UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CIBELE GUGEL SILVA

Abjeção: pensar e desfazer as normas com Judith Butler

BRASÍLIA
2025

CIBELE GUGEL SILVA

Abjeção: pensar e desfazer as normas com Judith Butler

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília, como requisito para obtenção do título de mestre em Filosofia

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Herivelto Pereira de Souza

BRASÍLIA
2025

Cibele Gugel Silva

Abjeção: pensar e desfazer as normas com Judith Butler

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília, como requisito para obtenção do título de mestre em Filosofia

Linha de Pesquisa: Ética, Filosofia Política e Filosofia da Religião

Orientador: Prof. Dr. Herivelto Pereira de Souza

Prof. Dr. Herivelto Pereira de Souza
Universidade de Brasília

Prof ª. Drª. Berenice Alves de Melo Bento
Universidade de Brasília

Prof ª. Drª. Virgínia Helena Ferreira da Costa
Universidade de São Paulo

BRASÍLIA

2025

Dedico este trabalho à possibilidade do futuro

AGRADECIMENTOS

Sou eternamente grata pela Universidade de Brasília e seu corpo docente – completar a pós-graduação no espaço em que vivi as melhores e mais desafiadoras fases da minha vida é um sonho realizado.

Gostaria de agradecer vivamente ao meu orientador, prof. Dr. Herivelto, por ter me recebido e me reconhecido na filosofia como sujeito. Sua disponibilidade, gentileza e confiança foram vitais para a produção desta dissertação. A maneira como trata as ciências humanas é inspiradora e me instiga a dar espaço e voz para as minhas inquietações. Sobram palavras para dizer do alento que foi conhecê-lo no final da graduação e tê-lo como orientador.

Agradeço à profª Dra. Berenice por ter me apresentado ao pensamento de Judith Butler e ao seu próprio pensamento e produções; por ter sido luz em caminhos tortuosos e por ter, desde então, me acompanhado na minha trajetória acadêmica. Sua potência e sensibilidade me estimularam e estimulam a uma construção de vida com mais sentido, consciência e luta.

Agradeço à profª Dra. Virgínia por ter aceitado participar da banca e se tornar mais uma referência intelectual e humana nessa trajetória. Seus textos foram cruciais para a apreciação de Butler, assim como as recomendações de leituras e o convite ao diálogo. Fico satisfeita em constatar novamente que nada se constrói sozinha nesse mundo!

Também estendo meus agradecimentos à CAPES, que financiou essa pesquisa com a bolsa de mestrado – a pesquisa é um trabalho árduo e recompensador.

Substancialmente, agradeço à minha mãe, Cida, que sempre apoiou a continuidade de todos os meus projetos. Minha primeira professora, leitora e amiga. Tenho a sorte de ter uma mãe que me incentiva todo dia a exercer a melhor versão de mim mesma, além de ser minha referência na luta por "vidas vivíveis".

Agradeço aos amigos que conheci durante o mestrado que me acompanharam durante esses anos e ajudaram a levar esse projeto a cabo, de uma forma ou de outra: Gabriela, Nara, Carolina e Fábio. Aos que estiveram na ANPOF apoiando e incentivando a continuidade desta pesquisa, Taynara, Hugo, Joaquim, David, Igor e Jordana. Gabriela e Nara contribuíram com questões basilares e extremamente críticas para a estruturação deste trabalho final.

Também agradeço a todas as pessoas importantes que passaram pela minha vida e me acompanharam na elaboração sobre o mundo, seus desafios e seus encantos.

Agradeço ao Rômulo pelo incentivo diário e constatação de que fazer um pouco a cada dia vale muito. Obrigada pela leitura, conversas, sugestões e pela caridade hermenêutica.

Agradeço à Luciana pelos apoios pontuais mas notáveis nos últimos dois anos. Por fim, de suma importância para mim, à Karime pelo espaço que me ampara e possibilita estabelecer uma relação comigo mesma e um relato próprio – é um amor ímpar e uma gratidão inenarrável.

RESUMO

Este trabalho é produto da investigação acerca do conceito de abjeção em Judith Butler, articulando-o com categorias centrais do pensamento da autora como reconhecimento, sujeição, performatividade, vulnerabilidade e precariedade. A pesquisa parte da hipótese de que a abjeção não é apenas um efeito colateral da aplicação restritiva de normas sociais, mas também mecanismo constitutivo das fronteiras do que é reconhecido como humano e não-humano na sociedade. Para tanto, realizou-se uma análise teórico-conceitual sobre como funcionam os mecanismos de reconhecimento atualmente; a produção de um sujeito ex-tático e em constante produção; as críticas realizadas à metafísica da substância e as exigências normativas de gênero; e a sua formulação acerca da performatividade. A abjeção oferece ferramentas potentes para repensar as formas de exclusão e violência presentes nas sociedades contemporâneas e reformular novas formas de convivência entre os seres humanos.

Palavras-chave: abjeção; reconhecimento; performatividade; ontologia; gênero

ABSTRACT

This work is the result of an investigation into the concept of abjection in Judith Butler, articulating it with central categories of the author's thought such as recognition, subjection, performativity, vulnerability, and precariousness. The research is based on the hypothesis that abjection is not merely a side effect of the restrictive application of social norms, but also a constitutive mechanism of the boundaries between what is recognized as human and non-human in society. To this end, a theoretical-conceptual analysis was conducted on how mechanisms of recognition currently operate; the production of an ek-static subject as constantly becoming; the critiques directed at the metaphysics of substance and the normative demands of gender; and Butler's formulation of performativity. Abjection offers powerful tools for rethinking the forms of exclusion and violence present in contemporary societies and for reformulating new ways of coexistence among human beings.

Key-words: abjection; recognition; performativity; ontology; gender

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 10
1 O PANO DE FUNDO HEGELIANO 20
1.1 Os "Hegel" de Butler 22
1.2 A Consciência encontra sua falha (Certeza Sensível, Percepção, Entendimento) 25
1.3 A consciência-de-si é desejo 28
1.4 O desejo de humano 33
1.5 Sobre as desigualdades: a luta pelo reconhecimento 39
1.6 Liberdades parciais (Estoicismo, Ceticismo, Consciência Infeliz) 44
1.7 Reconhecimento recíproco e realidade 47
2 A PERFORMATIVIDADE REVOLUCIONÁRIA 52
2.1 Feminismo leva ao gênero 53
2.2 Gênero leva ao sexo 55
2.3 Sexo leva à performatividade 59
2.4 Performatividade como saída crítica 65
3 A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO PERFORMÁTICO 72
3.1 Paradoxos da sujeição 74
3.2 Autonomia, subordinação e existência 78
3.3 Melancolia na distinção entre o psíquico e o social.....81
3.4 Abjeção instaura o não-eu 89
3.5 Narrativa produz um sujeito 93
4 ABJEÇÃO SOCIAL 98
4.1 O reconhecimento em Butler 99
4.2 Vida vivível 105
4.3 Enquadramentos 110
CONSIDERAÇÕES FINAIS 117
REFERÊNCIAS 122

INTRODUÇÃO

"Sem comunidade não há libertação, apenas o armistício mais vulnerável e temporário entre um indivíduo e sua opressão. Mas comunidade não deve significar uma queda de nossas diferenças, nem a pretensão patética de que essas diferenças não existem."
— Audre Lorde

Judith Butler é professora dos departamentos de Retórica e de Literatura Comparada e codiretora do programa de Teoria Crítica na Universidade da Califórnia, em Berkeley, Estados Unidos. É professora da cátedra Hannah Arendt e do Departamento de Filosofia da *European Graduate School,* na Suíça. Recebeu diversos prêmios acadêmicos e é membro do conselho da organização *Jewish Voice for Peace,* assim como membro do quadro executivo da *Faculty for Israeli-Palestinian Peace.* A autora é referência nos estudos queer e tem diversas publicações traduzidas para o português (Berkeley, 2025).

Até 2014, o Brasil não conheceu outras obras traduzidas para o português de Judith Butler além de *Problemas de Gênero*, publicada originalmente em 1990, o que se reflete diretamente nas produções acadêmicas brasileiras sobre as obras dessa autora não-binária[1], feminista e lésbica (Rodrigues, 2019). Como as traduções da obra de Butler se iniciaram pelo seu trabalho com o gênero, a maior parte dos artigos que citam a autora segue enfocando o gênero enquanto categoria de análise principal, apesar da expansão do pensamento filosófico

[1] Gostaria de fazer uma observação importantíssima sobre a identidade de gênero de Judith Butler. Suas obras, somadas ao coro "queer" nos Estados Unidos, fizeram uma revolução nos estudos de gênero e nas práticas decorrentes deles. O gênero "não-binário" como contestador do binarismo "homem/mulher" é cada vez mais usados por críticos da metafísica da substância – dentre elus, Judith Butler. Em inglês, há uma forma neutra para se referir a alguém quando não se sabe o gênero da pessoa, como quando alguém perdeu uma carteira na sala de aula – diriam: "*they lost their wallet",* traduzido literalmente para um *"eles perderam sua carteira".* Nesse contexto, as pessoas sabem que a referência é a apenas uma pessoa, cujo gênero não pode ser identificado. Já no Brasil, essa forma de falar foi incorporada de outra maneira, a partir do desenvolvimento de uma linguagem neutra – "elu perdeu sua carteira" (antes, escrevia-se "elx", mas essa era uma forma que impedia os leitores de texto, para pessoas cegas, de lerem os textos corretamente; além disso, não há uma forma fluida de ler "elx", criando-se, portanto, o "elu"). Considerando a resistência ao gênero não binário, sua rejeição na academia e a constatação de que me referir a "elu" enquanto "ele" seria mais um apagamento, me refiro a Judith Butler como "ela" e "autora", com um desejo gritante de que isso não seja lido como uma invalidação de sua identidade de gênero. Em nome a um maior acesso a este trabalho, assim como à reivindicação de que obras feministas sejam lidas e discutidas nas universidades, essa escolha foi feita ao longo do texto. Peço desculpas se isso significar mais uma violência para a leitora (ou leitore e leitor) deste texto, e torço para que consiga me redimir ao longo da escrita: desejo que consigamos estabelecer uma relação a partir da exposição dos pensamentos de Butler; isso é primordial e o objetivo da escrita). Espero que seja possível ampliar o reconhecimento formal para formas diferentes de existências e resistências e que isso permaneça sempre na consciência de quem ler meu trabalho.

da autora para inúmeras outras categorias de análise política e social. A vinda de Butler ao Brasil em 2017 revelou uma parcela da sociedade completamente apavorada com a desconstrução do gênero e da sexualidade que suas obras iniciais propuseram, e a comunidade política conservadora acusam-na ser uma das precursoras ou principais promotoras do que denominaram como "ideologia de gênero" (Butler, 2024).

Não à toa, a visita lhe rendeu bonecos com seu rosto estampado sendo queimados e petições contrárias à sua vinda, que tinha como propósito falar sobre democracia. Um indício e termômetro da potência política de seu pensamento é a enorme quantidade de retaliação que sofre por parte de extremistas de direita – o que está em jogo é a revelação de processos excludentes que impedem pessoas de acessar ferramentas cruciais (como políticas públicas e proteção social) para a manutenção das suas vidas; assim como a possibilidade de que vivam uma vida de qualidade, com respeito aos seus direitos básicos e o florescimento das suas potencialidades. Essa revolução, que expõe os mecanismos normativos do reconhecimento e a proposta de ampliação dos termos para mais mais pessoas, é um dos motivos que tornam Butler uma filósofa da teoria política e crítica também (Chambers e Carver, 2008).

A filosófa desenvolve seus estudos de gênero e inclui-se no debate feminista, que ao longo dos anos 1960 e 70 combatia a ideia de que há uma essência de gênero a partir de uma natureza imutável, passando a privilegiar a cultura na sua construção – demonstrou-se o descentramento do sujeito, assim como criticou-se as formas de subjetivação de gênero existentes. Apesar do construtivismo feminista ter sido importante para deslocar o foco de um sexo dado como natural, passivo e imutável para o gênero como cultural e histórico, não conseguiu ser crítico o suficiente para questionar "a própria natureza do sexo em sua imutabilidade" (Costa, 2022, p. 361). Para Butler (1990/2020), as feministas até então não fizeram uma genealogia crítica do sexo.

Essa concepção do gênero enquanto cultura ativa que traz significação a uma materialidade corporal pré-existente sem significado e passiva é um pensamento que reforça os estereótipos de gênero e a metafísica da substância em relação ao sexo (Butler, 1990/2021). É nesse contexto que ela, a partir da reivindicação das pessoas transexuais de modificação do corpo para se adequarem à própria identificação de gênero, começa a se perguntar pela história que atribui determinados valores à anatomia humana: o sexo é também construído de

acordo com normas sociais e culturais vigentes (Costa, 2022). Não existe um sujeito prévio que constrói seu gênero de forma voluntária, mas sim a performatividade – processo através do qual tanto o sujeito quanto seu gênero passam a existir a partir da reiteração de normas históricas e contingentes, que conduz a uma virada epistemológica no pensamento feminista e estudos de gênero (Butler, 1990/2020; Costa, 2022):

> Tal historicização do que se mostra como naturalizado permitiu ainda ampliar as configurações de gênero para além do binarismo, levando a uma variedade de cruzamentos subversivos entre sexo, gênero, identidades e desejos. O "sujeito" político do feminismo conquistou, com isso, uma expansão para além das mulheres cis. É justamente na reconstrução do "natural" (agora com aspas, pois entendemos o natural como aquilo que fora histórica e culturalmente naturalizado) que se encontra a virada epistemológica queer no interior dos estudos feministas. A expansão da construção do corpo gera a necessidade de mudança de paradigma epistemológico feminista, impondo um questionamento não só sobre a relação entre construção e discurso (que se vê limitado pela materialidade corporal situada de uma só vez fora e dentro do âmbito cultural mas também sobre a própria concepção de construção, que precisa ser revista diante da sua aparente amplitude conceitual. (Costa, 2022, p. 360-361)

Um dos objetivos de Butler com a obra *Problemas de Gênero* (1990/2021), foi demonstrar o heterossexismo[2] reproduzido acriticamente pela teoria feminista a partir da experiência de subjetividades abjetadas dessa norma (Bento, 2017): as pessoas interssexo, transexuais, gays, lésbicas, bissexuais, agênero e outras experiências que não são incluídas nos moldes da cis-heterossexualidade. Ao debater as exigências de uma heteronormatividade em relação aos corpos, gêneros e desejos, Butler (1990/2020) faz uma crítica contundente à metafísica da substância e a ideia do sujeito autônomo e independente, idêntico a si mesmo, capaz de agir voluntariamente no mundo, em uma elaboração inspirada por Nietzsche, em *Genealogia da Moral* (1887/1998).

Nietzsche (1887/1998) critica a forma como a moralidade e linguagem tradicionais (herdadas de Aristóteles, Descartes e da metafísica clássica) tratam o sujeito, sua vontade e sua agência como entidades estáveis, fixas, permanentes (como substâncias, aquilo que é idêntico a si mesmo). A moralidade tradicional pressupõe um sujeito metafísico duradouro

[2] Heterossexismo é definido por Herek (1990) como "um sistema ideológico que nega, deprecia e estigmatiza todas as formas não-heterossexuais de comportamento, identidade, relacionamento ou comunidade" (p. 316, tradução nossa). Assim como o racismo, é manifestado nos costumes e nas instituições sociais e, enquanto ideologia, é um "sistema de crenças, valores e costumes que forma a base para percepções sociais compartilhadas por membros de um grupo acerca da realidade social" (p. 319, tradução nossa). O heterossexismo prega que a sexualidade normal é hetero, monogâmica, capaz de se reproduzir (Herek, 1990).

que serve como o locus das suas ações e responsabilidade. A proposta do autor é demonstrar que o sujeito e seu desejo são consequências históricas e sociais, uma ficção: não há, por detrás dos feitos, necessariamente um autor – podem ser processos, forças, rituais e interpretações.

A crítica desenvolvida por Butler (1990/2020) à metafísica da substância, seu encontro com Austin e a obra *Quando dizer é fazer* (1962/1990) somado à crítica de Derrida à Austin em *Assinatura, Acontecimento, Contexto* (1972/1982) permitem com que a autora desenvolva e aprimore sua teoria da performatividade em *Corpos que Importam* (1993/2021), que dá amparo e sustento a sua teoria do sujeito. A autora dá continuidade à proposta de crítica à metafísica da substância com sua teorização sobre a performatividade, para demonstrar que não há corpo sexual anterior à linguagem, mas que a sua materialização deixa um resto corporal que aponta para os limites do construtivismo discursivo.

Para desenvolver a performatividade, Butler (1993/2021) se volta para as falas que realizam uma ação ao serem verbalizadas para pensar a constituição do sujeito como resultado desses atos de fala que executam mudanças no contexto em que são verbalizadas – a fala em si corresponde a uma ação[3] (Austin, 1962/1990). Derrida (1972/1982) aponta que é uma ilusão pensar que a ação só é realizada a partir da verbalização intencional de um agente, em uma situação determinada – a performatividade acontece a todo tempo –, são discursos que produzem efeitos de ação ou efeitos de realidade[4]. A performatividade se refere à comunicação enquanto o acesso à marcas e traços que compõem a linguagem em um processo de citação e iteração dessas marcas (que possuem usos compartilhados histórica e socialmente).

Para Butler (1993/2020), a performatividade de gênero enquanto discurso que produz mudanças na realidade cria efetivamente a materialidade do corpo, em uma reiteração e repetição constante de normas que dão a ilusão da existência de elementos "naturais" do corpo, ou elementos "pré-discursivos": o discurso tende a tornar o sexo e a anatomia figuras constantes, óbvias em suas factualidades. De forma análoga, a performatividade da identidade

[3] Como exemplo, pode-se pensar em um policial que verbaliza "você está preso", efetivando a prisão a partir da sua fala.

[4]Derrida (1972/1982) aponta que a linguagem funciona através de marcas que transcendem a vontade individual do sujeito e o contexto específico em que determinada fala foi proferida. A necessidade de um agente consciente e um contexto bem estabelecido é apontada como uma limitação do pensamento de Austin.

cita normas existentes constantemente para dar a ilusão de essência e estabilidade a algo que ganha contornos de substancialidade ou o estatuto de uma substância, o sujeito, que se sustenta por meio da citacionalidade incessante das normas e práticas que estabelecem as formas do devir – são essas ações que constituem o sujeito.

A performatividade aciona e subverte as normas a todo o tempo, demonstrando a potencialidade para transformação da realidade: há o que se fazer com as normas, por mais que sejam rígidas e aparentemente eternas. "A repetição geracional guarda em si a possibilidade de uma *performance"* (Costa, 2022, p. 364), que sempre reitera as normas dominantes, mas que nessa repetição, há a possibilidade de uma subversão das naturalizações e dos pressupostos. As restrições normativas são o que dão forças e sustentam a performatividade que, por sua vez, é o que sustenta o sujeito – as restrições e a performatividade permitem a extrapolação, insubordinação, desobediência e indisciplina às normas.

O que faltou às feministas construtivistas é o que Butler (1990/2020) se pretende a incorporar em seu pensamento – uma genealogia de como os corpos foram materializados femininos ou masculinos ao longo da história – assim, questiona os parâmetros utilizados para determinar o significado acionado por cada expressão de gênero e o corpo decorrente desses paradigmas, evocando a performatividade como o que faz materializar o gênero e o sexo enquanto pré-discursivo. Ao pensar a genealogia, estabelece diálogo com Nietzsche (1971/1988) e também com a interpretação que Foucault (1971/1988) faz desse método.

Na *Genealogia da Moral* (1971/1988), Nietzsche quer demonstrar como aspectos da moralidade e dos valores da sociedade (como o bem, o mal, a culpa) se transformaram ao longo da história para chegarem à forma que se encontravam em sua sociedade: como se estabeleceram enquanto valores e se tornaram parte de traços de caráter e estados psicológicos. A crítica à origem e ao sujeito autônomo estão presentes ao longo de sua obra, fonte de inspiração para Butler, apesar de suas inúmeras discordâncias com o autor.

A concordância de Butler com o pensamento de Foucault (1971/1988) é mais pacífica em inúmeras passagens de sua obra, e ele situa a pesquisa genealógica enquanto uma oposição à pesquisa sobre a origem. A genealogia é uma investigação interpretativa crítica dos processos contingentes, um método histórico que não busca por essências etéreas e

sempiternas. A pesquisa da origem tenta capturar e explicar a "essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo" (Foucault, 1971/1988, p. 13). Ao invés de acreditar na metafísica, a genealogia faz aprender que o segredo das coisas não possui essência, ou que possui uma essência construída por inúmeras peças distintas:

> Fazer a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento não será, portanto, partir em busca de sua "origem", negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história; será, ao contrário, se demorar nas meticulosidades e nos acasos dos começos; prestar uma atenção escrupulosa à sua derrisória maldade; esperar vê−los surgir, máscaras enfim retiradas, com o rosto do outro; não ter pudor de ir procurá−las lá onde elas estão, escavando os *basfond*; deixar−lhes o tempo de elevar−se do labirinto onde nenhuma verdade as manteve jamais sob sua guarda. O genealogista necessita da história para conjurar a quimera da origem, um pouco como o bom filósofo necessita do médico para conjurar a sombra da alma. É preciso saber reconhecer os acontecimentos da história, seus abalos, suas surpresas, as vacilantes vitórias, as derrotas mal digeridas, que dão conta dos atavismos e das hereditariedades; da mesma forma que é preciso saber diagnosticar as doenças do corpo, os estados de fraqueza e de energia, suas rachaduras e suas resistências para avaliar o que é um discurso filosófico. A história, com suas intensidades, seus desfalecimentos, seus furores secretos, suas grandes agitações febris como suas síncopes, é o próprio corpo do devir. É preciso ser metafísico para lhe procurar uma alma na idealidade longínqua da origem. (Foucault, op. cit, p. 14)

Tem-se então que a história é o próprio corpo do devir – toda busca pela origem é vã. Como objeto próprio da genealogia, a proveniência (*herkunft)*: marcas sutis e singulares que se entrelaçam formando uma rede de marcas diferentes que permitem dissociar o Eu[5] da sua identidade e ir em busca dos acontecimentos múltiplos. Examinar a proveniência não se trata de mostrar como a história se faz presente, mas de demarcar os acidentes, os desvios, erros e falhas que fazem parte do que existe. É sobre o corpo que os acontecimentos passados se exprimem: seus estigmas, erros, conflitos – a genealogia mostra o corpo marcado de história e arruinado pela história (Foucault, op.cit.).

Outro objeto da genealogia é a emergência (*entestehung*), princípio e lei singular de algo que aparece (o olho aparentemente originado para contemplação já foi submetido à caça e à guerra). Com isso, temos que não há uma destinação criada desde a origem, há estados de forças, dominações e submissões. A luta das forças para estabelecer um novo sentido a um conceito reflete uma história de uma sucessão de sistemas de dominação. Dessa maneira, a genealogia é o estudo da "história efetiva", aquela cujos documentos servem para desmontar a

[5] Todo o curso da história disassocia o Eu em sua integridade pretensamente estável.

unidade ideológica criada como discurso hegemônico e elucidar os mecanismos de controle e poder por detrás dos acontecimentos (Foucault, op.cit).

Butler (1990/2020) também critica veementemente a pesquisa pelas origens, amparando-se em uma busca genealógica sobre as relações de poder que compõem o sexo, o gênero e a sexualidade em suas obras iniciais. Em momentos posteriores (Butler 2004/2020; 2009/2020; 2005/2019) – com gérmen nas suas obras feministas –, amplia suas críticas para toda e qualquer identidade que se proponha estável, coerente e individualista. Seu pensamento não retira a autonomia dos sujeitos, mas insere suas ações em um contexto social e invariavelmente público e relacional desde sempre.

A partir da genealogia e das combinações de força da história da humanidade, Butler constata que há um domínio normativo dos termos do reconhecimento que exclui pessoas com base em critérios múltiplos. Pensa as desigualdades que existem na nossa sociedade, a partir de uma abertura política que visa compreender como normas, tão arraigadas, dão a ilusão de um simbólico imutável.

A sociedade exclui certos seres humanos da possibilidade de reconhecimento da sua humanidade de acordo com as práticas sociais que marginalizam determinados grupos sociais – Butler (1987/2012) trava a discussão sobre o reconhecimento em um panorama abertamente hegeliano. Um conceito central e fundamental para pensar o conjunto completo de sua obra é a abjeção, que Bento (2017), em diálogo com a sociologia da abjeção e outras autoras, incorpora e trabalha seus efeitos em suas pesquisas, definindo-o como:

> "(...) um conjunto de práticas reativas, hegemonicamente legitimadas, que retira do sujeito qualquer nível de inteligibilidade humana. Os atributos considerados qualificadores para os corpos entrarem no rol de "seres humanos" não encontram morada quando se está diante de uma pessoa na qual o aparato conceitual de que se dispõe para significação da existência humana não a alcança. A linguagem entra em pane, em colapso. E, nessa falta de "texto", o nojo e a violência se instauram. Acho que essa Sociologia das abjeções não é de difícil compreensão em sua sociedade, que vive as chagas de um passado de quase 400 anos de escravidão. A abjeção deve ser pensada cultural, política e historicamente. Dessa forma, é possível rastrear os percursos que fizeram um grupo humano, antes despossuídos de humanidade, tornar-se importante para o projeto de nação. O que se pode inferir é que a história dos novos sujeitos é marcada por luta e disputa constantes para ampliar, tencionando os significados e atributos de "humanidade"." (Bento, 2017, p. 50)[6]

[6] Trata-se de uma definição que expande os contornos dados por Butler, mas que reflete com precisão e concisão a proposta que desenvolve ao longo de suas obras. Escolho essa definição como um sentido rigoroso do que tentarei delinear ao longo do texto.

Judith Butler pensa a heteronormatividade como um elemento que constrói a materialidade dos corpos e, com o desenvolvimento do seu pensamento, desloca o gênero enquanto central para pensar as desigualdades que existem na nossa sociedade, em corpos que estão "carregados de inúmeros marcadores, como raça, classe, religião, local de nascimento, lugar de moradia, idade, orientação sexual, que vão além de sexo e gênero" (Rodrigues, 2019, p. 65). Trata-se de uma abertura política para compreender normas que são tão arraigadas na sociedade que dão a ilusão de um simbólico imutável.

Essa pensadora formula uma nova ontologia corporal (uma ontologia social) a partir da relacionalidade do sujeito com as normas sociais e critica a democracia que protege determinadas vidas e expõe outras pessoas, de carne e osso, à precarização e subalternização de suas existências: "corpos de mulheres, gays, lésbicas, jovens negros, moradores de favelas e periferias, pessoas trans, são corpos marcados e expostos à violência de Estado, que detém dois privilégios: o de criar e o de manter indeterminada a fronteira entre quem pode ou quem não pode viver" (Rodrigues, 2019, p. 70).

Apesar de crítica assídua das ontologias clássicas que determinam as formas do "ser", Butler busca incorporar a genealogia, a crítica à metafísica da substância e às formas de dominação à formulação dessa ontologia social, com a proposta de que abarque aqueles sujeitos que são deixados de fora do reconhecimento enquanto "ser" (Butler, 2009/2020). Seu objetivo político é, desde sempre, ampliar os termos do reconhecimento para que cada vez menos pessoas sejam consideradas abjetas. Mobiliza esse projeto em torno da exposição de como são feitas as humanizações e desumanizações na sociedade contemporânea, principalmente pelo seu país que hoje representa o maior poderio bélico e econômico do mundo.

O pensamento de Judith Butler tem o efeito de um profundo impacto humano, além do poder de transformar o modo como pensamos, nos enxergamos e nos relacionamos – são centrais seus conceitos de reconhecimento, sujeição, sujeito ex-tático, inteligibilidade, performatividade, vulnerabilidade e precariedade –, abrindo caminho para repensar radicalmente o sujeito e a vida em sociedade. Este trabalho se propõe a iluminar, com rigor teórico, conceitual e crítico, o conceito de abjeção em Butler – articulado a partir de uma

ontologia social e performativa –, que desafia as fronteiras e delimitações tradicionais do pensamento filosófico e político ocidental.

Suas construções transcendem o campo acadêmico, impactando diretamente na maneira como vivemos nossas vidas em comunidade. Ao tencionar as noções de inteligibilidade e precariedade, nos convida a revisitar as normas que delimitam quem pode ser reconhecido, viver bem, ser ferido, ser morto e ser enlutado; a partir da abjeção. A sua teoria é um convite para uma revolução ética e social. A vastidão e complexidade do pensamento butleriano e diálogos estabelecidos faz com que sejam privilegiados alguns diálogos-chave com a filosofia e psicanálise – sem a pretensão de esgotar todas as interlocuções que desenvolve ao longo de seus mais de vinte anos de produção e pesquisa.

Com esse propósito, propõe-se a divisão da estrutura desta dissertação em quatro capítulos, cada um dedicado a aspectos fundamentais do seu pensamento. No primeiro capítulo, *Pano de Fundo Hegeliano,* investiga-se o conceito de reconhecimento em Hegel, pois desde sempre e até hoje, Butler situa o seu pensamento e desenvolvimentos teóricos em torno do reconhecimento. Destaca-se a interpretação de Butler da negatividade enquanto partícipe de uma dialética não-sintética e sujeito ex-tático. O reconhecimento é apresentado como um processo sempre incompleto e seletivo, gerando sofrimentos de indeterminação e de exclusão de pessoas. Busca-se demonstrar que o sujeito não é auto-suficiente, e sim fruto de inúmeras frustrações ontológicas ao longo do seu desenvolvimento (nas tentativas que faz de encontrar uma forma de "ser" estável e completa). A abjeção se evidencia a partir das relações de subordinação, discriminação e reconhecimento desigual que a consciência vai estabelecendo na sua história.

O segundo capítulo dá destaque à crítica de Butler à metafísica da substância e ontologia tradicional a partir das suas investigações genealógicas sobre o sexo e gênero de pessoas que não correspondem ao ideal heteronormativo. É questionada a matriz heterossexual e a produção da materialidade corporal a partir de diálogos com Foucault e Freud, revelando a existência de processos identificatórios coercitivos. Assim, propõe a performatividade – atividade discursiva que materializa corpos, gêneros e identidades – como a repetição iterativa de normas que produz a ilusão de uma identidade coerente e estável (como a ideia de um sujeito autônomo e autossuficiente), em diálogo direto com Austin e

Derrida. No entanto, a abjeção sustenta e fornece um exterior constitutivo para a fabricação de corpos inteligíveis e contém em si a partir da possibilidade de subversão e questionamento dos enquadramentos realizados pelo poder.

Com o terceiro capítulo, objetiva-se demonstrar como o sujeito é formado e produzido pelos mecanismos de poder existentes: o sujeito ex-tático aciona e subverte as normas a todo tempo, demonstrando os paradoxos da sujeição e questionando a ideia de uma subjetividade acabada. Dialogando com Freud e Kristeva, apresenta-se suas elaborações sobre o mecanismo da melancolia e a abjeção como essenciais na distinção entre o Eu e seu exterior, ou o Eu e o não-Eu e, por fim, a importância da despossessão para uma narrativa ética e responsável sobre si e os outros (pois não existe Eu totalmente transparente para si mesmo, e sim regimes de verdade que moldam o acesso à si) – o sujeito da performatividade é um sujeito em constante produção.

Em conclusão, o capítulo quarto visa posicionar Butler enquanto analista dos mecanismos políticos e sociais que promovem humanização e desumanização na sociedade contemporânea. A abjeção é pensada em sua dimensão social, como resultado de enquadramentos normativos que delimitam quem fica à margem do reconhecimento. Define-se ontologia social como a relacionalidade e dependência características da vida humana, em uma proposta que transcende qualquer tipo de normatividade sobre o "ser". A demarcação de inteligibilidade dos seres humanos é exemplificada a partir da hierarquia do luto e da produção de vidas vivíveis. Em sua apropriação de Levinas, Butler enfatiza a dimensão ética do encontro com o Outro e a necessidade de ampliar as normas de reconhecimento para combater formas de exclusão e abjeção.

1 - O PANO DE FUNDO HEGELIANO

"Eu sou a desintegração"

— Frida Kahlo

A maior parte do trabalho de Judith Butler gira em torno da problemática do reconhecimento e do recrudescimento da precariedade dos sujeitos que não são devidamente reconhecidos diante das estruturas de poder dominantes – a esses sujeitos negligenciados socialmente, a autora estabelece um contorno a partir do conceito da abjeção, que representaria a condição de exclusão dos corpos e identidades de determinadas pessoas. Seu diálogo com Hegel foi estabelecido de maneira mais demorada em sua tese de doutorado, *Subjects of Desire* (1987/2012), e é ele que traça a base do reconhecimento de que fala, assim como possibilita pensar seu funcionamento diante de como os sujeitos são formados dentro das hierarquias sociais estabelecidas. Seu conceito de abjeção possui bases hegelianas explícitas e implícitas, como pretende-se demonstrar no próximo capítulo.

A despeito das raízes hegelianas de seu pensamento, a autora discorda da visão da filosofia de Hegel como um sistema fechado ou totalizante e foca sempre nas possibilidades de abertura a partir do seu pensamento[7]. Ao invés de incorporar o conceito de síntese, que resolveria as oposições em um universal inclusivo, Butler incorpora a negatividade e trabalha em torno de uma "dialética não-sintética" (Lloyd, 2007, p. 19), na qual a diferença é insuperável e se torna uma força capaz de impedir um objetivo totalizante. A negatividade é essencial para o desenvolvimento da sua teoria do sujeito e a performatividade enquanto possibilidade de subversão e mudança do mundo – até mesmo na oposição, o pensamento hegeliano é uma influência marcante.

Em *Why Read Hegel Now* (2020), Butler apresenta uma filosofia que luta contra o fatalismo que assola uma sociedade que conclui que a democracia acabou, ou que o planeta Terra está inteiramente perdido. A desorientação causada pela percepção de que, por exemplo, o racismo continua plenamente operante ou que o meio-ambiente está sendo catastroficamente degradado gera uma centelha de oportunidades para o questionamento dos

[7] Seguindo uma certa tradição francesa da recepção de Hegel.

nossos tempos e para encontrar respostas à necessária transformação social. É no trabalho de Hegel que encontra insights sobre como laços sociais podem emergir do conflito, enfatizando o pensamento para além do individualismo em direção a uma interdependência social que transcenda limites nacionais.

Dentro do diálogo hegeliano, Butler estabelece em *Subjects of Desire* (1987/2012) que tomará a *Fenomenologia do Espírito* como uma narrativa, e nos convida a participar da jornada da consciência enxergando-a como uma estratégia para a busca e o estabelecimento de uma verdade filosófica. São ficções instrutivas ou cenas ontológicas provisórias que nos levam sempre a uma decepção, justamente porque o sujeito leva seus comprometimentos ontológicos muito a sério. A falha do sujeito sempre nos aponta para um possível remendar da situação, ou a movimentação para outro momento que seja mais coerente com tudo que foi aprendido na etapa anterior. Sua constatação de que levar comprometimentos ontológicos como verdades absolutas leva o sujeito a decepções é algo que permanece em seu horizonte e em todas as suas obras – os comprometimentos ontológicos levam o sujeito à falha, à estagnação, à exclusão, à marginalização e, no limite, à morte.

Tendo esse panorama em vista, é interessante debruçarmo-nos sobre a trajetória realizada por Hegel em relação à consciência dos sujeitos: trata-se de uma recapitulação breve que introduz a discussão sobre o reconhecimento para Judith Butler, crucial para o desenvolvimento do conceito de abjeção. Hegel (1807/2014) apresenta na *Fenomenologia do Espírito* os movimentos dialéticos realizados pela consciência em sua interação com a realidade, seus desejos e com outras consciências em uma busca epistemológica pela verdade. Para seu conceito de *direito*[8], a *eticidade*[9] realiza a mediação social entre as

[8] Conceito sobre o qual não iremos nos debruçar, mas cabe mencionar a pertinência do seu desenvolvimento, principalmente em sua obra *Filosofia do Direito* (1820/2022). O *direito* e a *Filosofia do Direito* se apresentam como sinônimos de filosofia do espírito objetivo. Na dimensão objetiva do espírito, a liberdade, "configurada em efetividade de um mundo, recebe a forma da necessidade, cuja conexão substancial é o sistema das determinações da liberdade, e cuja conexão fenomênica é como a potência, o ser-reconhecido, isto é, seu vigorar na consciência" (Hegel, 1830/1995, §484). A liberdade já tem forma da autoconsciência, já habita a mente de sujeitos, já se apresenta enquanto realidade compartilhada e, portanto, a verdade.

