



**Gabriela Teixeira Cunha**

**Relatar o outro:  
Notas sobre violência e ética no pensamento de  
Michel Foucault e Judith Butler**

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Direito do Departamento de Direito da PUC-Rio.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Bethânia de Albuquerque Assy

Rio de Janeiro  
Abril de 2019



**Gabriela Teixeira Cunha**

**Relatar o outro:  
Notas sobre violência e ética no pensamento de Michel  
Foucault e Judith Butler**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Direito do Departamento de Direito da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof<sup>a</sup>. Bethânia de Albuquerque Assy**  
Orientadora  
Departamento de Direito – PUC-Rio

**Prof<sup>a</sup>. Márcia Nina Bernardes**  
Departamento de Direito – PUC-Rio

**Prof. Francisco Ortega**  
Instituto de Medicina Social – UERJ

Rio de Janeiro, 01 de abril de 2019

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho em a autorização da universidade, da autora e do orientador.

## **Gabriela Teixeira Cunha**

Graduada em Direito pelo Centro Universitário do Pará (CESUPA) em 2015. Participou do Projeto de Pesquisa Acesso à Justiça e Democracia (CESUPA). Participou do grupo de estudos sobre autoras (PUC-Rio), no primeiro semestre de 2017, cujo foco foram as obras de Judith Butler. Pesquisa os seguintes temas: Subjetividade, Gênero e Política, Ética.

### Ficha Catalográfica

Cunha, Gabriela Teixeira.

Relatar o outro: notas sobre violência e ética no pensamento de Michel Foucault e Judith Butler/ Gabriela Teixeira Cunha ; orientadora: Bethania Albuquerque Assy. – 2019.

143 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Direito, 2019.

Inclui Referências bibliográficas

1. Direito – Teses. 2. Foucault. 3. Butler. 4. Violência. 5. Ascese. 6. Intersubjetividade. 7. Responsabilidade. I. Assy, Bethania Albuquerque. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Direito. III. Título.

CDD:

À minha avó Edna.

## Agradecimentos

Agradeço, especialmente, à professora Bethânia Assy, orientadora desta pesquisa. Quando o nome que escutei ainda em Belém virou um sonho de orientação e, graças a sua generosidade, foi possível acontecer. A ela toda minha admiração e gratidão.

À PUC-Rio e à CAPES por possibilitarem o desenvolvimento deste trabalho.

Ao Anderson e Carmen, pela paciência e atenção nestes dois anos.

A todos os professores e professoras do mestrado, sobretudo: Márcia Nina, José Maria Gómez, Adriano Pilatti e Renato Lessa.

Às professoras Bárbara Dias e Ana Darwich, cujo o incentivo para a teoria crítica e para tentar o mestrado foi fundamental.

Aos meus amigos e amigas de mestrado, principalmente: Bel, Dorival, Livia, Pedro, Isaac e Mariana.

À Maíra e à Bruna, pela amizade que foi – e continuará sendo – sobrevivência nos dias mais felizes e nos dias mais difíceis. Minha eterna gratidão.

À minha madrinha Auxiliadora, por ser a grande entusiasta dos meus sonhos. Pelo suporte afetivo e material indispensável nessa caminhada.

Aos meus pais, Jorge e Wilma, por todo amor e preocupação, sem os quais jamais conseguiria.

Ao meu irmão, Jorge, por ser meu melhor amigo em todas as fases de nossa vida.

Aos meus avós, Mercês, Juvêncio, Edna e Waldir, entre a presença e a saudade, representam meus maiores exemplos.

A toda minha família, em especial, aos meus sobrinhos Filipe, Benício, Davi e Bento, que sempre trazem alegria aos meus dias.

Ao Lucas, que acompanhou o meu vestibular, a faculdade, o mestrado e que eu desejo que esteja ao meu lado em todos os desafios acadêmicos e em todos os momentos da minha vida.

À família do Lucas, particularmente à Bianca, um alicerce no Rio de Janeiro, uma amiga, uma sensação de lar e acolhimento, nem imaginaria esses anos sem sua companhia.

Às minhas amigas de longa jornada: Fadia, Luiza, Anna-Beatriz, Bruna, Thais G., Luna, Raissa, Gabi J., Leli, Ju, Tainá, Belle, Marina, Leti, Thais R., Victoria.

Nesse processo, agradeço, sobretudo, o apoio incondicional da Larissa, Camilla e Tais.

À Clarissa, por tanto: amizade, leveza, conselhos. Desde a seleção do mestrado até a sua conclusão, caminhos permeados pela tua presença generosa e amiga e assim espero que sigamos.

À Ju Burlamaqui e à Marcela Rodrigues, por todo carinho e apoio no Rio de Janeiro.

À Rosa, Angela, Marinês, Vanda e Dani pelo afeto traduzido nos gestos.

## Resumo

Cunha, Gabriela Teixeira; Assy, Bethania de Albuquerque. **Relatar o outro: notas sobre violência e ética no pensamento de Michel Foucault e Judith Butler.** Rio de Janeiro, 2019. 143p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A pesquisa tem por objetivo refletir acerca da violência exercida em nome da ética a partir de uma perspectiva crítica baseada no pensamento de Michel Foucault e Judith Butler. De início, pontua-se os enquadramentos normativo-sociais que definem quais vidas importam e quais vidas sequer são passíveis de luto. Em seguida, recuperando as problematizações éticas dos autores de referência, defende-se que os processos de subjetivação são um meio de abertura para a alteridade. O conceito grego de *ascese* – práticas de si – investigado por Foucault é o conceito chave através do qual se procura pensar formas de resistência aos poderes subjetivantes e uma maneira de encontrar o outro no exercício de si mesmo, de reconhecê-lo na sua proximidade e na sua absoluta estranheza. A teoria de Butler é fundamental nesse ponto, uma vez que propõe explicitamente a pergunta pelo “tu” no diálogo com diversos pensadores, dentre os quais, o trabalho põe em relevo as questões da filosofia de Emmanuel Lévinas. Por fim, a proposta de uma ética de não violência é sustentada na concepção foucaultiana de ética da amizade e no ponto de vista da responsabilidade em Butler. Ambos podem funcionar na rubrica de um “programa vazio”, no sentido de não prescreverem regras de conduta. Sem abrir mão completamente da normatividade, indicam possibilidades éticas que não se baseiam em juízos.

## Palavras-chave

Foucault; Butler; Violência; Ascese; Intersubjetividade; Responsabilidade.

## Abstract

Cunha, Gabriela Teixeira; Assy, Bethania de Albuquerque (Advisor). **Narrate the other: notes on violence and ethics in Michel Foucault and Judith Butler's thought.** Rio de Janeiro, 2019. 143p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This paper aims to conduct to reflect on the violence perpetrated in the name of ethics from a critical perspective based on the thinking of Michel Foucault and Judith Butler. At first, it is pointed out the normative-social frameworks that define which lives matter and which lives are not even mournable. Then, recovering the ethical problematizations of the authors in reference, it is argued that the processes of subjectivation are a mean of opening to alterity. The Greek concept of *ascesis* - self-practices - investigated by Foucault is the key concept through which one tries to think of forms of resistance to subjectivating powers and a way of finding the other in the exercise of oneself, of recognizing it in its proximity and in their absolute strangeness. Butler's theory is fundamental at this point, since it explicitly proposes the question of "you" in the dialogue with several thinkers, among which, this paper highlights the issues of Emmanuel Lévinas' philosophy. Finally, the proposal for an ethics of non-violence is based on Foucault's conception of the ethics of friendship and in Butler's point of view about responsibility. Both can work under the heading of an "empty program", in the sense of not prescribing rules of conduct. Without giving up normativity completely, they indicate ethical possibilities that are not based on judgments.

## Keywords

Foucault; Butler, Violence; Ascese; Intersubjectivity; Responsibility.



## Sumário

1 Introdução	10
2 A violência ética no relatar o outro	19
2.1 Entre universalidade e identidade	23
2.2 Enquadramento e reconhecimento	38
2.3 As aporias da violência ética do relato	50
3 Relatar a si mesmo e relatar o outro: duas ascese de um mesmo	61
3.1 O artista de si	62
3.2 Dobrar o outro	78
3.3 Interpelação: o lugar do encontro	86
4 Ética, Amizade e Responsabilidade	95
4.1 Desposseção de si e abertura para o outro	95
4.2 A crítica como obra de arte	101
4.3 A ética da amizade como responsabilidade	115
5 Considerações Finais	131
6 Referências Bibliográficas	136

*Quem “sou”, sem ti?*

Judith Butler, *Vida precária*.

# 1

## Introdução

Esta pesquisa tem por objetivo refletir acerca de certas formas de violência exercidas em nome da ética, a partir de uma perspectiva crítica baseada no pensamento de Michel Foucault e de Judith Butler, além de analisar como os processos de subjetivação podem ser um caminho para uma ética de responsabilidade. Busca-se, portanto, desconstituir a ideia de que a ética carrega somente significados positivos, vinculados a boas condutas e decisões. Acredita-se que o termo comporta um paradoxo que expõe uma associação frequente com a violência.

O encontro com a questão acontece através da problemática da representação. Muitas alterações ocorreram desde o projeto inicial deste estudo, mas, em alguma medida, o tema da representação sempre esteve presente. Quando ainda era um esboço de uma investigação, o plano tinha como ponto de partida a *Pequena história da fotografia* de Walter Benjamin. Embora Benjamin não fosse a referência bibliográfica central, ao apresentar o problema da reprodução da imagem dizia muito a respeito do incômodo que motivava o estudo. De acordo com Benjamin<sup>1</sup>, ficava cada mais vez mais irresistível a necessidade de possuir o objeto mais de perto, na imagem ou, mais especificamente, na sua reprodução e, ao mesmo tempo, mais clara ficava a diferença entre a reprodução e a imagem.

Ao situar a urgência da captura, da apreensão e posse da imagem, Benjamin estabelece a tensão que a fotografia provocava entre o que perseguia reproduzir e a própria imagem. Mais do que exatamente uma referência, esse ensaio sobre a história da fotografia conduzia o rascunho da pretensa pesquisa como uma metáfora. A finalidade era uma analogia com a representação dos sujeitos; como a política, o direito, a estética e a sociabilidade procuram, não raro a qualquer custo, capturar uma imagem da experiência de determinada vida e, assim, propriamente revelam a distância entre a tentativa de representação e a existência representada. Dessa primeira inquietação a respeito da diferença entre a tentativa de apreensão e o objeto, origina-se a segunda. As principais matrizes

---

<sup>1</sup> BENJAMIN, Walter. *Pequena história da fotografia*, p. 91-107.

argumentativas em torno dos processos de subjetivação nas demandas por representação não têm conseguido responder à precarização da vida. De um lado, a universalidade abstrata sugere incluir a todos, mas efetivamente promove um asilo seletivo e, de outro lado, as políticas identitárias se apresentam como alternativa, porém, conforme explica Bethânia Assy<sup>2</sup>, quando interpeladas por experiências concretas de injustiça, exibem a manutenção de mecanismos de exclusão. Nesse impasse, identifica-se uma dimensão subjetiva irrepresentável da vida, impossível de ser capturada pelo vocabulário normativo neokantiano de pretensões de universalidade ou pelas teorias identitárias<sup>3</sup>. Diante desse horizonte é que a representação passou a ser um objeto de interesse.

Certamente, esse não é um assunto de pesquisa novo, de distintas maneiras e sob variados aspectos, há uma efervescência acadêmica enfrentando a “problemática da representação”. A persistência no tema, no entanto, justifica-se por acreditar que a majoritária polarização argumentativa ainda esbarra nas duas matrizes mencionadas. O escopo não é descobrir uma gramática que dê conta do irrepresentável, mas que, ao contrário da universalidade e das políticas identitárias, consiga efetivamente interrogar os enquadramentos que transformam determinadas vidas em não-vidas.

Cumpramos ressaltar que o problema não é com a universalidade ou com a identidade, e sim com certas operações<sup>4</sup> de universalidade e de políticas de identidade. Como se objetiva esclarecer no primeiro capítulo, a crítica acontece quando a universalidade deixa de responder às particularidades sociais e culturais para se impor de forma violenta, ou quando as políticas identitárias visam definir, de maneira essencialista, quem deve ser contemplado ou não no seu campo de pertencimento. Não se trata de negar as identidades – como gênero, raça e classe – e o papel estratégico que desempenham na luta política; afinal, os sujeitos são situados e estimulados a estabelecer identidades no curso da socialização<sup>5</sup>. Defende-se, entretanto, as identidades em uma acepção provisória e não

---

<sup>2</sup> ASSY, Bethânia. Subjetivação e ontologia da ação política diante da injustiça, p. 792.

<sup>3</sup> Ibid., p. 777-797.

<sup>4</sup> Expressão usada por Judith Butler para especificar que a questão não diz respeito à universalidade em si, mas a certas formas violentas que ela pode apresentar. Cf. BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p.17.

<sup>5</sup> ASSY, Bethânia. op. cit., p.786.

substancializada, passíveis de serem constituídas – e também desfeitas – no processo de subjetivação individual e coletivo.

Vale dizer, antes de prosseguir, que este esforço de continuidade para apresentar as linhas que formam este estudo é limitado e incompleto. Entende-se, na esteira de uma das principais referências teóricas do trabalho<sup>6</sup>, que o relato que se pode dar de si mesmo é sempre parcial e assombrado por algo incapaz de significar uma história definitiva, de modo que o empenho de reconstrução de uma narrativa está sujeito à constante reavaliação. No entanto, ao mesmo tempo em que a reconstituição completa das razões que levaram a este projeto não é viável, é preciso justificar, responsabilizar-se e dar conta dos motivos de fazê-lo.

Nesse contexto, foi no livro *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética* de Judith Butler e na noção de estética da existência da teoria foucaultiana que se encontrou um vocabulário não prescritivo, a partir do qual fazia sentido pensar a representação enquanto regime de verdade. Isto é, as problematizações morais constantes nas obras escolhidas, tanto de Butler como de Foucault, forneceram os instrumentos teóricos e a moldura temporária para que esta pesquisa pudesse pôr em questão os jogos de verdade que operam na forma de violência ética que a representação pode assumir.

A palavra problematização, de acordo com Judith Revel, era recorrente nos dois últimos anos da vida de Foucault. O filósofo a utilizava para se referir a um conjunto de práticas que introduz algo no jogo do verdadeiro e do falso, tornando-o objeto para o pensamento<sup>7</sup>. Ao invés de aceitar as imagens hegemônicas que atuam na política, no conhecimento e nas relações intersubjetivas<sup>8</sup>, Foucault propõe a experimentação de um novo imaginário, um exercício de filosofia que não procura resolver definitivamente as indagações ou estabelecer uma verdade, e sim, sobretudo, realizar uma distância crítica para *problematizar*<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> A obra *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*, de Judith Butler. Cf. p. 55.

<sup>7</sup> FOUCAULT apud REVEL, Judith. *Dicionário Foucault*, p.123.

<sup>8</sup> Essas imagens foram elucidadas por Ortega como “imagens que monopolizam nosso imaginário e condicionam nossa maneira de pensar, amar e agir e de nos relacionar afetivamente. Na filosofia, a imagem ortodoxa corresponde ao pensamento representativo, cujo predomínio desde a modernidade é incontestável. Na política, a imagem dominante seria a democracia representativa e a política partidária, e nas relações de amizade, a da metáfora familiar”. ORTEGA, Francisco. *Para uma política da amizade*: Arendt, Derrida, Foucault, p.12.

<sup>9</sup> REVEL, Judith. *Dicionário Foucault*, p. 124.

Nos termos de Foucault, a filosofia deve ser o movimento pelo qual, não sem esforços e hesitações ou não sem sonhos e ilusões, pode-se conquistar a emancipação daquilo que se passa por verdadeiro e onde se pode perseguir novas regras do jogo. A filosofia enquanto tarefa que rejeita fazer lei para outros ou indicar a verdade, busca “o deslocamento e a transformação dos quadros de pensamento, a modificação dos valores estabelecidos e todo trabalho que se faz para pensar de outra maneira, para fazer outra coisa, para tornar-se outro do que se é”<sup>10</sup>. A atividade do pensamento transforma o “eu” em outro, produz o desprendimento de si ou, aproximando-se do vocabulário de Butler, a desposseção<sup>11</sup>. Nesse sentido, serve-se do método filosófico<sup>12</sup> de Butler e Foucault, com objetivo de criar, nesta reflexão, um afastamento da ideia consolidada de ética como símbolo de ações e condutas apenas positivas e problematizar o vínculo entre a ética e a violência.

