵, como de pressuposição. Isso porque, à medida que o corpo próprio é uma forma de propriedade inalienável ou intransmissível, o que é uma característica excepcional face à regra da propriedade, este se constitui, para Locke, como “a *condição de possibilidade* de qualquer propriedade externa ou propriedade ‘nas coisas’” (BALIBAR, 2013a, ebook)¹⁵⁶. Isto é, é no corpo em que a alienabilidade e a inalienabilidade paradoxal do sujeito individual têm de conviver. Considerando o corpo desta forma, como aquilo que, por meio de uma relação reconhecimento e apropriação, permite ou do qual depende a instituição de toda propriedade, é possível lê-lo de uma perspectiva biopolítica. Pois, na medida em que o corpo é uma coisa animada e viva, a própria “condição de sua propriedade é a vida continuada do corpo, sem a qual (ao menos até a Ressureição) não pode haver consciência, nem *eu*, nem pessoa” (MONTAG, 2017, p. 168)¹⁵⁷.

Com isso, confere-se certa primazia ao ato de viver, no sentido das ações voluntárias que buscam satisfazer e animar esse corpo – sua nutrição com as bolotas colhidas no trabalho, por exemplo – do qual a própria *pessoa*, encerrada em sua consciência, depende. Promove-se, neste ato de viver, portanto,

uma dupla exclusão: tal como outra pessoa em virtude da incomunicabilidade das consciências e corpos não pode partilhar da culpa ou inocência ligada às minhas ações, minhas próprias ações, assim também essa pessoa não pode partilhar do que eu tenho, através das ações do meu corpo, apropriado e anexado a mim mesmo (MONTAG, 2017, p. 169)¹⁵⁸.

Poderíamos considerar a partir dessa reflexão, portanto, como a ideia de responsabilidade pessoal, a qual é fundamental para o direito moderno estruturar seus mecanismos de punição e responsabilização, repercute não apenas juridicamente, mas tem também consequências políticas. À medida que a ideia de responsabilidade é baseada no avanço de uma lógica de exclusão do outro em

¹⁵⁵ Para uma análise da definição de uma relação de exceção, ver o primeiro capítulo de: (VICENZI, 2018).

¹⁵⁶ Texto consultado: “*the condition of possibility of any external property or property ‘in things’.*”

¹⁵⁷ Texto original: “*the condition of such ownership is the continued life of the body, without which (at least until the Resurrection) there can be no consciousness, no self, no person.*”

¹⁵⁸ Texto original: “*a double exclusion: just as another person by virtue of the incommunicability of consciousnesses and bodies cannot share in the guilt or innocence attached to my actions, my own actions, so that person cannot share in what I have, through the actions of my body, appropriated and annexed to myself.*”

relação às ações de cada um, fundada na premissa de delimitação da culpa e da inocência, isso também interdita as possibilidades de partilha e compartilhamento da vida.

Mais especificamente, pode-se dizer que a descrição da apropriação e da anexação dos frutos da natureza como uma necessidade para sustentar a vida individual de cada pessoa, isto é, a afirmação de que “não pode haver propriedade sem vida e nem vida sem propriedade” representa, politicamente, a impossibilidade dos comuns (*the commons*) – a concepção de que a natureza e seus frutos pertencem a todos e a ninguém. A construção de Locke, nesse sentido, manifesta-se como “uma versão inicial da chamada tragédia dos comuns, mas sobretudo uma versão mais violenta e ameaçadora”(MONTAG, 2017, p. 169)¹⁵⁹. Tal reconhecimento de que a tragédia dos comuns começa na tragédia do indivíduo autoconsciente, se considerado seriamente, deve levar ao entendimento de que a problemática envolvendo a propriedade na própria pessoa, ou *self-ownership*, na terminologia contemporânea, tem uma efetividade que não pode ser ignorada e que está além de uma repercussão condicionada à forma da metáfora, como propõe, por exemplo, Davies¹⁶⁰.

Se o processo violento de acumulação primitiva, como visto com Marx e Federici, representa a “libertação” dos trabalhadores da posse dos meios de produção que lhes permitiam a reprodução vital, também a teoria de Locke sobre a consciência, a respeito da qual algumas consequências foram traçadas ao longo do capítulo, pode ser lida como um tipo de acumulação primitiva. Com o círculo da *autoconsciência* e da *identidade pessoal*, Locke introduz uma mudança substantiva na forma de compreensão da própria individualidade vigente até então. Como desfecho, resgato uma passagem de Montag, que efetivamente estabelece uma perspectiva sobre Locke em termos de acumulação primitiva:

Os textos de Locke, ainda mais do que os de Hobbes, podem ser entendidos como uma forma de *ursprüngliche akkumulation*, uma acumulação primitiva ou originária na teoria que “liberta” os indivíduos dos “vínculos” (tanto nos sentidos positivos como negativos do termo), bem como dos enredamentos da existência social, da confusão dos afetos, desejos e identidades que atrapalhavam a separação

¹⁵⁹ Texto original: “*there can be no property without life and no life without property. [...] an early version of the so-called tragedy of the commons, but if anything a more violent and threatening version.*”

¹⁶⁰ Margareth Davies aborda a problemática do *self* como uma metáfora da propriedade. Embora reconheça os efeitos dessa metáfora, a ausência das repercussões metafísicas do problema, parece limitar seu alcance. Ver, especialmente o capítulo 2: (DAVIES, 2007).

da ação humana (que, por sua vez, fornece a base da propriedade privada necessária à vida do indivíduo) (MONTAG, 2017, p. 160)¹⁶¹.

Considerando esse cenário, portanto, na segunda parte da tese me ocuparei de uma reflexão sobre o indivíduo na qual os vínculos, os enredamentos da existência social e os afetos estão na base da constituição individual. Nesse sentido, entra em cena um outro paradigma sobre a individualidade, o qual tem sido chamado de *transindividual*. Para desdobrar seus significados, se utilizará ainda o auxílio de Balibar, mas dessa vez, para penetrar a reflexão de Spinoza, pensador contemporâneo a Locke, mas que, no entanto, foi capaz pensar de formas consideravelmente distintas das suas quanto à constituição individual e quanto à formação da consciência e da comunidade política.

¹⁶¹ Texto original; “*Locke’s texts, even more than those of Hobbes, may be understood as a form of ursprüngliche akkumulation, a primitive or original accumulation in theory that “frees up” individuals from the “bonds” (in both the positive and negative senses of the term), as well as the entanglements, of social existence, the confusion of affects, desires and identities that stood in the way of the partitioning of human action (that in turn provides the foundation of the private property necessary to the life of the individual.)*”

Parte 2

A transindividualidade política

3

A construção alternativa do indivíduo

A exposição realizada nos capítulos anteriores, na qual procurou-se resgatar certos fundamentos teóricos que fazem com que a perspectiva dominante sobre a concepção de indivíduo na modernidade política ocidental seja mediada e estruturada por uma lógica apropriativa que se propaga não apenas por meio da troca capitalista de mercadorias, mas também na forma com que são entendidos os processos da consciência individual, convoca à reflexão sobre os limites e as consequências desse modo de conceber o indivíduo e que se difunde e configura sob a forma do individualismo a partir do século XIX¹⁶².

A ideologia do individualismo, bem como a noção de indivíduo que a sustenta, tem efetivamente recebido um conjunto significativo de críticas e objeções, especialmente a partir do século XX. A reflexão crítica sobre o individualismo teve lugar em diversos campos do conhecimento, os quais puderam formular os sentidos em que o individualismo representa um limite ao pensamento. Assim, se por um lado o individualismo possessivo é fundamento da economia e da política modernas, e especialmente em suas vertentes neoliberais, por outro, em várias dimensões o individualismo tem sido desafiado tanto em suas bases lógico-materiais, como em relação aos efeitos que produz. Nesse sentido, as críticas do individualismo aparecem desde a biologia e a física, passando pela antropologia e pela psicologia, e são pensadas também a partir de estudos feministas e ambientais, além das ciências sociais, em geral. De fato, a crítica do individualismo não é um assunto novo, no entanto parece ser um problema em relação ao qual tem sido apontada a necessidade de insistir e retornar – assim como ocorre com a crítica do capitalismo. Na medida em que o individualismo triunfa sobre cada vez mais aspectos da vida, o resgate e a reformulação dessas críticas à luz dos desafios atuais

¹⁶² Segundo consta, o termo é empregado pela primeira vez na França pelo conservador e contrarrevolucionário Joseph de Maistre, para caracterizar os efeitos do projeto moderno, tomado a partir dos processos históricos da Reforma, do Iluminismo e da Revolução Francesa, tornando-se um termo difundido ao longo do século XIX, cujo sentido foi considerado em diversas direções.

se mostram ainda necessários. Ao mesmo tempo, parece importante ir além de um contraponto coletivista ou holista ao individualismo, isto é, da afirmação de uma prevalência do coletivo sobre o individual, na medida em que esta crítica nem sempre toca nos pressupostos ontológicos que moldam a perspectiva individualista, limitando-se, em certo sentido, a refletir sobre os efeitos que tomar o indivíduo como primeiro produz e à reivindicação de uma intersubjetividade. A crítica que se pretende aqui mobilizar, por outro lado, toca além dos efeitos do individualismo, possibilitando elaborar sobre a concepção mesma de indivíduo que o sustenta, e contrapô-la a uma outra ideia de indivíduo enquanto tal.

No âmbito do direito, a proposição dessa crítica depara-se com algumas questões – por um lado, parece prevalecer nesse campo um debate sobre individualismo *versus* comunitarismo, que se transpõe, dentre outras coisas, num embate sobre a prevalência dos direitos individuais ou dos direitos sociais e coletivos. Por outro, a própria estrutura do direito moderno, forjada por uma tradição contratualista, é um meio de sustentação e difusão de uma subjetividade jurídica moldada pela ideia do indivíduo isolado, autoconsciente e de vontade livre, que está na base do individualismo. Particularmente, esse último aspecto envolve desafios significativos para o pensamento que propõe reconsiderar esta compreensão sobre o indivíduo. Ao mesmo tempo, a propositura dessas questões representa, em certo sentido, uma tentativa de conectar o campo jurídico ao que vem sendo pensado por outras áreas. Nessa direção, parte do que está sendo realizado nesta tese é reproduzir certas vozes do pensamento filosófico, antropológico, psicológico, para refletir como estas podem ressoar em relação ao direito e ao problema da constituição da comunidade política. É um gesto que recusa o isolamento da disciplina, e que parte da premissa incontornável de que o direito se constitui em uma relação indissociável com a política.

Nesse sentido, assim como para pensar o individualismo apontou-se que alguns seriam os caminhos possíveis, este também é o caso da reflexão que se contrapõe ao complexo conceitual que compõe o individualismo proprietário, e especificamente em relação aos aspectos destacados anteriormente. Parece-nos, contudo, que há um campo de estudos que mobiliza um conjunto alternativo de pensamento em relação ao indivíduo que se destaca em face da crítica mais tradicional, organizada a partir da oposição entre individualismo e holismo. Tais estudos propõem pensar o indivíduo e a individuação a partir da categoria do

transindividual. Acredita-se que por privilegiar os processos de constituição individual – os quais envolvem sempre o outro ou um *além* do indivíduo – ao invés de concentrar-se simplesmente sobre o indivíduo enquanto tal, que as formulações dessa problemática teórica contribuem particularmente para confrontar os aspectos proprietários do individualismo, isto é, os aspectos de *cercamento* do indivíduo que o isolam de suas conexões com os outros e com o mundo, e que política e economicamente conformam um mundo baseado na acumulação ilimitada. Ao mesmo tempo, um dos pontos fundamentais das perspectivas transindividuais é que o reconhecimento dos processos de constituição individual, que podem também ser pensados em termos de sociabilidade, não implica na subsunção do indivíduo pelo todo social ou na afirmação de uma prevalência do social pelo individual. Assim como não há uma prevalência do individual sobre o social, na medida em que esta dualidade, se não é completamente desfeita, é no mínimo reconsiderada fora da dinâmica de oposições. Além disso, de modo geral, esses estudos envolvem a adoção de uma posição materialista e de uma perspectiva crítica em relação ao antropocentrismo, na medida em que o indivíduo humano é situado na natureza – deslocando também a oposição entre natureza e cultura – e pensado a partir dos mesmos princípios que outras formas individuais. Ainda que sejam efetivamente estabelecidas diferenças entre o indivíduo vivente e o indivíduo inerte, essas não são formuladas na forma de uma hierarquia.

Em linhas gerais, a perspectiva transindividual propõe um desvio em relação a muitas das oposições e dualismos que configuram a constituição moderna¹⁶³. Na sequência do texto, estes aspectos serão melhor detalhados. No entanto, para que se possa compreender o que está em jogo nessa outra forma de compreensão do problema e em sua contraposição ao individualismo possessivo, proponho inicialmente delimitar o que está sendo considerado como o campo de estudos do transindividual, para então determinar o enfoque a ser adotado aqui. O termo possui algumas aparições anteriores¹⁶⁴, no entanto, sua formulação conceitual mais bem

¹⁶³ Além da oposição entre individualismo e holismo, considera-se também outros dualismos fundamentais para a modernidade, como aquele entre natureza e cultura ou sociedade, como também entre transcendência e imanência. A esse respeito, recomenda-se o capítulo 2 – *Constituição* – da obra de Bruno Latour *Jamais Fomos Modernos*. Ver: (LATOURE, 1994).

¹⁶⁴ De acordo com o levantamento de Balibar e Morfino (BALIBAR; MORFINO, 2014, p. 9), pontualmente o termo aparece na *Introdução à leitura de Hegel*, de Alexandre Kojève e no capítulo IV, no tópico “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”, dos *Escritos*, de Jacques Lacan, e de forma um pouco mais significativa no pensamento sobre o sujeito da criação literária do sociólogo marxista Lucien Goldmann.

acabada e no sentido que tomamos aqui se desenvolve na mesma época da tese sobre o individualismo possessivo. Uma das proposições dessa parte deste trabalho é a de que a problemática do transindividual, tomada a partir da filosofia política, seja lida como uma contraposição aos problemas levantados por esta tese.

3.1

A formulação da problemática do transindividual

Inicialmente a problemática do transindividual é formulada principalmente enquanto ontologia. Sua elaboração conceitual foi apresentada em primeiro lugar na tese defendida por Gilbert Simondon em 1958, intitulada *A individuação à luz das noções de forma e de informação*¹⁶⁵. Nesta tese, o autor procurou compreender os processos que conduzem a um singular concreto, isto é, o processo de individuação, ao invés de pensar o indivíduo antropologicamente como essência genérica dada. Para ele, a individuação é um processo que ocorre no trânsito entre o que chama de pré-individual e o individuado, e não se dá de uma vez por todas – a individuação envolve fases e níveis. Com sua tese, Simondon busca uma alternativa às duas formas clássicas pelas quais o indivíduo foi pensado na história da filosofia, a saber, a explicação substancialista, que considera o indivíduo como unidade fundada a partir de si mesmo, e a explicação hilemórfica, de base aristotélica, que considera seu advento a partir do encontro entre forma e matéria. Pode-se dizer que as perspectivas sobre o indivíduo que embasam o individualismo possessivo partem desses modelos. O autor identifica um problema comum a essas duas formas de compreensão, pois “ambas supõem que exista um princípio de individuação anterior à própria individuação, suscetível de explicá-la, de produzi-la, de conduzi-la” (SIMONDON, 2020, p. 13). É possível afirmar que há, nestas

¹⁶⁵ Após a defesa da tese, esta foi publicada em duas partes, a primeira delas intitulada “*L'individu et sa genèse physico-biologique*”, publicada em 1964, já sob o título “*L'individuation psychique et collective*” (1989) a segunda parte foi publicada em 1989. Foi apenas em 2005 que uma publicação reuniu as duas partes da tese, publicando-a com seu título original. No Brasil, uma tradução da tese foi publicada em 2020 pela Editora 34, com tradução de Luís Eduardo Ponciano Aragon e Guilherme Ivo, a partir da reedição francesa de 2013, a qual seguiu o plano original de defesa de Simondon. Ver: (SIMONDON, 2020). O histórico da publicação da obra de Simondon é importante para entender o interesse crescente que seu pensamento tem suscitado nos últimos anos, pois embora a tese já tenha mais de 60 anos, sua circulação em uma maior escala ocorreu apenas a partir dessas publicações.

explicações, uma projeção do já individuado sobre seu processo mesmo de constituição, de modo que fica prejudicada a compreensão do processo enquanto tal que faz surgir um indivíduo – o que o autor nomeia de ontogênese¹⁶⁶. Ademais, o autor critica a perspectiva segundo a qual o processo de individuação é pensado na forma de uma sucessão temporal e que considera o ser individual que resulta desse processo como um todo acabado. De fato, a busca por compreender o processo ou operação de individuação não apenas acrescenta a um panorama geral algum tipo de etapa prévia sobre um resultado já conhecido – o indivíduo –, mas altera a própria definição do indivíduo que devém deste processo. Quer dizer, ao observar-se essa dimensão “o indivíduo não mais terá o monopólio do *ser concreto* em sua totalidade” (ORLANDI, 2015, p. 76).

A partir da identificação desse problema, Simondon irá propor um novo modelo para pensar a individuação através do conceito de informação¹⁶⁷, do qual advirá também a noção de transindividual. Neste modelo, há um primado da *relação que constitui os termos* sobre os termos enquanto tais – o que envolve pensar efetivamente o indivíduo como “realidade relativa”, existente apenas a partir das relações, de natureza múltipla, que o fazem devir individuado. Nesse sentido, a identificação dessas relações tem como resultante não apenas o indivíduo, mas uma composição entre indivíduo e um certo excesso, isto é, o par indivíduo-meio ou o conjunto entre pré-individual-individual, nos termos simondonianos.

Assim, uma das bases do pensamento do autor sobre a individuação é a ideia de *metaestabilidade*. Essa noção comporta a perspectiva de que a estabilidade de

¹⁶⁶ Simondon dirá: “No atomismo, o princípio de individuação é a própria existência da infinidade de átomos: ele já está lá sempre que o pensamento quer tomar consciência de sua natureza – a individuação é um fato; para cada átomo, é sua própria existência dada e, para cada composto, é o fato de ser o que é, em virtude de um encontro do acaso. Segundo o *esquema hilemórfico*, ao contrário, o ser individuado ainda não está dado quando se considera a matéria e a forma que se tornarão o *σύνολον*: não assistimos à ontogênese porque sempre nos colocamos antes dessa tomada de forma que é a ontogênese; logo, o princípio de individuação não é apreendido na própria individuação como operação, mas naquilo que essa operação necessita para poder existir, a saber, uma matéria e uma forma: supõe-se que o princípio esteja contido na matéria ou na forma porque supõe-se que a operação de individuação não é capaz de *aportar* o próprio princípio, mas unicamente de *operá-lo*. A busca do princípio de individuação completa-se antes ou depois da individuação, conforme o modelo seja físico (para o atomismo substancialista) ou tecnológico e vital (para o esquema hilemórfico). Mas em ambos os casos, existe uma *zona obscura* que recobre a operação de individuação” (SIMONDON, 2020, p. 15).

¹⁶⁷ A noção de informação parece substituir para Simondon a noção de forma do modelo hilemórfico. Uma das definições que o autor oferece do termo sugere que “a informação é *aquilo pelo qual a incompatibilidade do sistema não resolvido devém dimensão organizadora na resolução*” (SIMONDON, 2020, p. 27). Assim, diferentemente da ideia de forma, a informação não existe anteriormente à individuação enquanto tal, mas aparece no processo mesmo, assim como é sua condição.

uma forma individual é apenas parcial, na medida em que a constituição individual – o individuado que resulta do processo de individuação – não encerra a possibilidade de novas mediações com o pré-individual, a qual pode dar lugar a novas modificações e de devires. O ser pré-individual é definido pelo autor como um ser no qual não há fases, isto é, homogêneo e sem devir, enquanto o ser individual envolve o surgimento de fases, de estruturação. O princípio de individuação, por sua vez, é concebido como uma mediação, a qual supõe, em geral, uma “dualidade original de ordens de grandeza e ausência de comunicação interativa entre elas e, depois, comunicação entre ordens de grandeza e estabilização” (SIMONDON, 2020, p. 20).

A continuidade do processo de individuação é especialmente verdadeira no caso da individuação do vivente, pois embora a individuação seja pensada segundo uma fórmula geral tanto por meio do conceito de informação, como também pelo emprego de um modelo transdutivo¹⁶⁸, Simondon demarca diferenciações entre a individuação física e a individuação no vivente. Nesse sentido, esta dimensão de continuidade da individuação é especialmente presente em relação ao vivente, pois ainda que esse caso também envolva uma espécie de individuação originária ou inicial – vital – esta é acompanhada de uma perpetuação da individuação “que é a própria vida, segundo o modo fundamental do devir: *o vivente conserva em si uma individuação permanente*; ele não é somente resultado de individuação, como o cristal ou a molécula, mas teatro de individuação” (SIMONDON, 2020, p. 21). Isto é, à uma individuação primeira sucedem muitas outras¹⁶⁹. Esta continuidade no tempo, que não está presente no objeto técnico, depende justamente da manutenção

¹⁶⁸ A *transdução* é pensada pelo autor como uma operação distinta da *dedução*, como também da *indução*. O modelo transdutivo – cujo exemplo paradigmático é a formação do cristal a partir de um germe contido em sua água-mãe, mas que serve para pensar não apenas operações físicas, como também biológicas, mentais, sociais – diz respeito a “uma atividade que se propaga de próximo em próximo no interior de um domínio” (SIMONDON, 2020, p. 29). Essa propagação ocorre em direções múltiplas (não-linear) a partir de cada estrutura anterior já constituída, o que pode ocorrer de forma progressiva constante ou em ritmo e intensidade variáveis. Em relação à individuação, o autor dirá que “a transdução corresponde a essa existência de nexos que nascem quando o ser pré-individual se individua; ela exprime a individuação e permite pensá-la; é, portanto, uma noção a uma só vez metafísica e lógica; *aplica-se à ontogênese e é a própria ontogênese*” (SIMONDON, 2020, p. 30).

¹⁶⁹ Simondon insiste nesse ponto em vários momentos do texto, como por exemplo quando afirma que: “no ser vivo, a individuação não é produzida por uma única operação, confinada no tempo; para si mesmo, o ser vivo é parcialmente seu próprio princípio de individuação; ele continua sua individuação, e o resultado de uma primeira operação de individuação, em vez de ser apenas um resultado que progressivamente se degrada, devém princípio de uma individuação ulterior” (2020, p. 54–55); ou ainda: “a vida é uma individuação perpetuada, uma individuação continuada através do tempo, prolongando uma singularidade” (2020, p. 78).

de um vínculo com a dimensão pré-individual do ser que permite ao vivente modificar-se a si mesmo através de novas individuações, que são mais do que adaptações. Ademais, esta característica do vivente envolve, por um lado, uma participação do indivíduo na própria individuação, ponto em que a teoria de Simondon se volta à questão do psiquismo e da constituição de certa interioridade, e, por outro, implica em um sistema de individuação recíproco entre o individual e coletivo, que consiste justamente no transindividual.

Nesse sentido, a identificação de um psiquismo fruto desse processo contínuo de individuação do vivente faz com que o teórico reconheça que o próprio ser individuado é elemento ativo de individuações subsequentes, a partir da constituição de uma interioridade. Nesse contexto, o autor dirá:

O psiquismo é prosseguimento da individuação vital num ser que, para resolver sua própria problemática, é ele próprio obrigado a intervir como elemento do problema pela sua ação, como sujeito; o sujeito pode ser concebido como a unidade do ser enquanto vivente individuado e enquanto ser que representa para si sua ação através do mundo, como elemento e dimensão do mundo (SIMONDON, 2020, p. 23).

Uma das especificidades de sua teoria, contudo, diz respeito à atribuição de um papel equivalente ao do psiquismo e da interioridade para o coletivo e a exterioridade enquanto componentes da constituição individual. Esse é um ponto decisivo que diferenciará uma perspectiva transindividual sobre o indivíduo, em relação ao indivíduo autoconsciente moderno que vimos com Locke, o qual é estruturado sobretudo a partir de uma ideia forte de interioridade, que não constitui uma verdadeira relação¹⁷⁰ com o coletivo e com o exterior. Nesse sentido, após sugerir a constituição do psiquismo, muito prontamente Simondon afirmará que, apesar disso, “o ser psíquico não pode resolver em si mesmo sua própria problemática” (SIMONDON, 2020, p. 23)¹⁷¹. O uso dos termos problemática e problemático pelo autor está ligado ao sentido que possui no pensamento kantiano.

¹⁷⁰ De acordo com o autor, de uma perspectiva ontogenética, isto é, que privilegia o processo sobre certo resulta “seria possível considerar *toda verdadeira relação como tendo posto de ser e como se desenvolvendo no interior de uma nova individuação*; a relação não surge entre dois termos que já seriam indivíduos; ela é um aspecto da *ressonância interna de um sistema de individuação*; faz parte de um estado de sistema” (SIMONDON, 2020, p. 22).

¹⁷¹ No mesmo sentido: “O ser individual permaneceria incompatível consigo mesmo se ele tivesse apenas a percepção, e a percepção é só o que ele teria se, para resolver esses problemas, tivesse disponível apenas aquilo que o ser é, enquanto indivíduo individuado, enquanto resultado de uma operação anterior de individuação. É preciso que o ser possa apelar, nele e fora dele, a uma realidade ainda não individuada: essa realidade é o que ele contém de informação relativa a um real pré-individual” (SIMONDON, 2020, p. 327–328).

De acordo com Veiga, “para Kant, o problemático é um juízo indeterminado (KANT, 1781/2001, p. 296 A255/B310) e Simondon emprega esse termo precisamente para frisar o caráter indeterminado – e, assim, pré-individual – do estado metaestável” (VEIGA, 2022, p. 19). Em face dessa indeterminação, a resolução parcial que constituirá uma nova individuação não se dá apenas por meio do ser individuado em sua solidão interior, mas passa necessariamente pelo coletivo que também se individua em um processo recíproco. Assim a categoria do transindividual busca envolver, para Simondon, a “unidade sistemática da individuação interior (psíquica) e da individuação exterior (coletiva)” (SIMONDON, 2020, p. 23), o que modifica a forma de compreender tanto o indivíduo quanto o coletivo. O primeiro não é mais entendido enquanto unidade substancial autossuficiente, enquanto o segundo deixa de ser tomado como sociabilidade abstrata entre indivíduos constituídos¹⁷².

Esse tratamento da questão faz com que a constituição individual, no nível do vivente, se dê irremediavelmente através do cruzamento entre o que é individual e o que é coletivo. É uma configuração recíproca dos termos, sem, no entanto, os dissolver um no outro, a marca de uma perspectiva transindividual. Esta põe em jogo a centralidade de certa intraindividualidade na leitura do indivíduo, como também questiona que a operação coletiva e social seja apenas uma dinâmica interindividual – aspectos que nos interessa explorar no curso do texto.