[9] De forma similar, o conceito de *Sittlichkeit*, traduzido por *eticidade*, e em inglês como *vida ética*, consegue contemplar a vida objetiva na sua forma mais elevada, capturando algo importante da vida em sociedade para Hegel (Neuhouser, 2016; Hegel, 1820/2022). Trata-se da realização da liberdade social, em que a liberdade individual, da família e das instituições existem em liberdade e coerência, em formas diferentes de reconhecimento recíproco (Testa et al., 2016). Faço a menção a esse conceito a título de instigação da curiosidade pelos desenvolvimentos feitos na *Filosofia do Direito*,

diferentes consciências em liberdade e, para isso, prescinde o reconhecimento recíproco entre os sujeitos.

Hegel propõe um diagnóstico de época para sofrimentos decorrentes da não efetivação da liberdade nessas relações com o mundo exterior, que Honneth (2007) agrupa sob o termo *sofrimentos de indeterminação* (que são a solidão, o abatimento e a vacuidade). Proponho que Butler (2009/2020) também explora um tipo de sofrimento de indeterminação, não especificado por Hegel (1820/2022), decorrente da falha no reconhecimento recíproco, denominado abjeção.

1.1 Os "Hegel" de Butler

Em *Subjects of Desire* (2012[1987]), Butler publica sua tese de doutorado de forma prematura (como ela mesma diz), enquanto uma investigação crítica da relação entre o reconhecimento e desejo, especialmente a recepção francesa de Hegel[10] no século XX. Na introdução do texto, aponta como a tradição ocidental filosófica tratou o desejo como uma ameaça à objetividade, coerência e ordem na busca pelas verdades gerais. Uma vez que o desejo não pode ser extinto, filósofos, ao longo da história, desenvolveram estratégias para silenciá-lo, controlá-lo ou apropriá-lo[11]. A tentativa de trazer racionalidade ao desejo também revela sua inconsistência quando qualquer desejo aparentemente disruptivo ou arbitrário deve ser decifrado, compreendido. O desejo é uma possível ameaça à filosofia uma vez que pode apagar as fronteiras entre "o que um quer" e o "que algo é".

Para a autora, vemos em Hegel uma tentativa metafísica de articular o desejo e o sujeito enquanto lugares necessários em uma ordem racional – o sujeito faz parte de um

---

porque não vamos nos debruçar sobre o espírito objetivo neste trabalho uma vez que meu objetivo é traçar uma linha de raciocínio acerca da lida de Butler com o autor mencionado.

[10] Gostaria de notar que existiram diversas interpretações de Hegel, que divergem e se comunicam entre si. Não é a pretensão deste capítulo realizar uma exegese histórica dessas leituras, e sim integrá-las de forma coerente para compreendermos a linha de raciocínio desenvolvida por Judith Butler. Pontos cruciais de divergência serão apontados ao longo do texto.

[11] Se a filosofia sempre colocou o desejo enquanto "outro", buscando suas verdades universais, vemos a tentativa histórica de trazer o desejo para o debate. Autores como Platão, os estoicos e Kant tentam erradicar os desejos a partir de seu controle racional. Outros autores como Nietzsche e Freud demonstram como essa tentativa de controle é também uma forma de desejo. A introdução de *Subjects of Desire* elabora mais a fundo essa reflexão.

desenvolvimento teórico necessário para que o desejo possa se articular em torno de um lugar específico, sem que seja ou se apresente como fragmentado. Na *Fenomenologia do Espírito* (1807/2014), Hegel equaciona a autoconsciência com desejo (*Begierde*), como reflexividade essencial em que a consciência precisa sair de si mesma para que se conheça. O sujeito hegeliano é a estrutura de mediação da busca pela identidade na diferença: ocorre a mediação constante do autoconhecimento com o resultado de que o mundo reflete o sujeito e o sujeito reflete o mundo, revelando uma ontologia interconectada (Butler, 1987/2012).

Autoconsciência, em geral, é desejo – e como desejo, a consciência está fora de si mesma; fora de si mesma, a consciência é autoconsciência. O desejo está ligado com o auto-conhecimento: na *Fenomenologia*, o desejo do sujeito não tem apenas o objetivo filosófico de se conhecer, mas sim de descobrir em si mesmo a universalidade do mundo externo (ou seja, quer descobrir toda a alteridade como um reflexo de si mesmo) (Butler, 1987/2012).

O que Butler (1987/2012) aponta como contribuição da recepção francesa de Hegel para seu pensamento foram as tentativas de Kojève e Hyppolite de mediarem a viabilidade desse ideal filosófico de um sujeito auto-suficiente, capaz de superar todas as diferenças externas, um centro metafísico em torno do qual gira todo desejo, com a experiência histórica que revelava um sujeito sempre deslocado, em constante ruptura com o lugar metafísico que era estabelecido para ele. Quando questionam a satisfação do desejo, questionam justamente se a harmonia hegeliana entre o mundo interno e externo é possível:

> Ambos os comentadores perguntam o que constitui a satisfação do desejo, uma questão que contém implicitamente uma miríade de outras questões, como, por exemplo, se a dissonância psíquica entre razão e desejo pode ser superada em harmonia psíquica, e se diferenças externas entre sujeitos, ou entre sujeitos e seus mundos, são sempre capazes de serem reformuladas como características internas de um mundo integrado internamente. Ao questionar se o desejo pode ser satisfeito, e em que essa satisfação consiste, eles estão perguntando se a crença nas harmonias Hegelianas ainda são possíveis, se o sujeito sempre circula de volta a si mesmo e se, de fato, o esforço humano sempre entrega o sujeito humano para um mundo metafísico solícito (Butler, 1987/2012, p. 35, tradução nossa)[12]

[12] No original: “Both of these commentators ask what constitutes desire’s satisfaction, a question that implicitly contains a host of other questions, such as whether the psychic dissonance between reason and desire can be overcome in psychic harmony, and whether external differences among subjects, or between subjects and their worlds, are always capable of being recast as internal features of an internally integrated world. In questioning whether desire can be satisfied, and of what this satisfaction consists, they are asking whether belief in Hegelian harmonies is still possible, whether the subject

A autora toma a *Fenomenologia do Espírito* como exemplo de ficções que instruem acerca da relação do sujeito com o desejo para se perguntar acerca dessa possível harmonia psíquica. Descobre que o sujeito experimenta fracassos subsequentes na sua tentativa de encontrar uma verdade absoluta: trata-se de uma constante perda de identidade para alcançar um senso de si mesmo completo (que faz com que pense no sujeito ex-tático (*ek-static*)[13], inerentemente fora de si mesmo e *nunca* idêntico a si mesmo). Sustenta-se um sujeito que não se abala ou se destrói pelas experiências de negatividade.

A recepção francesa no século XX da obra Fenomenologia do Espírito de Hegel transformou o princípio da negação, conhecido historicamente como um princípio de destruição, em um princípio criativo também. O negativo é também liberdade, desejo e a possibilidade de criação do novo, da possibilidade de "se tornar", em um processo que não se encerra em uma totalidade. O "trabalho do negativo" significa que o sujeito não consegue se identificar com uma plenitude completa, tornando a satisfação absoluta problemática (Butler, 1987/2012).

Hyppolite (1946/1974) pensa a jornada da consciência como um caminho da dúvida, do desespero ou aflição (*despair,* em inglês), dado que tudo que toma como verdadeiro é revelado como ilusão. Sustenta uma história concreta da consciência se educando, e não uma dúvida filosófica sistemática. Toda negação partícipe da *Aufheben* (traduzido como suprassunção ou suspensão)[14]*,* movimento do que é abolido mas ao mesmo tempo preservado, é negação que participa de uma nova posição da consciência e, portanto, de uma nova verdade. O absoluto não pode escapar à história e não é reproduzível em um momento específico, o que sugere a impossibilidade de um fechamento metafísico da experiência.

---

always circles back to itself and, indeed, whether human striving always delivers the human subject into a metaphysically solicitous world." (BUTLER, 2012 [1987], p. 35)

[13] Lloyd (2007) aponta que sua interpretação de uma subjetividade ek-static é reflexo de seus estudos hegelianos, apesar de sofrer influência também do pensamento de Heidegger, concordando que todo o seu trabalho continua a ser inspirado pelo autor, apesar da crescente participação da psicanálise em seus desenvolvimentos teóricos. Seguindo a tendência de engajar e comentar a parábola do senhor e do servo, Butler passa grande parte do seu debate com Hegel e seus intérpretes tratando desse momento da consciência-de-si.

[14] "O *suprassumir* apresenta sua dupla significação verdadeira que vimos no negativo: é ao mesmo tempo um *negar* e um *conservar*. O nada, como *nada disto,* conserva a imediatez e é, ele próprio, sensível; porém é uma imediatez universal" (HEGEL, 2014[1807], p. 94, §113). Há um debate sobre a tradução do termo, que historicamente foi traduzido por suprassunção – alguns autores criticam essa escolha e preferem a *suspensão* (como Muller, fazendo a tradução da *Filosofia do Direito*).

Butler (1987/2012) reflete: se o negativo se torna essencial em uma atualização de si mesmo que requer obstrução e confronto de diferenças, o sujeito precisa perder continuamente sua identidade para conseguir ser o mais completo possível. Isso tornaria Hegel não mais um filósofo da totalidade, e sim um filósofo com um sistema metafísico aberto, com um Absoluto[15] que faz parte de uma modalidade temporal: não estática, mas sim parte de um "tornar-se". É uma reinterpretação feita por Kojève e Hyppolite que transformam a negatividade em algo a ser sustentado, em uma abertura constante, e que Butler toma para seus desenvolvimentos teóricos.

1.2 A Consciência encontra sua falha (Certeza Sensível, Percepção, Entendimento)

A *Fenomenologia do Espírito* (1807/2014) começa com a "certeza sensível", a forma mais fundamental da mente se relacionar com o mundo: trata-se de um conhecimento imediato, adquirido pela experiência direta, sem mediação alguma, intuitiva e sem conceitos. Foca-se mais na apreensão do que na compreensão. Hyppolite (1946/1974) aponta que a certeza sensível é, paradoxalmente, a maior verdade da consciência e também seu maior erro, pois começa identificando a certeza subjetiva com a verdade objetiva e esse é o objetivo final da fenomenologia (mas é preciso reconstruir esse percurso de forma reflexiva e correta).

Intérpretes não concordam inteiramente sobre qual é o compromisso errôneo feito pela certeza sensível e suas motivações, variando entre um fundacionalismo epistêmico (em que a experiência intuitiva direta leva ao conhecimento do mundo), um compromisso com o empirismo (conhecimento intuitivo é anterior ao conhecimento conceitual) e um compromisso com o realismo (em que a mente não distorce o mundo e tem acesso passivo a ele sem a necessidade de mediação por conceitos). Como a certeza sensível não utiliza conceitos, passa a apreender as coisas do mundo como individuais, sem nenhuma abstração de sua particularidade, um conhecimento das coisas como unidades singulares e concretas, sem qualquer tipo de generalização do pensamento (Stern, 2002).

Para demonstrar que a certeza sensível se equivoca em perceber as coisas como singulares (e não universais), Hegel indaga: "Que é o isto"? (Hegel, 1807/2014, p. 85, §95), e

[15] Esse Absoluto que já foi interpretado de forma teísta, como uma mente divina ou Deus, mas não se encerra nessas primeiras interpretações. A visão pós-kantiana, em que se incluem Pippin, Pinkard e até mesmo Brandom veem o absoluto como a culminação da normatividade da razão, que resulta em uma interpretação de si e do mundo inteiramente coerente e em harmonia. Há ainda interpretações sociais (como as marxistas) e lógicas. Levando isso em consideração, há também uma certa tentativa neste trabalho de compatibilizar as interpretações normativas com as sociais e francesas ou de, pelo menos, contrapô-las de maneira coerente.

a certeza sensível responde que o objeto existe no "agora" e no "aqui". O "agora" como noite é evanescente, uma vez que ao meio-dia torna-se um não-ser (não-noite), é portanto mediado e definido pela negação do que não é (noite não é dia). O "aqui" funciona de forma similar: se tenho aqui uma árvore e me viro para uma casa, tenho "aqui" uma casa, e não uma árvore. "Aqui" e "Agora" são universais, dado que são indiferentes ao seu conteúdo, que pode mudar a depender do contexto.

Da mesma forma, o "Eu" da experiência é também universal: posso experimentar diferentes "aqui" e "agora". Para descrever o "isto", precisa utilizar termos universais (como o "eu", o "aqui" ou o "agora"), consequentemente falhando em capturar a singularidade do fenômeno como um todo. O puro ser, que era visto como imediato, aparece como algo cuja essência necessita de negação e de mediação, dependente da linguagem que, ao tomar o "isto" da certeza sensível acaba tomando o universal: a verdade do objeto é o universal, portanto.

A certeza sensível não consegue dar conta do compromisso ontológico de capturar a singularidade dos objetos não mediados por conceitos e é a verdade mais abstrata e pobre que conhecemos: buscava o "isto" singular, todavia encontrava o universal. Essa falha leva ao estágio da "Percepção", que tenta incorporar a universalidade em seu conhecimento (Stern, 2002; Hegel, 1807/2014).

Na percepção, a consciência toma o que lhe é presentado como universal, emergente como um resultado necessário da dialética da certeza sensível, sendo o "isto" suspenso enquanto um "nada determinado, ou *um nada de um conteúdo,* isto é, um nada *disto"* (Hegel, 1807/2014, p. 96, §112). Na relação de percepção, o objeto é o essencial, e o ato de perceber é um movimento inessencial (que pode ou não ocorrer), o objeto revela-se enquanto "a coisa de muitas propriedades" (Hegel, op.cit., p. 94, §112): propriedades que coexistem, mas são indiferentes umas às outras, relacionando-se apenas consigo mesmas. O universal é um meio onde as determinações (enquanto propriedades) se interpenetram sem se tocarem. Como exemplo prático, Hegel escolhe o sal, que é simultaneamente branco, picante, cúbico, com peso determinado (propriedades que existem no mesmo "aqui", que é o sal, e não se afetam mutuamente).

Essas oposições (branco não é cúbico) definem as propriedades, que se constituem enquanto um "também" no "meio". No entanto, o "meio" é também um "Uno", unidade excludente: o objeto é visto como "um", uma substância unificada (o sal). Diante dessa contradição (de ver o objeto enquanto um amalgamado de propriedades e de vê-lo enquanto "uno"), a percepção não consegue distinguir qual visão do objeto é correta e qual é ilusão: se

as propriedades pertencem ao objeto em si ou se estamos apenas vendo como o objeto aparece para nós. A consciência não consegue resolver como enxerga o objeto por meio da percepção e abandona a ontologia das coisas e das propriedades para uma ontologia da força e do entendimento.

Como entendimento, a consciência se move para um novo momento metafísico, inspirado pelas ciências naturais de seu tempo, em que a imagem manifesta dá lugar à imagem científica do objeto, baseada no conceito de "força", muito usado pelos físicos da época (como Newton) (Stern, 2002)[16]. A realidade passa a ser vista enquanto um todo com diversas forças internas que se interconectam (vistas como a verdade, o objeto do entendimento: o movimento da passagem da realidade enquanto entidade com várias propriedades para uma correlação de forças internas é a força).

Novos problemas então surgem a partir dessa dupla visão do mundo como aparência e do mundo como força. Enquanto força, a realidade está além dos fenômenos empíricos, tornando difícil um acesso cognitivo a ela. Apesar da tentativa do entendimento de identificar esse mundo "suprassensível" com as leis que governam os fenômenos naturais, sua unificação enquanto "força" as tornam menos aplicáveis ao mundo concreto. As leis descreveram regularidades, mas são incapazes de explicar o porquê de existirem, não levando a consciência para muito além de sua aparência, em uma explicação puramente tautológica (Stern, 2002). Para Hyppolite (1846/1974), o conteúdo da força é idêntico a sua manifestação, sendo diferente apenas formalmente da sua manifestação, por isso as explicações podem se tornar tautológicas.

O entendimento percebe que a Lei está presente, mas que não consegue explicar toda a presença do fenômeno, pois toda vez que as circunstâncias mudam, sua efetividade também muda. Nesse sentido, apresenta um defeito na medida em que "não é *a* lei em geral, mas *uma* lei, tem nela a determinidade, e assim se dá uma *pluralidade* indeterminada de leis" (Hegel, 1807/2014, p. 118, §150). A existência de uma pluralidade de Leis contradiz o objetivo do entendimento de alcançar uma unidade universal.

Hegel tenta assim unificar as múltiplas leis em uma só, com o exemplo da Lei da gravidade enquanto a unificação simultânea da lei que faz a pedra cair na Terra e a lei que rege o movimento celestial. Quando o entendimento faz esse movimento, toda a

[16] Hyppolite (1946/1974) aponta que, para Leibniz, a essência da matéria não é extensão ou seu átomo, mas sim a força, sua única verdadeira unidade (p. 121) – outro diálogo estabelecido por Hegel.

determinidade das leis específicas é perdida e elas se tornam superficiais: "(...) a lei única que reúne em si a lei da queda dos corpos sobre a terra e a do movimento celeste não exprime de fato as duas leis" (Hegel, op.cit., p. 118, §150). Sem a particularidade das leis e com a explicação tautológica da lei enquanto força, resta apenas um "além misterioso" (Stern, 2002, p. 63). Se o entendimento compreende que o elemento da verdade está no interior das coisas, contrapondo-se à sua manifestação fenomenal, esse interior é a negação do fenômeno, um além misterioso e vazio. A dialética quer unir esses dois: o fenômeno é o além[17].

Enunciar uma lei e depois distingui-la como força é uma explicação tautológica que coloca para a consciência uma diferença (que não é diferença) e depois a suprassume. Neste estágio, Hegel (1807/2014) faz surgir uma segunda lei oposta à primeira em um mundo invertido, proposta de *reductio ad absurdum* (Stern, 2002) em que "o que na lei do primeiro mundo era doce, nesse Em si invertido é amargo, e o que naquela lei era negro, nessa é branco" (Hegel,1807/ 2014, p.124, §158)

Segundo Stern (2002), essa manobra faz com que seja extremamente difícil para a consciência dizer como o mundo é em si mesmo e demonstra que a explicação científica para o mundo também falha em fornecer uma explicação ou entendimento do que percebemos. Para nós na condição de observadores desses movimentos da consciência, a dificuldade do entendimento pode ser superada ao pensarmos no infinito, mas a consciência ainda não consegue alcançar esse conceito – quando a infinitude passa a ser objeto para a consciência, ela se torna consciência-de-si.

1. 3 A consciência-de-si é desejo

Em todos os modos anteriores do conhecimento, o verdadeiro era para a consciência algo diferente dela mesma, e na consciência-de-si surge algo agora que não comparecia anteriormente: "uma certeza igual à sua verdade, já que a certeza é para si mesma seu objeto, e a consciência é para si mesma o verdadeiro" (Hegel, 1807/2014, p. 135, §166). A reflexão em direção a si mesma como *ser* implica na unidade da consciência-de consigo mesma cuja essência é que "a consciência-de-si é desejo, em geral" (Hegel, op.cit., p. 136, §167).

> A consciência tem de agora em diante, como consciência-de-si, um duplo objeto: um, o imediato, o objeto da certeza sensível e da percepção, o qual porém é marcado *para ela* com o *sinal do negativo;* o segundo objeto é justamente *ela mesma,* que é a

[17] Aqui, segundo Hyppolite (1946/1974), Hegel critica a ideia kantiana de número como um além impossível de ser conhecido, estabelecendo-o como uma ilusão de ótica realizada pelo entendimento de sua própria reflexão. (p.125-126).

> *essência* verdadeira e que de início só está presente na oposição ao primeiro objeto. A consciência-de-si se apresenta aqui como o movimento no qual essa oposição é suprassumida e onde a igualdade consigo mesma vem a-ser para ela (Hegel, 1807/2014, p. 136-137, §167).

Então, como parte do movimento da autoconsciência, o saber fenomenal da consciência natural se revela como um caminho da dúvida, uma vez que há "a penetração consciente na inverdade do saber fenomenal" (Hegel, op.cit., p. 72, §78). Hegel afirma que a meta do saber "está ali onde o saber não necessita ir além de si mesmo, onde a si mesmo se encontra, onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito." (Hegel, 1807/2014, p. 74, §80).

A consciência é consciência do objeto, por um lado, e por outro, é consciência de si mesma – é tanto consciência do que é verdadeiro para ela, quanto consciência de seu saber da verdade. É para ela mesma que seu saber acerca do objeto vai corresponder ou não ao objeto (Hegel, op.cit.). Uma vez que a consciência não consegue escapar ao objeto, tal como ela o conhece, ou descobrir seu em-si sem estar em relação, a distinção não existe entre o momento em que algo é o *Em-si* para a consciência e o momento em que é o ser do objeto *para* a consciência. No caso dos dois momentos não corresponderem, a consciência muda o seu saber para ajustá-lo ao objeto, e o objeto se torna outro:

> Com isso, vem-a-ser para a consciência: o que antes era o *Em-si* não é em si, ou seja, só era em si *para ela.* Quando descobre, portanto, a consciência em seu objeto que o seu saber não lhe corresponde, tampouco o objeto se mantém firme. Quer dizer, a medida do exame se modifica quando o objeto, cujo padrão deveria ser, fica reprovado no exame (Hegel, 1807/2014, p. 77, §85)

O que se busca compreender é que após as falhas da certeza-sensível, percepção e entendimento em conseguirem apreender de maneira precisa o objeto, Hegel passa a procurar entender como a consciência percebe a si mesma enquanto sujeito. Esta transição é explicada diferentemente pelos autores, que não se esquivam à proposição de que a consciência-de-si é desejo, em geral: Pippin (2011), seguindo a tradição kantiana, sugere que após a aporia do mundo invertido, a consciência perceberia que a essência das aparências não seria esse além, e sim a atividade da autoconsciência em tentar se compreender[18].

[18] O idealismo kantiano é revisitado por Hegel uma vez que as condições que possibilitam a experiência são as mesmas condições que possibilitam os objetos da experiência. O conhecimento de um outro (a natureza e suas leis) são possíveis apenas por uma unidade sintética originária (ao conhecer um objeto, também conhece-se a si mesmo. O mundo seria então como um espelho que

Pippin (2011) aponta que é necessária a relação do Eu consigo mesmo para uma atenção intencional, que se dá como um processo – não se trata de uma observação passiva de um estado interno, e sim uma conquista ou um feito prático. A autoconsciência é algo sempre provisório, que precisa de reiteração e, portanto, deve ser alcançada continuamente e pode também ser perdida. Configura-se como uma natureza dupla que insere a negatividade na consciência: possuímos a consciência de um objeto e também a consciência de que estamos tomando o objeto como um objeto, ou seja, a consciência não se identifica com seu conteúdo, e toma uma determinada posição em relação ao que pensa.

Enquanto provisória, temporária e um processo incessável, a autoconsciência é também mediada socialmente: seu alcance não é uma tarefa solitária; é, antes, uma atividade inerentemente social. Pippin (2011) argumenta que a necessidade de constante atualização da autoconsciência insere o tópico da dependência dos outros no resto da obra, levando Hegel a pensar tanto sobre a sapiência do sujeito quanto sobre sua agência. O cerne da questão da consciência ser mediada socialmente envolve a necessidade da autoconsciência de ser afirmada e validada por outrem, de estar inserida em um mundo social em que outras consciências também se movimentam e se esforçam para se entenderem como tais.

Kojève (1947/1969), por outro lado[19], toma uma atitude prática em relação à consciência-de-si: uma vez que a abordagem teórica do mundo falhou, a consciência precisa seguir para uma abordagem prática. O autor em questão compreende que o sujeito engaja diretamente com o objeto e passa a se colocar no centro da investigação (Stern, 2002). Na certeza sensível, a consciência apenas contempla o objeto e não consegue alcançar a autoconsciência, pois se esquece de si mesma, é "absorvida" pela contemplação e permanece nesse estágio (Kojève, 1947/1969, p. 37). Dessa forma, para haver autoconsciência, é preciso haver desejo: o homem que sente fome e quer comer precisa se tornar consciente de si mesmo para se tornar consciente da sua fome – essa é sua colocação "antropogenética", em que a autoconsciência emerge enquanto "Eu" apenas na relação e ação com o seu desejo (e, consequentemente, com seu corpo e sua própria humanidade).

Assim, a *Fenomenologia do Espírito* torna-se uma antropologia da experiência

permite que a consciência se descubra a si mesma. É possível encontrar esses argumentos com maior profundidade em Hyppolite (1974), na introdução da parte III.

[19] Pippin (2011) vai contra o entendimento de Kojève, que "não presta praticamente nenhuma atenção aos primeiros três capítulos" (Pippin, 2011, p. 11, tradução livre) ao tomar o capítulo IV como uma antropologia filosófica que se sustenta independentemente do resto da obra.

histórica, transformando o desejo em ação para a agência em busca do reconhecimento universal: o desejo torna a diferença entre sujeitos e entre os sujeitos e seus mundos uma faceta permanente da vida humana e a condição para a ação.[20] A razão é característica exclusiva dos humanos e o desejo é o que marcaria a diferença ontológica entre humanos e outros seres vivos.

Há uma passagem em Butler (1987/2012) que esclarece a relação da autoconsciência com o desejo, à medida em que o desejo coloca a autoconsciência em relação com o outro (outra consciência) e consigo mesma ao mesmo tempo em sua busca pelo conhecimento metafísico do mundo e da experiência humana:

> O desejo é intencional da maneira que é sempre desejo 'de' ou 'por' um determinado objeto ou um Outro, mas é também reflexivo no sentido em que o desejo é a modalidade em que o sujeito é ao mesmo tempo descoberto e aprimorado. As condições que fazem surgir o desejo, a metafísica das relações interiores, são ao mesmo tempo o que o desejo tenta articular, tornar explícito, de forma que o desejo é a busca tácita pelo conhecimento metafísico, a forma humana que tal conhecimento fala sobre. (Butler, 1987/2012, p.54-55, tradução nossa)[21]

Voltemos alguns passos para compreender melhor a dedução do desejo como autoconsciência: para Hegel, a busca pelo conhecimento e pela verdade resvala na consciência, de ser "(...) para si mesma seu *conceito;* por isso é imediatamente o ir-além do limitado, e – já que este limite lhe pertence – é o ir além de si mesma" (Hegel, 1807/2014, p. 74, §80). A autoconsciência está sempre para além dela mesma, auto-afirmando-se e se auto-negando sempre que necessário, fazendo com que o Eu seja uma subjetividade, uma relação infinita consigo mesmo. A relação negativa consigo mesmo envolve processos e contingências da percepção que se amparam em "normas para atenção, discriminação, unificação, exclusão e organização conceitual" (Pippin, 2011, p. 25, tradução nossa).

Ora, estando a autoconsciência sempre para além dela mesma, o problema da unidade

---

[20] A interpretação de Kojève de Hegel é influenciada pelo jovem Marx, que interpreta o trabalho como uma atividade humana universal e essencial. A luta de classes é associada à dinâmica do senhor e do escravo e o capítulo 4 da *Fenomenologia* é alçado a um ponto central para pensar o desejo, a ação, reconhecimento e reciprocidade. A agência humana é a expressão concreta do sistema completo de Hegel e o trabalho e a luta de classes passa a representar o todo do trabalho hegeliano.

[21] No original,"Desire is intentional in that it is always desire of or for a given object or Other, but it is also reflexive in the sense that desire is a modality in which the subject is both discovered and enhanced. The conditions that give rise to desire, the metaphysics of internal relations, are at the same time what desire seeks to articulate, render explicit, so that desire is a tacit pursuit of metaphysical knowledge, the human way that such knowledge speaks." (Butler, 2012 [1987], p. 54-55)

da autoconsciência consigo mesma passa a existir, devendo se tornar algo essencial a ela (para que possa se tornar desejo em si mesma). Em um primeiro momento, a autoconsciência existe como consciência e, em um segundo momento, há a unidade da autoconsciência consigo mesma. É somente a partir dessa relação reflexiva da consciência consigo que o mundo empírico fica preservado para ela.

A consciência foi primeiro conhecimento de um outro, do mundo sensível em geral, e apenas depois se tornou autoconhecimento (na identidade inicial do Eu=Eu[22]). Esse "Eu" é simultaneamente sujeito e objeto: essa reflexão e movimento de um "Eu" que toma o mundo sensível como objeto de conhecimento e toma, simultaneamente, o "Eu" como "outro" se torna a essência da autoconsciência. A autoconsciência precisa dessa negatividade e *outridade* para existir como tal e passa a ser verdade, revelando que o mundo está contido na autoconsciência (enquanto uma manifestação de fenômenos) (Hyppolite, 1946/1974).

Se a autoconsciência é a verdade, o mundo não existe por si só, existe apenas em relação à autoconsciência. O Eu é a verdade e tudo passa a existir na medida em que é apropriado pelo Eu: essa unidade entre o outro e o Eu faz com que a autoconsciência seja desejo em geral. O desejo faz com que a consciência negue o mundo externo, apropriando-se dele, tornando-o seu (Hyppolite, 1946/1974).

A "consciência-de-si" é a reflexão a partir do ser do mundo sensível e percebido; é essencialmente o retorno a partir do ser-outro. Quando a consciência se diferencia de si mesma como si mesma, a diferença é suspendida como ser-outro e a consciência-de-si permanece na "tautologia sem movimento do 'Eu sou Eu'" (Hegel, 2014, p. 136, §167). A diferença, por conseguinte, deve integrar também a figura do ser para que a consciência possa se tornar consciência-de-si. Ao negar a certeza imediata, a consciência intenta alcançar sua unidade consigo mesma ao superar o estranhamento gerado pelo desconhecimento dos momentos diferentes pelo qual passa, buscando integrar a diferença que encontra. Ao integrar a diferença, chega-se à unidade da autoconsciência consigo mesma, cujo resultado é que o mundo empírico fica preservado para ela (Pippin, 2011), como mencionado anteriormente.

Honneth (2012) bem elucida essa passagem: o sujeito, para alcançar a verdadeira

[22] Eu sou eu como um saber tautológico é uma referência ao pensamento de Kant e Fichte. Ver Hyppolite (1974) e Honneth (2012).

autoconsciência, precisa perceber seu papel ativo na produção da realidade, e a constatação Eu=Eu coloca a consciência em uma posição passiva e incompleta. O pesquisador da consciência percebe que necessita então de um segundo termo para completar o movimento dialético, que é o desejo (nos levando a extrapolar a mera atividade mental, considerando-a como pertencente a um corpo real), inserido na vida. Ao refletir sobre a vida, percebe que seu "Eu" não está nunca desconectado de uma realidade orgânica, e seu desejo o insere simultaneamente em um corpo e nessa realidade. Na linha desses autores, o desejo possibilita ao sujeito humano a experiência de uma natureza biológica e sua superioridade em relação a outros seres que não possuem autoconsciência também. Dessa forma, tal como podemos evidenciar, a autoconsciência é desejo.

1.4 O desejo de humano

Segundo Pippin (2011), "nós estamos, ao lidar ativamente com o mundo, superando a indeterminação, opacidade, estrangeiridade, confusão potencial e desconexão do que é presentado a nós ao resolvermos o que pertence junto do que" (Pippin, 2011, p. 29, tradução nossa). O Eu precisa agir com propósito para viver, pois seu sentimento como ser vivo não é dado desde o ínicio, ele precisa ser alcançado. O estranhamento a ser superado se dá justamente entre a autoconsciência e a vida.

Segundo Neuhouser (2016), para Hegel, a vida se refere à sociedade e aos seres vivos, organizados teleologicamente, referidos às suas funções com propósitos ou fins[23] (Neuhouser, 2016). Nas palavras do filósofo: "a vida deve ser compreendida como fim-de-si-mesma, como

[23] Aqui, Neuhouser evoca a caracterização hegeliana dos seres vivos em relação à Aristóteles, que afirma que o ser vivo se comporta de acordo com fins determinados, como podermos ver nesse trecho de *Física II*: "Se, portanto, os produtos da técnica são em vista de um fim, também o são os produtos da natureza. Pois a relação entre os itens posteriores e anteriores é a mesma em ambos. Isso fica mais explícito nos animais não humanos: eles não operam com arte nem após pesquisa ou deliberação. Por esse motivo, as pessoas se perguntam se é por inteligência ou por alguma outra faculdade que essas criaturas operam – aranhas, formigas e afins. Avançando gradualmente nessa direção, vemos claramente que as plantas também produzem condizentemente a um fim – folhas, por exemplo, crescem a fim de proporcionar sombra para os frutos. Se é tanto por natureza quanto para um fim que a andorinha nidifica e que a aranha tece a teia; e se as plantas produzem folhas em vista dos frutos e raízes que crescem para baixo (e não para cima) em vista da nutrição, é claro que esse tipo de causa opera nas coisas que vem a ser por natureza." (Aristóteles apud Hardie e Gaye, 199a17-32). Para compreender o porquê de seres vivos serem constituídos como são, precisamos entender o fim ou a função de suas características e atividades. Neuhouser (2016) dá o exemplo da salivação, que ajuda na digestão do organismo, que por sua vez serve para manter o organismo íntegro como um todo (esse é o seu fim). A característica-fim dos seres vivos, para Hegel, na *Enciclopédia* (§350 a 353), seria sua auto-manutenção e sua reprodução.

um fim que tem em si mesmo seu meio; como uma totalidade, em que cada [termo] diferenciado é, ao mesmo tempo, fim e meio." (Hegel, 1830/1995, Adendo §423).

A vida, com seus seres vivos e processos, está em constante movimento, marcada pelo ser natural e suas interações com o mundo, e representa um momento ainda não dialetizado entre a consciência e o desejo. Na autorrelação da consciência consigo mesma, há o estranhamento entre a autoconsciência e a vida, e se pergunta: quais as condições para esse auto-relacionar em distinção ao *genus* universal, a vida? A vida é uma totalidade com fim-de-si-mesma e a consciência, ao se relacionar consigo própria, entra no ciclo de se relacionar e se sujeitar aos seus desejos e suas respectivas satisfações (Pippin, 2011).

Tem-se que a satisfação do desejo como pura negação do objeto apenas o destrói, obrigando a uma ação contínua para encontrar outros objetos a serem consumidos. Com essa relação, a autoconsciência não consegue superar o objeto e se mantém nessa relação infinita (Stern, 2002). O que resolve esse impasse, de acordo com Hegel, é quando a autoconsciência encontra outra no mesmo estado que ela:

> *Para nós,* ou *em si,* o objeto que para a consciência-de-si é o negativo, retornou sobre si mesmo, do seu lado; como do outro lado, a consciência também [fez o mesmo]. Mediante essa reflexão-sobre-si, o objeto veio-a-ser *vida.* O que a consciência-de-si diferencia de si *como essente* não tem apenas, enquanto é posto como *essente,* o modo da certeza sensível e da percepção, mas é também Ser refletido sobre si; o objeto do desejo imediato é um *ser vivo* (Hegel, 1807/2014, §168).

Ou seja, uma marca axiomática do processo da consciência-de-si envolve se deparar com outra consciência, outra vida, que faz o mesmo movimento de negação dos objetos com os quais se depara. Duas consciências que tentam negar o objeto que encontram:

> A consciência-de-si que pura e simplesmente é para si, e que marca imediatamente seu objeto com o caráter do negativo; ou que é, de início, *desejo* – vai fazer, pois, a experiência da independência desse objeto (Hegel, 1807/2014, §168).

Retrocedamos brevemente para detalhar a interpretação de Kojève (1947/1969), que inicia seu texto prontamente diferenciando humanos e animais, dado que só os humanos são definidos por auto-consciência. O animal não se move para além do sentimento de si, e seu desejo o leva a negar seus objetos, que são necessários para sua vida (o animal consome os objetos e os destrói para manter sua espécie). É um desejo natural que direciona o animal ao objeto que será destruído para sua existência; por outro lado, o ser humano fala: "Eu". É o desejo consciente que constitui o humano como "Eu" e o move para a ação – a

autoconsciência emerge apenas quando direcionada a um objeto não-natural, especificamente um outro desejo.

