

## VIDA NUA E O SUJEITO DE DIREITO: UMA DIALÉTICA DA OPOSIÇÃO

### THE NAKED LIFE AND THE SUBJECT OF LAW: A DIALECTIC OF OPPOSITION

Eduardo Cândido da Silva<sup>1</sup>

#### RESUMO

O artigo se propõe realizar uma breve reflexão crítica ontológica, pelo viés marxista, do conceito de *vida nua* (*homo sacer*), tal como exposto na obra *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I* de Giorgio Agamben, articulando com a noção da categoria *sujeito de direito*, a partir da obra *Teoria geral do direito e marxismo* de Evguíeni B. Pachukanis. Este artigo sustenta a hipótese de que há uma dialética opositiva entre as duas categorias, pois, ao mesmo tempo que se diferenciam e se contrapõem, apresentam elementos que se cruzam e se relacionam. A *vida nua*, corpo matável, e a figura do *sujeito de direito*, ambos são capturados pelo poder soberano, portanto, estão expostos ao estado de exceção. As conclusões apontam para a urgência de se pensar novas estratégias de resistência social, política e cultural às formas abstratas de dominação e alienação do sujeito.

**Palavras-chave:** Vida nua. Sujeito de direito. Morte. Mercadoria. Agamben.

#### ABSTRACT

The paper proposes to carry out a brief ontological critical reflection, from a Marxist perspective, on the concept of *naked life* (*homo sacer*), as exposed in the work *Homo sacer: sovereign power and bare life* by Giorgio Agamben, articulating it with the notion of category *subject of law*, from the work *General theory of law and Marxism* by Evguíeni B. Pachukanis. This paper supports the hypothesis that there is an oppositional dialectic between the two categories, since, while they differ and oppose each other, they present elements that intersect and relate to each other. *Naked life*, killable body, and the figure of the *subject of law*, both are captured by the sovereign power, therefore, they are exposed to the state of exception. The conclusions point to the urgency of thinking about new strategies for social, political and cultural resistance to abstract forms of domination and alienation of the subject.

**Keywords:** Naked life. Subject of law. Death. Commodities. Agamben.

---

<sup>1</sup>Possui graduação em Direito pela Faculdade de Direito da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), graduação em Teologia pelo Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia, Cachoeira/BA, (SALT). É especialista em Gestão Pública e Desenvolvimento Regional pela Faculdade Adventista da Bahia (FADBA). Brasil. E-mail: [educandidoadv@gmail.com](mailto:educandidoadv@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6504-4758>

## 1 INTRODUÇÃO

Para fins deste artigo, nosso corte de análise se limita a noção do sentido de *vida nua* apresentado na segunda parte da obra *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I* de Giorgio Agamben. Esta obra integra um projeto grandioso chamado de *Homo sacer*, nele o autor desenvolve uma saga em que discute questões relacionadas ao poder, ao direito, à política, à violência e ao sagrado/profano. No que se refere à figura do sujeito de direito, nos utilizaremos da obra de Evguiéni Pachukanis, *Teoria geral do direito e marxismo*, sobretudo a parte em que o teórico russo apresenta a relação entre mercadoria e sujeito, nesta obra o bolchevique realiza uma análise sofisticada sobre questões relativas ao poder, a forma sujeito de direito e a subjetividade jurídica.

Tanto o jusfilósofo italiano Giorgio Agamben quanto o jurista russo Evguiéni Pachukanis são pensadores complexos e de grande capacidade de análise e reflexão sobre questões relacionadas ao poder social, poder estatal, jurídico e político. Glauco Barsalini (2013, p. 33), na introdução de sua obra: *Direito e política na obra de Giorgio Agamben*, afirma que: “Giorgio Agamben é um pensador complexo. Dotado de erudição extraordinária, desenvolve obra bastante vasta, transitando de modo livre pelos campos do direito, da política, da filosofia, da teologia e da linguagem”.

Para Agamben, a *vida nua* ou *homo sacer* – sagrado/maldito/matável – é a vida capturada pelo poder soberano, pela esfera soberana, ou seja, onde se opera o cálculo da inclusão e exclusão da vida. Segundo ele: “soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera” (AGAMBEN, 2010, p. 85). Portanto, a *vida nua* está completamente desprotegida pela forma do direito e, conseqüentemente, pela forma política, logo, sua morte não constitui crime punível e, da perspectiva teológica, sua vida é *insacrificável*, portanto, aquele que o matar não cometerá sacrilégio. A dupla exclusão da *vida nua* se dá no sintagma: matar ou deixar morrer.

Do outro lado, Evguiéni Pachukanis, desenvolve, a partir do *O capital* de Karl Marx, a ideia de que a constituição do *sujeito de direito* se dá na materialidade da vida em uma relação de *aparente* liberdade e igualdade entre indivíduos no momento de uma relação social específica, qual seja, a de troca das mercadorias, “*assim, o sujeito*

*de direito, é um possuidor de mercadorias abstrato e ascendido aos céus*” (PACHUKANIS, 2017, p. 127). Em nossa chave de análise, a subjetividade dos indivíduos se constitui de forma concreta, na experiência humana vivida, que, por sua vez, em uma perspectiva crítica, reproduz as próprias relações sociais do capitalismo.

A constituição social da subjetividade da *forma-pessoa*, nas sociedades capitalistas, é estruturada de modo objetivo – relação social, cultura, afetos, sentidos etc. – e impessoal, atravessada pela racionalidade neoliberal<sup>2</sup> que, por sua vez, opera o cálculo da inclusão/exclusão dos corpos viventes, ou seja, a decisão soberana sobre quem vive, como vive, quem morre e como morre.