A expressão *relatar o outro*, que dá título ao trabalho, deriva da expressão *relatar a si mesmo* de Judith Butler e constitui, portanto, justamente a análise da demanda de elaborar uma representação do outro que, não incomumente, sustenta-se na violência ética. Enquanto relatar a si mesmo pode significar *dar conta* de si, *responsabilizar-se*, *confeccionar* a narrativa de si mesmo, relatar o outro, por sua vez, significa dar conta do outro, responsabilizar-se pelo outro e confeccionar o outro. Embora na obra de Butler não estejam “didaticamente evidentes” as três modulações que se sugeriu assumir a expressão, acredita-se que no decorrer do texto, são estes sentidos que aparecem. A ideia de dar conta de si estaria ligada ao conhecimento de si, a responsabilidade relacionada propriamente ao vínculo ético da conduta subjetiva e confeccionar a si mesmo conectada com o reconhecimento de si. Uma das finalidades desta pesquisa é mobilizar essas articulações no

---

<sup>10</sup> FOUCAULT, Michel. *Le philosophe masqué*, p. 929.

<sup>11</sup> O uso do termo desposseção nesta pesquisa se refere à expressão de Judith Butler na obra *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Sabe-se que este é um termo de utilizado frequentemente pela autora em grande parte do seu trabalho. Neste estudo, contudo, limita-se as concepções propostas somente na referida obra.

<sup>12</sup> Esta pesquisa não é um trabalho de aprofundamento filosófico, mas estudo que se serve da atividade filosófica empreendida, especialmente por dois autores – Judith Butler e Michel Foucault –, para problematizar a sua questão central. É uma análise que busca a interdisciplinaridade, comunicando a tarefa filosófica do referencial teórico com o campo no qual está inserido, precisamente a linha de pesquisa do mestrado em Teoria do Estado e Direito Constitucional (PUC-Rio), denominada de “Teoria do Direito, Ética e Construção da Subjetividade”.

pensamento de Butler em um possível contexto representacional de constituição do outro.

Nesse cenário, pontua-se que uma das hipóteses centrais deste trabalho corresponde à leitura de Butler acerca do pensamento de Emmanuel Lévinas<sup>13</sup> a respeito de que qualquer representação finita trai a infinidade representada, mas que cada representação carrega em si a marca do infinito<sup>14</sup>. Com isso, se quer dizer que a empreitada do primeiro capítulo é questionar a face violenta da ética e do movimento de relatar o *outro*, mas indicar também que um possível diagnóstico da presença de um conteúdo opressivo na ética não elimina a necessidade de representação. Se, invariavelmente, toda representação trai o objeto representado, por outro lado, a representação tem a capacidade de levar consigo algum signo do infinito, do irrepresentável. Essa hipótese, que já indica uma abertura, começa a dar sinal no último tópico do capítulo inicial, no entanto, pretende-se desenvolvê-la melhor junto com a teoria de Michel Foucault sobre as práticas de si.

Cumpre, ainda, registrar, logo nesta nota introdutória, alguns pontos. Primeiro, a pesquisa mobiliza três ideias de outro. O *outro* em itálico é definido como aquele marcado por uma existência precária, induzido à precariedade, aquele que representa o *absolutamente outro*, cuja vida quando perdida não é passível de luto. Esse *outro* tem ênfase no capítulo inaugural deste estudo, pois a finalidade é propor uma crítica da violência ética na representação a partir do seu potencial de desumanização. Butler mostra em *Vida precária* que é comum pensar a respeito da humanização e da desumanização a partir da suposição de que os que ganham representação ou autorrepresentação têm maiores chances de serem humanizados; ao passo que, aqueles cuja vida não é representada ou que não conseguem representar a si mesmos são frequentemente vistos como menos humanos ou sequer são enxergados<sup>15</sup>. Possivelmente, esse não é um pensamento de todo equivocado, entretanto, Butler indica um paradoxo em diálogo com a teoria de Lévinas. Segundo a filósofa, a ideia levinasiana de *rosto* significa que o rosto não é necessariamente humano e, ao mesmo tempo, é precisamente uma

<sup>13</sup> Cumpre esclarecer e reforçar que as referências a Emmanuel Lévinas durante todo o trabalho serão feitas a partir da leitura que Judith Butler realiza da teoria do filósofo.

<sup>14</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 126.

<sup>15</sup> BUTLER, Judith. Vida precária, p. 24.

condição para humanização. Em outras palavras, a representação do rosto, ou sua personificação, pode muito bem funcionar para desumanizar, assim como um rosto inumano pode ser humanizador. A aparição do rosto nem sempre expressa a humanização, por isso, sua tese é de que isso torna mais complexo pensar sobre a representação.

Um dos objetivos específicos desta pesquisa, sobretudo destacado no capítulo um, é analisar como um rosto, uma imagem ou um “relato do outro” podem ser produzidos para desumanizar, induzir e manter certas vidas na precariedade. Se é legítimo que a representação não é obrigatoriamente a condição para humanização; se é possível observar que tanto a aparição da imagem quanto sua produção destorcida ou seu apagamento podem ser instrumentalizados para reprodução de violência mais do que a representação em si, interessa questionar os enquadramentos que fabricam essas falhas na percepção do outro.

Nesse sentido, o objeto inicial desta investigação é o *outro* marcado pela violência criada por regimes de inteligibilidade, aquele *outro* cuja narrativa não importa para história progressiva oficial e que não consegue ser apreendido com uma responsabilidade capaz de alterar estes enquadramentos através dos quais os sujeitos são capturados pelas principais vertentes das teorias universalistas e identitárias. Não se está sustentando que não há agência dos sujeitos precários<sup>16</sup>, pelo contrário, eles estão o tempo inteiro “jogando com esta moldura e atuando sobre ela”<sup>17</sup>, contudo, a preocupação inicial, sinteticamente, é examinar como determinadas normas são formadas e criam esquemas de inteligibilidade que dificultam ou impedem o reconhecimento do *outro*, aqueles que, na distribuição diferencial da precariedade, estão mais expostos e descobertos de proteção normativa, simbólica, material, legal, etc.

Optou-se por não trabalhar com um grupo de *outros* específicos, mas trazer como exemplo as vidas marcadas que incidissem na leitura e no estudo de maneira geral. Compreende-se que as categorias e grupos (de classe, raça, gênero, população carcerária, refugiados, etc.) são indispensáveis na luta pelo reconhecimento de direitos e para a própria manutenção da vida, na busca por

<sup>16</sup> A vida marcada também relata a si mesma e também interage com as normas; há criação e agenciamento na subjetividade precarizada, mas sua chance de escuta e reconhecimento é sempre limitada em função dos enquadramentos normativo-sociais.

<sup>17</sup> BUTLER, Judith. Vida precária, p. 24.



uma linguagem capaz de representar suas reivindicações. No entanto, pelos indícios já apresentados, a escolha foi trabalhar a partir do que se entende que mais aproxima e, simultaneamente, mais singulariza a existência: os processos de subjetivação.

Depois de se ocupar da reflexão acerca da violência ética direcionada à vida precária, o segundo capítulo tem como objetivo estudar os processos de subjetivação enquanto meio para uma ética de não violência. Uma vez que esses processos acontecem nos sujeitos indistintamente, ocorre um afastamento da ideia de *outro* para pôr em relevo as noções de outro e Outro. Parte-se da diferenciação feita por Judith Butler em *Relatar a si mesmo*, onde a filósofa utiliza o termo “outro” para denotar o outro humano em sua peculiaridade e o “Outro” para se referir ao outro levinasiano, que não se refere somente ao outro humano, mas como lugar de “substituição” de uma relação ética infinita<sup>18</sup>.

O segundo ponto a ser esclarecido origina-se no anterior, a mudança de ênfase do uso do *outro* pelo outro ou, quando em referência a Lévinas, Outro, não quer dizer que há um abandono da vida precária, e sim a problematização da subjetividade nas investigações dos processos de subjetivação como potência dessasujeitadora. Foucault mostra a possibilidade constante de “devir outro”, uma vez que, para o autor, o sujeito não é uma substância, é uma forma e essa forma, afirma ele, “não é nem apesar de tudo e nem sempre idêntica a ela mesma”<sup>19</sup>. E é, exatamente, a constituição histórica das diferentes formas do sujeito em relação aos jogos de verdade que interessa aos estudos de Foucault.

Nesse sentido, o segundo capítulo propõe uma análise da genealogia<sup>20</sup> das relações de si para si na teoria foucaultiana, destacando o conceito de *ascese*. De acordo com Foucault, para compreender de que maneira o indivíduo moderno podia fazer a experiência dele mesmo como sujeito de uma “sexualidade”, era indispensável uma genealogia do modo pelo qual os indivíduos são levados a exercer, sobre si e sobre os outros, uma hermenêutica do desejo<sup>21</sup>. Trata-se do momento em que Foucault altera seu projeto da história da sexualidade para

<sup>18</sup> BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo*, nota de rodapé, p. 10.

<sup>19</sup> FOUCAULT, Michel. *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, p. 1537.

<sup>20</sup> Segundo Foucault em “O que é a crítica?”, a genealogia pode ser definida como “algo que tenta restituir as condições de aparição de uma singularidade a partir de múltiplos elementos determinantes, e que aparece não como o produto, mas como o efeito”.

<sup>21</sup> FOUCAULT, Michel. *A história da Sexualidade 2: O uso dos prazeres*, p.10.

incluir um terceiro eixo de pesquisa. Depois de investigar os jogos da verdade considerados entre si (jogos de *saber*) e os jogos da verdade a partir das relações de *poder*, outro trabalho reclamava um espaço no seu pensamento: a constituição de si mesmo como *sujeito*. Assim, o filósofo reorganiza sua investigação para analisar a lenta formação, desde a Antiguidade, de uma hermenêutica de si.

Gilles Deleuze<sup>22</sup> traduz essa virada no pensamento de Foucault como uma dobra na linha do poder, uma força sobre outra força, que faz com que a linha se curve sobre si mesma, inaugurando uma nova forma de relacionamento, irreduzível aos regimes de poder. O que Foucault enxerga na cultura antiga é um modo de interação do sujeito consigo mesmo desvinculada dos códigos morais e instituições de conduta. Sem prejuízo da coexistência com temas de austeridade, o objetivo da existência não estava previamente prescrito, mas delineava-se a partir da vontade de constituir uma bela vida, digna de lembrança.

Em face dessa ausência de pressupostos normativos hábeis a definir o que seria a bela vida, a subjetividade se formava em um processo de criação de estilos. Uma das imagens que talvez melhor expresse essa ideia é a imagem do artista e sua obra. Tal qual uma partitura, uma fotografia, um poema ou uma tela, a vida representa um material para criação de estilos e a finalidade do sujeito é ser artista de si, fazer da sua existência uma obra de arte.

A importância desse instante teórico de Foucault para esta pesquisa é compreender que, embora as técnicas de si tenham sido enfraquecidas com a invasão cada vez maior dos procedimentos de normatização, a sua possível atualização *hoje* acontece por ser uma maneira de resistir aos poderes subjetivantes. Em linhas gerais, o desafio é relacionar as práticas de si da análise foucaultiana com o pensamento “contra a violência ética”<sup>23</sup> de Judith Butler, a fim de imaginar uma alternativa inventiva à relação dada consigo mesmo e, principalmente, com o outro, no curso da sociabilidade. A hipótese é considerar o relato de si como uma *ascese*, que permite tanto o desassujeitamento quanto a invasão ética do outro, o reconhecimento do outro em si.

<sup>22</sup> DELEUZE, Gilles. Conversações, p.145.

<sup>23</sup> “Contra a violência ética” é o nome dado ao segundo capítulo do livro *Relatar a si mesmo*: crítica da violência ética de Judith Butler, capítulo onde ela aborda, especialmente, os limites do juízo e a vínculo “eu” e “tu”, isto é, a intersubjetividade.

Por último, o esforço fundamental do terceiro capítulo é responder à pergunta “como, através dos processos de subjetivação, pode-se inventar uma ética de responsabilidade?”. Como não foi o objetivo do marco teórico desta pesquisa apresentar uma resposta definitiva a essa pergunta, isto é, de receitar uma proposta normativa e final para a demanda ética, a própria escolha bibliográfica justifica, portanto, que essa também não seja a finalidade deste estudo. No entanto, acredita-se que uma fresta aberta pelo eixo da subjetividade no campo do poder pode indicar uma resposta, ainda que sempre provisória.

O caminho escolhido para problematizar uma alternativa de não violência foi: (i) estudar a despossessão de si como prática necessária à constituição da alteridade; (ii) pensar a atividade crítica como uma técnica de si capaz de realizar o desfazimento de si e dos conhecimentos mais internalizados, para alcançar a virtude do desassujeitamento no curso do que se poderia chamar de política da verdade; e, (iii) alguns comentários sobre a ética da amizade em Foucault e a ética da responsabilidade em Butler, enquanto orientações que se afastam das prescrições normativas e dos juízos morais, não para recair em um construtivismo pretensioso, mas para procurar estilos criativos e responsáveis de relação.

## 2

### A violência ética no relatar o outro

*Mas na fotografia surge algo de estranho e de novo: na vendedora de peixes de New Haven, olhando o chão com um recato tão displicente e tão sedutor, preserva-se algo que não se reduz ao gênio artístico do fotógrafo Hill, algo que não pode ser silenciado, que reclama com insistência o nome daquela que viveu ali, que também na foto é real, e que não quer extinguir-se na “arte”.*

(Walter Benjamin, *Pequena história da fotografia*).

Atravessada pela problemática da representação em um sentido aberto<sup>24</sup>, esta pesquisa teórica estabelece sua moldura no estudo da violência ética nos termos do *relatar* – (re)presentar – o outro. Objetiva-se, assim, interrogar: tornar presente um outro no relato do “Eu”, capturar uma imagem do outro e a expor, narrar um outro e traduzi-lo no discurso serve a quais esquemas de inteligibilidade<sup>25</sup>?

A hipótese preliminar que permeia esse primeiro momento do trabalho é a de que há uma face violenta no movimento de relatar o outro, de capturá-lo e traduzi-lo. Há uma estilização, uma confecção do outro a partir de uma perspectiva do “eu” potencialmente impiedosa e impositiva do caráter paradoxal da ética, o qual consiste justamente no seu vínculo com a violência. Como afirma Carla Rodrigues<sup>26</sup>, a palavra “ética” geralmente é carregada de uma conotação positiva, de modo que “tendemos a pensar que decisões tomadas conforme à ética são consideradas boas decisões”. Judith Butler oferece, entretanto, uma chave importante para pensar a associação que frequentemente ocorre entre ética e formas violentas de enquadramento prévio, através dos quais o reconhecimento acontece.

A questão de Butler, sobretudo na obra *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*, é uma problematização da filosofia moral a respeito da responsabilização do sujeito. Como o sujeito, opaco para si mesmo, não narrável e

<sup>24</sup> A representação como um fenômeno complexo que está em diversos “campos”, na política, na estética, na cultura e no social.

<sup>25</sup> Na teoria de Judith Butler, são esquemas que condicionam e produzem as normas de condição de ser reconhecido que preparam o caminho para o reconhecimento. Cf. BUTLER, Judith. Quadros de Guerra, p. 21.

<sup>26</sup> RODRIGUES, Carla. Butler e violência ética: de quem é a vida afinal?, p. 32.

não representável “plena ou adequadamente” pode ser responsabilizado por suas ações? De que maneira dar um relato sempre incompleto e difuso de si pode ser

vinculado às suas condutas? A tese que a autora desenvolve na obra é, em traços gerais, a de que a violência ética exige um “dar conta” de si mesmo completo e coerente, entretanto, o “eu” não tem uma história própria que não seja ao mesmo tempo a história de uma relação<sup>27</sup>. Ou seja, as condições de surgimento do “eu” sempre o desapossam, embora tal desposseção<sup>28</sup> não signifique perda do elemento subjetivo da responsabilidade; ao contrário, é exatamente na desposseção onde reside a capacidade de se responsabilizar.

Provocado pelo desconforto quanto à representação como exercício de violência ética e, ainda, pela leitura da referida obra de Judith Butler, o objetivo deste estudo se configura na problematização da constituição de um *relato do outro*. Essa problematização consiste em questionar em que medida é possível, diante da opacidade do “eu” e da opacidade do “outro” – e a partir de uma história de si que é também a história de uma relação – exercer um relato do outro? Elaborar uma representação, uma imagem ou uma narrativa do outro capaz de promover reconhecimento e uma ética de responsabilidade? Em outras palavras, em que medida é possível realizar uma crítica da violência ética que opera no *relatar o outro* e pensar em uma ética de alteridade, através de processos de subjetivação, que criam não transparências e essências, mas formas diversas de existir?

A relação entre o incômodo representacional e a elaboração de um *relato do outro* é estabelecida pela própria ideia de *outro* que se pretender mobilizar. De início, pontua-se que o *outro*<sup>29</sup>, neste primeiro capítulo, é aquele marcado por uma *vida precária*. Judith Butler teoriza o conceito de vida precária – o qual é apropriado aqui – principalmente em dois de seus livros, *Vida precária* e *Quadros de Guerra*: quando a vida é passível de luto? Nessas obras, a autora mostra que há

---

<sup>27</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p.18-19.