De acordo com Butler (1987/2012), o desejo humano interpretado por Kojève pressupõe o desejo animal orgânico, todavia o transcende a partir do momento que o nega ou o transforma em outra coisa que não orgânica: o desejo é não-natural quando exige uma estrutura de reflexividade que os fenômenos naturais não possuem (pois não ultrapassam a mera identidade). É dessa forma que o sujeito é criado na qualidade de um ser não-natural – o sujeito de Kojève é uma estrutura intencional definida pelo que deseja, e a meta do desejo é a transformação do natural, motivadora de uma forma de agência em que o sujeito deve se expressar para formular o que deseja como parte de sua satisfação.

Judith Butler explica essa passagem com base na narrativa do sujeito que, ao consumir todos os objetos do mundo, experienciando a si mesmo como uma essência pobre, precisa consumir tudo que é vida para ganhar algum sentimento temporário de si – o sujeito vira um agente do "nada", um agente da morte. Ao negar um objeto e transformá-lo em nada, a consciência se enxerga como capaz de operar a destruição; no entanto, com o passar do tempo, percebe que precisa de uma enxurrada de objetos para consumir e é, por consequência, inteiramente dependente da vida e sua continuidade para existir.

Dependente de outros objetos, a autoconsciência é um ser "*ek-static*", ex-tático (Butler, 2012 [1987], p. 71), fora de si mesmo – há uma persistência dos objetos da realidade como alteridades. O desejo não quer apenas vida, mas é vida em si mesmo; e se consumisse toda a vida, perderia (paradoxalmente) a sua própria. Os objetos finitos e o desejo infinito fazem com que o sujeito desejante busque alguma maneira de a vida ser mais permanente, e conclui que há uma forma de existência que reproduz a sua própria: uma alteridade que faz o mesmo movimento reflexivo que ele mesmo: um outro desejo, portanto, um outro humano.

Retornemos a Hegel (1807/2014), que relata o movimento negativo do desejo: condicionados pelo modo de realização do desejo natural, de consumir ou negar o objeto, o desejo e a certeza da consciência-de-si alcançada na satisfação do desejo são condicionadas pela suspensão do Outro, que deve *ser*, isto é, a essência do desejo é um Outro da consciência-de-si, e é por intermédio desse movimento em que a verdade vem-a-ser para a consciência. Visto que o objeto é independente, a consciência-de-si só alcança satisfação quando o objeto se nega e se torna *Em-si,* o negativo (Hegel, 1807/2014, §175).

> Mas quando o objeto é em si mesmo negação, e nisso é ao mesmo tempo independente, ele é consciência. Na vida, que é o objeto do desejo, a *negação* ou está *em um Outro,* a saber, no desejo, ou está como *determinidade* em contraste com uma outra figura independente; ou então como sua *natureza inorgânica universal.* Mas uma tal natureza universal independente, na qual a negação está como negação absoluta, é o gênero como tal, ou como *consciência-de-si.* A *consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência de-si.* (Hegel, op.cit., §175)[24].

De forma similar, Honneth (2012) explica a insuficiência do desejo por si só: o sujeito se vê como superior ao consumir todos os objetos naturais, porém quando se depara com outro sujeito, acredita que será possível destruí-lo como havia feito com todos os outros. Nesse "delírio de onipotência" (Honneth, 2012, p.12), acredita que toda a realidade é apenas produto da sua atividade consciente – falha, assim, em se perceber como membro de uma espécie. O sujeito precisa perceber que essa atividade de criar a realidade é uma propriedade de todos os seres humanos e que a realidade é também independente dele: essa necessidade se impõe para a consciência por uma necessidade ontológica de comprovar que o "nada" da vida e da realidade é produto de sua atividade mental, o que não é satisfeito nesse estágio.

Pippin (2011) demonstra que, no momento em que a consciência se depara com outra consciência fazendo os mesmos movimentos epistemológicos, o ciclo natural de desejar e satisfazer os desejos através da negação é interrompido, uma vez que não é possível apenas consumir o objeto com que se depara, tal como os animais fazem. Para nós, seres humanos, o objeto que para a consciência-de-si toma o sinal do negativo, também retorna sobre si mesmo, o objeto do desejo imediato da consciência é um outro ser vivo. O sujeito autodeterminado se depara com outro que também se auto-relaciona consigo mesmo – é um objeto completamente diferente que nega de volta. Tem-se, desse modo, que a autoconsciência tem somente sua satisfação em outra autoconsciência: esse é o ciclo da vida em sociedade[25].

---

[24] Quer dizer, uma consciência-de-si é apenas para uma outra consciência-de-si – ela se torna unidade de si mesma em seu ser-outro. A consciência-de-si como objeto é tanto Eu quanto objeto. E aqui, para nós, pesquisadoras e pesquisadores dessa consciência, já se encontra o conceito de espírito: a substância absoluta na perfeita "liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes – é a unidade das mesmas: Eu, que é Nós, Nós que é Eu" (Hegel, 1807/2014, p. 142). No momento em que o objeto da autoconsciência é outra autoconsciência, o conceito do espírito se apresenta para nós sem que suas contradições estejam resolvidas ainda, então não aparece para a consciência, aparece apenas para nós, que investigamos os movimentos da consciência (Chiereghin, 2016).

[25] De acordo com Butler (1987/2012), o sujeito procura outro corpo que sirva de moldura para outro desejo que nega a vida também, com a esperança de que encontre uma imagem de si mesmo que se sustente por si só. Entretanto, não consegue captar a complexidade de ser refletido em outro sujeito humano.

Diante da referida condição, emerge o status da consciência como agente, como juiz. Quando o objeto é em si mesmo negação, ou independente, é outra consciência. A negação está, dessa forma, em um Outro. Como a consciência não é capaz de suprassumir esse objeto, é obrigada a reenquadrar tanto o objeto quanto seu desejo. Hegel salienta como qualquer ação unilateral nesse momento seria inútil para o proceder dos movimentos da consciência:

> A primeira consciência-de-si não tem diante de si o objeto, como inicialmente é só para o desejo; o que tem é um objeto independente, para si *essente*, sobre o qual, portanto nada pode fazer para si, se o objeto não fizer em si o mesmo que ela nele faz. O movimento é assim, pura e simplesmente, o duplo movimento das duas consciências-de-si. Cada uma vê *a outra fazer* o que ela faz; cada uma faz o que da outra exige – portanto faz *somente o que faz* enquanto a outra faz o mesmo. O agir unilateral seria inútil; pois, o que deve acontecer, só pode efetuar-se através de ambas as consciências. (Hegel, 1807/2014, §182)

Assim dizendo, a consciência apenas existe como autoconsciência a partir de outra, existe apenas como reconhecida. Por isso a consciência-de-si só alcança sua satisfação em outra consciência-de-si: é necessária a efetivação da liberdade na relação das consciências para que cada uma possa se tornar consciência-de-si que reconhece reciprocamente e se satisfaz em outra consciência-de-si.

Quando há liberdade efetiva, o espírito aparece para nós (pesquisadores da consciência) sob a forma do *Eu que é Nós e Nós que é Eu*, em um momento de suspensão das diferenças individuais e a manifestação de um Nós que dialeticamente abrange todas as interações entre consciências e suas particularidades, em reconhecimento recíproco. Não obstante, sem liberdade efetiva, a consciência continua o processo para tentar atingir o reconhecimento recíproco, passando por momentos em que a verdade ainda não é o absoluto, tais como a relação de senhorio e servidão, o estoicismo, o ceticismo e a consciência infeliz.

No processo para atingir o reconhecimento recíproco (em que ambas as autoconsciências são capazes de se compreenderem mutuamente como sujeitos autônomos), a autoconsciência passa por uma fase tumultuosa de luta por vida ou morte. A primeira parte desse processo se manifesta em grande desigualdade, na qual "um extremo é só o que é reconhecido; o outro, só o que reconhece" (Hegel, 1807/2014, p. 144, P185). O "Eu" como universal não encontra um limite na outra consciência, colocando em xeque a noção de individualidade, pois ambas consciências se veem como impenetráveis.

Stern (2002) aponta para três diferentes interpretações realizadas acerca do que leva a autoconsciência do desejo a essa luta, das mais simples às mais complexas. Na primeira, o sujeito que destrói os objetos vira para o outro sujeito e tenta impor sua vontade, tratando-o como outro objeto qualquer. Em vista de que ambos tentam realizar esse movimento, o conflito terá apenas um vencedor – essa visão deixa de fora a importância do reconhecimento e leva apenas o desejo em consideração.

A outra interpretação leva a incorporar a ideia de que a consciência só existe quando é reconhecida, em um movimento dialético que troca a meta da consciência do desejo para o reconhecimento ao perceber que o desejo é contraditório. Apesar disso, a consciência tem medo de perder sua liberdade e autonomia e compreende que apenas uma será reconhecida enquanto tal, e a outra deverá se submeter a essa consciência reconhecida.

Ambas interpretações deixam de fora uma constatação importantíssima feita por Hegel: a consciência, para ser reconhecida como autoconsciência, está disposta a arriscar sua vida para tal, em um movimento que transcende a existência meramente biológica ou natural. Concerne uma situação primitiva em que a vida pode ser perdida como se fosse meramente um objeto, assim é importante mostrar-se enquanto sujeito para ser reconhecido, e para isso é necessário arriscar a própria vida. Essa última interpretação está alinhada com a posição de Kojève (1947/1969), de que o desejo humano deve se sobressair ao desejo animal de auto-preservação. Desejar outro desejo trata justamente de querer que seu valor seja reconhecido pelo valor desejado pelo outro.

Enquanto estrutura que consome, nega os objetos do mundo, a outra consciência que se depara com esse mesmo movimento se sente atingida por ele, o que acaba transformando esse encontro em uma luta ou batalha. Se essa batalha resultar em morte, toda a possibilidade de ser reconhecido é eliminada. Há ainda uma sutileza maior nessa transição: se a autoconsciência é desejo, em geral, os dramas subsequentes de reconhecimento são permutações do desejo (e o reconhecimento recíproco é uma forma de reflexão que promete a satisfação do desejo). O desejo tem um objetivo implícito – demonstrar uma estrutura ontológica em comum com o mundo – trata-se de um projeto metafísico de unir o externo com o interno, o mundo como um reflexo da autoconsciência, ou seja, é fruto de ação intencional e princípio de um progresso dialético. Para que se possa avançar nesse projeto, não se pode incorrer na morte natural dos sujeitos.

1.5 Sobre as desigualdades: a luta pelo reconhecimento

Para Kojève (1947/1969), o desejo humano precisa se direcionar a outro desejo – diz respeito a uma multiplicidade de desejos, que surgem dentro de um "rebanho" (p. 6, tradução nossa). Essa condição faz com que o desejo antropogênico (desejo que gera a humanidade) seja essencialmente social: "a história humana é a história dos desejos desejados" (p.6, tradução nossa). A humanidade surge a partir do momento em que um indivíduo arrisca sua vida (natural) pelo seu desejo – desejo humano, desejo de ser reconhecido por outro desejo. Para que o reconhecimento ocorra, ambos precisam sobreviver, e segundo o autor, a tendência da história da humanidade é que surja um senhor e um servo nessa luta.

No puro conceito de reconhecimento, o processo da duplicação da consciência-de-si apresenta primeiro o lado da desigualdade e dos extremos entre ambas as consciências-de-si: tão somente uma reconhece e a outra é reconhecida (Hegel, 1807/2014). Nesse caminho tumultuoso, tem-se a luta de vida e morte, uma tensão entre a universalidade do "Eu" e a individualidade de cada autoconsciência, que se considera a si mesma distinta e impenetrável:

> De início, a consciência-de-si é ser-para-si simples, igual a si mesma mediante o excluir *de si* todo o *outro. P*ara ela, sua essência e objeto absoluto é o *Eu;* e nessa *imediatez* ou *nesse ser* de seu ser-para-si é [um] *singular*. O que é Outro para ela, está como objeto inessencial, marcado com o sinal do negativo. Mas o Outro é também uma consciência-de-si; um indivíduo se confronta com outro o indivíduo. Surgindo assim *imediatamente*, os indivíduos são um para o outro, à maneira de objetos comuns, figuras *independentes,* consciências imersas no *ser* da *vida* – pois o objeto essente aqui se determinou como vida. São consciências que ainda não levaram a cabo, *uma para outra*, o movimento da abstração absoluta, que consiste em extirpar todo ser imediato, para ser apenas o puro ser negativo da consciência igual-a-si-mesma. Quer dizer: essas consciências ainda não se apresentaram, uma para outra, como puro ser-para-si, ou seja, como consciência-de-si. Sem dúvida cada uma está certa de si mesma, mas não da outra; e assim sua própria certeza de si não tem verdade nenhuma, pois sua verdade só seria se seu próprio ser-para-si fosse apresentado como objeto independente ou, o que é o mesmo, o objeto [fosse apresentado] como essa pura certeza de si mesmo. Mas, de acordo com o conceito do reconhecimento, isso não é possível a não ser que cada um leve a cabo essa pura abstração do ser para-si: ele para o outro, o outro para ele; cada um em si mesmo, mediante seu próprio agir, e de novo, mediante o agir do outro. (Hegel, 1807/2014, §186)

De início, ambas as consciências surgem na imediatez de seu ser-para-si, sem ter feito o movimento dialético de abstração absoluta, para ser puro negativo igual-a-si-mesma. A verdade surge apenas quando as consciências colocam como verdade nelas mesmas e no Outro a sua certeza de ser-para-si. Para que isso seja possível, há um conflito entre as

consciências, em um movimento de reconhecimento que só é possível se ambas conseguirem realizar a pura abstração do seu ser-para-si.

Se considerarmos o mundo natural como uma finitude de recursos escassos, o extremo desse processo é o de um conflito para a morte. O reconhecimento envolve fazer o sujeito decidir o que é importante e que talvez pese contra a vida mesmo em relação a essa reivindicação por autoridade (Pippin, 2011). O agir dos sujeitos são dois: o agir do Outro e o agir por meio de si mesmo. O agir do Outro envolve arriscar a sua própria vida, pois, em seu extremo, o seu próprio agir leva à morte do Outro. Para que as consciências possam ser consciências-de-si, devem se provar como tal mediante uma luta de vida ou morte (Hegel, 1807/2014):

> Devem travar essa luta porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se comprova]; e se prova que a essência da consciência-de-si não é o ser, nem o modo imediato como ela surge, nem o seu submergir-se na expansão da vida; mas que nada há na consciência-de-si que não seja para ela momento evanescente; que ela é somente puro ser-para-si. O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como pessoa; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente. Assim como arrisca a sua vida, cada um deve igualmente tender à morte do outro; pois para ele o Outro não vale mais que ele próprio. Sua essência se lhe apresenta como um Outro, está fora dele; deve suprassumir seu ser-fora-de-si. O Outro é uma consciência essente e de muitos modos enredada; a consciência-de-si deve intuir seu ser-Outro como puro ser para-si, ou como negação absoluta. (Hegel, 1807/2014, §187).

Ao colocar a vida em risco, a essência da consciência-de-si não é nenhum momento evanescente (seu modo imediato de surgimento, seu apego à vida ou seu ser-fora-de-si) e se torna puro ser-para-si, uma consciência independente. O Outro deve se tornar, para a consciência, puro ser-para-si, negação absoluta, para que haja reconhecimento recíproco. Quando a outra consciência não se coloca em risco para ser reconhecida, pode ser vista como pessoa, mas não alcançará o reconhecimento enquanto uma consciência-de-si, portanto, não participará do reconhecimento recíproco necessário ao exercício da liberdade.

A morte é a negação natural da consciência, negação sem independência, sem significação pelo reconhecimento. A confrontação entre as consciências levanta a questão de se a sua existência é primordial, e se terá autoridade para definir o destino da sua existência como sujeito da vida e não sujeito à vida. É um conceito de intencionalidade mediado pelo social: a relação de reconhecimento deve satisfazer a algumas condições para se estabelecer normativamente. A única condição na qual a autoridade de ser auto-consciência é verdadeira

é ter mutualidade genuína[26] (Pippin, 2011).

Do ponto de vista dos movimentos dialéticos, primeiramente ocorre um processo em que a violência exerce papel importante:

> Sendo a vida tão essencial quanto a liberdade, a luta termina antes de tudo, como negação *unilateral*, com a desigualdade: [acontece] que um dos lutadores prefere a vida, conserva-se como consciência-de-si singular, mas renuncia a seu ser-reconhecido; enquanto o outro se sustenta em sua relação a si mesmo e é reconhecido pelo primeiro, enquanto este é o subjugado: [é] *a relação do senhorio e da servidão*. A luta do reconhecimento, e a submissão a um senhor, é o *fenômeno* do qual surgiu a vida em comum dos homens, como um começar dos *Estados*. A *violência*, que é fundamento nesse fenômeno, não é por isso fundamento do *direito*, embora seja o momento *necessário* e *legítimo* na passagem do *estado* da consciência-de-si submersa no desejo e na singularidade ao estado da consciência-de-si universal. E o começo exterior, ou o *começo fenomênico* dos Estados, não seu *princípio substancial.* (Hegel, 1830/1995, §433)

Os momentos são desiguais, com duas figuras opostas da consciência, uma consciência independente cuja essência é o ser-para-si, e outra consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou ser-para-um-Outro. A consciência dependente entra em um processo de servidão – protótipo da vida estatal (Hegel, 1807/2014). Vemos a violência e a submissão como um momento da história humana necessário para a passagem à consciência-de-si universal.

A consciência escrava tem sua independência na coisidade, porque não pôde abstrair da vida na luta, mostrando-se dependente. A consciência do senhorio vale para a consciência serva como um negativo em potência sobre seu ser. Entretanto, o senhor também precisa da mediatização do escravo para se relacionar com a coisa, uma vez que o escravo lida com uma coisa independente, que não será negativada, e sim trabalhada (Hegel, 1807/2014, §190). O escravo, em servidão, não consome os objetos para si e sim os transforma para satisfazer o desejo de consumo do senhor, que continua a consumir os objetos indiscriminadamente.

Por meio dessa mediação do escravo com a coisa, o senhor tem uma relação imediata

[26] É apenas na mutualidade genuína que encontramos o Eu que é Nós e Nós que é Eu (Hegel, 1807/2014, §189). Isso se apresenta apenas para nós, observadores dos movimentos das consciências.

com a coisa de gozo, que é a pura negação da coisa. Nessa relação, o senhor consegue o que o desejo não conseguiu no reconhecimento, devido à submissão da consciência-escrava, a qual ele não reconhece como sujeito: "acabar com a coisa e aquietar-se no gozo" (Hegel, 1807/2014, §190). Contudo, depende tanto do escravo quanto da sua produção da coisa para negativá-la, e gozar .

Neste momento do reconhecimento para o senhor, a consciência do escravo se coloca como inessencial tanto na elaboração da coisa quanto na dependência de um determinado ser aí. A consciência serva se suprassume como ser-para-si e passa a existir de acordo com o agir da sua consciência (o agir da consciência escravizada é o agir da consciência do senhor), contudo seu agir é inessencial.

> Mas, para o reconhecimento propriamente dito, falta o momento em que o senhor opera sobre o outro o que o outro operaria sobre si mesmo; e o escravo faz sobre si o que também faria sobre o Outro. Portanto, o que se efetuou foi um reconhecimento unilateral e desigual. (Hegel, 1807/2014, §191).

A consciência escrava realiza o reconhecimento unilateral e desigual do senhor, o qual não o reconhece reciprocamente: a verdade da certeza-de-si mesmo do senhor é a consciência inessencial – e este objeto não corresponde ao seu conceito. Seu ser-para-si não é a verdade, pois sua verdade é tanto a consciência quanto seu agir inessenciais. A verdade da consciência do senhor é a consciência escrava, uma consciência que ele próprio não reconhece na condição de sujeito (Hegel, op.cit., §193).

Diz respeito a uma relação de dominação: a escravidão é somente em relação à dominação. A consciência escrava é uma consciência-de-si, todavia como é em si e para si mesma? Se a consciência do senhor é a essência, a consciência independente para si essente, a consciência escrava, se experimentando nessa essência, tem também nela a pura negatividade e o ser-para si, mas sente a angústia do medo da morte que faz tudo vacilar e a impede de lutar a luta da morte novamente (Hegel, 1807/2014, §194).

Nesse movimento, o escravo se torna escravo da vida, dado que não quis morrer: ao trabalhar nas coisas para quem o escraviza, transforma as matérias brutas do mundo, encontrando as resistências do real sem poder desfrutar do fruto de seu trabalho. As ações do escravo são ditadas pelo senhor e sua consciência é alienada de si mesmo, alcançando sua

independência através do medo, do serviço e do trabalho (Hyppolite, 1946/1974).

Se um sujeito tivesse matado o outro, não restaria sujeito para realizar o reconhecimento. O mestre é sujeito para o escravo, uma vez que exerce poder sobre seu corpo, que o escravo não quis perder no conflito. O senhor coloca o escravo para trabalhar nos seus desejos. Como o escravo é visto como um objeto qualquer do mundo – um mero instrumento de seu desejo –, o senhor não realiza nenhum tipo de reconhecimento. Significa, por isso, um reconhecimento unilateral e desigual (Stern, 2002).

A relação normativa entre o senhor e o escravo é profundamente falha: o escravo se submete ao senhor para poupar sua vida, e o senhor exerce sua autoridade na indiferença a essa vida. Há, portanto, indiferença quanto ao reconhecimento que acontece do escravo em relação ao senhor, e nenhum reconhecimento é oferecido ao escravo (Pippin, 2011). A luta mediante a violência faz com que um homem escravize o outro.

A autoridade do senhor é completamente vazia e incerta: fica insatisfeito ao ser reconhecido por quem ele não reconhece como capaz de qualquer autoridade. O senhor não aprecia a escolha do escravo pela vida , mas o escravo pode começar a realizar o trabalho do conceito, e se descobrir como consciência própria a partir do seu trabalho (sua atividade formativa universal sobre o ser objetivo) para se libertar de sua dependência natural e do senhor (levando em consideração que é obrigado a não satisfazer seus próprios desejos, não sendo movidos por eles). A liberdade é histórica e social, não apenas metafísica (Pippin, 2011; Stern, 2002):

> Essa relação é, por um lado, *comunidade* da necessidade [*Bedurf*] e do cuidado para sua satisfação, pois o meio [da satisfação] do senhorio, o escravo, deve igualmente conservar-se em sua vida. Em lugar da grosseira destruição do objeto imediato, entram em cena a aquisição, a conservação e a elaboração desse objeto, como o que mediatiza, onde se concluem os dois extremos da autonomia e da não autonomia: a forma da universalidade na satisfação da necessidade é um meio durável e uma precaução que toma em conta e garante o futuro. (Hegel, 1830/1995, §434)

Para Hyppolite (1946/1974), o escravo, a partir do medo da morte, experimenta a angústia em relação não a uma coisa ou outra, mas sim em relação a sua existência como um todo, tornando-se puro ser-em-si, negatividade pura. O seu medo, somado ao serviço que

realiza para o escravizador, faz com que deixe de lado qualquer possibilidade de vir a ser, deparando-se com a essência da sua consciência em si. Por meio do seu trabalho, consegue transformar o mundo e passa a moldar seu ser-em-si pela construção de sua marca nas coisas que produz para serem consumidas.

A liberdade do senhor é ilusória, depende do reconhecimento de outro que é, para ele, inessencial – ao passo que o escravo, a partir da sua angústia e de seu trabalho, aprende a se transformar apoiado em suas produções. A liberdade passa a aparecer para o escravo a partir da liberdade do pensamento, uma liberdade intelectual: essa percepção de que o pensamento pode ser livre nos leva à entrada no Estoicismo (Hegel, 1807/2014).

1.6 Liberdades parciais (Estoicismo, Ceticismo, Consciência Infeliz)

O Estoicismo se apresenta como a primeira manifestação filosófica da liberdade da autoconsciência, representando não apenas uma escola histórica e filosófica de pensamento, contudo um desenvolvimento necessário da subjetividade. Ao pensar, tornamo-nos objetos para nós mesmos, e a liberdade passa a significar poder manter-se firme em seu próprio pensamento. Não se pode confundir a liberdade do pensamento com a obstinação ou a teimosia: "ser livre não é ser nem mestre nem escravo, nem descobrir a si mesmo nesta ou naquela situação da vida; é se comportar como um ser pensante em todas as circunstâncias" (Hyppolite, 1946/1974, p. 180-181).

A abstração de todas as circunstâncias externas faz com que a dialética do senhor e do escravo desapareça – a liberdade se revela quando o sujeito consegue manter uma relação do próprio pensamento consigo mesmo. No entanto, estamos diante apenas do *conceito* da liberdade, pois ela carece de implementação e de conteúdo próprio: a liberdade do pensamento não se traduz em liberdade efetiva (o universal pode se esvaziar de conteúdo, mas as situações concretas continuam existindo, independentemente desse movimento feito pela consciência) (Hegel, 1807/2014; Hyppolite, 1946/1974).

Essa tensão entre o pensamento universal e o conteúdo particular faz surgir mais uma crise na consciência, cedendo lugar ao cético, que vai tomar a negação como um valor absoluto. Passa a negar todo o conteúdo objetivo e as circunstâncias determinadas, realizando (o que antes era apenas conceito) a independência do pensamento. Diz respeito a uma experiência dialética em que a negação ativa dos conteúdos demonstra o nada de todas as

determinações particulares: adquire-se certeza de si através da negação de tudo que se mostra como outro. Não obstante, a realidade se impõe e nem sempre a consciência consegue negar tudo para assegurar sua certeza: vê-se presa às contingências do mundo em alguns momentos e incapaz de separar esses dois pólos contraditórios (Hegel, 1807/2014; Hyppolite, 1946/1974).

Nessa hora, emerge a verdade da consciência cética: a consciência infeliz, uma consciência que percebe uma divisão interna e é atormentada por ela. Há a oposição dentro de si mesma entre a sua essência infinita e a constante atualização e imposição da realidade e sua finitude. Para Hyppolite (1946/1974), a consciência infeliz é um tema fundamental para a *Fenomenologia do Espírito,* visto que toda consciência que ainda não atingiu uma identidade concreta e certeza de sua verdade é, de alguma forma, uma consciência infeliz.

A consciência infeliz percebe, como subjetividade, sua incapacidade e a dor[27] de se tornar unidade consigo mesma. É a consciência da contradição: querer liberdade mas não conseguir alcançar uma unidade autêntica consigo mesma. A linha histórica passaria pelo judaísmo, cristianismo e modernidade.

No judaísmo, Deus (imutável) está sempre além do humano (finito e inessencial). Já no cristianismo, tenta-se trazer Deus para mais perto, para estar entre os humanos, encarnado, com Cristo representando a unidade e a mediação entre o divino e o humano. Mas a consciência ainda seria incapaz de atingir uma conciliação de si consigo mesma, e para atingir a unidade, busca dissolver-se ou projetar sua essência para fora de si, em um destino trágico que a faz apenas encontrar a perda e dor – ao tentar alcançar a unidade de si com o divino, continua experienciando a separação. As figuras religiosas ilustram as duas consciências opostas da consciência infeliz: uma imutável (que é sua essência) e uma mutável (que é ela mesma e inessencial). Ao tentar se libertar do inessencial se aproximando do imutável, vê reproduzir a consciência mutável novamente.

Apesar da breve e superficial passagem por essas novas figuras da consciência, sem trazer maiores detalhes e elaborações de Hegel, pontuam-se temas importantes para a

[27] Hegel e Butler, se debruçam sobre o judaísmo de formas diferentes. Hegel, segundo Hyppolite (1946/1974) comparou a felicidade dos gregos com a infelicidade dos judeus, cujo Deus era sempre irrepresentável e o humano representado como um nada diante do divino. Para Butler, trata-se especialmente de uma discussão de extrema relevância, inclusive para o desenvolvimento de uma ética da não-violência, amplamente amparada em preceitos judeus. A sua releitura da consciência infeliz em *Vida psíquica do poder* (1997/2017) oferece alguns lampejos sobre o tema, demorando-se mais nesse tema especificamente em *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism* (2012), e também amplamente em *Vida precária* (2004/2020).

filosofia que Butler propõe: a consciência infeliz emerge quando a psique se divide em duas e o corpo se torna internamente alienado (Butler, 1997/2017). Em que pese Hegel não dialogar diretamente com o corpo, para a autora é ele que passa a ser objeto de preocupação com a devoção da consciência infeliz em atingir a imutabilidade – deve ser controlado, renunciado, silenciado. O que anteriormente, na dialética do senhor e do escravo, controlava o corpo por meio do medo da morte e da vulnerabilidade, passa a se tornar um imperativo ético para conseguir transcender a finitude e inessencialidade humana.

A consciência se identificaria com o excremento, inessencial e mutável, advindo do próprio corpo. Enquanto Hegel traçaria um caminho da dor da supressão do corpo para para o da Razão e reconhecimento mútuo, Butler (1997/2017) aponta essa transição como contendo um paradoxo importante: sempre que a consciência tenta superar o próprio corpo ao silenciá-lo, mortificá-lo ou controlá-lo, produz uma autoconsciência que procura se desfazer dessas amarras por meio do prazer. Isso significa que toda tentativa de transcender ou suprimir o próprio corpo teria como efeito sua reatualização.

Dessa forma, Butler (op.cit.) quer demonstrar que o sujeito surge como efeito da pretensa autonomia, da negação e da sujeição: mesmo em Hegel, a autonomia da consciência surge da constrição interna, de um controle de si. Similarmente, a reflexividade surge mobilizando simultaneamente a liberdade e a submissão – ao tentar atingir a independência, passa por etapas que demonstram o quanto está constrita em si mesma, e em relação aos outros. Essas reflexões estabelecem o caminho filosófico para a autora deixar de lado qualquer tipo de pesquisa sobre a origem da subjetividade e passar a investigar as relações necessárias para que a subjetividade possa emergir[28].

A liberdade efetiva, malgrado um ideal sintético interessante para o pensamento hegeliano, não tem uma forma histórica e política existente no mundo ocidental, o que torna necessário uma elaboração sobre as formas de sofrimento existentes. Essa constatação é um dos motivos para que Butler se volte para a genealogia e a relação da subjetividade com o poder. A contribuição valiosa de Hegel para a autora é de considerar a subjetividade como um encontro com a alteridade e uma eterna perda de si mesmo enquanto consciência. Com isso em vista, o ideal de liberdade em harmonia das vontades autônomas é um horizonte inegável para o pensamento subversivo e transformador de Butler.

Por tudo isso, retomemos as elaborações hegelianas sobre a vida ética, o *Eu que é Nós*

[28] Essa é sua pesquisa genealógica da subjetividade, realizada ao longo de inúmeras obras (Butler, 1997/2017; Butler, 1990/2020; Butler, 1993/2021; Butler 2004/2020; Butler, 2005/2019).

e Nós que é Eu, para elaborar e elucidar um horizonte ético exemplar que jamais se realizará sem mudanças e intervenções sociais significativas.

1.7 Reconhecimento recíproco e realidade

Chiereghin (2016) busca examinar a fórmula hegeliana do *Eu que é Nós e Nós que é Eu*, apontando que não é possível limitar essa análise à *Fenomenologia do Espírito*: é apenas na *Ciência da Lógica*, na *A Doutrina do Conceito*[29], que alcançamos a verdadeira fundação lógica e ontológica das relações intersubjetivas. Hegel considera as relações intersubjetivas como autênticas aquelas constituídas como uma expressão de liberdade, tendo incorporado as dinâmicas do conceito a partir da verdade da necessidade.

Nessa esteira, Pippin (2011) afirma que a relação epistemológica do Eu com o mundo está entrelaçada com a necessidade de interação em liberdade da vontade dos seres vivos envolvidos. O reconhecimento recíproco envolve a limitação de seus próprios desejos de bom grado, em mutualidade, em nome de uma convivência verdadeiramente livre com outros sujeitos que também se reconhecerão como consciências-de-si. Tem a ver com um movimento de vir-a-ser que precisa da sua reatualização a cada interação entre sujeitos.

O universal, de acordo com Chiereghin (2016), determinar-se-á como um processo de auto-diferenciação a partir do reconhecimento recíproco e, portanto, da liberdade, resultando também no individual e sua particularização. O conceito em sua existência concreta livre é o Eu que, como puro conceito, veio a existir. No entanto, o Eu não é a manifestação mais elevada (e livre) do conceito, mas representa o que pode dinamicamente ir além (como toda consciência sempre faz) da sua mera estrutura existencial e se colocar como *Eu que é Nós e Nós que é Eu.* O Eu é universalidade, pois se abstrai de sua determinidade e conteúdo para, em liberdade, voltar-se a si mesmo em um movimento de vir-a-ser em constante reprodução.

O conceito abre o campo da liberdade, que é um campo distintivamente relacional. A liberdade é a capacidade do sujeito de lidar com o extremo da sua alienação e de se encontrar, no outro, como si mesmo. O *telos* das relações intersubjetivas tem como meta ser expressão de liberdade – o universal, por isso, não é e não pode ser violento (Chiereghin, 2016). Na *Filosofia do Direito* (1820/2022), Hegel coloca como paradigma da ação livre as relações de

[29] Trata-se do terceiro livro da *Ciência da Lógica,* que segue *A Doutrina do Ser* e *A Doutrina da Essência.* Hegel demonstra que o conceito não é apenas uma ideia mental, mas estabelece uma estrutura a inteligibilidade do real, com toda sua contradição.

amizade e amor, casos em que o Eu não é unilateral e se limita de bom grado em relação ao outro, em reciprocidade.

Honneth (2001/2010) elucida que os princípios normativos da liberdade não podem estar ancorados em coerção ou submissão, devem portanto ser ancorados aos padrões de ação e costumes, seu exercício prático em segunda natureza[30] (Honneth, 2001/2010). A segunda natureza, unida ao conceito de hábito, é o direito. O hábito transforma a primeira natureza em outra, sendo que a segunda natureza é a liberdade que, na qualidade de essência do espírito, se objetivou e se configurou na direção de sua efetividade (Hegel, 1820/2022).

O espírito objetivo reconstrói o processo da auto-reflexão da razão que vai se realizar nas práticas sociais e suas instituições. Ou seja, as manifestações morais e jurídicas só estarão corretas caso a vontade livre universal exprima a autonomia individual e a autodeterminação das pessoas (Honneth, 2001/2010), sendo o Eu a "possibilidade de determinar-se a esse ou a um outro conteúdo – de escolher entre essas determinações que, segundo esse lado, são externas para o eu" (Hegel, 1820/2022, p.190, §14).

A possibilidade de determinar-se deriva da vontade, e a vontade é o que faz o Eu agir no mundo, se determinar, colocar em cena diferenças com determinações que cabem apenas a ele. A vontade livre deve se querer a si mesma como livre, e a liberdade é sua determinação fundamental: o ser-livre só é possível a partir da vontade. Dessa maneira, ela é um modo particular do pensamento que transforma o objeto em algo do sujeito, em um conceito que transpassa o objeto e passa a ser extremamente íntimo. Por conseguinte, "o conteúdo do que é pensado recebe a forma do ser, mas este ser é algo mediado, posto pela nossa atividade" (Hegel, 1820/2022, Adendo ao §4). Dessa maneira,

> (...) a atividade finalística dessa vontade é realizar seu conceito — a liberdade — no lado exteriormente objetivo, de modo que esse seja como um mundo determinado por aquela vontade, a ponto de estar nele junto de si mesma, concluída consigo mesma, [e] o conceito, assim, implementado em ideia. A liberdade, configurada em efetividade de um mundo, recebe a forma da necessidade, cuja conexão substancial é

[30] O jovem Hegel pensava em uma filosofia prática com alguns pressupostos. Primeiro que a justiça não poderia derivar do exercício arbitrário individual de cada sujeito: todos os sujeitos são conectados desde o início por relações intersubjetivas. Segundo que seria possível derivar princípios gerais de justiça para legitimar essa visão de que a liberdade alheia seja pré-requisito para a liberdade própria do sujeito. Em terceiro lugar, não abandona a ideia de segunda natureza aristotélica, em que a liberdade não é fruto de normas coercitivas ou regras externas de comportamento e sim internalizadas através de treinamentos e repetidos padrões de comportamento. Em quarto lugar, a eticidade envolve também um espaço para que os sujeitos pudessem buscar interesses autocentrados também. Ver Honneth (2001/2010).

> o sistema das determinações da liberdade, e cuja conexão fenomênica é como a potência, o ser-reconhecido, isto é, seu vigorar na consciência. (Hegel, 1830/1995, §484)

O conceito concreto de liberdade é a autoconsciência que, ao autodeterminar-se, restringe seu Eu, permanece junto a si, e segue retendo firmemente o universal (como nas relações de amor e amizade). No amor e na amizade, não se está unilateralmente em si, mas todos se restringem de bom grado em reconhecimento recíproco. A liberdade é tanto indeterminidade quanto determinidade, expressa na vontade, a qual não vai se restringir apenas a um "isto", para ser verdadeiramente livre (Hegel, 1820/2022, §7). O Eu quer algo, podendo mudar seu querer a depender das relações que estabelece.