O objetivo deste artigo é apresentar e situar possíveis elementos de conexão entre a *vida nua* e o *sujeito de direito*, a saber: a morte e a forma-mercadoria. Em nossa análise, esses elementos permitem estabelecer uma aproximação razoavelmente original entre as duas categorias. A hipótese sustentada é a de que o modo capitalista de produção não é apenas uma forma de produção, mas a forma de poder que domina e aliena os sujeitos, organiza as estruturas e as instituições, determina e reifica às relações sociais, captura e sujeita a vida, definindo as formas de existência, reduzindo os corpos humanos à condição de meros representantes de mercadorias – corpos-mercadorias –, ao mesmo tempo que exclui para a morte aqueles que estão afastados do mercado de trocas privadas – *vida nua* –, logo, as duas categorias estão imbricadas dialeticamente como pares opostos, numa relação de inclusão exclusiva. As conclusões indicam a emergência de se estabelecer novas estratégias, teóricas e práticas, de resistência às formas abstratas de dominação e alienação do sujeito, que deem conta da complexidade da nova dinâmica do capital em tempos *trans-humanos* e *pós-humanos*. Por fim, quanto ao método, seguiremos os passos metodológicos de Karl Marx, qual seja, a dialética fundada no materialismo.

---

<sup>2</sup> Conforme bem anotou Vladimir Safatle: “O neoliberalismo não é apenas um modo de regulação dos sistemas de trocas econômicas baseado na maximização da concorrência e do dito livre-comércio. Ele é um regime de gestão social e produção de formas de vida que traduz uma corporeidade específica, uma corporeidade neoliberal” (SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos**: corpos políticos desamparo e o fim do indivíduo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018, p. 137).

## 2 MORTE: CORPO MATÁVEL E A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO

O primeiro elemento de conexão entre a *vida nua* e o *sujeito de direito* é a morte, como veremos a seguir, a morte representa mais que a “finitude do ser”, ela também está associada a uma impossibilidade de uma experiência de vida em sua plenitude. Começemos com o sujeito. O que determina e constitui o sujeito? O sujeito pode ser separado de seu conteúdo, o corpo? Num primeiro momento, estamos considerando o sujeito de maneira mais ampla, ou seja, o *sujeito universal abstrato* e não estritamente como uma categoria jurídica, mas que não se confunde com a *forma-pessoa* ou indivíduo. Como argumenta Judith Butler (2017, p. 19):

O ‘sujeito’ costuma ser interpretado por aí como se fosse intercambiável como ‘a pessoa’ ou ‘o indivíduo’. A genealogia do sujeito como categoria crítica, no entanto, sugere que o sujeito, em vez de ser identificado estritamente com o indivíduo, deveria ser descrito como categoria linguística, um lugar-tenente, uma estrutura em formação. Os indivíduos passam a ocupar o lugar do sujeito (o sujeito surge simultaneamente como um ‘lugar’) e desfrutam de inteligibilidade somente se, por assim dizer, estabelecerem-se primeiro na linguagem. O sujeito é a ocasião linguística para o indivíduo atingir e reproduzir a inteligibilidade, a condição linguística de sua existência e ação. Nenhum indivíduo se torna sujeito sem antes se tornar subjetivado ou passar por ‘subjetivação’.

Quando falamos de sujeito, estamos falando das variadas formas de expressões de subjetividades, mas onde está a subjetividade na sociedade capitalista? Em uma sociedade em que os indivíduos são subtraídos de suas subjetividades e limitados a uma única forma de experiência de vida e a dicotomias anacrônicas perversas e reducionistas, se torna *sine qua non* uma crítica à produção e reprodução da vida.

No que se refere às dicotomias, que, buscou e ainda buscam, de forma mais ou menos direta, controlar as múltiplas formas de vida, é importante afirmar, categoricamente, que não existe nenhuma separação ontológica, propriamente dita, entre corpo e o sujeito como a que se pretende entre alma/corpo e espírito/corpo. As oposições binárias são o pano de fundo em que se opera a dominação, alienação,

opressão e a exploração da vida e da *forma sujeito*, ou seja, a divisão está para gerenciar, de modo autoritário, qualquer manifestação de *forma-de-vida*<sup>3</sup> dissidente.

Agamben (2015, p. 16), argumenta que “*uma vida, que não pode ser separada da sua forma, é uma vida para a qual, no seu modo de viver, está em jogo o próprio viver e, no seu viver, está em jogo antes de tudo o seu modo de viver*”, portanto, qualquer tentativa de cisão da vida de sua *forma* é a clara manifestação violenta do poder sobre os indivíduos, no entanto, esse mesmo poder que nos domina e aliena, paradoxalmente, constitui o sujeito.

O sujeito é formado por uma consciência de si mesmo e dos processos de dominação e opressão que o aliena e o assujeita, do qual também depende para existir, qualquer dicotomia do humano produz uma “*falsa e manipulada consciência*” de si e da vida, mas a história é marcada por problemáticos dualismos, desde o jardim de Deus. Exemplo clássico, na filosofia – superado pela fenomenologia –, é a divisão entre corpo e alma e, no campo da teologia, a separação entre corpo e espírito.