Essa retomada breve de alguns pontos da tese de Simondon sobre a individuação, além de servir como resgate histórico, propõe-se a uma introdução geral à gramática, e sobretudo à lógica, que permeia a problemática do transindividual. Em termos de recepção e repercussão, pode-se dizer que foram menos imediatas do que se poderia supor, dada a novidade do pensamento simondoniano. Um dos primeiros a difundir suas ideias foi Gilles Deleuze, que em 1966 dedica um pequeno texto à primeira parte da tese do autor, publicada dois anos antes. Além disso, seu pensamento também aparece como uma referência importante para Deleuze em *Diferença e Repetição*, de 1968. Ainda que haja entre os autores um *acordo-discordante*, como caracterizou Orlandi (2015, p. 79), em relação ao papel da diferença na operação de individuação, o filósofo francês

¹⁷² “Esse coletivo, realidade transindividual obtida por individuação das realidades pré-individuais associadas a uma pluralidade de viventes, distingue-se do social puro e do interindividual puro” (SIMONDON, 2020, p. 243).

reconhece que os conceitos de Simondon implicam a elaboração de uma ontologia a que se alinha na qual “o Ser nunca é Uno: pré-individual, ele é mais que um metaestável, superposto, simultâneo a si mesmo; individuado, ele é ainda múltiplo porque ‘polifasado’, ‘fase do devir que conduzirá a novas operações’” (DELEUZE, 2005b, p. 124).

Apesar da repercussão renomada de Deleuze, a publicação tardia de sua obra fez com que uma difusão mais ampla desses debates se desse apenas mais recentemente. Nesse contexto, tem-se assistido nos últimos anos a uma proliferação dos estudos sobre o pensamento deste autor, inclusive no contexto brasileiro e latino-americano¹⁷³. No Brasil, por exemplo, encontra-se publicações dedicadas especificamente a Simondon, como o dossiê organizado pela Revista Eco Pós (“Dossiê Gilbert Simondon”, 2017) e um número da Revista Informática na educação: teoria & prática (“Gilbert Simondon, Processo de Individuação e Cultura Técnica”, 2012). Além disso, há uma articulação de pesquisadores simondonianos na América Latina através da *Red Latinoamericana de Estudios Simondonianos*¹⁷⁴, que desde 2012 tem realizado eventos acadêmicos dedicados a seu pensamento. Esses estudos pertencem a áreas do conhecimento diversas, envolvendo pensar Simondon como autor indisciplinar, isto é que não se enquadra em uma disciplina específica, a despeito de tratar-se de um filósofo. Nesse sentido, pode-se dizer que, além da filosofia, seu pensamento tem sido retomado sobretudo na educação, artes, psicologia, comunicação, e por estudos sobre a técnica e a tecnologia em geral, ainda que esta não seja uma listagem extensiva.

Isso, no entanto, não exclui o fato de que a perspectiva simondoniana sobre a individuação é construída prioritariamente em termos ontológicos, ancorando-se fortemente em premissas físicas, fisiológicas e psicológicas. Desse modo, seria possível questionar em que sentido sua teorização poderia ser considerada no mesmo nível e como contraponto à problemática teórico-política do individualismo

¹⁷³ Para além do âmbito local, também no contexto francês e nos países de língua inglesa pode-se dizer que um interesse mais consistente no estudo de Simondon é um fenômeno relativamente recente. A partir de meados da década de 1990 é possível identificar a publicação das primeiras obras dedicadas a seu pensamento, como o livro coletivo *Gilbert Simondon : Une pensée de l'individuation et de la technique* [Gilbert Simondon: Um pensamento da individuação e da técnica] (COLETIVO, 1994), fruto de um colóquio realizado em 1992 pelo *Collège international de philosophie*, e o livro de Muriel Combes, *Simondon, individu et collectivité: Pour une philosophie du transindividuel* [Simondon, indivíduo e coletividade: por uma filosofia do transindividual] (COMBES, 1999).

¹⁷⁴ Ver: <http://www.gilbertsimondon.org/pt/>; <https://reles.gilbertsimondon.org/>.

possessivo. Embora encontremos usos explicitamente políticos do transindividual de Simondon – como o faz, por exemplo, Ádamo da Veiga, ao mobilizar o conceito simondoniano para analisar o fascismo enquanto fenômeno que não se explica com a manutenção da divisão entre indivíduo e coletivo (VEIGA, 2022) – por outro lado é preciso reconhecer que muitas das conexões históricas, sociais e políticas possibilitadas pela problemática da individuação e do transindividual não estão diretamente postas em sua teoria. Como sustenta Jason Read:

Por mais que a perspectiva de Simondon perpassa os velhos ideais do indivíduo e da sociedade, destruindo o que são mais resquícios de antigas ideologias do que perspectivas filosóficas, fornecendo um novo vocabulário e perspectiva filosóficas, sua abordagem é mais a de uma ontologia geral, ou ontogênese, do que de uma filosofia histórico-crítica. Ou, dito de outra forma, a perspectiva de Simondon carece da atenção às forças históricas, econômicas e políticas que moldam e modificam a individuação (READ, 2016, p. 5)¹⁷⁵.

O próprio Simondon, ao passo em que descreve o propósito de sua tese, delimita-o à intenção de “estudar as *formas, modos e graus de individuação* a fim de recolocar o indivíduo no ser de acordo com os três níveis: físico, vital, psicossocial” (SIMONDON, 2020, p. 27-28). Nesse sentido, considerando que há um interesse em, a partir da metafísica, refletir sobre o impacto das noções de indivíduo sobre questões jurídico-políticas, e de contrapor o transindividual às ideias de indivíduo moldadas conforme a propriedade, parece que a restrição da análise à teorização simondoniana seria insuficiente, mostrando-se importante a mobilização de um outro conjunto de estudos sobre a temática, capaz de orientar mais explicitamente este tipo de questão.

Essa intenção em situar politicamente a questão é um dos motivos pelo qual, em lugar de focar especificamente na teoria de Simondon, proponho aprofundar a construção sobre o transindividual prioritariamente a partir da mesma voz que nos guiou na compreensão do indivíduo autoconsciente e proprietário da própria pessoa – a de Étienne Balibar. Essa escolha, para além de outras motivações a serem elencadas na sequência, se apresenta como um caminho conveniente na medida em que um interesse pela problemática ampliada do individualismo

¹⁷⁵ Texto original: “*As much as Simondon’s perspective cuts through the old ideals of individual and society, destroying what are more remnants of old ideologies than philosophical perspectives, providing a new philosophical vocabulary and perspective, its orientation is more of a general ontology, or ontogenesis, than a historical-critical philosophy. Or, put differently, Simondon’s perspective lacks the attentiveness to the changing historical, economic, and political forces that shape and change individuation.*”

possessivo convive em sua obra com uma teorização específica sobre a transindividualidade. Em ambos os casos, o autor parece realizar algum tipo de complemento/deslocamento importante em relação às teorias mais bem estabelecidas. Assim, se a perspectiva macphersoniana do individualismo possessivo carecia de uma análise propriamente filosófica que o pensador francês foi capaz de suprir com a leitura de Locke, na perspectiva simondoniana do transindividual, é a política que aparece de modo menos explícito, convocando ao movimento de jogar luz sobre esse aspecto. Nesse contexto, Balibar se mostra, sobretudo, um pensador capaz de aliar tais perspectivas, a partir da posição teórica que assume uma complementariedade radical entre política e metafísica. Assim, também em relação à problemática do transindividual essa posição parece possibilitar outros horizontes. É importante pontuar, contudo, que no caso do transindividual, até mais do que naquele do individualismo possessivo, o enfoque em outro teórico não implica em um abandono ou substituição da teorização de Simondon, mas uma avaliação da questão por outros meios, em relação aos quais o teórico da individuação também oferece certas contribuições às quais se recorrerá eventualmente.

3.2

A criação de uma linhagem histórico-filosófico-política do transindividual

Gostaria de destacar, contudo, pelo menos três razões principais que justificam a canalização da análise do transindividual pelo olhar de Balibar. Em primeiro lugar, pode-se falar em uma justificativa metodológica e de coesão em relação ao que foi desenvolvido na primeira parte da tese, uma vez que foi através da interpretação desse pensador sobre dois filósofos do século XVII – Locke e Spinoza – que a contraposição aqui delineada pode ser estruturada. Como disse anteriormente, em certo sentido, a pesquisa tornou-se também uma investigação sobre o pensamento desse autor contemporâneo, na medida em que foi possível identificar que essas duas variações do problema do indivíduo constituíam uma temática reiterada de seus textos, ainda que ele raramente as conecte explicitamente. Em certa medida, portanto, propõe-se que o conjunto de problemas decorrente tanto

da teoria do individualismo possessivo como sobre a transindividualidade é um fio central para compreender o pensamento do próprio Balibar. Assim, uma primeira razão envolve aprofundar a compreensão das ideias políticas do pensador francês.

Além disso, outro motivo para esse enfoque é o fato importante de que o autor é uma figura decisiva na abertura do que pode ser considerada uma segunda linhagem dentro do campo de estudos sobre o transindividual, a qual aborda justamente esses aspectos políticos que não estavam exatamente postos apenas a partir de Simondon. Em âmbito local, a difusão acadêmica do transindividual concentra um número maior de publicações que se dedicaram à obra deste pensador, sendo menos frequentes estudos especificamente sobre o que estamos chamando de uma vertente política do tema, que teria por base a investigação inaugurada por Balibar.

Em relação ao surgimento desse campo, especificamente, em maio de 1993 Balibar profere uma palestra em Rijnsburg, intitulada *Spinoza: da individuação à transindividuação*, que vem a ser revisada e publicada em 1997, na qual propõe uma leitura de Spinoza como um pensador rigoroso da transindividualidade. A partir desse texto, cujos argumentos serão retomados no capítulo seguinte, uma linha de estudos sobre o transindividual organizada em torno de problemas políticos começa a ser desenvolvida tanto por Balibar, que volta a explorar o tema em outros textos, como também por outros pesquisadores, dentre os quais se destacam Jason Read, Vittorio Morfino e, em alguma medida, Warren Montag¹⁷⁶. A influência da conferência de Balibar no desenvolvimento posterior do trabalho desses autores é inegável, inclusive por compartilharem, como será visto, outras referências teóricas. Embora esses estudos tenham certo alinhamento com a perspectiva inaugurada por Simondon, pode-se dizer que, além da preocupação com o desenvolvimento de uma reflexão política, essa segunda linhagem se organiza por um esforço em identificar na história do pensamento filosófico, antigo e moderno, teorizações a que se poderia caracterizar como transindividuais.

Em sua obra *The politics of transindividuality* [As políticas da transindividualidade], Jason Read propõe uma categorização dos estudos do

¹⁷⁶ Ver: (MONTAG, 2017; MORFINO, 2014, 2022; READ, 2016, 2018; READ; GILBERT, 2019). Ver também a coletânea organizada por Balibar e Morfino que reúne uma série de estudos contemporâneos sobre o transindividual, os quais em certa medida estão incluídos nesta linhagem: (BALIBAR; MORFINO, 2014).

transindividual organizada em duas vertentes estruturadas a partir de Simondon, uma pós-simondoniana, e outra anterior ao pensador da individuação, mas não exatamente pré-simondoniana, na medida em que envolve pensadores que não necessariamente embasam a teoria de Simondon. Nesse sentido, a linhagem pós-simondoniana diria respeito aos estudos sobre o transindividual que se desenvolvem por influência da tese de Simondon, porém são mais do que uma interpretação de Simondon, pois mobilizam o conceito de transindividual para pensar outras questões. Dentre os estudos que compõem esta linha, o autor destaca os trabalhos de Bernard Stiegler, Paolo Virno, e Yves Citton, pensadores que, ao lado de Maurizio Lazzarato¹⁷⁷, empregam a noção de transindividual para refletir sobre “como conceituar a natureza mutável da subjetividade e das relações sociais no capitalismo contemporâneo” (READ, 2016, p. 8)¹⁷⁸. Já a linhagem anterior a Simondon, incluiria o pensamento de autores que na história da filosofia, de alguma forma deslocaram ou complicaram a oposição entre individual e coletivo ou mesmo entre indivíduo e sociedade. Na leitura específica de Read, esse é o caso do pensamento de Spinoza, Marx e Hegel, já na visão de Balibar, por exemplo, é Freud quem compõe uma tríade de pensadores do transindividual junto aos dois primeiros.

É importante ressaltar, contudo, que essa linha histórico-filosófica só pôde ser formulada a partir da interpretação contemporânea, em boa medida por intermédio do trabalho dos autores indicados anteriormente, a partir do desenvolvimento de um léxico do transindividual. Algo reconhecido também por Read, para quem é “apenas à luz dos novos vocabulários e das mudanças na linguagem” (2016, p. 7)¹⁷⁹ que foi possível compreender as tentativas desses filósofos de pensar além do binário individual-coletivo. Assim, pode-se dizer que a identificação de um pensamento transindividual no curso da história da filosofia por esses teóricos contemporâneos tem por fim fazer emergir a atualidade de uma certa linhagem filosófica para tratar de questões, sobretudo políticas, do tempo presente.

Para além da classificação de Read a partir de Simondon, porém, considero que há uma especificidade nessa linhagem dos estudos contemporâneos sobre o

¹⁷⁷ A este respeito, ver o capítulo 3 e o terceiro excuro do livro de Read: (READ, 2016, p. 168–247)

¹⁷⁸ Texto original: “*how to conceptualise the changing nature of subjectivity and social relations in contemporary capitalism*”.

¹⁷⁹ Texto original: “*in light of new vocabularies and shifting languages*”.

transindividual inaugurada por Balibar, que em alguns aspectos a diferencia da linha pós-simondoniana traçada pelo autor estadunidense. Como dito, esses pensadores não apenas oferecem uma leitura contemporânea do transindividual, mas se esforçam mais diretamente em identificar a transindividualidade na história da filosofia, isto é, em refletir como essa questão foi posta antes de Simondon cunhar o termo e elaborar sua teoria. Esta perspectiva vai envolver, por um lado, uma multiplicação das hipóteses sobre a transindividualidade, sem que se articule uma teoria única sobre a questão – mas variações possíveis a partir de certos pressupostos comuns¹⁸⁰. Por outro lado, esse gesto parece estar alinhado aos esforços de pensar alternativas ao cânone filosófico no interior da própria história da filosofia – um esforço em traçar as disputas que estiveram historicamente postas no âmbito da teoria¹⁸¹ – e é significativo que isso envolva justamente este grupo de pensadores, uma vez que há entre eles uma convergência quanto ao pano de fundo teórico que informa suas práticas de pensamento. Embora Balibar pertença a uma geração anterior aos demais, pode-se dizer que todos eles encontram na leitura de Spinoza e de Marx elementos centrais para desenvolver suas questões, influência que em boa medida é moldada por uma relação íntima com as ideias e modo de pensar de Louis Althusser¹⁸².

¹⁸⁰ Balibar indica essa dimensão heterogênea das abordagens sobre o transindividual em uma nota do texto de 1997, na qual escreve: “Há outros conceitos de transindividualidade na filosofia moderna: não só Leibniz e Hegel (com alguma qualificação), mas também Freud e Marx. Kojève usou a palavra ocasionalmente em referência a Hegel, mas sobretudo Lacan a tomou emprestada para exprimir a ideia de que o Inconsciente freudiano não é nem uma ‘faculdade’ individual nem um sistema de arquétipos ‘coletivo’. Mas cada um deles tem um jeito diferente de entendê-la: não se trata de uma doutrina comum.” (BALIBAR, 2018b, p. 245)

¹⁸¹ Esse tipo de disputa foi mencionado no primeiro capítulo da tese, quando criticamos a posição macphersoniana em conferir certa naturalidade a pressupostos teóricos que foram e são justamente objeto de embates importantes. Ademais, para além do âmbito teórico, as considerações sobre o trabalho de Federeci, no segundo capítulo, mostram que a consolidação de determinadas ideias e formas sociais tipicamente capitalistas não se deu de forma pacífica e livre de objeções. Pode-se dizer que a posição teórica desses autores busca conectar as disputas teóricas e políticas que no curso da história confrontaram as perspectivas que se tornaram hegemônicas.

¹⁸² A parte os trabalhos sobre o transindividual, indicados anteriormente, vale ressaltar outras pesquisas desses autores que demonstram essa convergência autoral/temática. No caso de Balibar, além de ter sido aluno de Althusser, participando do projeto *Ler o Capital*, este também publicou uma série de textos sobre o pensamento de Marx, o qual podemos considerar indissociável de seu fazer filosófico. Nesse sentido, ver, por exemplo: (BALIBAR, 1974, 1997, 2014b) Além disso, o autor possui uma vasta reflexão sobre Spinoza para além da questão do transindividual, ainda que esta seja sua maior contribuição sobre o autor. Vittorio Morfino, por sua vez, pode ser considerado o mais althusseriano dentre eles, tendo publicações específicas sobre o autor, além de uma vasta produção sobre o pensamento de Spinoza. Além do já mencionado livro de 2014 sobre a temporalidade plural, no qual reúne os pensamentos de Althusser e Spinoza, ver também: (MORFINO, 1997, 2002, 2021). Já Jason Read, além do livro sobre o transindividual no qual reúne os pensamentos destes autores publicou também um livro sobre Marx, chamado *The micro-politics of Capital* [A micropolítica do Capital], além de abordar os pensamentos de Marx e de Spinoza em

Desse modo, parece haver algum nível de coincidência entre a identificação de uma linha de pensadores do transindividual na história da filosofia, com a proposta de Althusser de traçar um percurso no âmbito dessa mesma história a partir do materialismo do encontro, do aleatório e da contingência. Esses pensadores, portanto, em certo sentido repetem o gesto de Althusser na medida em que traçam uma espécie de linhagem histórica ou, para empregar os termos de Balibar e Morfino, uma genealogia filosófica do transindividual que alcança a filosofia antiga com o nome de Averroes, passa por Spinoza, no início da modernidade, e envolve, ademais, outros pensadores modernos, dentre os quais Marx se sobressai. Nas duas linhagens, do transindividual, como do materialismo do encontro, os nomes de Spinoza e Marx são uma presença, conjunção que é um indicativo importante quanto ao tipo de problema com que esta vertente tem se ocupado.

Sem entrar nas especificidades de cada um desses autores do transindividual político, mas buscando traçar algumas linhas de força comuns que tendem a atravessar seus textos, pode-se dizer que há em seus pensamentos sobre a política algumas posições em relação às quais o recurso a essa tradição de pensamento é um meio de endereçamento. Nesse sentido, se por um lado o problema das transformações e mutações do capitalismo – tratado através de uma noção ampliada de *produção* – é uma dimensão estruturante de suas formas de pensar, por outro, os processos históricos em geral, além daqueles que conformaram o modo de produção capitalista¹⁸³, são compreendidos através de um materialismo que é, sobretudo, não-teleológico. Para tanto, é mobilizado, por exemplo, um entendimento específico das dinâmicas de causalidade, ponto no qual Spinoza se torna uma referência basilar em favor de uma perspectiva materialista que tem por premissa a ausência de origem e de destino. Como sugere Morfino em *Plural Temporality* [Temporalidade plural] – livro em que traça uma leitura de Spinoza a partir das indicações de Althusser sobre o autor – Althusser recorre ao filósofo holandês justamente para pensar o marxismo fora de parâmetros hegelianos e dialéticos, tendo sido uma referência fundamental em relação “a três questões decisivas na releitura althusseriana do marxismo: o processo de conhecimento, a causalidade estrutural,

vários artigos. Alguns destes foram reunidos em livro recentemente. Ver: (READ, 2003, 2022). Por fim, também Warren Montag tem debatido as teorias de Althusser, tendo dedicado-se, além disso, à elaboração sobre o materialismo político de Spinoza. Ver, por exemplo: (MONTAG, 1999, 2013).

¹⁸³ Por exemplo, os processos envolvendo “a assim chamada acumulação primitiva” que foram brevemente debatidos no capítulo anterior.

e a ideologia” (MORFINO, 2014, p. 3)¹⁸⁴. O teórico italiano, por sua vez, indica em seu texto outros aspectos importantes da interpretação que propõe, os quais informam certas premissas em boa medida compartilhadas por estes pensadores do transindividual político. Para ele, está em questão evitar o que considera uma leitura essencialista ou puramente ontologizante de Spinoza¹⁸⁵, de modo a não recair em uma dissociação entre ontologia e história, a qual impacta diretamente na forma de pensar a relação entre ontologia e política. Para evitar esta separação, ele propõe a articulação de três teses:

- a primazia da relação sobre os elementos, ou a tese da transindividualidade;
- a primazia do encontro sobre a forma, ou a tese do aleatório;
- a primazia do entrelaçamento temporal em relação à linearidade, ou a tese da temporalidade plural (MORFINO, 2014, p. 9)¹⁸⁶.

Em boa medida, há na reflexão desses pensadores uma adesão a essas teses – ainda que talvez em menor grau quanto à tese do materialismo aleatório – as quais constituem fatores importantes para a conformação de suas teorias. Em relação ao problema que está sendo desenvolvido nesta tese, tem grande impacto ter no horizonte a não separação entre ontologia e história enquanto fatores constitutivos do pensamento político. O recurso a Balibar em relação ao problema da interseção entre as construções modernas do indivíduo e da propriedade está ligado justamente à necessidade de, por um lado, reconhecer os fundamentos ontológicos que modulam a partir do indivíduo a constituição de uma realidade baseada na apropriação, e, por outro, de compreender a historicidade dessa interseção. O reconhecimento e compreensão dessa relação, que foi caracterizada a partir da expressão “individualismo possessivo”, enquanto fato histórico, não dado e fruto de uma luta profunda, é, ademais, condição para que se possa pensar outras modulações para este encontro ou mesmo sua ruptura, ponto no qual se propõe que a intervenção da noção de transindividualidade é decisiva. Assim, a articulação dessas teses mostra-se um meio para tratar dessa problemática.

¹⁸⁴ Texto original: “to three decisive questions in the Althusserian re-reading of Marxism: the process of knowledge, structural causality, and ideology”

¹⁸⁵ Em sua leitura, esse seria o caso da interpretação da noção de *multitudo* proposta por Antonio Negri. Ver: (NEGRI, 1993).

¹⁸⁶ Texto original: “– the primacy of the relation over the elements, or the thesis of transindividuality; – the primacy of the encounter over form, or the thesis of the aleatory; – the primacy of the temporal intertwining on the line, or the thesis of plural temporality.”

Há, ademais, nas tentativas desses autores de realizar uma filosofia marxista – um projeto em alguma medida paradoxal, como indica Read (2022, p. 1) –, uma preocupação, nem sempre presente na ortodoxia marxista, com o problema da “produção de subjetividade” enquanto fator central da análise das transformações e mutações do capitalismo. Esta perspectiva também pode ser remontada a uma via aberta por Althusser, “cuja reformulação da concepção de ideologia teve como base o reconhecimento de que o capital, como qualquer modo de produção, deve se reproduzir como uma relação social, como subjetividade, a fim de se auto-reproduzir” (READ, 2022, p. 2)¹⁸⁷. Se podemos efetivamente considerá-los como sucessores de Althusser, que em um sentido específico dão continuidade ao seu legado, vale recordar a observação de Montag de que a natureza dos trabalhos de Althusser é a de “uma intervenção em uma conjuntura teórico-política muito específica, tal como ele a entendia” (MONTAG, 2013, p. 104)¹⁸⁸. À sua maneira, esses pensadores também parecem ocupar-se diretamente da conjuntura na qual estão inseridos – uma conjuntura neoliberal e de fim dos ciclos socialistas na qual o individualismo tem sido a base das dinâmicas políticas, econômicas e culturais – e é desta perspectiva que podemos compreender o modo com que têm enfrentado o problema da conformação da individualidade através da relação com o modo de produção. A proposição dessa questão explica por que elaborações sobre “antropologia filosófica” e o retorno às grandes metafísicas por meio da recuperação do pensamento filosófico em torno da questão “o que é o homem?”, têm sido uma dimensão importante e recorrente da produção teórica do grupo, principalmente de Balibar. A própria noção de transindividualidade intervém nesse ponto, na medida em que permite pensar a produção da individualidade de modo não determinista, isto é, de modo em que não é completamente absorvida pela sociabilidade, sem recair, por outro lado, na afirmação idealizada de um solipsismo do sujeito/indivíduo. Assim, a noção permite considerar ao mesmo tempo a produtividade do indivíduo sem desvinculá-lo de um conjunto de relações/realidade que o excedem.

¹⁸⁷ Texto original: “whose reconceptualisation of ideology had at its basis the recognition that capital, like any mode of production, must reproduce itself as a social relation, as subjectivity, in order to reproduce itself”

¹⁸⁸ Texto original: “an intervention in a very specific theoretical-political conjuncture as he understood it”

Especificamente quanto à genealogia filosófica do transindividual ou ao tratamento do transindividual na história do pensamento que é desenvolvida pelo grupo, pode-se dizer que a abrangência dessa lista varia conforme quem a define. Nesse sentido, no já mencionado livro organizado por Balibar e Morfino, *Il transindividuale – Soggetti, relazioni, mutazioni* [O transindividual – Sujeitos, relações, mutações], outros autores, além dos já citados, são lidos como pensadores do transindividual, como, por exemplo, Lev Vygotskij¹⁸⁹. Para além da questão autoral, contudo, é necessário compreender esses esforços em ampliar o conceito afora dos confins ontológicos e técnicos propostos por Simondon, como um meio de reconhecimento e desenvolvimento de sua dimensão sócio-histórica. Em um importante diálogo com Jeremy Gilbert, Jason Read aponta que, se entendemos o transindividual como o trânsito mútuo entre o individual e coletivo a partir do qual se constituem os processos de individuação de ambos, é preciso compreender que estes processos mesmos não estão dados e se modificam singular e temporalmente. Assim, o autor dirá:

Parece-me que a transindividualidade não pode ser considerada apenas como uma definição abstrata da condição humana sem explorar os meios pelos quais a individuação (e a formação da existência coletiva – mas não temos realmente uma palavra para a formação de coletividades, temos? "Coletivização" não funcionaria) é em si mesma historicamente articulada e transformada, algo como um modo de individuação (e coletivização). Tal modo englobaria não apenas conceitos e imaginários, não apenas formas de conceber, mas também formas de agir, afetos, comportamentos, etc. Assim, a transindividualidade como conceito filosófico deve necessariamente ser complementada e problematizada pela transindividualidade como conceito histórico e social (READ; GILBERT, 2019, p. 59)¹⁹⁰.