A vontade, em sua teleologia, envolve realizar seu conceito, a liberdade, no objetivo. O mundo deve ser determinado pela vontade livre, estando junto a si mesmo, em efetividade e forma da necessidade. O sistema das determinações da liberdade tem como pressuposto o reconhecimento recíproco e seu vigorar na consciência (Hegel, 1830/1995, §484). É somente a partir do reconhecimento recíproco que a vontade livre pode realizar a liberdade na relação.

Segundo Honneth (2001/2010), a *Filosofia do Direito* de Hegel apresenta uma teoria normativa de justiça social, e tem como base a reconstrução das condições necessárias de autonomia individual nas esferas sociais da sociedade para que possa realizar sua autodeterminação. É tão somente na reciprocidade de liberdade para a autorrealização individual que se pode falar do campo da eticidade.

Sua teoria normativa da justiça nas sociedades modernas está fundamentada no princípio de liberdade individual, na qual o conceito de autonomia individual ou de liberdade envolve também a matéria da autodeterminação reflexiva. Por isso sua concepção de justiça moderna deve ter, como pressuposto, a realização da autonomia individual ou da vontade livre, ou o ser-consigo-mesmo-no-outro. A justiça das sociedades modernas se mede pelo grau de sua capacidade de assegurar a todos os seus membros, em igual medida, as condições para essa experiência de interação livre (Honneth, 2001/2010).

O Estado é justificado como órgão representativo de todos os cidadãos para garantir a preservação das esferas da vida social que possibilitam a auto-realização de cada sujeito. Genericamente a tendência social das pessoas é tomar o todo da liberdade individual como a liberdade jurídica ou como a autonomia moral, entretanto o núcleo normativo do direito

natural e racional modernos precisa garantir a possibilidade de acesso à expressão de seu desejo em reconhecimento recíproco (Honneth, 2001/2010).

Cada sujeito deve poder ver efetivada na realidade exterior sua própria liberdade da vontade e, para isso, deve poder ter acesso às coisas que deseja, em relação recíproca com outros sujeitos que fazem a mesma coisa (ou seja, há também a limitação do que se deseja, em nome da liberdade universal). Por outro lado, Hegel prevê as concepções imperfeitas de liberdade como formas do espírito objetivo, no sofrimento de indeterminação (Honneth, 2001/2010).

Hegel realiza um diagnóstico de época, em relação a possíveis patologias sociais das quais os sujeitos podem sofrer em relação à falta de liberdade (ou a uma falsa liberdade) nas relações, que Honneth (2001/2010) agrupa sob o termo *sofrimentos de indeterminação*. Trata-se de patologias que derivam da tendência social de tomar como liberdade a liberdade legal ou a autonomia moral: por um lado, a lei definiria o que é a liberdade a partir dos direitos do cidadão e, por outro, as escolhas morais tomadas autonomamente pelo sujeito definiriam a liberdade enquanto uma auto-determinação. Ambas tendências não são capazes de abranger a liberdade efetiva, que se revela apenas a partir da eticidade.

Com o direito abstrato, tem-se uma liberdade negativa determinada somente pela ordem da lei cuja forma patológica se mostra no agir apenas a partir do interesse próprio, na indiferença com os outros, na relacionalidade por intermédio do estabelecimento de contratos, em interação mínimas entre as pessoas. Os sujeitos se tornam isolados, incapazes de se comunicar sem a utilização de categorias legais. Já com a ideia falsa de uma autonomia moral absoluta, a patologia surge no momento em que o sujeito se relaciona consigo próprio a partir de uma reflexão incessante que o torna incapaz de agir, questionando tudo o que faz e deseja. É tão somente com a eticidade que essas patologias podem ser superadas: uma liberação do sujeito do vazio e do abatimento para uma liberdade verdadeira com práticas éticas racionais e compartilhadas (Honneth, 2001/2010).

Propomos que Butler nos forneça outro tipo de sofrimento de indeterminação, partindo do questionamento das novas formas que a liberdade negativa tomou na sociedade contemporânea, que tomaria forma por meio da abjeção. A lei como norma traça formas de inteligibilidade para os seres humanos ao mesmo tempo em que os seres humanos deformam as leis escritas da sociedade com suas interpretações (por exemplo, é em nome da

autodeterminação de um povo que outros são violentamente assassinados). De forma paralela, temos a concepção liberal de autonomia que pressupõe um sujeito autônomo e descolado dos imperativos sociais, capaz de tudo e independente das limitações que também se estrutura como uma falácia.

Não pretendemos exaurir essa análise, mas apontar sua tendência à abertura para a negatividade para pensar um sujeito que não pode ser enclausurado em uma determinação, e contribuir para uma revolução das formas sociais existentes. O pensamento hegeliano possibilita questionar os tempos históricos e os tempos atuais, e sua incorporação butleriana permite-nos pensar os termos sociais a partir de uma dialética não-sintética que não se finda e jamais sucumbiria a um fim da história.

A abjeção tem como objetivo ideal a concepção de que seria possível uma vida ética – em que *Eu é Nós e Nós é Eu* – porém surge da constatação e crítica de que a vida cotidiana ainda está presa em relações de subordinação, discriminação e morte, no limite. A abjeção social, presente nas comunidades humanas, é uma extensão da primeira forma de abjeção com que Butler trabalha, a saber, o gênero.

2 - A PERFORMATIVIDADE REVOLUCIONÁRIA

"Mais tarde, Édipo, velho e cego, caminhava pelas estradas. Ele sentiu um cheiro familiar. Era a Esfinge.

Édipo disse: "Quero fazer uma pergunta. Por que não reconheci minha mãe?"

"Você deu a resposta errada", disse a Esfinge.

"Mas foi isso que tornou tudo possível", disse Édipo.

"Não", disse ela. "Quando perguntei: O que anda com quatro patas pela manhã, duas ao meio-dia e três à noite, você respondeu: O homem.

Você não disse nada sobre a mulher."

"Quando você diz homem", disse Édipo, "você inclui as mulheres também. Todo mundo sabe disso."

Ela disse: "Isso é o que você pensa."

— Muriel Rukeyser, tradução nossa

Após suas extensas pesquisas sobre a recepção francesa de Hegel, Judith Butler se volta para o desenvolvimento de algumas avaliações que realizou ao longo do caminho: a crítica contundente e obstinada às pressuposições ontológicas, que levam os sujeitos ao fracasso e desilusão (o que a faz formular sua crítica à metafísica da substância); a necessidade de se amparar em uma pesquisa genealógica, que versa sobre a correlação de forças na criação de determinados conceitos (opondo-se veementemente a qualquer tipo de pesquisa pela origem); e a noção de sujeito *ex-tático,* cuja elaboração deriva de Hegel mas exige o diálogo com outros autores e autoras.

Dessarte, as questões levantadas pelo seu contato com Hegel – no que tange à liberdade e desejos profundos de comunidades verdadeiramente inclusivas – levam-na a se voltar para formas patentes de desigualdades no mundo contemporâneo. A saber, as exclusões históricas e políticas das pessoas que não se adequam à heteronormatividade compulsória – transexuais, homossexuais, bissexuais e outras com formas diversas de expressão de gênero e sexualidade. Estabelece diálogos interessantes com feministas de diferentes vertentes

filosóficas para debater o estatuto da mulher dentro da política, assim como as consequências de uma organização que se pretende universalista.

Sua conclusão em relação à metafísica da substância resulta na produção de uma teoria da performatividade que justifica a ilusão de materialidade presente nas relações humanas e nas relações das pessoas com o mundo. Trata-se de um conceito que desestabiliza a forma com que apreendemos as coisas e de como nos constituímos enquanto sujeitos, inserindo discursos e normas na própria identidade das pessoas. A partir da *iteração* e da *citacionalidade,* constrói sua teoria da performatividade: são conceitos que trazem a ideia de repetição de normas e rituais que se estabelecem ciclicamente ao longo da história, com padrões, regras e leis que escapam à voluntariedade e independência do sujeito que aciona determinado conceito.

2.1 Feminismo leva ao gênero

Em *Problemas de Gênero* (1990/2021), Butler inicia suas reflexões acerca da performatividade como prática que produz o gênero e, consequentemente, a identidade. O gênero não seria uma essência inerente, estável, algo que o sujeito "possui", mas algo que é praticado, "feito", um processo contínuo e repetitivo de ações, rituais e práticas linguísticas. A performatividade, por meio da *iteração* e *citacionalidade*, cria a ilusão de uma essência generificada (a partir do sexo), em que na verdade não é o sexo que cria a estabilidade do gênero mas sim as ações, as expressões corporais, os estilos, a forma de gesticular, etc.. Não é, dessa forma, uma prática privada – é uma ação pública, legitimada e reconhecida pelo social.

Toda essa discussão é iniciada pela autora quando clama por uma genealogia crítica de como a categoria de "mulheres" é produzida e controlada pelas estruturas que enquadram suas lutas e dificuldades políticas, em relação ao feminismo: os sujeitos jurídicos são produzidos por práticas excludentes, via operações normativas que ao se proporem representar um grupo da população, também exclui de cena pessoas. Cuida-se, novamente, de um problema da universalidade – o termo "mulher" consegue ser representativo de todas as mulheres que existem no mundo? O gênero "mulher" não é capaz de fornecer coerência a outras interseções

existentes da vida humana: raça, classe, etnicidade, sexualidade, identidades regionais dão outros contextos e contingências para o "ser mulher" (Butler, 1990/2021).

A questão sempre retorna (e nesse caso, foi como Butler iniciou seu pensamento sobre esse assunto) à impossibilidade de uma identidade completa, coerente, finalizada: uma identidade coletiva apresenta dificuldades similares à da auto-narração, pois como é possível integrar todas as singularidades da experiência humana em uma representação abrangente, totalizante e representativa? De novo, retorna à necessidade de uma genealogia crítica para compreender esse problema:

> Obviamente, a tarefa política não é recusar a política representacional – como se pudéssemos fazê-lo. As estruturas jurídicas da linguagem e da política constituem o campo contemporâneo do poder; consequentemente, não há posição fora desse campo, mas somente uma genealogia crítica de suas próprias práticas de legitimação. (Butler, 1990/2021, p. 23-24).

Sua disputa pelo reconhecimento abrange – em um primeiro momento – o feminismo, insistindo que a categoria "mulher" também reifica as relações de gênero, objetivo no mínimo contraditório para um movimento político que visa a emancipação das amarras do gênero. A estabilidade e coerência dessa categoria é assegurada, de modo geral, por uma matriz heterossexual que naturaliza o binário do gênero, com inúmeras proposições que excluem de seu movimento mulheres lésbicas, bissexuais, pessoas trans, interssexo e outras. Quando a representação se estende apenas a quem atende os critérios, às qualificações necessárias a uma identidade estável, a reação é a exclusão – quando a representação se pretende universal, outras formas de ser "mulher" deixam de contar como "mulher" (afinal de contas, como podemos dizer que a luta de mulheres brancas de classe média é a mesma das mulheres pretas da periferia?).

A reivindicação da construção de um feminismo baseado na materialidade do sexo e estabilidade do gênero sofre com inúmeras contradições quando tenta definir o que é uma mulher. Mulheres possuem útero, mulheres gestam, mulheres menstruam, mulheres possuem vulvas, mulheres se relacionam com homens – a todas essas tentativas de delimitação, existem mulheres que correspondem a essas características citadas e existem também mulheres que não correspondem. Pensar a materialidade do sexo da mulher, assim, é pensar quais discursos constróem o contorno do que é considerado seu corpo. O corpo só ganha

contorno no discurso entremeado pelas relações de poder, as quais possibilitam a construção de discursos que dizem "isso não é uma mulher" (e, também, "isso não é um homem").

Uma cisão é criada dentro do feminismo quando se debate a questão de sexo e gênero, e a proposta de Butler critica não apenas a visão binária e "natural" do sexo com duas morfologias totalmente inequívocas e inconfundíveis, mas também o gênero, mesmo que seja visto como a expressão cultural e social do sexo. Apesar da separação entre sexo (biológico) e gênero (cultural) possibilitar o surgimento de figuras como um corpo feminino (*female*) masculino ou um corpo masculino (*male*) feminino, as figuras que tornam o sexo instável e discursivo são excluídas dessa equação:

> Podemos referir-nos a um "dado" sexo ou um "dado" gênero, sem primeiro investigar como são dados o sexo e/ou gênero e por que meios? E o que é, afinal, o "sexo"? É ele natural, anatômico, cromossômico ou hormonal, e como deve a crítica feminista avaliar os discursos científicos que alegam estabelecer tais "fatos" para nós? Teria o sexo uma história? Possuiria cada sexo uma história ou histórias diferentes? Haveria uma história de como se estabeleceu a dualidade do sexo, uma genealogia capaz de expor as opções binárias como uma construção variável? Seriam os fatos ostensivamente naturais do sexo produzidos discursivamente por vários discursos científicos a serviço de outros interesses políticos e sociais? Se o caráter imutável do sexo é contestável, talvez o próprio construto chamado "sexo" seja tão culturalmente construído quanto o gênero; a rigor, talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nula (Butler, 1990/ 2021, p. 26-27).

Vemos que a presunção de uma relação mimética entre sexo e gênero é uma fabricação das normas de reconhecimento: será que o sexo é de fato binário? E o gênero? Se o sexo não é fixo e imutável, é também fabricado por meio de discursos e construído por tecnologias, então a distinção entre sexo e gênero colapsa. O gênero é o aparato por meio do qual o sexo é naturalizado e tornado um fato pré-discursivo, não cultural – o gênero oculta as operações de poder por detrás da produção do sexo.

2.2 Gênero leva ao sexo

A necessidade de uma genealogia do gênero surge no discurso biomédico da constatação da existência de crianças interssexo, assim como de pessoas transgêneros e pessoas homossexuais que não se comportam conforme o que é esperado culturalmente de seu

gênero. A genealogia expõe as forças que constróem o gênero e abre espaço para a inclusão no reconhecimento de quem é excluído de uma das categorias sociais de representação do sujeito no mundo atual: as pessoas cujo corpo material não se adequa às normatividades da coerência entre sexo biológico e gênero (Butler, 1990/2021).

Foucault discute, no primeiro volume de *História da Sexualidade* (1976/2021), como o "sexo biológico" se tornou base material para determinar uma série de características humanas, sendo um erro considerar a categoria de sexo como sua unidade fictícia e princípio causal:

> (...) a noção de "sexo" permitiu agrupar, de acordo com uma unidade artificial, elementos anatômicos, funções biológicas, condutas, sensações e prazeres e permitiu fazer funcionar essa unidade fictícia como princípio causal, sentido onipresente, segredo a descobrir em toda parte: o sexo pôde, portanto, funcionar como significante único e como significado universal. (Foucault, 1976/2021, p.168)

Butler (1990/2021) pontua que o sexo, na condição de significante único e significado universal, atualmente determinaria uma essência interior como causa dos desejos, unificando artificialmente diversas funções sexuais. Assim, os termos da cena do enquadramento normativo do trinômio sexo-gênero-desejo são estruturados a partir da construção da cis-heterossexualidade compulsória: nasce-se com um pênis ou vulva, e torna-se, respectivamente, um homem heterossexual (com desejo por mulheres) e uma mulher heterossexual (com desejo por homens).

Em *Corpos que Importam* (1993/2020), Butler se debruça sobre a questão do gênero e suas formas de abjeção, no esforço de desconstruir a ancoragem metafísica do trinômio sexo-gênero-desejo que pressupõe a cisgeneridade e a heterossexualidade. O sexo aparece na linguagem hegemônica metafisica como subtância, ou seja, como idêntico a si mesmo. Ela argumenta acerca da necessidade de colocar as materialidades dos corpos em questão para livrá-los dessas fixações metafísicas garantidas historicamente mediante elaborações teóricas e práticas políticas. A linguagem é produtiva, constitutiva e performativa de corpos que não são e não podem ser significados pré-discursivamente, isto é, qualquer função denotativa, que se refere diretamente à materialidade dos corpos, possui um referente que não está completamente significado. Diz:

> ‘Materialidade’ designa certo efeito do poder, ou melhor, é o poder em seus efeitos formativos ou constituintes. Uma vez que o poder opere com sucesso na constituição de um domínio objetivo, em um campo de inteligibilidade, em uma ontologia supostamente garantida, seus efeitos materiais são tomados como dados materiais ou dados primários (Butler, 1993/2020, p. 68).

E continua:

> Quando esse efeito material é tomado como um ponto epistemológico de partida, condição sine qua non de alguma argumentação política, o que se dá é um movimento de fundacionalismo epistemológico que, ao aceitar esse efeito constitutivo como dado primário, sucede em enterrar e mascarar a genealogia de relações de poder pela qual é constituído (Butler, 1993/2020, p. 68).

Costa (2024) afirma que Butler é conhecida pela desconstrução da metafísica da substância, situando a diferença sexual em um intervalo indeterminado entre matéria e forma; psique e social (tornando a delimitação da diferença entre biológico e psíquico, discursivo e social uma tarefa mais complexa do que aparenta ser). Critica a ontologia de gênero fundamentada em uma substância pensante e uma substância extensa dependente de um sujeito abstrato, universal e estável que reproduz sua natureza corporal por meio de sua expressão de gênero. O corpo não é uma carne natural, matéria dada, sob a qual se inscrevem e adicionam as determinações e construções culturais:

> (...) sua teoria da performatividade desconstruiria a ontologia a partir de dois vieses, um corporal e outro “psíquico-identitário”, por assim dizer: sua desontologização desconstrói as bases metafísicas tanto da substância pensante subjetiva quanto da substância extensa corporal que sustentam o sistema sexo-gênero binário baseado na visualização da diferença natural dos corpos. (Costa, 2024, p. 47-48)

Nem o sujeito abstrato e nem a materialidade corporal se situam fora do campo simbólico; porém a teoria de Butler não é construtivista: a leitura da realidade e a emancipação das normas se dão dentro do campo cultural, mas não há senão uma materialidade fora da linguagem (é uma materialidade incognoscível). No entanto, essa materialidade só ganha existência e sentido ao ser inscrita na cultura e ganhar forma simbólica (Costa, 2024).

De Nietzsche e Derrida, Butler (1990/2021) deriva sua crítica à metafísica da substância, colocando-se contra a ideia de que há um ser estável que subjaz o gênero – a identidade não é uma substância igual a si mesma, é uma ficção gramatical e ontológica que produz coerência retrospectivamente. O gênero não representa a expressão de um sexo como unidade material e essencial a uma identidade: o gênero é um fazer, uma série de atos repetidos que produz a ilusão de uma substância. Sobre a ilusão de substância e de um sujeito autônomo por detrás do feito, Nietzsche escreve, em *Genealogia da Moral* (1887/1998):

> Um quantum de força equivale a um mesmo quantum de impulso, vontade, atividade — melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um "sujeito", é que pode parecer diferente. Pois assim como o povo distingue o corisco do clarão, tomando este como ação, operação de um sujeito de nome corisco, do mesmo modo a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que fosse livre para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato; não existe "ser" por trás do fazer, do atuar, do devir; "o agente" é uma ficção acrescentada à ação — a ação é tudo. O povo duplica a ação, na verdade; quando vê o corisco relampejar, isto é a ação da ação: põe o mesmo acontecimento como causa e depois como seu efeito (Nietzsche, 1998, p. 36)

O substrato livre para expressar ou não a força enquanto substância, "ser" por detrás do "fazer", o "agente" por detrás da ação é o que Butler busca contestar. Não existe um sujeito prévio construindo seu próprio gênero de forma voluntária ao mesmo tempo em que não se trata de um construtivismo discursivo para a autora: o corpo sexual é produzido performativamente no discurso (Costa, 2022), sendo sua matéria atravessada por normas que o enquadram e o fazem ser visto por outras pessoas de uma maneira específica.

Ser generificado coloca o corpo do sujeito em um campo de batalha, porque a lei normativa precisa ser a todo tempo reiterada para a construção fundacionalista do sexo na condição de matéria para qualquer postulação sobre o gênero. A identidade do sujeito é feita sob um campo de ações performativas que criam a ilusão de serem o resultado das ações de um sujeito estável, que, na realidade, não o é (Butler, 1990/2021). A performatividade abre necessariamente um campo de compulsão à repetição e a possibilidade de sua subversão, do não cumprimento da norma. A compulsão à repetição deriva da necessidade de acionar a

história construída e seus modos de funcionamento, como veremos adiante, em seu diálogo com Derrida.

2.3 Sexo leva à performatividade

A performatividade, produtora e reprodutora de identidades, é formulada por Butler (1990/2021; 1993/2020) a partir do seu diálogo acerca da metafísica da substância e da materialização do sexo. Ela objetiva repensar a materialização como iterabilidade e citacionalidade. O resultado dessa empreitada faz perceber que há corpos tornados abjetos que sustentam a normatividade dos outros a partir do seu sexo, gênero e outras características.

A performatividade de gênero é uma prática forçada pelos regimes sexuais reguladores que opera para dar ilusão de agência autônoma e voluntária, mas que são estabelecidas por processos identificatórios coercitivos que persistem desde antes da formação do sujeito[31]. A reiteração dos regimes sexuais materializam discursivamente a diferença sexual, em que o "'sexo' não só funciona como norma, mas também é parte de uma prática regulatória que produz os corpos que governa e cuja força regulatória é evidenciada como um tipo de poder produtivo, um poder de produzir – demarcar, circular, diferenciar – os corpos que controla." (Butler, 1993/2020, p. 15)

O sexo, portanto, não é um fato, é um processo produzido pela reiteração de normas. Sua materialização é sempre incompleta e a performatividade de gênero uma prática ritualizada de citação das normas (Butler, 1993/2020). Apesar de Butler utilizar o exemplo do *drag* para exemplificar o gênero como uma *performance*, a necessidade de continuar produzindo uma matéria "feminina" é o ritual da performance de muitas mulheres: maquiagem, cabelo, saia e salto. Se há um ideal a ser cumprido, há quem fique de fora dele: esses corpos abjetados, desqualificados do status de sujeito, são constantemente produzidos e repudiados.

[31] Uma dessas identificações passa pelo pressuposto da heterossexualidade, usada para controlar a expressão do gênero e do desejo das pessoas

O “eu” emerge como assujeitado ao gênero, subjetivado pelo gênero – o gênero é condição de existência humana. Não se trata de um “eu” ou “nós” que realiza a ação de construir o sujeito, e sim de que os protótipos de “eus” são submetidos, assujeitados a um gênero, como condição de diferenciação pela qual pode vir a existir como sujeito falante. O médico, ao realizar um ato performativo de nomear um bebê como menina ou menino, faz uma nomeação a partir de uma interpelação que é reiterada por várias outras autoridades ao longo da vida desse sujeito. A construção de gênero realiza uma exclusão, que foraclui[32], suprime e nega determinadas articulações culturais, produzindo o domínio do mais humano e do menos humano no processo (Butler, 1993/2020).

A materialidade de um corpo ou de um sexo, então, é efeito do poder – nesse sentido, de um poder com capacidade de formar ou constituir matéria:

> Uma vez que o poder opere com sucesso na constituição de um domínio objetivo, em um campo de inteligibilidade, em uma ontologia supostamente garantida, seus efeitos materiais são tomados como dados materiais ou dados primários. Essas positividades materiais aparecem como fora no discurso e do poder como seus referentes incontestáveis, seus significados transcendentais. Mas essa aparência é precisamente o momento em que o regime de poder/discurso é mais dissimulado e mais insidiosamente eficaz. Quando esse efeito material é tomado como um ponto epistemológico de partida, condição sine qua non de alguma argumentação política, o que se dá é um movimento de fundacionalismo epistemológico que, ao aceitar esse efeito constitutivo como dado primário, sucede em enterrar e mascarar a genealogia de relações de poder pela qual é constituído. (Butler, 1993/2020, p. 68)

Tendo em vista a aparência de substância da materialidade do sexo e/ou do gênero, tomado como ponto epistemológico de partida, ressalta-se a crítica feita por Butler à heterossexualidade compulsória da psicanálise. Em *Problemas de Gênero* (1990/2021), revela alguns mecanismos pelos quais o sexo e o gênero são construídos em Freud. Demonstra que o mecanismo de identificação que existe na melancolia não apenas é crucial para a distinção entre o mundo interno do sujeito e o mundo externo[33], como também é essencial na formação

[32] A foraclusão (*Verwerfung*) é utilizada na psicanálise para nomear o mecanismo pelo qual a psicose opera. Diferentemente da repressão, que leva conteúdos indesejados para o inconsciente, a foraclusão não permite com que determinados significantes entrem na ordem simbólica, retornando no real. Butler (1993/2020) incorpora e transforma esse conceito como um processo cultural que constitui o sujeito: o sujeito se forma a partir da foraclusão de identificações e posições tomadas como impossíveis, ininteligíveis, abjetas. Dessa forma, cria-se um “fora constitutivo”, a abjeção que representa a impossibilidade de representação normativa, policiando os limites da inteligibilidade, deixada de fora pelas relações de poder.

[33] Essa discussão será abordada no capítulo 3, em que a emergência do sujeito será elucidada. Por ora, o mecanismo de identificação da melancolia faz com que o sujeito inclua em sua psique

do gênero, e o que é dito por Freud como "pré-disposição" (que também podemos ler como um empuxo da essência) à masculinidade ou feminilidade não passa de identificações realizadas pelo sujeito a partir das proibições e punições das leis, difundidas culturalmente, como o tabu do incesto e o tabu da homossexualidade.

Sabe-se que a identificação melancólica atua para estabelecer o ideal do eu, que agirá em seguida para consolidar identidades de gênero, com a dissolução do complexo de Édipo. Segundo a autora:

> A construção de um ideal do eu interior envolve igualmente a internalização de identidades de gênero. Freud observa que o ideal do eu é uma solução do complexo de Édipo e, assim, é instrumental na consolidação bem-sucedida da masculinidade e da feminilidade: (Butler, 1990/2021, p. 114-115)

Para Freud (1914/2020), as pessoas que prestam cuidados à criança, preservam sua vida, suas funções vitais e satisfazem a função de autoconservação do bebê, são tomadas como sua primeira escolha de objeto sexual. Posteriormente a libido se torna independente destes primeiros objetos de apoio, devido à repressão advinda do tabu do incesto. O tabu do incesto inicia a perda de um objeto de amor, e para Butler (1990/2021), o Eu se recupera dessa perda fazendo a internalização do objeto tabu do desejo, com o mecanismo de identificação da melancolia.

Conforme a leitura de Butler (1990/2021), é realizada uma escolha objetal narcísica com forte fixação nos estágios iniciais da vida do sujeito, e o objeto oferece resistência ao amor investido, não o correspondendo inteiramente, fazendo com que o investimento regrida ao narcisismo – o eu realiza uma identificação com esse objeto não correspondido para que esse investimento inicial não precise ser abandonado. São essas identificações melancólicas que formam o ideal do eu e também se constituem como supereu, para julgar moralmente se o sujeito se enquadra ou não nos imperativos da sociedade. O tabu do incesto inicia a perda de um objeto de amor, e o eu se recupera da perda a partir da internalização do objeto tabu do desejo, e a realização de uma identificação com ele.

---

determinadas características de pessoas ou ideais com que se deparou ao longo de sua formação. Algo de fora passa a se tornar parte constituinte do sujeito.

O complexo de Édipo se dissolve devido ao seu fracasso de encontrar o amor objetal completo com as primeiras figuras cuidadoras de sua vida. Conforme Freud (1914b/2010), trata-se de uma fase desenvolvimental predeterminada, considerada a fase fálica, quando apenas o genital masculino assume um papel. No entanto, afirma que a maior parte de suas pesquisas foi realizada com meninos e que os desfechos do Édipo nas meninas e a feminilidade ainda carecem de comprovação. Mesmo assim, aventura-se em descrever os mecanismos psíquicos com os quais a menina assume a posição de mulher.

Para o menino, o primado do falo e seu interesse pelo seu genital sucumbe à ameaça de castração, demonstrada pelos seus genitores punindo-o pela masturbação ou pela incontinência urinária ao dormir. A visão do genital feminino pelo menino o coloca em face à possibilidade de castração, de perda do próprio pênis, uma vez que assume que a menina o possuía e o perdeu, de alguma maneira. O desfecho do complexo de édipo oferece uma satisfação ativa e uma passiva para o menino: assumir a masculinidade e se colocar no lugar do pai para se relacionar com a mãe, ou assumir passivamente a feminilidade e querer substituir a mãe para ser amado pelo pai (Freud, 1914b/2010).

Para a menina, Freud se posiciona contra a reivindicação feminista de igualdade entre os sexos, pois a diferença anatômica teria definitivamente consequências psíquicas diferentes. Seu clítoris funcionaria como um pênis, e perceberia que está em desvantagem depois de ver o órgão genital masculino: primeiro pensa que seu próprio órgão crescerá, depois que o tinha e perdeu em virtude da castração. Como consequência de já ser castrada, possuiria um supereu fraco e substituiria seu desejo por um pênis para o desejo de ter um bebê (Freud, 1914b/2010).

Na malha heterossexual, o menino recebe o apoio de suas funções vitais da mãe e tem depois como objeto sexual uma mulher, que Freud denomina amor objetal completo, segundo o tipo “de apoio” (o qual Freud denomina o homem protetor). Para a menina, tem como destino tornar-se autossuficiente na sua beleza e ser amada por um homem (como mulher nutriz), ou permanecer narcísica e fria em relação aos homens e encontrar o amor objetal completo tendo um filho (Freud, 1914/2010).

Em Freud, Butler (1990/2021) nota que, no complexo de Édipo, quando se proíbe uma união heterossexual, o objeto é negado mas a modalidade do desejo é preservada. No entanto, no caso de uma união homossexual, tanto o desejo quanto o objeto devem ser negados:

> Posteriormente, contudo, Freud postula a bissexualidade primária como fator complicador do processo de formação do caráter e do gênero. Com a postulação de um conjunto de disposições bissexuais da libido, não há razão para negar o amor sexual original do filho pelo pai, mas Freud implicitamente o faz. (Butler, 1990/2021, p. 109)

Com a bissexualidade psíquica, é introduzida uma ambivalência no complexo de Édipo, porquanto a criança não escolhe apenas entre o desejo heterossexual ou homossexual, mas também uma disposição feminina ou masculina, a qual não é desenvolvida em suas especificidades e significados por Freud. A escolha geralmente heterossexual do menino teria mais relação com o investimento homossexual que deve ser submetido à heterossexualidade culturalmente sancionada e o medo da feminização do que de um medo da castração, de acordo com Butler (1990/2021).

> Ora, se é a bissexualidade primária, e não o drama edipiano da rivalidade, que produz no menino o repúdio da feminilidade e sua ambivalência em relação ao pai, então a primazia do investimento materno torna-se cada vez mais duvidosa e, consequentemente, a heterossexualidade primária do investimento objetal do menino. (Butler, 1990/2021, p. 109-110)

O repúdio participa da consolidação do gênero, podendo o menino, ao abrir mão da mãe como objeto do desejo, internalizar essa perda por meio de uma identificação com a mãe, consolidando uma posição feminina, ou consolidar sua masculinidade por meio da identificação com o pai. O que estabelece a predisposição primária à heterossexualidade é uma escolha normativa realizada por Freud a partir da sua elaboração teórica dos casos clínicos:

> O que são essas predisposições primárias em que o próprio Freud parece se embaraçar? Serão elas atributos de uma organização libidinal inconsciente? Como exatamente se estabelecem as várias identificações instauradas em consequência do trabalho do conflito edipiano no sentido de reforçar ou dissolver cada uma dessas predisposições? Que aspecto da "feminilidade" nós consideramos atinente à predisposição, e qual é a consequência da identificação? Ora, o que nos impediria de

> entender as “predisposições” de bissexualidade como efeitos ou produtos de uma série de internalizações? Além disso, como identificar, desde a origem, uma predisposição “feminina” ou “masculina”? Por que traços é ela reconhecida, e em que medida supomos que a predisposição “feminina” ou “masculina” é a precondição de uma escolha de objeto heterossexual? Em outras palavras, até que ponto nós tomamos o desejo pelo pai como prova de uma predisposição feminina, só porque partimos de uma matriz heterossexual do desejo, apesar da postulação da bissexualidade primária? (Butler, 1990/2021 p. 111-112)

Para Butler (1990/2021) o fato de Freud pensar a bissexualidade em termos de predisposições (feminina e masculina, com objetivos heterossexuais como correlatos) é fazer coincidir dois desejos heterossexuais no interior de um psiquismo (o feminino pelo masculino, e o masculino pelo feminino, sem outras combinações). Se a menina repudia a mãe como objeto de amor sexual, repudia também a masculinidade, fixando uma disposição feminina a partir da identificação com ela. Não há, pois, desejo homossexual na bissexualidade psíquica de Freud.

Butler então se questiona: se não há como discernir a feminilidade oriunda de identificações da feminilidade da advinda de uma predisposição, para que falar em predisposição? Será que não se trata de identificações? Abrir mão de objetos é preservá-los por meio de internalizações, em um movimento no qual o eu busca ser amado tanto quanto o objeto que já amou.

Talvez seja mais propício pensar que a solução do complexo de Édipo é a criação de um ideal de gênero para o sujeito, ao passo que o mecanismo da melancolia se revela como criando um ideal do eu. O ideal do eu também atua para consolidar identidades de gênero, e o genitor é internalizado tanto como objeto proibido quanto como objeto proibidor ou impeditivo. A identidade de gênero é, portanto, a internalização de uma proibição que se mostra formadora da identidade.

A identidade é regulada pela aplicação dos tabus, na estilização do corpo segundo feminino ou masculino e também na “predisposição” do desejo sexual: a predisposição em Freud é efeito de uma lei imposta pela cultura que fixa os efeitos dessa proibição quando internalizada produzindo e regulando identidades de gênero e a heterossexualidade:

> A melancolia da identificação de gênero que “responde” ao dilema edipiano deve ser entendida, portanto, como a internalização de uma diretriz moral interna, que adquire

> sua estrutura e energia a partir de um tabu externamente imposto. (Butler, 1990/2021, p. 117).

Trata-se, por isso, de identificações realizadas a partir dos impeditivos e proibições em curso numa sociedade, sendo o tabu contra a homossexualidade estruturante das normas de gênero que são vigentes na criação do gênero dos sujeitos. Há uma negação e preservação melancólica da homossexualidade na produção de gênero da estrutura heterossexual revelado por Butler (1990/2021).

Essas são normas estruturantes da subjetividade sexual e de gênero em uma das teorias sobre a subjetividade mais lidas do mundo. Aciona-se Foucault (1976/2021) para pensar as consequências de uma prática que tem por pressupostos esses pensamentos: há uma produção e uma expectativa ativas acerca do sujeito e de como ele deve ser. Ao mesmo tempo, quando se lança mão de uma teoria como essa, invariavelmente produz-se o externo a ela, as pessoas que não se comportam dessa forma (como, por exemplo, uma mulher lésbica que não quer ser mãe, ou até mesmo uma mulher hétero que não tem vontade de ter filhos). A mesma teoria psicanalítica que cria o ideal de gênero aponta para as outras construções de gênero possíveis, a partir de uma leitura crítica.

2.4 Performatividade como saída crítica

A partir da constatação de que há – discursivamente – uma produção de ideal de gênero, de formas de subjetivação possíveis, Butler (1993/2020) precisa dar contorno e compreender como isso se dá através da linguagem. O ideal normativo do sujeito empurra as pessoas para assumirem determinado gênero, se comportarem de acordo com as expectativas sociais e se inserirem nas formas existentes de relacionalidade. Entretanto é a linguagem que forma e molda posteriormente a subjetividade e suas expressões.

Butler (1993/2020) se volta então para Austin (1962/1990), filósofo da linguagem que demonstra algumas circunstâncias em que falar algo não é apenas uma ação descritiva, mas tem também o efeito de ação. São declarações performativas que mudam o estado das coisas caso algumas condições sejam satisfeitas, como por exemplo: “Eu vos declaro marido e esposa” ou “Eu nomeio esta criança…”, normalmente proferidas na primeira pessoa do

singular do presente do indicativo, em voz ativa, com efeito de criar uma nova situação após sua verbalização.