Na teologia judaico-cristã o ser humano é dividido em duas esferas, corpo (sw,ma) e espírito (pneu-ma), o apóstolo Paulo, em sua carta aos romanos, questiona: “[...] *quem me livrará do corpo desta morte?*”, Rm. 7:24. Segundo Milton Torres, os cristãos dos primeiros séculos interpretaram essa passagem paulina em dois contextos: “*como uma referência ao dualismo entre alma e espírito, e como uma referência ao contraste entre a vida santificada (espírito) e a vida sujeita às propensões carnis (carne)*” (TORRES, 2010, p. 20), para esta percepção de mundo, o corpo está, após a “queda”, imbricado com o “pecado”, ou seja, com os vícios e pulsões carnis, portanto, o corpo era visto como uma espécie de “fardo” para o espírito, no entanto, a “vida no espírito”, do ponto de vista teológico, é aquela santificada e virtuosa, já o corpo está relacionado ao humano, ao mortal.

Nesta questão, o filósofo francês, Merleau-Ponty (1991, p. 256), argumenta que houve, no século XX, um apagamento da “*linha divisória entre o corpo e o espírito*”:

Nosso século apagou a linha divisória entre o ‘corpo’ e o ‘espírito’ e vê a vida humana como espiritual e corporal de parte a parte, sempre apoiada no corpo, sempre associada, até nos seus modos mais carnis, às relações das pessoas. Para muitos pensadores, no fim do século XIX, o corpo era um

<sup>3</sup> A expressão forma-de-vida, segundo Agamben (2015, p. 16), “Define uma vida – a vida humana – em que os modos singulares, atos e processos do viver nunca são simplesmente *atos*, mas sempre e primeiramente *possibilidades* de vida, sempre e primeiramente *potência*”.

pedaço de matéria, um feixe de mecanismos. O século XX restaurou e aprofundou a noção de carne, ou seja, do corpo animado.

O *corpo animado* de Ponty, nos impõem duas questões importantes: 1) “qual é mesmo a natureza daquilo que anima o que é animado?” (TADEU, 2009, p. 10) e 2) qual o sentido do humano ou “alma humana” em tempos *trans-humanos* e *pós-humanos*?<sup>4</sup>

Aliás, a lógica dicotômica que separa o corpo de “alguma coisa” inerente e constitutiva dele mesmo não está restrita ao campo teológico, mas também está presente na filosofia ocidental. Platão, no diálogo *Fedón*, articula uma oposição entre o corpo (sw,ma) e a alma (yuch,). Na dualidade platônica, o *corpo* é um tipo de “prisão” injusta da *alma*, onde o “*habeas corpus*” liberatório dela significa a pena de morte do *corpo*, enquanto o pedido de liberdade da *alma* não é examinado pelos deuses, o *corpo* e a *alma* peregrinam unidos pelo mundo dos vivos como “alma-vivente”, se desprezando mutuamente.

Da Antiguidade à modernidade, o paradigma epistêmico da divisão do ser humano em duas esferas não é mais – se é que foi – suficiente para a compreensão ontológica do mundo e da vida, a lógica da modernidade capitalista, que, segundo María Lugones (2014, p. 935) “[...] organiza o mundo ontologicamente em termos de categorias homogêneas, atômicas, separáveis”, revela-se limitada e reducionista em termos de representações possíveis dos sujeitos e dos corpos. De lá para cá, os horrores das guerras, do Holocausto, dos campos de concentração e extermínio<sup>5</sup> – produto da ação humana e parte de processos sociais invertidos –, colocam em xeque a forma social de produção e reprodução da vida.

A experiência terrível da guerra esvaziou a vida humana em todos os seus *sentidos*, até mesmo no que se refere à linguagem. Walter Benjamin, em seu texto, *O narrador*, afirma que: “[...] a arte de narrar está em vias de extinção” (1994, p. 197). O contexto da extinção do narrador, tal como apresentado por Benjamin, é o do pós-guerra – final da Primeira Guerra Mundial –, ele argumenta que aqueles soldados, os

---

<sup>4</sup> Sobre o conceito de pós e trans-humano, consulte-se: COUTO, Edvaldo Souza; GOELLNER, Silvana Vilodre (orgs.). **O triunfo do corpo**: polêmicas contemporâneas. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

<sup>5</sup> “É importante não esquecermos que os primeiros campos foram construídos na Europa como espaço de controle para os refugiados, e que a sucessão campos de internamento-campos de concentração-campos de extermínio representa uma filiação perfeitamente real” (AGAMBEN, 2015, p. 54).

combatentes de guerra, que retornavam para suas casas, eram incapazes de narrar e intercambiar as próprias histórias. Nas palavras de Benjamin:

Com a guerra mundial tornou-se manifesto um processo que continua até hoje. No final da guerra, observou-se que os combatentes voltavam mudos do campo de batalha não mais ricos, e sim mais pobres em experiência comunicável [...]. Não havia nada de anormal nisso. Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela guerra de material e a experiência ética pelos governantes (BENJAMIN, 1994, p. 198).

A linguagem humana (λόγος) é parte constitutiva do sujeito, pois o ser humano é, entre todos os seres vivos, o que possui o “poder da linguagem”, ou seja, a habilidade de articular a fala (φωνή) e mais do que isso, de produzir a *ordem da fala pronta* – discurso e representação – daí a persistência da falsa dicotomia entre animal/humano. Os soldados sobreviventes da guerra retornavam mudos, como se fossem “guardiões do silêncio”, pois não podiam narrar suas próprias experiências, não por uma impossibilidade física de falar, mas por não terem uma experiência digna – ética – de ser transmitida para as gerações futuras, pois o que eles tinham vivido era a experiência da morte violenta, num processo de autodestruição entre seres humanos e máquinas. Agamben, em sua obra: *O que resta de Auschwitz*, aponta nesta mesma direção, mas na esfera do testemunho, da impossibilidade de se dar testemunho, ou seja, a impossibilidade da produção da própria linguagem, pois os acontecimentos do campo, a violência do estado de exceção, são *intestemunháveis*.