Tal consideração, a meu ver, aponta para um tipo de divisão importante no interior do conceito de transindividual, a qual justamente se está propondo conjugar na medida da não separação entre ontologia e história. Parece fundamental, no entanto, ter em conta que se a dimensão múltipla deste conceito é, por um lado, parte da dificuldade que encontramos para manejá-lo, por outro, representa um dos

¹⁸⁹ Ver: (CIMATTI, 2014)

¹⁹⁰ Texto original: “*It seems to me that transindividuality cannot just be asserted as an abstract definition of the human condition without exploring the means by which individuation (and the formation of collective existence—but we do not really have a word for the formation of collectivities do we? “collectivization” wouldn’t work) is itself historically articulated and transformed, something like a mode of individuation (and collectivization). Such a mode would encompass not only concepts and imaginaries, not only ways of conceiving, but also ways of acting, affects, comportments, etc. Thus, transindividuality as a philosophical concept must necessarily be completed and problematized by transindividuality as historical and social concept.*”

motivos que o habilitam enquanto ferramenta analítica efetiva para o pensamento político e para a reiteração e reformulação da crítica ao individualismo. Na mesma conversa, o interlocutor de Read, Gilbert delinea em sua fala uma categorização particularmente elucidativa quanto às dimensões desse conceito, as quais nem sempre são explicitadas de modo tão claro:

A transindividualidade é tanto uma condição ontológica e fenomenológica geral – é simplesmente o modo como as coisas são; no entanto, é também um aspecto da condição ontológica geral que determinados modos de pensamento têm uma tendência particular de ocluir ou negar [...], e isso é algo que é experienciado (ou não) de maneiras específicas sob circunstâncias históricas específicas (READ; GILBERT, 2019, p. 60)¹⁹¹.

Embora não fale disso tão diretamente, parece-me que a colocação de Gilbert aponta para alguns aspectos fundamentais em relação à politização da noção de transindividual. Parece-me muito claramente que é na medida em que se tende a ocultar a forma transindividual de constituição da realidade – essa “condição ontológica” – ao pensar os termos apartados das relações que os constituem, por exemplo, que esse conceito se torna um conceito político. E isto porque, esta “tendência particular” – e neste ponto Gilbert é especialmente feliz em sua observação – é justamente *experienciada*, isto é, não é apenas um modo idealizado de descrever e pensar a realidade, mas é uma perspectiva que constitui realidades e modos de vida. Tal oclusão está especialmente presente na teoria do individualismo possessivo, conforme identificou-se na primeira parte da tese, na medida em que a ideia de homem que o embasa materialmente não corresponde à constituição individual enquanto tal, no entanto é uma ideia que produz efeitos, efeitos políticos, sobretudo, a despeito de sua inadequação. Além disso, também a teoria do direito foi historicamente estruturada a partir dessa oclusão, por meio da afirmação de uma subjetividade jurídica embasada na manifestação de uma vontade livre por indivíduos autoproprietários, formalmente iguais e livres. Oclusão que molda todo um conjunto de práticas fundantes do direito e da sociabilidade capitalista, desde a generalização das relações contratuais, passando pelo problema jurídico da responsabilidade e pela centralidade do indivíduo na articulação entre direito e

¹⁹¹ Texto original: “*Alright so transindividuality is both a general ontological and phenomenological condition—it is simply the way things are; yet it is also an aspect of the general ontological condition that particular modes of thought have a particular tendency to occlude or deny [...], and it is something that is experienced (or not) in specific ways under specific historical circumstances*”

política, por exemplo, na perspectiva de reconhecimento de direitos¹⁹². Podemos considerar que esses modos oclusivos dizem respeito à ideologia, simplesmente? É possível que sim, no entanto parecem dizer respeito a algo além disso, à medida que informam nosso mundo, nossos modos de relação e de vida, além do entendimento sobre o que diz respeito a cada um de nós.

Diante disso, é preciso ter em vista que ao afirmarmos a natureza política do conceito de transindividual a partir da experiência que a perspectiva moderna hegemônica sobre o indivíduo – que historicamente tem sido objeto das mais diversas críticas – produz, podemos considerá-la a partir duas vias, não necessariamente excludentes entre si. Por um lado, as características materialistas e ontológicas do conceito permitem mobilizá-lo enquanto ferramenta de análise dos processos que compõem a vida política, permitindo interpretá-las de modo mais preciso. Por outro lado, parece importante trabalhar com a hipótese de que o dinamismo da individuação e o transindividual podem ser também considerados em si mesmos elementos de politização. No sentido de que a circulação e difusão do transindividual enquanto concepção de indivíduo distinta das versões apropriativas¹⁹³ que costumam moldar a noção, pode produzir efeitos políticos em relação ao entendimento de si/do outro, da conformação da comunidade política e da produção em geral, ao ponto de constituir-se como um horizonte político enquanto tal¹⁹⁴. Algo dessa ordem, por exemplo, está presente na reflexão de Chiara

¹⁹² É importante reconhecer que no âmbito jurídico-político, mesmo quando se fala em direitos sociais e coletivos, isto se dá reafirmando uma noção forte de individualidade. Ademais, como aponta Read: “O indivíduo reina supremo na política, na medida em que uma ética de direitos e liberdades individuais desloca qualquer projeto de libertação coletiva” (READ, 2016, p. 1). (Texto original: “*The individual reigns supreme in politics, as an ethic of individual rights and freedoms displaces any project of collective liberation*”). Vale recordar, além disso, que o termo transindividual tem sido eventualmente empregado no pensamento jurídico para tratar de direitos que possuem aspectos individuais e coletivos, no entanto, isso não envolve qualquer questionamento à constituição da individualidade e da subjetividade jurídica enquanto tal. Em muitos casos o termo transindividual é empregado em substituição aos termos “sociais” ou “coletivos”. A expressão “transindividuais” aparece, inclusive no código de defesa do consumidor brasileiro, para designar “direitos ou interesses” difusos ou coletivos. Apesar do emprego da expressão, contudo, em sua forma atual o direito parece comportar, no máximo, o reconhecimento de uma intersubjetividade que mantém intocado um núcleo interior/estável/imutável/constitutivo do indivíduo.

¹⁹³ Isto é, enquanto concepção cuja própria estrutura envolve uma ideia de impropriedade e na qual mesmo o que é considerado “próprio” o é sem garantias, isto é, permeado por uma ideia de metaestabilidade e de abertura.

¹⁹⁴ Nessa perspectiva, a noção de transindividual teria uma função, em certo sentido prática, semelhante à que atribuí em minha dissertação de mestrado ao conceito de uso, de Giorgio Agamben, na qual sugeri que tal conceito seria uma categoria para a ação política. Parece-me que a formulação de práticas políticas a partir de uma concepção transindividual de indivíduo, ou que tomasse a individuação por base, promoveria algum tipo de deslocamento e desativação próximo ao

Bottici, a qual propõe considerar que a filosofia da transindividualidade permite pensar algo como um “comunismo somático”¹⁹⁵, como forma de endereçar os problemas incontornáveis causados pelo paradigma capitalista da expansão ilimitada, como, por exemplo, o problema ambiental, o problema da reprodução social, em sua estruturação a partir da exploração colonial e das mulheres. Ao mesmo tempo, ela pontua que essa concepção sobre o comunismo “não é apenas um ideal pelo qual devemos nos esforçar para alcançar, mas também, em grande medida, uma realidade que sempre existiu, enraizada como tal na própria natureza transindividual de todos os corpos, que são todos, em alguma medida, animados” (BOTTICI, 2021, p. 164). Trata-se, em certo sentido, da mobilização e visibilização do já existente. Particularmente, parece-me que essa politização mais explícita, ou mobilização política da problemática do transindividual é um horizonte a ser considerado, especialmente em termos da criação de imaginação política.

A mobilização política do transindividual, nesse caso, nos dois sentidos considerados acima, permite que, a partir da identificação dos problemas e limites do individualismo possessivo, seja endereçada a questão quanto ao que fazer da ideia de indivíduo, ou melhor, de que modo articular politicamente o fato de que cada um, cada corpo, cada singular possua contornos, possua um corpo individuado. Assim, em lugar de descartar a noção de indivíduo em favor de certo determinismo social e repetir a oposição holismo-individualismo, o transindividual parece intervir na transformação dessa noção para além de seus contornos proprietários.

Feitas tais considerações, gostaria de passar à outra razão para tomar a análise de Balibar do transindividual como guia da reflexão aqui proposta, a qual indicará, ademais, como o problema será tratado conceitualmente no capítulo seguinte. A despeito da extensão da categoria do transindividual a outros pensadores que acabamos de delinear, é fato que no caso de Balibar a problemática do transindividual é articulada primordialmente a partir de Spinoza. E isso é relevante para que tenhamos optado por priorizar seu modo de interpretação, uma vez que Spinoza é um autor contemporâneo a Locke, e que como parte do cânone filosófico do século XVII, também possui um conjunto de textos sobre política e

que se considerou em relação ao uso, também uma categoria crítica à ideia de propriedade e apropriação. Sobre isso ver o terceiro capítulo de Vicenzi (2018).

¹⁹⁵ A autora toma a expressão de Paul B. Preciado. Ver a introdução de: (PRECIADO, 2022)

metafísica. Tal contemporaneidade, ademais, faz com que os autores estivessem diante de um mesmo tipo de questão, típica de seu tempo, o que favorece a comparação e o contraponto. Assim, além de uma questão de método, o estudo da leitura espinosana empreendida por Balibar se justifica enquanto comparação filosófica e histórica. Considerando isso, será priorizada a reflexão de Balibar sobre o transindividual a partir de Spinoza, e não tanto em relação a outros autores como Marx e Freud.

Essa contraposição entre os dois autores permite demonstrar como já no início da modernidade estavam postas diferenças teóricas importantes em relação ao que deveria constituir suas bases. Retomando o que foi observado no tópico 2.1 do segundo capítulo, quando introduzimos o estudo da metafísica de Locke, considera-se que a abordagem do pensamento de Spinoza envolve explorar as diferentes formas de responder à questão antropológica que estavam postas no século XVII. Ao reconhecer essa multiplicidade de metafísicas, contudo, faz-se necessário compreender por que contrapor a metafísica de Locke – que na perspectiva de Balibar, como visto, é o principal contribuinte filosófico do período para a “concepção tipicamente ‘moderna’ do indivíduo” – à de Spinoza, e não à de outro dos grandes metafísicos do período, os quais também apresentam diferenças substanciais em relação a Locke. Em outras palavras, é importante identificar o que há especificamente no pensamento de Spinoza que o torna o contraponto mais interessante nesse caso.

Antes de apontar essas dimensões específicas de seu pensamento que justificam seu resgate, é válido delimitar que a caracterização de Spinoza que está sendo articulada aqui a partir da leitura de Balibar está inserida na linha dos esforços de uma série de pensadores contemporâneos que, a partir de meados do século XX, passou a encampar novas leituras de Spinoza e promoveu uma recuperação do interesse em sua filosofia que ainda perdura. Uma espécie de reabilitação contemporânea que se apoia na filosofia do autor para enfrentar a crise dos fundamentos da modernidade e as mudanças de direção da ordem capitalista mundial que o período inaugurou. Este movimento de retomada, que ocorre principalmente na França, tem por seus marcos iniciais a publicação de três obras: de *Spinoza I – Dieu (Éthique, livre I)* [Spinoza I – Deus (Ética, Livro I)], por Martial Gueroult, em 1968; *Spinoza e o Problema da expressão*, por Gilles Deleuze, no mesmo ano; e *Individu et communauté chez Spinoza* [Indivíduo e Comunidade em

Spinoza], por Alexandre Matheron, em 1969¹⁹⁶. Paralelamente a essas publicações, às quais seguiram muitos outros estudos que compõem o cenário de renovação do interesse sobre o autor¹⁹⁷, “estava Louis Althusser e seu grupo relendo Marx a partir de um inusitado ‘desvio’ por Espinosa” (SANTIAGO, 2020, p. 245), o que também contribuiu no movimento de leitura spinozista, e especialmente para o desenvolvimento de aproximações entre Spinoza e Marx.

Balibar integrava diretamente o grupo althusseriano a que se refere Santiago, do qual também fazia parte Pierre Macherey, que na década de 1990 veio a escrever uma introdução à *Ética* de Spinoza com 5 volumes, a qual teve grande relevância para o spinozismo em geral, e que é, ademais, um índice da importância que o estudo de Spinoza teve para esse grupo de pensadores. No caso de Balibar, fica patente, em sua obra inaugural sobre o filósofo holandês, na qual propõe uma leitura de suas três principais obras, a saber, o *Tratado Teológico-Político*, o *Tratado Político* e a *Ética*, que um traço marcante de sua interpretação é considerar que no pensamento de Spinoza metafísica e política estão articuladas indissociavelmente, desde sempre, em todos estes textos, independente da consideração comum – por ele compreendida como um equívoco – de que as duas primeiras tratem mais diretamente da temática política, enquanto a *Ética* seria considerada mais estritamente uma obra filosófica – ainda que seja inegável que a parte IV desta obra é dedicada à política e que a reflexão sobre a sociabilidade é um mote central do livro. Essa articulação é pensada por Balibar de um modo bastante particular, no qual a filosofia não é entendida como um meio indireto para tratar dos problemas políticos, como metapolítica ou como uma teoria para a prática política. Ao contrário, para este teórico, Spinoza pensa os problemas políticos em termos filosóficos como forma de “dotar-se dos meios de conhecer exatamente, ou

¹⁹⁶ Ver: (DELEUZE, 2017; GUEROULT, 1968; MATHERON, 1989). Vale recordar que em 1974, Gueroult publica o segundo tomo de seu livro *Spinoza II - L'âme (Éthique, livre I)*, os volumes concernentes às outras três Partes da *Ética* não chegaram a ser publicados. Posteriormente Deleuze e Matheron também publicaram outras obras sobre Spinoza.

¹⁹⁷ Um panorama muito breve desse cenário de renovação dos estudos espinosanos incluiria os trabalhos de André Tosel (*Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, 1984; *Du matérialisme de Spinoza*, 1994; *Spinoza ou L'autre (in)finitude*, 2008), Antonio Negri (*A anomalia Selvagem*, 1981; *Spinoza subversivo*, 1992; *Spinoza e nós*, 2012), Chantal Jaquet (*L'unité du corps et de l'esprit: Affects, actions et passions chez Spinoza*, 2004), Laurent Bove (*La Stratégie du Conatus. Affirmation et Résistance chez Spinoza*, 1996), Lorenzo Vinciguerra (*Spinoza Et Le Signe: La Logique de l'Imagination*, 2005), Marilena Chauí (*Espinosa. uma filosofia da liberdade*, 1995; *Política em Espinosa*, 2003; *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*, 2011; *Nervura do Real I e II*, 1999 e 2016), Pierre-François Moreau (*Spinoza : L'expérience et l'éternité*, 1994 ; *Spinoza et le Spinozisme*, 2007), Pierre Macherey (*Introduction à l'Éthique de Spinoza*, 5 vol., 1994-1998).

‘adequadamente’, como ele mesmo diria (ver *Ética*, II, def. 4; prop. 11, 34, 38-40; e *Carta 60*), as questões e as relações de força da política *por suas causas*” (BALIBAR, 2018a, ebook)¹⁹⁸. Assim, ainda que o texto do *Tratado Teológico Político*, por exemplo, seja uma resposta às divisões políticas de seu tempo e à perseguição político-religiosa que sofria, a base argumentativa do texto é formulada em sentido filosófico, de modo que as duas dimensões estão co-implicadas em seu pensamento. Para Balibar, parte da originalidade de Spinoza reside em “abolir as divisões e hierarquias entre as áreas do conhecimento” (BALIBAR, 2018a, ebook)¹⁹⁹.

Warren Montag, no prefácio que escreve para a edição em inglês de *Spinoza et la politique* [Spinoza e a Política], observa como esse modo de ler está representado no próprio título do livro de Balibar, uma vez que

Spinoza e a Política (em oposição a "Spinoza e a Filosofia Política"), recusa de início a separação da filosofia em especulativa e prática, uma separação que é em si mesma uma manifestação perfeita dos dualismos da mente e do corpo e do universal e do particular que Spinoza tão veementemente rejeitou (MONTAG, 2008, p. vii)²⁰⁰.

Ao mesmo tempo, o comentador também pontua como essa relação indissociável se repete quanto ao próprio modo de pensar de Balibar. Pois, se por um lado o pensamento eminentemente político e filosófico de Spinoza deve ser tomado concomitantemente pela relação indissociável com a conjuntura política em que foi escrito, mas também do “ponto de vista da eternidade”, por outro sua recuperação por Balibar também tem de ser entendida em seu sentido duplo. Isto é, não apenas enquanto um trabalho de história da filosofia – e Balibar é um rigoroso historiador da filosofia –, mas também como intervenção política na conjuntura histórica a que pertence. Nesse sentido, para além do contexto mais geral que delineamos quanto ao spinozismo contemporâneo e na linha do que já falamos anteriormente, no caso de Balibar, a recuperação do autor está justamente ligada a esses esforços do grupo althusseriano de, através de Spinoza, promover uma nova

¹⁹⁸ Texto original: “mais il entend se donner les moyens de connaître exactement, « adéquatement » dirait-il lui-même (voir *Éthique*, II, déf. 4 ; prop. 11, 34, 38 à 40 ; et *Lettre 60*), les enjeux et les rapports de forces de la politique par leurs causes”

¹⁹⁹ Texto original: “est d’abolir les cloisonnements et les hiérarchies entre les régions du savoir”

²⁰⁰ Texto original: “Spinoza and Politics (as opposed to "Spinoza and Political Philosophy"), refuses at the outset the separation of philosophy into the speculative and the practical, a separation that is itself a perfect expression of the dualisms of mind and body and of the universal and the particular that Spinoza so vehemently rejected”.

leitura do marxismo a partir de uma base filosófica, o que pode ser identificado já em *Ler o Capital*.

Ademais, há que se reconhecer que a retomada de Spinoza também representa a presença de uma tensão em relação ao que se estabeleceu enquanto cânone moderno no momento mesmo desse estabelecimento. Nessa direção estão os estudos que se valem de Spinoza, dentre outros pensadores, para refletir sobre a existência de uma história alternativa da modernidade e de uma modernidade radical²⁰¹. Embora Balibar não caracterize seu trabalho explicitamente dessa forma, parece-me que seus textos sobre o autor podem ser entendidos também por este prisma, uma vez que se esforça por identificar como no limiar da modernidade estão postos uma série de pontos de heresia que o levam a questionar a unidade do cânone moderno e sugerir que “a ‘episteme comum’ da era clássica não é de fato um paradigma estável e dominante, mas um campo aberto e essencialmente instável de controvérsia”(BALIBAR, 2013a, ebook)²⁰² – instabilidade em relação a qual o nome de Spinoza é bastante importante.

Para além dessas linhas gerais, contudo, parece-me que o que se pode encontrar no pensamento de Spinoza que permite endereçar estes problemas que foram delineados ao longo do trabalho é um conjunto de traços cuja combinação desafia as dicotomias fundantes da modernidade hegemônica, a tradição contratualista do direito moderno e o individualismo possessivo. De forma quase apressada, e talvez um pouco anti-espinosana²⁰³, é possível listar alguns elementos de seu pensamento, os quais se sobressaem enquanto desafios a essas estruturas e enquanto possibilidade de outra imaginação política. Em primeiro lugar, o fato de que a construção de sua metafísica tenha por ponto de partida a substância infinita – “Deus, ou Natureza”²⁰⁴. Além de não partir do homem, mas da natureza enquanto ordem de conexão causal²⁰⁵ na qual estão incluídos os homens, sua metafísica da substância única possibilita a construção de uma filosofia materialista e imanente. Essa filosofia da causalidade imanente que situa e inclui o homem na natureza, e na qual a determinação do agir depende de uma rede de causalidade, constitui uma das

²⁰¹ Nessa direção, ver: (ISRAEL, 2001; NEGRI, 2015)

²⁰² Texto original: “*the ‘common episteme’ of the classical age is in fact not at all a stable, dominant paradigm, but an open-ended, essentially unstable space of controversy.*”

²⁰³ No sentido de que a fragmentação e o destaque de aspectos particulares parece ir contra a lógica de ordenação geométrica da Ética de Spinoza.

²⁰⁴ Ver a Parte I da Ética e, especialmente, as definições 3 e 6; e as proposições de 8 a 14.

²⁰⁵ Ver E1P26 à E1P29.

bases para que Spinoza formule uma crítica da concepção do homem como “um império num império”, a qual põe em questão a ideia de sujeito soberano e mesmo a noção fundamental de “livre arbítrio”²⁰⁶. Além disso, seu materialismo aparece de forma clara na medida em que, partindo do corpo e não da alma, define esta como ideia daquele²⁰⁷, o que efetivamente desarma o dualismo hierárquico alma-corpo que classicamente modulou as concepções modernas, sobretudo a partir de Descartes. Tal conjugação altera a forma de compreender a formação da memória e da imaginação e a própria noção de conhecimento – que Spinoza pensa na forma de três gêneros, e cuja concepção de Razão depende da inserção de noções comuns²⁰⁸. Todos esses aspectos produzem uma metafísica formada de conexões causais e de relações, que vai gerar um pensamento político baseado no dinamismo afetivo e na composição de forças, permitindo mobilizar politicamente uma ideia de autonomia relacional que pode ser considerada não-individualista.

Considerando essas linhas gerais, me parece que a proposição de Balibar quanto à presença de um pensamento do transindividual na obra de Spinoza, a qual será abordada no capítulo seguinte, representa uma forma de condensar estas questões e uma espécie de atalho para pensá-las, que permite, ademais, elaborar um contraponto às ideias apropriativas em torno do humano. É particularmente relevante o fato de que seja a partir da tomada do problema da consciência na filosofia em geral, e da observação da particularidade dessa noção em Spinoza, que Balibar tenha podido estruturar o percurso do transindividual espinosano, uma vez que esta é uma via direta de conexão e contraponto à construção lockeana. Além disso, é importante considerar como o autor procura pensar, junto do filósofo holandês, uma positividade para o transindividual, buscando ir além da dupla negação de que é preciso conceber o indivíduo em um registro “nem holista, nem individualista”²⁰⁹. Ainda que se possa considerar que Balibar talvez não tenha

²⁰⁶ Ver E1P32; E1App; E2P48; E3Praef.

²⁰⁷ Ver a Parte II da Ética e, especialmente, E2P7, E2P11 a E2P13.

²⁰⁸ Ver E2P38; E2P40SchII; E2P44Dem; E4P18Sch; E4P35.

²⁰⁹ “Ao invés disso, meu intento é discutir o quanto o *próprio* Spinoza pode ser considerado um teórico consistente da “transindividualidade”, assim nos ajudando a transformar essa noção, a partir de sua definição inicialmente negativa (uma doutrina que não é *nem* individualista *nem* holista, assim como *nem* mecanicista *nem* finalista), numa noção positiva ou construtiva.” (BALIBAR, 2018b, p. 245). É importante considerar que a positividade pela qual pensa o transindividual diz respeito a uma “negação da dupla negação”. Embora empregue os dois termos Balibar esclarece que prefere chamá-la de *afirmação* ao invés de positividade, como forma de manter “um diálogo virtual com uma perspectiva espinosana-nietzscheana-deleuziana” (BALIBAR, 2018c, p. 116). Texto original: “a virtual dialogue with a Spinozist-Nietzschean-Deleuzian viewpoint”.

desenvolvido em todos os aspectos essa proposta construtiva, parece fundamental que o autor tenha traçado um percurso na *Ética* a partir do qual se pode articular ontologia, ética e política, e além do mais criado às condições para que a problemática do transindividual se tornasse cada vez mais um campo coletivo de reflexão em relação ao qual muitos pesquisadores têm podido se engajar.

3.3

Breve mapa da leitura de Balibar sobre a transindividualidade

Considerando o que foi exposto, parece importante delimitar os textos a partir dos quais pretendo endereçar a leitura balibardiana do transindividual, assim como foi feito em relação à sua leitura de Locke. É importante reconhecer que, se por um lado, seu interesse por Locke expressa um momento significativo e consistente de sua obra, em relação a cujos estudos foi capaz de oferecer uma contribuição fundamental, assim como para a problemática do sujeito moderno em geral, ao formular a tese sobre a invenção da consciência e sobre o paralelismo entre a apropriação material/econômica e a apropriação subjetiva/psicológica, por outro, é notório que a obra do pensador inglês não é o objeto principal das pesquisas de Balibar, e tampouco o motivo pelo qual é mais conhecido e reconhecido. O nome de Balibar evoca, antes de Locke, Marx, evidentemente, e ao lado deste, Spinoza. Por tudo que se expôs nos tópicos anteriores, sabe-se que é através do filósofo holandês que Balibar pode desenvolver uma proposição filosófica alternativa sobre o indivíduo. Nesse sentido, é importante compreender que, se por um lado, a noção de transindividual tem certa autonomia e é empregada pelo autor em outros textos, não ligados diretamente à definição do conceito, por outro, é primordialmente a partir de Spinoza que esse conceito ganha densidade. O termo transindividual (e suas variações: transindividualidade, transindividuais, etc) aparece nos textos de Balibar antes mesmo da conferência de 1993 sobre a transindividuação espinosana, sendo possível identificar seu emprego em diversos textos do autor, tanto anteriores²¹⁰, como posteriores à conferência. Em relação à identificação de um

²¹⁰ Dentre os textos anteriores à 1993 nos quais o termo ou variações aparecem estão “*la vacillation de l’ideologie dans le marxisme*”, de 1983, “*Ce qui fait qu’un peuple est un peuple*”, 1989, “*Fascisme, psychanalyse, freudo-marxisme*”, de 1990 e “*Les identités ambiguës*”, de 1992, publicados na coletânea *Crainte des Mases* (BALIBAR, 1997), a qual reúne também textos posteriores com o termo, a saber: “*Les universels*”, de 1995 e “*trois concepts de la politique*”,

pensamento transindividual em Spinoza, no entanto, pode-se considerar que isto só ocorre a partir do texto sobre a transindividuação, uma vez que, em textos anteriores sobre o autor, Balibar estava tratando o problema através da ideia de uma ontologia relacional. A partir disso, portanto, apresento este pequeno mapa de sua produção textual sobre Spinoza, indicando a partir de quais textos pretendo trabalhar o problema do transindividual no próximo capítulo²¹¹.

De modo geral, a publicação de Balibar sobre Spinoza foi condensada no compilado *Spinoza politique: Le transindividuel* [Spinoza político: o transindividual], publicado em 2018. Essa obra reúne se não a totalidade, certamente os principais textos publicados por Balibar sobre o filósofo holandês, escritos ou publicados no período entre 1985 e 2018. O livro é organizado em três partes²¹², sendo a primeira delas uma reedição de um dos primeiros livros de Balibar, publicado em 1985, *Spinoza et la politique* [Spinoza e a política], numa versão que contempla, além disso, um quinto capítulo “*politique et communication*” [política e comunicação], oriundo de um artigo de 1989, e que foi incorporado à versão inglesa do livro, publicada em 1998. Esse capítulo, especialmente, apresenta algumas reflexões complementares e conectadas ao problema do transindividual, embora não trate tão diretamente do tema.