Por vezes, o dito que busca realizar uma ação não funciona, o que o autor chama de infelicidade: o ato, a promessa foi vã, feita de má-fé ou não levada a cabo. Para que o dizer opere, enquanto performativo feliz, deve corresponder a um procedimento convencionalmente aceito (como proferir certas palavras em determinadas circunstâncias), com pessoas adequadas, de maneira correta e completa. Caso o ato vise sentimentos, pensamentos ou instauração de uma nova conduta, deve-se comportar dessa maneira em sequência (Austin, 1962/1990).

O ato locucionário equivale à proferição de uma sentença com determinado sentido e referência e o seu desempenho em seguida equivale ao ato ilocucionário. Para compreender qual ato ilocucionário foi realizado, deve-se entender as circunstâncias ao redor de como o ato locucionário foi utilizado – se para fazer ou responder uma pergunta, para dar um aviso, pronunciar veredicto ou intenção, fazer um apelo ou uma crítica, informar acerca de alguma coisa, etc. (Austin, op.cit.). Caso uma pessoa diga que nunca mais comprará um hambúrguer no McDonald's porque a corporação financiou ações no genocídio Palestino, a pessoa realiza um ato ilocucionário com força de promessa: "Eu prometo que nunca mais compro lá".

Por sua vez, o ato perlocucionário tem efeitos posteriores à fala sobre os sentimentos, pensamentos e ações dos seus interlocutores: pode haver a intenção de produzir esses efeitos, assim como o convencimento de algo, persuasão, dissuasão, enganação, etc. (Austin, op.cit.). No exemplo citado, a soma de pessoas que escolhem participar do movimento BDS (Boicote, Desinvestimento e Sanção) em relação aos crimes de guerra cometidos por Israel tem o objetivo de persuadir a corporação a deixar de investir na guerra.

Tomando como ponto de partida esse entendimento da linguagem, de que ela pode também produzir efeitos e performar, Butler (1993/2020) pode aplicá-lo ao gênero: a linguagem produz efeitos de materialização e transformação da realidade. De forma análoga, o sexo não é pré-discursivo, e sim *também* um efeito das práticas discursivas regulatórias dos corpos, que reiteram e citam normas para produzirem suas consequências.

Sem embargo, a autora percebe que o performativo de Austin estava totalmente entranhado e dependente da intenção do locutor, assim como nas convenções sociais: isso é

insuficiente porque assume que o sujeito e sua intenção são capazes de governar e controlar a linguagem; mas é, na verdade, a reiteração das normas que produz os efeitos performativos, às vezes até mesmo contra a vontade ou desejo do sujeito. Voltamos, agora, então, para Derrida (1972/1982) e seu texto *Signature, Event, Context* (*Assinatura, Acontecimento, Contexto*), no qual pensa sobre o conceito de comunicação.

Derrida (1972/1982) pensa a comunicação como veículo, transporte ou passagem de significado; de modo geral, trata-se de uma operação semiótica que engloba também movimentos não-semânticos:

> Ora, a palavra comunicação, que nada nos autoriza inicialmente a ignorar como palavra, e a empobrecer como palavra polissémica, abre um campo semântico que precisamente não se limita à semântica, à semiótica e muito menos à linguística. Ao campo semântico da palavra comunicação pertence o facto de ela designar também movimentos não semânticos. Aqui, o recurso, pelo menos provisório, à linguagem ordinária e aos equívocos de uma língua natural ensina-nos que se pode, por exemplo, comunicar um movimento, ou que um tremor, um choque, uma deslocação de força podem ser comunicados, isto é, propagados, transmitidos. O que acontece neste caso, o que é transmitido ou comunicado, não são fenômenos de significado ou de significação. Nestes casos não se trata nem de um conteúdo semântico ou conceitual, nem de uma operação semiótica, e muito menos de uma troca linguística. (Derrida, op.cit., p. 309, tradução nossa)

Movimentos não-semânticos como parte constituinte da comunicação tornam o termo e o conceito polissêmicos, capazes de conter em si fenômenos não semio-linguísticos que eventualmente são deslocados para um semio-linguístico. Ao sentir o tremor de um terremoto, alguém pode dizer: “Proteja-se”: há uma comunicação anterior à formulação do ato locucionário que excede e não se limita à produção de um sentido. Esse deslocamento é constitutivo do conceito de metáfora, em que algo é retirado de seu contexto original para outro, produzindo novos sentidos ou reconfigurando será compreendido (Derrida, op.cit).

Dessa maneira, a comunicação traz um problema ao primeiro plano – o contexto –, sendo seu objetivo demonstrar que ele nunca é absolutamente determinável (é uma não saturação estrutural). Para isso, pensa a escrita, cujo conceito clássico coloca-a enquanto uma marca que resta, com a possibilidade de fazer emergir a *iteração* tanto na presença do sujeito quanto em sua ausência. Além disso, rompe com o contexto e conjunto de presenças que organizaram o momento de sua inscrição, pelo espaçamento entre o registro da marca escrita e sua leitura posterior (Derrida, op.cit).

Para Derrida (op.cit.), um signo escrito existe e é previsto e executado pela ausência do destinatário – apesar de poder aparentar ser uma ausência enquanto presença distante, atrasada ou até mesmo idealizada – não se deve tomá-la como uma modificação ontológica da presença. Essa distância deve poder ser levada a um grau absoluto de ausência, porque

> (...) minha "comunicação escrita" deve, se quiserem, permanecer legível apesar do desaparecimento absoluto de cada destinatário determinado em geral para que funcione como escrita, isto é, para que seja legível. Deve ser repetível - iterável - na ausência absoluta do destinatário ou do conjunto de destinatários empiricamente determináveis. Esta iterabilidade (*iter*, mais uma vez, vem de *itara*, *outro* em sânscrito, e tudo o que se segue pode ser lido como a exploração da lógica que liga a repetição à alteridade), estrutura a marca da própria escrita, e fá-lo, além disso, independentemente do tipo de escrita (pictográfica, hieroglífica, ideográfica, fonética, alfabética, para usar as velhas categorias). Uma escrita que não fosse estruturalmente legível - iterável - para além da morte do destinatário não seria escrita. (Derrida, 1972/1982), p. 315, tradução nossa)

A *iterabilidade* refere-se, portanto, à capacidade da repetição do signo em face da alteridade. A unidade da forma significante tem como pré-condição de existência a possibilidade de sua *iterabilidade*: poder ser repetida não apenas na ausência do seu referente, mas também na ausência de um significado determinado ou intenção de significação da comunicação. O signo pode ser citado, colocado entre aspas, escrito, mudado de língua, desenhado: pode romper com qualquer contexto original e engendrar infinitos novos contextos. É essa *citacionalidade*, possibilidade de duplicação ou duplicidade a partir das convenções, e essa *iterabilidade* da marca que condiciona o seu funcionamento normal (Derrida, op.cit.).

> Esta possibilidade estrutural de se separar do seu referente ou do seu significado (e portanto da comunicação e do seu contexto) parece-me fazer de toda a marca, mesmo que oral, um grafema em geral, isto é, como vimos, o resto não presente de uma marca diferencial separada da sua pretensa "produção" ou origem. E estenderei esta lei mesmo a toda a "experiência" em geral, se se admitir que não há experiência de pura presença, mas apenas cadeias de marcas diferenciais. (Derrida, op.cit., p. 318, tradução nossa)

Assim Derrida (1972/1982) se comunica e concorda com Austin: a comunicação performativa acontece através do ímpeto de uma marca, e o referente do performativo transforma a ação (sendo seu efeito não mais medido pela oposição de verdadeiro ou falso, o que é um avanço, e sim pela sua força ilocucionária ou perlocucionária). Entretanto, Austin fica preso ao contexto (afinal, toda a lista de infelicidades retorna ao contexto total) e a

intenção do falante (que deve ser consciente e desejar voluntariamente os efeitos de suas falas) – não há resíduo e nem resto que escape à totalização do presente.

> Será que, ao excluir a teoria geral deste parasitismo estrutural, Austin, que pretende, no entanto, descrever os fatos e acontecimentos da linguagem ordinária, nos faz aceitar como ordinária uma determinação teleológica e ética (a univocidade do enunciado - que ele reconhece noutro lugar como um "ideal" filosófico, a auto-presença de um contexto total, a transparência das intenções, a presença do sentido para a unicidade absolutamente singular de um ato de fala, etc.)? (Derrida, 1972/1982, p. 325, tradução nossa)

Tudo aquilo que torna o performativo infeliz para Austin, aquilo que exclui como anômalo, excepcional, não-sério, parasitismo, é citação. São ambas a *citacionalidade* e a *iterabilidade* que possibilitam qualquer performativo feliz, ou bem sucedido. É essa habilidade da repetição que torna a comunicação possível, ao mesmo tempo que cria a possibilidade da falha, paródia, subversão. Derrida (op.cit.) conclui que o que torna o performativo possível não é a intenção do falante, mas a possibilidade de citação – é a citação e a iteração que constróem o sujeito, não o contrário.

Para Derrida (1972/1982), há especificidade dos efeitos da consciência, dos efeitos de fala, dos efeitos do performativo, da presença e da linguagem ordinária; contudo é uma especificidade que não exclui e não se opõe à *différance*[34] e a estrutura grafemática de toda comunicação – características da significação que são fundantes para a linguagem, marcas, traços e grafemas; unidades que podem ser repetidas, citadas, e que funcionam independentemente da presença de um autor, destinatário ou contexto.

Intencionando essas questões, Butler (1993/2020) define a performatividade como atividade que promove a materialização dos corpos em todos os seus sentidos, reformulando-a enquanto efeito de uma dinâmica do poder: a matéria é indissociável das normas regulatórias que governam sua materialização. O eu falante, ou o sujeito, é formado pelo processo de

---

[34] Em *Différance* (1968/1982), Derrida expõe o seu propósito, com a desconstrução: *différance* – termo em francês em que troca um “e” por um “a”, na escrita da palavra (*différence)*, mas que sua sonoridade continua a mesma que o termo original, différence – está no cerne da sua crítica à metafísica, linguagem e pensamento ocidental. Diferir, em português e em francês, significa simultaneamente estabelecer uma diferença – discernir entre o que é distinto – e adiar – transferir temporalmente para outra data –; seu projeto visa a différance enquanto um termo que se refere mais propriamente à “origem ou produção de diferenças e as diferenças entre diferenças, o jogo das diferenças” (Derrida, 1968/1982, p. 256, tradução nossa). A différance estrutura seu próposito da desconstrução: abalar a oposição entre atividade e passividade, entre o sensível e o inteligível, presença e ausência, origem e derivação.

assumir um sexo, ou seja, não apenas se submete, mas também se apropria, adota uma norma corporal. Nisso, há o imperativo heterossexual que permite certas identificações sexuais e *forclui* ou nega outras identificações discursivas a partir das quais o sujeito assume um sexo.

A reiteração de normas, rituais e expectativas sociais precedem o sujeito enquanto indivíduo. É através da iteração citacional que o sujeito vem a ser sujeito, ou que se torna sujeito. Por ser citacional, há a abertura para sua ressignificação (para sua execução em novas circunstâncias, por exemplo) que pode se dar por meio da paródia, do fracasso do ato e por outras formas de resistência e subversão. Em relação ao gênero, Butler (1993/2020) aponta o *drag* como uma prática que expõe a natureza arbitrária e construída de qualquer gênero.

> Mesmo correndo o risco de me repetir, gostaria de sugerir que a performatividade não pode ser entendida fora de um processo de iterabilidade, uma repetição regulada e restritiva de normas. E essa repetição não é realizada *por* um sujeito; essa repetição é o que permite a um sujeito existir como tal e o que constitui sua condição temporal. Essa iterabilidade implica que "performance" não seja um "ato" nem um evento singular, mas uma produção ritualizada, um ritual reiterado sob e por meio da restrição, sob e por meio da força da proibição e do tabu, com a ameaça do ostracismo e até mesmo de morte controlando e impondo sua força da produção, embora, devo insistir, nunca determinando o sujeito totalmente de antemão. (Butler, op.cit., p. 168).

Os rituais reiterados pelos sujeitos a partir das restrições impostas pelas normas produzem os sujeitos e seus corpos dentro de uma sociedade. Não apenas o sexo e o gênero são produzidos, mas a própria noção de sujeito e o que o constitui enquanto tal. Simultaneamente ao delineamento do que é o sujeito, existe a produção de um domínio de seres abjetos, que não são considerados como sujeitos, formando o exterior constitutivo dele. O abjeto é estabelecido como uma zona "não-vivível", uma zona de inabitabilidade que constitui o domínio do sujeito: é uma identificação pavorosa contra a qual o domínio do sujeito exerce sua reivindicação por autonomia e vida. Assim, "o sujeito é constituído por meio da força de exclusão e abjeção que produzem um exterior constitutivo para ele um exterior abjeto que é, afinal, "interior" ao sujeito como seu próprio repúdio fundacional"[35] (Butler, op. cit, p. 18).

Diferentemente das construcionistas, Butler propõe um retorno à noção de matéria e a reformula pela materialização: processo através do qual a matéria se estabiliza, demarca e se fixa como tal. A instabilidade da matéria é notória a partir da necessidade da repetição

[35] Pode-se dizer que a abjeção é a força da foraclusão na produção de sujeitos inteligíveis, no pensamento de Butler.

incessante das normas em que a diferença pode se insurgir contra a reivindicação de sua identidade coerente. A referência a um corpo ou identidade estáveis se decompõe e desconstrói, porquanto não há nenhuma referência possível a uma matéria pura, apenas a uma formação discursiva adicional em torno da matéria, que escapa à totalização da linguagem e exige que continuemos falando para continuar criando realidades.

3 - A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO PERFORMÁTICO

Uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo.

— Neusa Santos Souza

Primordialmente, temos o sujeito e as relações que estabelece com o mundo – Butler é levada a pensar a construção do sujeito em seus próprios termos a partir do seu conceito de performatividade –, um mundo relacional que emerge como uma correlação de forças normativas que produzem realidades a partir da interação pela linguagem. O sujeito da performatividade é um sujeito sempre *ex-tático,* forçado a se retirar de si mesmo para se deparar com as relações de forças que o impelem a determinadas ações. De forma inconsciente, é *ex-tático* na sua não-percepção das normas que o moldam e assujeitam à uma existência específica.

Na criação do sujeito, surge um primeiro paradoxo que coloca a linguagem e a construção discursiva no centro da explicação sobre sua construção: a inauguração topológica do sujeito envolve o desenvolvimento de uma categoria que não existia anteriormente. O segundo paradoxo, por sua vez, surge ao pensar a sujeição e seu duplo sentido de tornar-se sujeito e submeter-se a um poder, uma via ativa e outra passiva, envolvendo a teoria do sujeito em um imbricamento com o social, crucial para o desenvolvimento de uma teoria do sujeito para Butler (2017). Outrossim, ainda deve ser investigada a subjetivação de sujeitos que são excluídos das diretrizes normativas para o advir do sujeito, oferecendo uma dificuldade adicional para a elaboração de qualquer teoria compreensiva acerca dos sujeitos.

Em *A Vida Psíquica do Poder* (1997/2017), Butler dá continuidade ao seu projeto ético-político filosófico[36], questionando a concepção liberal de agência a partir de uma investigação acerca da formação do sujeito em relação às formas de poder existentes – assim, elabora o sujeito da sua teoria da performatividade. Não é possível pensar em um sujeito inteiramente autônomo, soberano e capaz de ação independente das estruturas sociais e suas

[36] A autora começa a delinear algumas questões, como o sujeito ex-tático a partir da sua tese de doutorado, *Subjects of Desire* (2012 [1987]), como já vimos. A ideia de uma dialética não-sintética surge nesse momento do seu pensamento. Em *Problemas de Gênero* (1990/2021) e *Corpos que Importam* (1993/2020), elabora sua teoria da performatividade – crucial para a possibilidade de mudanças no mundo. É apenas depois de elaborar sua teoria da performatividade que precisa de uma teoria do sujeito para ela, projeto desenvolvido em *A vida psíquica do poder* (1997/2017).

relações de poder[37]. Demonstra que o poder assume uma forma psíquica que molda e constitui o senso de identidade, incorporando à sua filosofia algumas concepções psicanalíticas para construir sua teoria do eu, que dá amparo às suas elaborações políticas.

Não podemos falar em um desaparecimento do sujeito e nem da perda de agência em sua teoria, cujos conceitos são tortuosos na filosofia. O que Butler (1997/2017) critica é a ideia de que existe um sujeito acabado, dono de si, pronto para tomar decisões completamente sozinho. Esse é apenas um dos caminhos que perturba a filosofia ocidental, a partir das suas elaborações teóricas – é uma autora que causa controvérsia e *trouble*: problemas, conturbações, dificuldade, inquietação, incômodo, sofrimento, aborrecimento, encrenca. Não podemos dizer que se trata de uma filosofia pacífica, em termos de se adequar à massa de seu tempo.

Nesse ponto, retoma-se a discussão de Butler com a consciência infeliz de Hegel para introduzir suas ideias, em que se ressaltam duas conclusões: a primeira se refere à constatação de que a tentativa de controlar e silenciar o corpo tem como efeito seu reforço. Todas as tentativas de mortificação do corpo resultaram em um sofrimento adjacente e um movimento contrário como resposta. Por exemplo, na Europa, a Igreja Católica Medieval (séculos X – XV) e suas regras rígidas sobre controle do corpo para obter pureza espiritual fez com que houvesse uma internalização de culpa e pudor sobre as funções corporais, ao mesmo tempo em que o Iluminismo (séculos XVII – XVIII) surge como contraponto para defender as liberdades individuais.

A escravidão, que tratava os corpos dos sujeitos como propriedade, impacta nossa sociedade até hoje com desigualdades sociais – no entanto, as pessoas escravizadas sempre resistiram nos quilombos, rebelando-se e promovendo revoluções[38]. Uma ciência eugenista buscava eliminar do planeta Terra populações com deficiência e manipular a genética para um humano "aprimorado" resultou em um mundo inacessível, mas também em movimentos de libertação das pessoas com deficiência e proteções legais.

[37] É devido à essa ênfase que esse trabalho não se debruça minuciosamente sobre as questões de gênero: gênero foi o caminho e porta de entrada para que Butler pudesse debater as normas do poder, porém o poder jamais se reduziu ou reduzirá ao gênero.
[38] Para uma discussão sociológica sobre o racismo e o racismo no Brasil, ver Bento (2024).

A segunda conclusão se refere a uma divisão interna da consciência que, ao mesmo tempo em que possibilita a agência e a autonomia, submete-a a uma busca eterna pela unidade (impossível de ser alcançada). A subjetividade é dividida e contraditória em sua gênese, e a tentativa de superar essa divisão resulta em fracasso. É pela consciência infeliz que Butler percebe como inútil o trabalho de decifrar a origem do sujeito: somos contraditórios, opacos para nós mesmos e para os outros, inseridos em um mundo discursivo complexo e repleto de narrativas. Dessa maneira, entramos na pesquisa da genealogia da subjetividade: quais são os esquemas e forças do poder que compõem o que entendemos por sujeito.

3.1 Paradoxos da sujeição

Butler, em diálogo direto com Michel Foucault, explicita a sujeição (*assujettissement* ou *subjection*) como uma forma do poder que cria e constitui os sujeitos, ao mesmo tempo em que os submete e subordina: a sujeição é justamente essa "dependência fundamental de um discurso que nunca escolhemos, mas que, paradoxalmente, inicia e sustenta nossa ação" (Butler, 1997/2017, p. 10). O estudo da sujeição envolve compreender como esses discursos foram estruturados antes da existência do sujeito, durante sua constituição e depois que passa a existir. Para a autora, o sujeito constitui um local de reiterada tensão, uma vez que não é nem inteiramente determinado pelo poder e nem inteiramente determinante do poder, sendo a figura desse processo a volta sobre si mesma que a consciência precisa realizar para se tornar consciência-de-si, que realiza o ato fundador do sujeito.

Foucault (1982/2002) explicita que, apesar de ter se voltado para o estudo do poder, esteve sempre estudando o sujeito: "o modo como um ser humano se torna ele mesmo ou ela mesma um sujeito" (Foucault, 1982/2002, p. 327, tradução nossa), em uma pesquisa que contribui e afeta diretamente os trabalhos desenvolvidos por Butler. Na época em que ela pesquisava, afirma que os únicos recursos disponíveis para pensar o poder eram legais (em termos do que legitima o poder, um poder jurídico do Estado) ou então referente à linguagem marxista (que pensava o poder em termos de superestrutura que mantinha a dominação de classe) – volta-se então ao estudo das resistências a ele: "consiste em usar essa resistência como um catalisador químico para que sejam elucidadas as relações de poder" (Foucault,

1982/2002, p. 329, tradução nossa).

A questão é investigar não "o que" é o poder em relação aos sujeitos, mas sim "como" o poder opera, e a resistência ao poder demonstra que estamos sempre buscando responder a pergunta sobre "quem somos" – ao fazer essa pergunta e resistir ao poder, descobre-se que ele é transversal (isto é, opera independentemente da sua nacionalidade ou sistema econômico específico) e que os alvos da crítica demonstram justamente seus efeitos (ao criticar o modelo biomédico de controle dos corpos, o poder aparece justamente na possibilidade de controlar esses corpos). Além disso, os alvos são imediatos – estão sempre perto dos indivíduos que sofrem os efeitos do poder, o que chama de uma luta anárquica –, direcionados ao que coloca o indivíduo em xeque (como apartando-o da coletividade ou constringindo sua identidade) e direcionados às manobras do poder em relação ao conhecimento (de como o conhecimento circula, é divulgado ou escondido) (Foucault, 1982/2002).

> Essa forma de poder que se aplica à vida cotidiana imediata categoriza o individual, marcando-o pela sua própria individualidade, anexa a ele a sua própria identidade, impõe sobre ele uma lei da verdade que ele precisa reconhecer e outros precisam reconhecer nela. É uma forma de poder que faz com que indivíduos se tornem sujeitos. (Foucault, 1982/2002, p. 331, tradução nossa)

Foucault classifica as resistências ou dificuldades ao longo da história em três: contra dominação, contra exploração e contra a sujeição – são misturadas, com frequência, entretanto uma forma tende a prevalecer em cada era histórica (nas sociedades feudais, prevalecia a dominação; no século XIX, a exploração; hoje, a luta contra a sujeição é cada vez mais importante). Para Foucault (1982/2002), a maior contribuição da filosofia na sua época é recusar quem somos, libertando-nos da amarra política da nossa identidade com as estruturas de poder dominantes e promovendo novas formas de subjetividade.

O poder não deve ser confundido com a habilidade de modificar, usar, consumir ou destruir objetos – as habilidades ou capacidades são propriedades inerentes ao corpo ou promovidas por instrumentos. Pressupõe-se uma relação entre pessoas quando uma exerce poder sobre a outra (inclusive quando falamos do poder da lei, das instituições, das ideologias) e, apesar de a comunicação poder interferir na relação de poder, o poder se sobressai e excede à comunicação. O poder age sobre as ações livres de outrem, sendo

distinto também da violência que força, quebra ou destrói objetos ou corpos (Foucault, 1982/2002).

Para uma análise das relações de poder, deve-se levar em consideração o sistema de diferenciações que permitem que uma pessoa aja sobre as ações de outrem: as diferenças jurídicas, econômicas, de status no processo de produção, de língua, de culturas. Os tipos de objetivos buscados por quem busca influenciar as ações dos outros também devem ser levados em consideração: servem para manter seus privilégios, acumular dinheiro ou exercer autoridade? Adicionalmente, quais são os instrumentos utilizados: há ameaça por armas? Por efeitos da linguagem? Por efeitos das disparidades econômicas? Deve-se pensar também nas formas de institucionalização, as estruturas hierárquicas que são definidas para fazer cumprir os objetivos a partir de diversos aparatos. Por último, pensa-se nos níveis de racionalização, referentes a quão efetivas e elaboradas são as técnicas e instrumentos utilizados para atingir os resultados desejados (Foucault, 1982/2002).

Em *Microfísica do Poder* (1971/1988), Foucault dialoga com Deleuze e explicita sua empreitada (genealógica) sobre o poder em que afirma: "onde há poder, ele se exerce" (p. 45), o poder não é propriedade de alguém, mas surge enquanto exercido, em movimento, em rede. Redefinem o papel do intelectual como aquele(a) que luta contra as formas de poder existentes no campo em que atua. Retoma-se o poder em relação à criação do sujeito, que é um dos seus primeiros efeitos, pensando a relação do poder com a subjetivação:

> Não se trata de conceber o indivíduo como uma espécie de núcleo elementar, átomo primitivo, matéria múltipla e inerte que o poder golpearia e sobre o qual se aplicaria, submetendo os indivíduos ou os estraçalhando. Efetivamente, aquilo que faz com que um corpo, gestos, discursos e desejos sejam identificados e constituídos enquanto indivíduos é um dos primeiros efeitos de poder. Ou seja, o indivíduo não é o outro do poder: é um de seus primeiros efeitos. O indivíduo é um efeito do poder e simultaneamente, ou pelo próprio fato de ser um efeito, é seu centro de transmissão. O poder passa através do indivíduo que ele constitui. (Foucault, 1971/1988, p. 183-184)

Para Butler (1997/2017), a relação do sujeito consigo mesmo, com os outros, com sua existência e possibilidade de vir-a-ser está intimamente ligada ao poder, o poder assume uma forma psíquica[39]. Consoante Foucault (1975/1987), o poder forma o sujeito e, posteriormente,

[39] Formas psíquicas do poder são, a título de exemplo, a internalização do poder em um supereu que julga e disciplina o sujeito; uma melancolia que se instala por não ser possível realizar um luto de

não é algo a ser possuído por alguém e sim se faz presente nas relações e se movimenta nos discursos. A subjetivação é dada através do corpo, que é enquadrado e formado pela matriz discursiva, imersa nas redes do poder que se repetem e se reatualizam constantemente:

> Isso não significa que o sujeito possa ser *reduzido* ao poder que o ocasiona, tampouco que esse poder seja *redutível ao* sujeito. O poder nunca é apenas uma condição externa ou anterior ao sujeito nem pode ser identificado exclusivamente com o sujeito. Para que as condições do poder persistam, elas devem ser reiteradas; o sujeito é justamente o local de tal reiteração, uma repetição que nunca é meramente mecânica. Na medida em que a aparência do poder passa da condição do sujeito para seus efeitos, as condições do poder (anteriores e externas) assumem uma forma presente e futura. Mas o poder assume esse caráter presente ao inverter sua direção, uma inversão que provoca uma ruptura com o que passou e se dissimula como ação que inaugura a si mesma. A reiteração do poder não só temporaliza as condições de subordinação como também mostra que essas condições não são estruturas estáticas, mas temporalizadas – ativas e produtivas. (Butler, 1997/2017, p. 24-25)

O poder precede o sujeito, não se tratando apenas de uma condição externa ou anterior a ele: o sujeito é o local da reiteração e da repetição do poder que mantém as condições para que ele exista da forma que existe. A sujeição, por conseguinte, refere-se à inauguração ontológica e topológica do sujeito enquanto tal, assim como à submissão do sujeito a um poder que já existe e é reatualizado nas relações que mantém. Pensa, pois, o sujeito enquanto "categoria linguística, um lugar-tenente, uma estrutura em formação" (Butler, 1997/2017, p. 19).

A explicação da sujeição, como forma de subjetivação, impõe uma série de dificuldades: é necessária a subordinação a um poder, discursos e práticas já existentes antes mesmo do nascimento do sujeito que são constantemente reencenadas e reiteradas pelo conjunto social no qual o sujeito está inserido. Torna-se imperativo, assim, compreender culturalmente as práticas já existentes e os discursos que permeiam a entrada de um novo sujeito na malha social. No entanto, é importante também notar e teorizar as formas de resistência à normatividade imposta e fornecer uma explicação para a possibilidade de apropriação criativa que os sujeitos podem vir a fazer das leis e normas existentes, quando o sujeito não cumpre ou expande a norma[40].

---

forma satisfatória; a forma que o desejo toma de acordo com o que é possível desejar; a interpelação do sujeito por uma autoridade que o molda como é. Também podemos pensar em formas mais macro que o poder assume na subjetividade do sujeito: seu gênero, sua religião, sua imagem corporal, etc.

[40] Butler pensa a performatividade, como veremos adiante.

3.2 Autonomia, subordinação e existência

Butler traz o corpo para o centro do debate filosófico que busca compreender como se dá a subjetivação e a entrada no mundo de sujeitos imersos em um contexto histórico-político contingente cujas normas, leis e disputas de poder participam ativamente da sua construção e existência. Reúne fragmentos de uma genealogia do corpo e da psique, consideradas em conjunto, no contexto de uma teoria do poder, para pensar as formas psíquicas e corporais que o poder pode adotar.

Analisa em Hegel, na consciência infeliz, como mais um passo que a consciência-de-si precisa tomar para se ver livre, a existência de uma subordinação do corpo à auto-imposição de imperativos éticos. Da mesma forma nota em Nietzsche e na má consciência uma repressão ao corpo e à liberdade para chegar à autoconsciência. Não pretendemos aqui analisar essas duas conexões feitas pela autora, senão mencionar que traçou paralelos entre esses momentos dos pensamentos dos filósofos.[41]

Butler encontra em Foucault exemplos de que as formas modernas da reflexividade implicam um movimento de auto encarceramento: a subjetivação moral do sujeito requer um apego à subordinação. Para Foucault (1975/1987), as formas de penalizar um sujeito perante a lei mudaram da exposição violenta de punições corporais para uma "certeza de ser punido" (p. 26), que desviariam-no de cometer um crime. O sistema jurídico passa a aprisionar o corpo, recluí-lo, forçá-lo a trabalhar; privando o sujeito de um direito (à liberdade) – a punição deixa de ter como alvo a violência sobre o corpo e passa à alma. Passa a uma investigação psíquica dos sujeitos condenados, em um poder que atua produzindo um saber sobre aquela pessoa:

> Esta alma real e incorpórea não é substância; é o elemento onde se articulam os efeitos de um certo tipo de poder e a referência de um saber, a engrenagem pela qual as relações de poder dão lugar a um saber possível, e o saber reconduz e reforça os efeitos de poder. Sobre esta realidade-referência, construíram-se diversos conceitos e demarcaram-se domínios de análise: psique, subjetividade, personalidade, consciência, etc.; sobre ela, edificaram-se técnicas e discursos científicos; a partir dela, exploraram-se as reivindicações morais do humanismo. Mas não nos devemos enganar: não se substituiu a alma, ilusão dos teólogos, por um homem real, objeto de saber, de reflexão filosófica ou de intervenção técnica. O homem de que nos falam e que nos convidam a libertar é já, em si mesmo, o efeito de uma sujeição muito mais

[41] Ver capítulo 1 e 2 da *Vida Psíquica do Poder* (1997/2017).

> profunda que ele. Uma 'alma' habita-o e leva-o à existência, que é em si mesma uma peça no domínio que o poder exerce sobre o corpo. (Foucault, 1975/1987, p. 47-48)

A sujeição não trata apenas de responder a uma demanda externa como a de um sistema jurídico, mas de uma auto regulação que torna o sujeito ligado inexoravelmente à sua própria regulação. A produção de saber sobre a alma dos condenados revela processos invariavelmente ligados à noção de "eu" dos sujeitos: personalidade, psique, subjetividade; termos que invadem a linguagem moderna desde então e são indissociáveis dos termos utilizados por uma pessoa para *se narrar*. Para Butler (1997/2017), a fronteira entre fora ou dentro surgiria dessa atividade regulatória, então o sujeito estaria profundamente apegado às normas que enquadram sua alma e sua possibilidade de atuação em relação ao corpo.

A autonomia e agência[42] enquanto possíveis efeitos do processo de sujeição dependem de um procedimento de subordinação e dependência originárias, que podem também ser exemplificadas através da investigação dos primeiros anos de vida de uma pessoa, nos quais o bebê fica completamente entregue às pessoas que o nutrem, cuidam e ensinam (Butler, 1997/2017). A autora utiliza a leitura psicanalítica (principalmente freudiana e kleiniana) para pensar esses momentos iniciais pelos quais todo sujeito passa. Ao longo da vida, fica profundamente dependente de um discurso já consolidado pelos hábitos e ações de outrem, convivendo em um mundo com leis pré-estabelecidas e que exige a subordinação de alguns desejos ao modo como as coisas do mundo operam.

> Como é possível que o sujeito seja um tipo de ser ao qual se pode explorar, um ser que, em virtude de sua própria formação, é vulnerável à subjugação? Fadado a buscar o reconhecimento de sua própria existência em categorias, termos e nomes que não criou, o sujeito busca o sinal de sua própria existência fora de si, num discurso que é ao mesmo tempo dominante e indiferente. As categorias sociais significam, ao mesmo tempo, subordinação e existência. Em outras palavras, o preço de existir dentro da sujeição é a subordinação. (Butler, 1997/2017, p. 29)[43]

[42] Em um primeiro momento, poder-se-ia estabelecer a crítica de que a teoria de Butler eliminaria a possibilidade de agência, o que é tomar uma versão empobrecida e incompleta dos desenvolvimentos da autora. O sujeito não desaparece e não perde sua agência, apenas deixa de ser "completo" ou "pronto desde o início". É, na verdade, uma identidade fixa e estagnada, completa e bem delimitada que eliminaria qualquer possibilidade de agência. O corpo possui capacidade e intencionalidade para extrapolar as normas que o constringem – o enquadramento sempre colocado em xeque possibilita uma formação do sujeito que subverte às normas, um sujeito que reprime e produz simultaneamente aquilo que busca reprimir (Chambers e Carver, 2008).

[43] Lacan (1966/1998) fala sobre esse discurso, discurso do Outro (*Autre*), que é o mesmo discurso do inconsciente. É o campo da linguagem, da lei e das normas sociais que existem antes do sujeito e que o sujeito precisa aprender a lidar com: trata-se da ordem simbólica. É no Outro que encontramos

A sujeição "explora o desejo de existência, sendo a existência sempre outorgada de outro lugar; para existir, ela assinala uma vulnerabilidade primária para com o Outro" (Butler, 2017, p. 30). Trata-se de uma derivação do *conatus* de Spinoza, em que há um *a priori* do desejo que consiste em existir, afirmação que pressupõe uma espécie de ontologia e metafísica – um desejo pré-discursivo que apenas sofre os efeitos do poder derivado do social (Lloyd, 2008). O desejo tem como objetivo final a continuação de si mesmo, e a continuação de si mesmo depende da capacidade de se refazer, de se apegar e desapegar das normas, que desafia a sujeição regulatória da sociedade.

A sujeição, por consequência, trata-se da coação e do apego à sua própria regulação[44], um apego que molda a agência do sujeito, uma vez que a noção de interno/externo da vida psíquica é moldada por essa atividade regulatória: a vontade e a agência são formadas e cultivadas pelas normas sociais ou poderes circulantes. A subjetividade e sua consequente agência são formadas a partir da mediação entre as injunções sociais e a formação da autonomia, que necessita estabelecer um diálogo entre e conhecer as limitações impostas pela alma, psique e corpo.

A alma, para Foucault (1975/1987), revela um confinamento a uma identidade psíquica "a prisão do corpo" (p. 47) como um efeito e um instrumento do poder (não é uma essência interna, e sim um esquema regulatório produzido a partir das práticas de disciplina e normalização). O objetivo da alma é fornecer coerência ao sujeito, e aparece como essência a partir da dissimulação da sua formação. Butler (1997/2017) reforça que a prisão é

---

toda a linguagem e os significados, e é na interação com o Outro que o sujeito se forma. Apesar de serem deferidas contestações (Cossi e Dunker, 2016) às críticas à psicanálise lacaniana que Butler (1993/2020) incorpora em seu trabalho, a autora tem uma visão sensível do poder da palavra nas subjetividades das pessoas. Não pretendo elaborar às críticas à leitura de Lacan em Butler, apenas gostaria de mencionar a crítica interessantíssima de Butler à escolha de Lacan pelo termo "falo". Faz uma leitura a partir da negação, de Freud, à escolha do termo, demonstrando que não é possível desvencilhar o falo do pênis de forma alguma no trabalho lacaniano. Até hoje debatemos essa distinção, tornando-a essencial para a psicanálise lacaniana. A crítica ao falo segue viva e ignorada pelos psicanalistas ortodoxos.

