

**Da impossibilidade de uma relação de *self-ownership*  
O dualismo ontológico na ilusão da auto-propriedade**

Diego R. Mileli\*

**Resumo:** O conceito de *self-ownership* é frequentemente utilizado nos campos da Ética e da Filosofia Política para justificar ou negar a justiça de determinadas situações, atos ou práticas. As críticas a tal conceito são predominantemente focadas em seus corolários. No presente artigo a análise se concentra sobre as condições de possibilidade da existência de uma relação de propriedade de si mesmo – auto-propriedade – procurando-se demonstrar a impossibilidade de tal relação pela ausência de multiplicidade de elementos que possam constituir um proprietário e uma propriedade. A propriedade de si mesmo é fundada em um dualismo ontológico, cuja ilusão procura se respaldar na percepção de si como um outro na constituição da identidade e na confusão da relação genitiva com uma relação de propriedade.

**Palavras-Chave:** Identidade, Ipseidade, Corpo, Mente

**The impossibility of a relationship of self-ownership  
The ontological dualism in the illusion of self-ownership**

**Abstract:** The concept of self-ownership is frequently used in the fields of Ethics and Political Philosophy in order to justify or deny the fairness of situations, acts or practices. The critics on that concept are predominantly focused on its corollaries. In the present paper, we analyze the conditions of possibility of the existence of a relation of property in oneself – self-ownership – arguing in favor of the impossibility of such relation by the absence of a multiplicity of elements, which could constitute an owner and an owned. Self-ownership bases itself on an ontological dualism an illusion, which tries to endorse itself in the perception of oneself as another in the constitution of the personal identity as well as in the confusion of a genitive connection with a relation of property.

**Key words:** Identity, Ipseity, Body, Mind

## Introdução

A argumentação em defesa da propriedade privada em Locke<sup>1</sup> se funda em dois grandes pilares, a saber: 1- Deus criou o mundo e todas as criaturas ‘inferiores’ para o benefício do homem; 2- O homem tem a propriedade de sua própria pessoa e, por isso, ao misturar seu trabalho nas coisas, retirando-as de seu estado natural de coisa comum, essas coisas passariam a ser dele.

---

\* Mestre em Filosofia pela Universität Hamburg. Rio de Janeiro/RJ, Brasil.  
Contato: [diego.mileli@tutanota.com](mailto:diego.mileli@tutanota.com)

<sup>1</sup> Locke, J. (1689). *Two treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. London: Yale University Press, 2003, pp.211-254.

Em outro texto, já analisei parte da argumentação lockeana<sup>2</sup>. Aqui será discutida a auto-propriedade<sup>3</sup>, a qual serve frequentemente de argumento em defesa da propriedade privada, de certa forma naturalizando-a, porquanto a propriedade seria inerente à própria existência humana como auto-propriedade. Entretanto, uma relação de propriedade depende da existência de ao menos dois elementos, dos quais um figura como o proprietário e o outro como coisa apropriada<sup>4</sup>. Desta forma, no caso da auto-propriedade, há de se questionar: quais são os elementos desta relação de propriedade? Quais os fundamentos que conduzem à possibilidade de compreensão da constituição da identidade pessoal como uma relação de auto-propriedade? Como se daria esta apropriação? Quais condições teriam que ser satisfeitas para se falar em auto-propriedade? E, por fim, quais as chances de tais condições serem satisfeitas? Para responder a estas questões, primeiramente, será apresentada brevemente a tese da auto-propriedade. Em seguida, será debatida a compreensão e tomada de consciência de si como ser no mundo, de forma a tratar a questão do corpo com relação à mente, e de ambos com relação ao eu. Finalmente, será analisado em que medida esta relação poderia ser de auto-propriedade, dadas tanto as características identificadas na etapa anterior como as da relação de propriedade.

---

<sup>2</sup> Mileli, D. R. “A Justificativa Lockeana para a Propriedade”. In: *Ítaca* n. 29, 2015, pp.82-99.

<sup>3</sup> O termo ‘Self-Ownership’ é às vezes traduzido como ‘propriedade de si mesmo’, outras vezes como auto-propriedade. Entretanto, o termo propriedade de si mesmo pode eventualmente dar azo a equívocos na compreensão, como se a propriedade no caso fosse *Eigenschaft*, em vez de *Eigentum*, o que se esclarece com o auto-propriedade, na medida em que o auto- significa ‘próprio’ e self-ownership traduzido como auto-propriedade é a propriedade de si próprio, dando maior ênfase à reflexividade do *self* do termo, especialmente ao reduzir o conceito a uma palavra, em vez de a uma locução. Esta opção se aproxima da tradução utilizada em outros idiomas, como *Selbsteigentum*, em alemão, e *autopropiedad*, em espanhol – ainda que neste idioma por vezes também se traduza como ‘propiedad de uno mismo’. Além disso, cabe esclarecer que, embora o termo em inglês utilize a palavra ‘ownership’, e não ‘property’, a tradução por propriedade se mostra adequada, haja vista que o radical ‘own’, tem o significado de ‘próprio’, mesmo que possua outros significados que não correspondem exatamente a isto, como, por exemplo, em ‘stand on your own’ – ‘ficar sozinho’. Além disso, o sufixo *-ship* designa, entre outros, estado ou condição, da mesma forma que o sufixo *-(i/e)dade*, da língua portuguesa. Em outras palavras, ‘ownership’ pode ser entendido como o correspondente anglo-saxônico do termo de origem latina ‘propriedade’. Sendo assim, propriedade parece o termo mais adequado para traduzir ‘ownership’ nesse contexto. Ainda que haja a palavra propriedade para traduzir ‘property’, ‘ownership’ vem sempre acompanhada do ‘self’ na discussão travada aqui, no que não há risco de confusão entre os dois termos. Em suma, o termo auto-propriedade parece o mais próximo de ‘self-ownership’, sendo mais adequado que ‘propriedade de si mesmo’ por questões etimológicas e mesmo estilísticas, evitando a utilização de uma locução para a tradução de um conceito, facilitando o entendimento.

<sup>4</sup> Neste artigo não serão abordadas discussões concernentes à justeza da apropriação, focando-se somente no conceito de auto-propriedade, o qual, indiretamente afeta algumas das justificações relativas ao direito de apropriação.

## A tese da auto-propriedade

Provavelmente, a citação mais famosa atualmente acerca da auto-propriedade seria a de Locke:

Embora a Terra e todas as criaturas inferiores sejam comum a todos os homens, todo homem tem ainda uma propriedade em sua própria pessoa. A esta ninguém tem qualquer direito a não ser ele mesmo. O trabalho de seu corpo e a obra de suas mãos, pode-se dizer que são propriamente dele<sup>5</sup>.

Da propriedade de si mesmo derivaria que a pessoa, auto-proprietária, ao misturar seu trabalho na coisa no mundo, faria desta coisa uma espécie de parte de si – e, com isso, sua propriedade – ao se ligar a ela por meio do trabalho<sup>6</sup>. Como explica Harris,

Uma visão comum no liberalismo clássico é que os indivíduos mentalmente soberanos geralmente declaram um direito à propriedade privada externa ao corpo, argumentando que se as pessoas possuem a si mesmas, elas possuem suas ações, incluindo aquelas que criam ou aprimoram recursos. Por conseguinte, eles possuem seu próprio trabalho e os frutos dele provenientes<sup>7</sup>.