Já a segunda parte do livro é diretamente dedicada ao problema do transindividual e nela estão reunidos três textos. O primeiro deles uma tradução para o francês do texto de 1997, que originalmente foi publicado em inglês, e que aqui está sendo considerado a base principal do estudo, na medida em que é aqui que um percurso ontológico e político é montado, principalmente a partir da *Ética*²¹³. O segundo texto é chamado *Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur*, título que faz referência a uma expressão do capítulo III do Tratado

de 1996. Outras ocorrências anteriores encontram-se nos textos “*Qu'est-ce qu'une politique des droits de l'homme?*” e “*Nation, cité, empire (Le problème de la forme politique bourgeoise)*”, publicados no livro *Les frontières de la démocratie* (BALIBAR, 1992). Além destes, também o artigo “*Droits de l'homme et droits du citoyen*”, publicado na revista *Actuel Marx* (BALIBAR, 1990) faz referência ao transindividual.

²¹¹ Embora fosse interessante cobrir detidamente todas as ocorrências do termo em sua obra, de forma a identificar inclusive as variações de sentido que possa ter, pelos motivos comparativos e de densidade já expostos o estudo será limitado apenas aos textos sobre Spinoza.

²¹² O livro contém também uma abertura consistente em uma versão reduzida do ensaio *Spinoza L'Anti-Orwell – La crainte des masses*, publicado em 1985, fruto de uma conferência apresentada em 1982 no colóquio *Spinoza nel 350' Anniversario della Nascita*.

²¹³ Utilizarei como referência a tradução para o português desse texto. Cf.: (BALIBAR, 2018b).

Político²¹⁴. Aqui, Balibar parte de ideia de incerteza/parcialidade a partir da qual a mente é tratada na expressão, para fazer uma leitura mais geral da doutrina espinosana quanto ao conceito de mente (*mens*) e quanto às relações entre “individualidade”, “causalidade” e “adequação”. Por fim, é no terceiro texto, *Philosophies du transindividuel: Spinoza, Marx, Freud* [Filosofias do transindividual: Spinoza, Marx, Freud], único inédito do livro, que Balibar pensa mais explicitamente o transindividual para além de Spinoza²¹⁵. Tal artigo é uma espécie de resposta e avaliação em relação à recepção da conferência que deu origem ao primeiro texto e que Balibar reconhece ter aberto um campo de discussão sobre os usos filosóficos e políticos do conceito. A própria reflexão mais direta sobre a transindividualidade a partir de três autores – Marx, Freud e Spinoza – é fruto da interlocução com o livro de Read, no qual há uma comparação entre vertentes do transindividual, e que é uma obra importante do debate mais recente sobre a temática.

Já a terceira parte do livro é intitulada, em tradução livre, “sujeito e verdade: os três gêneros”, referindo-se aos três gêneros do conhecimento. Aqui, Balibar pretende abordar os problemas dos gêneros de conhecimento em Spinoza para além de sua inscrição em uma teoria do conhecimento ou de sua constituição como epistemologia, buscando tratá-los a partir de uma “filosofia dos modos de comunicação”. Desses quatro textos reunidos nesta parte final do livro, há um que é particularmente relevante para pensar as questões que estão sendo pensadas nesta tese. Trata-se do texto “*Notes sur la conscientia dans L'Éthique*” [Notas sobre a consciência na *Ética*], o qual foi publicado originalmente na revista *Studia Spinozana*, número 8, de 1992. No entanto, uma nova versão do texto foi publicada na edição em inglês do livro de Balibar sobre Locke. Nesta reedição, Balibar incluiu um epílogo no qual traça algumas comparações entre a noção de consciência de Locke e de Spinoza. Considerando que este é o único texto no qual explicitamente é feita uma comparação entre os dois pensadores do século XVII, e que este epílogo

²¹⁴ A expressão aparece no § 2 do Capítulo III, do *Tratado Político*, em cujo início se lê: “Do art. 15 do capítulo anterior resulta claro que o direito do estado, ou dos poderes soberanos, não é senão o próprio direito de natureza, o qual se determina pela *potência, não já de cada um, mas da multidão, que é conduzida como que por uma só mente*” (SPINOZA, 2009, cap. III, § 2, grifou-se).

²¹⁵ Além deste texto, Balibar também pensa o transindividual de Marx em seu texto para o livro coletivo que organiza com Morfino, chamado “*Dall'antropologia filosofica all'ontologia sociale e ritorno: che fare com la sesta tesi di Marx su Feuerbach?*”.

não foi reproduzido no compilado sobre Spinoza de 2018, especificamente em relação a esse texto será utilizada a versão em inglês.

No próximo capítulo, a partir deste corpo bibliográfico, será detalhado, portanto, como Balibar traça o problema geral da individuação em Spinoza, por meio de noções específicas de causalidade e integração individual, e como isto permite endereçar uma crítica do antropocentrismo e da soberania do sujeito, articulando uma outra noção de comunidade política. Especificamente, será proposta uma reflexão sobre como Spinoza, ao empregar a noção de *conscientia*, o faz em um sentido bastante distinto, senão radicalmente oposto, ao de Locke e do cânone moderno, o que faz com que o indivíduo não seja marcado por uma ideia forte de interioridade, nem mesmo constituído subjetivamente segundo uma lógica apropriativa.

4

A transindividuação espinosana: a inapropriabilidade de si

Como visto nos capítulos anteriores, a crítica do individualismo tem interessado a áreas diversas do conhecimento. Além disso, observou-se que esta pode ser feita em sentidos que não necessariamente questionam a ideia mesma de indivíduo, em um sentido ontológico. Ao considerar o individualismo enquanto ideologia, por exemplo, é possível que se interroguem os efeitos da primazia do indivíduo em relação à sociedade ou mesmo de pensá-lo enquanto ente isolado, sem que seja endereçado diretamente o problema da constituição individual e do tipo de pressuposto ontológico que costuma permear essa noção. No entanto, ao longo do século XX, questionamentos mais diretos sobre a ontologia ou antropologia típicas do individualismo moderno proliferaram no campo das ciências humanas. Contemporaneamente, contudo, cada vez mais essa questão tem sido posta pelo pensamento social, o que ocorre em parte por força da chamada “virada ontológica”, mas cujas ocorrências, sabe-se, vêm de mais longe. A reflexão em torno dessa questão, da perspectiva aqui sustentada, interessa sobretudo na medida em que se conecta com a política, no ponto em que permite considerar certo impacto do entendimento da ideia de sujeito individual na modulação da experiência individual singular, como também na formação de coletividades. Como foi indicado brevemente no capítulo anterior, considero que a interpretação inaugurada por Balibar a partir do texto *Spinoza: da individuação à transindividuação*, representa uma contribuição significativa para pensar questões dessa ordem.

Antes de expor sua construção do transindividual a partir de Spinoza, contudo, faço um pequeno desvio para expor duas reflexões de outros dois autores que me parecem contribuir para esclarecer o tipo de inquietação e questão que motivam essa investigação em torno do problema da individuação. Parte dessa inquietação me parece ter sido muito bem formulada por Judith Butler, ao ponderar sobre o problema da “regulação dos sentidos” – e que se conecta com o que aqui foi chamado de “experiência”. Em uma passagem da obra que dedica à temática da ação política, *Corpos em aliança e a política das ruas*, a autora interroga-se sobre como a instituição de certas práticas de regulação sensorial significam, no fundo, a manutenção do individualismo “como uma ontologia exigida tanto pela economia

quanto pela política” (BUTLER, 2018, ebook). Em seu exemplo, a autora considera que a proibição de ver certas fotografias de guerra, que retratam lesões ou corpos destruídos, é fundada no temor de que essas imagens possam causar algo relacionado ao sofrimento dos corpos retratados no corpo daquele que as vê, “ou de que esse corpo, em seu comportamento sensório para fora de si mesmo, não vá permanecer encerrado, monádico e individual” (BUTLER, 2018, ebook). Embora essa proibição pudesse ser justificada por várias vias, o que parece valioso no exemplo suscitado, é explicitar a amplitude segundo a qual certa noção de indivíduo típica do individualismo é capaz de moldar o campo da experiência, e consequentemente a subjetivação e a capacidade de imaginação políticas. Ao mesmo tempo, é possível considerar que a própria proibição do exemplo de Butler reconhece a existência de uma ordem transindividual e de uma abertura corporal a ser afetado e transformado própria de cada indivíduo, ainda que o faça visando fortalecer essa espécie de cercamento do indivíduo.

Para além do exemplo, contudo, a questão da autora parece tocar em um ponto nevrálgico ao caracterizar a ontologia do individualismo como uma exigência da economia e da política, cuja sustentação, vale acrescentar, passa pelo direito. Pois esse modo de articulação expressa em que sentido a crítica da ontologia individualista integra a crítica do capitalismo e não está apartada desta. Ademais, em conexão com as relações capitalistas enquanto tal, o enfrentamento de muitos desafios ético-políticos contemporâneos, como, por exemplo, a crise climática, o problema das fronteiras nacionais e das migrações, o esfacelamento dos laços de solidariedade, a crise da democracia moderna, entre outros, passa, em alguma medida, por uma compreensão dos efeitos que tal ontologia individualista tem nas sociedades contemporâneas e que a pergunta de Butler explicita. Por outro lado, sugere-se que um entendimento adequado dessa ontologia individualista passa por considerá-la de acordo com uma lógica de propriedade e de apropriação, enquanto o seu contraponto passa por explicitar a ausência de garantias de tal propriedade ou sua instabilidade, isto é, passa pela afirmação de uma não propriedade.

A própria autora busca enfrentar parte desse problema por meio de uma perspectiva sobre o sujeito individual que confere centralidade ao corpo – o que a aproxima, em certo sentido, de Spinoza, que pensa corpo e mente de forma unificada e sem hierarquias, e do ponto de vista transindividual conforme será

exposto na sequência²¹⁶. Para ela, a fronteira ou limite do sujeito se estabelece, de fato, pelo corpo, no entanto sua definição nunca pertence inteiramente àquele que tem um corpo. Nesse sentido, o corpo “é onde encontramos uma variedade de perspectivas que podem ou não ser as nossas” (BUTLER, 2015a, p. 84), e sua sustentação no mundo, bem como sua auto validação, depende diretamente da relação com o outro e daquilo que é alheio, de uma exterioridade. Por um lado, ela aponta como o fato de que não haja uma propriedade sobre esse corpo, “é a condição do encontro apaixonado, do desejo, do anseio e dos modos de se endereçar e de endereçamento dos quais depende o sentimento de estar vivo” (BUTLER, 2015a, p. 87). Por outro, de fato, ela reconhece que também as formas de coerção física decorrem de uma relação impositiva e involuntária de força aos corpos. Esse problema é de algum modo endereçado pela autora, em seu diálogo com Athena Athanasiou, no qual se estabelece um horizonte político em que é preciso reconhecer que (a) “a responsabilidade ética e política apenas surge quando um sujeito soberano e unitário pode ser efetivamente desafiado”²¹⁷ e que (b) “as fissuras do sujeito, ou sua “diferença” constitutiva, se provam centrais para uma política que desafia tanto a política como a propriedade de modos específicos” (2013, p. IX)²¹⁸. Nesse sentido, a reflexão sobre as práticas políticas deve ser capaz de valorizar a “desposseção” do sujeito, entendida como “termo que marca os limites da autossuficiência e que nos estabelece como seres relacionais e interdependentes” (BUTLER; ATHANASIOU, 2013, p. 3)²¹⁹, mesmo quando se reconhece que nela está em jogo também uma forma de violência e de sofrimento que deve ser enfrentada e combatida.

De minha perspectiva, a questão sobre a violência suscitada por esse reconhecimento da abertura corporal e de certa ausência de controle individual é muito importante e não pode ser negligenciada. No entanto, talvez se possa

²¹⁶ Embora seu pensamento tenha outras tradições filosóficas como principais referências, como, por exemplo, os pensamentos de Hegel, Lacan, Levinas, dentre outros, certa influência de Spinoza em sua reflexão não deve ser negligenciada, especialmente considerando seu texto *The Desire to Live. Spinoza's Ethics under Pressure* [O desejo de viver: a Ética de Spinoza sob pressão] (2015b), no qual a autora pensa o tema do desejo de viver e da autopreservação, além do problema do suicídio, em Spinoza em termos de uma crítica do individualismo.

²¹⁷ Texto original: “*ethical and political responsibility emerges only when a sovereign and unitary subject can be effectively challenged*”

²¹⁸ Texto original: “*the fissuring of the subject, or its constituting “difference,” proves central for a politics that challenges both property and sovereignty in specific ways*”.

²¹⁹ Texto original: “*term that marks the limits of self-sufficiency and that establishes us as relational and interdependent beings*”.

considerar que a assunção e mobilização política de algo da ordem da “desposseção” ou de uma “impropriedade” sobre si mesmo como uma condição comum a todos, possa ser uma forma de tratar ética e politicamente essas formas de violência e sofrimento social. Em seu livro sobre as políticas da transindividualidade, Jason Read recorda como Balibar formula um conceito de igual-liberdade (*egalibertè*), neologismo que reúne as ideias de liberdade e igualdade, o qual:

contesta uma divisão ideológica duradoura na política moderna: a política moderna, especialmente na sua versão da guerra fria, frequentemente tem se baseado na ideia de que existe uma espécie de jogo de soma zero no que toca à igualdade e à liberdade. Quanto mais igualdade houver, menos liberdade haverá, e vice-versa. O mundo livre foi oposto ao socialismo realmente existente: no primeiro, a liberdade tinha a desigualdade como corolário necessário, enquanto no segundo, a igualdade não podia ser realizada sem a restrição da liberdade. Contrariamente a este jogo ideológico de soma zero, Balibar argumenta que a verdadeira progressão da história demonstrou o oposto, que não há nenhuma tentativa de suprimir a igualdade que não suprima a liberdade, e vice-versa. (READ, 2016, p. 94–95)²²⁰.

Considero que esse problema da violência pode ser articulado e endereçado conforme essa mesma lógica não-excludente segundo a qual Balibar considerou o par igualdade e liberdade²²¹. Parece-me que a aposta na afirmação da propriedade sobre si mesmo e de uma espécie de autonomia individual quase absoluta, enquanto mecanismo de defesa da exposição à violência, não corresponde um aumento da segurança, mas o contrário. Por outro lado, o reconhecimento da transindividualidade e de uma espécie de *vulnerabilidade*²²² constitutiva – que

²²⁰ Texto original: “*a longstanding ideological divide in modern politics: modern politics, especially in its cold war variant, has often been based on the idea that there is a sort of zero-sum game for equality and liberty. The more equality there is, the less liberty there is, and vice versa. The free world was opposed to actually existing socialism: in the first, freedom had inequality as its necessary corollary, while in the second, equality could not be realised without the restriction of freedom. In contrast to this ideological zero-sum game, Balibar argues that actual progression of history has demonstrated the opposite case, that there is no attempt to suppress equality that does not suppress liberty, and vice versa*”

²²¹ É certo que os sentidos, tanto do conceito de igualdade, como de liberdade, também são frutos de uma disputa permanente.

²²² O conceito de vulnerabilidade é pensado por Butler em vários de seus textos (Ver, por exemplo: (BUTLER, 2015a, 2018, 2019) e tem sido empregado normalmente para pensar o direito das minorias. Embora o conceito comumente seja pensado a partir da ideia de sua distribuição diferencial, no sentido de que, sob determinados regimes de poder, certos grupos estão mais expostos à violência e à desigualdade, a autora também considera uma dimensão comum de vulnerabilidade, pensada do ponto de vista corporal. É a essa perspectiva que me refiro aqui. Reconhecendo que os corpos são constituídos ontologicamente a partir de outros corpos e indivíduos, Butler aponta que “não podemos entender a vulnerabilidade corporal fora dessa concepção de suas relações constitutivas com outros humanos, processos vivos, condições inorgânicas e meios de

conforme a compreendo está muito próxima da ideia de metaestabilidade –, isto é, a disponibilidade para assumir a impropriedade pela qual reiteradamente somos constituídos, parece conduzir a uma sociabilidade menos violenta e não mais, na medida em que desloca a perspectiva de que cada um se constitui como uma propriedade a ser defendida – na linha da diferença entre os exemplos de Crusóe e do filósofo autodidata que apontamos na introdução do texto. Mas também na medida em que transforma o campo da experiência, criando possibilidades de outros modos de vida.

A outra reflexão que gostaria de resgatar para criar um pano de fundo à abordagem do transindividual a ser desenvolvida, vem de Giorgio Agamben, no ponto em que estende sua formulação crítica da soberania estatal ao problema da “soberania do sujeito”²²³. A partir da elaboração dessa crítica, o autor desenvolve algumas linhas de análise propositiva as quais tocam no problema do individualismo conforme está sendo tratado aqui. Por um lado, a problemática do sujeito soberano implica para o autor uma crítica profunda da noção de vontade²²⁴ e da ideia de passagem ao ato por meio de uma decisão consciente, o que toca em um dos fundamentos do individualismo à medida que questiona as ideias de livre-arbítrio e de vontade autônoma. Por outro, o autor conecta essa reflexão quanto à ideia de vontade ao problema da propriedade, buscando pensar uma ideia imanente

vida”(BUTLER, 2018, ebook). Nesse sentido, a vulnerabilidade não deve ser pensada a partir de condições biológicas ou psíquicas, mas a partir de um conjunto de relações que nos constituem individual e socialmente. Por um lado, há uma dimensão de vulnerabilidade ou de “abertura corporal” ao exterior que é perene, conforme toda a reflexão sobre o transindividual, por outro, os modos como as relações se estabelecem historicamente são objeto das disputas políticas. O que se está sugerindo, em certo sentido, é que é tanto melhor, inclusive para a transformação dessas relações, que essas lutas sejam travadas não mais a partir de uma ideia do indivíduo proprietário de si, mas através do reconhecimento de uma impropriedade comum. O corpo, diz Butler, “está sempre exposto a pessoas e a impressões em relação às quais nada pode fazer, pessoas e impressões que não pode prever nem controlar completamente, e, por fim, que essas condições de corporificação social são aquelas que não intermediamos por completo. Quero sugerir que a solidariedade surge muito mais daí do que dos acordos aos quais aderimos de forma deliberada e consciente”. (BUTLER, 2018, ebook).

²²³ Em sua leitura de Bataille, cujo pensamento de certa forma inaugura, na França, a reflexão sobre a “soberania do sujeito”, Agamben traça explicitamente um paralelo entre o paradoxo da soberania, tema basilar de sua obra, e a lógica que define o sujeito: “Este paradoxo é muito antigo e, se se observa atentamente, está explícito no mesmo oxímoro em que se encontra a expressão: o sujeito soberano. O *sujeito* (isto é, aquilo que etimologicamente está sob) é *soberano* (é, por isso, aquilo que está sobre). E talvez o termo sujeito (em conformidade à ambigüidade da raiz indo-européia da qual deveriam as duas proposições latinas de sentido oposto *super* e *sub*) não tem outro significado que este paradoxo, este ficar lá onde este não está” (AGAMBEN, 2005, p. 92).

²²⁴ Ver: (AGAMBEN, 2013, 2017).

de inapropriabilidade. Nas múltiplas dimensões de seu conceito de “uso”²²⁵, há sempre uma perspectiva crítica da propriedade privada. Um dos meios pelo qual o autor pensa tal crítica é através da análise do conflito entre franciscanos – que reivindicavam um *usus pauper* – e a Cúria Romana. Para justificar sua defesa de um uso sem propriedade frente a Igreja, os franciscanos tiveram de formular teoricamente sua posição, a qual consistia na defesa da possibilidade da renúncia, por parte de um sujeito, ao direito de propriedade (*abdicatio iuris*)²²⁶. Para Agamben, porém, a questão seria pensar o uso enquanto tal – não baseado em uma decisão. Nesse sentido ele afirma que “decisiva seria, isso sim, uma concepção do uso que não se fundamentasse em um ato de renúncia – ou seja, em última análise, na vontade de um sujeito –, mas, por assim dizer, na própria natureza das coisas” (AGAMBEN, 2017, p. 103).

Nesse sentido, em *O uso dos corpos*, o autor se propõe a pensar essa inapropriabilidade como condição mesma das coisas, indicando um limite à própria noção de propriedade. Essa condição inapropriável é considerada, dentre outros exemplos, também em relação ao corpo. Em sua reflexão, Agamben opõe-se ao pensamento sobre o corpo como próprio, ou seja, como algo de que se dispõe e se controla²²⁷. A partir da análise de teorias sobre práticas como a empatia, a hipnose e o magnetismo, o autor considera que quanto mais é afirmada uma “propriedade” originária sobre o corpo e a experiência vivida, “mais forte e originária se manifesta a invadência de uma ‘impropriedade’, como se o próprio corpo cada vez projetasse uma sombra transportada, que de maneira nenhuma pode ser separada dele” (AGAMBEN, 2017, p. 107). Apesar disso, o autor sugere que essa impropriedade ou dimensão de não conhecimento, que se manifesta também em outras experiências corpóreas, foram compreendidas na modernidade em termos de uma “*privacy*”, que indica a possibilidade de os indivíduos controlarem o acesso a ela e se converte, por vezes, em um “direito a privacidade”. Assim, a *privacy* seria um modo de definir limites e de regular, para o outro, o acesso à intimidade, à dimensão

²²⁵ Parte da reflexão que segue foi retirada de minha dissertação de mestrado, na qual, como já foi dito, apresentei o conceito de “uso” como fundamento da ética proposta por Agamben. Cf. (VICENZI, 2018).

²²⁶ Tal debate é reconstruído de modo aprofundado na obra *Altíssima Pobreza* (AGAMBEN, 2014).

²²⁷ Nesse ponto, ele faz exposição detalhada sobre o extravio promovido pela “doutrina fenomenológica do corpo próprio”, cujos expositores são Edmund Husserl e Edith Stein, a qual define a experiência do Eu e do corpo como “aquilo que há de mais próprio e originário”. Cf. (AGAMBEN, 2017, p. 82–84).

inapropriável do uso de si – também um modo de “regulação sensorial” ou da experiência, portanto. Segundo o autor, é o próprio estabelecimento de um eu que está em questão no compartilhamento seletivo, de modo que a intimidade se converte em “um “dispositivo circular, por meio do qual, ao regular seletivamente o acesso a si, o indivíduo constitui a si mesmo como o pré-suposto e o proprietário da própria *privacy*” (AGAMBEN, 2017, p. 116). Frente a isso, Agamben contrapõe dois modos de subjetivação possíveis: um em que o sujeito se define a si mesmo ao agir soberanamente no controle da própria intimidade, e o outro em que a intimidade não é considerada nunca como uma posse e em que a subjetivação se dá pelo uso do corpo e pela indeterminação entre sujeito e objeto. Em alguma medida, esse mecanismo de estabelecimento da privacidade descrito pelo autor repete o mesmo tipo de movimento reiterado de apropriação de si que vimos constituir a autoconsciência do indivíduo lockeano. Essa construção, contudo, parece tornar mais evidente que as implicações desta lógica apropriativa vão além da constituição de uma intimidade, impactando o modo mesmo com que se conformam os vínculos sociais e políticos.

Se por um lado vimos que a perspectiva de Locke sobre a consciência expressa um mecanismo teórico importante para compreender a operacionalidade do indivíduo autoconsciente e proprietário de si, por outro espera-se demonstrar como a perspectiva de Spinoza explícita, para além de uma ideia de invadência ou de sombra, uma vez que o pensa de forma imanente e por isso talvez mais radical, o modo segundo o qual a natureza do corpo individual – e da consciência – é efetivamente inapropriável.

A partir da definição desse pano de fundo em relação ao qual se propõe de forma não exaustiva alguns problemas sobre os quais a conceituação do transindividual é capaz de intervir, pode-se passar então à análise de Balibar quanto à presença de um pensamento da transindividuação na filosofia de Spinoza. Tal análise específica em sentido materialista a dinâmica corpórea da constituição individual, possibilitando compreender de modo mais aprofundado os problemas apontados por Butler e Agamben. Além disso, essa perspectiva aponta uma direção específica – e verdadeiramente transformadora – quanto ao modo de conceber a relacionalidade individual. Pois, por um lado, um reconhecimento primeiro de que os indivíduos estão em relação uns com os outros e que tais relações os impactam e modificam, parece algo facilmente reconhecível e quase óbvio – a despeito de

uma ideologia individualista. No entanto, tal reconhecimento pode ser feito em dois sentidos gerais. Um no qual mantém-se preservado um núcleo monádico do indivíduo e, portanto, certos pressupostos da ideologia individualista. E outro, alinhado à transindividualidade, que desarticula tais pressupostos e considera que as relações verdadeiramente modulam a individuação. A diferença entre essas duas formas, que Balibar articula a partir da oposição entre intersubjetividade e transindividualidade, gera repercussões éticas e políticas. Por fim, a análise do transindividual espinosano permite conceber a consciência de um sentido divergente ao de Locke. Para que possamos acompanhar a explicação de Balibar, proponho seguir o mesmo princípio segundo o qual foi tratada a explicação de Locke, apresentando em primeiro lugar a construção ontológica do indivíduo em Spinoza, para então verificar como isso se conecta com uma outra noção de consciência, a qual se estrutura em sentido oposto à de Locke, conduzindo a uma outra perspectiva sobre a autonomia individual.

4.1

Invenções de Spinoza: a constituição transindividual como causalidade processual

Como visto anteriormente, Balibar dedicou-se particularmente a investigar os diferentes modos pelos quais, no século XVII, respondeu-se à pergunta “*O que é o homem*”²²⁸. No caso de sua leitura quanto ao problema do indivíduo na filosofia espinosana é também este seu ponto de partida – a investigação em torno da antropologia filosófica. É com esse problema em vista, e pelo reconhecimento da forma pouco usual que as noções de essência e de consciência²²⁹ têm na filosofia

²²⁸ No texto em que se debruça diretamente sobre as diferentes respostas formuladas no século XVII a essa questão e ao modo operacional da filosofia em uma conjuntura decisiva para a emergência do Estado moderno, Balibar, além da descrição da perspectiva lockeana já vista, caracteriza Descartes e Hobbes como filósofos de orientação “subjetivista”, para quem as noções de ‘vontade’ e ‘decisão’ são centrais na caracterização do homem. Já Spinoza e Leibniz são tratados como porta-vozes de “naturalismos”; o de Spinoza das “essências singulares”, o de Leibniz das “noções individuais”. Cf. (BALIBAR, 1996, p. 225 e ss.).

²²⁹ A noção de essência em Spinoza não se refere simplesmente a uma essência genérica, mas singular. Spinoza identifica a essência com o Apetite e com o Desejo (conforme E3P9Sch), ao mesmo tempo em que reconhece a discrepância entre os Desejos de cada indivíduo (conforme E3P57Dem), tornando desse modo a essência uma noção referente à singularidade individual. Já a noção de consciência marca para Spinoza a diferença entre o Apetite e o Desejo, à medida que este

do holandês, que o autor se depara com a necessidade de uma interpretação específica sobre a noção de indivíduo em Spinoza, na medida em que ela é determinante para pensar o humano e a política em sua obra. Na construção dessa noção por Spinoza ele reconhece algum tipo de novidade ou ponto fora da curva em relação ao que se constituiria como tradição moderna. Essa novidade, contudo, não passa por uma via negativa, isto é, pela recusa simplesmente da individualidade, mas por uma reiteração clara e forte do indivíduo, a qual, no entanto, afasta-se e contrapõe-se ao pensamento individualista.