<sup>28</sup> Esclarece-se que uso desse termo está vinculado ao significado atribuído por Judith Butler na obra *Relatar a si mesmo*: crítica da violência ética. Esta é uma expressão recorrente e importante em todo o seu pensamento, no entanto o trabalho se ateu somente ao uso implicado na referida obra. No próximo capítulo ficará mais claro a sua importância para esta pesquisa, por hora cabe reter o sentido geral de se desposuir de si mesmo.

<sup>29</sup> O *outro* marcado pela condição precária será usado em itálico neste trabalho para diferenciar do outro no sentido mais amplo, o outro o qual todos podem ser, sejam marcados ou não.

uma distribuição diferencial do luto<sup>30</sup>, articulando tal elemento subjetivo à sua potencialidade pública, de modo que determinadas vidas valem a pena serem vividas – e, por isso, quando perdidas contam como perdas –; enquanto outras não contabilizam como perdas, não são enlutadas.

Butler expõe, portanto, o vínculo intrínseco entre o luto e a vida que merece ou não ser vivida. É o futuro anterior que determina a condição da vida<sup>31</sup>; ou seja, sem a compreensão de que uma vida seria passível de ser enlutada caso fosse perdida não há a compreensão anterior de que ela era, de fato, uma vida vivível. Segundo a autora:

Sem a condição de ser enlutada, não há vida, ou, melhor dizendo, há algo que está vivo, mas que é diferente de uma vida. Em seu lugar, ‘há uma vida que nunca terá sido vivida’, que não é preservada por nenhuma consideração, por nenhum testemunho, e que não será enlutada quando perdida.<sup>32</sup>

Ser passível de luto é, nesse sentido, um pressuposto para que a vida que importe. Consequentemente, quando perdida uma vida não sentida e sem comoção, é como se ela não tivesse realmente existido na linguagem e na vida social. Se não teve luto, *preteritamente* aquela existência não contou. Ressalta-se dessa problematização que, para Judith Butler, as vidas são, por definição, precárias em “si mesmas”. O elemento precário, portanto, é comum a todas as vidas; isto é, as vidas estão imersas em uma relação de dependência fundamental perante outras vidas – anônimas ou não –, sendo essa uma condição inescapável, uma vulnerabilidade inevitável<sup>33</sup>. Há, entretanto, condições e enquadramentos que induzem certas populações a uma situação de precariedade diferencial, onde suas vidas estão, para além da sua vulnerabilidade constitutiva, mais expostas à violência e à falta de reconhecimento.

É particularmente esse “*absolutamente outro*” – que o discurso do Eu não quer se aproximar e cuja falta não é enlutada – que se pretende mostrar como objeto – e abjeto – de um relato ou de uma cena de violência ética<sup>34</sup>. Assim,

<sup>30</sup> BUTLER, Judith. Vida precária: el poder del duelo y la violencia, p.16.

<sup>31</sup> BUTLER, Judith. Quadros de guerra, p. 32-33.

<sup>32</sup> Ibid., p.33.

<sup>33</sup> Segundo Judith Butler, “viver é sempre viver uma vida que é vulnerável desde o início e que pode ser colocada em risco ou eliminada de uma hora para outra a partir do exterior e por motivos que nem sempre estão sob nosso controle”. BUTLER, Judith. Quadros de guerra, p.52.

<sup>34</sup> Por isso justifica-se a relação entre representação violenta do outro no relato. Nas palavras de Butler: “a crítica da violência deve começar com a questão da representatividade da vida como tal:

optou-se por não escolher um *outro* ou um *grupo de outros* específicos para estudar neste esforço, uma vez que se entende que há um *devir outro*<sup>35</sup>, que é um devir de todo mundo. Então, embora o recorte metodológico seja em função das experiências profundas de vulnerabilidade, de exposição radical à violência e à destruição, opta-se por pensar através do que mais aproxima e ao mesmo tempo mais singulariza a existência: os processos de subjetivação<sup>36</sup>. Desse modo, os corpos e experiências concretas de injustiça e precariedade fatalmente aparecerão, especialmente por meio de exemplos e metáforas.

Neste primeiro capítulo, portanto, o objetivo é mostrar que as matrizes teóricas mais recorrentes – as universalistas e as identitárias – não têm apresentado caminhos criativos a uma representação não violenta do *outro*. Considerando tais rubricas e a despeito delas, o modo de apreender e de conhecer uma vida permanece sustentado por enquadramentos normativos que operam selecionando quais existências merecem viver e quais significam um risco à existência em si. O *ethos* moderno, da atividade moderna<sup>37</sup>, sustentado na ideia de

---

o que permite que uma vida se torne visível em sua precariedade e em sua necessidade de amparo e o que nos impede de ver ou compreender certas vidas dessa maneira?”. BUTLER, Judith. Quadros de guerra, p. 82.

<sup>35</sup>Deleuze e Guattari, em Mil Platôs (p. 185-190) falam sobre o devir minoritário, uma espécie de desvio não numerável, uma multiplicidade de multiplicidade. As minorias para eles podem funcionar como uma figura universal “ou devir de todo o mundo”. Tal circunstância universal de ser minoritário ou de devir-minoritário não elimina, nem desqualifica, a importância das lutas no nível dos axiomas, para os filósofos, ao contrário, tais lutas são determinantes. Segundo Sibertin-Blanc, em *Deleuze et les minorités: quelle « politique »?* (p. 40), “essas lutas nas instituições jurídicas, políticas e econômicas do Estado não são somente taticamente inevitáveis; elas são estrategicamente necessárias” (tradução livre). Ou seja, a disputa das minorias para serem incluídas na lógica dos axiomas jurídicos, normativos, representativos, mercadológico, etc., não retira a sua potência, uma vez que o não numerável sempre porta um signo insubmisso, *irrepresentável* no nível axiomático, mas muitas vezes percebido através do incomodo estratégico que gera nele. A ideia de *devir outro*, portanto, vem dessa potencialidade universal e constante de ser outro, de ter os axiomas e as normas alterando os fluxos e gerando captura. Contudo, a luta dos *outros*, tal como a luta das minorias, como a luta das mulheres pelo voto e pelo aborto, a luta das certas regiões por autonomia, a luta por emprego – para citar alguns exemplos do próprio Mil Platôs – mostram a não relevância no grau de deslocamento provocado pela demanda por “si só”; por mais modesta que seja uma reivindicação, o principal para Deleuze e Guattari, é que ela impelirá uma tensão a qual a axiomática não poderá suportar. As demandas por autodeterminação, as demandas para pôr questões pauta, envolvem a problemática particular do desejo e o desejo é incalculável. Assim, a potência das minorias não é medida pela capacidade de entrar e se impor no sistema majoritário, mas sobretudo de fazer valer a força dos conjuntos não numeráveis. Nesse sentido, pensa-se o devir outro como uma possibilidade de todo mundo, como uma forma não numerável, não capturável totalmente e ao mesmo tempo um conceito que não subestima a luta do *outro*, cuja vida é marcada no nível dos axiomas, ou nos termos da biopolítica ou da precariedade.

<sup>36</sup>No próximo capítulo, a ênfase será justamente nos processos de subjetivação, onde o eixo da subjetividade na obra de Michel Foucault será a principal referência.

<sup>37</sup>Foucault compreende a modernidade como um exercício, uma atividade tão mais do que um período histórico determinado.

progresso e de tempo contínuo, persiste na elaboração de um relato colonizado do *outro*. O vínculo entre ética e violência no relato expõe a face perversa de um *ethos* não responsável, mas o paradoxo dessa junção é, ao mesmo tempo, a linha de fuga para as resistências e para o reconhecimento.

Portanto, este capítulo também tem como propósito indicar que há abertura para novas maneiras de experimentar o político e as relações sociais, considerando a reflexão nos termos dos processos de subjetivação e da precariedade do *outro* como aquele que está, na distribuição diferencial produzida pelos enquadramentos ontológico e epistemológico, mais descoberto ou escancarado às possibilidades de apagamento. Essa perspectiva, na esteira do pensamento de Judith Butler<sup>38</sup> e de Michel Foucault, representa uma alternativa às teorias fundadas no universalismo e nas políticas de identidade e uma possibilidade para submergir na teoria crítica social sem abrir mão totalmente dos juízos normativos e morais, indo, porém, para muito além deles.

## 2.1

### Entre universalidade e identidade

Primeiramente, é necessário esclarecer que não é intenção deste trabalho problematizar a universalidade e a identidade em todos os seus alcances e multiplicidades teóricas, até mesmo porque não seria possível dentro dos limites que se impõem. Na realidade, o escopo consiste em problematizar certas operações de universalidade e de políticas de identidade que produzem violência ética na ação de relatar o *outro*.

Em referência à Adorno, Judith Butler explica que o autor alemão usou “o termo ‘violência’ em relação à ética no contexto de pretensões de universalidade”<sup>39</sup>. Quando a norma ética, segundo Adorno, ignora as condições sociais e sua aspiração de universalidade deixa de considerar os “direitos” do indivíduo, o *ethos* se torna violento<sup>40</sup>. Para ajudar a compreender a posição de Adorno, Butler traz o exemplo da imposição de governos em países estrangeiros que, em nome de princípios universais de democracia, negam à população a

<sup>38</sup> BUTLER, Judith. Quadros de guerra, p.55-56.

<sup>39</sup> Id., Relatar a si mesmo, p.15.

<sup>40</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 15-16.



eleição de seus representantes. Para Adorno apud Butler, esse seria um modo através do qual o universal surge como algo “violento e extrínseco, sem nenhuma realidade substancial para os seres humanos”<sup>41</sup>.

No mesmo sentido, em outra obra, Butler afirma que nos últimos anos, nos Estados Unidos, tem-se ouvido um “discurso sobre ‘levar a democracia’ para países onde, aparentemente, ela não existiria”<sup>42</sup> ou sobre a necessidade de “instaurar a democracia”. No entanto, o que precede a imposição de governos em determinados países ou o discurso de “fazer chegar” a democracia onde ela “não existiria” é a confecção de uma imagem ou, para usar os termos deste estudo, de um relato do *outro* – individual ou coletivo – que porta uma violência ética fundamental, uma vez que não só se elabora um *outro* marcado pela diferença negativa<sup>43</sup>, como se (re)produz uma ideia universal de democracia e de experiência político-social.

A questão, portanto, não é com a universalidade em “si”, mas com um tipo de funcionamento da universalidade que não leva em conta as particularidades. Concorde-se com Judith Butler sobre o fato de que a universalidade não é violenta por definição, mas torna-se violenta quando não responde às demandas particulares, ou quando não reformula a si mesma, considerando as condições sociais e culturais que abrange “no seu escopo de aplicação”<sup>44</sup>. Esse é o caso do debate a respeito do uso do véu nas escolas públicas francesas. O preceito universal da *laïcité*, ao invés de dialogar com a demanda – que está teoricamente incluída no seu escopo de evitar a intervenção das religiões nos temas de Estado e de incentivar o livre exercício de credo –, estimulou, segundo Butler<sup>45</sup>, a ideia de que o véu representa a inferiorização da mulher em relação ao homem e de uma “aliança com o ‘fundamentalismo’”. Ainda de acordo com a autora:

Quando, por razões sociais, é impossível se apropriar de um preceito universal, ou quando – também por razões sociais – é preciso recusá-lo, ele mesmo se torna um terreno de disputa, tema e objeto do debate democrático. Ou seja, o preceito universal perde seu status de precondição do debate democrático<sup>46</sup>.

<sup>41</sup> Ibid., p.15.

<sup>42</sup> Id., Quadros de guerra, p.62.

<sup>43</sup> A exclusão acontece na “diferença perversa em uma relação de poder que passa a ser traduzida na dominação e no não reconhecimento do outro, logo, é a diferença a serviço da dominação”. DARWICH, Ana, Direitos fundamentais, Teoria do Direito e Sustentabilidade, p. 232-23.

<sup>44</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p.17.

<sup>45</sup> Id., Quadros de guerra, p. 179.

<sup>46</sup> BUTLER, Relatar a si mesmo, p.17-18.

A violência acontece quando o preceito universal não atua mais como precondição do debate e insiste em se impor como castração, forçando o exercício de um *ethos* apenas superficialmente coletivo. O preceito, que virou anacrônico – aquele que não serve mais como pressuposto do debate democrático –, não reconhece, entretanto, sua caducidade, elaborando o discurso de que os sujeitos precários é que são, realmente, anacrônicos, pertencentes à uma outra temporalidade. No jornal *New York Times*, o jornalista Thomas Friedman sustentou que o Islã não alcançou a modernidade, criando e reproduzindo sobre ele um relato de menoridade. Se não atingiu o preceito de desenvolvimento cultural, “não pertence a *este* tempo”<sup>47</sup>. Nesse discurso, a falha não estava nas precondições do debate, e sim no Islã com o diagnóstico de portador da “pré-modernidade”.

Naturalizam-se as noções de progresso e de modernidade no processo histórico onde a narrativa oficial é confeccionada pela perspectiva do “vencedor”<sup>48</sup> e, assim, o historicismo culmina, nas palavras de Benjamin<sup>49</sup>, na história universal. Nela, a ideia de progresso mobilizada no relato não constitui uma representação possível do *outro*, ao contrário, relega-o ao esquecimento. Trata-se, na verdade, de um vendaval<sup>50</sup> em persistente tentativa de não deixar vestígios do *outro*, de modo que, se as populações cuja precariedade se localiza em um estado de exceção<sup>51</sup> permanente não estão na marcha universal do

<sup>47</sup> Ibid., p. 163.

<sup>48</sup> O vencedor, na teoria de Benjamin, segundo Michel Lowy, faz referência à “guerra de classes, em que um dos campos, a classe dirigente, não cessou de vencer os oprimidos (...)”. O trabalho se apropria do termo mas para implica-lo de uma maneira mais geral, a narrativa do vencedor é a perspectiva hegemônica *também* em relação à luta de classes e em outras dimensões sociais. LOWY, Michael. Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”, p. 71.

<sup>49</sup> BENJAMIN, Walter. O anjo da história, p. 19.

Aqui cabe explicar que, embora Walter Benjamin não seja o marco teórico central desta pesquisa, entende-se que Judith Butler, especialmente na obra *Quadros de guerra*, estabelece um diálogo fundamental com seu pensamento e permite que os leitores e/ou pesquisadores percorram certos caminhos benjaminianos. O objetivo deste trabalho não é se debruçar na obra de Benjamin, mas através da abertura de Butler, permear alguns conceitos importantes da sua teoria que comunicam com este estudo.

<sup>50</sup> BENJAMIN, Walter. O anjo da história. Expressão usada por Benjamin na Tese IX.

<sup>51</sup> “A tradição dos oprimidos ensina-nos que o “estado de exceção” em que vivemos é regra”. BENJAMIN, Walter. O anjo da história. Tese VIII.

A regra da história através desta tradição expõe as vísceras de uma outra narrativa – a história evolucionista - no sentido de representar mais democracia e liberdade. A primeira mostra que a

progresso, é porque são identificadas como menos humanas ou, nos termos de Butler<sup>52</sup>, porque estão fora das “condições culturais intrínsecas à emergência do humano”. Logo, o apagamento dessas populações aparece como eliminação do risco, daquilo que constrange o humano e não propriamente daquilo que é humano.

Em *Quadros de guerra*, Butler cita uma coletânea denominada *Poems from Guantánamo*, a qual continha 22 poemas escritos pelos presos de Guantánamo. Os poemas passaram pela censura do Departamento de Defesa norte-americano antes da publicação e a maioria deles foi destruída ou nunca entregue aos organizadores do exemplar. A justificativa para os atos de censura veio em nome da segurança nacional, alegando que a poesia representava uma grande ameaça em função do seu “conteúdo e formato”<sup>53</sup>. Assim, aqueles presos e, sobretudo, o relato que construíram sobre si não significava uma narrativa humana, mas justamente o que perturba o humano.

No Brasil há um projeto denominado *Vozes do cárcere*, que segundo Thula Pires<sup>54</sup>, o objetivo é identificar as demandas de pessoas privadas de liberdade por meio de suas cartas enviadas, além de ressaltar os aspectos da experiência individual e coletiva no ambiente prisional. De acordo com Pires, coordenadora do projeto, no próprio texto das cartas, foi possível encontrar registros de que a administração prisional obstaculiza o acesso à papel e caneta, quando não proíbe o envio das cartas ou exercem censura sobre elas. *Poems from Guantánamo* e *Vozes do cárcere* denunciam, cada um em seu contexto e com suas particularidades, uma condição de suspensão, de estar “entre”: nem vivo, nem morto.