Neste sentido, é preciso compreender o “estado de exceção”, pois ele é o suprassumo da violência da forma jurídico-política, mas que, ao mesmo tempo, é produto da ação humana que *ressignifica* a vida e os corpos como *matáveis* (*vidanua*), resultando no aniquilamento do ser enquanto sujeito e *potência*.

Na contemporaneidade, o “estado de exceção” é imposto, como regra, pelo poder soberano, que, em nossa chave de análise, é o próprio capital, mas o que vem a ser o estado de exceção? Agamben explica:

A exceção é uma espécie de exclusão. Ela é um caso singular, que é excluído da norma geral. Mas o que caracteriza propriamente a exceção é que aquilo que é excluído não está, por causa disto, absolutamente fora de relação com a norma; ao contrário, esta se mantém em relação com aquela na forma da suspensão. *A norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se*

*desta*. O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão. Neste sentido, a exceção é verdadeiramente, segundo o étimo, *capturada fora (ex-capere)* e não simplesmente excluída (AGAMBEN, 2010, p. 24).

O *estado de exceção* é um tipo de exercício do poder, para Agamben, exceção é um fenômeno resultante da suspensão do ordenamento jurídico, ou seja, do direito enquanto sistema ordenado, formalista e codificado – norma jurídica – portanto, a exceção é uma categoria jurídico-política.

A captura mortal da vida humana se dá, na contemporaneidade, pelo *dispositivo* da exceção. O aniquilamento calculado da vida, é um dos pontos importantes de intersecção entre o corpo matável (*vida nua*) e à figura do *sujeito de direito*, pois ambos estão à mercê da decisão de vida e de morte do soberano – o capital como sujeito – e, portanto, estão relativamente desprotegidos pelo Leviatã.

Nessa captura para a morte, tanto a *vida nua* quanto o *sujeito de direito* são colocados em uma zona de equivalência enquanto *corpus* reificados, portanto, *não-humanos*. A morte aqui não é apenas compreendida na forma física, pois tudo morre, até as estrelas morrem – Segunda Lei da Termodinâmica –, quanto a isso não há nada que se possa fazer, mas também na sua forma simbólica, ou seja, a morte político-social, ou ainda, a *morte da imagem*.

No que se refere a pena de morte da imagem, Hans Belting (2014, p. 35), explica:

Sempre que as imagens produziram na vida pública uma influência nefasta ou difundiram falsas ideias, pretendeu-se subtraí-las ao controlo da facção contrária: ao destruí-las, destruíram-se apenas os meios em que tinham sido realizadas; mas assim, sem meios, as imagens deixavam de estar presentes no espaço social.

Na Antiguidade Clássica, os romanos já praticavam o assassinato da imagem, a *damnatio memoriae*<sup>6</sup>, que consistia num verdadeiro cancelamento da imagem de determinado indivíduo da vida pública, uma pena do direito romano imposta pelo *senatus-consulto* a qualquer cidadão que colocasse em perigo a imagem da República. As imagens dos apenados eram desfiguradas, retrabalhadas ou completamente destruídas.

---

<sup>6</sup> Consulte-se: VARNER, Eric R., **Mutilation and transformation: damnatio memoriae and Roman imperial portraiture**. Leiden: Brill, 2004.



A *morte da imagem* é uma espécie de segunda morte, nas sociedades capitalistas, ela se dá pelo assujeitamento, por políticas de exclusão, pela desproteção – o *deixar morrer* – de todas as formas de vida que estão fora do “*enquadramento oficial*”. Nessa morte, os indivíduos são subtraídos de suas subjetividades e reduzidos a uma grande massa amorfa, sem rosto, sem nome, sem lugar e sem possibilidade de reconhecimento – vida humana meramente biológica, exterminável e substituível – “*indivíduos abstratos*”.

Nesta ordem de ideias, Agamben (2015, p. 16), explica:

A vida no estado de exceção tornado normal, é a vida nua que separa em todos os âmbitos as formas de vida de sua coesão em uma forma-de-vida. A cisão marxiana entre o homem e o cidadão sucede, assim, aquela entre a vida nua, portadora última e opaca da soberania, e as múltiplas formas de vida abstratamente recodificadas em pessoas jurídico-socais (o eleitor, o trabalhador dependente, o jornalista, o estudante, mas também o soropositivo, o travesti, a estrela pornô, o idoso, o progenitor, a mulher), que repousam todas nela.

Na esteira de Agamben, incluiremos na lista das formas de pessoas jurídico-sociais, os indivíduos em situação de rua, o corpo preto, o corpo deficiente, o corpo pobre, os refugiados, os deslocados, os ciganos, os povos indígenas, as minorias corporais, sexuais e de gênero, apenas para nomear mais alguns. Por mais paradoxal que seja, essas múltiplas formas de vida, como afirma Agamben, “*recodificadas em pessoas jurídico-socais*”, são desprovidas de proteção jurídico-política adequada, ou seja, são, como declara o apóstolo Paulo, no texto de Rm. 8:36, “*entregues à morte o dia todo*” e todo dia, “*como ovelhas destinadas ao matadouro*”.