A auto-propriedade seria, então, o fundamento natural para justificar a apropriação; uma forma de transmissão do caráter de si mesmo à coisa, gerando, portanto, direito sobre ela. De acordo com Locke, Deus deu o mundo ao homem para seu benefício, o que não seria possível se as coisas se mantivessem em comum e não cultivadas. Daí decorre que o homem tem o direito de se apropriar das coisas a fim de garantir sua vida. O autor não analisa a possibilidade de uso coletivo da terra. Segundo Locke, “Considerando que Deus, ao ordenar o subjugo, deu na mesma medida a autoridade para se apropriar; e a condição da vida humana, a qual requer o trabalho e os materiais para se

---

<sup>5</sup> “Though the Earth, and all inferior creatures, be common to all men, yet every man has a property in his own person: this nobody has any right to but himself. The labour of his body and the work of his hands, we may say, are properly his.” (Locke, *Op. Cit.*, p.111)

<sup>6</sup> Não cabe aqui discutir a extensão de propriedade à qual se faria jus por meio dessa apropriação. Quando se se apropria de algo pelo trabalho, como definir os limites do que é apropriado? É apropriada a árvore plantada? A terra que cobre a extensão de suas raízes? A área abrangida por suas folhagens? Aquilo que está sob a terra? O que está acima desta área? Estes são apenas alguns dos questionamentos possíveis, os quais mencionamos apenas a título de ilustração do problema envolvido nessa teoria. Entretanto, tendo em visto que o foco deste artigo é a questão da auto-propriedade em si, e não em seus corolários, não abordaremos essa problemática.

<sup>7</sup> “A common view within classical liberalism is that sovereign-minded individuals usually assert a right of private property external to the body, reasoning that if a person own themselves, they own their actions, including those that create or improve resources. Therefore, they own their own labour and the fruits thereof.” (Harris, J. W. *Property and Justice*. Oxford: Clarendon Press, 1996, p.189)

obrar, necessariamente introduz a posse privada<sup>8</sup>.” Ele complementa mais adiante que “apesar de as coisas da natureza terem sido dadas em comum, o homem, por ser senhor de si mesmo e ‘proprietário de sua própria pessoa e das ações ou trabalho dela, ainda tinha em si mesmo a grande fundação da propriedade<sup>9</sup>.” Em resumo, a propriedade de si mesmo é, para Locke, o que garante o direito à propriedade privada, uma necessidade para a vida humana, ordenada por Deus.

Ainda que, como afirma Mack, “o cerne do liberalismo clássico é a afirmação da auto-propriedade ou algum direito análogo”<sup>10</sup>, autores de diferentes vieses políticos que adotam esse conceito, como G. A. Cohen, Richard Arneson e Michael Otsuka, apesar de Robert Nozick ser provavelmente o autor mais conhecido atualmente a fazer uso dessa noção<sup>11</sup>.

Waldron<sup>12</sup> se refere ao corpo como o objeto material ao qual haveria uma relação íntima e pré-legal. Em vista desta existência corporal, considerando que se seria incapaz de exercer suas capacidades na inexistência dele, alguns autores passaram a pensar a questão nos termos de uma auto-propriedade. A partir desse corpo-propriedade, Locke defende, explica Waldron, que aquilo sobre o que se trabalha de certa forma corporifica uma parte de si. Na perspectiva de autores da linha liberalista, seria imperioso decidir entre os princípios da auto-propriedade e os princípios da igualdade, haja vista que estes seriam incompatíveis. LeFevre<sup>13</sup> defende que a propriedade privada advém do momento em que se reconhece a si como propriedade de si mesmo, se não cronológica, ao menos racionalmente.

---

<sup>8</sup> “So that God, by commanding to subdue, gave authority so far to appropriate: and the condition of human life, which requires labour and materials to work on, necessarily introduces private possessions.” (Locke, Op. Cit., p.114)

<sup>9</sup> “...though the things of nature are given in common, yet man, by being master of himself, and “proprietor of his own person, and the actions or labour of it, had still in himself the great foundation of property” (Ibidem, p.119)

<sup>10</sup> “The core of classical liberalism is the assertion of the self-ownership or some kindred right...” Mack, E. “Self-ownership and the right of property”. In: *The Monist*, v. 73, n. 4, 519-540, 1990, p.522.

<sup>11</sup> Cf. Lippert-Rasmussen, K. “Against Self-Ownership: There are no Fact-Insensitive Ownership rights over One’s body. In: *Philosophy & Public Affairs* 36, n. 1, Blackwell Publishing Inc, 2008; Fox-Decent, E. “Why Self-ownership is Prescriptively Impotent”. In: *The Journal of Value Inquiry*, Holanda, 32, 1998, pp.489-506.

<sup>12</sup> Waldron, J. “Property and Ownership”. In: Edward N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/property/>.

<sup>13</sup> Lefevre, R. “Self-Ownership”. In: *The Philosophy of Ownership*, 1966. Versão online do Ludwig von Mises Institute (2012). URL: [https://mises.org/system/tdf/The%20Philosophy%20of%20Ownership\\_2.pdf?file=1&type=document](https://mises.org/system/tdf/The%20Philosophy%20of%20Ownership_2.pdf?file=1&type=document)

Mas qual seria a função do conceito de auto-propriedade? Segundo Fox-Decent<sup>14</sup>, a cláusula moral de não causar danos a outrem estaria embutida no conceito de auto-propriedade. Mack<sup>15</sup> argumenta que o conceito de auto-propriedade é fundamental para as justificativas para a propriedade privada tanto na teoria dos atos como na teoria da prática. De acordo com o autor, o reconhecimento de se possuir a si mesmo seria assumir que a pessoa é um fim em si mesma, não podendo ser utilizada como meio para o propósito dos outros e tem o fim de proteger o direito do indivíduo a sua vida e sua liberdade; soberano sobre si mesmo. Então, escreve que

Assim, o reconhecimento prático dos outros como moralmente iguais a si com distintos fins para si mesmo tal como seus respectivos objetivos racionais leva ao reconhecimento de cada um como um auto-proprietário, como um ser com uma jurisdição moral especial sobre a pessoa que ele é<sup>16</sup>.

Rodgers<sup>17</sup>, em consonância com Fox-Decent, prescreve ao conceito de auto-propriedade a limitação no modo de lidar com o outro, devendo este ser respeitado por ter em si mesmo uma propriedade. Rodgers escreve que

Alguns dos atrativos da tese da auto-propriedade reside em sua habilidade para explicar porque ‘atos de homicídio não provocado, mutilação, aprisionamento, escravidão e exploração do trabalho de outros indivíduos’ é errado. Cada uma dessas ações viola de alguma maneira o direito de propriedade dos indivíduos sobre si mesmos e seus poderes de interação com o mundo<sup>18</sup>.

Porém, não parece ser necessário haver uma auto-propriedade para que tais atos sejam considerados como ‘errados’. Não será possível aprofundar aqui esta questão, pois fugiria do escopo deste artigo. Todavia, algumas palavras a esse respeito são importantes. É primordial a defesa da vida, não a da propriedade. Incrível não é uma sociedade que extingue o direito à propriedade, mas uma que extingue o direito à vida. O direito à propriedade, se houver, dependerá de um direito à vida. Não é por alguém ser

---

<sup>14</sup> Fox-Decent, E. Op. Cit.

<sup>15</sup> Mack, E. Op. Cit.

<sup>16</sup> “Thus, the practical recognition of others as moral equals with oneself with separate ends of their own as their respective rational goals comes to the acknowledgement of each as a self-owner, as a being with a special moral jurisdiction over the person he is.” (Ibidem, p.522)

<sup>17</sup> Rodgers, L. “Self-Ownership and Justice in Acquisition”. In: *Reason Papers*, 34, no. 2, pp.117-132, Outubro/2012.