É reconhecendo essa espécie de paradoxo, o qual, contudo, somente se apresenta dessa forma desde a perspectiva dos arranjos individualistas modernos²³⁰, que se pode considerar que Spinoza não pensa a individualidade de forma dicotômica. Para Balibar, esta é justamente uma dificuldade que ao longo do tempo leitores críticos de Spinoza tiveram com sua antropologia²³¹, pois pode ser desafiador compreender uma teoria que não opera a partir das “antinomias básicas da metafísica e da ética que surgem do dualismo ontológico: individualismo vs holismo (ou organicismo)” (2018b, p. 241).

A irreduzibilidade de Spinoza a tais dicotomias foi percebida por vários de seus leitores²³², sobretudo na análise dos afetos e das paixões. Para Balibar, no entanto, a recusa da dualidade se dá em um nível mais elementar, anterior à moral

é um apetite do qual se tem consciência. O tema da consciência será abordado mais diretamente na seção 4.2. deste capítulo.

²³⁰ É importante situar historicamente o pensamento de Spinoza para compreender por que não era paradoxal pensar o indivíduo fora de um registro individualista. Pois, como visto, foi apenas após o século XIX que se atrelou fortemente o conceito de individualidade a doutrinas “individualistas”, sendo o próprio termo “individualismo” cunhado nesse período. No contexto em que escreve Spinoza, no entanto, tratava-se de responder à questão da antropologia filosófica de um modo que as condições para que um indivíduo aumentasse a sua potência ou se tornasse mais “autônomo” derivasse da própria Natureza. Foi isso que permitiu a produção de uma teoria sobre o indivíduo que vista desde nossos tempos parece anti-individualista.

²³¹ O autor pensa nesse caso em duas linhas críticas a Spinoza, às quais irá contrapor-se: “(1) que ele foi incapaz de dar conta da *subjetividade* (em outras palavras, um behaviorista ou reducionista inflexível) e (2) incapaz de dar conta da *autonomia* do indivíduo (sendo que, no fim, o único indivíduo “apropriado”, em sua concepção, é “Deus”, i.e, uma entidade total, impessoal e indiferenciada)” (BALIBAR, 2018b, p. 241). Em relação a esta segunda crítica, Marilena Chauí, que também dedica-se à demonstração da existência de seres singulares na filosofia espinosana da substância imanente, mostra como ao longo do tempo essa foi uma leitura defendida por vários intérpretes, apontando como “desde o século XVII, cristaliza-se uma tradição interpretativa que afirma a impossibilidade dos seres singulares na filosofia espinosana com a alegação de que numa filosofia panteísta não pode haver indivíduos reais, pois tudo é Deus e somente Deus existe realmente” (CHAUÍ, 2016, p. 15).

²³² Balibar cita como exemplo a afirmação feita por Alexandre Matheron, em *Individu et communauté chez Spinoza* [Indivíduo e Comunidade em Spinoza] (1989), da presença de um *ego-altruisme*, i. e., de uma coincidência entre egoísmo e altruísmo, na análise da paixão *ambitio*, a qual é considerada importante para a fundação da sociabilidade.

e à política, “quando Spinoza define a *res singulares ou indivíduos*, i. e., os modos *finitos* da substância” (2018b, p. 242)²³³. Nesse sentido, a partir do reconhecimento da centralidade que essa noção de coisa singular/indivíduo/modo finito tem na ontologia espinosana, Balibar busca especificar seu papel e sentido no interior da obra de modo que possa servir para pensar a questão antropológica e política, mesmo quando não se restrinja a estas. Para tanto, o autor parte da articulação de três ideias-chave, que é importante retomar:

- A. Na filosofia espinosana a individualidade é a própria forma real da existência. Apenas indivíduos realmente existem. De modo que, “substância” e “individualidade” são conceitos correlatos, no sentido de que a “‘substância’ (ou Deus, ou Natureza), é um processo infinito de produção de múltiplos indivíduos, ao passo que ‘indivíduos’, sendo todos diferentes e todos causalmente dependentes, são a existência necessária da substância”²³⁴ (BALIBAR, 1996, p. 242). A substância não transcende ou se sobrepõe à multiplicidade de indivíduos, mas é o nome da “unidade causal dessa multiplicidade infinita de ‘modos’” (BALIBAR, 2018b, p. 242).
- B. Um indivíduo é uma unidade composta de certas partes, de modo que não se pode pensá-lo como um “átomo”. “Indivíduos não são *nem* uma matéria dada (um “sujeito” no sentido tradicional) *nem* uma forma perfeita ou *telos* organizando uma matéria amorfa” (BALIBAR, 2018b, p. 243). Trata-se de um encadeamento em que “cada indivíduo (inclusive indivíduos humanos)

²³³ A definição das *res singulares* encontra-se em E2Def7 – “Por coisas singulares compreendo aquelas coisas que são finitas e que têm uma existência determinada. E se vários indivíduos contribuem para uma única ação, de maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considero-os todos, sob este aspecto, como uma única coisa singular”.

²³⁴ Que existam apenas a substância e indivíduos (modos finitos) é explicitado na Parte I (*De Deo*) da *Ética*, onde Spinoza define a substância. Destaca-se a proposição 15 e partes de seu Escólio e Demonstração (E1P15: “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido” – *Demonstração*: “[...]. Os modos, entretanto (pela def. 5), não podem existir nem ser concebidos sem uma substância. Portanto, só podem existir na natureza divina e só por meio dela podem ser concebidos. *Mas além das substâncias e dos modos, não existe nada* (pelo ax. 1)” – *Escólio*: “[...]. Se a considerarmos, entretanto, tal como ela existe no intelecto e a concebemos enquanto substância, o que fazemos com mais dificuldade, então, como já demonstramos suficientemente, ela nos parecerá infinita, única e indivisível. Isso será bastante evidente para todos os que souberem distinguir a imaginação do intelecto, sobretudo se considerarem o fato de que *a matéria é, em todo lugar, a mesma, e que nela não se distinguem partes, a não ser enquanto a concebemos como matéria afetada de diferentes maneiras [diversimode]*, motivo pelo qual suas partes se distinguem apenas modalmente e não realmente” – grifou-se).

é um efeito de, ou um momento num processo de *individuação* e *individualização* mais geral e mais flexível” (BALIBAR, 2018b, p. 243).

- C. A partir disso, o processo de construção/produção de indivíduos e sua atividade “sempre envolvem uma prévia, original conexão com *outros* indivíduos: [...] uma reciprocidade de processos de individuação e individualização interconectados e interdependentes” (BALIBAR, 2018b, p. 243). Isso se dá na medida em que “os *processos* que levaram a singularidades separadas *não* são eles mesmos separados. Esse é apenas outro nome para ‘necessidade’, ou a negação da contingência” (BALIBAR, 2018b, p. 243).

Antes de prosseguir, vale fazer algumas observações sobre as ideias articuladas por Balibar. Em primeiro lugar, quanto à relação entre a multiplicidade de indivíduos e a substância, que na filosofia de Spinoza é única e infinita, chamada Deus ou Natureza. A substância – aquilo que existe e é concebido em si mesmo²³⁵ –, como se sabe, é considerada causa imanente e eficiente de todas as coisas, no entanto, para compreender como as coisas podem existir de forma singular, é preciso enfatizar a imanência dessa causação. É através da ideia de causalidade imanente que é possível tornar claro por que a substância não está em uma relação de transcendência com as coisas singulares e por que “aquilo que se entende por unidade da Natureza é inteiramente distinto da unidade concebida como princípio ou origem” (COPLE, 2018, p. 171). Ademais, para compreender que da substância decorrem os atributos e os modos, é fundamental recordar que esta não opera na forma de uma vontade criadora, isto é, “a ideia de tudo o que segue da essência de Deus não é uma ideia possível criada pelo intelecto divino e existente por decisão da vontade divina, mas é a própria potência em ato de Deus, potência idêntica à Sua essência” (CHAUÍ, 2016, p. 107).

Além disso, vale explicitar a diferença entre a individuação e a individualização, uma vez que a individuação diz respeito ao devir separado do meio pelo qual um indivíduo aparece. Podemos pensar no exemplo simondoniano do cristal que se forma em relação à água mãe. Nos termos exatos de Balibar a individuação significa “que indivíduos devêm *separados* do ambiente – que de fato é feito de outros indivíduos” (2018b, p. 243). Já a noção de individualização diz

²³⁵ Cf. E1Def3

respeito à singularidade de cada indivíduo. Isto é, cada cristal que se forma tem características específicas e únicas que o diferenciam de qualquer outro cristal. Na definição balibardiana, portanto, a individualização supõe “que cada indivíduo é único, ou de que não há isso de que existam indivíduos ‘indiscerníveis’” (2018b, p. 243). Ao mesmo tempo, é fundamental que essas noções basilares à ideia de ontogênese sejam compreendidas na forma de uma processualidade não teleológica.

Assim, pode-se considerar que através da conjunção dessas ideias a dualidade ou oposição entre individualismo e holismo é desfeita ou desviada, uma vez que a individualidade é afirmada de modo claro – as coisas existem como indivíduos – ao mesmo tempo em que o processo mesmo de individuação e individualização (o devir separado e a singularização, respectivamente) não pode ser desvinculado da relação com outros indivíduos. Desse modo, ainda que o indivíduo possua contornos claros e uma singularidade, isso não permite afirmar sua independência absoluta em relação a outrem. Por outro lado, a compreensão de que os indivíduos se constituem mutuamente tampouco autoriza a apagar a singularidade. O reconhecimento da relacionalidade entre os seres não pode desconsiderar a separação individual em nível corporal, na medida em que esses corpos não estão diluídos em algum tipo de corpo social, mas têm uma existência específica. Mais do que isso, é importante compreender que também a formação de coletividades se constitui por meio de individualidades singulares e ao mesmo tempo (re)constitui os indivíduos que a formam. Como aponta Simondon, um coletivo ou grupo não “aporta ao ser individual uma personalidade já pronta, como uma capa confeccionada de antemão”, mas tampouco se forma a partir da chegada de um “indivíduo que, com uma personalidade já constituída, se aproxima de outros indivíduos com a mesma personalidade que a dele para constituir com eles um grupo” (2020, p. 444). Ao contrário, como espera-se deixar claro no curso do capítulo, trata-se em ambos os casos de uma operação constitutiva transindividual.

A leitura de Balibar, ao considerar a operação não dicotomizante que está em jogo no pensamento de Spinoza a partir da ideia mesma de individualidade, ao invés de tomar como ponto de partida sua teoria política ou dos afetos, possibilita verificar um desvio da perspectiva individualista, ou pelo menos do individualismo político, na medida em que tal teoria diz respeito aos indivíduos em geral e não apenas aos indivíduos humanos. Não se trata de uma teoria antropocêntrica, em que os homens possuem um regime especial de individuação. Ao contrário a “diferença

individual”, que permite compreender a singularidade de cada modo finito, e, portanto, também a singularidade humana, é concebida “como um problema ontológico universal, algo que poderia se manifestar e tornar-se exprimido infinitamente em muitos modos, infinitamente com muitos graus, no reino da Natureza da qual o Homem é uma parte” (BALIBAR, 2018b, p. 260). Nesse sentido, se é verdade que Spinoza se dedica, especialmente nas partes III e IV da *Ética*, a pensar especificamente os humanos, também o é que tal pensamento é feito em concordância lógica com outras formas de individuação²³⁶.

A partir de tais considerações, cabe acompanhar o caminho percorrido por Balibar para pensar o indivíduo em Spinoza, o qual atravessa primeiramente uma dimensão física/ontológica, para então debater mais diretamente suas implicações em relação ao indivíduo humano. É decisivo em sua leitura, como vem se esboçando, que haja uma dupla afirmação – tanto da individualidade como de sua relação constituinte com a “coletividade” – pois é nesse ponto em que o transindividual aparece em seu texto. O termo *transindividualidade*, que como indicado anteriormente o autor reconhece ter sido bem delimitado teoricamente na obra de Simondon²³⁷, diz respeito à “lógica de rejeição simultânea de opostos abstratos” (lógica de *coincidentia oppositorum*). É essa lógica que Balibar considera estar em jogo no pensamento de Spinoza sobre o indivíduo e busca explicitar ao traçar a presença de um “processo de individuação transindividual” na *Ética*, o que foi caracterizado por Morfino como um golpe de força teórico (2007, p. 26).

Esse processo, que diz respeito à individualidade em geral e não apenas humana, é considerado basicamente a partir de dois conceitos amplos e operatórios que permitem vislumbrar como, da perspectiva espinosana, “é impossível ter uma noção forte de singularidade sem *ao mesmo tempo* ter uma noção da interação e interdependência de indivíduos” (BALIBAR, 2018b, p. 243). Trata-se dos

²³⁶ Na verdade, a questão antropológica é introduzida já desde a Parte II, quando no Prefácio Spinoza explicita sua intenção de debruçar-se mais diretamente sobre a questão da mente humana e de sua felicidade. No entanto, isso é feito segundo uma perspectiva comum aos indivíduos animados, cf.: E2P13Sch.

²³⁷ Para Balibar, “os argumentos de Simondon são verdadeiramente espinosanos, literalmente convergindo com algumas proposições básicas da *Ética*, embora o próprio Simondon (como muitos teóricos na história) *negue* dever qualquer coisa a Spinoza e mesmo rejeita sua doutrina que, numa maneira bem convencional, ele vê como ‘panteísta’ ou uma negação da realidade individual” (BALIBAR, 2018b, p. 244).

conceitos de causalidade e de integração, os quais organizam os dois primeiros tópicos do texto da conferência de 1993.

O tema da causalidade é central na *Ética* e um dos problemas pelo qual, segundo Morfino, se verifica a revolução teórica sem precedentes promovida por Spinoza. Ele aponta que a teoria rompe com as duas perspectivas modernas dominantes sobre a causalidade – o modelo mecanicista de Descartes e o modelo expressivo de Leibniz – ao propor Deus como causa imanente e não transcendente, possibilitando introduzir um modelo de causalidade que “transforma todos os fundamentos, todas as causas originais ou primárias, numa estrutura necessária de efeitos contingentes” (MORFINO, 2014, p. 5)²³⁸. Na *Ética*, esse tema é desenvolvido especialmente na Parte I, aparecendo já nas definições e nos axiomas²³⁹. Na leitura de Balibar, o autor dá menos ênfase a essa relação entre substância e modos finitos. Ainda que a questão seja inescapável e permeie toda sua análise, ele busca traçar a construção do que chama de um “*esquema geral de causalidade*” a partir do enfoque em algumas proposições que explicitam como a individualidade se constitui e se sustenta através de causas externas.

Assim, o esquema de causalidade busca afirmar um dinamismo de causas e efeitos que estabelece que cada coisa tem sua existência causada por outras, ao mesmo tempo em que sua própria existência dá causa a outras coisas. Isto é demonstrado, segundo Balibar, por E1P28, a qual estabelece que:

Nenhuma coisa singular, ou seja, nenhuma coisa que é finita e tem uma existência determinada, pode existir nem ser determinada a operar, a não ser que seja determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada; por sua vez, essa última causa tampouco pode existir nem ser determinada a operar a não ser por outra, a qual também é finita e tem uma existência determinada, e assim por diante, até o infinito²⁴⁰.

²³⁸ Texto original: “*transforms every foundation, every original or primary cause, into a necessary structure of contingent effects*”.

²³⁹ Cf. E1Def1 (“Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente”); E1A3 (“De uma causa dada e determinada segue-se necessariamente um efeito; e, inversamente, se não existe nenhuma causa determinada, é impossível que se siga um efeito”) e E1A4 (“O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último”).

²⁴⁰ Na demonstração da proposição, torna-se mais explícita a dinâmica de causalidade, na medida em que se esclarece que a determinação “a existir e a operar” dessas coisas, que são finitas e determinadas, não decorre da “natureza absoluta de um atributo de Deus”, pois em acordo com E1P21 “Tudo que se segue da natureza absoluta de um atributo de Deus deve ter sempre existido e ser infinito, ou seja, é, por via desse atributo, eterno e infinito”. Nesse sentido, o final da demonstração indica que a coisa que se constitui como causa segundo o corolário da proposição: “Deve, portanto, ter se seguido de Deus ou de um atributo seu, isto é, deve ter sido determinado a existir e a operar ou por Deus ou por um atributo seu, enquanto modificado por uma modificação

As “coisas” de que fala a proposição são justamente modos finitos singulares, e, mais especificamente, indivíduos, conforme veremos. Ao mesmo tempo, dessa perspectiva a própria noção de causa é identificada com um modo finito. Para esclarecer o sentido dessas relações causais é importante não perder de vista a conexão indissociável entre causas e efeitos que havia sido estabelecida nos Axiomas 3 e 4 da Parte I, e que, como instrui Balibar, é reforçado e completado por E1P36 – “Não existe nada de cuja natureza não se siga algum efeito”. A partir disso, o autor pode propor o entendimento de que todas as coisas são contemporaneamente causas e efeitos, e que “‘causar’ é uma operação pela qual algo modifica ou *modula a maneira pela qual alguma outra coisa opera* (ou produz seus efeitos)”(BALIBAR, 2018b, p. 246). Além disso, ele também esclarece como a ideia de causa em Spinoza não tem um sentido *relativo*, mas *absoluto* – as coisas são necessariamente causas e “não podem *não ser* causas” (2018b, p. 246). Quando a causa é considerada segundo o modelo da relação formal ($R: x \rightarrow _y$, ou $x R y$) esta ideia de necessidade não se apresenta, tratando-se, ao contrário, de uma perspectiva contingencial: “é o caso, ou não, de que dadas coisas se achem na relação de causalidade”” (2018b, p. 246)²⁴¹.

Desse “esquema geral de causalidade” traçado por meio de tais proposições Balibar extrai algumas características, as quais justamente definem em que sentido este pode ser entendido como parte de um processo transindividual de individuação. Em primeiro lugar, trata-se de um esquema não-linear, distinto, portanto, da ideia de sucessão necessária que informa o modelo kantiano. A operação infinita de modificação e modulação que constitui o modelo espinosano não tem:

que é finita e tem uma existência determinada. Este era o primeiro ponto. Em segundo lugar, por sua vez, essa causa – ou seja, este modo (pela mesma razão pela qual acabamos de demonstrar a primeira parte desta prop.) – deve igualmente ter sido determinada por outra, a qual é igualmente finita e tem uma existência determinada, e essa última (pela mesma razão), por sua vez, por outra, e assim por diante (pela mesma razão) até o infinito. C. Q. D”. Essa Demonstração pode ser lida em conjunto com E2P9, onde Spinoza lida diretamente com a existência dos modos finitos. Nessa proposição, lê-se: “A ideia de uma coisa singular existente em ato tem Deus como causa, não enquanto ele é infinito, mas enquanto é considerado como afetado de outra ideia de uma coisa singular existente em ato, ideia da qual Deus também é causa, enquanto é afetado de uma terceira ideia, e assim até o infinito”.

²⁴¹ Balibar esclarece, ademais, como essa perspectiva de uma relacionalidade causal absoluta envolve até mesmo a substância, que a princípio parece ser uma exceção a essa relação na medida em que essa é causa de si mesma (*causa sui*). Tratar-se-ia, porém, de “uma exceção aparente porque, assim que a substância é concebida como a totalidade das causas, ela também deve aparecer como a totalidade dos efeitos” (BALIBAR, 2018b, p. 246).

a forma de séries lineares independentes, ou genealogias de causas e efeitos (A “causa” B que “causa” C que etc.): ela tipicamente ganha a forma de uma *rede* infinita de *modi* singulares, ou existências, uma unidade dinâmica de atividades modulantes/moduladas (a ação de B sobre qualquer A é ela mesma modulada por alguns Cs, que são eles mesmos modulados por alguns Ds, etc.) (BALIBAR, 2018b, p. 246–247).

A segunda característica cuida justamente do fato de que os entes envolvidos e conectados por esse esquema de causalidade são propriamente indivíduos – *res singulares* – e não simplesmente “termos atômicos (objetos, acontecimentos, fenômenos)” (BALIBAR, 2018b, p. 246). Esse traço explica-se pelo tipo de operação que caracteriza a relação causal, o que envolve a possibilidade de agir, modificar e ser modificado, algo do qual apenas indivíduos são capazes. Assim, essas coisas singulares são indivíduos, que não se limitam a indivíduos humanos, capazes de afetar e ser afetados²⁴². Na Parte II, Spinoza cuida tanto da explicação da gênese dos modos finitos, quanto da gênese do modo humano. Ali, o autor caracteriza tanto a mente como uma ideia, assim como especifica que esta ideia é ideia de um objeto ideado, mais especificamente um corpo, i.e., “um modo definido da extensão, existente em ato”, pelo enunciado da Proposição 13. Nesta proposição Spinoza esclarece, dentre outras coisas, as propriedades comuns aos corpos e indica algo importante relativo à especificidade dos indivíduos quando afirma que o que caracteriza um indivíduo é “ser animado”²⁴³. Esta caracterização está diretamente ligada à capacidade de afecção. Como esclarece Chauí sobre tal afirmação:

Essa declaração, à primeira vista surpreendente, foi preparada antes pelo uso do verbo *sentir* como a maneira originária da relação entre mente e corpo, ou seja, Espinosa não usa o verbo *conhecer*, mas mantém o enunciado do axioma 4, “sentimos o corpo ser afetado de muitas maneiras”. Essa presença do sentir como primeira manifestação da mente em sua relação com seu corpo é exatamente o que

²⁴² “Aqui devemos notar que Spinoza é absolutamente consistente ao longo da *Ética* em seu uso dos termos *afficere*, *affectus* e *affectio*: o sentido não muda ao passar das noções (comuns) universais (como em E1Def5, E1P25C,18 e E1P28Dem) à mais específica teoria dos indivíduos humanos. Essa é a razão para sua reivindicação de ter lidado com paixões humanas puramente na base de noções comuns, sem torná-las uma “exceção” na natureza” (BALIBAR, 2018b, p. 247).

²⁴³ No escólio da proposição lê-se: “Do que precede, compreendemos não apenas que a mente humana está unida ao corpo, mas também o que se deve compreender por união de mente e corpo. Ninguém, entretanto, poderá compreender essa união adequadamente, ou seja, distintamente, se não conhecer, antes, adequadamente, a natureza de nosso corpo. Com efeito, tudo o que mostramos até agora é absolutamente geral e se aplica tanto aos homens quanto aos outros *indivíduos, os quais, ainda que em graus variados, são, entretanto, todos, animados*” (grifou-se).

reencontramos na Parte III, no escólio da proposição 57, quando Espinosa emprega o termo *anima* (CHAUÍ, 2016, p. 154)²⁴⁴.

A partir dessa observação quanto a capacidade sensível ou afetiva, é possível perceber como o esquema de causalidade identificado por Balibar permite compreender que a forma pela qual os indivíduos existem para Spinoza envolve, em essência, uma unificação entre “atividade e passividade [...] dentro de um único e mesmo “sujeito” (ou indivíduo, como Spinoza prefere dizer), uma unidade que define o *conatus* singular do indivíduo e o relaciona a uma infinita multiplicidade de outros indivíduos” (BALIBAR, 2018b, p. 247).

Para Balibar, esse esquema de causalidade é um primeiro passo na demonstração da existência do transindividual, à medida que através dele verifica-se como equivalentes lógicos “a ideia da existência atual de cada indivíduo e a ideia de relações múltiplas (conexões, cadeias) entre diferentes indivíduos” (2018b, p. 248). Ao mesmo tempo, ele considera que isso deve ser complementado com uma noção de processualidade que é articulada por meio da ideia de integração. Nesse sentido, a transindividualidade envolve conceber que o indivíduo, enquanto modificação extensa e pensante, existe a partir de outros indivíduos e essa existência depende de uma continuidade ou renovação da relação com o que é alheio.

A ideia de integração aparece no segundo ponto do texto, momento em que Balibar aprofunda de forma decisiva o argumento em favor da transindividualidade demonstrando que essas relações de causa/efeito entre múltiplos indivíduos, as quais estabelecem uma ordem de conexão entre eles, não se dão de uma vez por todas. Ao contrário, é preciso inserir uma *segunda ordem de complexidade* e compreender que a individuação deve ser entendida como *processo*. Essa segunda ordem de complexidade é deduzida da Parte II da *Ética*, especialmente quando se

²⁴⁴ Em E3P57Sch que menciona Chauí, Spinoza escreve: “Disso se segue que os afetos dos animais chamados irracionais (pois, desde que conhecemos a origem da mente, não podemos, de maneira alguma, duvidar do fato que os animais sentem) diferem dos afetos dos homens tanto quanto sua natureza difere da natureza humana. É verdade que tanto o cavalo quanto o homem são impelidos a procriar pelo desejo sexual, mas o primeiro por um desejo equino e o segundo por um desejo humano. Da mesma maneira, também os desejos sexuais e os apetites dos insetos, dos peixes e das aves devem diferir entre si. E, assim, embora cada indivíduo viva contente e se encha de gáudio com a natureza de que é constituído a vida com a qual cada um está contente e o seu gáudio não são, entretanto, nada mais do que a ideia ou a alma [*anima*] desse indivíduo e, portanto, o gáudio de um discrepa do gáudio de um outro tanto quanto a natureza ou a essência de um difere da natureza ou essência do outro [...]”.

inicia a caracterização da gênese do modo humano e pela “pequena física”, como é chamado o conjunto axiomas, lemas, definição e postulados de E2P13, pelo qual Spinoza explica a natureza do corpo.

Nesse sentido, tais passagens tornarão claro que Spinoza não compreende o indivíduo como um átomo, mas como um todo constituído de partes (no que segue Descartes), ao menos no que toca aos corpos compostos²⁴⁵, os quais são caracterizados da Definição ao Lema 7 de E2P13 – como é o caso do corpo humano. Como fica claro na leitura da pequena física, a definição espinosana do corpo individual passa, em primeiro lugar, por uma dinâmica de movimento e repouso²⁴⁶, e, além disso, por uma composição de um ou mais corpos. É essa composição que faz com que Balibar fale em *integração*, uma vez que um indivíduo pode incorporar outros indivíduos, além de ele próprio ser integrante de outros indivíduos – havendo assim níveis maiores ou menores de integração. Embora a distinção entre “todo” e “partes” que constitui o indivíduo seja relativa²⁴⁷, uma vez que um indivíduo pode ser integrado de muitos outros, sua definição deve ser considerada a partir do fato

²⁴⁵ Em oposição aos corpos mais simples (*corpora simplicissima*), os quais, pelo Axioma 2 de E2P13, “[...] se distinguem entre si apenas pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão”.