Vida e morte não são oposições neutras, em tempos de necropolítica, ou seja, da política institucionalizada do extermínio, a morte prevalece sobre a vida, mas ela por si e em si, não é a conclusão, pois a morte é uma questão de recusa. A vida qualificada, ou seja, a experiência Real<sup>7</sup> de sentidos, afetos, livre e consciente, não só na *aparência*, mas em sua *essência*, é a mística experiencial do corpo. A experiência não pode se dar apenas no âmbito da consciência, pois as pulsões se realizam no Real, com repercussão individual e coletiva, na realidade social com e no

---

<sup>7</sup> A palavra ‘Real’, cunhada com a letra ‘R’ em maiúsculo, faz referência a ideia de estado de realidade, simbólico e imaginário pensado por Jacques Lacan. Consulte-se: LACAN, Jacques. **Nomes-do-Pai**. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 2005.

corpo humano, enquanto sujeito de si mesmo, portanto, a vida vivida nega qualquer modo de gestão ou cálculo sobre ela.

Neste diapasão, Agamben começa sua discussão sobre biopolítica por uma arqueologia da linguagem, desenterrando do grego clássico os termos *zoé* e *bíos*.

Os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra *vida*. Serviam-se de dois termos, semântica e morfologicamente distintos, ainda que reportáveis a um étimo comum: *zoé*, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bíos*, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo (AGAMBEN, 2010, p. 9).

A oposição entre *zoé* e *bíos*, não é apenas de significantes, mas se trata de uma diferenciação decisiva entre duas concepções de vida e de seres humanos, ou melhor, do humano e do *não-humano*, de um lado a vida qualificada, e do outro a mera vida, *vida nua*, que está absolutamente desprotegida pelo direito e pela política e que, portanto, está completamente exposta ao estado de exceção.

Na *zona de indistinção*, entre o direito e a política, está a forma *sujeito de direito*. A concepção de pessoa, enquanto portadora de direitos, não estava presente na Antiguidade Clássica, na Idade Média ou na Idade Moderna, “*apenas com o completo desenvolvimento das relações burguesas o direito adquiriu um caráter abstrato. Todo homem torna-se um homem em geral, todo trabalho torna-se um trabalho social útil em geral, todo indivíduo torna-se um sujeito de direito abstrato*” (PACHUKANIS, 2017, p. 127).

Pela perspectiva da teoria crítica, o *sujeito de direito* é apenas um portador de mercadorias que empresta seu “*frágil e minúsculo corpo*” para a realização do valor. Neste sentido, Vinícius Casalino esclarece:

[...]o sujeito de direito não é nenhum sujeito no sentido substantivo do termo, mas cumpre função meramente acessória e subordinada às vicissitudes da acumulação capitalista. Sublimam-se, pois, quaisquer aparências de uma eventual autonomia desta forma enquanto potência constitutiva de relações sociais, tanto quanto dos atributos que lhe são imprimidos pelo movimento econômico: propriedade, liberdade, igualdade e autonomia da vontade (CASALINO, 2019, p. 2884).

Portanto, a sociabilidade humana, onde o capital é o sujeito e o poder soberano, se baseia em uma relação mercantil. Esse processo invertido entre sujeito e objeto,

que transforma as relações sociais em uma economia dos corpos é o que passamos a refletir.

### 3 CORPOS-MERCADORIAS

“Se à mercadoria falta esse sentido para a percepção da concretude dos corpos-mercadorias, o possuidor de mercadorias preenche essa lacuna com seus cinco ou mais sentidos” (MARX, 2017, p. 160).

A tese apontada por Karl Marx em *O capital*, e desenvolvida por Pachukanis, é a de que a forma do direito está associada à forma mercantil, por essa razão, o direito jamais poderia ser um instrumento de proteção, das múltiplas *formas-de-vida*, contra a dominação impessoal e objetiva do poder soberano – o grande capital –, pois em última análise, o papel do direito, nas sociedades de acumulação do capital, é dar a *aparência* de liberdade e igualdade nas relações de troca de mercadorias entre indivíduos assujeitados. Por isso, a figura abstrata do *sujeito de direito* é central para as relações sociais específicas de troca nas sociedades capitalistas. Pachukanis explica:

Na verdade, não há dúvida de que a categoria de sujeito de direito abstrai-se do ato da troca mercantil. Justamente nesses atos o homem realiza na prática a liberdade formal de autodeterminação. A relação mercantil transforma essa oposição entre sujeito e objeto em um significado jurídico particular. O objeto é a mercadoria, o sujeito, o possuidor da mercadoria, que dispõe dela nos atos de aquisição e alienação. Justamente no ato de troca o sujeito revela, pela primeira vez, a plenitude de suas determinações (PACHUKANIS, 2017, p. 124).

Em nossa argumentação, a forma do direito, que é suspensa para capturar a vida, nunca protegeu qualquer forma de vida. Nas sociedades capitalistas, o direito é definido por sua função social, ele está para falsear uma equivalência – igualdade formal – na relação entre indivíduos-cidadãos para que se realize o movimento circular de autovalorização do valor. No que se refere ao valor, Alysso Mascaro anota:

O valor não é uma qualidade que resulte intrínseca à mercadoria, porque somente se estabelece na equivalência de todas as mercadorias entre si, o que só é possível com a genérica valoração do trabalho. **O valor só pode surgir em termos de uma relação entre mercadorias, de tal sorte que sua forma se apresenta, então, sempre de modo relacional.** Como as trocas

são um circuito geral de mercadorias trocam-se todas por todas, assumindo a forma de uma equivalência universal (MASCARO, 2013, p. 23, grifo meu).