<sup>18</sup> “Some of the appeal of the self-ownership thesis lies in its ability to explain why ‘unprovoked acts of killing, maiming, imprisoning, enslaving, and extracting labor from other individuals’ are wrong. Each of these actions in some way violates the ownership rights individuals have over themselves and their world-interactive powers.” (Ibidem, p.121)

‘propriedade de si mesmo’ que se considera tais violências como ‘erradas’. Pode-se recorrer a uma série de outros conceitos, categorias ou princípios para o mesmo fim, tais como o respeito, a autonomia, a dignidade da pessoa, a liberdade, o direito à vida etc. Não é privilégio de um direito à auto-propriedade impor limites ao modo de lidar com o outro. Normas morais e princípios éticos que prescindem do conceito de auto-propriedade também traçam limites à interação humana. Apelar para o conceito de auto-propriedade para justificar a liberdade não é justificativa da liberdade, mas uma estratégia retórica para tentar vincular a propriedade à liberdade, como se esta última dependesse da primeira, e com isso tentar justificar a necessidade da propriedade privada como coisa natural e inerente à existência humana. Entretanto, isto não é filosoficamente necessário, podendo inclusive a propriedade ser relacionada à falta de liberdade de terceiros. Ou seja, o argumento da auto-propriedade como garantia da liberdade termina por se contradizer ao, por meio da propriedade privada, negar-se a liberdade do outro, sendo que a defesa da liberdade, em tese, teria sido o fundamento para a defesa da propriedade como necessária. O respeito à liberdade do outro não está vinculado ao respeito à propriedade – no caso, de si mesmo – mas à existência de um ente que se apresenta como outro para mim, da mesma forma que eu me apresento como outro para ele (e cada um de nós se apresenta como outro também para si, como veremos adiante). A reciprocidade inerente à relação Eu-Outro e o reconhecimento de si como outro e de suas possibilidades de ação no mundo podem servir de base à justificativa de um tal respeito. Em outras palavras, o respeito ao outro pode ser justificado com base na necessidade da alteridade na constituição da identidade e na percepção de si como outro. A auto-propriedade é dispensável para justificar esse respeito.

Adiante, Rodgers continua: “A tese da auto-propriedade reivindica que é apenas o indivíduo quem tem direito ao controle discricionário sobre seu corpo, mente e poderes<sup>19</sup>.” Ora, tal direito, por exemplo, pode ser defendido por um outro como a autonomia – aqui entendida como a normatização (*nomia*) de si mesmo (*auto*); o direito de agir de acordo com as próprias regras. Ressalta-se que a autonomia não exclui a heteronomia – aqui entendida como as normas externas, sociais – posto que a vivência em sociedade aplica uma série de regras para a convivência – independente se justas ou injustas – as quais condicionam as possibilidades de exercício da autonomia. Ela,

---

<sup>19</sup> “The self-ownership thesis claims that it is only the individual who rightly has discretionary control over his body, mind and powers.” (Ibidem)

associada à liberdade, dá conta do direito de controle discricionário sobre mente, corpo e poderes de um indivíduo. Considerar o corpo como uma propriedade poderia gerar mais problemas do que resolver, como, por exemplo, o direito – positivo, inclusive – do Estado ou da comunidade de dispor da propriedade de outrem em situações específicas para o benefício da coletividade. Talvez não se recorra a estes princípios por crer que, como escreve Mises, “o programa do liberalismo, resumido em uma única palavra, deveria ser: Propriedade, ou seja, a propriedade privada<sup>20</sup> dos meios de produção [...]. Todas as outras reivindicações do liberalismo derivam dessa reivindicação fundamental<sup>21</sup>”, revelando um interesse em defender a propriedade a qualquer custo, muito mais que justificar o direito de um indivíduo de desenvolver autônoma e livremente suas capacidades. Parece haver uma recusa em assumir que há valores mais fundamentais que a propriedade. Bastaria observar a reação das pessoas quando postas em situações em que tem de decidir ‘a bolsa ou a vida’, como no caso de um assalto, por exemplo. Tenta-se construir um mundo que se define moralmente somente pela propriedade, admitindo como limite à propriedade apenas a ‘auto-propriedade’ do sujeito, construindo uma estratégia discursiva que gira em torno apenas da propriedade.

Entretanto, o objetivo deste texto não consiste em discutir a adequação do conceito de auto-propriedade aos fins para os quais se o propõe<sup>22</sup>. Independentemente da desnecessidade de um conceito de auto-propriedade na maioria das argumentações em que ele é empregado, cabe demonstrar que onde ele seja necessário haverá um insuperável problema argumentativo porquanto uma auto-propriedade simplesmente não pode existir. Passemos, portanto, à questão da relação de si com os próprios corpo e mente.

### **A percepção de si como outro**

Resumidamente, no que se refere à seção anterior, pode-se dizer que, para que se estabeleça uma relação de propriedade, é necessário que haja ao menos dois elementos: o proprietário e a propriedade. No caso da auto-propriedade tal como apresentada acima,

---

<sup>20</sup> Mises utiliza o termo ‘Sondereigentum’, o qual seria mais adequadamente traduzido como ‘propriedade exclusiva’. Entretanto, para evitar confusão de termos e como o autor se refere àquilo que se cristalizou como ‘propriedade privada’ [*Privateigentum*], optei pela tradução por este termo.

<sup>21</sup> “Das Programm des Liberalismus hätte also, in ein einziges Wort zusammengefaßt, zu lauten: Eigentum, das heißt: Sondereigentum an den Produktionsmittel [...] Alle anderen Forderungen des Liberalismus ergeben sich aus dieser Grundforderung.” (Mises, Op. Cit., p.17)

<sup>22</sup> Para uma discussão específica sobre a validade do conceito de auto-propriedade com relação àquilo a que se propõe justificar com base nele, o qual é usado mesmo como fundamento de teorias políticas, sugere-se conferir Fox-Decent, Op. Cit.

haveria um eu, uma ipseidade, que seria o proprietário de seu corpo, representado 'si mesmo'. Cabe se perguntar então: O que é esse proprietário? O que é essa pessoa – a própria pessoa, possuída – e como esse proprietário que é a pessoa, possui a pessoa que é ela mesma? O que seria esse proprietário, já que o proprietário e a propriedade têm que ser coisas distintas, independentes?

Não obstante uma larga tradição filosófica dualista a pensar o eu como 'purificável', separável do particular imperfeito para se encontrar um eu verdadeiro: imaterial, ideal, racional, distinto do corpo: material, irracional, – viés que adquire distintas formas desde a antiguidade, passando pela tradição escolástica e pelos idealismos e racionalismos até chegar ao posterior 'retorno' do ser ao seu lugar de vivente, material, histórico, desejanse – é importante destacar que a ipseidade não é idêntica aos estados mentais. Ela não é a dor que se sente, nem uma interpretação de que tais e tais estados-sensações são fome; tampouco a representação mental do espaço percebido numa simultaneidade, ou mesmo o conjunto de percepções e sensações de um momento interpretadas e organizadas por uma consciência. A ipseidade se dá na duração, como vida vivida e vivente; como ser. Neste sentido, seria possível falar de um eu-ipseidade que possuiria a própria pessoa, caso se considere a pessoa como um conjunto indissociável corpóreo-mental deslocado de sua duração.

Contudo, há que se confessar que sequer é possível se controlar os estados mentais em uma simultaneidade. Não se decide: "estou feliz" e se torna feliz por isso. Como nem mesmo se pode controlar os estados mentais, menos ainda aliená-los de si para outrem tal como se faz com uma propriedade. Uma pessoa não pode decidir, por estar farto dela, vender sua tristeza; alugar a uma pessoa mal-amada o amor que tem em si; doar a felicidade; emprestar a alegria; ou trocar a sua dor pela do outro num ato de compaixão. Da mesma forma, não é possível transferir ao outro as percepções que se tem. Seria muito mais fácil o colocar-se no lugar do outro se fosse possível uma tal transferência. No máximo, se pode tentar transmitir, exprimindo pela linguagem, o estado mental que se vive (na verdade, parte dele, pois ao tentar expressar algum estado mental, expressamos parte dele, principalmente caso se leve em consideração a impossibilidade de se se expressar expressando no momento em que expressa o que expressa, e de o outro compreender totalmente e reproduzir imaginativamente, eliminando totalmente a si mesmo, de modo a reproduzir o outro sem se imiscuir na reprodução como aquele que está reproduzindo). Desta forma, resta clara a impossibilidade de se alienar seus estados mentais, não sendo possível, portanto, qualquer relação de propriedade entre o eu-

ipseidade e seus estados mentais, mesmo que aquele pudesse existir sem estes, sem deixar de ser quem é ao se alienar a outrem.