²⁴⁶ A respeito da especificidade da compreensão de Spinoza acerca da relação de movimento e repouso, Chauí escreve: “Acompanhando Galileu e Descartes, Espinosa concebe o movimento e o repouso como estados de um corpo, porém, no caso de Espinosa, esses estados seguem da natureza do modo infinito imediato da extensão, isto é, o movimento e o repouso dos corpos são ontologicamente constitutivos de suas naturezas. Dessa maneira, Espinosa se afasta, de um lado, da física medieval, em que a extensão é o espaço como continente e lugar dos corpos, e, de outro, da física cartesiana, na qual Deus, enquanto causa eficiente transitiva e eminente, introduz o movimento na extensão, concebida como “matéria inerte”; pelo contrário, a extensão é uma potência infinita de agir e o movimento e o repouso são constitutivos da essência da extensão quando esta se exprime em seu modo infinito imediato, ou seja, são expressões da potência extensa. Além disso, o papel conferido ao repouso, distancia a física espinosana da hobbesiana, uma vez que Hobbes recusa ao repouso qualquer operação causal, sendo simplesmente ausência de movimento (em certa medida, podemos dizer que o papel positivo conferido por Espinosa ao repouso anuncia o conceito de massa, desenvolvido apenas num momento seguinte da física do século XVII)” (CHAUI, 2016, p. 160).

²⁴⁷ Como Balibar indica, Spinoza explicitou tal relatividade na Carta XXXII a Oldenburg, onde escreveu: “Acerca do todo e das partes, considero as coisas como partes de um certo todo enquanto a natureza delas acomoda-se uma à outra, de maneira que consintam entre si o quanto possível; mas enquanto discrepam entre si, cada uma forma em nossa mente uma ideia distinta das outras, e por isso é considerada como um todo, não como uma parte. P. ex., quando os movimentos das partículas de linfa, quilo etc. se acomodam tanto uns aos outros, em razão da magnitude e da figura, que consentem inteiramente entre e que todos, em simultâneo, constituam um único fluido, somente nesta medida o quilo, a linfa, etc. são considerados como partes do sangue; porém enquanto concebemos que as partículas linfáticas, em razão da figura e do movimento, discrepam das partículas do quilo, consideramo-las como um todo, não como uma parte. [...] Agora, como todos os corpos da natureza podem e devem ser concebidos do mesmo modo como nós aqui concebemos o sangue – com efeito, todos os corpos são circundados por outros e são determinados uns pelos outros a existir e operar de uma maneira certa e determinada, preservando-se sempre em todos simultaneamente, isto é, no universo todo, a mesma proporção de movimento ao repouso” (ESPINOSA, 2021, p. 236–237)

de que “há unidades estáveis caracterizadas por uma “proporção (*ratio*) constante de movimento e repouso’ entre suas partes ou elementos” (BALIBAR, 2018b, p. 248). Assim, o que é central na compreensão da existência autônoma dos indivíduos para Spinoza é a identificação da constância de tal proporção, de modo que “para cada indivíduo, sua *identidade* (ou seu ‘si mesmo’ remanescente) teria de ser explicada por alguma proporção constante em algum nível, ao passo que suas *variações* teriam de ser explicadas por alguma proporção (ou invariante) constante em *outro nível*” (BALIBAR, 2018b, p. 249). Como sintetiza Chauí, “os corpos se distinguem por seus ritmos” (2016, p. 160).

No entanto, para compreender mais especificamente o que significa essa relação de proporção e variação da constituição individual, o autor propõe considerar os Postulados 3 a 6 da “pequena física”²⁴⁸. Nesses postulados se pode perceber tanto a ideia de integração – muitos indivíduos constituindo um nível maior de integração – como também a dimensão de afecções externas que efetivamente fazem parte da composição de cada indivíduo. Assim, em conformidade com o Postulado 4, Balibar sugere que a estabilidade da proporção ou a conservação do indivíduo “precisa ser compatível com uma ‘regeneração contínua; de suas partes constituintes” (BALIBAR, 2018b, p. 249) Mais do que isso, ele afirma que:

a conservação nada é além desse processo regulado de “regeneração contínua”. Dizer que um indivíduo continua existindo é equivalente a dizer que ele é regenerado ou reproduzido. Um indivíduo isolado, que não tem “trocas” com o ambiente, não seria regenerado, portanto não existiria. Desde o início, o que Spinoza implica é que qualquer indivíduo tem *uma necessidade de outros indivíduos* a fim de preservar sua forma e sua existência (BALIBAR, 2018b, p. 249–250).

As “trocas” que realizam a regeneração/conservação são feitas de *partes* dos indivíduos, que abandonam e incorporam partes uns dos outros em reciprocidade – tais partes “podem ser representadas por sinais, inclusive palavras, bem como outros modos materiais” (BALIBAR, 2018b, p. 251). Esse processo de

²⁴⁸ E2P13Post – (3) “Os indivíduos que compõem o corpo humano e, conseqüentemente, o próprio corpo humano, são afetados pelos corpos exteriores de muitas maneiras”; (4) “O corpo humano tem necessidade, para conservar-se, de muitos outros corpos, pelos quais ele é como que continuamente regenerado; (5) Quando uma parte fluida do corpo humano é determinada, por um corpo exterior, a se chocar, um grande número de vezes, com uma parte mole, a parte fluída modifica a superfície da parte mole e nela imprime como que traços do corpo exterior que a impele”; (6) “o corpo humano pode mover e arranjar os corpos exteriores de muitas maneiras”

regeneração, decomposição e recomposição se dá continuamente, de modo que um indivíduo existe sempre como proporção e não como uma unidade indivisível perene. É isso que constitui propriamente a transindividuação, não apenas uma interação recíproca e horizontal entre indivíduos já dados como entidades encerradas em si, mas a interação pela qual os indivíduos “são continuamente ‘analisados’ e ‘sintetizados’, de-compostos em suas partes constituintes e re-compostos como unidades relativamente autônomas” (BALIBAR, 2018b, p. 251).

Essa é uma diferenciação importante para compreender a especificidade de uma constituição transindividual dos indivíduos em relação a simples afirmação de que os indivíduos estão em relação uns com os outros, i. e., a diferença entre transindividualidade e intersubjetividade ou interindividualidade²⁴⁹. A interação intersubjetiva é uma relação entre sujeitos já constituídos; entre duas ou mais interioridades, a qual tem a forma de uma ponte entre um eu e um outro, entre um *ego* e um *alter ego*. Na intersubjetividade há sempre uma interioridade já dada, que resta preservada/inalterada na relação. Trata-se, no limite, de um face a face que “não penetra os indivíduos” (SIMONDON, 2020, p. 450). Já no transindividual é a constituição mesma da individualidade que está em jogo desde o exterior/outro. Nesse sentido, o modelo da transindividuação espinosana, não pode ser efetivamente concebido pelo par *ego* e *alter ego*, pois, como esclarece Morfino,

Spinoza não parte do cogito como um espaço de interioridade, mas do modo, um *esse in alio* que é estruturalmente constituído pelas relações. Em Spinoza, portanto, a oposição entre *ego* e *alter ego* se revela puramente fictícia, ou melhor, imaginária, porque o *alter* não é o que é externo ao espaço de interioridade do *ego*, algo originalmente excluído dele. Ao contrário, é o que sempre já o atravessa ou perpassa, o que o constitui como uma trama complexa de corpos, práticas, paixões, ideias, palavras (MORFINO, 2014, p. 10–11)²⁵⁰.

Em relação a essa trama pela qual a transindividuação ocorre, considera-se que estas interações podem significar, em variados graus, tanto a preservação como a destruição dos indivíduos em relação, e por esta perspectiva a questão se torna

²⁴⁹ Esse debate é desenvolvido sobretudo a partir da comparação da perspectiva espinosana àquela de Leibniz. Para aprofundar o tema, ver: (BALIBAR, 2018b, p. 259–263; MORFINO, 2007, 2014, cap. 6. The many times of the multitude).

²⁵⁰ Texto original: “*Spinoza does not start from the cogito as a space of interiority, but from the mode, an esse in alio which is structurally constituted by relations. In Spinoza, then, the opposition between ego and alter ego turns out to be purely fictitious, or better, imaginary, because the alter is not what is external to the space of interiority of the ego, something originally excluded from it. Rather, it is what always-already traverses or crosses through it, what constitutes it as a complex weave of bodies, practices, passions, ideas, words*”.

imediatamente política, uma vez que a política tem sido concebida na modernidade em termos de preservação – da existência, da liberdade, da propriedade, etc. Essa questão será retomada no tópico 4.3. Antes, porém, propõe-se considerar em que sentido essa forma de conceber o indivíduo, a qual prioriza a operação constante de individuação pela qual um indivíduo existe, reflete na concepção de consciência de Spinoza. Ao enfatizar as afecções externas que compõem o indivíduo, Balibar sugere que a explicação de Spinoza “não é apenas “física” (no sentido restrito das leis de movimento no atributo da extensão), mas ontológica e concernente a “coisas” ou “indivíduos” como tais” (2018b, p. 249)²⁵¹. Nesse sentido, assim como a existência do corpo envolve esse fluxo de trocas com o exterior e com outros indivíduos, também a mente, que é ideia do corpo, deverá ser explicada segundo os mesmos princípios. Assim, Balibar considera que a contrapartida mental do processo material de conservação individual diz respeito ao:

fato de que qualquer consciência (de si) do corpo mistura ou “confunde” seus próprios estados com as ideias de outras coisas, assim como a percepção de objetos externos é misturada ou confundida com uma representação do próprio corpo (E2P19 explica que isso não é uma “ilusão” subjetiva, mas a própria natureza da *Mens* humana, que reflete a existência atual do Corpo) (BALIBAR, 2018b, p. 249).

4.2

A disjunção da consciência: desvio pelo comum

Embora neste texto o autor não se dedique de forma declarada ao problema da consciência em Spinoza, essa breve passagem já dá um importante indício de que essa noção opera sob outro registro em sua filosofia – distinto daquele que configura a perspectiva lockeana, uma vez que, de saída, se estabelece na consciência uma confusão entre o que é próprio e impróprio. Assim, a partir desta delimitação mais geral sobre a ontologia espinosana quanto à definição dos indivíduos e, mais especificamente, quanto a sua constituição transindividual, pode-se agora verificar em que sentido esta ontologia envolve uma outra noção de consciência.

²⁵¹ O autor esclarece em nota que não considera haver uma divisão entre as doutrinas física e ontológica em Spinoza, ao contrário, sua avaliação é de que “a ‘física’ de Spinoza exprime adequadamente sua ontologia, de acordo com a definição de *atributos*” (BALIBAR, 2018b, p. 249).

Para além da citada passagem, o texto da conferência de 1993, que até então tem embasado a análise apresentada, dá outras pistas da importância que tal problemática tem para a leitura balibardiana. Nesse sentido, como foi visto no início do tópico anterior, a ideia de consciência – ao lado daquelas de essência, apetite, desejo e determinação – é uma das vias pela qual o autor chega à necessidade de apresentar a interpretação do transindividual. Além disso, o terceiro tópico do texto, no qual analisa a transindividualidade em relação à imaginação e a razão (dois dos gêneros do conhecimento para Spinoza), pode ser compreendido como uma reflexão em torno da forma singular segundo a qual o filósofo holandês pensou a consciência²⁵². Para compreender de forma mais aprofundada o que é desenvolvido nessa parte, porém, é interessante recuperar o texto em que Balibar dedicou-se diretamente ao tratamento espinosano da consciência. Conforme indicado anteriormente, nos basearemos na versão em inglês desse texto, por conter um suplemento comparativo com a filosofia de Locke que não está presente na primeira versão, em francês, do texto.

Um dos pontos que faz com que Balibar apresente uma análise do problema da consciência em Spinoza é a observação de que, se por um lado, uma boa parte do interesse em seu pensamento, pelas mais diversas correntes da filosofia moderna, advenha de seu reconhecimento como um adversário do subjetivismo e da ideia de “primazia da consciência”, por outro, tais leituras, de modo geral, “discutem uma teoria (ou uma crítica) da consciência em Spinoza referindo-se a lugares da *Ética* em que ele não fala nem de *conscientia* nem de *conscious esse* (nem usa algum dos sinônimos clássicos desses termos)” (BALIBAR, 2013b, ebook)²⁵³. Nesse sentido, o autor busca verificar de forma detida as ocorrências na *Ética*, bem como os argumentos de Spinoza sobre a *conscientia*, de modo a identificar a situação de sua filosofia diante de um contexto histórico no qual os problemas da consciência, do autoconhecimento, da dualidade mente-corpo foram criados e se transformaram, atravessando, portanto, numerosas disputas filosóficas.

²⁵² É indicativa dessa leitura a passagem em que afirma: “Pareceria que a Mente do indivíduo está (ao menos logicamente) fendida entre dois conjuntos de ideias, que sua unidade consciente está sempre dividida ou irregular. Portanto, precisamos começar com duas questões: uma concernente à constituição transindividual da “imaginação”, outra concernente à constituição transindividual da “razão”. Antes de tentarmos sintetizá-las dentro de um único processo, precisamos tratá-las como se fossem dois tipos diferentes de vida consciente”(BALIBAR, 2018b, p. 255).

²⁵³ Texto consultado: “most commentaries discuss a theory (or a critique) of consciousness in Spinoza by referring to loci in the Ethics where he speaks neither of conscientia nor of conscious esse (nor uses any classical synonym of these terms)”

A partir da listagem de todas as aparições de *consciens* ou de *conscientia* na *Ética*²⁵⁴, Balibar identifica um uso pouco frequente, porém sistemático desses termos. A respeito das ocorrências desses termos ao longo do texto²⁵⁵, o pensador francês busca interpretá-las também de forma sistemática, reconhecendo a coerência interna pela qual são empregados, em lugar de considerá-las como índice de alguma variação decorrente da cronologia de escrita da *Ética*, uma vez que elas surgem de modo mais significativo na porção final da obra. É essa interpretação sistemática que permitirá ao pensador francês sugerir um sentido para o conceito, uma vez que, conforme observou também no texto sobre a transindividuação, Spinoza não chega a fornecer uma definição precisa do termo *conscientia*.

Uma primeira observação a respeito dessas ocorrências está ligada ao fato significativo de que a Parte II da *Ética* (*De natura et origine mentis*) apareça nessa listagem apenas uma vez, e que repita literalmente a aparição do apêndice da parte I – onde Spinoza emprega o termo para falar sobre a ilusão de liberdade que advém da consciência dos atos, cuja determinação das causas é, porém, desconhecida. Para Balibar, esse fato é notável uma vez que indica que na *Ética* a noção de consciência – em seus dois sentidos, moral e metafísico/psicológico – não é um pré-requisito, para pensar problemas como os da relação mente-corpo, da ideia da ideia (*idea ideae*, que diz respeito à noção de reflexividade) e dos gêneros do conhecimento. Ainda que, como ficará claro, não se possa dizer que o conceito não tenha relação com tais problemas na filosofia espinosana, pelo contrário.

Balibar inicia sua sistematização do tema observando que nas primeiras 3 ocorrências (E1App; E2P35Sch; E3P2Sch)²⁵⁶, em que é empregado o termo *consciens esse*, há três características em jogo que se repetem:

²⁵⁴ O autor indica que há poucas ocorrências do termo fora da *Ética*.

²⁵⁵ De acordo com o levantamento do autor, os termos aparecem em: E1App; E2P35Sch; E3P2Sch; E3P9, Dem, Sch; E3P18Sch2; E3P30Dem; E3DefAff1; E3DefAff17; E4Praef; E4P8Dem; E4P19Dem; E4P47Sch; E4P64Dem; E4App32; E5P31Sch; E5P34Sch; E5P39Sch; E5P42Sch.

²⁵⁶ E1App: “[...] Será suficiente aqui que eu tome como fundamento aquilo que deve ser reconhecido por todos, a saber, que todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas e que todos tendem a buscar o que lhes é útil, estando conscientes disso. Com efeito, disso se segue, em primeiro lugar, que, por estarem conscientes de suas volições(vontades) e de seus apetites, os homens se creem livres, mas nem em sonho pensam nas causas que os dispõem a ter essas vontades e esses apetites, porque as ignoram. [...]”; E2P35Sch: “[...] Os homens enganam-se ao se julgarem livres, julgamento a que chegam apenas porque estão conscientes de suas ações, mas ignoram as causas pelas quais são determinados. [...]”; E3P2Sch: “[...] Assim, a própria experiência ensina, não menos claramente que a razão, que os homens se julgam livres apenas porque estão conscientes de suas ações, mas desconhecem as causas pelas quais são determinados. Ensina também que as decisões da mente nada mais são do que os próprios apetites: elas variam, portanto, de acordo com a variável disposição do corpo. [...]”

(i) que os homens são conscientes de suas ações que visam realizar suas vontades ou desejos, ou o apetite do que lhes seja útil, (ii) que ignoram as causas ou determinações de suas vontades/ações, (iii) que essa ignorância em si se torna a causa de uma ilusão especificamente humana: a ilusão de "livre arbítrio", que faria com que os seres humanos escapassem das condições ordinárias da natureza (2013b, ebook).

Esses traços dão um primeiro indicativo de como a ideia de ser consciente terá uma aproximação com a imaginação – primeiro gênero do conhecimento que se caracteriza pelo conhecimento inadequado. Nesse sentido, a ideia de ser consciente estará conectada a uma dimensão de ignorância, passando a via do conhecimento pela ignorância. De acordo com Balibar, esse entendimento é reforçado quando da introdução do substantivo *conscientia* como conceito autônomo, na parte III, o que ocorre em E3P9Sch; E3P30Dem; E3DefAffl²⁵⁷. Nestes casos o termo é usado para distinguir entre apetite (*appetitus*) e desejo (*cupiditas*), o qual, como visto, define singularmente a essência humana, e a partir dessas ocorrências são extraídas características a respeito da consciência.

A primeira delas envolve o fato de que a consciência está inscrita para Spinoza na mente (*mens*), sendo ela o seu “sujeito”. A consciência, no entanto, não diz respeito a toda a mente, porém se pode dizer que a mente é consciente em três níveis os quais permitem formar uma ideia espinosana de “autoconsciência” (*self-consciousness*) do homem: há consciência quanto ao próprio *conatus* (esforço em perseverar na existência); quanto a si mesmo (considerando as ideias que a mente

²⁵⁷ E3P9Sch: “Esse esforço, à medida que está referido apenas à mente, chama-se vontade; mas à medida que está referido simultaneamente à mente e ao corpo chama-se apetite, o qual, portanto, nada mais é do que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente se seguem aquelas coisas que servem para a sua conservação, e as quais o homem está, assim, determinado a realizar. Além disso, entre apetite e desejo não há nenhuma diferença, excetuando-se que, comumente, refere-se o desejo aos homens à medida que estão conscientes de seu apetite. Pode-se fornecer, assim, a seguinte definição: o desejo é o apetite juntamente com a consciência que dele se tem. [...]” (grifou-se); E3P30Dem: “Quem imagina que afeta os demais de alegria ou de tristeza será afetado, por esse motivo (pela prop. 27), de alegria ou de tristeza. Ora, como o homem (pelas prop. 19 e 23 da P. 2) está consciente de si próprio por meio das afecções pelas quais é determinado a agir, então, quem fez algo que imagina que afeta os demais de alegria, será afetado de alegria, que virá acompanhada da consciência de si próprio como causa, ou seja, considerará a si próprio com alegria. [...]” (grifou-se); E3DefAffl: “o desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira. *Explicação*. Dissemos, anteriormente, no esc. da prop. 9 que o apetite é o desejo juntamente com a consciência que dele se tem, e que o apetite é a própria essência do homem, enquanto determinada a agir de maneiras que contribuem para a sua conservação. Entretanto, no mesmo esc., também observei que, quanto a mim, não reconheço, na verdade, qualquer diferença entre o apetite humano e o desejo. Com efeito, quer esteja o homem consciente do seu apetite ou não, o apetite continua, entretanto, único e idêntico [...]”

forma das afecções corporais); e quanto ao desejo. Esses três níveis, contudo, não são facilmente separáveis, uma vez que o próprio desejo está ligado ao *conatus*, e que estes tampouco podem ser entendidos sem relação com as afecções corporais. Nesse sentido, Balibar enxerga uma circularidade na argumentação, o que, no entanto, o autor considera um ponto forte, do ponto de vista filosófico, uma vez que, em lugar de uma definição nominal que caracterizaria a consciência como uma “faculdade” – que se possui e da qual se pode ou não dispor – é fornecida:

uma *definição implícita* de 'consciência', que (i) identifica a consciência com a *diferença específica entre appetite e desejo*; (ii) pressupõe que uma *qualidade específica (ou 'complexidade?') do Corpo Humano é expressa* em (pelo menos algumas) ideias das afecções deste Corpo em uma Mente Humana; e (iii) identifica uma análise da consciência com *uma teoria das determinações da essência humana na medida em que elas são expressas como ideias das afecções do Corpo* (BALIBAR, 2013b, ebook)²⁵⁸.

Pode-se dizer, em relação a estas primeiras aparições do problema da consciência na *Ética*, que a principal consequência extraída por Balibar está ligada à relação entre consciência, conhecimento e ignorância. O autor observa que a vinculação entre consciência e ignorância que foi delineada – na medida em que o *conatus* da essência da Mente é verdadeiramente formado por uma “percepção” parcial e inadequada do corpo, que é idêntica a um (auto) conhecimento parcial e inadequado da mente – não tem um caráter simplesmente negativo. Assim, a conexão entre consciência e ignorância refere-se a um poder positivo²⁵⁹ ainda que limitado – ignora as causas, mas conhece os fins. Desse modo, ignorar as causas significa conhecer fins, de forma que a Mente em Spinoza é composta de ideias dos fins, objetivos e propósitos que conectam “alguém” a uma multiplicidade de “coisas”.

²⁵⁸ Texto consultado: “*an implicit definition of ‘consciousness’, which (i) identifies consciousness with the specific difference between appetite and desire; (ii) presupposes that a specific quality (or ‘complexity?’) of the Human Body is expressed in (at least some) ideas of the affections of this Body in a Human Mind; and (iii) identifies an analysis of consciousness with a theory of the determinations of the human essence inasmuch as they are expressed as ideas of the Body’s affections*”

²⁵⁹ Chauí faz algumas observações quanto a considerar a imaginação como uma potência que contribuem para esclarecer tal sentido positivo: “Três aspectos são aqui decisivos: em primeiro lugar, a mente não erra pelo fato de imaginar, ou seja, as imagens enquanto imagens não contêm erro algum, pois são representações de afecções reais do corpo próprio; em segundo, não há positividade alguma no erro, pois este é uma privação ou carência de uma ideia que exclua a existência de coisas imaginadas como presentes (por exemplo, carência da ideia da dimensão real do Sol e da Terra e da distância entre ambos); em terceiro, a imaginação é a *potência de imaginar* da mente, algo próprio à sua natureza, não um vício e sim uma virtude dela” (CHAUÍ, 2016, p. 211).

Ao mesmo tempo, completando sua leitura sistemática do tema da consciência com a análise das aparições do termo na Parte V, o autor verifica que neste ponto a relação entre consciência, conhecimento e ignorância vai em outra direção. Nessa Parte, os usos de *consciens* e de *consciens esse* estão todos localizados após a proposição 20, isto é, junto da temática do “Terceiro Gênero do Conhecimento” e da “eternidade da Mente”²⁶⁰, termo que para Spinoza não diz respeito à uma duração. Para Balibar, a vinculação da consciência a uma forma de conhecimento – isto é o terceiro gênero ou a ciência intuitiva (*scientia intuitiva*) – representa uma ruptura ou distinção em relação à perspectiva das primeiras Partes, onde havia certa coincidência com a ignorância. Nesse sentido, a consciência debatida neste ponto da *Ética* trata-se do poder do pensamento (*potentia cogitandi*), que circula entre seus termos – um dos quais é o corpo de cada mente singular. Segundo a interpretação do autor:

O Terceiro Gênero do Conhecimento continuamente transforma uma percepção das ideias das afecções de meu Corpo em uma ideia das causas dessas afecções. Assim, E3P23 [...] *permanece formalmente verdadeira*: ‘A mente não conhece a si mesma senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo’, desde que entendamos agora: a Mente é capaz de explicar o que é perceber as afecções. Não é *um Corpo* (qualquer Corpo) que é concebido do ponto de vista da eternidade. É ‘meu Corpo’, ou melhor dizendo, *um Corpo na medida em que é ‘seu próprio Corpo’ para alguma Mente* (que, inversamente, é a ideia desse Corpo). (BALIBAR, 2013b, ebook)²⁶¹.

A partir da identificação desses dois sentidos opostos que o termo tem na *Ética*, Balibar procura entendê-los não como inconsistência ou incoerência, mas como constitutivos de um entendimento da *consciência como um processo*, no qual é possível identificar sua divisão em duas. Nessa direção, propõe como ferramenta explicativa os termos *Conscientia I* e *Conscientia II*, para falar, respectivamente, da consciência ligada à imaginação, à ignorância das causas e à ilusão do livre arbítrio,

²⁶⁰ Chama atenção de Balibar, também, que as últimas palavras da ética digam respeito a uma oposição entre ignorância e consciência. Ele destaca o seguinte do escólio de E5P42: “Pois o ignorante [...] vive, ainda, quase inconsciente de si mesmo, de Deus e das coisas [...] Por outro lado, o sábio, [...], consciente de si mesmo, de Deus e das coisas, em virtude de uma necessidade eterna, nunca deixa de ser”.

²⁶¹ Texto consultado: “*Third Kind of Knowledge continuously transforms a perception of the ideas of the affections of my Body into an idea of the causes of these affections. Thus, IIP23 (quoted above) remains formally true: ‘The mind does not know itself, except insofar as it perceives the ideas of the affections of the body’, provided we understand now: the Mind is able to explain what it is to perceive affections. It is not a Body (whichever Body) that is conceived from the point of view of eternity. It is ‘my Body’, or better said, a Body inasmuch as it is ‘its own Body’ for some Mind (which, conversely, is this Body’s idea)*”

e da consciência ligada à ciência intuitiva, ao conhecimento causal do corpo singular e à ideia de eternidade. O que é fundamental e possivelmente inovador da explicação de Balibar é a observação de que a passagem de uma à outra forma de consciência – o que ocorre para os humanos em diferentes níveis – não se dá de modo contínuo, mas envolve um *gap*, uma quebra ou um intervalo. Considero que o entendimento desse intervalo é um complemento decisivo do afastamento de Spinoza do que tem sido chamado de individualismo, pois, como explica Balibar, a passagem “da *Conscientia*I à *Conscientia*II requer um desvio, e do tipo ‘longo’, seja qual unidade você adote para medi-lo: um desvio através da ‘Razão’, o Segundo Gênero do Conhecimento, ou a ciência das causas fundada nas noções comuns” (BALIBAR, 2013b, ebook)²⁶². Trata-se efetivamente de um intervalo pois essa forma de conhecimento não é formulada pelo autor a partir da consciência. O tema da Razão, como segundo gênero de conhecimento fundado em noções comuns, é delineado em E2P40²⁶³. A ideia de “noções comuns” diz respeito a noções, sejam elas éticas ou teóricas, “que são universalmente aplicadas a qualquer objeto e são comuns a todas as mentes humanas (uma vez que são ideias de propriedades que podem ser igualmente encontradas no todo e nas partes)” (BALIBAR, 2018b, p. 257). Para Balibar, com tal concepção Spinoza estava referindo-se “tanto à universalidade da razão quanto à instituição de uma comunidade”, de modo que seu compartilhamento entre os homens dá-se “na medida em que se associam para viver e pensar, qualquer que seja seu grau de sabedoria e condição social” (BALIBAR, 2018a, ebook)²⁶⁴.