“As mercadorias não podem ir por si mesmas ao mercado e trocar-se umas pelas outras”, dirá Marx (2017, p. 159). As “coisas” dependem dos corpos humanos para sua produção e circulação, mas para que isso ocorra e *pareça* “natural”, os corpos precisam ser marcados com a *aparência* da liberdade e da igualdade, neste processo, o direito tem papel fundamental, pois garante, por intermédio do contrato, a necessária e *aparente* igualdade, que ao mesmo tempo, aponta para falsa manifestação da autonomia da vontade. Neste sentido, Mascaro esclarece:

Tudo e todos valem num processo de trocas, tornando-se, pois, mercadorias e, para tanto, jungindo-se por meio de vínculos contratuais. Dessa maneira, o contrato se impõe como liame entre os que trocam mercadorias – e, dentre elas, a força de trabalho. Mas, para que o vínculo seja contratual, e não simplesmente de imposição de força bruta nem de mando unilateral, é também preciso que formas específicas nos campos político e jurídico o constituam. **Para que possam contratar, os indivíduos são tomados, juridicamente, como sujeitos de direito** (MASCARO, 2013, p. 21, grifo meu).

Através da forma do direito, indivíduos reconhecem a si e os “Outros” como livres e iguais, em mera relação econômica e jurídica, para que a produção e troca de mercadorias se realizem. No campo antropológico, psicanalítico e linguístico, a sociabilidade humana possui importantes marcadores de diferenças, com o apagamento desses marcadores não só as interações sociais são reduzidas, mas impõe-se uma ontologia invertida que nega a humanidade das pessoas e a reconhece nas “coisas” em um processo social invertido fetichizado.

Tal como sustenta Jorge Grespan (2021), uma igualdade jurídica subtrai do indivíduo, suas “*particularidades distintivas*”.

[...] do ponto de vista jurídico, os trabalhadores deixaram sua condição servil, tornando-se pessoas ‘livres’: passaram a trabalhar por um contrato voluntário, e não mais por um vínculo pessoal e compulsório com o senhor; [...]. Na verdade, a igualdade de direitos garante, antes de tudo, a liberdade do capital em relação ao trabalho – liberdade necessária para que o capital se acumule livremente – e resulta da cisão entre propriedade e trabalho. Essa cisão leva a uma desigualdade social profunda, que transforma a força de trabalho em mercadoria negociada por contratos de compra e venda [...]. A situação social de desigualdade do trabalho diante da propriedade cria a igualdade jurídica, que, contudo, é uma igualdade na ‘abstração’, uma igualdade na qual o

indivíduo moderno se define pela homogeneidade, pela perda de suas particularidades distintivas (GRESPLAN, 2021, p. 22-25).

O *corpo-mercadoria* é o protagonista nas sociedades de modo de produção capitalista, o sujeito de direito é apenas o *mordomo* da mercadoria. Marx, em *O capital*, se utiliza da expressão: “guardião da mercadoria”, no entanto, preferimos utilizar o termo *mordomo*, pois há uma verdadeira relação de subserviência entre o corpo e a mercadoria, ou seja, agimos como escravos das “coisas”, concentrando energia vital na produção, circulação e manutenção delas. Na sociedade capitalista, as dinâmicas das relações entre pessoas se dão no circuito de trocas de mercadorias que se determina pelo valor. Marx esclarece:

Aqui, as pessoas existem umas para as outras apenas como representantes da mercadoria e, por conseguinte, como possuidoras de mercadorias. Na sequência de nossa exposição, veremos que as máscaras econômicas das pessoas não passam de personificações das relações econômicas, e que as pessoas se defrontam umas com as outras como suportes [*träger*] dessas relações. A mercadoria se distingue de seu possuidor pela circunstância de que, para ela, qualquer outro corpo-mercadoria conta apenas como forma de manifestação de seu próprio valor. *Leveler* [niveladora] e cínica de nascença, ela se encontra, por isso, sempre pronta a trocar não só sua alma, mas também seu corpo por qualquer outra mercadoria, mesmo que esta apresente mais defeitos do que Maritornes (MARX, 2017, p. 159-160).

Somos constituídos como “sujeitos de direito”, ou seja, em uma relação *aparente* de equivalência entre pessoas, para trocar “coisas”. Que poder é esse capaz de dominar à vontade e consciência dos indivíduos, usurpando-lhe os sentidos e transformando-os em meros portadores de mercadorias? Nas sociedades capitalistas, não há outro senão o grande capital.

Para que a produção e circulação de mercadorias aconteça, o corpo humano precisa, antes de tudo, ser disciplinado. A troca depende do frágil corpo humano para a realização do valor, daí a necessidade do seu assujeitamento. A filósofa estadunidense Judith Butler, nos esclarece, com precisão, que a “*sujeição*’ *significa tanto o processo de se tornar subordinado pelo poder quanto o processo de se tornar um sujeito*” (BUTLER, 2017, p. 10), esse caráter ambivalente da sujeição que Butler sugere, muito embora, de acordo com Karl Marx (2007, p 94), “*não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência*”, do ponto de vista psicanalítico, a sujeição é fundamental para a própria constituição do “eu” sujeito.