Consideramos o proprietário como a ipseidade e a propriedade como o ser no mundo, para-si, e na medida em que é por um corpo. Só assim se pode começar uma discussão sobre a auto-propriedade. Nesse sentido, será defendida aqui a percepção do próprio corpo como outro, independente do observador, a partir de uma identificação de si mesmo como outro. Tal separação seria o fundamento de uma auto-propriedade ao gerar dois elementos distintos e independentes, condição sem a qual não se pode falar de propriedade e proprietário. Essa percepção, no entanto, seria ilusória, posto que o ser não pode ser compreendido se não como ser existente entre as coisas no mundo, sendo o corpo sua forma de estar no mundo, sua localização espaço-temporal.

Paul Ricoeur<sup>23</sup> vem a afirmar o corpo como um particular de base juntamente com a pessoa, na medida em que estes serão os particulares aos quais se reduzirá toda identificação. Para ele, “a pessoa não poderá ser tida por consciência pura à qual se adicionará, em caráter secundário, um corpo, como é o caso em todo tipo de dualismo da alma e do corpo<sup>24</sup>.” Ricoeur defende que a pessoa não pode ser entendida privada de sua localização espaço-temporal. A pessoa é também corpo e, nesse sentido, uma das entidades que compõe o mundo, não sendo uma coisa de um tipo particular, pois o conceito primitivo de pessoa é antes o sujeito do qual se fala que o sujeito falante<sup>25</sup>. Para nossa análise sobre a percepção de si mesmo como outro, na qual o corpo parece independente do eu – constituindo, assim, dois elementos, os quais poderiam ser ligados por uma relação de propriedade – iniciaremos pelo processo de identificação em Lacan, mais especificamente no estágio do espelho, passando em seguida à questão do corpo na ontologia de Sartre, com o que se espera poder explicar a questão do corpo como também a pessoa na medida em que ele se faz como condição de possibilidade da manifestação do ser, o qual, ainda que não se resuma ao ente, só pode ser entendido como ser-aí, ou seja, como ser no mundo, existindo entre todas as demais coisas.

---

<sup>23</sup> Ricoeur, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions Points, 2015.

<sup>24</sup> “... la personne ne pourra pas être tenue pour une conscience pure à quoi on ajouterait à titre secondaire un corps, comme c’est le cas dans tous les dualismes de l’âme et du corps.” (Ibidem, p. 47)

<sup>25</sup> Ibidem, p.39-54.

Lacan discorre sobre o estágio do espelho explicando que este pode ser entendido como uma identificação<sup>26</sup>, a qual seria primordial e origem das identificações secundárias<sup>27</sup>. Tal forma refletida do corpo, pela qual se forma essa identificação originária, aparece ao sujeito como exterioridade e simboliza “a permanência mental do eu à estátua em que o homem se projeta<sup>28</sup>.”

Antes desse estágio, a criança se perceberia no que Lacan denomina ‘fantasma do corpo esfacelado’, já que a experiência do próprio corpo ainda não é capaz de formar uma unidade como quando ela se reconhece no espelho e a imagem que parecia ser de outro em um primeiro momento dessa percepção no espelho, se mostra como a própria criança que se observa; “o outro do espelho não é um outro real, mas uma imagem”, passando assim, a distinguir a imagem do outro da realidade do outro<sup>29</sup>. Ou seja, ocorre a identificação do eu com um objeto que lhe aparece como externo, o que se torna mais claro quando o autor conclui pouco adiante que “[a] função do estágio do espelho revela-se para nós, por conseguinte, como um caso particular da função da imago, que é estabelecer uma relação do organismo com sua realidade – ou, como se costuma dizer, do *Innenwelt* com o *Umwelt*” [destaques no original]<sup>30</sup>. Em outras palavras, por meio desse processo o eu passa a se perceber como um ser no mundo e construir suas relações com ele ao se identificar com o corpo ‘que habita’. Em suma, como explica Vanier<sup>31</sup>, o reconhecimento da identidade de si se dá a partir da aparência do mundo ‘externo’. Esse eu que nos constitui pelo processo de identificação do estágio do espelho é um outro; um eu visto pela perspectiva do outro. O autor escreve: “A mesma identificação que funda o Eu também o determina como um outro [...] O Eu se constitui então como outro a partir dessa primeira identificação<sup>32</sup>”.

Nesse sentido, a percepção do corpo se dá conjuntamente com a percepção de si como ser no mundo e é condição de possibilidade para as interações sociais elaboradas. O corpo acaba por aparecer como um objeto que se move, ou não, por um exercício da

---

<sup>26</sup> A identificação é um processo central para a psicanálise pelo qual o sujeito se constitui. Por ele, o sujeito está em constante transformação na medida em que assimila traços das pessoas à sua volta. (Cf. Plon, M & Roudinesco, E. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, pp.362-365.)

<sup>27</sup> Lacan, J. “O Estádio do Espelho como formador da função do Eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica”, In: *Escritos* (1966). Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 96-103, 1998., pp. 96-7.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p.97.

<sup>29</sup> Dor, J. “O Estádio do Espelho e o Édipo”. In: *Introdução à Leitura de Lacan: O inconsciente estruturado como linguagem*. Trad. Carlos Eduardo Reis. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989, pp.77-88.

<sup>30</sup> Lacan, Op. Cit., p.99

<sup>31</sup> Vanier, A. *Lacan*. Trad. Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

<sup>32</sup> *Ibidem*, pp.38-9

vontade; como um objeto de manipulação. Daí poder-se falar da identificação com a imagem do semelhante, a qual é, nesse caso, a própria imagem. Há, ao mesmo tempo, por um lado, uma desidentificação<sup>33</sup> com o corpo, porquanto este aparece como objeto de manipulação, e, por outro, uma relação de pertencimento, como objeto que não lhe pode ser retirado.

Na filosofia contemporânea também se destaca a participação do outro na constituição da identidade do sujeito<sup>34</sup>. No entanto, no tocante à problemática deste artigo, a questão é um pouco distinta, posto que o outro dessa constituição do sujeito seria ele mesmo – visto na perspectiva do outro – ou, mais especificamente, seu corpo. Trata-se, então, da corporeidade do indivíduo e sua relação com seu entendimento. Contudo, essa mesma filosofia contemporânea nos oferece investigações que contribuem para a compreensão da questão. Sartre, por exemplo, afirma que as estruturas do ser para si são idênticas àquelas do ser do outro para o eu, onde o outro é entendido como aquele para o qual o eu se apresenta como objeto<sup>35</sup>. Vejamos como ele chega a essa conclusão.

De acordo com Sartre,

O não-ser é estrutura essencial da presença. [...] É presente a mim aquilo que não sou eu. [...] É impossível construir a noção d objeto se não temos originalmente uma relação negativa designando o objeto como aquilo que não é a consciência.

---

<sup>33</sup> O termo desidentificação aqui é utilizado não no sentido da identificação psicanalítica, tomando a identidade em seu significado de *mesmidade* – ‘*identitas*’. Ou seja, pelo processo explicado o sujeito se entende como não sendo ele e o corpo o mesmo, considerando-os independentes. Por outro lado, há uma identificação com esse outro; aí sim no sentido proposto na literatura psicanalítica de assimilação de traços do outro, ainda que o outro seja ele mesmo visto da perspectiva do outro, o que gera essa separação, sem a qual não poderia haver a identificação.

<sup>34</sup> V. Lévinas, E. “Sans Identité”. In: *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Fata Morgana, 1972, pp.93-113 ; Lévinas, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, 1990, pp.9-39; Sartre, J.-P. (1943) *L'être et le néant*. Paris: Éditions Gallimard, 2014; e Ricoeur, Op. Cit., 2015.

<sup>35</sup> Sartre, Op. Cit., p.379

[...] Mas, pela negação original, é o para-si<sup>36</sup> quem se constitui como não sendo a coisa<sup>37</sup>.