4.3

Consciência e individualidade entre Locke e Spinoza: caminhos divergentes

²⁶² Texto consultado: “*to pass from ConscientiaI to ConscientiaII requires a detour, and a ‘long’ one, whichever unit you adopt to measure it: a detour through ‘Reason’, the Second Kind of Knowledge, or the science of causes founded upon common notions.*”

²⁶³ Além disso, o tema é retomado na parte IV, em E4P18Sch, onde, para Balibar, parece haver um “o mais explícito programa de uma definição de ‘razão’ ou ‘ação razoável’” (BALIBAR, 2018b, p. 257).

²⁶⁴ Texto original: “*un concept qui renvoie à la fois à l’universalité de la raison et à l’institution d’une collectivité*”; “*en tant qu’ils s’associent pour vivre et penser, quels que soient leur degré de sagesse et leur condition sociale*”

O distanciamento da concepção de consciência e da antropologia espinosanas de uma perspectiva individualista e apropriativa se torna mais evidente quando estas são contrapostas à visão lockeana sobre a consciência. Destaco, nesse sentido, alguns aspectos da comparação que Balibar apresenta entre os dois autores. Tal comparação é situada em relação ao contexto em que os autores escrevem, caracterizado pelo pensador francês como um “limiar da modernidade”, no qual a noção de alma estava sendo transformada e as possibilidades da psicologia moderna criadas. O contexto possibilitava uma vez mais disputas em torno das alternativas postas pelo problema, de modo que também aqui Balibar identifica um “ponto de heresia” no qual Spinoza e Locke constituem paradigmas dos caminhos divergentes.

Embora um dos pontos mais visíveis em relação à comparação dos autores, conforme o que se delineou aqui, diga respeito à relação entre consciência e conhecimento²⁶⁵, é nos outros pares que organizam a interpretação de Balibar – entendimento e afetividade; identidade e individualidade – que diferenças mais substanciais entre os autores aparecem, sobretudo quanto a aspectos de uma individualidade isolada e apropriativa.

Em relação ao primeiro par, Balibar mostra que há uma afinidade entre as noções de desejo de Spinoza, o qual além de ser um apetite com consciência é identificado ao “esforço por perseverar em seu ser” [*conatus in suo esse perseverari*]²⁶⁶ enquanto essência do homem, e de Locke, que o caracteriza como um ‘estado de *incômodo*’ (*uneasiness*)²⁶⁷. Em ambos os casos, é afastada a

²⁶⁵ O autor considera que a natureza da relação entre ser consciente/consciência e conhecimento é caracterizada em Locke por uma continuidade entre “‘percepção’ e ‘reflexão’, da qual toda aquisição subsequente de conhecimento é derivada” (BALIBAR, 2013c, ebook). Já em Spinoza, essa relação é, como foi visto, descontínua, de forma que o conhecimento envolve o processo de passar de uma consciência a outra, isto é, “[...] tem que trocar sua compreensão primária das ‘coisas’ como elas são percebidas através das afecções de nossos corpos por uma compreensão das ‘coisas’ (incluindo nosso corpo) como elas são em si mesmas – em outros termos, ele deve passar por uma reversão da ideia de causalidade, que também é uma revolução mental (e moral)” (BALIBAR, 2013c, ebook). No caso de Locke, a figura que se pode formar do processo de aprendizagem que se inicia na consciência e se conclui com ideias conscientes da reflexão tem uma forma cumulativa. Enquanto em Spinoza, sua forma é corretiva (*rectifying*), ou autocrítica. Textos originais: “‘*perception*’ and ‘*reflection*’, from which all the subsequent acquisitions of knowledge are derived”; “*knowledge has to exchange its primary understanding of ‘things’ as they are perceived through the affections of our bodies for an understanding of ‘things’ (including our body) as they are in themselves – in other terms, it must go through a reversal of the idea of causality, which is also a mental (and moral) revolution*”.

²⁶⁶ Cf.: E3P7, P9, DefAffIDem.

²⁶⁷ §31 “[...]. Podemos chamar de *desejo* o *incômodo* da mente na ausência de um bem. É *incômoda* toda dor no corpo, toda inquietação da mente: a todo *incômodo* junta-se um desejo igual à dor ou ao *incômodo* experimentado, que mal se distingue dele. [...]” (LOCKE, 2012, liv. II, XXI, § 31). Considero que uma outra tradução possível e talvez mais adequada para o termo *incômodo* seja

possibilidade de separar ou distinguir concretamente as cadeias de afetos e de ideias, ou seja, “é sua dependência mútua que produz a 'vida da mente' (ou dá um caráter *dinâmico* à análise das operações ou processos mentais)” (BALIBAR, 2013a, ebook)²⁶⁸. No entanto, a convergência quanto a relação corpóreo/mental do desejo conduz a um entendimento distinto tanto quanto à noção de identidade individual, quanto sobre a forma da memória. Em Spinoza, é a constância do *conatus* – seja na forma de apetite ou desejo (apetite consciente) – que cria a identidade individual. Pois, o *conatus* se mantém constante desde que uma “forma” individual se sustente em seu meio, isto é, mantenha certa proporção de movimento e repouso, o que, no caso, determina e garante o reconhecimento no curso de uma vida e diante das mudanças por que passa um indivíduo no decurso temporal, de que se trata de “um mesmo indivíduo”. Em Locke, por outro lado, há uma espécie de disputa entre o desejo e a consciência, a qual, como foi visto, determina a identidade pessoal. Essa disputa está ligada à “incapacidade da mente de “pensar uma mesma ideia” para além de um momento singular” (BALIBAR, 2013c, ebook)²⁶⁹. Nesse sentido, a constituição da identidade pessoal depende da retenção de uma memória consciente, a qual se forma, como foi visto, através de um movimento de apropriação. Como esclarece Balibar,

para Locke a memória tem que ser dividida em dois níveis diferentes (para o qual ele usa as palavras *memória* e *recordação*): um puramente empírico, onde lapsos e interrupções devem ser considerados – como uma espécie de vitória do incômodo sobre a consciência – e outro quase-transcendental ou "virtual", que forma a condição de possibilidade de uma relação "normal" entre a consciência e seu próprio incômodo. É esta última que determina a *identidade pessoal* (ou a identidade do "eu"), na medida em que está fundamentada na "interioridade" ou na “cadeia” dos estados mentais (BALIBAR, 2013c, ebook)²⁷⁰.

“intranquilidade”, no entanto manteve o uso do termo incômodo nas passagens em que o termo é utilizado por Balibar para manter o padrão da tradução do *Ensaio* que foi utilizada.

²⁶⁸ Texto original: “it is their mutual dependence that makes the ‘life of the mind’ (or gives a dynamic character to the analysis of the mental operations or processes)”

²⁶⁹ Texto original: “the incapacity of the mind to ‘think the same idea’ for more than a single moment”

²⁷⁰ Texto original: “for Locke memory has to be divided into two different levels (for which he uses the words memory and recollection): one purely empirical, where lapses and interruptions must be taken into account – as a kind of victory of uneasiness over consciousness – and another quasi-transcendental or ‘virtual’, which forms the condition of possibility for a ‘normal’ relationship between consciousness and its own uneasiness. It is the latter which determines personal identity (or the identity of the ‘self’), inasmuch as it is grounded in ‘interiority’ or the ‘train’ of mental states”. Ver nota 260 a respeito da tradução do termo *uneasiness*.

Em Spinoza, contudo, a memória diz respeito às imagens formadas através dos traços, impressões e sensações deixados no corpo por objetos externos. Tais imagens são representações mentais (ideias) que envolvem a natureza desses objetos exteriores pelos quais o corpo em algum momento foi afetado, as quais são evocadas em associação a novas experiências²⁷¹. Diferentemente de Locke, para quem a memória enquanto identidade pessoal é cumulativa e sintética, além de virtual, em Spinoza, ela é material e disjuntiva, uma vez que as imagens ou traços que constituem a memória “com o tempo, ou se repetem e se reforçam, ou se contradizem e se destroem virtualmente, produzindo assim a típica ‘instabilidade mental’ (*fluctuatio animi*), que é o objeto principal da psicologia de Spinoza (E3P17S)” (BALIBAR, 2013c, p. ebook)²⁷². Nesse sentido, além de ser constituída diretamente a partir da relação com a exterioridade, a memória para Spinoza envolve não apenas apropriação, mas também expropriação, enquanto em Locke tem-se um movimento circular de apropriação de si mesmo que, ainda que se constitua por meio da exterioridade, tende a reforçar o encerramento do indivíduo em sua interioridade.

Essa relação se mostra ainda mais claramente no segundo par analisado por Balibar – identidade individualidade. Para o autor, a ideia espinosana de identidade está unida à própria concepção de individualidade, uma vez que o processo de identificação consigo mesmo está ligado a formar ideias adequadas – isto é, relativas às causas – de si mesmo. Trata-se mais de *identificação* do que de *identidade*, uma vez que o que ocorre nesse processo é uma relação prática na qual um indivíduo pode identificar-se como causa de si mesmo, sem que, no entanto, isso envolva uma espécie de encaixe estático e essencial de si consigo mesmo, que exclua causas externas da própria constituição. Para o autor, o que ocorre nesse processo, no qual se produz a afecção ética de ‘satisfação consigo mesmo’

²⁷¹ Cf. E218Sch. Na síntese de Chauí: “A memória é, pois, uma associação de imagens em que uma imagem atualmente presente evoca uma imagem atualmente ausente porque, de início, houve percepção simultânea das duas imagens e porque, como evidenciado pela física do corpo humano, a mente é afetada e disposta da mesma maneira tanto por um corpo externo quanto pelos vestígios deixados em seu corpo pelo corpo externo afetante. Ao ter sido afetado simultaneamente por dois ou mais corpos externos, o corpo próprio fica disposto de maneira tal que sua mente os imagina em simultâneo e, posteriormente, quando ela imaginar um deles imediatamente se recordará do outro ou dos outros” (CHAUI, 2016, p. 213).

²⁷² Texto original: “*over time, either they reiterate and reinforce themselves, or they contradict and virtually destroy each other, thus producing the typical ‘mental instability’ (fluctuatio animi) which is the main object of Spinoza’s psychology (Ethics, IIP17S)*”.

(*acquiescentia in se ipso*)²⁷³, é uma percepção quanto a “medida na qual, na cadeia causal que determina nossas ações, somos ativos e passivos, ou influenciados o nexo de causas, progredindo em direção a uma maior autonomia (perdendo *dependência*, mas não *interdependência* ou reciprocidade)” (2013c, ebook)²⁷⁴. Em relação ao percurso que possibilita tal identificação “auto-consciente”, Balibar sustenta que, no caso de Spinoza, trata-se de um caminho ascendente, o qual sempre envolve o desvio pela “razão” ou pelas “noções comuns”. Além disso, trata-se de um processo sempre parcial, já que não é possível conceber uma “mente completamente cognoscente dos poderes de seu próprio corpo” (BALIBAR, 2013a, ebook)²⁷⁵, embora não haja um limite pré-estabelecido quanto a extensão desse processo, isto é, da tomada de consciência das causas de si mesmo.

Em Locke, como foi visto anteriormente, a noção de identidade pessoal assume uma forma de “propriedade”, a saber, a propriedade de possuir os próprios pensamentos e ‘experiências’, a qual é mediada pela consciência, que os apropria para cada um. Essa propriedade, porém, se dá sobre as ações e não sobre um corpo, ao qual apenas são atribuídas. Assim, diferentemente de Spinoza, tal noção de identidade não forma uma unidade com a própria individualidade entendida em sentido ontológico (unindo corpo e mente), ao contrário, a unidade é formada com a “pessoa” (que Locke caracteriza como *termo forense*) – daí o conceito de identidade pessoal. Para o filósofo inglês, portanto, a relação entre individualidade e identidade é caracterizada por uma cisão profunda entre o indivíduo, entendido como organismo vivo, e a pessoa autoconsciente que configura o *self*. Nesse sentido, Balibar considera que a relação entre individualidade e identidade para Locke é caracterizada:

pelo fato (mental) de que as ações de um indivíduo também são percebidas ou experimentadas por alguma consciência como suas "próprias" ações – de onde deriva o fato de que são ações do "seu" corpo e, conseqüentemente (nessa medida, indiretamente), que este é o 'seu' corpo'. É de fato uma ideia filosófica muito profunda sugerir que alguém (ou a si mesmo) não "possui um corpo" (ou *um corpo próprio*), mas sim que possui suas ações e as "atribui" a um corpo ou a um

²⁷³ Cf. E3DefAff25

²⁷⁴ Texto original: “*the extent to which, in the causal chain determining our actions, we are active and passive, or we influence the nexus of causes, progressing towards a greater autonomy (losing dependency, but not interdependency or reciprocity).*”

²⁷⁵ Texto original: “*there is no such thing as a mind fully cognizant of the powers of its own body*”.

indivíduo que tais ações "supõem" – para o qual, como consequência, a consciência assume uma ‘consideração’ especial (2013c, ebook)²⁷⁶.

É essa ideia que faz com que o autor considere que a pessoa autoconsciente da metafísica lockeana representa uma fundamentação em outro nível para o individualismo possessivo, pois a apropriação/reconhecimento das ações como suas próprias leva a uma concepção de indivíduo proprietário em sentido específico. Tal concepção se liga tanto à possibilidade de responsabilização jurídica, à medida que permite vincular as ações de um dado indivíduo à uma pessoa, que será considerada sua proprietária exclusiva, como também justifica a possibilidade de apropriação pelo trabalho, à medida que essas ações são misturadas e incorporadas às coisas que garantem a continuidade da propriedade individual sobre si mesmo, no sentido em que foi visto no segundo capítulo. Nesse sentido, diferentemente de Spinoza, o processo de identificação de si a uma dada individualidade, além de constituir propriamente uma identidade – porque fechada –, envolve um percurso descendente ou de “apropriação retroativa” (o que chamei de processo de narrativa no segundo capítulo), que resulta na compreensão do indivíduo como único autor de seus atos.

A partir das hipóteses traçadas por meio desses pares comparativos, Balibar conclui que tanto em Locke como em Spinoza é possível identificar uma topografia – uma categoria que vem da teoria freudiana do inconsciente e que diz respeito a “uma 'divisão' interna da atividade mental, que remete tanto a um conflito interno quanto a uma dependência em relação a 'autoridades' e 'modelos' externos” (BALIBAR, 2013c, ebook)²⁷⁷. Nesse sentido, nos dois casos a autoconsciência é constituída por meio de uma relação complexa entre interioridade e exterioridade. Ainda assim, essa complexidade conduz a perspectivas sobre a individualidade e sobre a subjetividade muito distintas. Embora uma relação ampla com o exterior embase a perspectiva empirista sobre Locke, e que a própria constituição da consciência envolva uma tal mediação, o que resulta de sua invenção da consciência de si é um modelo de sujeito isolado. Pois, apesar de uma relação com a

²⁷⁶ Texto original: “*by the (mental) fact that one individual’s actions are also perceived or experienced by some consciousness as ‘its own’ actions – whence derives the fact that they are actions of ‘its’ body, and consequently (to that extent, indirectly), that this is ‘its body’.* It is indeed a very deep philosophical idea to suggest that one (or oneself) does not, literally speaking, ‘own a body’ (or a body proper), but owns its actions, and ‘attributes’ them to a body or an individual which they ‘suppose’ – for which, as a consequence, consciousness has a special ‘concern’.”

²⁷⁷ Texto original: “*an internal ‘split’ of the mental activity, which is referred both to an internal conflict and a dependency with respect to external ‘authorities’ and ‘models’*”

exterioridade, pela qual passa, me parece, seu modo de também refutar o livre arbítrio, é no próprio movimento de apropriação do eu para si mesmo que o isolamento ou cercamento do indivíduo se dá, e que algo da ordem de uma imunidade à interferência dos outros “(cujas "ideias" estão nele como as ideias de qualquer objeto)” (BALIBAR, 2013c, ebook)²⁷⁸ pode ser afirmado, pois a autoconsciência é considerada como pertencente apenas a este sujeito enquanto tal, uma vez que, se fosse o caso de reconhecer seu pertencimento também a outrem, a formulação enquanto tal de sua teoria exigiria que estes fossem a mesma “pessoa”. O tema da regulação sensorial mencionado no início do capítulo passa, parece-me, também por aqui.

Já na perspectiva espinosana, por tudo o que foi visto, tanto em relação à configuração ontológica transindividual do indivíduo, como também pela convergência do processo de identificação com a própria forma da individualidade, é inconcebível afirmar algo da ordem de uma *imunidade* de pensamentos e afetos formados por interações exteriores e com outros indivíduos. E mais do que isso, o *gap* entre as consciências, isto é, o desvio pelas noções comuns, faz com que a constituição da mente não se dê de forma endógena, mas dependa de regimes de comunicação ou de “troca” – para empregar o termo da teorização sobre a transindividualidade – com outros indivíduos, humanos ou não. Nesse sentido, o que Spinoza formula é:

uma teoria transindividual da “associação de ideias”, como um processo em que diferentes modos de comunicação ‘social’ sempre estão envolvidos, e na qual a noção de ‘eu’ (*self*) não representa uma sobreposição ‘natural’ de identidade e propriedade, mas apenas uma forma genérica de representação dos poderes individuais, os quais podem corresponder na prática a vários graus distintos de autonomia (BALIBAR, 2013c, ebook).

É através desse conjunto de traços constitutivos que se pode considerar que a ideia espinosana de individualidade afirma, no limite, uma inapropriabilidade ou impropriedade do indivíduo em relação a si mesmo. Pois ainda que Spinoza reconheça a possibilidade de autonomia e que esta se constitua como um horizonte de sua teorização ético-política, essa perspectiva não apenas não exclui o processo de relação contínua com a exterioridade pelo qual o indivíduo “persevera na

²⁷⁸ Texto original: “it is supposed to be immune to the interferences of others (whose ‘ideas’ are in him like the ideas of any objects), because they are not able to ‘invade’ his self-consciousness, or claim his thoughts to be also theirs”

existência” e que representa propriamente uma constituição transindividual, como também não pode ser considerada através de um processo puramente solitário.

Nessa direção, é fundamental compreender que a própria possibilidade de autonomia individual passará para Spinoza pela relação com a coletividade. Como no *conatus* que forma a essência individual coincidem a auto-afirmação de si e a resistência à própria destruição, o problema da autonomia individual torna-se mais claro quando se considera aquele da preservação individual. Como indicou-se anteriormente, essa problemática está diretamente conectada ao tema da constituição política e de coletividades – quer dizer, envolve tanto a formação do Estado ou Sociedade Civil, como de outros tipos de coletivos. Através da “doutrina ‘social’, exposta na Parte IV, Balibar busca explicar a diferença entre uma decomposição virtual ou transitória do indivíduo, i. e., suas transformações e variações, e uma decomposição real, irreversível, o que conseqüentemente envolve pensar as condições para a perseverança do indivíduo na existência. O ponto nodal dessa análise encontra-se no axioma único da Parte IV: “Não existe, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular relativamente à qual não exista outra mais potente e mais forte. Dada uma coisa qualquer, existe uma outra, mais potente, pela qual a primeira pode ser destruída”. Para o autor francês, Spinoza está dizendo que:

aquilo que, em última instância, é *necessariamente* mais forte (mais potente, e potencialmente mais destrutivo) do que *qualquer* coisa singular (e.g. do que “eu”) é a *multiplicidade* das outras coisas singulares (mais ainda se tais coisas múltiplas estiverem combinadas para formar unidades das quais “eu” estou excluído). Conversivamente, o que poderia ser mais forte do que qualquer multiplicidade dada e finita de coisas externas é uma unidade combinada ou uma “convergência de forças”, uma *convenientia* da qual “eu” mesmo sou uma parte constituinte (BALIBAR, 2018b, p. 252).

Nesse sentido, o modelo transindividual pelo qual a individualidade é concebida por essa perspectiva envolve considerar que a preservação dos indivíduos (coisas singulares) tem melhores condições de prosperar a partir da formação de indivíduos superiores ou coletivos a partir de sua “natureza comum”²⁷⁹. O que é decisivo, no entanto, é a compreensão de que a formação desses coletivos, isto é, a criação de vínculos políticos, não envolve a supressão da autonomia dos indivíduos, pelo contrário, permitem aumentar suas potências de agir e existir – “o que quer dizer, no vocabulário das afecções, que para cada

²⁷⁹ Nesse sentido, ver as seguintes proposições da Parte IV: 2, 3,4,5,6, 7, 29, 30, 31, 38, 39 e 40.

indivíduo eles aumentam a Alegria e suprimem a Tristeza” (BALIBAR, 2018b, p. 252). Mais do que contribuir, na verdade, a convergência de forças entre “indivíduos mutuamente convenientes é uma condição intrínseca para cada um deles manter sua autonomia e singularidade” (BALIBAR, 2018b, p. 252), considerando o axioma da parte 4. Nesse sentido, mobiliza-se uma noção de autonomia cujo sentido não é absoluto, isto é, uma noção que não considera o ser autônomo como livre de qualquer dependência. Ao contrário, trata-se de uma ideia de autonomia relacional fundada na premissa política fundamental do escólio de E418, onde é afirmada como um ditame da razão a máxima de que “nada é mais útil ao homem do que o próprio homem”.

Conclusão

eu sou um homem tão sozinho mas brilhas no que sou

Caetano Veloso, *Mãe*

Esta tese se escreve a partir da submersão em uma ideia pela qual já há um certo tempo fui tomada – *possuída* – e que me transmitiu o que parece ser uma verdade. Trata-se da ideia de que *aquilo que é mais próprio do ser humano é ser impróprio*. Uma ideia que não é minha, não apenas porque me foi apresentada por uma outra pessoa, a quem ela também não pertencia, mas sobretudo porque ideias não se subsumem à forma da propriedade. Ser possuída por uma ideia é possivelmente a antítese da apropriação, pois na possessão é algo que não é próprio que determina o que pode o corpo. Digo que a tese se escreve, porque embora o faça através de mim, não é apenas por uma decisão que reconheço como minha que o ato de escrever acontece. Não pontuo isso como algum tipo de recusa do desejo de escrevê-la, mas reconhecendo que sua escrita envolveu mais do que isso. Como dirá Simondon, “viver consiste em ser agente, meio e elemento de individuação” (2020, p. 318). Essa ideia pela qual fui tomada, que me foi dita, já foi formulada muitas vezes e de muitas maneiras – é uma ideia que circula e que funciona como motor. De certa forma, se for possível pensar a prática da pesquisa como análoga a uma prática corporal qualquer, uma dança, por exemplo, talvez seja possível considerar este texto, que ora se apresenta, como o resultado de uma busca insistente sobre o melhor caminho para realizar um dado movimento – no caso, tratar do problema teórico e fazer circular essa ideia que o motiva. Pensar a pesquisa como analogia de uma dança permite, além do mais, considerar que sua vida própria ocorre sobretudo por meio da repetição, e que é na repetição dos gestos e movimentos que uma pequena diferença pode acontecer, ainda que o primordial seja manter o fluxo de movimento – manter as ideias em circulação. O texto é, portanto, o registro dessa busca pelo caminho do movimento, registro do percurso e dos encontros que fizeram com que esse caminho singular se apresentasse como aquele que se mostrou o melhor, e o melhor porque o possível, para explorar essa ideia, repeti-la, mas também elucidá-la.

Não me recordo exatamente quando foi a primeira vez que essa ideia me atingiu (em boa medida o trabalho sobre a noção de “uso” que escrevi no mestrado já estava impregnado por ela) e é também verdadeiro que me atingiu por muitas vezes. Mas me recordo particularmente de uma dessas vezes, quando essa ideia foi repetida por Diego Tatián no mesmo minicurso sobre o qual falei na introdução. É possível que a força dos vestígios deixados na memória por esse encontro esteja ligada ao reconhecimento de que aquele foi um momento no qual certo desejo pela tese se assentou, pois ali tive uma espécie de afirmação e de estímulo coletivo em relação às questões que vinham movendo a pesquisa. Naquela ocasião, Diego também formulou o que considero uma síntese fundamental do que se procurou afirmar ao longo desse trabalho quando disse: “*los seres humanos somos seres no soberanos, no somos dueños de nosotros mismos, ni de lo que hacemos, ni de lo que decimos, ni de lo que sentimos*”²⁸⁰.

É difícil determinar o que ocorreu primeiro em relação à formulação do problema de pesquisa. Se esse foi elaborado primeiramente pela necessidade de desafiar a ideia de sujeito soberano, modulado pela “vontade livre”, ou a partir do entendimento de que as proposições pelas quais Macpherson sintetizou a teoria do individualismo possessivo informavam de fato algo a respeito do mundo em que vivemos. De certo modo, com o passar do tempo, passei a ter a impressão de que sempre li mais na tese do individualismo possessivo do que ela efetivamente dizia. Independentemente disso, parece-me que esses dois *inputs* estão fortemente conectados e talvez até possam ser entendidos como o mesmo, como num jogo óptico que exhibe imagens distintas conforme o ponto a partir do qual se observa. Esses motivos vinham acompanhados da percepção de que uma formulação possessiva da individualidade estava muitas vezes impregnada mesmo em contextos nos quais se almejava desafiar seus efeitos, sobretudo no âmbito das práticas políticas. *Vivemos no capitalismo*, alguém poderia dizer. Isso é verdadeiro e inolvidável. Mas afirmar a natureza capitalista de nossas relações, de nossa subjetivação, não resolve toda a questão e sob certos aspectos a oblitera. Em boa medida, para refletir sobre nossos modos de fazer e pensar a política, parecia

²⁸⁰ Peço licença para quebrar o protocolo de traduções que eu mesma estabeleci ao longo da tese para, em favor da beleza da língua de nossos vizinhos e confiando que será compreendida pelo leitor, deixar essa passagem sem tradução. A fala de Diego encontra-se na gravação da aula do dia 25 de novembro de 2019, às 2h30’34”. Disponível em: <https://spinozafilo.blogspot.com/2020/12/diego-tatian-sebastian-torres.html> (2020) (Acesso em 24 Ago. de 2022).

necessário aprofundar a compreensão sobre o modo operativo dessa concepção de indivíduo autoproprietário. Pensá-la a partir da filosofia foi o meio para fazê-lo. Ao mesmo tempo, no contexto em que a tese está inserida, era fundamental que o recurso à ontologia não se constituísse como um fim por si só – desvinculado das relações materiais e políticas. De forma que era necessário afirmar uma complementariedade radical entre ontologia e política.