[44] Obviamente, essa constatação se dá apenas para a pesquisadora que investiga os movimentos da consciência em relação à formação da identidade: é apenas ao enxergar a necessidade de negação dos laços de dependência iniciais perpetuada pela sociedade contemporânea ao pensar o sujeito inteiramente autônomo que é possível formular esse apego à subordinação na formação do sujeito.

estabelecida quando a identidade deve ser totalizada e cristalizada em uma determinada expressão.

A psique, por outro lado, abrange uma gama muito maior de dimensões: é um conjunto dos impulsos, desejos e restos que não se conformam à coerência discursiva e regulação normativa, que extrapolam ou escapam à construção normativa do sujeito. É a partir do encontro com a psicanálise que Butler consegue extrapolar para a formação da subjetividade, sendo que Foucault já a havia teorizado a partir da sua crítica à hipótese repressiva: ao reprimir ou regular determinado campo da experiência humana, constitui-se o campo ou desejo a ser regulado, a despeito das intenções originais do poder. Freud (1914/2010) demonstra que a repressão e regulação da pulsão (*Trieb*) não têm os efeitos pretendidos: a pulsão continua investindo em manter interdito aquilo que buscou reprimir. De forma análoga, o mesmo regime que produz a negação dos laços de subordinação produz a necessidade urgente de percebermos e constatarmos nossa dependência absoluta do social para existirmos.

O corpo surge, então, como "lugar" ou "espaço" de uma construção discursiva política cuja genealogia revela que o reconhecimento ontológico é dado a determinados sujeitos e não a outros. O corpo enquanto espaço que carregaria o sexo e, consequentemente, o gênero dos sujeitos, é uma discussão (des)feita por Butler em *Problemas de Gênero* (1990/2021), *Corpos que Importam* (1993/2020), *Undoing gender* (2004) e que desperta uma filosofia feminista *queer* e avança os estudos na teoria crítica. É com a genealogia do corpo que Butler retoma sua tarefa primordial de fazer uma investigação sobre o estatuto corporal e psíquico de sujeitos tornados abjetos pela lógica normativa de reconhecimento. O corpo é construído como *locus* pré-discursivo e o objetivo da autora é o de demonstrar que isso não é coerente quando se pensa nas relações de poder que constituem os sujeitos como um todo – como visto, o corpo é formado pela performatividade.

3.3 Melancolia na distinção entre o psíquico e o social

Quanto à formação do sujeito, Butler descreve o processo de incorporação das normas a partir dos requisitos do poder e "esse processo de internalização das normas cria a distinção entre vida interior e exterior, oferecendo-nos uma distinção entre o psíquico e o social"

(Butler, 1997/2017, p. 28). O processo de internalização das normas é parte fundamental da operação de separação que a criança precisa fazer entre si mesma e a pessoa que dá amparo e sustentação à vulnerabilidade inerente ao início da vida infantil. A distinção entre o interior e o exterior depende de processos psíquicos que inserem a criança no campo social, propiciando a possibilidade de movimentos epistemológicos em relação à vida, quando a criança percebe o mundo e passa a investigá-lo. Aciona o mecanismo da melancolia, emprestado da psicanálise freudiana, para explicar a produção dos campos psíquico e social, em que são instaurados os limites do social (Butler, 1997/2017).

A melancolia, para Freud, refere-se a uma evolução conceitual possibilitada por de *Totem e Tabu* (1913/2012) e também por *Introdução ao Narcisismo* (1914/2010). Em *Totem e Tabu*, ele se propõe a fornecer uma origem para a instância julgadora e punitiva dentro do psiquismo a partir da inserção do sujeito em uma família. A mitologia da origem será criticada veementemente pela autora, mas ela possibilitou a Freud incorporar o conceito de narcisismo na formação do Ideal do Eu: o assassinato e posterior devoramento do pai primevo, admirado, temido e invejado pelos seus próprios filhos corresponde a desejos recalcados como o incesto (pois queriam usufruir da companhia e sexualidade das mulheres do pai) e o parricídio. No ato de devorarem o próprio pai, que era violento e possuía todas as mulheres para si, ao mesmo tempo em que expulsava os filhos crescidos, buscavam incorporar suas qualidades, com um canibalismo que proporcionaria uma identificação (Garcia-Roza, 1995).

Os filhos, no entanto, não encontram a liberdade a partir desse ato, e sim um sentimento de culpa – passam a proibir tudo o que o pai proibia anteriormente, e criam os tabus totêmicos do incesto e do parricídio (Freud, 1913/2012). Os tabus, por sua vez, representam a ambivalência dos impulsos humanos: o que é mais temido é também desejado, e o incesto e o parricídio rondam a sociedade como possibilidades e proibições. Ademais, na identificação e incorporação representadas no mito, já encontramos os prenúncios do narcisismo e agressividade presentes na vida humana. O canibalismo mitológico é precursor da concepção da identificação narcísica necessária para a compreensão da melancolia: o luto realizado por esse pai é permeado pela identificação com ele, uma identificação que é a própria condição do mecanismo da melancolia.

No desenvolvimento da psique, o bebê que era antes submetido ao autoerotismo e possuía um corpo fragmentado passa ao estágio do narcisismo primário para que seja possível construir uma imagem unificada do próprio corpo, realizado a partir dos investimentos dos genitores (Freud, 1914/2010). Segundo Garcia-Roza (1995), Freud utilizou o termo "*autoerotismus*" pela primeira vez em uma carta à Fliess em 1899, tomando o termo emprestado de Havelock Ellis (1898), para designar um estado original da sexualidade infantil, em que a pulsão sexual encontra satisfação parcial investindo apenas no próprio corpo, sem a utilização de objetos externos. O bebê repete a experiência prazerosa de sugar em seu próprio corpo (como chupar o dedo), tentando rememorar a satisfação de mamar, em uma condição de corpo ainda fragmentado e sem a existência de um "Eu" formado.

O narcisismo surge quando é acrescentada uma nova ação psíquica ao autoerotismo, que é a constituição do Eu (pois o Eu precisa ser desenvolvido). O Eu enquanto unidade ou conjunto (*Einheit*) passa a emergir para designar a representação que o sujeito faz de si mesmo: como conjunto de representações, o Eu passa a vivenciar o "sentimento-de-si" (*Selbstgefühl*) (Garcia-Roza, 1995):

> O *Selbstgefühl* freudiano é uma noção que nos remete naturalmente a Fichte e Hegel em particular e à filosofia clássica em geral, e cujo aparecimento no artigo sobre o narcisismo parece estar mais ligado a essa tradição do que à necessidade de responder a um problema especificamente teórico da psicanálise. Desse sentimento-de-si faz parte a imagem corporal que constitui a unidade primeira do sujeito, assim como as inúmeras formas que essa Gestalt original assume no desenrolar da vida do indivíduo, sem que no entanto essas duas noções se confundam. O eu, enquanto categoria psicanalítica, diz respeito à economia libidinal, às séries de sensações de prazer/desprazer e às representações ligadas a essa economia, enquanto que o sentimento-de-si está referido à vida de relação do indivíduo e à sua autoconservação. (Garcia-Roza, 1995, p. 52)

O Eu da criança vai sendo constituído pelas enunciações feitas pelas pessoas importantes da sua vida, seus juízos de valor, pelas rejeições que sofre, etc.. Uma forma particular que o Eu toma é a do Eu ideal (*Ideal Ich*), formada pelos investimentos realizados pelos cuidadores que desejam e atribuem características ao bebê de maneira que o narcisismo dos cuidadores que foi abandonado com a vida real ressurge na criação de uma imagem perfeita e idealizada[45]:

[45] Que Freud chama de "sua majestade, o bebê" (1914/2010)

> Inicialmente, portanto, o eu ideal é o efeito do discurso dos pais, efeito de um discurso apaixonado que abandona qualquer forma de consciência crítica para produzir uma imagem idealizada. É importante manter presente que o eu ideal não é uma fase inicial do eu superada e substituída por uma outra que é a ideal do eu, e que uma vez superada desaparece. O próprio parágrafo no qual Freud introduz o conceito de eu ideal no texto sobre o narcisismo é por si só indicativo de que o eu ideal permanece, transformado e acrescentado, no indivíduo adulto. (Garcia-Roza, 1995, p. 57)

O Eu Ideal, formado a partir dos investimentos realizados pelos cuidadores que desejam e atribuem características ao bebê corresponde, para Lacan, ao registro imaginário (1986). O imaginário também é formado a partir da experiência de júbilo da criança na frente do espelho, quando se daria a primeira experiência do próprio corpo enquanto totalidade: uma experiência unificada e perfeita de si mesma. O Eu Ideal faz parte do narcisismo primário do sujeito, parte do processo de formação da psique (Garcia-Roza, 1995) – perfeito e infantil, é abalado pelas influências de terceiros e pelo despertar do próprio juízo, transformando-se em outra instância, substituta desse momento extraordinário em que o sujeito é seu próprio ideal de perfeição.

A instância que se segue é a do Ideal do Eu (*Ich Ideal*), imposto pelo que há fora do Eu do sujeito, que passa a representar as exigências das leis sociais, da cultura, dos pais e educadores. A libido se distancia do narcisismo primário em direção a algo que vem de fora, o que Lacan (1986) situa no registro simbólico: o lugar da lei faz com que o sujeito passe da imagem totalizante a uma ideia de si. É pela mediação com o Ideal do Eu que o Eu se situa em relação aos investimentos que fará nos objetos externos – há uma instância crítica (prenúncio do Supereu) que mede o Eu em relação a um ideal (Garcia-Roza, 1995).

O narcisismo secundário é estabelecido retrospectivamente a partir da observação de que após a investida da libido em objetos externos, é possível fazê-la retornar novamente ao Eu – só é possível fazer essa constatação a partir da observação do fenômeno da melancolia. O mecanismo da melancolia participa da formação do sujeito de maneira ativa: é essencial na formação do caráter e das escolhas e objeto de um sujeito, ou seja, faz parte do desenvolvimento psíquico do sujeito – o caráter do eu é um precipitado de investimentos objetais abandonados e histórias de escolhas de objeto, assim como de internalização e

preservação dos objetos de amor dentro da própria estrutura psíquica[46] (Freud, 1923/2011). Também é apontado por Butler (2021) como essencial na produção do gênero dentro da estrutura heterossexual[47].

É na obra *Luto e Melancolia* (1917/2010) que Freud elabora detalhadamente a diferença entre o luto e a melancolia. Caracteriza psiquicamente o luto como uma reação usual do sujeito à perda de um objeto de amor (seja uma pessoa ou uma ideia), em que há uma resistência a renunciar sua posição pulsional de investimento no objeto amoroso. O trabalho do luto é um processo que envolve desapegar-se do objeto perdido. Ele se encerra quando há um desinvestimento da pulsão no objeto amoroso perdido e reinvestimento em outros laços. A melancolia[48], por outro lado, é caracterizada por uma etapa a mais: o Eu passa a se identificar com o objeto perdido.

O luto é o afeto na melancolia, e se refere ao desejo de recuperar algo que foi perdido. No luto, a pessoa perde uma pessoa amada ou abstrações (pátria, liberdade, um ideal) na realidade, e é preciso retirar a libido das conexões com o objeto perdido para direcioná-la a outros objetos – o sujeito sofre por ter perdido seu objeto de amor e, após concluir o trabalho de luto, segue em frente com outros investimentos libidinais (Freud, 1917/2010). No entanto, na melancolia a perda do objeto é de natureza ideal e inconsciente:

> O objeto não morreu verdadeiramente, foi perdido como objeto amoroso (o caso de uma noiva abandonada, por exemplo). Em outros casos ainda, achamos que é preciso manter a hipótese de tal perda, mas não podemos discernir claramente o que se perdeu, e é lícito supor que tampouco o doente pode ver conscientemente o que perdeu. (Freud, 1917/2010, p. 108)

O rebaixamento da autoestima característica da melancolia nos dá pistas sobre o funcionamento de seu mecanismo – as auto-acusações de uma pessoa melancólica poderiam

[46] Esse é um desenvolvimento feito por Freud depois de ter escrito *Luto e Melancolia*, por isso não consta neste texto dedicado mais especificamente à melancolia.
[47] Butler desenvolve em *Problemas de Gênero* (1990/2021) e *Corpos que Importam* (1993/2020) a formação melancólica da identidade de gênero cis e sexualidade heterossexual (que se refere à norma cis-hetero): é necessário melancolizar o amor homossexual dentro da estrutura hetero. Recomendo a leitura de Costa (2022).
[48] Caracteriza psiquicamente a melancolia como um abatimento profundo, rebaixamento acentuado da autoestima, perda da capacidade de amar, empobrecimento do Eu e recriminações direcionadas à própria pessoa como expectativa de punição.

ser dirigidas a alguém que ama, amou ou deveria amar, revelando que as recriminações contra si mesmo são na verdade recriminações a um objeto amoroso que se voltaram para o Eu (Freud, 1917/2010):

> Havia uma escolha de objeto, uma ligação da libido a certa pessoa; por influência de uma real ofensa ou decepção vinda da pessoa amada, ocorreu um abalo nessa relação de objeto. O resultado não foi o normal — a libido ser retirada desse objeto e deslocada para um novo —, e sim outro, que parece requerer várias condições para se produzir. O investimento objetal demonstrou ser pouco resistente, foi cancelado, mas a libido livre não foi deslocada para outro objeto, e sim recuada para o Eu. Mas lá ela não encontrou uma utilização qualquer: serviu para estabelecer uma identificação do Eu com o objeto abandonado. Assim, a sombra do objeto caiu sobre o Eu, e a partir de então este pôde ser julgado por uma instância especial como um objeto, o objeto abandonado. Desse modo a perda do objeto se transformou numa perda do Eu, e o conflito entre o Eu e a pessoa amada, numa cisão entre a crítica do Eu e o Eu modificado pela identificação. (Freud, 1917/2010, p. 111-112)

A perda do objeto é de natureza ideal e inconsciente na melancolia, e a libido ligada à idealização do objeto se volta para o Eu devido a uma identificação com o objeto (Freud, 1917/2010). Temos com isso a influência dos objetos que foram idealizados na constituição do Eu como um todo: a perda faz com que o sujeito se identifique com determinadas facetas do objeto sem que ele mesmo saiba. O autor observa que, a partir dessa identificação, a perda do objeto de amor que o sujeito sofreu se torna uma perda de uma parte de si mesmo.

Butler (1997/2017) aponta que é nesse movimento melancólico que o Eu se volta contra si mesmo (possibilitado pelo narcisismo secundário), em um movimento que inicia um desdobramento do Eu como objeto, adquirindo status de objeto da percepção. É a partir dessa volta que a psique é interiorizada e que se torna possível a distinção entre o Eu e os objetos, entre o mundo interno e o externo. A perda de um objeto incita, portanto, um movimento psíquico que institui o Eu, ou seja, uma perda é necessária para a constituição da noção de Eu. O mecanismo da melancolia representa um limite variável entre o psíquico e o social com suas normas reguladoras, uma vez que o Eu preserva dentro de si algo do objeto perdido, demonstrando a necessária implicação do social no desenvolvimento da noção de "si mesmo".

A melancolia estabelece a posicionalidade do Eu, distinção entre psíquico e social, e funciona para possibilitar o encontro epistemológico com a alteridade. A sobrevivência do Eu se refere ao reconhecimento do rastro da perda que o inaugura: é somente ao absorver o outro

em si que o Eu se inaugura (Butler, 1997/2017). Desta forma, temos que não há Eu sem Ideal do Eu, assim como não há Ideal do Eu sem a instância crítica do Supereu – são processos dialógicos que dependem uns dos outros para funcionarem dentro da subjetividade do sujeito, e que dependem essencialmente da realidade e das relações sociais estabelecidas por ele ao longo de sua vida. Junto ao estabelecimento de uma interioridade imbricada com o social, o mecanismo da melancolia produz a formação do ideal do Eu, e o Eu passa a julgar a si próprio a partir da interiorização das normas convencionadas mediante a identificação com algo do objeto perdido que internalizou. O desenlace da melancolia:

> (...) consiste, como sabemos, em que o investimento libidinal ameaçado abandona finalmente o objeto, mas apenas a fim de se retirar para o lugar do Eu, de onde havia partido. Refugiando-se no Eu, o amor escapa à eliminação. Após essa regressão da libido, o processo pode se tornar consciente e é representado na consciência como um conflito entre uma parte do Eu e a instância crítica. (Freud, 1917/2010, p. 118)

O ideal do Eu funciona como precursor do Supereu, como uma instância externa que compara o sujeito com ideais estabelecidos a partir das diversas vozes que passam pela vida do sujeito. A instância crítica do Supereu pode levar à repressão dos impulsos libidinais que entram em conflito com ideias e ideais morais e culturais do sujeito, e é formada pela identificação com a crítica feita primeiro pelos genitores, e posteriormente pelo restante da sociedade como um todo com seus educadores, suas instituições e suas práticas culturais (Freud, 1914/2010)[49].

O desenlace usual da melancolia é o abandono da libido pelo objeto para recuar a um local do Eu de onde partiu inicialmente: é tanto um lugar de partida quanto o lugar melancólico de retorno. Butler reflete acerca da contribuição da *Aufhebung* (suprassunção ou suspensão) para pensar esse retorno como uma subtração ou um recuo do amor para que possa continuar existindo como uma "suspensão, preservação e superação" (Butler, 1997/2017, p. 184): o amor se subtrai e se transforma em expressão topográfica da psique que integra a destrutividade da perda do objeto em si, trazendo à consciência um conflito entre uma parte do Eu, agora existente, e da instância crítica que julga e pune.

[49] O Supereu é estabelecido por Freud na segunda tópica (Freud, 1923/2011).

A ambivalência característica da melancolia decorre da pobre substituição do Eu pelo objeto: há um apego libidinal à representação de coisa inconsciente do objeto, esse vestígio ou substituto do objeto investido, em uma batalha entre amor e ódio que permanece inconsciente, ou subtraído à consciência. Para Butler (1997/2017), a melancolia opera a partir da ambivalência entre os apegos para produzir o Eu e o Supereu, em um processo de internalização do objeto com a substituição das relações externas entre atores sociais por antagonismos psíquicos. A autora aponta que há um texto social implícito nessa versão topográfica da vida psíquica: Freud se refere à consciência como uma das grandes instituições do Eu, demonstrando que há uma política social mais ampla que ampara metaforicamente o desenvolvimento de suas partes, atribuindo um conteúdo social a uma topologia psíquica.

> Desse modo, o Eu se torna uma "ordem política", e a consciência, uma de suas "principais instituições", precisamente porque a vida psíquica recolhe em si mesma um mundo social na tentativa de invalidar as perdas que o mundo exige. Na melancolia, a psique se torna o *tópos* em que não há perda e, de fato, nenhuma negação. A melancolia se recusa a reconhecer a perda e, nesse sentido, "preserva" seus objetos perdidos como efeitos psíquicos. (Butler, 1997/2017, p, 190).

A relação da melancolia com a vida social não é de uma mimese, em que há internalização sem quaisquer transformações decorrentes de uma proibição ou regulação social. O poder social decide quais perdas serão ou não lamentadas e a impossibilidade da feitura de determinados lutos reforça a violência interna da consciência na melancolia. É a perda decorrente da imposição de uma lei social (estruturante do simbólico) que coloca em movimento o mecanismo melancólico; o mecanismo dependerá da identificação realizada pelo sujeito, como Butler elucida:

> Além disso, a incorporação do ideal de 'Lei' ressalta a relação contingente entre determinado Estado e a idealidade de seu poder. Essa idealidade sempre pode ser incorporada em outros lugares e permanece incomensurável com qualquer uma de suas incorporações. O fato de essa idealidade não se reduzir a nenhuma de suas incorporações não significa, no entanto, que ela persista numa esfera numenal que esteja além de todas as corporificações. Em vez disso, as incorporações são lugares de rearticulação, condições para uma 'elaboração' e, potencialmente, uma 'insurreição'. (Butler, 1997/2017, p. 199).

Ressalta o processo de subjetivação do ideal das leis como potencialmente subversivo pelas diversas incorporações possíveis dos imperativos, sendo o sujeito um local, se assim pode-se dizer, topográfico, de tensão e transformação das regulações sociais. O poder,

portanto, se torna o objeto perdido e transformado nesse movimento de "retorno" observado na melancolia, e as identificações inconscientes não necessariamente operam de acordo com a lei social. Novamente é de suma importância ressaltar que as corporificações do poder nunca são totalmente pacíficas: há transformação e subversão, tornando o processo de internalização e distinção entre dentro e fora algo também particular.

3.4 Abjeção instaura o não-eu

Em conjunto com a diferenciação entre dentro e fora, eu e outro, e até mesmo entre eu e eu mesmo, o eu faz um processo de diferenciação entre eu e não-eu a partir da abjeção, segundo Kristeva (1941/1982) e sua obra *Poderes do Horror*. O reconhecimento do sujeito envolve a abjeção tanto quanto a identificação explicitada pelo mecanismo da melancolia, como visto anteriormente, e as regulações do poder: na abjeção, encontra dentro de si o impossível como constituinte do seu próprio ser, aquilo que ultrapassa todos os limites do pensável. Trata-se de um afeto sem objeto definido, ao mesmo tempo em que algo é expulso, excluído, e a abjeção produz tanto um "não-eu" quanto um "não-isso". No primeiro parágrafo do livro, Kristeva determina que a abjeção não possui um objeto definível:

> O abjeto não é um ob-jeto diante de mim, que eu nomeio ou imagino. Não é, muito menos, um ob-jetiado (*ob-jest*), uma outridade em uma fuga incessante na busca sistemática pelo desejo. O que é abjeto não é meu correlato que, ao me oferecer alguém ou alguma outra coisa como apoio, me permitiria ser mais ou menos desapegada ou autônoma. O abjeto tem apenas uma qualidade do objeto – a de ser oposta ao Eu. Se o objeto, todavia, através da sua oposição, me estabelece dentro da textura frágil do desejo por um significado/sentido (*meaning*), o que, por sua vez, me torna incessantemente e infinitamente homóloga a ele; o que é abjeto, pelo contrário, o objeto descartado (*jettisoned*) está radicalmente excluído e me leva ao lugar onde o significado (*meaning*) colapsa. (Kristeva, 1941/1982, p. 1-2, tradução nossa)

O abjeto, portanto, não é algo concreto, é um emaranhado de afetos, uma revolta do ser que se direciona a alguma ameaça que se apresenta como simultaneamente interna e externa, íntima e muito próxima, mas que não é assimilada. Também não é objeto, apesar de ser oposto ao Eu; a diferença é que a abjeção aponta para o descarte, expulsão ou exclusão do objeto que leva a um lugar em que o sentido ou significado das coisas deixa de existir como tal. A abjeção é expulsa por um Supereu controlador e continua sempre rondando o sujeito e

seus objetos com o "peso do sem sentido" (Kristeva, 1941/1982, p. 2, tradução nossa). Paradoxalmente, a abjeção ameaça com o não-sentido ao mesmo tempo em que fornece a base para a construção da cultura[50].

A autora utiliza-se de comparações corporais para explicar as formas possíveis do conceito abstrato da abjeção, como a repugnância por comidas e o vômito que expulsa de si uma parte de si mesma. Um cadáver seria a expressão última da abjeção, tudo aquilo que colocamos de lado para conseguirmos viver: a decadência, a recusa, os fluidos corporais, a morte. A abjeção perturba a identidade, o sistema e a ordem, não respeita barreiras, posições ou regras – fica entre-coisas, é ambígua, incerta, desestabilizadora(Kristeva, 1941/1982).

Se o abjeto clama pelo sujeito pulverizando-o, encontra sua expressão máxima quando o sujeito tenta encontrar algo no mundo externo com que se identifique e acaba encontrando o impossível dentro de si. A revelação feita é a de que o impossível constitui seu próprio ser e todas as experiências de objeto feitas pelo sujeito são baseadas na perda inaugural do seu próprio ser, o qual estabelece seu "querer" (*want*). "Toda abjeção é, na verdade, reconhecimento do querer sob o qual qualquer ser, sentido/significado, linguagem ou desejo são fundados" (Kristeva, 1941/1982, p. 5, tradução nossa) – ao trazer o impossível e a perda para o centro da abjeção, Kristeva estabelece na verdade uma relação de identificação pela negação: eu não sou isso que reconheço dentro de mim.

Alguns estados de abjeção excluem o conteúdo de tal forma que é difícil estabelecer uma separação coerente entre sujeito e objeto, com uma oposição arcaica de dentro/fora. O abjeto é um dejeto que se coloca, se separa e se situa em uma errância, impedido de pertencer, desejar, recusar, compreender-se inteiramente – sua pergunta, ao invés de "quem sou?" é "onde estou?[51]" (Kristeva, 1941/1982, p. 8, tradução nossa). Justamente porque o espaço que o abraça nunca é homogêneo, todavia sempre divisível e catastrófico.

---

[50] Se pensarmos na apropriação de Butler do termo, a abjeção social também fornece a base para a construção da cultura, justamente por ser aquilo que é negado, excluído, deixado de fora dos contornos do humano. O que não é humano define tanto o humano quanto aquilo que é humano.

[51] Essa pergunta também pode e deve ser colocada para pensar a abjeção de Butler: apesar de envolver a pergunta sobre "quem sou?", "o que sou?" e "o que é uma vida?"; a abjeção delineia um espaço (ou um não espaço) que envolve perguntar "onde estou": "Onde estou em relação ao reconhecimento?"; "Onde estou em relação à norma?"; "Onde estou em relação à violência?"; "Onde estou em relação ao amor?"; "Onde estou em relação ao trabalho?"; "Onde estou em relação aos laços de afeto?"; etc.

No início da vida do sujeito, a abjeção aparece como precondição do narcisismo, e como o que é reprimido ou excluído na repressão primária: trata-se da possibilidade do sujeito de dividir, rejeitar e repetir, com uma falta que o instaura enquanto sujeito desejante imerso na linguagem e na possibilidade de formulação de sentido (Kristeva, 1941/1982). Diante do Outro, um espaço é demarcado, espaço que separa o abjeto do que será o sujeito e seus objetos, por conta dessa repressão primária (que Kristeva chama de primitiva, ou *primal*). Uma segunda repressão chegaria depois para estabelecer formas psíquicas imaginárias da abjeção, as quais são citadas como um disfarce ou aparência "fóbica, obsessiva, psicótica" (Kristeva, 1941/1982, p. 11, tradução nossa).

O abjeto apareceria como um pseudo-objeto totalmente inseparável das pulsões: é a repressão primária que possibilita ao ser falante (*falasser*, como diria Lacan), sempre às voltas com o Outro, de dividir e separar, de repetir. É a primeira tentativa do sujeito de se separar da entidade materna, de existir autonomamente na linguagem. As pulsões tentam construir um "eu" que ainda não existe, se encontrarem com seus objetos, tentando estabelecer o "eu" como centro de todas as movimentações – Kristeva (1941/1982) faz um paralelo com o receptáculo, que funciona como o lugar desse esforço para constituir o Eu. No entanto, a partir da entrada na linguagem, com a utilização de signos, outra economia é estabelecida, girando ao redor do Outro – dessa forma, a *chôra* é reprimida como o lugar ao qual as pulsões retornam. A abjeção é a crise do narcisismo:

> O narcisismo, então, aparece como uma regressão a uma posição que recua do outro, um retorno a um refúgio auto contemplativo, conservador e autossuficiente. Na verdade, tal narcisismo nunca é a imagem sem rugas da juventude grega em uma fonte quieta. O conflito das pulsões enlamaçam suas camas, turvam suas águas e trazem para o primeiro plano tudo aquilo que, ao não ser integrado em determinado sistema de signos, é abjeção para ele. (Kristeva, 1941/1982, p. 14, tradução nossa).

A economia arcaica com suas estratégias de rejeitar, separar, repetir e abjetar encontram sua existência simbólica a partir da repressão secundária que insere o sujeito na linguagem – o objeto não circunscrito enfim aparece como abjeto. A crise do narcisismo aparece, segundo a autora, por dois movimentos: uma severidade do Outro, que se confunde com a Lei, e a falha do Outro. Em ambos os casos, o abjeto surge para segurar o Eu dentro e diante do Outro, lamentando um objeto que foi perdido desde sempre (Kristeva, 1941/1982).

O abjeto é, pois, algo do "eu" que precisa se tornar "não-eu" por ser intolerável, em um movimento que institui o sujeito enquanto tal: precisa expulsar algo de si para tornar-se sujeito, algo que ao mesmo tempo funda esse limite e vive para além dessa fronteira. Em relação ao bebê, fala do vômito, fezes, pus e suor: o eu expulsa algo de si que se torna não-eu, em uma identificação pelo negativo: "eu não sou o que eu rejeitei, o que eu lanço para fora de mim" (Rodrigues & Gruman, 2021, p. 70). Trata-se do repugnante que, mesmo rejeitado, faz parte da constituição do eu.

A abjeção perturba uma ordem, um sistema e qualquer possibilidade de identidade – é excessivo, não conhece os limites e é ambíguo. Ao tornar-se "não-eu", demarca um espaço do que não se subjetiva por não cumprir com os critérios de reconhecimento (Rodrigues & Gruman, 2021). Tange também a um problema ontológico, pois requer a pergunta oposta à "o que é uma vida?": "o que não é uma vida?".

Qualquer resposta a essas perguntas só é possível dentro de uma organização e interpretação social e política. O "ser" do corpo ao qual essa ontologia se refere é um ser imbuído socialmente, com normas, organizações sociais e políticas que se desenvolvem para oferecer reconhecimento a alguns (e não a todos) (Butler, 2009/2020). É dizer, os enquadramentos geram ontologias e espaços historicamente contingentes do sujeito – nossa capacidade de discernir e nomear existências depende de normas de reconhecimento de nós mesmos e da vida que, por sua vez, tornam determinadas características e pessoas humanas abjetas (Butler, 2009/2020).

A partir de uma genealogia do corpo e da psique, Butler põe em xeque a crise ontológica experienciada pelo sujeito inserido na linguagem. A abjeção estabelece a distinção entre "eu" e "não-eu", conhece e coloca em questão os limites estabelecidos pelos discursos normativos de raça, classe, gênero, sexualidade, nacionalidade, composição corporal, deficiências, entre outros que, de maneira histórica e contingente, delineiam culturalmente um "tipo ideal" de como um "ser" deve advir, em um diálogo direto com o Ideal do Eu e o Supereu. Concerne a esse espaço, estruturalmente delimitado pelas normas que instituem um padrão acerca de como os sujeitos devem ser, esse espaço do que fica de fora, do que não é considerado a norma. A delineação ontológica de sujeitos que vão nascer e obter o apoio de

sua família próxima, do Estado e estruturas sociais torna aqueles que não se enquadram nos padrões estabelecidos seres excluídos do reconhecimento social, tornados abjetos.

3.5 Narrativa produz um sujeito

Butler, em *Relatar a si mesmo* (2005/2019), elabora sobre a capacidade narrativa de um sujeito que para realizar um relato de si decorre de sua capacidade de autorreflexão; sua capacidade de autorreflexão, por seu turno, está totalmente implicada em uma temporalidade social, que é a história de suas relações com um conjunto de normas e condições sociais que o antecedem e se impõem sobre sua formação. Para o estabelecimento de uma conduta ética e da responsabilização do sujeito por suas ações, é necessário levar em conta a despossessão estabelecida ao longo da sua constituição, ou seja, não se pode pretender um "eu" totalmente transparente para si mesmo, e sim se deve compreender a opacidade inerente a sua formação enquanto sujeito.

Toda narrativa já começa do meio, sem seus inícios constitutivos, com um "eu" que conta a história de fora da história do "eu" que está contando, tornando seu relato parcial e assombrado por aquilo que não pode ser contado. Essa opacidade persistente não constitui uma falha ética, mas a abertura para uma nova disposição: a relacionalidade inescapável é essencial para qualquer ética a ser colocada em prática. Suspender a necessidade de uma identidade completa e coerente é uma forma de combater e subverter a demanda ética (violenta) imposta sobre nós de nos apresentarmos tal como seres totais, constantes e coerentes (Butler, 2005/2019).

Contar uma história sobre si mesma é completamente diferente de relatar a si mesma, que exige a presunção de que algum sofrimento foi causado, ou de que o sujeito possui uma agência causal. Relatar a si mesma toma uma forma narrativa, dependente da transmissão de eventos em sequência, com transições plausíveis para convencer uma audiência da veracidade das informações contidas ali. A possibilidade de narrar-se é pré-requisito para esse relato que faz com que o sujeito assuma e transmita responsabilidade por aquilo que fala (Butler, 2005/2019):

> Se sou responsabilizada por meio de um quadro de referências moral, esse quadro dirige-se primeiro a mim, começa a agir sobre mim, pela interpelação e pelo questionamento do outro. Na verdade, é somente dessa maneira que chego a conhecer esse quadro. Se dou um relato de mim mesma em resposta a tal questionamento, estou implicada numa relação com o outro diante de quem falo e para quem falo. Desse modo, passo a existir como sujeito reflexivo no contexto da geração de um relato narrativo de mim mesma quando alguém fala comigo e quando estou disposta a interpelar quem me interpela. (Butler, 2005/2019, p. 26).

O sujeito passa a existir em si mesmo, produzindo uma narrativa acerca de si diante de um outro que o interpela. Os códigos de conduta moral oferecem um espaço criativo para outras aplicações e para outras interpelações narrativas, com injunções que preparam o terreno para a autocriação do sujeito. Passa a existir como sujeito reflexivo quando relata sua própria história, quando alguém o interpelou e está disposto a interpelar de volta. A norma estabelece condições que são anteriores ao sujeito, e sua liberdade para ação moral se dá dentro desses enquadramentos e suas delimitações:

> A norma não produz o sujeito como seu efeito necessário, tampouco o sujeito é totalmente livre para desprezar a norma que inaugura sua reflexividade; o sujeito luta invariavelmente com condições de vida que não poderia ter escolhido. Se nessa luta a capacidade de ação, ou melhor, a liberdade, funciona de alguma maneira, é dentro de um campo facilitador e limitante de restrições. Essa ação ética não é totalmente determinada nem radicalmente livre. Sua luta ou dilema primário devem ser produzidos por um mundo, mesmo que tenhamos de produzi-lo de alguma maneira. Essa luta com as condições não escolhidas da vida – uma ação – também é possível, paradoxalmente, graças à persistência dessa condição primária de falta de liberdade. (Butler, 2005/2019, p. 31).

As relações primárias de dependência absoluta, colocando-nos na cena da vulnerabilidade que nos constituem como sujeitos, são muitas vezes irrecuperáveis na nossa tentativa de resgatar e relatar nossa história. Essa cena primária irrecuperável estabelece uma opacidade constituinte da nossa relação com nós mesmos. É em função da nossa dependência fundamental aos outros que estabelecemos nossos vínculos éticos mais importantes, na opacidade e despossessão para conosco. A responsabilidade ética e a narração de si mesmo, portanto, são estabelecidas sob esse cenário de opacidade.

Para Foucault (1996), os termos que possibilitam o reconhecimento de si mesmo são estabelecidos por um regime de verdade, fornecedor de um enquadramento para a cena de reconhecimento e estabelece os critérios do ato de reconhecimento. Quer dizer, a subjetivação do sujeito e sua relação consigo mesmo é regulada pelas normas do regime de verdade

existente. Toda vez que um regime de verdade é questionado, questionam-se também as atribuições ontológicas dos sujeitos, e um regime pode ser questionado quando há falha de reconhecimento por um outro ou por si mesmo.

Por exemplo, as práticas morais antigas, como dos gregos (Foucault menciona Platão, Aristóteles, Xenofonte), não envolviam o que foi estabelecido nas culturas cristãs modernas e ocidentais como regime da verdade o exame e confissão dos desejos profundos – a relação com a verdade era estabelecida a partir da moderação, em uma "estética da existência" (Foucault, 1984/1990, p. 89). Foi um novo regime de verdade que incitou os sujeitos a tentar decifrar e reconhecer seus próprios desejos e vontades.

A *poiesis*, termo grego antigo – que significa criação, produção, trazer à existência – envolvia uma arte de viver que transformava a própria vida em uma obra de arte, a partir do momento em que era incentivado e cultivado um trabalho em si mesmo (de mudanças) em direção à moderação e ideia de perfeição da época. O modelo da confissão dos desejos internos muda a relação do sujeito com a sua formação, um reconhecimento internalizado que não se direciona tanto para o exterior (Foucault, 1984/1990).