A essencialidade do não-ser à estrutura da presença se relaciona à complementaridade entre identidade e diferença como processo de exclusão e inclusão na constituição da identidade. Ao se constituir a identidade da coisa, se deixa de fora tudo o que não é ela. Ou, como diria Lévinas, “O ser e o não-ser se explicam mutuamente e desenvolvem uma dialética especulativa, que é uma determinação do ser”<sup>38</sup>. Desta forma, não há constituição do ser sem uma simultânea exclusão daquilo que não é ela. Entretanto, haja vista que não haveria formação da identidade sem essa exclusão é que se pode falar de uma inclusão daquilo que não é como parte da constituição da identidade. O aspecto mais original dessa afirmação sartreana é que o para-si se constitui como não sendo a coisa. Comumente se pensa a relação da forma invertida, ou seja, que a coisa é aquilo que não é o eu formado na identidade. Sartre sugere que o eu seria antes formado por não ser as demais coisas. Não é a coisa que é identificada como não sendo eu. É o eu quem se identifica como não sendo a coisa. Em Sartre, o para-si se define como não sendo aquilo que se apresenta diante dele, sendo esta negação o que se apresenta um elo ontológico. Esta negação é a interna no sentido de que ela caracteriza o ser por não ser o outro; é uma

---

<sup>36</sup> Apenas a título de breve esclarecimento sobre o em-si e o para-si em Sartre, a fim de minimamente oferecer uma noção da questão àqueles que não estão familiarizados com os termos neste autor em específico, sem pretensão de solução da questão ou de completude, pode-se dizer que: O ser em-si seria aquele que não pode ser definido por aquilo que ele não é, mas somente pelo que é, ou seja, uma imanência total, já que a definição por aquilo que não é, é um conhecimento que não é encontrado no ser em-si, já que ele não é. Essa característica de definição de si como também sendo definido por aquilo que não se é, é uma característica do ser para-si, porquanto se trata necessariamente de uma referência às relações externas. Como o ser em-si é imanência, senão não seria ‘em si’, a possibilidade de entendimento daquilo que ele é por referência àquilo que ele não é não pode fazer parte do ser em-si. Neste sentido que Sartre se refere ao ser para-si, distinguindo-o do ser em-si, onde o ser para-si não é aquilo que ele é e é aquilo que ele não é, por referência a sua presença no mundo, enquanto o ser em-si é aquilo que ele é, por referência a sua imanência. “...a aparição do para-si ou evento absoluto remete ao esforço de um em-si de *se fundar*: ele corresponde a uma tentativa do ser de suspender a contingência de seu ser; mas essa tentativa termina na nadificação do em-si, pois o em-si não pode *se fundar* sem introduzir um *si*, ou remissão reflexiva e nadificadora, na identidade absoluta de seu ser e conseqüentemente sem se degradar em *para-si*”. [l’apparition du pour-soi ou événement absolu renvoie bien à l’effort d’un en-soi pour *se fonder* : il correspond à une tentative de l’être pour lever la contingence de son être ; mais cette tentative aboutit à la néantisation de l’en-soi, parce que l’en-soi ne peut *se fonder* sans introduire le *soi*, ou renvoi réflexif et néantisant, dans l’identité absolue de son être et par conséquent sans se dégrader en *pour-soi*.] (Sartre, Op. Cit., p.120). Para maiores informações, cf. Sartre, Op. Cit., pp.11-33 e pp.109-120.

<sup>37</sup> “...le n’être pas est structure essentielle de la présence. [...] Est présent à moi ce qui n’est pas moi. [...] Il est impossible de construire la notion d’objet si nous n’avons pas originellement un rapport négatif désignant l’objet comme ce qui *n’est pas* la conscience.[...] Mais, par la négation originelle, c’est le pour-soi qui se constitue comme *n’étant pas* la chose.” (Ibidem, p.210)

<sup>38</sup> “L’être e le ne-pas-êre s’éclaireint mutuellement et déroule une dialectique spéculative qui est une détermination de l’être.” Lévinas, Op. Cit., 1990, p.13-14

qualificação que se dá pela ausência de tal coisa. Essa característica de se definir pela negação seria um traço particular do para-si. Ele conclui algumas páginas adiante que “o extenso é uma determinação transcendente que o para-si tem que aprender na medida exata onde ele se nega a si mesmo como extenso<sup>39</sup>”. Dito de outra forma, a compreensão do para-si, tendo em vista sua definição pela negação das coisas que se apresentam a ele, negaria sua extensão, pois tudo aquilo que se apresenta a ele se apresenta como ‘de fora’, e, sendo de fora, não pode ser ele, ainda que esse que se apresenta de fora seja ele mesmo, como no caso do estúdio do espelho lacaniano discutido acima<sup>40</sup>. A partir dessas investigações que Sartre vai tratar a questão do corpo.

A questão do corpo em Sartre tem como cerne que a percepção do próprio corpo é uma percepção como corpo do outro, no sentido em que o conhecimento do funcionamento do próprio corpo seria feito a partir da observação do corpo do outro, já que não se observa os próprios cérebro ou órgãos. A visão do próprio corpo seria uma percepção do outro com relação ao próprio olho. Ele escreve:

Eu sou o outro com relação ao meu olho: eu o entendo como órgão sensível constituído no mundo de tal e tal maneira, mas eu não posso ‘vê-lo vendo’, ou seja, entendê-lo enquanto ele me revela um aspecto do mundo. Ou ele é coisa entre as coisas ou ele é aquilo pelo que as coisas se descobrem a mim. Mas ele não poderá ser os dois ao mesmo tempo<sup>41</sup>.

Em outras palavras, o corpo é percebido como corpo quando é percebido como de fora. Na percepção do objeto externo, o corpo não é percebido percebendo. Seria da percepção do corpo como para-si que resultaria no problema da ligação mente-corpo, procurando-se estabelecer um laço que una duas coisas aparentemente distintas. Nessa relação que o corpo apareceria mais como uma propriedade que como ser, posto que objeto no mundo entre os demais objetos com “leis próprias e suscetível de ser definido de fora”<sup>42</sup>. Esta percepção do próprio corpo como objeto do mundo independente do ser é uma percepção do ser-para-o-outro [*être-pour-autrui*]. Trata-se, portanto, da adoção do ponto de vista físico, esquecendo de que o corpo é inteiro psíquico e que o mundo não é

---

<sup>39</sup> Sartre, Op. Cit., p.215

<sup>40</sup> Ibidem, pp.207-216.

<sup>41</sup> “... je suis l'*autre* par rapport à mon œil : je le saisis comme organe sensible constitué dans le monde de telle et telle façon, mais je ne puis le « voir voyant », c'est-à-dire le saisir en tant qu'il me révèle un aspect du monde. Ou bien il est chose parmi les choses, ou bien il est ce par quoi les choses se découvrent à moi. Mais il ne saurait être les deux en même temps.” (Sartre, Op. Cit., p.343)

<sup>42</sup> Ibidem, p.342.

apreendido senão com relação ao sujeito que o apreende, não sendo possível entender nem o ser nem o mundo fora dessa relação recíproca. “Ser, para a realidade humana, é ser-aí<sup>43</sup>”. Ou seja, uma compreensão do ser não pode ocorrer sem se levar em consideração que ele está no mundo, o que implica atrelar que ele é corpo, pois esta é a forma de estar no mundo. Neste sentido, é impossível se estabelecer uma relação de propriedade entre o ser e seu corpo, pois não há como se falar do ser sem seu corpo, o qual é condição para se estar no mundo.

A tomada de consciência de si pela percepção de si como outro é o fundamento da impressão de que aquele corpo, transformado em objeto pelo aparecimento à consciência, seria outra coisa, independente do eu que a percebe. Porém, tudo que aparece à consciência, aparece como objeto, como não-eu, mesmo que a própria consciência seja o objeto analisado. Ela é analisada como se fosse coisa; *como se* de fora.