Nesse sentido, o encontro com o pensamento de Balibar provou-se o meio para tocar nesse ponto. Na medida em que o autor permitiu tanto compreender esse suplemento que estava, mas não estava na tese original do individualismo possessivo, como também para reivindicar a politicidade imanente à tese da transindividualidade. Se Balibar não deixa de pensar a ontologia e a questão antropológica e, mais do que isso, sua reflexão é em boa medida estruturada por essa investigação, ele o faz sempre já a partir do problema da política, e de uma perspectiva materialista sobre a política, que não se limita a concebê-la em termos liberais e representacionais. Por essas premissas, segundo a hipótese aqui sustentada, ao complementar as duas teses, Balibar as desvia, desloca, põe em movimento, tornando-as ferramentas importantes do pensamento político – o trabalho da tese envolveu evidenciar esses deslocamentos. Meu encontro com o pensador francês deu-se de modo estranho, errático talvez. Em primeiro lugar, por ser um encontro que se dá a partir de outro, isto é, a partir do encontro com Spinoza. Passo a estudar seu texto sobre a transindividualidade sob a perspectiva de encontrar uma elaboração daquilo pelo qual o pensamento de Spinoza me tocou. A saber, uma perspectiva sobre a individualidade e sobre o homem que tanto questiona a ideia de livre arbítrio, a qual Spinoza considera uma ilusão tipicamente humana, como também não estabelece hierarquia e separação entre corpo e mente. Tais aspectos me pareciam decisivos para o desenvolvimento de uma crítica da soberania do sujeito e enquanto perspectiva fundacional da política. No entanto, a leitura do pensador francês a partir do estudo de Spinoza me conduziu, por intermédio de uma nota de rodapé – esses túneis acadêmicos –, ao texto sobre as concepções de humano no século XVII, no qual pude encontrar nesse mesmo autor uma elaboração também sobre o individualismo como paradigma dominante da subjetividade moderna e sobre a centralidade da metafísica de Locke para sua

elaboração²⁸¹. Balibar foi, portanto, encontro de encontro e por isso duplamente desvio, tornando-se uma voz através da qual articular o problema que me interpelava.

Independentemente, contudo, da ordem pela qual o problema foi formulado, é importante reforçar que ao longo da tese buscou-se explicitar essa articulação entre filosofia e política como forma de elucidar alguns aspectos sobre essas duas maneiras de compreender a individualidade, a consciência e, conseqüentemente, os vínculos políticos. Em relação à primeira delas, o individualismo possessivo, buscou-se explicitar alguns dos motivos pelos quais se considera que tomar o indivíduo segundo uma lógica de propriedade constitui um problema político. Esses motivos envolvem, por exemplo, a regulação sensorial que limita a experiência e as possibilidades de associação política entre os indivíduos, mas, principalmente, o engendramento profundo da tragédia dos comuns. Como disse Montag, o modelo lockeano de individualidade, ao tornar a apropriação uma condição necessária da vida, situa a tragédia dos comuns em um nível mais profundo, na medida em que a partir dessa perspectiva a ideia do comum representa “a exclusão da exclusão necessária à vida e, portanto, uma expropriação preventiva de tudo o que é próprio da pessoa” (2017, p. 169). Nesse sentido, há um problema político profundo envolvido no entendimento de que a vida do indivíduo se constitui essencialmente como uma exclusão – a apropriação é uma exclusão – especialmente se puder ser considerada correta a hipótese de que a perspectiva representada pela teoria de Locke sobre a individualidade e sobre a consciência tem se constituído como uma baliza que delimita a posição subjetiva a partir da qual a luta política se desenrola, a qual justamente oblitera possibilidades de composições políticas coletivas.

Já quanto a segunda perspectiva, a da transindividualidade, procurou-se reafirmá-la enquanto forma de compreensão do indivíduo. Sua afirmação deu-se no sentido de propor que a compreensão ontológica do indivíduo como resultado de um processo constante de individuação transindividual constitui uma descrição materialista da realidade individual e, portanto, uma categoria mais adequada para

²⁸¹ Gosto do fato de que o acesso a esse texto tenha envolvido uma ajuda. Como o texto não estava disponível nas bibliotecas brasileiras, nem na internet, e o preço da coletânea no qual foi publicado muito alto, para lê-lo contei com o auxílio de meu amigo Allan, doutorando nos Estados Unidos, que gentilmente o escaneou e me enviou por e-mail. Esse gesto, ainda que muito simples, foi determinante para os rumos dessa pesquisa. Para fazer pesquisa no subdesenvolvimento é importante reconhecer que sozinho não se vai longe, e que provavelmente será preciso abraçar a pirataria e o contrabando em favor de que o pensamento circule.

compreender tanto os processos sociais coletivos, como individuais. Mas também no sentido de que a transindividualidade constitui a possibilidade política de um pensamento não possessivo sobre o indivíduo, na medida em que se torna explícito o nível significativo de heterodeterminação pelo qual o ser se constitui. Além disso, parecia importante, além de analisar essa problemática como ideia alternativa de consciência e de individualidade, fazer circular esse debate no campo jurídico, onde a perspectiva individualista não apenas é absolutamente dominante, como também estrutura algumas noções jurídicas fundamentais. A transindividualidade desafia, sobretudo, a concepção da política como constituída por um contrato ou um pacto forjado entre indivíduos autointeressados, pois, na medida em que se reconhece que a própria constituição individual é feita de partes de outros indivíduos, a política, em um sentido amplo, já está operando, independente de qualquer vontade, uma vez que os vínculos já estão postos, tanto corporal como imaginariamente.

A afirmação do transindividual foi feita ainda em um terceiro sentido: como um conceito não apenas explicativo, mas como categoria a ser mobilizada e explorada a nível das práticas políticas, e como forma de enfrentar os muitos desafios políticos que se apresentam contemporaneamente. Em certo sentido, essa mobilização visa confrontar a generalização do individualismo como modo de operação estruturante da política, afirmando uma via que reconhece a força da individualidade e que, portanto, não a desconsidera na elaboração do pensamento e de estratégias políticas. Se por um lado, as perspectivas “holistas” não recusam por completo a importância da existência individual, por outro estas parecem tratar o indivíduo como algo menor a ser preservado, o que não ocorre na perspectiva transindividual. O que esta possibilita é uma transformação do entendimento do que seja a individualidade enquanto tal, buscando em uma direção fundamental retirar o indivíduo de seu devir monárquico, soberano, para que este possa se entender e ser entendido cada vez mais e em nível mais profundo como uma vida constituída de outras vidas.

A perspectiva de uma mobilização política da transindividualidade como enfrentamento ativo do individualismo, talvez envolvesse pensar uma instância discursivo-representacional para a transindividualidade, como forma não holista de abordar as reivindicações sociais, essa hipótese, contudo, não pode ser plenamente desenvolvida ao longo da tese. No entanto, constitui um possível problema de pesquisa a ser desenvolvido futuramente. Do mesmo modo, é importante

reconhecer que, em relação à reflexão política e jurídica de forma geral, a tese pode apenas indicar algumas questões de forma preliminar. Contudo, acredito que a elaboração conceitual dessas duas perspectivas sobre a individualidade contribui tanto como estrutura de organização do problema, mas também como ponto de partida relativamente consolidado para que estas reflexões sejam desenvolvidas em um sentido teórico mais preciso e detalhado. Nesse sentido, algumas direções em relação as quais acredito que essa problemática possa ser desdobrada por agendas de pesquisa futuras envolveriam, por exemplo, aprofundar a reflexão sobre a noção de autonomia como uma categoria não individualista, eminentemente relacional e que, sobretudo, não pode ter na ideia de autocontrole sua significação principal. Além disso, seria interessante explorar os desdobramentos éticos da diferenciação entre intersubjetividade e transindividualidade, pois é possível que essa perspectiva desafie, ao menos em parte, as premissas de uma ética da alteridade. Por fim, a agenda talvez mais importante, ao menos do ponto de vista do direito, mas também mais desafiadora, envolveria repensar o conceito jurídico de responsabilidade a partir de uma noção transindividual de indivíduo.

Referências

- AGAMBEN, G. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- AGAMBEN, G. Bataille e o paradoxo da soberania. **Outra Travessia**, n. 5, Tradução de Nilcéia Valdatti, p. 91–94, 2005.
- AGAMBEN, G. **Opus dei: arqueologia do ofício**. Tradução de Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013.
- AGAMBEN, G. **Altíssima Pobreza: regras monásticas e formas de vida**. Tradução de Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014.
- AGAMBEN, G. **O uso dos corpos**. Tradução de Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.
- ALTHUSSER, L. Observação sobre uma categoria: processo sem sujeito nem fim (s). Em: **Posições 1**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Graal, 1978. p. 66–71.
- ALTHUSSER, L. **Solitude de Machiavel et autres textes**. Paris: Presses Universitaires de France, 1988.
- ALTHUSSER, L. A corrente subterrânea do materialismo do encontro (1982). **Crítica Marxista**, n. 20, Tradução de Mónica G. Zoppi Fontana, p. 9–49, 2005.
- ARNEIL, B. **John Locke and America : the defence of English colonialism**. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- BALIBAR, É. **Cinq Études du Matérialisme Historique**. Paris: François Maspero, 1974.
- BALIBAR, É. “Droits de l’homme” et “droits du citoyen”: La dialectique moderne de l’égalité et de la liberté. **Actuel Marx**, v. n°8, n. 2, p. 13, 1990.
- BALIBAR, É. **Les frontières de la démocratie**. Paris: La Découverte, 1992.
- BALIBAR, É. What is Man in Seventeenth-Century Philosophy? Subject, Individual, Citizen. Em: COLEMAN, J. (Ed.). **The Individual in Political Theory and Practice**. Oxford: Clarendon Press, 1996. p. 215–241.
- BALIBAR, É. **La crainte des masses: politique et philosophie avant et après Marx**. Paris: Galilée, 1997.
- BALIBAR, É. L’invention de la conscience Descartes, Locke, Coste et les autres. Em: BLOCH, O.; MOUTAUX, J. (Eds.). **Traduire les philosophes**. Paris: Éditions

de la Sorbonne, 2000. p. 256–265.

BALIBAR, É. “Possessive Individualism” Reversed: From Locke to Derrida. **Constellations**, v. 9, n. 3, p. 299–317, 2002.

BALIBAR, É. **Spinoza et la politique**. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.

BALIBAR, É. My Self and My Own: One and the Same? Em: MAURER, B.; SCHWAB, G. (Eds.). **Accelerating Possession**. New York: Columbia University Press, 2006. p. 21–44.

BALIBAR, É. **La Proposition de l'Égaliberté**. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.

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

BALIBAR, É. **Identity and Difference. John Locke and the Invention of Consciousness**. Tradução de Warren Montag. New York: Verso, 2013a.

BALIBAR, É. Postscript: A Note on ‘Consciousness/Conscience’ in Spinoza’s Ethics. Em: **Identity and Difference. John Locke and the Invention of Consciousness**. Tradução de Warren Montag. New York: Verso, 2013b.

BALIBAR, É. Epilogue to the english-language edition. Em: **Identity and Difference. John Locke and the Invention of Consciousness**. Tradução de Warren Montag. New York: Verso, 2013c.

BALIBAR, É. **Equaliberty**. Tradução de James Ingram. Durham: Duke University Press, 2014a.

BALIBAR, É. **La philosophie de Marx**. Nouvelle éd. revue et augmentée ed. Paris: la Découverte, 2014b.

BALIBAR, É. Foucault’s Point of Heresy: ‘Quasi-Transcendentals’ and the Transdisciplinary Function of the Episteme. **Theory, Culture & Society**, v. 32, n. 6, p. 45–77, 2015.

BALIBAR, É. **Un point d’hérésie du marxisme occidental : Althusser et Tronti lecteurs du Capital**. Disponível em: <<http://revueperiode.net/un-point-dheresie-du-marxisme-occidental-althusser-et-tronti-lecteurs-du-capital/>>. Acesso em: 26 maio. 2022.

BALIBAR, É. **Citizen Subject**. Tradução de Steven Miler. New York: Fordham University Press, 2017.

BALIBAR, É. **Spinoza politique - Le transindividuel**. Paris: Presses

Universitaires de France, 2018a.

BALIBAR, É. Spinoza: da individuação à transindividuação. **Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas**, v. 2, n. 4, tradução de Guilherme Ivo, p. 239–263, 2018b.

BALIBAR, É. Transindividuality in Dispute: A Response to my Readers. **Australasian Philosophical Review**, v. 2, n. 1, p. 113–117, 2 jan. 2018c.

BALIBAR, É.; LOCKE, J. **Identité et différence: L'invention de la conscience**. Paris: Seuil, 1998.

BALIBAR, É.; MORFINO, V. (EDS.). **Il transindividuale. Soggetti, Relazioni, Mutazioni**. Milano: Mimesis, 2014.

BERLIN, I. Hobbes, Locke and Professor Macpherson. **The Political Quarterly**, v. 35, n. 444–468, 1964.

BOTTICI, C. Ecofeminismo como ecologia descolonial e transindividual. **(Des)Troços: Revista de Pensamento Radical**, v. 2, n. 2, tradução de Thiago César Carvalho dos Santos, p. 163–186, 2021.

BUCK-MORSS, S. Hegel e Haiti. **Novos Estudos - CEBRAP**, n. 90, tradução de Sebastião Nascimento, p. 131–171, jul. 2011.

BUTLER, J. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** Tradução de Sérgio Lamario; Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015a.

BUTLER, Judith. “The Desire to Live. Spinoza’s Ethics under Pressure”. Em: **Senses of the Subject**. New York: Fordham University Press, 2015b, pp. 63-89.

BUTLER, J. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**. Tradução de Fernanda Siqueira Miguens. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLER, J. **Vida Precária: Os poderes do luto e da violência**. Tradução de Andreas Lieber. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

BUTLER, J.; ATHANASIOU, A. **Dispossession: the performative in the political**. Malden, MA: Polity, 2013.

CASSIN, B. (ED.). **Vocabulaire Européen des Philosophies - Dictionnaires des intraduisibles**. Paris: Éditions du Seuil / Dictionnaires Le Robert, 2004.

CASSIN, B.; SANTORO, F.; BUARQUE, L. (EDS.). **Dicionário dos intraduzíveis – Vol. 1 (Línguas)**. São Paulo: Autêntica, 2018.

CHAUÍ, M. **A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa, volume**

- II : Liberdade.** 1 ed. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- CIMATTI, F. “L’individuo è l’essere sociale”. Marx e Vygotskij sul transindividuale. Em: BALIBAR, É.; MORFINO, V. (Eds.). **II transindividuale. Soggetti, Relazioni, Mutazioni.** Milano: Mimesis, 2014. p. 253–271.
- COLETIVO. **Gilbert Simondon : Une pensée de l’individuation et de la technique.** Paris: Albin Michel, 1994.
- COMBES, M. **Simondon, individu et collectivité: Pour une philosophie du transindividuel.** Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- COPLE, P. H. F. **A máquina do mundo: sujeito, produção e natureza na constituição da modernidade.** Tese de Doutorado - Departamento de Filosofia—Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2018.
- CUNNINGHAM, F. **The Political Thought of C.B. Macpherson.** Cham: Springer International Publishing, 2019.
- DARDOT, P.; LAVAL, C. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal.** Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DARDOT, P.; LAVAL, C. **Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI.** Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2017.
- DAVIES, M. **Property: Meanings, Histories, Theories.** Abingdon: Routledge, 2007.
- DELEUZE, G. Causas e razões das ilhas desertas. Em: **A Ilha Deserta e outros textos.** Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2005a.
- DELEUZE, G. Gilbert Simondon, O indivíduo e sua gênese físico-biológica. Em: **A Ilha Deserta e outros textos.** Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2005b.
- DELEUZE, G. **Espinosa e o problema da expressão.** Tradução do GT Deleuze - 12. São Paulo: Editora 34, 2017.
- Dossiê Gilbert Simondon. **Revista Ecopós**, v. 20, n. 1, 2017.
- DUMONT, L. **Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective.** Chicago: The university of Chicago Press, 1986.
- DUMONT, L. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna.** Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- DUNN, J. Justice and the Interpretation of Locke’s Political Theory. **Political Studies**, v. 16, n. 1, p. 68–87, 24 fev. 1968.
- ELIAS, N. **A Sociedade Dos Indivíduos.** Tradução de Vera Ribeiro. Rio de

Janeiro: Zahar, 1994.

ESPINOSA, B. DE. **Correspondência entre Espinosa e Oldenburg**. Tradução de Samuel Thimounier Ferreira. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

FAUSTO, C. Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, v. 14, n. 2, p. 329–366, 2009.

FEDERICI, S. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. Tradução do Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FLORES, P. H. C. **A máquina do mundo: sujeito, produção e natureza na constituição da modernidade**. Tese de doutorado, PUC-Rio, 2018.

FOUCAULT, M. **A História da sexualidade**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque; J. A. Guilhon Albuquerque. 14. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001.

FOUCAULT, M. **Segurança, Território, População**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRASER, N. **The Old Is Dying and the New Cannot Be Born - From Progressive Neoliberalism to Trump and Beyond**. New York: Verso, 2019.

Gilbert Simondon, Processo de Individuação e Cultura Técnica. **Informática na Educação: teoria & prática**, v. 15, n. 1, 2012.

GUEROULT, M. **Spinoza I - Dieu (Ethique, I)**. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

HARVEY, D. **O novo imperialismo**. Tradução de Adail Sobral; Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2004.

HOBBS, T. **Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Tradução de João Paulo Monteiro; Maria Beatriz Nizza da Silva. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

ISRAEL, J. **Radical enlightenment: philosophy and the making of modernity, 1650-1750**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2001.

KANTOROWICZ, E. **The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology**. Princeton: Princeton University Press, 2016.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**. Tradução de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1994.

LAZARATTO, M. **O Governo Do Homem Endividado**. Tradução de Daniel P. P. da Costa. São Paulo: n-1, 2017.

LOCKE, J. **The works of John Locke**. 12. ed. London: C. Baldwin, 1824. v. 4

LOCKE, J. **Essai philosophique concernant l'Entendement humain**. Pierre Coste. Paris: Vrin, 1972.

LOCKE, J. **An Essay concerning Human Understanding**. Oxford Wor ed. New York: Oxford University Press, 2008.

LOCKE, J. **Ensaio sobre o entendimento humano**. Tradução de Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

LOCKE, J. Ensaio sobre o entendimento humano II.27 Da identidade e da diversidade. **Revista Sképsis**, v. Ano VIII, n. 12, tradução de Flavio Fontenelle Loque, p. 169–188, 2015.

LOCKE, J. **Two Treatises of Government**. Student Ed ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

LOCKE, J. **Dois tratados sobre o governo**. Tradução de Julio Fischer. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

LUXEMBURG, R. **The Accumulation of Capital**. Tradução de Agnes Schwarzschild. London: Routledge, 2013.

MACHEREY, P. **Pour une théorie de la production littéraire**. Lyon, France: ENS Éditions, 2014.

MACPHERSON, C. B. **Democratic Theory: Essays in retrieval**. Oxford: Oxford University Press, 1973.

MACPHERSON, C. B. **A Teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke**. Tradução de Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MARX, K. **O capital: crítica da economia política, Livro I: o processo de produção do capital**. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MATHERON, A. **Individu et communauté chez Spinoza**. Nouv. éd ed. Paris: les Éd. de Minuit, 1989.

MAUSS, M. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu”. Em: **Sociologia e Antropologia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ubu Editora, 2017. p. 385–417.

MCNALLY, D. Locke, Levellers and Liberty: Property and Democracy in the Thought of John Locke. **History of Political Thought**, v. 10, n. 1, p. 17–40, 1989.

MILLER, D. The Macpherson Version. **Political Studies**, v. 30, n. 1, p. 120–127, 1982.

MONTAG, W. **Bodies, masses, power: Spinoza and his contemporaries**. London/New York: Verso, 1999.

MONTAG, W. On the Function of the Concept of Origin: Althusser’s Reading of Locke. Em: DANIEL, S. H. (Ed.). **Current continental theory and modern**

- philosophy**. Evanston: Northwestern University Press, 2005. p. 148–161.
- MONTAG, W. Preface. Em: BALIBAR, É. (Ed.). **Spinoza and politics**. London/New York: Verso, 2008. p. vii–xix.
- MONTAG, W. **Althusser and his contemporaries: philosophy's perpetual war**. Durham: Duke University Press, 2013.
- MONTAG, W. A Parallelism of Consciousness and Property: Balibar's Reading of Locke. Em: MONTAG, W.; ELSAYED, H. (Eds.). **Balibar and The Citizen Subject**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017. p. 157–181.
- MONTAG, W. Introduction: Balibar and the philosophy of the concept. Em: STOLER, A. L.; GOURGOURIS, S.; LEZRA, J. (Eds.). **Thinking with Balibar**. New York: Fordham University Press, 2020.
- MORFINO, V. **Substantia sive Organismus: Immagine e funzione teorica di Spinoza negli scritti jenesi di Hegel**. Milano: Guerini, 1997.
- MORFINO, V. **Incursioni Spinoziste**. Milano: Mimesis, 2002.
- MORFINO, V. Intersubjetividade e transindividualidade a partir de Leibniz e Espinosa. **Cadernos Espinosanos**, n. 17, tradução de Herivelto Pereira de Souza, p. 11, 15 dez. 2007.
- MORFINO, V. **Plural temporality: Transindividuality and the Aleatory between Spinoza and Althusser**. Leiden: Brill, 2014.
- MORFINO, V. **A ciência das conexões singulares**. Tradução de Diego Lanciote. São Paulo: Contracorrente, 2021.
- MORFINO, V. **Intersoggettività o transindividualità. Materiali per un'alternativa**. Roma: Manifestolibri, 2022.
- NEGRI, A. **A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza**. Tradução de Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
- NEGRI, A. **O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade**. Tradução de Adriano Pilatti. 2 ed ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.
- NEWMAN, S. **Political Theology: A Critical Introduction**. Cambridge: Polity Press, 2018.
- ORLANDI, L. B. L. Indivíduo e implexa individuação. **doispontos**, v. 12, n. 01, p. 75–82, 2015.
- PATEMAN, C. Self-ownership and property in the person: Democratization and a tale of two concepts. **Journal of Political Philosophy**, v. 10, n. 1, p. 20–53, 2002.
- POCOCK, J. G. A. **The Machiavellian Moment**. New Jersey: Princeton

- University Press, 1975.
- POCOCK, J. G. A. **The political works of James Harrington**. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- POCOCK, J. G. A. **Virtue, Commerce, and History**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- PRECIADO, P. B. **Manifesto contrassexual**. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: Zahar, 2022.
- READ, J. **The micro-politics of capital: Marx and the prehistory of the present**. Albany: State University of New York Press, 2003.
- READ, J. **The Politics of Transindividuality**. Leiden: Brill, 2016.
- READ, J. The Transindividual Unconscious. **Australasian Philosophical Review**, v. 2, n. 1, p. 62–68, 2 jan. 2018.
- READ, J. **The production of subjectivity: Marx and philosophy**. Leiden: Brill, 2022.
- READ, J.; GILBERT, J. Talkin' transindividuation and collectivity. **Capacious: Journal for Emerging Affect Inquiry**, v. 1, n. 4, p. 56–77, 2019.
- ROUVROY, A.; BERNS, T. **Le corps statistique. La Pensée et les Hommes**. Bruxelles: P. Daled, 2009.
- ROUVROY, A.; BERNS, T. Governamentalidade algorítmica e perspectivas de emancipação: o díspar como condição de individuação pela relação? **EcoPós**, v. 18, n. 2, tradução de Pedro Henrique Andrade, p. 36–56, 2015.
- RYAN, A. Locke and the Dictatorship of the Bourgeoisie. **Political Studies**, v. 13, n. 2, p. 219–230, 24 jun. 1965.
- SANDFORD, S. Introduction. The Incomplete Locke: Balibar, Locke and the Philosophy of the Subject. Em: **Identity and Difference. John Locke and the Invention of Consciousness**. Tradução de Warren Montag. New York: Verso, 2013.
- SANTIAGO, H. Introdução a uma leitura de Espinosa. **Discurso**, v. 50, n. 1, 28 jun. 2020.
- SIMONDON, G. **A individuação à luz das noções de forma e de informação**. Tradução de Luiz Eduardo Ponciano Aragon; Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2020.
- SKINNER, Q. The Ideological Context of Hobbes's Political Thought. **The Historical Journal**, v. 9, n. 3, p. 286–317, 11 mar. 1966.

- SKINNER, Q. Conquest and Consent: Thomas Hobbes and the Engagement Controversy. Em: AYLMER, G. E. (Ed.). **The Interregnum: Quest for Settlement**. London: Macmillan, 1972. p. 79–98.
- SPINOZA, B. DE. **Tratado Político**. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- SPINOZA, B. DE. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. 3 ed ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- STRATHERN, M. Naturalism and the invention of identity. **Social Analysis**, v. 61, n. 2, p. 15–30, 2017.
- TATIÁN, D.; TORRES, S. **Diego Tatián & Sebastián Torres - Maquiavelo y Spinoza - Lecturas contemporâneas. Spinoza & a filosofia**, dez. 2020. Disponível em: <<https://spinozafilo.blogspot.com/2020/12/diego-tatian-sebastian-torres.html>>. Acesso em: 24 ago. 2022
- TULLY, J. **A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- TULLY, J. **An approach to political philosophy: Locke in contexts**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- VEIGA, Á. O Fascismo Transindividual. **Trans/Form/Ação**, v. 45, n. 1, p. 13–38, mar. 2022.
- VICENZI, G. **Contra a exceção soberana: uma ética do uso em Giorgio Agamben**. Dissertação de Mestrado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2018.
- VILAÇA, A. Reconfiguring Humanity in Amazonia: Christianity and Change. Em: BODDY, J.; LAMBEK, M. (Eds.). **A Companion to the Anthropology of Religion**. Malden: Wiley-Blackwell., 2013. v. 25p. 363–386.
- VILLEY, M. **Filosofia do direito: definições e fins do direito: os meios do direito**. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- VILLEY, M. **A formação do pensamento jurídico moderno**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- VINER, J. "Possessive Individualism" as Original Sin. **The Canadian Journal of Economics and Political Science**, v. 29, n. 4, p. 548–559, 1963.
- VRIES, H.; SULLIVAN, L. (EDS.). **Political theologies: public religions in a post-secular world**. New York: Fordham University Press, 2006.

WOOD, E. M. Locke Against Democracy: Consent, Representation and Suffrage in the Two Treatises. **History of Political Thought**, v. 13, n. 4, p. 657–689, 1992.

WOOD, N. **John Locke and Agrarian Capitalism**. Berkeley: University of California Press, 1984.