São vidas as quais não cabe nenhum luto, porque já estava perdidas para sempre ou porque, mais ainda, nunca “foram”, e devem ser eliminadas a partir do momento em que parecem viver obstinadamente nesse estado **moribundo**. A violência se renova frente ao caráter aparentemente inesgotável de seu objeto.<sup>55</sup>

---

“regra da história é, ao contrário, a opressão, a barbárie, a violência dos vencedores”. LOWY, Michael, op. cit., p. 83.

<sup>52</sup> BUTLER, Judith. *Quadros de guerra*, p.182.

<sup>53</sup> Ibid, p.88.

<sup>54</sup> PIRES, Thula. Direito à comunicação: entrevista realizada com a coordenadora geral do projeto Cartas do Cárcere. Disponível em: <https://medium.com/cartas-do-carcere/entrevista-projeto-cartas-do-c%C3%A1rcere-88b1f10fc407>.

<sup>55</sup> BUTLER, Judith. *Vida precária: el poder del duelo y la violencia*. p .60, grifo da autora.

O relato desse sujeito moribundo representa uma ameaça aos vivos e, por isso, a narrativa do “Eu” ou do “Estado”<sup>56</sup> os elabora como inimigos. Slavoj Žižek explica que esses sujeitos não podem, então, ser outro ser humano “com uma vida interior rica e cheia de histórias pessoais, que narra a si mesmo a fim de adquirir uma experiência de vida dotada de sentido”<sup>57</sup>. Afinal, um ser humano cuja história importa e merece ser escutada, cujo relato e a memória devam contar, não pode ser considerado inimigo. Segundo Wendy Brown apud Žižek “um inimigo é alguém cuja história não se ouviu”<sup>58</sup>.

O universal, na sua acepção de um tipo de operacionalidade que determina uma história homogênea e linear, exerce, portanto, violência ética ao confeccionar um relato do outro que tenta apagar sua experiência e seus rastros. Com isso, a finalidade não é confirmar que todos, indistintamente, são modernos, ou que todos pertencem a esse tempo, porque a própria linguagem da modernidade se edifica na concepção de tempo progressivo e pressupõe a ideia de desenvolvimento. Reforça-se, assim, que a questão não é meramente compreender o universal como violento em si e nem se acredita, tal como suspeita Butler<sup>59</sup>, que seja impossível apelar para uma noção de “nós”.

No luto ou na noção de vulnerabilidade, na perda de alguém ou na exposição inevitável do corpo, há algo que pode ser compartilhado, sentido por um “nós”. Reconhecer que há um limite no “nós” – ou seja, que é possível partilhar processos, mas que há condições diferenciais na experiência – significa ainda assim conhecer alguma coisa de “nós” enquanto comum. Reclamar aspectos potentes da subjetivação coletiva não implica em ser necessariamente violento; a violência consiste em impor um *ethos* uniformizador e excludente. Da mesma forma que abrir mão da primeira pessoa do plural não é suficiente e indispensável para teoria crítica, não faz sentido excluir princípios liberais como o da igualdade.

<sup>56</sup> Concorde-se com Butler que uma nação não é uma psique individual, mas ambas podem descrever como “sujeito”, ainda que de diferentes ordens. Por isso, frequentemente haverá uma associação entre a subjetividade “individual” e a razão de estado. Por exemplo: “quando os Estados Unidos atuam, estabelecem uma concepção do que significa atuar como um norte-americano – uma norma a partir da qual pode-se identificar com esse sujeito”. Id., *Vida Precária*, p. 68.

<sup>57</sup> ŽIŽEK, Slavoj. *Violência*, p. 49.

<sup>58</sup> Ibid, p. 49.

<sup>59</sup> BUTLER, Judith. *Vida precária*, p.46.

O problema se circunscreve na limitação fornecida pelo vocabulário normativo liberal, que pressupõe uma ontologia individual em sua base principiológica. No entanto, Butler<sup>60</sup> verifica que esse vocabulário, não responde, uma vez que, na realidade, nem todo mundo conta como sujeito. Logo, a questão epistemológica que lida com como (re)conhecer o sujeito e coexistir na diferença tem relação vital com a questão prévia de quem vale, de fato, como sujeito. O sujeito humano é uma construção, que sempre implica na existência do não humano, no valor de distinção. Se não são questionados os enquadramentos que conferem a alguns sujeitos a condição “natural” de humanidade, enquanto outros vivem em uma luta constante para ter entrada nessa categoria<sup>61</sup>, o debate normativo fundado na linguagem liberal permanece vazio.

A era de alguém, explica Butler<sup>62</sup> em diálogo com Benjamin, é a “constelação” representada na cena imbricada e “interruptiva de múltiplas temporalidades que não podem ser reduzidas nem a um pluralismo cultural nem a um discurso liberal sobre os direitos”. O presente injeta seu efeito homogeneizador insistentemente, na tentativa de aniquilar a diferença. É preciso não deixar rastro, é preciso não deixar que fotos e poesias transponham as celas, as escolas, os hospitais de custódia e as fábricas. Elas são incendiárias, e o são justamente porque, paradoxalmente, criam barreiras ao fluxo da centelha à dinamite<sup>63</sup>. Na persistência de ser moribunda, a precariedade tem a capacidade de expor as aporias do tempo contínuo e progressivo; o quase-morto ou quase-vivo pode representar a resistência do tempo-de-agora<sup>64</sup>, reunindo temporalidades: quase-passado, quase-futuro, nem uma vida, nem uma morte. A tradição de exclusão mostra que a política não pode ser reduzida aos vivos – em sentido duplo, vivo na qualidade de vida que importa e vivo como tempo presente, o que “está”. Trazer o ausente é não se conformar, é dar sentido à experiência da vida

<sup>60</sup> BUTLER, Judith. Quadros de Guerra, p.54.

<sup>61</sup> Ibid., p.117

<sup>62</sup> Ibid., p. 194

<sup>63</sup> Metáfora de Benjamin em alarme de incêndio. WALTER, Benjamin. Rua de mão única: obras escolhidas, p. 46.

<sup>64</sup> Referência à tese XVIII sobre o conceito de história de Walter Benjamin. Lowy explica o *tempo-de-agora* como o que significa a verdadeira história universal, aquela que resume o passado e concentra a tradição dos oprimidos no momento presente atualizado pelo historiador. Assim, na persistência de ser moribunda, a precariedade expõe o vazio no tempo progressivo-homogêneo, expõe a ideia de progresso como busca pelo esquecimento pelo apagamento. A sua condição de quase-vida não é só uma condição de sujeição, tem a potencialidade de desestabilizar a noção de tempo. LOWY, Michael. Walter Benjamin: Aviso de incêndio, p. 138-139.

precária e colocar presença no presente – sem buscar transportar o passado –, revendo suas implicações atuais para criticar as violências. De acordo com Judith Butler:

Para Benjamin, na linha final dessas teses, “cada segundo era a porta estreita pela qual podia penetrar o Messias”, uma condição histórica na qual a responsabilidade política pelo presente existe precisamente “agora”. Não foi por acaso que Benjamin entendeu ações revolucionárias como a greve, como a rejeição do poder estatal coercitivo. Esse poder baseia-se em uma determinada noção de progresso histórico aceita para se autolegitimar, como a realização moderna suprema. Separar o “tempo agora” dessas pretensões de modernidade é eliminar o enquadramento temporal que sustenta de maneira acrítica o poder estatal, seu efeito legitimador e suas instrumentalidades coercitivas.<sup>65</sup>

A redenção, a possibilidade de justiça e reconhecimento da vida precária não é o fim da história e sim a ruptura<sup>66</sup>. Trata-se de poder contar a história de outra forma, onde o relatar o *outro* passe por um exercício de si que implique em responsabilidade com sua memória, tradição e experiência.

Nos termos de Foucault<sup>67</sup>, encontra-se uma outra maneira de abordar a história e a modernidade. Para o filósofo francês, em referência constante à sua leitura de Kant, a modernidade está mais próxima de uma atitude do que de um período histórico<sup>68</sup>, pois preconiza uma forma de pensar e de sentir; um modo de agir e de se conduzir; algo que aparece ligado à uma tarefa, um exercício. Nas palavras do filósofo, seria “um pouco, sem dúvida, como o que os gregos chamaram de *ethos*”<sup>69</sup>. Dessa forma, Foucault se afasta da naturalização<sup>70</sup> dos

<sup>65</sup> LOWY, Michael. Walter Benjamin: Aviso de incêndio, p. 195.

<sup>66</sup> A interrupção messiânica é ruptura da história, mas não fim da história”. LOWY, Michael. Walter Benjamin: Aviso de incêndio, p.132.

<sup>67</sup> Cumpre dizer que alguns pontos aproximam Foucault e Benjamin, por exemplo, ambos são críticos da insuficiência que o termo *história* assume e críticos da ideia de progresso, além de que os dois são interessados pelas obras de Baudelaire e fazem referência à Kant. Segundo Rafael Haddock-lobo (Walter Benjamin e Michel Foucault: a importância ética do deslocamento para uma *Outra História*, p.59), Foucault cita Benjamin apenas uma vez em todo seu trabalho, nas primeiras páginas de *História da Sexualidade 2: O uso dos prazeres* (na versão utilizada por este trabalho, a referência à Benjamin está na nota de rodapé n.2, p.17 e transcrita na p. 42), precisamente onde anuncia sua tentativa de pensar historicamente uma estética da existência. Para Sigrid Weigel, de acordo com Haddock-lobo (p.60), mesmo sendo pequena, a citação que Foucault faz de Benjamin é de extrema importância na obra, pois o autor afirmaria compreender no estudo benjaminiano de Baudelaire um dos alicerces possíveis para construir a história das artes da existência.

<sup>68</sup> FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que les Lumières?, p.1387.

<sup>69</sup> Ibid., p.1387.

<sup>70</sup> Nesse ponto, deve-se destacar um dos métodos críticos de Michel Foucault. Trata-se do método genealógico, em uma passagem do nascimento da biopolítica é possível observar uma parte da definição do que seria tal método. Em *O Nascimento da biopolítica* (p. 5-6), Foucault afirma: “o

conceitos e é possível observar a centralidade que a experiência toma no seu pensamento. Não é uma época que se localiza entre a pré-modernidade e pós-modernidade, mas uma atitude constituída em oposição, em “luta” contra as atitudes consideradas “contra-modernidade”.

Ser moderno consiste em um processo de elaboração de si mesmo e requer uma prática continuada. A representação dessa ideia é encontrada, segundo Foucault, especialmente em Baudelaire, onde ser moderno significava não aceitar a si mesmo como se é no fluxo dos momentos que passam, mas de tomar a si mesmo como objeto “de uma elaboração complexa e dura”<sup>71</sup>. Foucault<sup>72</sup> identifica no homem moderno de Baudelaire não aquele que parte à descoberta de si, dos seus segredos ou de sua verdade escondida, mas que procura *inventar a si mesmo*. Nesse movimento de se auto-elaborar, o tempo presente não é alguma coisa da qual se possa abrir mão, mas também não deve ser sacralizado. Por fim, Foucault<sup>73</sup> acrescenta um elemento essencial na compreensão da relação entre o tempo presente e o ascetismo de si no poeta francês: não é nem na sociedade enquanto tal e nem no corpo político que o jogo da liberdade com o real pode transfigurar o momento presente. O único lugar viável para a transformação se chama arte.

A insistência desses últimos parágrafos sobre modernidade e tempo presente parece escapar do núcleo da universalidade e da sua interseção com a violência. Acredita-se, entretanto, essa digressão é, na verdade, o contrário, na medida em que a costura que Foucault faz com a linha de pensamento de Baudelaire<sup>74</sup> e Kant

---

historicismo parte do universal e passa-o, de certo modo, pelo ralador da história. Meu problema é o inverso disso. Parto da decisão, ao mesmo tempo teórica e metodológica, que consistem em dizer: suponhamos que os universais não existem; e formulo nesse momento a questão à história e aos historiadores: como vocês podem escrever a história, se não admitem a *priori* que algo como o Estado, a sociedade, o soberano, os súditos existe? (...) Nada, portanto, de interrogar os universais utilizando como método crítico a história, mas partir da decisão da inexistência dos universais para indagar que história se pode fazer”. Foucault não rejeita, portanto, a existência dos universais, eles estão aí na ordem das coisas e do discurso, produzindo formas de viver, mas não são dados que sempre estiveram na presentes e percebidos tal qual, são construções e, por isso, partir da inexistência deles é uma maneira de questionar não só que história se pode fazer, mas que história foi elaborada a partir deles.

<sup>71</sup> FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que les Lumières?, p.1389.

<sup>72</sup> Ibid., p.1390.

<sup>73</sup> Ibid., p.1390.

<sup>74</sup> Foucault vê potência na literatura modernista e, nesse sentido, segundo Vladimir Safatle “se a literatura é a contra episteme fundamental da era moderna, então toda experiência crítica da modernidade deverá, à sua maneira, encontrar seu modelo nas produções literárias. E isto Foucault

em *O que são as Luzes?*<sup>75</sup> mostra a relevância do *ethos* moderno na própria crítica à noção de modernidade. O sujeito é determinado historicamente e essa inexorabilidade implica lidar com a linguagem e com as perguntas atuais. A outra face desse “determinismo” é que há um limite ao conhecimento – inclusive ao conhecimento de si: uma espécie de margem de agonismo na experiência teórica e prática, que se expande e se recolhe, e recomeça<sup>76</sup>. No entanto, nem todo trabalho histórico-crítico só pode acontecer na desordem, nas opacidades das limitações e nas contingências. Foucault não exalta os limites, mostra que eles são as condições do próprio conhecimento: “Eu não sei se é preciso dizer hoje que o trabalho crítico implica ainda na fé nas Luzes; ele necessita, eu penso, sempre do trabalho sobre nossos limites, ou seja, um trabalho paciente que dá forma à impaciência da liberdade”<sup>77</sup>.

Em Foucault, a crítica e a estética da existência<sup>78</sup> pensadas a partir da análise da atividade moderna<sup>79</sup> é o que permite transfigurar e mobilizar as questões atuais – incluindo suas possíveis violências, como é o caso de uma certa universalidade<sup>80</sup>. As problematizações a respeito de como nos constituímos como sujeitos de nosso conhecimento, que exercem e se submetem às relações de poder, de como nos constituímos como sujeitos morais de nossas ações<sup>81</sup>, no contexto “presente”, são fundamentais para compreender como as pretensões de universalidade – enquanto princípio moderno – não têm conseguido responder à precariedade. Assim, Foucault pretende destituir o sujeito como fundamento da ética para concebê-lo como problema *para* a ética<sup>82</sup> e, ao contrário do que não

---

fará através de uma reflexão sobre o conceito baudeleriano de ‘modernidade’”. SAFATLE, Vladimir. Aulas Erotismo, Sexualidade e Gênero.

<sup>75</sup> FOUCAULT, Michel. *Qu’est que les Lumières?*, p. 1381.

<sup>76</sup> Segundo Foucault “(...) a experiência teórica e prática que nós fazemos de nossos limites e de sua ultrapassagem possível é sempre ela mesma limitada, determinada e então recomeçada” (tradução livre). FOUCAULT, Michel. *Qu’est que les Lumières?*, p.1394.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 1397.

<sup>78</sup> A crítica e estética da existência em Foucault serão objetos do trabalho nos próximos capítulos.

<sup>79</sup> ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*, p. 101.

<sup>80</sup> Nesse ponto, vale destacar o pensamento de Francisco Ortega sobre a instrumentalidade violenta dos discursos universalistas que são, segundo ele, “discursos falaciosos que escondem amiúde estratégias e interesses particulares: nacionais, étnicos, ideológicos, políticos, econômicos, religiosos, revelando um forte potencial marginalizante. A ideologia universalista (cristã, revolucionária, democrática) que afirma tratar todos os homens como irmãos, iguais, conduz inexoravelmente às discriminações e aos conflitos mais ferozes”. ORTEGA, Francisco. *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault*, p. 65.

<sup>81</sup> FOUCAULT, Michel. *Qu’est que les Lumières?*, p.1395.

<sup>82</sup> BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo*, p. 142.



raro se alega, isso não significa a morte do sujeito. Significa uma investigação sobre como ele é “instituído e mantido, sobre como se institui e se mantém e sobre como as normas que governam os princípios éticos devem ser compreendidas não só como guias de conduta, mas também como fórmula para resolver a questão de quem e o que é o sujeito humano”<sup>83</sup>. Criar um *ethos* através da atividade crítica, onde a responsabilidade no ato de relatar o outro não é fundamentada na abstração, e sim no próprio humano tornado um objeto para a ética, é, nesse sentido, uma maneira de questionar o preceito que sustenta uma ontologia que inclui a todos, mas efetivamente promove proteção seletiva e conserva as vulnerabilidades<sup>84</sup>.