Como ressalta Starnino<sup>44</sup>, em sua análise sobre identidade e identificação, “a partir das ideias teocráticas medievais, a identidade do eu se ancora na *alma eterna*, independente do corpo, este que, por sua vez, é considerado por essas perspectivas como sendo inferior, perecível, mortal”<sup>45</sup>. Para os objetivos deste artigo, o que é importante na passagem é destacar a importância da noção dualista para a constituição de uma concepção de identidade na filosofia, a qual ensejaria uma relação de propriedade entre os elementos envolvidos, e, a partir da superioridade da alma em relação ao corpo, não poderia ser de outra forma que não a alma (ou mente) sendo a proprietária do corpo, inferior, em seu caráter ob-jetal de estar lançado diante de, no caso, diante da alma, tida por essência ‘pura’ do sujeito. A relação mente-corpo é entendida de forma verticalizada e hierárquica em vez de horizontal e ‘complementar’.

Assim, a alma ou mente parece se apropriar do corpo como um objeto externo a partir da identificação originária em que o eu, entendendo-se como ser no mundo, abrindo-se para a sua localização espacial entre os demais objetos externos e, entendendo-se como inextenso em sua identificação de si mesmo como faculdade intelectual, se apropriaria desse objeto: seu corpo. A desidentificação com o corpo é o que possibilita percebê-lo como um elemento separado do eu, criando os dois elementos que possibilitam a imaginação de uma relação de propriedade com o próprio corpo.

---

<sup>43</sup> “ Être, pour la réalité-humaine, c’est être-là” (Ibidem, p.347.)

<sup>44</sup> Starnino, A. “Sobre identidade e identificação em psicanálise: um estudo a partir do Seminário IX de Jacques Lacan”. In: *doispontos.*, Curitiba, São Carlos, v. 13, n. 3, dezembro de 2016, pp.231-249.

<sup>45</sup> Ibidem, p.235.

Mas, se o corpo é experienciado como outro, porque negar a possibilidade de o corpo ser entendido como propriedade, já que à experiência, o eu e o corpo apareceriam como dois elementos? Por que não se pode falar de propriedade, já que a percepção viabiliza essa relação ao entendimento? A percepção de seu corpo como separado e independente do eu é uma ilusão posto que o corpo do ser é condição de sua existência na medida em que o ser se desvela como ser-aí, sendo este necessário à aparição do ser e um modo-de-ser dele. Retirando-se o seu ser-aí, exclui-se ao mesmo tempo o ser. Isso não quer dizer que sejamos o corpo; tampouco é exatamente que se seja *também* o corpo, mas sim que se é devido ao corpo, pelo corpo e com o corpo. Devido ao corpo no sentido de que *eu* sequer existiria, não fosse um corpo. Pelo corpo, visto que é o corpo que de fato possibilita a relação com o mundo, sem o qual não haveria condição de se ser. E com o corpo já que é ele, e não outro, que localiza o ser no mundo. Retornando a Ricoeur, “se é verdade [...] que o conceito de pessoa não é uma noção menos primitiva que o de corpo, não se trata de um segundo referente, distinto do corpo, tal qual a alma cartesiana, mas [...] de um único referente dotado de duas séries de predicados: predicados físicos e predicados psíquicos<sup>46</sup>”. Ricoeur chega inclusive a tratar da questão da propriedade do corpo, afirmando que “a posse do corpo por alguém ou por cada um cria um enigma de uma propriedade não transferível, o que contradiz a ideia usual de propriedade<sup>47</sup>”. Mas por que contradiz a ideia de propriedade? Por que o corpo não seria transferível? É o que veremos na próxima seção.

### **A impossibilidade de Alienação do corpo**

Consideremos, pois, assim mesmo, em benefício da discussão, que houvesse de fato um dualismo ontológico e que o eu [*self*] seja independente do corpo, unindo-se a ele por simples acaso. Assim, o corpo seria do eu, podendo este eu, que é razão pura, unir-se a outro corpo qualquer, no que haveriam dois elementos: eu e corpo, podendo se estabelecer entre eles uma relação de propriedade.

---

<sup>46</sup> Texto no original: “S’il et vrai [...] que le concept de personne n’est pas moins une notion primitive que celui de corps, il ne s’agira pas d’un second référent distinct du corps, telle l’âme cartésienne, mais [...] d’un unique référent doté de deux séries de prédicats, des prédicats physiques et des prédicats psychiques.” (Ricoeur, Op. Cit., p.46)

<sup>47</sup> “... la possession du corps par quelq’un ou par chacun pose l’énigme d’une propriété non transférable, ce qui contredit l’idée usuelle de propriété.” (Ibidem, p.51)

Segundo Schmitz<sup>48</sup>, é predominantemente aceito que a relação de propriedade se caracteriza pela possibilidade de aluguel, doação ou venda, ou destruição da coisa apropriada – a propriedade – ao bel-prazer do proprietário. Analisemos, então, a plausibilidade de o corpo ser propriedade do eu a partir das características acima, as quais correspondem à possibilidade de sua alienação.

a) Alugar o corpo

Para que seja possível alugar o corpo, seria necessário que o proprietário não fosse alugado juntamente com a propriedade alugada, não podendo ele dispor da coisa alugada ao mesmo tempo em que o locatário. A hipótese mais plausível de se associar ao aluguel do corpo é a de aluguel da força de trabalho. Por meio de um acordo entre as partes, o empregado concordaria em, tendo por contrapartida uma compensação financeira, abdicar do controle sobre o próprio corpo por um determinado período de horas por dia, durante as quais se estaria à disposição do empregador. Entretanto, o corpo apenas poderá ser utilizado para determinadas atividades, quais sejam, as atribuições do cargo para o qual fora contratado. Até este ponto, nada se distingue do contrato de locação comum, já que o locador pode determinar os fins e as condições de uso da coisa locada. Os problemas começam a surgir ao se levar em consideração que a execução das atividades laborais não depende exclusivamente do corpo, mas também da mente do empregado; de sua vontade em executar as atividades, de suas capacidades criativas, de seu exercício intelectual etc. Ou seja, durante todo o tempo é a pessoa ela mesma quem faz uso de si para a execução do contratado, não caracterizando uma relação de locação. O empregador não dispõe de um controle efetivo sobre a pessoa ou sobre o corpo, comprando, na verdade, o serviço, mesmo levando-se em consideração que ele exige um controle físico, qual seja: da presença física da pessoa a executar o serviço, do controle dos horários de entrada, saída e refeição, e até mesmo da postura, das vestimentas etc. Ainda assim, esse controle não se mantém senão por uma aceitação constante por parte do empregado e se submeter a tal situação. Não entraremos no mérito dos elementos coercitivos externos e demais condições que impelem o sujeito a aceitar a condição de empregado, por exemplo, pela alienação dos meios de produção e subsistência. A questão é que o empregador não detém o controle do corpo do empregado. Este último mantém-se sempre no controle, não podendo se desligar da coisa alugada. Ou seja, trata-se de uma abdicção do empregado

---

<sup>48</sup> Schmitz, D. "Property and Justice". In: *Social Philosophy & Policy*, EUA, v. 27, n. 1 (winter), 2010, pp.79-100.

ao livre exercício de si mesmo, controlando assim suas vontades e desejos reais para substituí-los por aqueles que satisfazem as vontades e desejos do empregador. Dito de outra forma, não se aliena de si. A existência mesma do ‘proprietário’ é indissociável de sua ‘propriedade’ alugada. Uma situação comparável à locação de um imóvel pretensamente vazio, no qual o locador, apesar disso, continua morando. Ainda que parte da vida seja vivida em benefício de outrem, é ainda o eu quem a vive.

Mesmo o pseudo ‘alugar o corpo’ comumente vinculado à atividade laboral da prostituição não transforma o corpo numa propriedade alienada de si. Ainda que o prostituto creia abdicar da própria vontade em nome do cliente, entregando-lhe o corpo e separando-se dele, essa separação é o exercício da própria vontade, ainda que a vontade seja a de ‘anular-se’ para satisfazer a vontade do cliente, como nas demais relações de trabalho. Nessa aparente abdicção, é justamente onde o eu estará presente, mantendo-se indissociável do corpo na constante manutenção do estado de entrega.

b) Dar ou vender o corpo

Dar ou vender são também processos de alienação como o aluguel. Todavia, enquanto este tem caráter temporário sendo regulado por regras específicas para o uso e para o prazo de concessão, estabelecendo uma relação transferência temporária de posse sem transferência de propriedade, aqueles têm caráter permanente, sendo transferência de propriedade em caráter permanente.