Butler argumenta que a *forma-pessoa* depende constitutivamente do poder que à subordina, portando há uma relação paradoxalmente simbiótica entre ambos, uma espécie de cumplicidade, entre *forma-pessoa* e o poder soberano, o que os *“marxismos tem dificuldades em compreender”*, como afirma assertivamente a teórica feminista Donna Haraway: *“por excelentes razões, os marxismos veem melhor a dominação, mas têm dificuldades em compreender a falsa consciência e a cumplicidade das pessoas no processo de sua própria dominação, no capitalismo tardio”* (HARAWAY, 2009, p. 81).

Portanto, a relação jurídica está diretamente imbricada com a forma mercantil, o direito não constitui o sujeito, o conteúdo das relações sociais, na sociedade do capital, é econômico e constituído pela ideologia jurídica. As interações sociais no capitalismo, como argumenta Grespan (2021, p. 44-45), *“[...] não se apresentam como vínculo entre pessoas, e sim como vínculo entre coisas, assumindo as qualidades objetivas das coisas, especialmente sua aparência de força externa ao mundo humano, de realidade natural e eterna”*.

Desse modo, a sociabilidade humana é marcada, a partir de um viés crítico, por profundos processos fetichistas de inversão entre sujeito e objeto, isso significa que, não só as relações entre pessoas são “coisificadas” como os objetos são revestidos de uma relativa subjetividade fantasmagórica. O sujeito, ao contrário do que ocorre nesses processos sociais invertidos, é resultado das experiências vividas e narradas entre corpos vivos que se relacionam entre si de forma livre e igual, em condições Reais, sem intermediários, por uma ética da vida e não entre objetos fetichizados.

De acordo com Karl Marx, *“Uma mercadoria aparenta ser, à primeira vista, uma coisa óbvia, trivial. Mas sua análise a revela como uma coisa muito intrincada, plena de sutilezas metafísicas e caprichos teológicos”* (MARX, 2017, p. 146). Essa afirmação deixa claro que a mercadoria não é qualquer “coisa”, ela possui uma espécie de “feitiço”, que tem o condão de capturar e dominar os sujeitos, neste processo, patológico social, ocorre a confluência entre *sujeito de direito* e *vida nua*.

Nas sociedades de acumulação do capital, o *sujeito de direito* e a *vida nua* (*homo sacer*) são dois lados da mesma moeda, uma vez que as interações sociais são mediadas pela *forma-mercadoria*. Os dois, num primeiro momento, se separam e

se diferenciam, a *vida nua*, neste primeiro momento, aparece excluída do mercado de trocas privadas. Neste ponto, Vinícius Casalino anota:

A categoria mística e ideologizada do 'homo sacer' não passa, na realidade efetiva, do indivíduo que, alheio ao mercado de trocas privadas, afastado da circulação mercantil, longe de assumir a forma do sujeito de direito, está à mercê da violência estatal que atua em defesa de seu próprio modo de ser, isto é, do sistema capitalista de produção (CASALINO, 2013, p. 331).

No entanto, num segundo momento, ambos, *sujeito de direito* e o *homo sacer*, determinam-se e voltam a se relacionar, na medida em que os próprios indivíduos são transformados em mercadorias.

A *forma-pessoa* dos indivíduos que estão inseridos em uma relação de troca de mercadorias, *aparecem* como portadores de direitos, no entanto, a forma jurídica apenas confere uma *aparência* de sujeito de direito, não conferindo aos indivíduos a *qualidade de sujeito*.

A morte é um fato jurídico, mas a morte social é resultado de uma política do extermínio, ou seja, de um processo de exclusão que transforma a vida qualificada (*bíos*) em mera vida (*zoé*), esse processo é violento e cruel que acaba por destruir a *potência* humana. A figura do *sujeito de direito* mascara a opressão e a exploração capitalista, ao mesmo tempo em que a isonomia jurídica tenta ocultar as contradições do capital. Ao fim e ao cabo, o mito da liberdade e da igualdade formal, produzidas pelo direito, é um simulacro da real igualdade e liberdade, que esconde a desigualdade social extrema da sociedade do capital.

É necessário romper com a dialética da oposição na qual a *forma-pessoa* *aparece* como *sujeito de direito*, mas na *essência*, é *vida nua*. O capital, enquanto sujeito e poder soberano, alterou profundamente a dinâmica das relações sociais, corrompendo os vínculos humanos de afeto. O coração e a alma dos indivíduos são substituídos pelas "coisas", que Karl Marx denomina de mercadorias, que se sobrepõem à vontade e à consciência, assim, a experiência da vida é determinada, em última instância, pela economia política, numa verdadeira economia dos corpos.

Tendo isso em vista, é urgente e necessário não só entender a dinâmica do poder que anula as subjetividades, como transformar o fundamento dos laços dos indivíduos com o mundo, bem como das interações sociais. Os vínculos sociais são

construídos por experiências vividas entre os corpos, portanto, a legitimidade das relações sociais deriva diretamente das ações sociais e não da troca de mercadorias.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sabemos que o capital como sujeito, domina e subverte as interações sociais por completo, que é um poder violento e assassino, que extermina as vidas dissidentes, e que, ao mesmo tempo, é produto da ação humana, mas se volta contra os próprios seres humanos num processo autodestrutivo. Sabendo de tudo isso, uma pergunta se impõe: quais são as possíveis estratégias de resistência no contexto social, político e cultural para fazer frente às formas abstratas de dominação impessoal e objetiva, e que, ao mesmo tempo, possibilite formas de vida socialmente inteligíveis?