Por outro lado, emergem como alternativa as matrizes identitárias. Novamente, o que é passível de problematização neste trabalho não é a identidade enquanto tal – assim como a universalidade – mas certa instrumentalização política das identidades. No relato identitário do *outro*, muda-se o vocabulário, mas acaba recaiando-se em outra forma de ontologia que também produz violência ética. Segundo Bethânia Assy, essa forma de pensamento:

[...] provoca uma dimensão que problematiza a própria pertença, de maneira a implicar não só na possibilidade de perda de autorreflexão singular individual, isto é, na capacidade do sujeito de se autoconstituir fora da ontologia identitária, como também de determinar de forma essencialista quem está fora e quem está dentro de seu escopo de pertencimento, a partir da própria concepção de identidade<sup>85</sup>.

Butler e Assy parecem concordar que as políticas identitárias (*identity politics*), inclusive certas teorias multiculturalistas mais arejadas, fracassam ao insistir que se trata de uma matéria de coexistência, de um vocabulário de tolerância<sup>86</sup> ou da existência de temporalidades diferentes em diversas localizações culturais<sup>87</sup>. A narrativa da tolerância tende a assujeitar, reforçando, de acordo com Assy em referência à teoria de Wendy Brown, a “análoga estrutura ontológica de um puro Eu e de um puro Outro matizados”<sup>88</sup>. Ou seja, se um sujeito exerce tolerância para com outro, eles são percebidos desde logo como

<sup>83</sup> Ibid., p. 142.

<sup>84</sup> ASSY, Bethânia. op. cit., p. 783.

<sup>85</sup> Ibid., p. 783.

<sup>86</sup> Ibid., p. 782.

<sup>87</sup> BUTLER, Judith. Quadros de guerra, p.153.

<sup>88</sup> ASSY, Bethânia. op. cit., nota de rodapé, p. 783.

cindidos, diferenciados. Seria indispensável indagar, entretanto, qual o conteúdo, a “substância” dessa divisão? De acordo Butler, para Wendy Brown, a tolerância é, na verdade, um instrumento frágil, “que com frequência pressupõe um desprezo por aqueles a quem é direcionada”<sup>89</sup>. Desse modo, somente alguém que porte uma capacidade racional superior consegue atingir o nível da tolerância. Já na linha argumentativa de Judith Butler<sup>90</sup> a respeito da temporalidade, o ponto não são as diferenças culturais, umas em guerra contra as outras, ou as diversas modalidades de tempo, ainda que passe por essas questões em alguma medida. O cerne são as concepções hegemônicas de progresso, que elaboram a si mesmas como superiores em relação à uma época pré-moderna e, assim, hierarquicamente mais avançadas, colocando o *outro* estagnado na infância temporal, para garantir sua autolegitimação.

A título de exemplo, Butler<sup>91</sup> mostra que, dentro dos discursos de tolerância, há dois tipos de sujeitos frequentemente diferenciados, os “homossexuais” e os “mulçumanos” – que praticam ou não a tolerância reciprocamente nas políticas públicas e na esfera da negociação. Trata-se de um caso que explicita a ideia de que nenhum sujeito poder existir sem se opor a outras noções de sujeito, sendo preciso excluir várias formas possíveis para se tornar viável. Isto é, o “homossexual” não pode ser mulçumano e o “mulçumano” não pode não ser homofóbico. Nas palavras de Butler, é preciso afastar uma “multidão de ‘não eus’”<sup>92</sup>, para então assim o “eu” se constituir, para uma identidade “estável” se firmar. E, na mesma empreitada, um outro processo é também necessário: se desfazer de determinadas dimensões de si mesmo “que não conseguem se conformar às figuras distintas produzidas pela norma do sujeito humano”. É imperativo abandonar a complexidade que envolve a dialética da produção da subjetividade e da própria ligação com as normas para se enquadrar naquelas normas reconhecidas.

Nesse contexto, o binarismo é uma construção indispensável nas pretensões de “modernidade” capturadas na política de identidade, onde se impõe uma clivagem interna: *ou* isto *ou* aquilo. Além disso, o sujeito racional moderno deve

---

<sup>89</sup> BUTLER, Judith. Quadros de guerra, p. 202.

<sup>90</sup> Ibid., p. 154.

<sup>91</sup> Ibid., p. 201-202.

<sup>92</sup> Ibid., p. 202-203.

ser coerente com sua “identidade”, que embora seja uma escolha atravessada pela normatividade e pela normalização, passa a representar “tudo o que ele é”. No caso da mencionada disputa religião-sexualidade, Butler afirma: “o enquadramento binário assume que a religião e a sexualidade determinam, **singular e exaustivamente**, a identidade (o que explica a existência de duas identidades, distintas e opostas)”<sup>93</sup>. Assumir uma identidade implica a renúncia de outra, o que na era da biopolítica geralmente denota o medo da proximidade do outro, cuja identidade o “eu” não reconhece e, muitas vezes, as normas não legitimam e, quando legitimam, o fazem por meio da criação de uma identidade que facilite a apreensão pelo enquadramento estático da sua existência.

Butler mostra que depois do evento do 11 de setembro, houve o desenvolvimento da visão segundo a qual a permeabilidade da fronteira era uma ameaça ao país e, mais que isso, um risco à identidade enquanto tal<sup>94</sup>. Aqui a fronteira representa os limites da identidade, que busca preservar o “eu-Estado” ou “eu-subjetivo” da invasão do outro. Quando, contudo, constata-se que não há fronteira impermeável, ela passa a significar duas coisas<sup>95</sup>: uma é a reivindicação territorial e a outra a desterritorialização, para se estabelecer uma certa relação com outro ao qual se está exposto. Dessa forma, uma existência nunca é somente um muro fechado para si, de modo que há um “tu” ou um “coletivo de tu” com os quais, inevitavelmente, a fronteira do “eu” se relaciona.

Se tenho alguma fronteira, ou se alguma fronteira pode ser atribuída a mim, é somente porque me separei dos outros, e é somente por causa dessa separação que posso me relacionar com eles. Assim, a fronteira é uma função da relação, uma **gestão da diferença**, uma negociação na qual estou ligado a você na medida da minha separação.<sup>96</sup>

A identidade tem utilidade e estratégia política inquestionável, uma vez que, frequentemente, direitos são garantidos através da afirmação da identidade. Pode-se, entretanto, questionar o *direito*, bem como a *vontade de direito*, de inserção em uma perspectiva normalizada de vida, sendo admissível indagar até mesmo o movimento afirmativo, de “afirmação da identidade”. No entanto, os sujeitos lidam com a urgência, com demandas que, em regra, não podem esperar, de modo

<sup>93</sup> Ibid., p. 206, grifo da autora.

<sup>94</sup> Ibid., p. 71.

<sup>95</sup> Ibid., p. 71-72.

<sup>96</sup> Ibid., p. 72, grifo da autora.

que não se trata de rejeitar toda e qualquer normatividade. Segundo Foucault<sup>97</sup>, sabe-se pela experiência que “a pretensão de escapar do sistema de atualidade para oferecer programas gerais de uma outra sociedade, de um outro modo de pensar, de uma outra cultura, de uma outra visão do mundo apenas conseguiu reconduzir às mais perigosas tradições”. O trabalho para alterar o enquadramento não está radicalmente fora da normatividade, na liberdade indefinida, nem completamente dentro das normas, ele é um exercício experimental, no qual, para Foucault, “por um lado deve abrir às pesquisas históricas e por outro pôr-se à prova da realidade e da atualidade (...)”<sup>98</sup>.

Uma teoria crítica que pretenda ser responsável, portanto, deve reconhecer que a distribuição da condição precária é indissociável à historicização das identidades como raça, classe e gênero. Não se pode falar em relatos que induzem ou esquecem as vulnerabilidades sem pensar no atravessamento dessas categorias nos esquemas de inteligibilidade. Por exemplo, em uma entrevista<sup>99</sup>, perguntaram à Foucault se as identidades sexuais não eram úteis politicamente e ele não hesitou em responder que eram muito úteis, mas fez a ressalva de que elas, por outro lado, nos limitam. A despeito de todo seu pensamento sobre a desconstrução do sexo como categoria natural e da percepção, através do método genealógico, da elaboração da noção de sexo a partir do dispositivo de sexualidade<sup>100</sup>, ressalta-se a perspectiva de como o sexo, enquanto efeito de um discurso, de um relato, evidencia uma violência identitária. Nas palavras de Butler, o escândalo histórico não é a afirmação de que sempre existiu o sexo, mas o fato de que “nós nem sempre *fomos* nosso sexo, que o sexo nem sempre teve o poder de caracterizar e constituir a *identidade* com tal completo poder”<sup>101</sup>.

Como se a possibilidade do indivíduo moderno fazer a experiência de si mesmo como sujeito de uma “sexualidade” fosse dispositivo fundamental de sua auto-determinação. Digamos claramente que seu reconhecimento como sujeito passa necessariamente pela maneira que ele é capaz de subjetivar uma sexualidade.<sup>102</sup>

<sup>97</sup> FOUCAULT, Michel. Qu'est que les Lumières?, p. 1394.

<sup>98</sup> Ibid., p. 1393. (tradução livre).

<sup>99</sup> Ibid., p. 1558.

<sup>100</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. História da sexualidade 1: A vontade de saber.

<sup>101</sup> BUTLER, Judith. Inversões sexuais, p.91.

<sup>102</sup> SAFATLE, Vladimir. Aulas Erotismo, sexualidade e gênero, grifo da autora.

A mobilização despotencializada da identidade obriga que os sujeitos sejam permanentemente os mesmos e, para além de ser tedioso ser sempre o mesmo, como afirmou Michel Foucault<sup>103</sup>, há uma dura violência nesse preceito. A violência ética identitária que cobra um relato de si e um relato do outro sempre coerente e fixo é uma forma de gerir os corpos, desqualificando a capacidade criativa de moldar a existência. Segundo Judith Butler<sup>104</sup> uma leitura pós-hegeliana da cena do reconhecimento permitiria uma abertura: pensar a opacidade para consigo mesmo, isto é, a impossibilidade de uma representação completa de si, como uma brecha para conferir reconhecimento aos outros. Reconhecer que não se é o mesmo, em cada instante, diferente da forçosa linearidade do discurso muitas vezes apresentado, pode, para Butler<sup>105</sup>, provocar certa paciência com outros, desestabilizando a necessidade de ser idêntico em todas as situações. Nesse sentido, Butler<sup>106</sup> afirma:

Para mim, suspender a exigência da identidade pessoal, ou, mais especificamente, da coerência completa, parece contrariar certa violência ética, que exige que manifestemos e sustentemos nossa identidade pessoal o tempo todo e requer que os outros façam o mesmo.

A violência ética que exige a semelhança, impõe e assujeita<sup>107</sup>, também produz subjetividade, fato que motivou Foucault a perguntar através de quais jogos da verdade o homem reflete a respeito de si, quando se percebe como louco, como doente, ou quando se julga e se pune como criminoso<sup>108</sup>. A subjetividade está o tempo inteiro sendo construída na relação com as normas, e não raro as normas de identidade confeccionam o sujeito e sua auto percepção. Judith Butler<sup>109</sup> mostra que o sujeito do Islã também foi construído dentro do discurso militar, através dos textos antropológicos e dos protocolos de tortura. Mais do que

<sup>103</sup> FOUCAULT, Michel. Michel Foucault. Une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité, p. 1558.

<sup>104</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p.60.

<sup>105</sup> Ibid., p.60

<sup>106</sup> Ibid., p. 60.

<sup>107</sup> A ideia de assujeitamento e poder utilizada neste trabalho está vinculada à ideia foucaultiana de relações de força. O poder é exercido, mas não assume a imagem de algo, sobretudo, na era biopolítica, que vem “de cima para baixo”. Nas palavras do próprio Foucault: “O poder se exerce em rede e, nessa rede, não só os indivíduos circulam, mas estão sempre em posição de ser submetidos a esse poder e também de exercê-lo. Jamais eles são o alvo inerte ou consentidor do poder, são sempre seus intermediários. Em outras palavras, o poder transita pelos indivíduos, não se aplica a eles.” FOUCAULT, Michel. Em defesa da sociedade, p. 35.

<sup>108</sup> FOUCAULT, Michel. História da sexualidade 2: O uso dos prazeres, p. 11.

<sup>109</sup> BUTLER, Judith. Quadros de guerra. p. 184.

um esforço para humilhar os prisioneiros em Abu Ghraib e em Guantánamo a partir da sua “formação cultural”, a tortura foi igualmente uma maneira de elaborar, coercitivamente, a mentalidade árabe. Isso significou, segundo Butler<sup>110</sup>, a necessidade de os prisioneiros representarem a redução cultural presente nos textos antropológicos, à revelia da sua complexa formação cultural e subjetiva.

Era preciso encenar, performar aquela limitação que lhes era imposta e, conseqüentemente, dar conta de si mesmo como semelhante, idêntico àquela representação. O relato do sujeito árabe engendrado pelos textos antropológicos impôs a afirmação da identidade árabe, de modo que os prisioneiros começam a se identificar com aquela imagem, que é uma captura absolutamente reduzida e forjada da sua existência tanto coletiva como individual. Uma das teses de Žizek<sup>111</sup> é a de que é a linguagem – e não o interesse egoísta primitivo – a vanguarda e o grande fator de divisão entre “nós” e, por conseguinte, de produção desse desenho violento do *outro*. Isto quer dizer, para o autor, que a linguagem e a fala, muitas vezes associadas à renúncia da violência, à possibilidade de socialização e à comunicação, são justamente uma via por onde a violência corre. Ser um animal que fala diferencia os seres humanos das outras espécies não falantes e localiza a capacidade de evitar a violência no núcleo da existência humana<sup>112</sup>, de modo que, quando ocorre, a violência representa uma contaminação da linguagem e não a linguagem em si. Žizek, por outro lado, questiona: “e se os humanos superassem os animais em sua capacidade de violência precisamente porque *falam*?”<sup>113</sup>. Logo, aqui, há uma inversão na *doxa* que compreende os humanos como superiores pela aptidão de refugar a violência através da fala.

Um exemplo de Žizek<sup>114</sup> para mostrar a violência na linguagem é o caso dos *pogroms* antissemitas. Segundo o filósofo, o que os perpetradores dos *pogroms* achavam absurdo e intolerável e os fazia agir contra os judeus não era a realidade imediata, “mas a imagem/figura do ‘Judeu’ que circula em sua tradição e foi por esta construída”. A tradição perdura na transmissão do relato do *outro* – nem sempre igual, nem sempre a mesma, mas com as atualizações do tempo presente que perpetuam sua violência. Não se trata, porém, de redimir os perpetradores por

<sup>110</sup> Ibid., p. 184.

<sup>111</sup> ŽIZEK, Slavoj. Violência, p. 63.

<sup>112</sup> Ibid., p. 59.

<sup>113</sup> Ibid., p. 59.

<sup>114</sup> Ibid., p. 63.

“pertencerem a uma tradição”, uma vez que ela não lhes desqualifica como elemento subjetivo de responsabilidade, mas permite historicizar a marcha do cortejo triunfante<sup>115</sup>. Enfrentar o discurso dominante é “escovar a história a contrapelo”<sup>116</sup>, recolher os despojos, desnaturalizar a linguagem reproduzida. Nas palavras de Michel Lowy, na interpretação da tese VII sobre o conceito de história de Benjamin: “a redenção/revolução não acontecerá graças ao curso natural das coisas (...)”<sup>117</sup>. É preciso friccionar a escova contra o pelo e aqueles que se desprenderem do núcleo que os mantém moribundos, sem vida, esses não devem ser ignorados, e sim apanhados. A redenção não está naquilo que os amalgama e homogeneiza. Não é simples, contudo, parar o cortejo:

O problema, evidentemente, é que um indivíduo isolado não pode distinguir de maneira simples entre os judeus reais e a sua imagem antissemita: essa imagem sobredetermina o modo como eu faço minha experiência dos próprios judeus reais, além de afetar ainda o modo como os judeus se experimentam a si próprios<sup>118</sup>.

A experiência que se faz do *outro* é uma experiência que precede e ultrapassa a existência do “eu”, de modo que a crítica histórica capaz de “fazer justiça” não é um horizonte de salvação, que põe fim à própria história, mas uma atitude que problematiza os enquadramentos ontológicos e epistemológicos, onde certas vidas valem a pena, enquanto outras, nem quando mortas estão seguras<sup>119</sup>. Em termos do que se intentou dizer, nem a universalidade, nem as políticas de identidade têm sido, a despeito de qualquer boa intenção, suficientemente catadoras das narrativas precárias. Por essa razão é que se impõe a necessidade de buscar uma crítica mais “radical”: uma crítica aos enquadramentos.