De acordo com a análise de Waldron sobre G. A. Cohen, este autor defenderia que

uma pessoa possui a si mesma quando ela tem todo o controle sobre seu próprio corpo que um senhor teria sobre ele se ele fosse escravo. Então, já que o senhor está habilitado a fazer um uso abrangente de seu escravo em benefício próprio sem dever qualquer satisfação ou contribuição a quem quer que seja, parece seguir-se da ideia de auto-propriedade que uma pessoa deve estar autorizada a lucrar, em igual abrangência, do controle de seus próprios recursos mentais e corporais<sup>49</sup>.

Em outras palavras, a análise de Waldron sobre Cohen leva a supor que o senhor do escravo teria alienado a pessoa da possibilidade de dispor de si mesma como sua propriedade. Contudo, cabe esclarecer que se tratam de relações distintas a do senhor com seu escravo e a de uma pessoa com sua própria pessoa. O senhor e o escravo são coisas

---

<sup>49</sup> “According to G. A. Cohen, a person owns himself when he has all the control over his own body that a master would have over him were he a slave. Now since a master is entitled to make comprehensive use of his slave for his own profit without owing any account or any contribution to anyone else, it seems to follow from the idea of self-ownership that a person must be allowed to profit equally comprehensively from the control of his own mental and bodily resources.” (Waldron, Op. Cit., #3)

distintas, enquanto uma pessoa e sua própria pessoa são a mesma coisa, não podendo sequer serem somadas, pois não são iguais, o que as distinguiria no espaço, tampouco idênticos distintos no tempo, mas são um e o mesmo, no mesmo espaço e ao mesmo tempo; ou melhor, num só espaço e simultaneamente<sup>50</sup>.

Uma pessoa só poderia ser propriedade de outra pessoa, já que propriedade e proprietário não podem ser o mesmo. Em todo caso, essa propriedade de uma pessoa por outra só pode existir como ficção legal, não como propriedade de fato, pois, sendo a pessoa um ser corpóreo-mental indissociável, e sendo a propriedade caracterizada pelo controle da coisa possuída, não podendo o senhor controlar a mente do escravo, seus pensamentos, desejos, vontades, crenças etc., o senhor não tem propriedade sobre a pessoa, mas tão somente sobre o corpo de seu escravo, e mesmo assim em medida extremamente restrita, pois seu ‘direito de propriedade’ não é capaz de mover um músculo do escravo sem a ação da vontade deste.

Tendo em vista haver restado demonstrada a impossibilidade de se alugar o próprio corpo e o fato de o aluguel ou empréstimo serem uma forma temporária respectivamente de venda e doação, não há necessidade de nos alongarmos neste tópico. Sendo impossível o processo em caráter temporário, também o é em caráter permanente. Em outras palavras, não há qualquer possibilidade de se doar ou vender o corpo sem aniquilar a existência.

---

<sup>50</sup> Sobre o idêntico, o igual e o mesmo, bem como sobre simultaneidade, tempo e espaço, esclarece-se que aqui se faz referência à discussão bergsoniana. Dito brevemente, sem pretensão de esgotar a questão ou mesmo problematizá-la, pode se dizer que Bergson aponta que uma operação de soma só é possível entre iguais, não entre idênticos, já que aquilo que se soma deverá estar distinto ao menos ou no espaço ou no tempo. Quando não há distinção nem no espaço nem no tempo, trata-se da mesma coisa, não podendo sequer se falar de número (p.50). Esse igual que se soma é o percebido como idêntico pela negligência das diferenças de seus traços particulares, porém não é idêntico, por sua diferenciação ao menos no espaço (p.57). Além disso, o autor destaca que a noção de unidade é unidade enquanto se a pensa como unidade e o identificar algo como unidade transporta à percepção da coisa a unidade pensada (pp. 56-63). O espaço, por sua vez, é definido como um lugar [*milieu*] vazio e homogêneo – sem qualidade percebida –, construído pela distinção de sensações simultâneas (pp. 70-73). Na ânsia de se objetivar a duração, se construiria uma ideia de tempo por justaposição dos estados de consciência como se eles fossem separáveis e não interpenetrados, criada em razão de uma transposição do tempo ao espaço, entendendo-se, então, o tempo como lugar [*milieu*] homogêneo e indefinido, transformando-o em extensão e linearidade. O tempo nasceria da percepção do espaço e da alteração das coisas no espaço. A duração, por outro lado, é heterogeneidade pura, intensiva, imensurável – que ao tentar ser medida é inconscientemente transposta em espaço – e penetração mútua sem contorno preciso (pp. 74-82). Bergson escreve: “a duração pura é a forma que tomada pela sucessão de nossos estados de consciência quando nosso eu [*moi*] se deixa viver, quando ele se abstém de estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores [*La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quando il s’abstient d’établir une séparation entre l’état présent et les états antérieurs*]” (pp. 74-75). Por fim, a simultaneidade é, para Bergson, a interseção do tempo – duração transposta ao espaço – com o espaço. Para maiores informações, conferir Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.

Pode-se argumentar a respeito da venda ou doação de partes do corpo, como órgãos, por exemplo, almejando com isso comprovar que o corpo teria caráter de propriedade<sup>51</sup>. Um indivíduo poderia, por exemplo, ainda que ilegalmente, vender um de seus rins, sua córnea ou outra parte de seu corpo. Assim, ele estaria comprovando que o corpo é sua propriedade ao vender parte dele. No entanto, não se trata aqui de uma doação ou venda de si, nem de sua mente, nem de seu corpo. Aquilo que é alienado não corresponde àquilo sobre o que se teria propriedade de acordo com a tese da auto-propriedade. Portanto, tais argumentos referentes a partes do corpo não são argumentos que de fato atingem o objeto em discussão em sua totalidade.

c) Destruir o corpo

Imaginemos a possibilidade de se destruir o corpo como se ele fosse coisa pertencente a um eu independente. Pode-se argumentar que ao se decidir amputar um braço ou vender um rim se estaria comprovando a propriedade sobre o corpo. Entretanto, não é o corpo que é separado do eu, mas parte dele. Ainda que sem braço ou sem rim, o corpo continua sendo corpo. Sem braços, sem pernas, sem rim, sem amídalas, sem parte do intestino, sem olho continua corpo, pois este não é as suas partes. Não há como destruir o corpo sem ao mesmo tempo destruir a si mesmo. A identidade não se resume ao corpo, nem o corpo resume à identidade, entretanto, corpo e eu são indissociáveis, pois são o mesmo. Se algum dia se realizarem as ficções científicas de transferência da mente para outro corpo ou para uma máquina, somente aí faria sentido discutir *se* o corpo é propriedade do eu. Contudo, não obstante a possibilidade dessa discussão, ela não seria capaz de justificar a propriedade privada, como costumeiramente é feito, posto que a apropriação seria anterior à transformação do corpo em propriedade. Antes o instituto da propriedade privada teria transformado o corpo em propriedade que a auto-propriedade teria gerado a propriedade privada. Ou seja, mesmo nesse futuro ficcional, a auto-propriedade não seria um argumento consistente em defesa da propriedade privada. Ainda assim, esse corpo como propriedade teria uma característica especial, posto que sua alienação não dependeria apenas do proprietário e do comprador/locatário, nem ocorreria sem a substituição do bem alienado – o corpo – por um outro bem, seja ele outro corpo, uma máquina etc. Este processo dependeria da vontade de alguém que ou separaria o

---

<sup>51</sup> Para um panorama geral sobre discussões acerca de venda de órgãos, sugere-se Hurst S.A: “The ethics of selling body parts”. In: Rainhorn JD and El Boudamoussi S (Edts). *Globalisation and Commodification of the Human Body: a cannibal market*. Editions Fondation Maison des Sciences de l’Homme, Paris. Sous Presse, 2015, pp.47-56. URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:76266>

proprietário de seu corpo para vender o corpo e lhe transferir para um novo, seja outro corpo ou máquina, a fim de não suspender a existência; ou, no caso de a pessoa já estar instalada em uma máquina, na transferência dessa pessoa a outra máquina. Essa dependência da vontade do outro para o processo de transferência concederia à propriedade do corpo uma característica especial com relação às demais. No entanto, alongar a discussão sobre essa hipótese não cabe aqui, posto que ficção, não alterando a impossibilidade até então de separar mente e corpo, o que faz da tese da auto-propriedade não mais que literatura.