Ao longo da história, várias formas de enfrentamento ao poder soberano foram elaboradas, várias lutas foram travadas, em diferentes níveis e campos de batalha. Diferentes teóricos sociais, na contemporaneidade, marxistas e não marxistas, têm se debruçado sobre essa questão. Agamben, por exemplo, sustenta a hipótese de se fazer um *novo uso* dos *dispositivos*<sup>8</sup>, ou seja, desativar/ressignificar tudo o que pretende governar a vida dos seres humanos. Por sua vez, Karl Marx, aponta para uma transformação social radical que nos encaminhará para o *socialismo* – revolução socialista. Já as formulações da filósofa Judith Butler, lançam uma semente teórica de esperança em lutas e movimentos, não violentos, por reconhecimento e igualdade social. Os caminhos são muitos, mas não há dúvidas de que todos eles convergem para o fim da exploração, da opressão e da desigualdade social.

Neste sentido, os ativismos de resistências, os movimentos sociais interseccionais, as lutas contra os modos autoritários de gestão da vida e as lutas

---

<sup>8</sup> Agamben chama “[...] literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o panóptico, as escolas, as confissões, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder é em um certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – porque não – a linguagem mesma, que é talvez o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem dar-se conta das consequências que se seguiriam – teve a inconsciência de se deixar capturar” (“O que é um dispositivo?” *Outra travessia*. Florianópolis, n.5, p. 9-16, 2º sem. 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/12576/11743>. Acesso em: 25 maio 2021).



políticas são formas de resistência à precariedade, à barbárie, ao mesmo tempo que são “janelas de oportunidade” para uma transição da forma de sociabilidade capitalista para uma nova forma de sociabilidade que não passe pela mercadoria, em outras palavras, uma sociabilidade que permita *viver uma vida vivível*, por uma *ética de coabitação*, onde existam sujeitos políticos e não indivíduos assujeitados.

Novas corporeidades, novas formas de existência social, precisam emergir como resposta aos dilemas dos tempos *trans-humanos* e *pós-humanos*. O *sujeito de direito* e a *vida nua* estão inscritos na mesma lógica de exceção. É urgente desconstruir essa lógica e estrutura de dominação e alienação social perversa que condiciona, paralisa e mumifica os indivíduos. As estruturas sociais são uma construção humana, ou seja, produto da ação humana, não são “naturais” ou “fixas”, elas são criadas artificialmente, portanto podem ser modificadas, desconstruídas e substituídas, nesse diapasão, em sua teoria social, Roberto Mangabeira Unger (2001, p. 25), afirma que “*a sociedade foi feita e imaginada, ou seja, é um artefato humano e não a expressão de uma ordem natural oculta*”.

As transformações devem ocorrer nas estruturas sociais, mas não se limitam a elas, pois a sociedade do capital é constituída por indivíduos, por corpos em experiência com o tempo, logo, as transformações também devem se dar na estrutura dos sujeitos, ou seja, na consciência e na dinâmica das interações sociais. Essas transformações são *conditio sine qua non* para ser *essencialmente* sujeito político.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim**: notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

BARSALINI, Glauco. **Direito e política na obra de Giorgio Agamben**: soberania e estado de exceção permanente. Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris, 2013.

BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política**. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas. v. 1. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BELTING, Hans. **Antropologia da imagem**. Lisboa: KKYM+EAUM, 2014.

BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder**: teorias da sujeição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

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

CASALINO, Vinícius. O capital como sujeito e o sujeito de direito. **Revista Direito & Práxis**, v. 10, n. 4, 2019. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/45691>. Acesso em: 14 abr. 2021.

CASALINO, Vinícius. **O direito e a transição**: a forma jurídica na passagem do capitalismo ao socialismo. 2013. Tese (Doutorado) apresentada à Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/2/2139/tde-13022014-141349/pt-br.php>. Acesso em: 07 jun. 2021.

GRESPLAN, Jorge. **Marx**: uma introdução. São Paulo: Boitempo, 2021.

HARAWAY, Donna J. “Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX”. In: TADEU, Tomaz et al. (Orgs.). **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. p. 33-118.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**. Florianópolis, v.22, n.3, p. 935-952, set./dez. 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755/28577>. Acesso em: 13 maio 2021.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MASCARO, Alysson L. **Estado e forma política**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

PACHUKANIS, Evguiéni B. **Teoria geral do direito e marxismo**. São Paulo: Boitempo, 2017.

TADEU, Tomaz. “Nós, ciborgues: o corpo elétrico e a dissolução do humano”. In: TADEU, Tomaz et al. (Orgs.). **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. p. 7-16.

TORRES, Milton Luiz. Quem me livrará do corpo desta morte? Paulo e a necroforia em Rm.7:24. **Hermenêutica**: Revista Teológica do SALT-IAENE, v. 10, n. 1, p. 5-22, 2010. Disponível em: [https://www.andrews.edu/library/car/cardigital/Periodicals/Hermeneutica/2010/2010\\_01.pdf](https://www.andrews.edu/library/car/cardigital/Periodicals/Hermeneutica/2010/2010_01.pdf). Acesso em: 07 abr. 2021.

UNGER, Roberto Mangabeira. **Política**: textos centrais, a teoria contra o destino. São Paulo: Boitempo; Santa Catarina, SC: Argos, 2001.

**Artigo recebido em:** 13/09/2021

**Artigo aprovado em:** 30/09/2021

**Artigo publicado em:** 16/02/2022