## 2.2

### Enquadramento e reconhecimento

<sup>115</sup> “Todo aquele que, até hoje, obteve a vitória, marcha junto no cortejo de triunfo que conduz os dominantes de hoje (a marcharem) por cima dos que, hoje, jazem por terra”. WALTER, Benjamin. Alarme de incêndio, p. 59.

<sup>116</sup> Ibid., p. 70.

<sup>117</sup> Ibid., p. 74.

<sup>118</sup> ZIZEK, Slavoj. Violência, p. 63.

<sup>119</sup> “Só terá o dom de atizar no passado a centelha da esperança aquele historiador que tiver apreendido isto: nem os mortos estão seguros se o inimigo vencer”. BENJAMIN, Walter. Anjo da história, p. 12.

Um passo atrás: a violência que se pode identificar em certas operações de universalidade e de políticas de identidade <sup>120</sup> acontecem em função de determinados enquadramentos prévios, o que significa que o problema não é apenas normativo ou identitário. Assim, insistir na pergunta normativa a respeito da melhor forma de representar ou relatar os sujeitos em condição precária não tem implicado em significativos deslocamentos. Nesse contexto, uma indagação pertinente seria, por exemplo: “qual a norma segundo a qual o sujeito é produzido e se converte depois no suposto ‘fundamento’ da discussão normativa”? <sup>121</sup>

O enquadramento que produz o sujeito que posteriormente será objeto e fundamento da discussão normativa é uma moldura, através da qual se apreende ou não “a vida dos outros como perdida ou lesada” <sup>122</sup>. Trata-se de uma questão epistemológica, de um procedimento de poder, capaz de qualificar uma vida como vida e outras não. Tanto o reconhecimento do *outro* como o reconhecimento de si mesmo são limitados antecipadamente por um regime de verdade, que decide, segundo Butler <sup>123</sup> em diálogo com Foucault, quais formas de ser serão reconhecíveis ou não. A palavra decidir não é a mais exata, “pois o regime de verdade fornece um quadro para a cena do reconhecimento, delineando quem será classificado como sujeito de reconhecimento e oferecendo normas disponíveis para o ato de reconhecimento” <sup>124</sup>. Isto é, o sujeito elaborado pela norma não é plenamente determinado por ela, há uma relação entre os modos de se constituir e os regimes de verdade.

Contudo, outro passo “atrás” ainda é necessário. A pergunta “o que é uma vida?” precede as demais, em alguma medida. Esclarece-se que, talvez, as expressões de retorno crítico <sup>125</sup> não sejam as mais ideais, uma vez que a urgência e a percepção do “tempo-de-agora” podem – e de certa maneira devem – embaralhar as problematizações normativas, epistemológicas e ontológicas para atender às reivindicações. O objetivo, contudo, é chamar atenção ao fato de que sem a compreensão de que o “ser” da vida é construído e de que há um enquadramento ontológico também resultante de operações de poder, não é viável

<sup>120</sup> Não as únicas violências possíveis, mas são as correntes político-filosóficas de maior relevo, como mostra Bethânia Assy, op. cit., p. 781.

<sup>121</sup> BUTLER, Judith. Quadros de guerra, p. 199.

<sup>122</sup> Ibid., p.14.

<sup>123</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 34-35.

<sup>124</sup> Ibid., p. 35.

<sup>125</sup> Expressões como “um passo atrás”, “preceder”, “prévio”, etc.



articular caminhos menos violentos. É preciso pensar uma nova ontologia do corpo, a partir da sua experiência e da sua precariedade, não de forma essencializada, mas buscando expor o conjunto de normas e políticas “que se desenvolveram historicamente a fim de maximizar a precariedade para alguns e minimizar para outros”<sup>126</sup>. A ontologia do corpo não corresponde à uma natureza que fixa tais corpos, e sim à própria construção ontológica social.

Nesse sentido, o relato do *outro* é elaborado dentro de enquadramentos que possibilitam ou não reconhecê-lo, da mesma forma que ocorre na fotografia, onde ao enquadrar a cena, já se delimitou o que será levado em consideração. O enquadramento é, então, aquilo que define, segundo Butler<sup>127</sup>, a relação entre fotógrafo e fotografado. Similarmente, no relato, ele é quem orchestra o vínculo entre relator e relatado. A moldura estabelecida conduz à interpretação, que nunca é totalmente determinada: há frestas e fissuras, que permitem alguma margem de instabilidade no processo de captura. Mesmo quando uma imagem reduz uma cena, quando um relato julga e restringe o *outro*, ou mesmo quando a poesia transpõe a prisão sem que o próprio sujeito encarcerado possa fazê-lo, algo pode ser deslocado, uma vez que a violência ética não pode garantir não ser contaminada pela comoção, pela confusão e pelo sensível.

O enquadramento não tem a capacidade de conter plenamente aquilo que apreende. Nos termos de Butler<sup>128</sup>, “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 o outro”. O enquadramento não funciona apenas como uma fronteira para o seu conteúdo, mas faz parte da imagem e estrutura a sua percepção, direcionando a interpretação do que é visto. Por outro lado, não existe um roteiro impermeável. No empenho de representar – violentamente ou não –, a moldura limita as possibilidades de existir, precisamente porque não consegue representar e, nesse sentido, é a dimensão incapturável da imagem ou do relato do *outro* que permite rasurar o enquadramento e propor uma ética de não violência.

Em *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica*, Walter Benjamin fala da emergência da necessidade de aproximar o objeto para torná-lo

<sup>126</sup> BUTLER, Judith, Quadros de Guerra, p. 15.

<sup>127</sup> Ibid., p. 125.

<sup>128</sup> Ibid., p. 26.

“possível” por meio da imagem<sup>129</sup>. Na *Pequena história da fotografia*<sup>130</sup>, no mesmo sentido, Benjamin fala da tendência de possuir o objeto de perto, na imagem ou, mais especificamente, na sua reprodução. Talvez não seja de todo forçoso pensar a representação como essa forma de reprodução para gerir e possuir o objeto representado. A vontade de aproximação não significa aqui o desejo de reconhecer o *outro*. A posseção pode funcionar para manter a cisão do “Eu” e do “outro”, precisamente para descafeiná-lo, privá-lo de sua matéria-prima de *jouissance*<sup>131</sup>, de destruir sua aura<sup>132</sup>, aquilo que há de singular e intermitente.

Seria inútil e estúpido, afirmou Georges Didi-Huberman<sup>133</sup> em *Sobrevivência dos vaga-lumes*, colocar os vaga-lumes sob um projetor, acreditando assim melhor observá-los. Não se trata de uma oposição a qualquer forma de apreensão do *outro*, mas sim de problematizar a violência que lança seus projetores de luz em nome da ética. Também, de nada adiantaria estudar os vaga-lumes previamente mortos, prostrados na mesa dos entomólogos ou observá-los como coisa muito antiga. Conhecer o *outro* – assim como conhecer os vaga-lumes – só é viável se os enquadramentos forem deslocados, ou seja, se ele for notado no presente de sua sobrevivência, na performance dos seus gestos. É na dança viva do meio da noite onde, para Didi-Huberman, melhor se pode ver os vaga-lumes.

Judith Butler<sup>134</sup> mostra que esse deslocamento não significa um maniqueísmo, onde de um lado está o sujeito cindido, por exemplo, pelo nacionalismo, e de outro o sujeito cuja psique quer unicamente a paz. O agonismo e a agressão fazem parte da vida e, conseqüentemente, da política e das relações intersubjetivas. Há, porém, uma diferença relevante entre agressão e violência. Segundo Butler, a violência é uma das formas que a agressão pode assumir, contudo, não é a única. A agressão pode tomar outros caminhos, inclusive à serviço da democracia, como “o ‘antagonismo’ e o conflito discursivo, as greves,

<sup>129</sup> BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica, p. 60.

<sup>130</sup> BENJAMIN, Walter. Pequena história da fotografia, p. 91-107.

<sup>131</sup> Ver em Slavoj Žižek. Violência, p. 57.

<sup>132</sup> A aura é “uma trama peculiar de espaço e tempo: a aparição única de uma distância, por mais próxima que seja”. BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica, p. 59.

<sup>133</sup> Cumprir esclarecer que a referência à Didi-Huberman, precisamente à obra *Sobrevivência dos vaga-lumes*, não é para se debruçar na sua teoria, mas para cotejar uma imagem para o trabalho pelo diálogo que estabelece com Benjamin e, portanto, com a tradição na qual está inserida as influências teóricas de Judith Butler.

<sup>134</sup> BUTLER, Judith. Quadros de guerra, p. 78.

a desobediência civil e mesmo a revolução”<sup>135</sup>. É como se a violência fosse uma “força de morte” e a agressão comportasse a chance de uma “força de vida”<sup>136</sup>. Assim, o encontro com o *outro*, o qual gera a produção do relato sobre ele, nunca será livre de certa agressão. Concorde-se com Žižek quando ele insiste que Levinas tinha razão a respeito do caráter profundamente assimétrico da relação intersubjetiva: “nunca há uma reciprocidade equilibrada em meu encontro com outro sujeito”<sup>137</sup>. A violência, por sua vez, pode ser dispensada.

Nesse sentido, reitera-se que realização de uma crítica da violência deve começar, como sustenta Butler<sup>138</sup>, com o problema da representatividade da vida enquanto tal, questionando o que permite *reconhecer* uma vida, torná-la visível, e o que impede de enxergar sua precariedade? Primeiro, é relevante que as normas de reconhecimento não sejam uma posse de quem “deseja conferir”, nem de quem deseja ser reconhecido, pois a temporalidade das normas não corresponde à temporalidade da existência de um sujeito. O relato que se constitui do *outro*, ou mesmo de si, não pode coincidir completamente com aquele que é relatado, pois o tempo do discurso que opera a partir das normas de reconhecimento é outro: o da sociabilidade. Compreender essa dimensão é aceitar a despossessão da “minha normatividade” como sendo minha de fato. Não há como elaborar um relato do *outro* sem levar em conta as normas que excedem a vida do “eu” e *governam* o humanamente reconhecível<sup>139</sup>.

É necessário, portanto, saber como as normas operam para reconhecer a humanidade de alguns e rejeitar ou dificultar o reconhecimento da humanidade de outros. Butler explica que a questão não se resume a saber como incluir mais sujeitos nas normas existentes, o que reforça o argumento de que é preciso problematizar como as normas existentes atribuem reconhecimento de forma diferenciada<sup>140</sup>, demonstrando a relação intrínseca da normatividade com os esquemas de inteligibilidade. Trata-se de reivindicar um lugar dentro das normas de reconhecimento sem abrir mão de promover uma nova ontologia.

<sup>135</sup> Ibid., p. 79.

<sup>136</sup> ŽIZEK, Slavoj. Violência, p. 61.

<sup>137</sup> Ibid., p. 60.

<sup>138</sup> BUTLER, Judith. Quadros de guerra, p. 82.

<sup>139</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 52.

<sup>140</sup> BUTLER, Judith. Quadros de guerra, p. 20.

E o que poderia ser uma nova ontologia? Assim como não é o objetivo deste estudo, não foi a intenção dos autores e autoras de referência propor um programa preenchido de regras<sup>141</sup> ou prescrever uma receita para uma apreensão ética da vida. Algumas chaves, entretanto, são teorizadas como caminho alternativo à ontologia violenta dos enquadramentos. Em Judith Butler, o luto é um marcador fundamental, capaz de tensionar os esquemas de reconhecimento do “ser”, ou seja, através de um sentimento de aparente ausência ou perda, pode-se dotar a vida de algum sentido. O luto expõe a vulnerabilidade a qual todos estão submetidos, tanto a vulnerabilidade do corpo sempre “abandonado” ao outro, passível de violação, quanto ao fato de que perda “reúne a todos em um ténue ‘nós’”<sup>142</sup>. Todos já perderam algo que amavam ou desejavam, perderam pessoas ou foram afastados de um lugar e, talvez, a sensação mais imediata seja a de que aquele luto é algo transitório, que vai ser superado e o equilíbrio será reestabelecido<sup>143</sup>, até que se dê conta – ou não exatamente – de que os laços com o “objeto” perdido constituem a si mesmo.

Não é como se um “eu” existisse independentemente por aqui e que simplesmente perdesse um “tu” por lá, especialmente se o vínculo com esse “tu” forma parte do que constitui meu “eu”. Se sob essas condições chego a perder-te, o que me doe não é só a perda, senão tornar-me inescrutável para mim. **Quem “sou”, sem ti?**<sup>144</sup>

A consciência dessa vulnerabilidade é indispensável no processo de perseguir um novo modo de conhecer a ontologia do sujeito, não como um dado prévio a ser finalmente descoberto, mas sim como uma cena construída no social. Considerar estar sempre entregue ao outro, pode provocar, através da ideia de luto, não o sentimento de autopreservação, mas de percepção de uma zona de comum. De acordo com Butler, para Levinas, a autopreservação não é uma necessidade psíquica urgente<sup>145</sup>. Diante da exposição inevitável ou da violência sofrida, não é imperativo devolver a violência ou cerca-se em um muro de si mesmo na tentativa vã de se isolar das injúrias. É um grande erro, segundo Butler, entender a autopreservação como essência do humano.

<sup>141</sup> Trata-se de uma alusão oposta à ideia de programa vazio de Foucault, a qual se trabalhará posteriormente.

<sup>142</sup> BUTLER, Judith. Vida precária, p. 46.

<sup>143</sup> Cf. BUTLER, Judith. Vida precária, p. 48.

<sup>144</sup> BUTLER, Judith. Vida precária, p.48, grifo da autora.

<sup>145</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 130.

Assim, enquanto uma via potente de mudança de enquadramento, o luto também vai ser objeto de disputa semântica e de investimento regulador por parte dos governos. Butler<sup>146</sup> mostra que o luto é um assunto político importante desde a época de Antígona, quando, agindo contra a lei soberana, ela decide enterrar seu irmão e lamentar publicamente sua perda. A distribuição desigual da precariedade, portanto, tem relação estreita com a distribuição desigual do luto público. Quando se coloca a pergunta a respeito de quais vidas têm valor de vida, coloca-se inexoravelmente a indagação sobre quais vidas merecem ser enlutadas. Os enquadramentos regulam o reconhecimento da vida e a expectativa de comoção em caso de sua falta. Se, diante da injustiça, não há pulsão para a indignação, é porque a interpretação foi limitada:

A comoção depende de apoios sociais para o sentir: só conseguimos sentir alguma coisa em relação a uma perda perceptível, que depende de estruturas sociais de percepção, e só podemos sentir comoção e reivindicá-la como nossa com a condição de que já estejamos inscritos em um circuito de comoção social.<sup>147</sup>

Na confecção do relato do *outro*, não é simples se despojar dessas condicionantes de percepção e, por essa razão, o relato não raras vezes produz violência e falha no reconhecimento. O enquadramento determina com o que e com quem devemos nos comover; quais situações de injustiça nos perseguem eticamente e quais não fixam a atenção; o que do *outro* deve caber no relato e o que deve ser ignorado. Žizek questiona, por exemplo, como um espectador de um filme que mostra imagens e eventos reais de tortura poderia continuar tranquilamente sua vida. Ele responde que a única possibilidade de seguir seria se o sujeito pudesse “esquecer (por meio de um ato suspensivo da eficácia simbólica) o que testemunhara”; isto é, saber, mas refugar a tomada de conhecimento e, por isso, não saber: “Sei, mas recuso-me a assumir inteiramente as consequências desse saber, pelo que posso continuar a agir como se não soubesse”<sup>148</sup>. É a recusa de ser perseguido pela imagem, é como uma forma de continuar a viver e também como um jeito de apagar a superproximidade do *outro* provocada pela interpelação.

<sup>146</sup> BUTLER, Judith. Quadros de guerra, p. 65.

<sup>147</sup> Ibid., p. 83.

<sup>148</sup> Ibid., p. 54.

O caso da fotografia ajuda a entender melhor os quadros que se realizam na apreensão do *outro* e da própria “realidade”: ao enquadrar a cena, a fotografia decide o que conta no enquadramento. Nesse sentido, Butler busca estabelecer um diálogo com o pensamento de Susan Sontag a respeito da capacidade que a fotografia tem ou não de comunicar a dor dos *outros*, ou, nos termos desta pesquisa: a fotografia seria capaz, enquanto um relato estético do *outro*, de levar em consideração o sofrimento e complexidade da subjetividade? Sontag não era tão otimista quanto à habilidade da fotografia de representar o sofrimento humano, acreditando que a imagem fotográfica havia perdido o poder de perturbar e indignar<sup>149</sup>. Porém, mais de vinte anos depois, Sontag reconsiderou seu posicionamento, sustentando que a fotografia pode, “estabelecendo através do enquadramento visual uma proximidade”<sup>150</sup>, incomodar a ponto de chamar atenção para a destruição e para o sofrimento.