Butler (2005/2019) aponta, justamente, que a criação de si mesmo não acontece *ex-nihilo,* e a crítica precisa expõe esses limites: há um regime de verdade, normas e práticas sociais que me antecedem e me excedem condicionando o que será ou não reconhecido como sujeito. A relacionalidade opaciza e condiciona o si-mesmo, e essa opacidade torna-se recurso indispensável da ética – é exatamente por não ter acesso e não conseguir fazer um relato narrativo completo da minha história que eu, na qualidade de ser, continuo existindo. Nenhuma identidade, por essa razão, captura o sujeito por completo, não há uma resposta satisfatória para o "quem és".

> No momento em que digo "eu", não estou citando o lugar pronominal do eu na linguagem, mas sim atestando uma invasão primária e ao mesmo tempo tomando distância dela, uma maneira primária pela qual sou, antes de adquirir um eu, um ser que já foi tocado, movido, alimentado, modificado, colocado para dormir, estabelecido como sujeito e objeto da fala. Meu corpo infantil não foi só tocado, movido e arrumado: essas invasões funcionaram como sinais táteis que deixaram um registro na minha formação. Esses sinais se comunicam comigo de maneiras que não são redutíveis a vocalização. São sinais de um outro, mas também são traços dos quais acabará surgindo um eu que nunca será capaz de recuperar ou ler plenamente esses sinais e para quem estes continuarão, em parte, opressores e ilegíveis, enigmáticos e formativos. (Butler, 2005/2019, p. 92-93)

Butler traça um diálogo importante com Cavarero (1997/2000) acerca da singularidade do relato, em que é importante perguntarmos "quem é essa pessoa?", ao invés da pergunta filosófica "o que é uma pessoa" ou "o que é o homem?" (mais comumente feita) – uma reflexão derivada da sua leitura de Hannah Arendt. Para Cavarero, as perguntas filosóficas buscam definições que podem suprimir a singularidade e realidade vivida pelos sujeitos, colocando em seu lugar universais vazios. Ademais, a narrativa só adquire contornos definidos a partir do Outro, que enxerga e narra também o sujeito e sua história (somos também, para Cavarero, dependente dos outros e de sua percepção sobre nós).

A narrativa tem uma forte tendência a reificar a identidade, cristalizando uma realidade imprevisível em uma forma específica (narração). Essa forma deriva de como se dão as relações e os contextos sociais, em uma tentativa de trazer unidade para a singularidade (*uniqueness)* do sujeito. Uma auto-narrativa se depara com a memória, falha e limitada, mas é produto dessa relação com o mundo, com ser visto pelo Outro. Essa autora aponta como um ponto importante da resistência das pessoas à uma teoria pós-estruturalista, que prioriza uma identidade coletiva à essa coerência singular dos sujeitos (Cavarero, 1997/2000).

Butler (2005/2019) enfatiza a importância do outro a partir de Cavarero, mais especificamente do "você", na pergunta "quem é você?" – sem ter você para endereçar minhas questões, uma história se torna impossível. Se a relacionalidade, exposição aos outros e a singularidade das histórias não forem consideradas, qualquer tentativa de identificação com um "nós" falhará, e a eticidade hegeliana também. Semelhantemente, insistir em um sujeito totalmente sapiente de si, coerente e consciente, é negligenciar, isto é, negar o inconsciente e sua ininteligibilidade; nesse sentido, estamos diante da morte desse sujeito que conhece tudo sobre si:

> O relato que dou de mim mesma se desintegra, e certamente por uma razão, mas isso não significa que eu possa dar todas as razões que fariam dele um relato completo. Sou atravessada por razões que não consigo recuperar totalmente, que permanecem enigmáticas, que me acompanham como se fossem minha alteridade familiar, minha própria opacidade privada, ou talvez não tão privada assim. Eu falo como um "eu", mas não cometo o erro de pensar que sei exatamente tudo que estou fazendo quando falo dessa maneira. Descubro que minha própria formação implica o outro em mim, que minha estranheza para comigo mesma é, paradoxalmente, a fonte de minha conexão ética com os outros. Precisa conhecer a mim mesma para poder agir com responsabilidade nas relações sociais? Em certa medida, com certeza sim. Mas há algum valor ético no meu desconhecimento? Se estou magoada, descubro que a mágoa atesta o fato de que sou impressionável, entregue ao outro de maneiras que não

> posso prever ou controlar totalmente. Não posso pensar na questão da responsabilidade sozinha, isolada do outro. Se faço isso, quer dizer que me retirei do modo de interpelação (ser interpelada e interpelar o outro) no qual o problema da responsabilidade aparece pela primeira vez. (Butler, 2005/2019, p. 112).

Quando relato a mim mesma, por exemplo, esse relato é um ato com efeito locutário, constituindo ocasião linguística e social para uma autotransformação e conexão ética. Não podemos pensar a responsabilidade a partir da exigência de um eu totalmente transparente para si mesmo – responsabilizar-se por si mesmo é compreender os limites da transparência como parte da condição humana. A despossessão é parte da responsabilidade ética consigo mesmo e com os outros, faceta invariável da nossa relacionalidade. É a nossa relacionalidade que dá contorno a qualquer ontologia possível do sujeito, se quisermos ampliar os termos de reconhecimento do "ser" para abrigar o que antes era abjeto na sua constituição.

4 - ABJEÇÃO SOCIAL

A voz de minha filha recolhe todas as nossas vozes
recolhe em si as vozes mudas caladas engasgadas nas gargantas.

A voz de minha filha recolhe em si a fala e o ato.
O ontem – o hoje – o agora.
Na voz de minha filha se fará ouvir a ressonância o eco da vida-liberdade.
— Conceição Evaristo

A contribuição de Butler para o reconhecimento a insere na posição de analista dos mecanismos atuais de humanização e desumanização da política e do social – apesar de estadunidense –, tenta olhar para o redor do mundo e compreender como as políticas internas e externas dos Estados Unidos ultrajam e ultrapassam os limites razoáveis dos direitos humanos. Além disso, busca realizar uma análise crítica de grande parte da tradição ocidental da filosofia que delimitou um sujeito muito específico para suas elaborações. Seu objetivo é expor as normas que compõem a estrutura social do reconhecimento na sociedade atual, com a atenção e o cuidado de jamais fechar a análise feita em um projeto totalizante, pois suas observações são feitas a partir de determinadas contingências históricas.

> Se faz sentido ler o trabalho de Butler em relação à teoria política através da rubrica de 'problemáticas políticas[52]', é precisamente porque Butler continua comprometida com uma concepção de democracia e políticas como sempre inteiramente colocadas em xeque (*troubled*) pela teoria. Ela rejeita qualquer modelo linear de política; ela critica qualquer concepção da relação entre teoria e prática que priorizaria uma sobre a outra, ou que colocasse teoria como *a priori* (temporalmente ou logicamente) da prática (Chambers e Carver, 2008, p. 13, tradução nossa).

[52] *Troubling politics,* um jogo de palavras que os autores fazem em relação ao título de Butler "Gender Trouble", traduzido no Brasil por Problemas de Gênero. Traduzimos por problemáticas políticas, mas poderia ser traduzido também por políticas problemáticas, problemas políticos, política problema, e qualquer outra combinação que ampliasse o sentido da conjugação dos termos. Judith Butler relata a si mesma como uma criança que causava disrupções, e suas obras têm esse efeito social: incomodam, desafiam, colocam novas questões e problemas para serem pensados. Seu pensamento questionador é muitas vezes colocado de lado na teoria política, como mera obra filosófica, contudo tem profundos impactos sociais se levado a sério (Chambers e Carver, 2008)

Butler visa a uma democracia sempre atrelada e perturbada pela teoria, rejeitando modelos políticos em que a teoria precede a prática. O futuro é essencial para a democracia, e é essa visão que importa para suas elaborações filosóficas: não existe uma teleologia política uma vez que sempre há resistência à sua realização. É a partir da resistência que novas formas de existências são construídas, e é a partir da subversão que o conceito de democracia pode ser ampliado para incluir mais direitos às pessoas, principalmente as que são historicamente deixadas de fora do sistema legal e social de direitos humanos. Há um projeto político de ampliação das normas de reconhecimento e, consequentemente, desses direitos no âmago de todas as suas construções e problemáticas teóricas.

Os desenvolvimentos hegelianos representam o pano de fundo para a elaboração de Butler acerca da abjeção: todo desejo é desejo de reconhecimento e nós, como pessoas humanas, somente nos tornamos seres socialmente viáveis a partir do reconhecimento dado por outrem. No entanto, os termos pelos quais somos reconhecidos são articulados socialmente e estão em constante mutação; eis aqui a contribuição de Butler para as formulações hegelianas: a história continuou acontecendo e o sistema precisa ser atualizado. Ademais, os mesmos termos que conferem humanidade para algumas pessoas acabam impedindo o reconhecimento da humanidade para outras (Butler, 2004).

4.1 O reconhecimento em Butler

Tencionando a eticidade, Judith Butler se encarrega de realizar uma discussão ampliada acerca dos sujeitos que não são reconhecidos por outros como consciência-de-si autônoma, e portanto, como seres com direitos e vida interior. Seu conceito de abjeção considera o não reconhecimento partindo de diversas facetas da vida humana, tais como sua expressão de gênero, sexualidade, políticas públicas do Estado, vidas enlutadas publicamente, e a representação midiática das notícias e dos acontecimentos históricos. Ela questiona o enquadramento da história na jornada da consciência, e faz análises específicas de como o reconhecimento funciona no período histórico em que vive. Começa a voltar seu olhar para os efeitos sociais sofridos e causados pelo seu país, especialmente após os atentados de 11 de setembro de 2001[53].

[53] Os atentados de 11/09 representam uma virada em seu pensamento, dado que expuseram a fragilidade dos Estados Unidos à violência que ora apenas ele perpetrava. Faz a autora pensar na vulnerabilidade compartilhada, o luto público e o ciclo de violência que os EUA amplia a partir do

Suas obras *Vida Precária* (2004/2020) e *Quadros de Guerra* (2009/2020) se encarregam de realizar essa discussão que, com o panorama das guerras como paradigma e exemplificador dos seus argumentos, contribui para, e ao mesmo tempo excede, o debate contemporâneo político da violência em direção ao campo da formação do sujeito (dando sequência e ampliando o debate de todas suas obras anteriores)[54].

Butler retoma o debate sobre agência ou autonomia[55] do sujeito e realiza um movimento que muitos intérpretes – a exemplo de Chambers e Carver (2007); Lloyd (2015) e Schippers (2014) – consideram sua virada para uma ontologia social ou relacional[56]. Sua proposta de uma ontologia não define e nem determina uma forma específica do "ser" – é uma proposta que coloca a relacionalidade no centro da condição de humano –; proposta cujo operador conceitual faz trepidar qualquer proposta de um sujeito idêntico a si mesmo. O sujeito não é idêntico a si mesmo e não é feito sem os outros ao seu redor, a história sob a qual nasce e os acontecimentos históricos que se sucedem.

A autonomia e a agência, como vistas muitas vezes na sociedade contemporânea em termos de um individualismo, autossuficiente por si só, ignoram ou negam as condições sociais que possibilitam tornarmo-nos pessoas. Referidas, exigem uma proximidade irrevogável com outras pessoas. É a partir da psicanálise que a autora consegue interligar a eticidade, enquanto ideal ético-filosófico, com a interdependência e subordinação originárias dos sujeitos:

---

momento em que decidem iniciar uma "Guerra contra o Terror", no governo George W. Bush. Sua crítica a um nacionalismo exacerbado e sua discussão sobre responsabilidade individual ou coletiva sobre esses atos não será tema de discussão neste trabalho. Sobre esse ponto, ver o primeiro ensaio de *Vida precária* (2004/2020).

[54] O sujeito é um problema para a ética, não podendo ser considerado terreno estável para seu desenvolvimento. Ao pensar o sujeito, rompe com as determinações jurídicas ao mesmo tempo em que rompe com o universalismo abstrato: não é possível afirmar universalidades sobre o sujeito a partir da experiência histórica concreta. Para uma discussão mais detida sobre esse tema, ver Loizidou (2007), capítulos 3 e 4.

[55] Toda a sua obra pensa e repensa esse assunto.

[56] Butler faz essa virada para uma ontologia social após criticar veementemente a ontologia em suas obras anteriores, como *Problemas de Gênero* (1990/2021) e *Corpos que Importam* (1993/2020). Em *How Bodies Come to Matter* (1998/2002), uma entrevista, afirma que se mantém crítica às ontologias, mas "parece-me crucial recircular e ressignificar os operadores ontológicos, mesmo que seja apenas para apresentar a própria ontologia como um campo questionado" (p. 159). A abjeção seria uma contradição performativa da ontologia. Já em *Quadros de Guerra* (2009/2020), apresenta explicitamente uma ontologia social.

> O corpo implica mortalidade, vulnerabilidade, agência: a pele e a carne nos expõem ao olhar dos outros, mas também ao toque e à violência, e os corpos também ameaçam nos transformar na agência e no instrumento de tudo isso. Embora lutemos por direitos sobre nossos próprios corpos, os próprios corpos pelos quais lutamos não são apenas nossos. O corpo tem sua dimensão invariavelmente pública, meu corpo é e não é meu. Entregue desde o início ao mundo dos outros, ele carrega essa marca, a vida social é crucial na sua formação; só mais tarde, e com alguma incerteza, reivindico meu corpo como meu, se é que o faço. De fato, se eu negar que antes da formação de meu "arbítrio" meu corpo me relacionava com pessoas que não escolhi ter ao meu lado, se eu construir uma noção de "autonomia" com base na negação da esfera de uma proximidade física primária e não desejada com outros, estaria então negando as condições sociais da minha corporificação em nome da autonomia? (Butler, 2004/2020, p. 46-47).

Ao mesmo tempo em que lutamos e reivindicamos autonomia em tantas esferas, vivemos em um mundo em que somos fisicamente dependentes uns dos outros, bem como completamente vulneráveis uns aos outros. Dessa forma, é necessário repensar a comunidade: estamos entregues a uma condição que não pode ser pensada sem a inserção da diferença e da interdependência entre nossos corpos. Qualquer tipo de violência que explore essa relação é uma exploração desse laço primário em que estamos, desde sempre, fora de nós mesmos e entregues aos outros (Butler, 2004/2020). A interdependência é uma condição colocada desde o princípio, e ela ultrapassa os nossos limites corporais: temos uma relação íntima e dependente da natureza, por exemplo[57].

No momento em que o sujeito é vulnerável a um poder que não é ele que coloca em movimento, existente desde antes da sua existência, a vulnerabilidade e a precariedade decorrente dessa situação torna-se uma condição compartilhada da vida entre todos os seres humanos. A precariedade compartilhada da vida aponta para o necessário imbricamento do sujeito com o social, desde seu advir como sujeito até a manutenção de sua existência. Um corpo, pois, fica exposto às exigências de sociabilidade que o produzirão de acordo com normas que determinarão sua possibilidade de ser apreendido como uma vida e posteriormente reconhecido e protegido. "Ser um corpo é estar exposto a uma modelagem e a uma forma social, isso faz da ontologia do corpo uma ontologia social" (Butler, 2009/2020, p.

[57] Esse não é um assunto sobre o qual Butler se debruça, constituindo uma lacuna no seu trabalho – afinal de contas, as relações humanas não se reduzem a somente outros humanos. As feministas ecossocialistas, por exemplo, se encarregam de realizar esse debate do humano com a natureza. Hoje, trata-se de uma discussão tão importante quanto a solidariedade humana, uma vez que o mundo caminha para um colapso ambiental.

15-16).

Todos os corpos, ao nascerem, compartilham da precariedade: um bebê precisa de cuidados constantes e específicos para conseguir se desenvolver e perseverar sua existência, dependendo inevitavelmente de outros sujeitos para que consiga superar essa condição inicial de dependência vital de figuras cuidadoras. A relacionalidade não é só um fator descritivo e histórico da formação do sujeito, mas também uma dimensão normativa da interdependência. A violência vai explorar esse laço primário em que estamos fora de nós mesmos como corpos, em que somos completamente dependentes de outros seres para que nossa vida possa continuar. Os outros primeiros que fazem parte da minha história, e por uma espécie de incorporação, também fazem parte de quem eu sou: explorar uma noção de autonomia que negue essa relação de dependência do social nega a própria condição da vida.

Nessa linha, há uma opacidade constituinte ao sujeito em relação à sua própria autonomia, que coloca o corpo na linha da luta. O sujeito enquanto ex-tático e despossuído de si mesmo, enfrenta o desafio de lidar com o ideal de uma autonomia soberana (que é, de muitas formas, similar à autonomia moral dos tempos de Hegel) – um corpo está entregue ao social desde sempre, e negar isso é negar a sua forma humana:

> O corpo tem sua dimensão invariavelmente pública. Constituído como um fenômeno social na esfera pública, meu corpo é e não é meu. Entregue desde o início ao mundo dos outros, ele carrega essa marca, a vida social é crucial na sua formação; só mais tarde, e com alguma incerteza, reivindico meu corpo como meu, se é que o faço. De fato, se eu negar que antes da formação do meu "arbítrio" meu corpo me relacionava com outras pessoas que não escolhi ter ao meu lado, se eu construir uma noção de "autonomia" com base na negação da esfera de uma proximidade física primária e não desejada com outros, estaria então negando as condições sociais da minha corporificação em nome da autonomia? (Butler, 2009/2020, p. 46-47).

Esse fato leva a um reenquadramento normativo da política: não se trata de travar uma luta por uma autonomia totalmente individualista que não considera a comunidade nas suas decisões, mas sim de travar uma luta para recriar e renegociar os termos que fazem com que um corpo seja reconhecido como sujeito. Uma vez entregues aos outros, em um mundo de relações governadas por normas que nunca escolhemos, devemos compreender que o Outro constitui uma condição para nossa existência e sobrevivência (Lloyd, 2008).

Estamos, portanto, dependentes fisicamente uns dos outros em uma condição comum que estabelece uma normatividade para nossas relações: a interdependência e a

relacionalidade. O laço social que é explorado pela violência como um resultado dessa condição de estar sempre entregue aos outros (em detrimento do querer ou não estar exposto ao outro), é elaborado também por Hegel na relação das consciências. Nós somos entregues ao outro em uma condição de vulnerabilidade primária, entregues ao desejo do outro sem que possamos fazer nada sobre isso – é uma condição de vulnerabilidade compartilhada por todos, mas que pode ser desigualmente distribuída por entre as pessoas (Butler, 2004/2020).

Essa posição é elucidada a partir do exemplo tomado das guerras que os Estados Unidos promovem e suas consequências sociais: a Guerra contra o Terror, por exemplo, promovida pela administração Bush a partir dos atentados terroristas do 11 de setembro, que contabiliza todas as mortes civis e militares estadunidenses mas que, por outro lado, desumanizam e não registram as mortes causadas por eles (de militares e de civis) nos territórios que invadiram.

Atualmente se pode-se notar que o mesmo é feito pela retórica israelense, em que toda vez que são mencionadas as milhares de crianças mortas pelos bombardeios na Faixa de Gaza, a resposta dos acusados é sempre a mesma: relembrar as mortes causadas pelo Hamas a civis israelenses no dia 7 de outubro de 2023 (desconsiderando a crescente mortandade entre os palestinos e a estagnação das mortes israelenses desde então).

De forma paralela e longe da lente das guerras, Butler aponta que a epidemia de AIDS nos Estados Unidos durante os anos 80 também exemplifica a vulnerabilidade compartilhada, assim como a sua distribuição desigual: é uma doença transmitida pelo contato corporal, tendo sido os homens gays ostracizados e considerados como "poluídos" (Butler, 1990/2021).

Essa distribuição desigual do luto leva Butler (1990/2021; 2004/2020; 2009/2020) a estabelecer uma hierarquia para o luto ou para a condição de ser enlutado:

> Uma hierarquia do luto poderia, sem dúvida, ser enumerada. Já vimos isso nos obituários, nos quais vidas são rapidamente organizadas e resumidas, humanizadas, geralmente casadas, ou prestes a se casar, heterossexuais, felizes, monogâmicas. Mas esse é apenas um sinal de outra relação distinta com a vida, já que raramente, ou nunca, escutamos os nomes dos milhares de palestinos que morreram pelas mãos dos militares israelenses apoiados pelos Estados Unidos, ou o número indiscriminado de crianças e adultos afegãos. Eles têm nomes e rostos, histórias pessoas, famílias, passatempos favoritos, lemas pelos quais vivem? Que tipo de defesa contra a compreensão da perda está em ação na maneira alegre com a qual aceitamos as mortes causadas pelos meios militares, com um dar de ombros, com hipocrisia, ou com um claro espírito vingativo? Até que ponto os povos árabes, predominantemente praticantes do islamismo, foram excluídos do "humano", tal como foi naturalizado nos modelos "ocidentais" contemporâneos do humanismo? Quais são os contornos culturais do humano aqui em ação? Como os quadros

> culturais que usamos para pensar o conjunto humano limitam os tipos de perdas que podemos considerar como perdas? Afinal de contas, se uma pessoa está perdida, e essa pessoa não é um humano, então qual é e onde está a perda, e como ocorre o luto [58]? (Butler, 2004/2020, p. 52-53).

A partir da hierarquia do luto (materializada até pela mitologia, pelas notícias midiáticas, pelas circulações de imagens em redes sociais e afins), adentra-se mais facilmente ao campo da abjeção do reconhecimento por uma de suas facetas: ao se pensar em quais vidas são enlutadas socialmente e quais não são, leva-se a considerar as dificuldades vividas por grupos minoritários (que são minoritários por suas condições de existência, não necessariamente por serem minoritários em números absolutos) como a população negra, indígena, LGBTQIA+, migrantes e imigrantes, pessoas com deficiência, pessoas com transtornos mentais, entre outros. Há uma normatividade da morfologia e ontologia humana que decide quem será visto como humano e quem será condenado e apagado desse reconhecimento perante os outros – quem será considerado pelos universalismos consagrados e quem se tornará outro perante eles.

Quando a autora insiste em uma vulnerabilidade corpórea em comum, não se esquece dos desenvolvimentos hegelianos que exigem que essa vulnerabilidade seja percebida e reconhecida para que as consciências participem de um encontro ético. Se a vulnerabilidade é precondição da humanização, o reconhecimento e suas diferentes normas fazem com que tanto a humanidade quanto a vulnerabilidade de um sujeito possam ser enxergadas de formas distintas no conjunto da sociedade: a luta hegeliana pelo reconhecimento requer que cada sujeito reconheça que o outro precisa e merece esse reconhecimento, ou seja, não somos identidades totalmente separadas umas das outras, estamos desde o início engajadas em uma troca recíproca que nos desloca constantemente do lugar em que nos encontramos em nome do reconhecimento:

> Quando reconhecemos o outro, ou quando pedimos por reconhecimento, não estamos pedindo para que um Outro nos veja como somos, como já somos, como sempre fomos, como éramos constituídos antes do encontro em si. Em vez disso, ao pedir, ao fazer um apelo, já nos tornamos algo novo, uma vez que somos constituídos em virtude de ter alguém se dirigindo a nós, uma necessidade e desejo pelo Outro que ocorre no sentido mais amplo da linguagem, sem o qual não poderíamos existir. Pedir por reconhecimento, ou oferecê-lo, é precisamente não pedir reconhecimento pelo que já somos. É solicitar um devir, instigar uma transformação, fazer um apelo ao futuro sempre em relação ao Outro. É também apostar na existência de si, na luta pelo reconhecimento. Talvez essa seja uma

[58] No texto original, lê-se a última sentença como *how does mourning take place?,* incluindo na discussão também uma dimensão espacial, de existência física, um local para que ela seja exercida.

> interpretação de Hegel que estou oferecendo, mas também uma divergência, já que não vou me descobrir como sendo o mesmo "você" do qual eu dependo para existir. (Butler, 2004/2020, p. 65-66)

O processo de reconhecimento exige a possibilidade de criação de novos sujeitos, sujeitos reconhecidos que se transformaram por intermédio desse encontro – consoante Hegel (1807/2014), Butler (1987/2012) concorda que a consciência-de-si é desejo em geral, entretanto, mais especificamente e em uma direção um pouco distinta, a ameaça de dissolução do sujeito torna-se imprescindível para o enquadramento do seu desejo e sua consequente modulação, condição para a sujeição e para tornar-se sujeito na sociedade. O sujeito tolhe o próprio desejo conforme condições normativas para tentar atingir o reconhecimento recíproco na sociedade e se transforma em outro sujeito nesse processo, o que se dá constantemente. Se considerar o reconhecimento como uma matriz reguladora que estrutura as relações do sujeito com o mundo e com os outros, ele é a condição para sua existência: o outro que reconhece e é reconhecido não apenas também tenta se realizar enquanto sujeito como também deseja e, ao mesmo tempo em que o sujeito tenta encontrar sua identidade e seu lugar metafísico no mundo, percebe-se completamente emaranhado com os outros ao seu redor (Stark, 2014).

Os sujeitos se tornam seres sociais "viáveis" (Butler, 2004, p. 2) pelo reconhecimento, e o processo crítico necessário é interrogar profundamente as normas culturais que determinam quem poderá ser reconhecido como ser "viável", quem obterá o estatuto de sujeito, a quem será facilitada a vida em comunidade, e a quem será dado o reconhecimento do luto em caso de fatalidade. Da narrativa do senhor e do servo, reafirma a perda-de-si que constitui o encontro inicial com outro ser humano, e que se torna central para seus desenvolvimentos acerca do que seria uma vida vivível[59].

4.2 Vida vivível

Butler considera três aspectos para sua análise sobre o reconhecimento da humanidade entre sujeitos: as normas, os enquadramentos e o sofrimento em si. Trata-se de re-conceber a vida como uma grande teia de interdependências involuntárias, de relações verdadeiramente sistêmicas: uma visão que necessita de uma nova ontologia da vida. Os

[59] Em inglês, *livable life.* Vida vivível, passível de ser vivida.

humanos passam a ser um valor e uma morfologia que faz com que sejam "atribuídos e retirados, enaltecidos, personificados, degradados e negados, elevados e afirmados" (Butler, 2009/2020, p. 117). A norma que cria os humanos continua produzindo o paradoxo de um humano que não é humano: onde há o humano, há também o inumano.

A autora pressupõe uma pulsão ontológica anterior a qualquer ação das normas de poder, mas que se submete a elas quando em contato com a vida social e sua contingência histórica, correspondente ao conceito de *conatus,* evidenciado no texto *Ética,* de Spinoza (1677/2020). Para ele, o *conatus* se define pela "potência ou o esforço pelo qual [cada coisa] se esforça por perseverar em seu ser" (1677/2020, p. 105). Nenhuma coisa tem em si sua possibilidade de destruição e, dessa maneira, opõe-se a qualquer coisa que possa retirá-la da sua existência – tem-se um esforço indefinido para perseverar em seu ser, como sua essência.

Lloyd (2008) aponta com veemência que Butler faz uma adaptação dessa ideia de cunho metafísico, tentando dar contorno ao paradoxo da sujeição, de que o apego do sujeito à sua própria sujeição envolve um desejo *a priori* de existir socialmente: desejo é desejo de persistir no próprio ser. Sendo crítica às noções metafísicas, Butler se propõe a olhar o *conatus* por outra faceta, recolocando-o como uma noção mais maleável de ser social, mas não consegue ultrapassar e nem analisar genealogicamente esse pressuposto vitalista, que se mantém mesmo em meio ao mal-estar e desesperança social.

> Em Spinoza, encontrei a noção de que um ser consciente e persistente responde às reflexões sobre si mesmo de maneiras emocionais, em acordo com se aquela reflexão significa uma diminuição ou aumento da sua própria possibilidade de uma persistência e vida futuras. Esse ser não apenas deseja persistir no seu próprio existir, mas também viver em um mundo de representações que refletem a possibilidade dessa persistência e, finalmente, viver em um mundo que reflete, ao mesmo tempo, o valor das vidas alheias assim como a sua própria. (Butler, 2004, p. 235, tradução nossa[60]).

Com a universalização de um princípio ontológico metafísico, Butler encontra amparo para o que procura desenvolver como uma política da sobrevivência dos sujeitos, mas incorre em um problema de coerência interna do seu pensamento. Ao negligenciar explorar detidamente a produção discursiva e social desse "desejo de persistir no próprio ser", exclui esse pressuposto da crítica política e inclui um pressuposto metafísico em

[60] No original: "In Spinoza I found the notion that a conscious and persistent being responds to reflections of itself in emotional ways according to whether that reflection signifies a diminution or augmentation of its own possibility of future persistence and life. This being desires not only to persist in its own being but to live in a world of representations that reflect the possibility of that persistence, and finally to live in a world in which it both reflects the value of others' lives as well as its own."

relação à vida humana. Quando o ontológico delimita o que conta como "real", gera também hierarquias, exclusões, ininteligibilidades – apoiar-se em um princípio ontológico metafísico que estabelece uma disposição *a priori* para os seres humanos cria um risco iminente de limitação da imaginação política e possibilidades alternativas (Lloyd, 2007; Lloyd, 2008).

Além disso, Lloyd (2008) aprofunda sua crítica ao pontuar que essa contradição interna do pensamento de Butler tem efeitos práticos à medida em que deixa de teorizar adequadamente sobre a historicidade da vida social e da relação do sujeito com sua própria vida. Se o desejo é social e não metafísico, como defende ao longo de sua obra, seria necessário analisá-lo, historicizá-lo e contrastá-lo com outros desejos. Talvez a genealogia a que se propôs seja incompleta e incoerente, em relação a esse pressuposto[61].

Dando continuidade à análise de Butler sobre a vida "vivível", ela afirma que a norma não seria algo que deveríamos tentar alcançar, mas sim um diferencial do poder que deve ser aprendido, estudado socialmente e politicamente para que seja possível opô-lo em outras operações. A mídia[62], como aparato de poder, faz uma representação do que é o humano a partir de esquemas normativos de inteligibilidade – por um lado, temos algo que emerge enquanto aparência de humano e precisa ser contestado posteriormente como reconhecimento de humano; por outro, há a exclusão *a priori* da imagem da esfera pública:

> O esvaziamento do humano que é efetuado pela imagem na mídia deve ser entendido, no entanto, em termos do problema mais amplo no qual os esquemas normativos de inteligibilidade estabelecem o que será e não será humano, o que será uma vida digna de ser vivida, o que será uma morte dolorosa. Esses esquemas normativos operam de outras formas, não apenas com a produção de ideais do humano que diferenciam aqueles que são mais ou menos humanos. Às vezes esses esquemas produzem imagens do menos que humano disfarçado de humano para mostrar como o menos que o humano se disfarça e ameaça enganar aqueles que poderiam pensar que reconhecem um humano ali, naquele rosto. Mas às vezes esses esquemas normativos funcionam precisamente por não fornecerem uma imagem, um nome, uma narrativo, de modo que nunca houve vida e nunca houve morte. Esses são dois modos distintos de poder normativo: um opera na produção de uma

[61] Para os objetivos políticos de Butler, que envolvem trazer uma possibilidade de existência e resistência de povos que foram sistematicamente oprimidos e impedidos de viverem suas vidas de forma plena, esse pressuposto ontológico serve como uma forma de demonstrar a persistência da vida. Não obstante isso, é notório a existência de uma força contrária à vida, como podemos demonstrar a partir do fenômeno do suicídio. Trata-se de uma crítica pertinente, mas que se não resolvida, não traz prejuízos práticos para sua proposta (pelo menos a primeira vista). Talvez o suicídio se apresente à maneira de uma subversão e resistência a esse princípio que toma como universal, o que confirma sua tese de que para toda norma, há uma forma de resistência.

[62] Temos no Brasil, por exemplo, a existência de programas de televisão como *Cidade Alerta, Brasil Urgente, Alerta Nacional, Polícia 24h*, que fazem uma representação sensacionalista da violência e contribuem para a produção midiática da figura do bandido, do ladrão, da pessoa a quem devemos temer. Essas representações costumam enquadrar jovens negros da periferia em uma forma pré-estabelecida e suscetível à violência.

> identificação simbólica do rosto com o inumano, excluindo nossa compreensão do humano em jogo; o outro funciona no apagamento radical, de modo que nunca houve um humano, nunca houve uma vida e, portanto, assassinato algum ocorreu. (Butler, 2004/2020, p. 177)

É em *Vida Precária* (2004/2020) que Butler dialoga mais intensamente com Levinas acerca da exigência ética do rosto (*visage*); normas que existem dentro de um formato visual e discursivo: um sujeito, ao se deparar com o rosto do Outro, tem diante de si – e sobre si – uma exigência e demanda moral impossível de ser ignorada. O que liga os seres humanos moralmente é essa estrutura de endereçamento e demanda que, quando eficaz, mostra que há algo de involuntário e coercitivo, uma imposição da alteridade. Da mesma forma, quando o endereçamento falha, a precariedade da vida também é revelada:

> De fato, não atribuo a mim mesma essa concepção do que é moralmente obrigatório; ela não procede da minha autonomia ou da minha reflexividade. Ela vem de outro lugar, não solicitada, inesperada e não planejada. Na verdade, ela tende a arruinar meus planos, e se meus planos estiverem arruinados, isso pode ser o sinal de que algo está moralmente atado a mim. (Butler, 2004/2014, p. 159)

Algo é atado ao sujeito em relação à moral a partir do rosto que impõe sua existência. Ao mesmo tempo em que Butler aceita e se apoia sobre o conceito de *conatus* de Spinoza (1677/2020) em diversas partes da sua obra, dialoga com Levinas (1961/1979), que impõe o rosto sobre o *conatus* – o autor estabelece sua filosofia como antípoda à da de Spinoza, lendo seu conceito de *conatus* com uma lente heideggeriana, em que tal persistência do ser seria a máxima expressão do egoísmo e resultaria em guerras e conflitos (como o nazismo). Levinas (op.cit.) situa Spinoza e Hegel junto à tendência dominante na filosofia ocidental de pensar a "totalidade", na tentativa de criar uma síntese universal das experiências humanas – o absoluto não deixaria nada de fora, tendo uma vista totalizante e absolutamente panorâmica do real. Sua alternativa propõe uma relação ética "não-sintetizável", similar à proposta de Butler:

> A experiência última e irredutível das relações parece estar em outro lugar, para mim: não na síntese, mas no face a face dos humanos, na socialidade, na sua significação moral. Mas deve ser entendido que a moralidade não chega como uma camada secundária, acima de uma reflexão abstrata da totalidade e seus perigos; a moralidade tem um escopo preliminar e independente. A filosofia é uma ética. (Levinas, 1982/1985, p. 77, tradução nossa).

Nesse sentido, trata-se de um ponto com o qual Butler concordaria: apesar de levar as contribuições hegelianas a sério, todas as suas obras apontam para relações humanas que

nunca se encerram em síntese. Ademais, para Levinas (1974/2006), o conceito de *conatus* de Spinoza teria como pressuposto o pensamento ontológico sobre o ser, que o levaria à impossibilidade de uma relação ética, de pensar a pluralidade das relações humanas.

É a partir do rosto, ou da face, que Levinas pensa as relações éticas: tendo como necessidade primordial a saída do ser (por causa dessa ontologia que é também guerra), sua filosofia se compromete com o acolhimento do Outro – a presença do Outro enquanto uma exigência ética. A totalização que a contemplação busca suprime toda a pluralidade da existência humana, é apenas a partir da relação social que uma pluralidade real e radical é possível. O rosto, da sua revelação por meio do discurso, estabelece uma relação que é capaz de transcender ao sensível e suas limitações[63] (Levinas, op.cit.).

A ética, razão e todo significado começa no encontro concreto rosto-a-rosto com outra pessoa: não se trata de um objeto que será enxergado e apreendido pela visão, é uma relação que coloca a ética no centro da filosofia (ao invés da ontologia). O rosto não é um conjunto de todas as características físicas de uma pessoa, mas sim uma epifania – não é mais um objeto que pode ser possuído, mas sim uma *outridade*, alteridade absoluta que transcende infinitamente a apreensão humana e necessidade de enquadrar a realidade em uma percepção completa (Levinas, op.cit.).

A linguagem é o que possibilita a relação com a diferença absoluta do Outro, capaz de quebrar a continuidade do ser ao estabelecer uma relação entre termos separados. Falar sobre o Outro já denuncia a impossibilidade de compreendê-lo como um todo, posto que sempre escapa às tentativas de absolutização no discurso. Falar com o Outro é uma tentativa contínua de estabelecer relação entre termos que se encontram separados. Essa relação ética com o Outro coloca o Eu em xeque, em discussão.