Parece haver, então, uma confusão entre genitivo e relação de propriedade. O fato de o teclado onde digito ser o teclado do computador que utilizo não faz do computador proprietário do teclado. O teclado não é meu, nem seu; é dele. Entretanto esse pronome possessivo não estabelece uma relação de propriedade, mas de pertencimento. No caso da relação entre mim e meu corpo, o meu corpo não me pertence, nem eu pertencço ao meu corpo. Eu existo devido ao meu corpo, pelo meu corpo e com meu corpo em uma relação de comum-pertencimento [*Zusammengehörigkeit*], como escreve Heidegger (2014) sobre a identidade na questão do ser e do ser-aí<sup>52</sup>.

Que diferença faz a inexistência de uma relação de auto-propriedade? Demonstre-se assim que a propriedade não é algo natural pertencente à existência mesma, mas uma arbitrariedade regida de acordo com os princípios de cada sociedade, o que significa que

---

<sup>52</sup> Em sua apresentação sobre o problema da identidade (pessoal) em Freiburg, na data de 27 de junho de 1957, Heidegger critica a postura da filosofia ao longo de sua história no que se refere à questão da identidade. O autor argumenta que  $A=A$ , que seria a fórmula da identidade, na verdade trata de uma igualdade, a qual exige a existência de dois termos, não podendo, portanto, ser uma mesmidade. Sendo assim, ela não trata da identidade. Mesmo o que, segundo Heidegger, seria uma fórmula melhorada,  $A \text{ é } A$ , não trata da identidade. Ele ressalta que tal fórmula não fala da identidade, mas requer previamente o que seja identidade. A identidade seria um comum-pertencimento [*Zusammengehörigkeit*] do Ser e do Pensar, sendo este último a distinção do homem [*Mensch*]. Essa referência ao homem serve para destacar a questão ôntica, no sentido de que o ser pertence a nós, pois somente por nós ele pode estar presente, ou seja como *an-wesen* (p. 20). Este comum-pertencimento não deve ser entendido com ênfase no comum [*zusammen*], pois isso o interpretaria como uma ligação [*Verknüpfung*] de um com o outro. Não se os pode ligar um ao outro, porquanto não estão separados. O comum-pertencer se explica pelo seu pertencer [*gehören*], onde Ser e Pensar pertencem um ao outro. Heidegger resume que “Ser pertence com o pensar em uma identidade” [*Sein gehört mit dem Denken in eine Identität*] (p. 27). Repare-se que eles não pertencem a uma identidade, pois isto requereria a existência de uma identidade como algo à parte, podendo existir sem eles. Então, Heidegger usa a preposição *em* [*in*]. Também por isso o autor não usa o dativo “*in einer Identität*”, já que assim requereria a existência prévia e independente de um receptáculo ou lugar, ou melhor, de um continente onde ser e pensar iriam pertencer conjuntamente. A opção pelo acusativo [*in eine Identität*] faz ressaltar uma mudança de estado, ou transformação, em que ser e pensar se sobrepõem [*überlagern*], se transpassam em uma identidade, formando-a não a partir de dois elementos somados constituindo um terceiro como unidade, mas sendo a identidade ao mesmo tempo ambos; um ser-pensar. Ser pertence a Pensar e Pensar pertence a ser. Nesse comum-pertencimento ambos se sobrepõem *em* uma identidade. (Cf. Heidegger, M. *Identität und Differenz*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2014, pp.9-27)

as normas que a regem podem ser alteradas sem prejuízo de algo inerente à existência do ser humano. Podem ser alteradas inclusive com a supressão total desse instituto, caso uma sociedade venha por assim o decidir.

Locke, que defende que cada um tem em si uma propriedade, é o mesmo que diz que a identidade pessoal [*self*] é a continuidade da existência. Ora, se a propriedade tem por característica a possibilidade de ser alienada de seu dono, como eu serei minha propriedade se não posso me alienar sem interromper a continuidade da existência, ou seja, sem deixar de ser eu? A impossibilidade de me alienar, seja por aluguel, por venda, por destruição demonstra que não há uma auto-propriedade, nem propriedade sobre o corpo. Meu corpo não é nem posse nem propriedade minha. Ele e eu somos interdependentes. Sendo claro que a noção de auto-propriedade é impossível, basear-se na ideia de auto-propriedade para justificar a propriedade privada é apoiar-se numa ilusão, o que a torna inconsistente.

Um tal dualismo de tamanha independência entre corpo e mente, de modo que o corpo pudesse ser caracterizado como propriedade da mente – auto-propriedade – encara a mente como se totalmente livre dos sentidos, sensações e sentimentos, como se estes não fossem também interligados ao que se pensa, como, quando, onde e por quê. Buscasse, por vezes, advogar em defesa da liberdade desse eu-mente que possui um corpo como sua propriedade, sendo que este eu-mente não é capaz de qualquer realização, de qualquer interação no mundo, sem o corpo. Nem corpo nem mente em separado têm condições de qualquer liberdade. Um corpo sem mente é matéria e uma mente sem um corpo para se manifestar e ser é totalmente incognoscível, senão como fantasia, e menos livre que um espírito condenado ao limbo. No afã de afirmar uma liberdade absoluta e irrestrita, a-histórica – livre não somente das condições materiais, socioculturais, econômicas, políticas etc., mas também do tempo, do espaço e da duração; não podendo nem mesmo ser reflexiva, pois não será capaz de sair de si mesmo para se colocar para si como objeto – terminam por lhe eliminar toda e qualquer possibilidade de liberdade ao separá-lo das condições de possibilidade de ação, realização e mesmo de existência.

## **Conclusão**

A relação de propriedade necessita de um proprietário e de uma coisa apropriada. Não há propriedade quando ambos são o mesmo. A compreensão de si como não sendo as coisas ao redor fazem do ser em-si, para si, como inextenso. Assim, ao se deparar com a imagem de si refletida no espelho, seu corpo passa a ser objeto no mundo, ou seja,

extenso. Essa percepção da extensão do corpo, haja vista a inextensão do ser em-si para si, cria a sensação de desidentidade do corpo com esse ser, de onde vem a ilusão de que o corpo, do qual tomo consciência como outro, não seria eu. Surge daí a aparência de dois elementos entre os quais, então, se pode estabelecer uma relação de propriedade, da ilusão de que eu e meu corpo não somos o mesmo; como se eu pudesse existir sem meu corpo e ele sem mim, já que a experiência do ser em-si para si é inextensa.

Apenas para aqueles cuja fé estabelece a existência de uma alma com existência própria, a qual, seja indo para o paraíso, seja para o inferno, ou reencarnando, seria independente do corpo, seria possível se estabelecer uma relação de propriedade com o corpo. No entanto, antes se teria que comprovar a existência de uma alma, o que, até o momento, não é o caso. Sendo assim, falar em auto-propriedade se mostra uma questão de fé. Ainda assim, seria muito mais uma relação de posse – entendida posse como uma relação estabelecida entre o usuário e a coisa usada, sendo o direito à coisa estendido até o limite do uso – do que de propriedade, haja vista a impossibilidade de alienação do corpo sem prejuízo da continuidade da existência. Portanto, toda explicação que se baseia em um conceito de auto-propriedade resta terminantemente prejudicada por carecer dos pressupostos lógicos necessários a uma relação de auto-propriedade.

*Recebido em: 14/03/2018*

*Aprovado em: 15/08/2018*