O choque que a fotografia causa havia se tornado, para Sontag, um tipo de lugar-comum, em que o impacto diante da dor outros<sup>151</sup> se perdeu, especialmente na fotografia contemporânea, pela tendência a *estetizar o sofrimento*, “com o objetivo de satisfazer uma demanda consumidora, função que a tornou desfavorável à capacidade de reação ética e também à interpretação política”<sup>152</sup>. A tese de Sontag poderia ser pensada – mesmo com as particularidades de cada uma – junto com a de Walter Benjamin, quando elucida o crescente esforço fascista de estetizar a política<sup>153</sup>. Para Benjamin, a estetização da política está vinculada à uma espécie de alienação das massas, onde a reprodutibilidade de arte tem a função de emitir uma falsa impressão de acesso à um direito e, ao mesmo tempo, banaliza a singularidade e autenticidade do momento único em que a imagem aparece<sup>154</sup>. Embora o sofrimento não fosse categoricamente o objeto de Benjamin, não é possível dissociar seu pensamento da relação contemporânea com a violência ética. Quando se trivializa o momento em que o evento de violência acontece e é capturado, o retrato deixa de afetar, ou não afeta como deveria.

<sup>149</sup> BUTLER, Judith. Quadros de guerra, p. 106.

<sup>150</sup> Ibid., p.106.

<sup>151</sup> Essa “expressão” inclusive dá título a um dos livros de Sontag, *Diante da dor dos outros*.

<sup>152</sup> BUTLER, Judith. Quadros de guerra, p.107.

<sup>153</sup> Ver em WALTER, Benjamin. A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica, p.97 e ss.

<sup>154</sup> “Mesmo na reprodução mais perfeita *uma coisa* se perde: o aqui e agora da obra de arte – sua existência única no local em que encontra” WALTER, Benjamin. A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica, p. 56.

Walter Benjamin também observou que a maneira pela qual a percepção humana se organiza “não é apenas naturalmente, mas historicamente determinado”. A porta por onde pode entrar o Messias, entretanto, não está totalmente fechada: “uma vez que as modificações no meio da percepção que nos são contemporâneas deixam-se compreender como deterioração da aura, pode-se apontar também suas condições sociais”<sup>155</sup>. Embora a narrativa fascista não tenha deixado de vencer em boa medida, embora a persistência em enquadrar o *outro* não como um ato sublime<sup>156</sup> e autêntico de um momento absolutamente singular mas sim como um ato de julgamento e representação que busca gerir, regular e não liberar o *outro*, a percepção ainda pode ser modificada, a aura pode se “revelar”.

A aura significa, para Benjamin, uma figura singular, constituída de elementos espaciais e temporais: “a aparição única de uma coisa distante, por mais próxima que esteja. Observar, em repouso, numa tarde de verão, uma cadeia de montanhas no horizonte (...)”<sup>157</sup>. É o instante ou a hora em que é possível respirar a aura do objeto, é o momento onde se enxerga a coisa inacessível, por mais perto que ela possa estar. O invólucro aurático protege o objeto da posse total, onde há apenas lampejos na natureza ou na arte passíveis de percepção. Benjamin critica a necessidade de posse, de aproximação a todo custo através da reprodução:

Cada dia fica mais irresistível a necessidade de possuir o objeto de tão perto quanto possível, na imagem, ou melhor, na sua reprodução. E cada dia fica mais nítida a diferença entre a reprodução, como ela nos é oferecida pelos jornais ilustrados e pelas atualidades cinematográficas, e a imagem<sup>158</sup>.

A diferença entre a reprodução e a imagem pode dizer sobre violência, na medida em que ambas são formas de representação da cena. A segunda, contudo, apesar do enquadramento que realiza, guarda a autenticidade do momento único em que foi apreendida, estando mais vinculada à ideia de posse e ao desejo de se aproximar da imagem que, muitas vezes, não leva à imagem. A reprodução tal qual é oferecida, sobretudo pelas mídias “oficiais”, tende à estetização da política

<sup>155</sup> Ibid., p. 59.

<sup>156</sup> Em termos Kantianos, a partir de Vladimir Safatle, o sublime nos prepara para estimar aquilo que vai contra nosso interesse sensível. SAFATLE, Vladimir. O dever e seus impasses, p. 43.

<sup>157</sup> BENJAMIN, Walter. Pequena história da fotografia, p. 101.

<sup>158</sup> Ibid., p.101.

ou, nas palavras de Sontag, à estetização do sofrimento; é como se ela passasse por um “outro enquadramento” quando reproduzida sem responsabilidade, sem levar em conta a sua função ética. É nesse ponto em que geralmente a interpretação da cena capturada fica condicionada ao investimento (discursivo, normativo, etc.) produzido sobre ela. No entanto, um fenômeno mais recente indica que a própria imagem, principalmente em contexto de guerra, já anuncia a violência ao fazer parte de uma narrativa vinculada ao “vencedor”, geralmente aquele que transmite o relato ou a imagem.

Assim, a imagem fotográfica, por exemplo, não só registra, como elabora e tece o evento. Dessa forma, não é concebível perceber a fotografia como um retrato do que passou, “ela não é posterior ao acontecimento, mas sim se torna crucial para sua produção, sua legibilidade, sua ilegibilidade e seu próprio estatuto como realidade”<sup>159</sup>. Em um cenário de guerra, onde se recorre à tortura, as fotografias divulgadas desse momento muitas vezes representam justamente seu estatuto de realidade, sua atualização recorrente. A fotografia, enquanto um instrumento de transmissão do relato através da estética, expressa a confusão na temporalidade: “Essas ações aconteceram? Continuam acontecendo? A fotografia dará continuidade ao acontecimento futuro?”<sup>160</sup>.

A fotografia, ao não garantir o fim do acontecimento, não representar um registro necessariamente do passado, simboliza a chance que as imagens atrozess não meramente perturbem e logo sejam conduzidas ao esquecimento, mas que persigam<sup>161</sup>. A sensação de se sentir perseguido leva de volta à questão do luto. Se o “eu” se sente perseguido ao elaborar ou receber uma imagem ou relato violento do *outro*, é possível reconhecer que houve uma perda. E, assim, persistem as indagações: quais existências perseguem? Quais vidas, caso extintas, seriam lamentadas publicamente? Quais não deixaria nenhum rastro, não conduziriam a nenhum luto, “ou apenas um vestígio parcial, confuso e enigmático?”<sup>162</sup>.

<sup>159</sup> BUTLER, Judith. Quadros de guerra, p.126.

<sup>160</sup> BUTLER, Judith. Quadros de guerra, p.127. Nessa citação, Butler mostra que a inclusão e a exclusão completas não as únicas opções, ao enquadrar as normas fazem uma escolha do que será “possuído” e, por isso, sobram perdas fundamentais fora do enquadramento. Essa “sobra” são mortes parcialmente eclipsadas, vida não totalmente marcadas e é essa instabilidade, segundo Butler, uma das vias capazes de fissurar o enquadramento, de alterá-lo.

<sup>161</sup> “Deixemos que as imagens atrozess nos persigam”. SONTAG apud BUTLER, Judith. Quadros de guerra, p.143.

<sup>162</sup> BUTLER, Judith. Quadros de guerra, p. 115.



E, afinal, no que consistiria mais precisamente a perseguição? O que seria esse sentimento que acompanha e, sendo mais que um simples incômodo, leva ao reconhecimento de uma perda ou de um sofrimento e, conseqüentemente, de que houve uma vida? Acredita-se que para melhor compreender a ideia de perseguição, seja no exemplo da fotografia cotejado no *Quadros de guerra* ou em outra dimensão mobilizadora da ética, especialmente no pensamento de Judith Butler, é preciso recorrer ao filósofo Emmanuel Levinas, a partir da leitura da própria Butler no livro *Relatar a si mesmo*. Em Levinas apud Butler, “a perseguição é o momento preciso em que o sujeito é alcançado ou tocado sem a mediação do *lógos*”<sup>163</sup>. Trata-se de uma cena pré-ontológica, de uma relação passiva com outros que é anterior a constituição do Eu ou do *moi*, e é por meio dessa relação que a constituição será realizada.

Uma formação em passividade, portanto, constitui a pré-história do sujeito, que instaura um Eu como objeto sobre o qual os outros atuam antes de qualquer possibilidade de sua própria atuação. Essa cena é persecutória porque não desejada nem escolhida. É um modo de sermos objeto da atuação do outro anterior à possibilidade de atuarmos nós mesmos ou em nosso nome.<sup>164</sup>

Essa perseguição que elabora o sujeito, embora faça parte de uma pré-história, de um momento inaugural, não está distante da tese de Susan Sontag sobre a perseguição da fotografia. Da mesma forma como não se pode evitar a invasão e a passividade na cena primária, anterior à constituição do Eu, quando a fotografia é capaz de perseguir um “eu” teoricamente já “formado”, é igualmente uma invasão não necessariamente consentida. O “eu” não escolhe ser perseguido pela imagem, ela o invade. Para Levinas, essa circunstância não desejada de ser interpelado por um outro, essa suscetibilidade inesquivável, é justamente a condição para a responsabilidade pelos outros. Aqui parece ocorrer uma inversão. Não é uma teoria da responsabilidade centrada no autor da perseguição. A grande questão de Levinas, reconhecida na leitura de Butler, é mostrar que a suscetibilidade do perseguido gera nele mesmo a inclinação para a ética. Butler explica que:

Estamos acostumados a pensar que só podemos nos responsabilizar por aquilo que fizemos, por aquilo cuja origem pode ser atribuída a nossas intenções, nossos

<sup>163</sup> BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo*, p. 115.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 116.

feitos. Lévinas rejeita explicitamente essa visão, afirmando que associar a responsabilidade é um erro. Torno-me responsável em virtude do que é feito para mim, mas não me torno responsável pelo que é feito para mim se por “responsabilidade” entendermos o fato de eu me culpar pelos ultrajes cometidos a mim. Ao contrário, eu *não* sou primeiramente responsável em virtude de minhas ações, mas si em virtude da relação com o Outro que é estabelecida no nível da minha susceptibilidade primária e irreversível, minha passividade anterior a qualquer possibilidade de ação ou escolha.<sup>165</sup>

No caso da fotografia de guerra, talvez seja menos difícil visualizar a perseguição implicando na responsabilidade. As imagens chegam até o “eu”, o invadem e essa intervenção não escolhida potencializa um conhecimento que permite tensionar os enquadramentos. Em outros contextos, quando, por exemplo, o “eu” (seja o “eu” subjetivo singular ou “eu identidade Estado”) sofre um tipo de perseguição violenta de um *outro*, não é tão simples compreender como esse “eu” torna-se responsável pela perseguição sofrida nos termos levinasianos. Como realizar um relato responsável do *outro* mesmo com o sentimento de perseguição? Como a perseguição provoca a responsabilização do perseguido? Para Levinas *apud* Butler, não se trata de uma humilhação, de um sofrimento que em si mesmo carrega o poder mágico de expiação, mas da ação de um exterior do qual não se pode desviar. A passividade e a condição de ser invadido inauguram o “eu”: é o movimento do Outro<sup>166</sup> sobre mim que constitui quem sou, e essa invasão primária é, desde o começo, uma interpelação ética. Segundo Butler “isso sugere não só que se age sobre mim unilateralmente a partir de fora, mas também que esse “agir sobre” inaugura um sentido meu que, desde o início, é sentido Outro”<sup>167</sup>. O que persegue passa a substituir o “eu”, algo ocupa o seu lugar e então ele só pode ser autocompreendido como algo possuído pelo outro. Butler deixa claro, entretanto, que aquilo que ocupa a zona do “eu” não passa a existir onde o “eu” antes existiu, tampouco o “eu” desaparece no vazio. A substituição não é um ato único e derradeiro, que põe “fim” ao sujeito no ato, mas justamente o contrário, na medida em que ocorre o tempo inteiro, elaborando o próprio sujeito.

O movimento de substituição que desapossa o “eu” é, nesse sentido, incendiário, capaz de desestabilizar os enquadramentos prévios. A imagem, a

<sup>165</sup> Ibid., p. 117.

<sup>166</sup> Para Levinas, na Leitura de Judith Butler, o Outro representa uma relação ética infinita. Butler usa o termo de Levinas como uma idealizada estrutura diádica da vida social e como aquele que tem um “rosto” que realiza uma exigência ética. BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 119-120.

<sup>167</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 118.

cena, o relato, têm a possibilidade de perseguir o sujeito, invadir um interior forjado de regime de verdade e deslocá-lo para um horizonte de responsabilidade pelo Outro que o constitui.<sup>168</sup> Isto é, fazê-lo perceber uma vulnerabilidade não desejada como abertura para responder e relatar o *outro*<sup>169</sup>.

## 2.3

### As aporias da violência ética do relato

“Mas haveria apenas gritos de lamento – ‘os vaga-lumes estão mortos!’ – para responder àquela realidade?”<sup>170</sup>. Teria a narrativa vencedora vencido definitivamente? Estaria o tempo presente sentenciado de forma irrecorrível aos enquadramentos ontológicos e epistemológicos fundados na ideia de progresso e de homogeneidade, que “justificam” a violência ética e falta de comoção pública? Segundo Georges Didi-Huberman:

[...] uma coisa é designar a máquina totalitária, outra coisa é lhe atribuir tão rapidamente uma vitória definitiva e sem partilha. Assujeitou-se o mundo, assim, totalmente como o sonharam – o projetam, o programam e querem no-lo impor – nossos atuais “conselheiros pífidos”? (...) É ver somente a noite escura ou a ofuscante luz dos projetores. É agir como vencidos: é estarmos convencidos de que a máquina cumpre seu trabalho sem resto nem resistência. É não ver mais nada. **É, portanto, não ver o espaço – seja ele intersticial, intermitente, nômade, situado no improvável – das aberturas, dos possíveis, dos lampejos, dos apesar de tudo.**<sup>171</sup>

O relato do outro seria tão somente uma expressão de violência e assujeitamento? Julgar e condenar seriam as funções inescapáveis de uma narrativa do outro? Diante do diagnóstico de carência de respostas mais eficazes à condição de precariedade a qual muitos estão submetidos indefinidamente, colocados em suspenso, em estado vegetativo – os nem vivos, nem mortos –, haveria algo a dizer? A norma que cria o estado vegetativo do ser vivente não é o

<sup>168</sup> Nos capítulos 2 e 3, retorna-se a essas ideias para melhor explorá-las.

<sup>169</sup> O primeiro Outro com a inicial maiúscula é o Outro levinasiano, aquele que todos são na relação ética infinita da vida social. E, entende-se que é esse reconhecimento de um “*devenir-outro*”, de ser parte dessa relação ética não totalizante, mas infinita, o movimento que permite uma resposta ao *outro*, aquele marcado pela condição precária.

<sup>170</sup> DIDI-HUBERMAN, Georges. Sobrevivência dos vaga-lumes, p.38.

<sup>171</sup> Ibid., p.42, grifo da autora.

próprio antropocentrismo que se autocontradiz na fundação da imagem inumana que, por outro lado, o sustenta? E, nesse espectro de humanidade – onde a inclusão e a exclusão completas não são as únicas opções<sup>172</sup> –, as vidas parcialmente marcadas, o instante-quase ou a vida-quase, não significariam o desequilíbrio do enquadramento, aquilo que ele precisou deixar de fora, capaz de tensionar a zona do conhecimento?

Muitas questões emergem e, embora aparentemente distantes e soltas, imbricam-se e delineiam a tarefa crítica proposta. E se a crítica é uma virtude agonística<sup>173</sup> como mostra Butler em diálogo com Foucault, talvez seja porque não é simples pensar como escapar dos juízos e procurar fazer existir “sinais de vida”<sup>174</sup>. Segundo Foucault, a crítica sentenciada é um sonífero, a crítica que interessa é imaginativa e porta raios de tempestades possíveis<sup>175</sup>. Assim, o empenho é devanear outras fórmulas, que não apreendam o sujeito no universalismo abstrato e nem nas categorias fixas das identidades como únicas maneiras – um tanto fracassadas – de representar o humano. Como dito, acredita-se, na esteira do pensamento de Judith Butler, que essas teorias não alcançam o núcleo da problemática: o que é uma vida? E como conhecemos e reconhecemos uma vida que conta?

A hipótese permeia a ideia de que há uma relação entre violência e ética. Ao uni-las (“violência ética”), a ética outrora vinculada a dinâmicas positivas, adquire um caráter paradoxalmente negativo. Portanto, a ênfase concentrada na dimensão violenta embasa o aspecto relacional, que se refere à relação de forças existente entre violência e ética, assim como ocorre entre o sujeito e as normas. Com isso, não se quer fundar uma “nova” dicotomia, onde sujeito e ética são substâncias puras contaminadas pelas normas e pela violência. Na verdade, Butler afirma que é precisamente porque se está imerso na violência que surge a chance da não violência:

Estar imerso na violência significa que mesmo que a luta seja dura, difícil, iminente, intermitente e necessária, ela não é o mesmo que um determinismo; estar imerso é a condição de possibilidade para a luta pela não violência, e é também por

<sup>172</sup> BUTLER, Judith. Quadros de guerra, p.115.