"O rosto resiste à posse, resiste aos meus poderes" (Levinas, 1961/1979, p.197, tradução nossa) – resiste, inclusive, ao poder ou tentação de matar a partir da primeira palavra que é: "você não deve cometer assassinato" (Levinas, 1961/1979, p. 199, tradução nossa), ou "não deves matar". É um primeiro encontro ético pacífico que estabelece como discurso primordial a obrigação de um comando que não pode ser evadido. É um chamado para o ensinamento da não-violência, um pedido para a responsabilidade ética de um ser com

[63] Levinas critica a experiência sensível a partir da primazia da visão e do toque sobre outros sentidos, em um movimento que prende o sujeito no limite do seu ser. É a partir do encontro com o Outro, radicalmente outro, que uma outra experiência do mundo é possível de ser realizada. É pelo encontro com o Outro que o discurso se estabelece.

o Outro.

Butler (2004/2020) enxerga o rosto como o que estrutura o endereçamento de um sujeito para outro: há uma demanda ética e moral que vem de algum outro lugar, de forma inesperada e não planejada, e que não pode ser recusada. É uma demanda que desafia o *conatus* de Spinoza, a partir do momento em que coloca a primazia da existência do Outro sobre a minha própria: a vulnerabilidade do rosto coloca o direito ontológico à própria vida em xeque.

> Responder ao rosto, entender seu significado, significa estar desperto para o que é precário na vida de um outro, para a precariedade da própria vida. Isso não pode ser um despertar, para usar o termo de Lévinas, da minha própria vida, para que eu possa então fazer uma extrapolação da compreensão da minha própria precariedade até chegar à compreensão da vida precária de outra pessoa. É necessário que esse seja um entendimento da precariedade do Outro. É isso que faz o rosto pertencer à esfera da ética. (Butler, 2004/2020, p. 164)

A resposta ao rosto, à compreensão de seu sentido, envolve compreender a precariedade da vida – a precariedade da vida do Outro. É uma luta ou embate ético, porquanto o rosto incita à violência ao mesmo tempo em que a proíbe: surge um medo simultâneo de sofrer violência ou de infligí-la. Esse encontro ético remove o sujeito de um curto-circuito narcisista em direção a uma relação. Simultaneamente, move o sujeito em relação à linguagem, sempre constituída por deslocamentos: o rosto não pode ser contemplado por completo pela palavra, requisitando do sujeito o estabelecimento de uma relação de continuidade para que outros sentidos possam ser construídos.

Matar o Outro é destruir a linguagem, e o discurso se situa nessa tensão entre um endereçamento não-desejado, necessidade de resposta, e supressão do desejo. O rosto é condição para a humanização e pode ser também desumanizado, a depender dos mecanismos em jogo. São os esquemas normativos de inteligibilidade que determinam quem contará como humano, ao produzirem ideais do humano, imagens de alguém menos-que-humano, assim como a obliteração do humano.

4.3 Enquadramentos

Em *Quadros de Guerra* (2009/2020), Butler se detém sobre o enquadramento como operação de poder que a leva a dois questionamentos importantes: como se dá o processo epistemológico de enquadramento da vida "vivível" e como se dá a ontologia do ser vivível, que define em seu âmago "O que é uma vida?" (p. 14). Seus questionamentos sobre a

intenção por trás das guerras contemporâneas, sua facilitação pelos canais de notícias e as ideologias decorrentes da manutenção da correlação de forças hegemônicas levam-na a elaborar outros conceitos como a apreensão, a inteligibilidade, a precariedade[64] e a condição precária para auxiliá-la no desenvolvimento de um pensamento que visa elucidar o processo de abjeção que guerras (e outros processos sociais) criam na sociedade.

O enquadramento é apresentado como um movimento político, uma operação do poder que delimita as aparências sobre "o que é uma vida?", ou seja, não é possível compreendermos o que é uma vida fora das operações de poder. É, portanto, um recorte que está sempre sendo recolocado e reestruturado, o que permite sua subversão. Como os enquadramentos regulam nossa concepção de vida, também regulam nossa capacidade moral e ética de enlutar as vidas perdidas.

Em inglês, assim como em português (com algumas extrapolações), ser enquadrado (*to be framed*) possui uma miríade de significados: uma foto pode ser enquadrada (emoldurada), assim como uma pessoa pode ser enquadrada pela polícia. Em inglês, *to be framed* é também ser incriminado injustamente. Enquadrar o enquadramento expõe a cena que é construída a partir do seu emolduramento, e possibilita interpretá-la de outras maneiras.

> O enquadramento que busca conter, transmitir e determinar o que é visto (e algumas vezes, durante um período, consegue fazer exatamente isso) depende das condições de reprodutibilidade para ter êxito. Essa própria reprodutibilidade, porém, demanda uma constante ruptura com o contexto, uma constante delimitação de novos contextos, o que significa que o "enquadramento" não é capaz de conter completamente o que transmite, e se rompe toda vez que tenta dar uma organização definitiva a seu conteúdo. Em outras palavras, o enquadramento não mantém nada integralmente em um lugar, mas ele mesmo se torna uma espécie de rompimento perpétuo, sujeito a uma lógica temporal de acordo com a qual se desloca de um lugar para outro. Como o enquadramento rompe constantemente com seu contexto, esse autorrompimento converte-se em parte de sua própria definição. (Butler, 2009/2020, p. 25-26)

Butler dá o exemplo das fotos tiradas por Sontag dos prisioneiros de *Abu Ghraib*, e também as poesias criadas pelos prisioneiros da *Baía de Guantánamo* que circulam na imprensa internacional. Esse "enquadre" realizado circula por diferentes contextos e é interpretado de diferentes maneiras a depender de quem entra em contato com ele. Entre

[64] Optou-se por traduzir, nas obras em português, o termo "precarity" por condição precária, "precariousness" por precariedade, "grievable" por passível de luto (que, na sua literalidade, seria enlutável, termo não dicionarizado).

apreender a precariedade e condições precárias e agir eticamente para que haja mais igualdade entre todos os seres humanos há um abismo que a autora explora ao pensar estratégias filosóficas para que a liberdade possa de fato se efetivar.

Confrontando-se com Hegel, Butler (2009/2020) aponta para a consciência (não) obtida ao não tomar outra vida enquanto reconhecível como a sua própria, em um movimento que acontece em detrimento do reconhecimento recíproco – a apreensão se refere à possibilidade de olhar para uma vida, apreendê-la como vida e não reconhecê-la enquanto tal, devido aos esquemas de inteligibilidade que condicionam e produzem as normas para o reconhecimento. A apreensão é uma forma mais imediata de relação epistemológica com as coisas do mundo, em que ainda não se operam conceitos.

Já as condições de inteligibilidade são determinadas de acordo com processos históricos, e deles decorrem outras dinâmicas de subordinação e reconhecimento para além da figura do senhor e do escravo, que determinam certas vidas como abjetas[65]. A inteligibilidade se comporta como um esquema fundacional para o conhecimento, ao prover a estrutura que torna algo disponível para ser reconhecido, conceitualizado ou representado. Para uma vida ser reconhecida, deve cumprir critérios de inteligibilidade como vida anteriormente reconhecida. É uma condição variável ao longo da história, em que novos esquemas e critérios de inteligibilidade são criados. Surge, então, o conceito de abjeção.

A abjeção é um conceito complexo, porque envolve a apreensão de uma vida como uma vida, mas não envolve o reconhecimento da vida como vida, jogando o sujeito abjeto em um limbo, onde não é considerado nem vivo, nem morto (já que sua morte não representa condição para que seja enlutada pela sociedade como um todo). Um sujeito abjeto não possui as características demandadas pelas normas de inteligibilidade. Desse modo, Butler clama pela sua reatualização, por meio da constatação da precariedade compartilhada.

Reconhecer a precariedade de uma pessoa como algo que suscita a proteção da sua vida é um processo que exige a submissão dos impulsos agressivos à possibilidade de

[65] No Brasil, Bento (2024) faz uma análise sociológica do processo histórico de abjeção da população negra no país a partir da investigação dos anais do parlamento brasileiro à época da Lei do Ventre Livre, em 1871: o Brasil foi o último país do mundo a aprovar essa lei. Para a autora, a "coisificação" das pessoas na escravidão tem como conteúdo a abjeção, significada pela autora como "jogar fora, excluir aquilo com que não é possível conviver, sob pena de se considerar contaminado" (Bento, 2024, p. 115). As pessoas escravizadas eram retratadas como menos-que-humanos, inferiores e incapazes de serem cidadãos. A construção histórica do racismo se refere às práticas estabelecidas desde os primórdios da democracia capitalista brasileira, que favoreceram o genocídio da população de origem africana enquanto enaltecia e protegia a população branca trazida para trabalhar no país.

interação não violenta e que não acontece espontaneamente, como vimos em Hegel. Este afirma, ainda, que essa sua posição pode ser vista como uma nova base para o humanismo, mas Butler pensa diferente: como a precariedade pode ou não ser reconhecida, continua dependente dos critérios normativos do reconhecimento[66].

Além da crítica à autonomia e agência individualistas, descoladas do social e da noção de negatividade, Butler faz uma crítica às categorias de identidade que são fornecidas como enquadramentos possíveis para tornar-se sujeito, muitas vezes atreladas a uma metafísica da substância que engendra e engessa formas de existir. São essas categorias possíveis de identidade que organizam um esquema de inteligibilidade para os seres humanos, em uma amarração que define quem será reconhecido como parte daquela identidade e quem não será.

A desigualdade social leva Butler a formular duas observações, a primeira é a busca de uma forma verdadeiramente compartilhada entre as pessoas do mundo, que a autora compreende como precariedade: todos somos seres imersos na precariedade ao nascer e nos desenvolvermos entregues aos outros, expostos às contingências desses laços que nos criam e nos moldam; já a segunda observação, é a constatação de que essa precariedade compartilhada é alocada de forma diferencial entre os seres humanos, em uma condição que é politicamente induzida e que chama de condição precária: é essa condição que a leva a elaborar a ontologia social ou relacional (Chambers e Carver, 2008). Butler (2009/2020) argumenta que a luta por proteção política e pela não violência necessita de uma nova ontologia corporal, que é uma ontologia social[67]:

> Referir-se à 'ontologia' nesse aspecto não significa reivindicar uma descrição de estruturas fundamentais do ser distintas de toda e qualquer organização social e política. Ao contrário, nenhum desses termos existe fora de sua organização e interpretação políticas. O 'ser' do corpo ao qual essa ontologia se refere é um ser que está sempre entregue a outros, a normas, a organizações sociais e políticas que se desenvolveram historicamente a fim de maximizar a precariedade para alguns e minimizar a precariedade para outros. Não é possível definir primeiro a ontologia do corpo e depois as significações sociais que o corpo assume. Antes, ser um corpo é estar exposto a uma modelagem e a uma forma social, e isso é o que faz da ontologia do corpo uma ontologia social. Em outras palavras, o corpo está exposto a

[66] Ou seja, apesar de que venha a afirmar que este é um critério comum estabelecido materialmente, ele pode não ser de fato incorporado e integrado no social e nas suas formas culturais, como veremos adiante. Isso é tremendamente diferente de afirmar um universalismo ou de construir um sujeito universal.

[67] Não entra em contradição pois sua crítica às formas ontológicas e à metafísica da substância tratam do "ser" e não de suas relações. Apesar de propor essa forma, não deixa de lado toda sua construção teórica de crítica às formas ontológicas existentes.

> forças articuladas social e politicamente, bem como a exigências de sociabilidade – incluindo a linguagem, o trabalho e o desejo –, que tornam a subsistência e a prosperidade do corpo possíveis. A concepção mais ou menos existencial da 'precariedade' está, assim, ligada à noção mais especificamente política de 'condição precária'. E é a alocação diferencial da condição precária que, na minha opinião, constitui o ponto de partida tanto para repensar a ontologia corporal quanto para políticas progressistas ou de esquerda, de modo que continuem excedendo e atravessando as categorias de identidade. (Butler, 2009/2020, p. 15-16)

Butler coloca em evidência essa condição compartilhada da vida humana, que é a precariedade: ela pode ser apreendida, entendida, encontrada, rejeitada, mas não é compreendida como tal quando se está diante da ideologia individualista do Ocidente. A precariedade não é função do reconhecimento, e sim da vida e de suas condições de existência – quando se afirma que uma vida pode ser lesada, perdida, negligenciada e destruída, constata-se não apenas sua finitude, como também sua precariedade, tendo em vista que a vida requer condições para que seja mantida (como a satisfação de necessidades básicas, por exemplo). A precariedade é condição compartilhada e indica que vivemos em sociedade e que nossas vidas estão, de alguma forma, na mão de outros sujeitos e suas ações (Butler, 2009/2020).

Em termos hegelianos, isso significa que o Espírito é também constituído pelos momentos da consciência que não está em liberdade, que não é reconhecida como autônoma, que não integra o *Eu que é Nós e Nós que é Eu*, mas que, também, integra o absoluto. As formas de dominação e de exploração da condição compartilhada entre todos os seres humanos são determinadas histórica e politicamente pelas práticas sociais que determinam como será feito o enquadramento das normas de inteligibilidade de um ser:

> A condição compartilhada de precariedade significa que o corpo é constitutivamente social e interdependente, concepção claramente confirmada de diferentes maneiras tanto por Hobbes quanto por Hegel. Todavia, precisamente porque cada corpo se encontra potencialmente ameaçado por outros corpos que são, por definição, igualmente precários, produzem-se formas de dominação. Essa máxima hegeliana assume significados específicos nas condições bélicas contemporâneas: a condição compartilhada de precariedade conduz não ao reconhecimento recíproco, mas sim a uma exploração específica de populações-alvo, de vidas que não são exatamente vidas, que são consideradas "destrutíveis" e "não passíveis de luto". Essas populações são "perdíveis", ou podem ser sacrificadas, precisamente porque foram enquadradas como já tendo sido perdidas ou sacrificadas; são consideradas como ameaças à vida humana como a conhecemos, e não como populações vivas que necessitam de proteção contra a violência ilegítima do Estado, a fome e as pandemias. (Butler, 2009/2020, p.53)

A distribuição diferencial da condição de precariedade é material, dado que os

indivíduos cujas vidas não são consideradas como lamentáveis ou valiosas "são obrigados a suportar a carga da fome, do subemprego, da privação de direitos legais e da exposição diferenciada à violência e à morte" (Butler, 2009/2020, p. 46). A condição precária é política e recrudescida também pelo Estado, o que levanta a pergunta: o que fazer quando seus direitos são violados pelo Estado, aquele encarregado de protegê-los[68]?

As relações de poder estabelecidas historicamente envolvem violência, poderio bélico, discursos hegemônicos e a judicialização da vida das pessoas – por isso a necessidade de tratar das condições de inteligibilidade de uma vida, para que possa ser reconhecida. Trata-se de um processo dinâmico que necessita de reiteração constante. A repetição normativa do enquadramento em relação ao reconhecimento está fadada a reproduzir uma figura viva fora das normas de reconhecimento da vida, ou seja, "está vivo, mas não é uma vida" (Butler, 1009/2020, p. 22). O poder constitutivo dos sujeitos, em sua reiteração, produz o que está vivo mas não é reconhecido como uma vida, delineando dessa forma um campo que fica de fora do enquadramento do reconhecimento, chamado abjeção.

Como efeito da abjeção temos, em nossa sociedade, vidas que não são reconhecidas, que não são inteligíveis, que não possuem o direito ao luto público. Butler (2009/2020) questiona as políticas públicas que regulam e controlam os recursos desigualmente entre todas as pessoas, contribuindo para que a condição precária de alguns seres seja potencializada. Há outros exemplos paradigmáticos nos dias de hoje, tais como a inexistência de um reconhecimento público das mortes sofridas pela população em situação de rua, ações policiais que deixam dezenas de mortos nas favelas do Brasil, o desrespeito à ancestralidade e às terras indígenas, entre inúmeros outros.

A abjeção expõe as falhas do reconhecimento entre as pessoas da sociedade, produzindo um sofrimento que costuma envolver uma condição extrema de precariedade e falta de satisfação de necessidades básicas. Devido à necessidade de reprodução e reiteração do poder, os enquadramentos normativos estão em constante auto-rompimento, possibilitando o surgimento do novo – nossos esforços se voltam então para que as margens do enquadramento de inteligibilidade se ampliem cada vez mais para abarcar e reconhecer sujeitos que hoje não são considerados como tais. Não se pode falar em uma ontologia da

[68] Esse problema pode ser elucidado a partir das mães cujos filhos foram injustamente mortos pela polícia: precisam denunciar para a mesma entidade (o Estado) que promoveu o assassinato da sua prole a injustiça da ação cometida.

abjeção, porque se delimitamos o que é a abjeção, já deixamos outras situações futuras de fora.

A abjeção expõe as condições de inteligibilidade que prescindem ao ato do reconhecimento recíproco e pode oferecer, politicamente, a possibilidade de transformação social – para que haja interações verdadeiramente livres, é imprescindível que a moldura que enquadra as possibilidades de reconhecer uma vida como viva sejam sempre ampliadas para incluir o que foge da norma. Trata-se de um conceito que não pode jamais ser solidificado por exemplos (apesar de trazê-los, com a advertência de que estamos falando sobre as condições atuais da sociedade); pois quando defino o que é a abjeção em uma sociedade, corro o risco de engendrá-la como substância, em um movimento totalmente contrário à proposta de abertura do pensamento butleriano. Precisamos estar atentas e atentos para o que está sendo enquadrado como abjeto em cada interação humana para que seja possível compreender e avançar a luta por reconhecimento daquela situação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

"Você tem que agir como se fosse possível transformar radicalmente o mundo. E você tem que fazer isso o tempo todo"

— Angela Davis

Ao longo deste trabalho, a análise do conceito de abjeção em Judith Butler revelou-se como um convite radical à reflexão sobre os mecanismos de reconhecimento, produção e exclusão de subjetividades em nossa sociedade. Enquanto um processo em constante reatualização, o reconhecimento é atravessado por conflitos, sofrimentos e hierarquizações que delimitam a possibilidade e forma de enxergar dignidade e humanidade em determinados sujeitos. Sua dialética não-sintética nos convida a pensar o ideal de eticidade enquanto uma necessidade urgente para garantir a vida de algumas comunidades humanas: trazendo o ideal para a prática, a performatividade visa revisitar os processos pelos quais sujeitos são validados enquanto tal.

A abjeção revela uma luta por vida vivíveis – a luta pela ampliação dos enquadramentos do humano –, em um desafio corajoso das fronteiras da inteligibilidade para a construção de um mundo mais justo e inclusivo. Enquanto sofrimento de indeterminação, a abjeção denuncia violências cotidianas que se perpetuam há séculos, nos convidando a agir politicamente para extingui-las. Uma das formas de luta política é a acadêmica, que envolve contradizer as categorias ocidentais tradicionais que pensou um sujeito universal (que sabemos ser limitado e excludente). Toda luta é realizada coletivamente, de maneira comunitária, convidando a um retorno aos espaços públicos e os diálogos entre vizinhos.

Essa pesquisa começou a ser realizada a partir da pandemia de coronavírus-19 e a evidenciação de um enodamento profundo entre os seres humanos, os animais, o meio-ambiente e até mesmo aquilo que não tem vida metabólica, como os objetos que utilizamos e edifícios que frequentamos. O mundo é conectado de maneira profunda, tendo o vírus circulado por praticamente todos os países: o contato entre as pessoas propagava a transmissão, e sua reclusão (quando governos se aliaram à ciência para proteger sua população) mudou o comportamento dos seres vivos e do meio-ambiente. O uso dos objetos e o consumo se alterou de forma significativa, tendo tido impactos no mercado global.

Revelou-se que as estruturas dos edifícios humanos não favoreciam a circulação de ar e higiene coletiva: em muitos lugares do mundo foram implementadas novas formas arquitetônicas.

A pandemia revelou também a desigualdade social: foram muitas mortes ao redor do globo, mas foram afetadas de forma mais drástica as pessoas pretas, pardas e indígenas no Brasil e nos Estados Unidos (Sampaio, 2021). Uma hierarquia do luto se instaurou no Brasil de forma emblemática: o primeiro caso registrado foi de um homem de São Paulo que viajou para a Itália e retornou infectado pelo vírus; a primeira morte? Sua empregada doméstica. Enquanto pessoas de classe mais alta puderam se isolar, a despeito das políticas públicas conduzidas pelo governo Bolsonaro, a classe trabalhadora continuou enfrentando ônibus lotados e uma rotina de trabalho usual. Era política de Estado minimizar e não dar visibilidade às pessoas que faleceram em decorrência da doença.

É nesse contexto recente que o pensamento de Butler se torna explicitamente relevante, para além das elaborações pós-estruturalistas sobre gênero: vivemos em um mundo que armas testadas no genocídio da população palestina são importadas pelo governo brasileiro para serem usadas nas favelas do Rio de Janeiro pela polícia. Vivemos em um mundo em que o avanço do capitalismo e da exploração dos recursos naturais estão levando a humanidade à uma rápida e cruel extinção. Big techs compram terras brasileiras assoladas por secas históricas para alimentar seus centros de dados com água desses locais. Bilionários estadunidenses se alinham com a extrema-direita para garantir sua possibilidade de exercer golpes políticos onde há interesses econômicos. É uma realidade distópica, enraizada em uma concepção de mundo que nega a interconectividade dos seres do planeta Terra.

Contra realidades distópicas e o pessimismo da razão, enaltecemos junto à Gramsci o otimismo da vontade e o desejo de que seja possível transformar vidas a partir de uma mudança radical da forma que interagimos com o mundo. O pensamento de Butler é uma pequena engrenagem na maquinaria que é construída diariamente, a muitas mãos, para que possamos ter mais vidas vivíveis no mundo. O pensamento de Butler tem o potencial de libertar pessoas do molde pré-estabelecido de sujeito universal e incentivar as resistências à formas rígidas de existir. Ainda mais relevante, tem o potencial de ampliar o escopo de sujeito para que todo e qualquer ser humano possa ser reconhecido e amparado enquanto vida.

A abjeção é um conceito que transcende Judith Butler em potencial para uma verdadeira revolução em termos de humanidade: pode ser conceituado de outras formas, sob outros termos, mas representa uma posição ética impossível de ser extinta. Trata-se do respeito irrevogável à vida e da tomada de posição diante dela – a desumanização (ou *abjetamento*) é uma estratégia que precisa deixar de existir. Dessa maneira, esse trabalho se propôs a expor o desenvolvimento do conceito no pensamento butleriano e as facetas a partir das quais é possível identificá-lo operando.

Para tanto, discutimos no primeiro capítulo os primórdios das pesquisas de Butler, buscando revelar sua implicação profunda com o pensamento hegeliano e o conceito de reconhecimento estabelecido pelo autor. Judith toma um caminho distinto ao pensar a não-síntese, e insiste que o apego às determinações ontológicas levam o sujeito à frustração e, no seu limite, ao fracasso de sua identidade; mas mantém-se firme na convicção de que as relações interpessoais e a linguagem estabelecida neste contato é fundamental para que seja possível pensar o futuro da humanidade, principalmente se desejarmos um mundo mais justo e equitativo. Nos detemos sobre os movimentos hegelianos da consciência e algumas interpretações deles com o intuito de abrir o caminho da consciência-de-si e ser possível discutir sua relação com os outros sujeitos e com o mundo.

No segundo capítulo, seguindo a linha histórica estabelecida pelas obras de Butler, buscamos explicitar a crítica à metafísica da substância feita pela autora no contexto das discussões de gênero, novamente criticando as pressuposições ontológicas feitas pela nossa sociedade ao discernir e dividir a população em homens e mulheres como se fossem significantes pré-discursivos. Sua crítica à Freud, em relação ao gênero, é contextualizada dessa forma: não faz sentido estabelecer de forma *a priori* as relações entre sexo-gênero-desejo, mas a psicanálise o faz, estabelecendo um ideal de gênero e de desejos. Busca demonstrar que toda e qualquer materialidade do corpo e suas práticas sociais existem enquanto iterabilidade e citação, uma prática que precisa ser repetida para que as coisas tomem forma, assim como precisa ser referenciada a partir da história que já existe – essa é a estrutura da performatividade, um efeito do poder e uma prática discursiva. A performatividade abre espaço para a desestruturação dos mecanismos de poder existentes na sociedade, pois algo que precisa ser materializado reiteradamente pode vir a ser materializado de uma forma distinta da estabelecida historicamente. É amparado nessa percepção que outras

formas de vivenciar o gênero (como o não-binário) foram inseridas nas culturas ocidentais (principalmente estadunidense), por exemplo.

O terceiro capítulo versa sobre a constituição do sujeito da teoria da performatividade, enquanto ex-tático, parte de uma subjetividade que se cria e recria incessantemente na tentativa de encontrar um lugar para si. A construção do sujeito enquanto sujeito às intercorrências do poder estabelece o paradoxo de depender do poder para se formar, mas ser também um local de possíveis resistências à forma como o mundo funciona desde sempre. O corpo e a autonomia são constituídos em cima da diferenciação entre eu e não-eu, entre eu e o mundo, e podem oferecer novas formas de existência quando colocados em cheque e sob o ponto de vista da despossessão. Butler pensa o eu enquanto opaco para si mesmo, incompleto, com pontos-cegos: o eu depende sempre de outro para poder se constituir, tendo uma parte de si oculta da sua consciência – sua autonomia é estabelecida a partir desse desconhecimento de partes de si e dos poderes que o constituíram, somado à agência performativa de acionar mecanismos existentes e poder transformá-los em novas produções . É a partir do movimento de buscar uma narrativa coerente que o sujeito é capaz de construir novos relatos sobre si mesmo, se movimentar, explorar o mundo de formas diferentes – mas é também a partir da performatividade que pode ficar preso nas formas ideais já existentes para existência de um sujeito.

No quarto capítulo é discutida a faceta social e política da abjeção: como são realizados movimentos que, coletivamente, colocam algumas pessoas em situações de extrema vulnerabilidade. Tem como base a formulação de uma ontologia social cujo pressuposto ontológico é que existe uma relação de interdependência entre os seres humanos (que pode ser negada, mas não deixa de ser uma realidade compartilhada). A hierarquização do luto e a inviabilização da vida de determinadas pessoas é delimitada como um grande problema humanitário dos nossos tempos.

Conclui-se que pensar a abjeção em Butler é pensar a urgência de uma ética relacional, estabelecida na constatação de uma vulnerabilidade compartilhada e abertura ao Outro. Reconhecer a liberdade e a dignidade do Outro é um processo coletivo e necessário, travado a partir da diminuição das zonas de exclusão e condição precária. O convite de Butler é a uma responsabilidade relacional em que não será mais permitida a violação de nenhum corpo,

somente seu cuidado e preservação. Para que isso seja possível, é urgente a luta por condições dignas para quem foi e segue sendo excluído das normas de reconhecimento.

REFERÊNCIAS

AUSTIN, John Langshaw. Quando dizer é fazer: palavras e ação. Tradução e apresentação à edição brasileira: Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990. [Publicação original: 1962]

BENTO, Berenice. Abjeção: a construção histórica do racismo. São Paulo: Editora Bregantini, 2024.

BENTO, Berenice. Transviadas: gênero, sexualidade e direitos humanos. Salvador: EDUFBA, 2017.

BERKELEY. Judith Butler. Disponível em: https://vcresearch.berkeley.edu/faculty/judith-butler. Acesso em: [20 de julho de 2025].

BUTLER, Judith. A vida psíquica do poder: teorias da sujeição. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. [Publicação original: 1997]

BUTLER, Judith. Como corpos se tornam matéria: Entrevista com Judith Butler. Revista Estudos Feministas, v. 10, n. 1, p. 155-167, jan. 2002. [Artigo original: 1998.]

BUTLER, Judith. Corpos que importam: os limites discursivos do "sexo". São Paulo: n-1 edições, 2020. [Publicação original: 1993.]

BUTLER, Judith. Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism. New York: Columbia University Press, 2012.

BUTLER, Judith. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021. [Publicação original: 1990.]

BUTLER, Judith. Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020. [Publicação original: 2009.]

BUTLER, Judith. Quem tem medo do gênero? São Paulo: Boitempo, 2024.

BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo: crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. [Publicação original: 2005.]

BUTLER, Judith. Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth Century France. New York: Columbia University Press, 2012. [Publicação original: 1987.]

BUTLER, Judith. Undoing Gender. New York: Routledge, 2004.

BUTLER, Judith. Vida precaria: el poder del duelo y la violencia. Buenos Aires: Paidós, 2020. [Publicação original: 2004.]

BUTLER, Judith. Why read Hegel now. Crisis and Critique, v. 8, n. 2, p. 40-55, 2020.

CARVER, Terrell; CHAMBERS, Samuel (Org.). Judith Butler's Precarious Politics: Critical Encounters. New York: Routledge, 2008.

CAVARERO, Adriana. Relating Narratives: Storytelling and Selfhood. London: Routledge, 2000. [Publicação original: 1997]

CHAMBERS, Samuel A.; CARVER, Terrell. Judith Butler and Political Theory: Troubling Politics. New York: Routledge, 2008.

CHIEREGHIN, Franco. "I that is We and We that is I." The Phenomenological Significance and the Logical Foundation of Intersubjectivity in Hegel. In: TESTA, Italo; RUGGIU, Luigi. Leiden; Boston: Brill, 2016

CORTELLA, Lucio. "I that is we, we that is I": perspectives on contemporary Hegel: social ontology, recognition, naturalism, and the critique of Kantian constructivism. In: TESTA, Italo; RUGGIU, Luigi. Leiden; Boston: Brill, 2016. p. 271-285.

COSSI, Rafael Kalaf; DUNKER, Christian Ingo Lenz. A diferença sexual de Butler a Lacan: gênero, espécie e família. Psicologia: Teoria e Pesquisa, v. 33, p. 1-8, 2016.

COSTA, Virgínia Helena Ferreira da. A performatividade da materialidade em Butler: ontologia e reconhecimento. Perspectiva Filosófica, v. 51, n. 1, 2024.

COSTA, Virgínia Helena Ferreira da. Questionamentos butlerianos ao construtivismo discursivo: uma problemática epistemológica do corpo na psicanálise. Kriterion, Belo Horizonte, n. 152, p. 359-378, ago. 2022.

DERRIDA, Jacques. Différance. In: DERRIDA, Jacques. Margins of Philosophy. Translated by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982. p. 278-301. [Publicação original: 1968.]

DERRIDA, Jacques. Signature, Event, Context. In: Margins of Philosophy. Translated by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982. [Publicação original: 1972.] Tradução: Assinatura, Acontecimento, Contexto.

ELLIS, Havelock. Auto-erotism: a psychological study. The Alienist and Neurologist, St. Louis: Hughes & Company, n. 19, p. 260-299, 1898.

FOUCAULT, Michel. História da sexualidade: a vontade de saber. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2021. [Publicação original: 1976.]

FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988. [Publicação original: 1971.] p. 183-184.

FOUCAULT, Michel. The Subject and Power. In: FAUBION, James D. (Ed.). The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984. Vol. 3: Power. New York: The New Press, 2002. p. 326-348. [Publicação original: 1982]

FOUCAULT, Michel. The Use of Pleasure. Volume 2 of The History of Sexuality. New York: Vintage Books, 1990. [Publicação original: 1984]

FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1987. [Publicação original: 1975]

FOUCAULT, Michel. What is Critique? In: SCHMIDT, James (org.). What is Enlightenment? Eighteenth-century answers and twentieth-century questions. Berkeley: University of California Press, 1996. p. 382-398. [Publicação original: 1978.]

FREUD, Sigmund. Introdução ao narcisismo (1914). In: FREUD, S. Obras completas volume 12: Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010. [Publicação original: 1914.]

FREUD, Sigmund. Dissolução do complexo de édipo (1914b). In: FREUD, S. Obras completas volume 12: Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010. [Publicação original: 1914.]

FREUD, Sigmund. Esboço de psicanálise (1940 [1938]). In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996. [Publicação original: 1938.]

FREUD, Sigmund. Introdução ao narcisismo (1914). In: FREUD, S. Obras completas volume 12: Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010. [Publicação original: 1914.]

FREUD, Sigmund. O eu e o id (1923). In: FREUD, S. Obras completas volume 16: O eu e o id, "autobiografia" e outros textos (1923-1925). São Paulo: Companhia das Letras, 2011. [Publicação original: 1923.]

FREUD, Sigmund. O luto e a melancolia (1917). In: FREUD, S. Obras completas volume 12: Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010. [Publicação original: 1917]

FREUD, Sigmund. Totem e tabu (1913). In: FREUD, S. Obras completas volume 11: Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914). São Paulo: Companhia das Letras, 2012. [Publicação original: 1913.]

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. Introdução à metapsicologia freudiana 3: Artigos de metapsicologia, 1914-1917: narcisismo, pulsão, recalque, inconsciente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

HARDIE, R. P.; GAYE, R. K. Physics. In: BARNES, Jonathan (ed.). The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation, vol. I. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

HEGEL, G. W. F. Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio. Tradução de Paulo Meneses, com colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995. (O pensamento ocidental). [Publicação original: 1830.]

HEGEL, G. W. F. Fenomenologia do espírito. Petrópolis: Vozes, 2014. [Publicação original: 1807.]

HEGEL, G. W. F. Linhas fundamentais da filosofia do direito. São Paulo: Editora 34, 2022. [Publicação original: 1820.]

HEREK, Gregory M. The Context of Anti-Gay Violence: Notes on Cultural and Psychological Heterosexism. Journal of Interpersonal Violence, v. 5, p. 316-333, 1990.

HONNETH, Axel. Sofrimentos de indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

HONNETH, Axel. The I in We: studies in the theory of recognition. Cambridge: Polity Press, 2012. [Publicação original: 2010.]

HYPPOLITE, Jean. Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1974. [Publicação original: 1946.]

KOJÈVE, Alexandre. Introduction to the Reading of Hegel. New York: Cornell University Press, 1969. [Publicação original: 1947.]

KRISTEVA, Julia. Powers of horror. New York: Columbia University Press, 1982. [Publicação original: 1980.]

LACAN, Jacques. Escritos. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. [Publicação original: 1966.]

LACAN, Jacques. O seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

LEVINAS, Emmanuel. Ethics and Infinity. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985. [Publicação original: 1982.]

LEVINAS, Emmanuel. Otherwise than Being or Beyond Essence. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2006. [Publicação original: 1974.]

LEVINAS, Emmanuel. Totality and Infinity: an essay on exteriority. London: Martinus Nijhoff Publishers, 1979. [Publicação original: 1961.]

LÉVI-STRAUSS, Claude. Estruturas elementares de parentesco. Petrópolis: Vozes, 1982. [Publicação original: Les structures élémentaires de la parenté, 1949.]

LLOYD, Moya. Butler and Ethics. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

LLOYD, Moya. Judith Butler: from norms to politics. Cambridge: Polity Press, 2007.

LLOYD, Moya. Towards a cultural politics of vulnerability: precarious lives and ungrievable deaths. In: CARVER, Terrell; CHAMBERS, Samuel A. (Org.). Judith Butler's Precarious Politics: Critical Encounters. New York: Routledge, 2008. p. 92-106.

LOIZIDOU, Elena. Judith Butler: Ethics, Law, Politics. New York: Routledge-Cavendish, 2007.

NEUHOUSER, Frederick. Hegel on Social Ontology and the Possibility of Pathology. In: TESTA, Italo; RUGGIU, Luigi; CORTELLA, Lucio (Org.). “I that is we, we that is I”: perspectives on contemporary Hegel: social ontology, recognition, naturalism, and the critique of Kantian constructivism. Leiden; Boston: Brill, 2016. p. 31-48.

NIETZSCHE, Friedrich. Genealogia da moral: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. [Publicação original: Zur Genealogie der Moral, 1887.]

PIPPIN, Robert. Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit. Princeton: Princeton University Press, 2011.

RODRIGUES, Carla. Para além do gênero: anotações sobre a recepção da obra de Butler no Brasil. Em Construção, Rio de Janeiro, n. 5, p. 59-72, 2019.

SAMPAIO, João Luiz. Meio milhão de mortes por Covid carrega marca da desigualdade do Brasil. CNN Brasil, 2021.

SCHIPPERS, Birgit. The Political Philosophy of Judith Butler. New York: Routledge, 2014.

SPINOZA, Baruch. Ética. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. [Publicação original: 1677.]

STERN, Robert. Hegel and the Phenomenology of Spirit. London: Routledge, 2002.

TESTA, Italo; RUGGIU, Luigi; CORTELLA, Lucio (Org.). “I that is we, we that is I”: perspectives on contemporary Hegel: social ontology, recognition, naturalism, and the critique of Kantian constructivism. Leiden; Boston: Brill, 2016.