<sup>173</sup> BUTLER, Judith. O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault.

<sup>174</sup> FOUCAULT, Michel. Le philosophe masque, p. 925.

<sup>175</sup> Ibid., p. 925-926.

isso que a luta fracassa com tanta frequência. Se não fosse esse o caso, não haveria luta alguma, mas somente repressão e a busca por uma falsa transcendência.<sup>176</sup>

Assim, a não violência não coincide com um estágio virtuoso supremo, isto é, não é o oposto binário da violência, tampouco um conjunto de princípios prontos para serem utilizados universalmente. Ela consiste no dilema ético, quando o sujeito está afundado na cólera, no desejo de retaliação, ferido e ainda assim escolhe lutar contra uma reação belicosa. A reivindicação da não violência, para Judith Butler<sup>177</sup>, passa pelo desfazimento da combinação entre violência e moralização. De acordo com a filósofa, moralizar o sujeito que rejeita a violência que o invade não é uma alternativa eficiente para pensar a responsabilidade, pois acredita na ideia de que outro eixo pode ser encontrado. A associação entre violência e moralização serve justamente ao sadismo moral<sup>178</sup>, onde a violência é vinculada à uma ética de pureza, forjada através renúncia da violência e significa, ainda, segundo Butler<sup>179</sup>, precisamente a sua ontologização. Isto é, passa a ser percebida como inevitável, uma estrutura fixa, imóvel e determinada na condição da subjetividade, que não permite imaginar qualquer horizonte ético de responsabilidade com o *outro*.

Em *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*, a partir de um conto de Kafka chamado *O veredicto*, Butler faz várias digressões a respeito das problematizações em torno da violência ética e abre caminho para o leitor realizar outras. O conto narra o destino de Georg, condenado por afogamento pelo pai. Georg não oferece resistência à sentença paterna e, ao contrário, sente-se impulsionado a cumpri-la, algo que beira uma satisfação, uma necessidade urgente de concretizar. Butler mostra que a fidelidade suicida de Georg não retira o caráter sumário de aniquilação do outro, no qual sua versão extrema é a sentença de morte. Nas palavras da autora, “em formas mais aperfeiçoadas, a condenação não deixa de ter a vida do condenado como alvo, destruindo sua capacidade ética”<sup>180</sup>. Quando a representação em vida não dá conta de ser suficientemente sádica no relato do *outro*, pôr fim a ela funciona para exterminar de vez qualquer

<sup>176</sup> Ibid., p. 241.

<sup>177</sup> Ibid., p. 243.

<sup>178</sup> Sadismo moral é, segundo Butler, uma forma de perseguição que se faz passar por virtude.

<sup>179</sup> Ibid., p. 248.

<sup>180</sup> Ibid., p. 68.

expectativa de autonomia ou mesmo de oportunidade de autorreflexão do sujeito condenado.

Por outro lado, Butler ressalta que a punição transforma o moralista em assassino. Na narrativa de Kafka, logo após sentenciar o filho à morte, o pai se joga na cama “fazendo um barulho, como se a condenação também o derrubasse”<sup>181</sup>, de modo que a condenação também persegue o punidor. É sempre como a repressão de algo “em ti (punido) que eu (sentenciador)” possuo. E, então, a responsabilidade em Butler está aparentemente vinculada a duas perspectivas: (a) na compreensão de que a precariedade é inerente a todas as vidas e a relação com os outros, na qual o “eu” está invariavelmente exposto, precede o próprio contrato; (b) na possibilidade do “eu” reconhecer o que de si mesmo há no outro e lutar contra a resposta brutal ou contra um relato violento e moralizador. Essa luta pode ser tanto no nível pessoal quanto ampliada para situações políticas de conflito, cujo ato de retaliação pode ser instantaneamente executado e com “aval” da convicção moral.

É preciso deixar claro que Butler não pretende abrir mão dos juízos morais ou dispensá-los de pronto da marcha da sociabilidade. Para a autora<sup>182</sup>, os juízos são necessários para a vida política, jurídica e pessoal; o que ela reclama é que os juízos não esgotam a esfera da ética, não exprimem toda sua dimensão e alcance. É preciso considerar a relação prévia existente entre quem julga e quem é julgado, o que é bem diferente de prescindir de toda normatividade. Trata-se de buscar uma análise normativa realmente crítica e autorreflexiva diante dos seus enquadramentos de poder, que definem as vidas possíveis e aquelas inviáveis. Por isso, não é um problema de identidade nem de sujeito; o enquadramento proposto pela luta identitária, segundo Butler<sup>183</sup>, pressupõe que os sujeitos já estão formados e, no espaço público, o empenho deve ser descobrir instrumentos para reconciliar as diferenças. Buscar ferramentas para unir determinadas vidas pré-enquadradas não aprofunda o ato de escavação que toca o questionamento: quem conta como vida? isto é, quais vidas a norma define como passíveis ou não de luto?

---

<sup>181</sup> Ibid., p.67.

<sup>182</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 64.

<sup>183</sup> Id., Quadros de guerra, p. 232.

Mas teriam os vaga-lumes desaparecido? A norma comanda determinantemente a forma de vida do sujeito? Não há nenhuma linha, nenhum espaço de fuga possível? Quando Pasolini escreve o “artigo da morte dos vaga-lumes”, ele teria, segundo Didi-Huberman, ficado imobilizado em uma espécie de luto, de desespero político. O luto de Pasolini não significava, naquele contexto, uma potência, mas um fechamento. Para o cineasta e escritor, o fascismo dos anos de 1930 e 1940 não foi vencido, mas continuava atuando em rede, na micropolítica e na estética. Ele não estava, em boa medida, errado e, para Didi-Huberman, as razões para ser pessimista certamente persistem, contudo, é necessário “abrir os olhos, se deslocar sem descanso, voltar a procurar os vaga-lumes”<sup>184</sup>. Afinal, eles não desapareceram, foram para outros lugares formar sua comunidade luminosa, *apesar de tudo*<sup>185</sup>, apesar da violência dos projétores lançados sobre eles, em outro espaço conseguem resistir. Incorre pensar também em *O veredicto*<sup>186</sup> e no reforço da ideia de sobrevivência. Trata-se das últimas palavras de Georg: “Queridos pais, eu sempre amei vocês *apesar de tudo*”. Apesar de tudo aqui, faz referência, para Butler, a alguma dificuldade, a algum entrave na relação entre os personagens, mas não chega a alcançar o nível de uma contra-acusação. Essa expressão demonstra a confissão de amor de Georg, que sobrevive, portanto, apesar das divergências e até mesmo da sentença de morte. Provavelmente, o personagem de Kafka não é alguém de elevada pureza moral, que somente perdoa e reconhece, sem nenhum agonismo, as atitudes agressivas dos outros, mas sim um sujeito que não escapa à relacionalidade e à imersão em um contexto que prescreve: “ame seus pais”.

Entre vaga-lumes e o protagonista de *O veredicto*, a intenção é mostrar, de alguma maneira, que as normas não agem unilateralmente sobre os sujeitos. A normatividade e normalização dos processos de enquadramento hegemônicos não têm o poder de determinar completamente os sujeitos. Foucault indica que tanto a formação do sujeito quanto a sua conduta moral, o agir, não são estabelecidas em definitivo pelos códigos. A moral requer inventividade, uma relação entre os sujeitos e as normas que os precedem e excedem<sup>187</sup>; relação que não é mera

<sup>184</sup> Ibid., p.49.

<sup>185</sup> Expressão frequentemente usada por Didi-Huberman em *Sobrevivência dos vaga-lumes*.

<sup>186</sup> Conto de Kafka analisado por BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 235.

<sup>187</sup> Ibid., p. 29-30.

sujeição, mas uma interação. Butler<sup>188</sup> “sintetiza” com clareza esse movimento de pensamento realizado por Foucault: “não há criação de si (*poiesis*) fora de um modo de subjetivação (*assujettissement*) e, portanto, não há criação de si fora das normas que orquestram as formas possíveis que o sujeito deve assumir”.

Se os sujeitos existem estilizando a si mesmos a partir da interação com as normas, não é só pessimista dizer que não há saída para um relato não violento do *outro*, mas quiçá irresponsável. Há razões para o pessimismo, concorda-se com Didi-Huberman. Por outro lado, a responsabilidade crítica exige que a atenção se volte ao rastro deixado pela dança dos vaga-lumes e não somente ao seu indício de desaparecimento. Os passos de vida não estão agora a olho nu – se algum dia estiveram. Para enxergar a valsa do vaga-lumes, é preciso capturar as imagens na sua fugacidade. Um relâmpago, luz intensa de curta duração, ou uma coreografia passageira onde não se repete os atos, a imagem se caracteriza pela sua intermitência, sua efemeridade ou “seu intervalo de aparições, de desaparecimentos, de reaparições e de redesaparecimentos incessantes”<sup>189</sup>. A imagem tem sua importância, mas sua descontinuidade expressa a impossibilidade da redenção absoluta; ela é “muito pouca coisa”, como afirma Didi-Huberman e, ao mesmo tempo, o momento único de deslocamento:

A imagem: aparição única, preciosa, é, apesar de tudo, muito pouca coisa, coisa que queima, coisa que cai. Tal é a “bola de fogo” evocada por Walter Benjamin: ela apenas “transpõe todo o horizonte” para cair sobre nós, nos atingir (*échoir*). Ela apenas raramente se ergue em direção ao céu imóvel das ideias eternas: em geral, ela desce, declina, se precipita e se danifica sobre nossa terra, em algum lugar diante ou atrás do horizonte. [...] é preciso então dedicar-se a melhor compreender seu movimento de *queda* em nossa direção, essa queda ou esse “declínio”, até mesmo essa declinação, que não é [...] *desaparição*.<sup>190</sup>

O exemplo da imagem do movimento de queda da “bola de fogo” de Benjamin, cotejado por Didi-Huberman, remete a pesquisa mais uma vez ao conto de Kafka. Georg se pendura no parapeito da ponte – para cumprir a condenação de afogamento feita pelo pai – assemelhando-se “ao mais perfeito dos ginastas (...)”<sup>191</sup> e espera “antes de *se deixar cair* até ver ‘um ônibus que haveria de abafar

<sup>188</sup> Ibid., p. 29.

<sup>189</sup> DIDI-HUBERMAN, Georges. Sobrevivência dos vaga-lumes, p. 86.

<sup>190</sup> Ibid., p. 119.

<sup>191</sup> Kafka apud BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 67.



com facilidade o barulho da *queda*”<sup>192</sup>. Butler afirma que a ação reflexiva de “deixar-se cair” é o jeito moral de Georg de consagrar seu afeto aos pais. Para a filósofa americana, o personagem não morre apenas por exigência perversa do pai, mas porque aquela exigência se tornaria a nutrição de sua vida, o alimento do desejo de cumprir a sentença. Como a imagem da fotografia do homem saltando no vazio de Yves Klein, reproduzida na introdução do primeiro capítulo do livro *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo* de Vladimir Safatle. Foi improvável não recordar dela, não porque é indispensável para pensar a ideia de “*queda*”, mas por ser provocativa. Segundo Safatle, há algo do desejo de voar na foto de Klein: “De braços abertos, de peito aberto, olhando para o céu como quem acredita ser capaz de voar. Mas ouve-se desde sempre que voar é impossível. Desde criança tentamos, desde criança descobrimos nossa impotência”<sup>193</sup>.

E o que teriam, então, em comum a queda da “bola de fogo”, de Georg e do homem na foto de Klein? Talvez nada, mas quando Safatle fala a respeito da imagem “Leap into the void”, sustenta que é provável ser a única função real da arte fazer os sujeitos passarem da impotência ao impossível. O “instante do impossível” é a imagem fugaz da bola caindo no horizonte, ou de Georg cumprindo a exigência paterna em salto ornamental. São esses instantes que podem ser capturados e servirem à uma narrativa ou a um relato. Em *O veredicto*, após Georg se atirar da ponte, surge uma voz, não atribuída a ninguém especificamente no conto, que diz: “justo naquele instante havia sobre a ponte um fluxo interminável”. O ruído que não é de “ninguém” faz uma observação sobre a cena e, segundo Butler<sup>194</sup>, ficciona uma proximidade com o evento logicamente impossível. Não era viável saber o nível do fluxo que ali corria, assim como construir um relato do *outro* é sempre imaginar uma proximidade com a experiência singular desse outro. Contudo, não é só isso. Embora o conto narre uma morte e embora o relato do *outro* reiteradas vezes forje uma proximidade violenta, a narrativa também abre espaço para a sobrevivência. A última frase do conto, esta que não pertence a ninguém, sugere a sobrevivência de “alguma coisa

<sup>192</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 67-68.

<sup>193</sup> SAFATLE, Vladimir. O circuito dos afetos, p. 35.

<sup>194</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 82.

de humano”<sup>195</sup>, de modo que o relatar o *outro* também pode ser um caminho para não violência. Representar o outro, ficcionando uma proximidade que é, ao mesmo tempo, próxima e longínqua, pode igualmente ter a capacidade de não deixar esse outro – não reconhecido, relegado à margem e aos sussurros na moldura da “*polis*” – morrer, apesar de estar morto ou não<sup>196</sup>. Isto é, fazer viver a narrativa dos oprimidos e tensionar as formas de inteligibilidade.

Não se trata de suprimir a experiência do *outro* ou sua autonomia, encarando a responsabilidade representativa como uma moral sádica, onde os mais puros conseguem tocar, reconhecer e, conseqüentemente, traduzir. Se nem o si mesmo consegue narrar coerentemente a história do seu corpo, aquele que não experimentou sua existência tampouco poderá plenamente fazê-lo. Nas palavras de Butler, “de certa forma, ser um corpo é o mesmo que ser privado de uma recordação completa da própria vida. Meu corpo tem uma história da qual não posso ter recordações”<sup>197</sup>. A opacidade constitutiva da subjetividade não faz com que todos tenham as mesmas experiências, nem que sejam iguais na distribuição da precariedade, “*meu corpo tem uma história*”. Entretanto, a incapacidade de uma autonarrativa contínua talvez seja uma fresta para a (des)possessão do *outro* de maneira responsável.

Nesse sentido, é fundamental perceber a imagem intermitente, seja aquela produzida pelo próprio sujeito marcado pela condição precária, ou uma cena “espontânea”, ou mesmo aquela realizada por um outro – como determinadas imagens produzidas, por exemplo, pelo fotógrafo de guerra. As imagens únicas e efêmeras são uma chave de acesso à experiência e à dor do *outro*, possibilitando um relato de (des)possessão e alteridade. Quando Butler fala sobre os poemas de Guantánamo, citados alhures, ela também explica que diversas vezes as palavras dos prisioneiros foram gravadas em copos, “escritas em papel e registradas em uma superfície”<sup>198</sup>, em um empenho de deixar um sinal, uma cicatriz, um indício

<sup>195</sup> Ibid., p. 82.

<sup>196</sup> Referência à ideia de Benjamin na tese VI, sobre o conceito de história onde ele afirma que nem os mortos estão seguros se o inimigo vencer. Quando o trabalho diz sobre a capacidade de não deixar o *outro* morrer, *apesar de estar ou não morto*, é para falar sobre a responsabilidade com quem está vivo e com a memória dos que já partiram, isto é, não deixar que eles morram, novamente, a cada vez que a violência e a injustiça acontecerem.

<sup>197</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 54.

<sup>198</sup> BUTLER, Judith. Quadros de guerra, p. 93.

de um ser humano, algo que comportasse a vida de um corpo. Assim, mesmo que ele não sobrevivesse, as palavras subsistiriam para lembrá-lo.

E o que são as palavras senão um outro? Melhor dizendo, senão termos que não são próprios, e sim parte de uma linguagem e comunicação comum – ainda que também distribuídas de forma desigual? As palavras estão no contexto da normatividade que precede e excede os sujeitos. Por isso, quando os corpos buscam sobrevivência nas palavras, isso representa uma maneira de sobreviver no outro ou de alcançar um outro. Os poemas, as fotografias, as músicas, os relatos, os testemunhos, têm a chance de serem incendiários, pois podem, de algum modo, viver através da violência à qual se opõem. As diversas resistências são indispensáveis e permitem deslocamentos importantes, mas a redenção é inalcançável. Isso é o que Butler diz quando explica que o debate sobre a tortura ou a libertação pela fotografia não é a questão central; pois a fotografia não é nem uma coisa, nem outra, mas “pode ser instrumentalizada em direções radicalmente diferentes”<sup>199</sup>, dependendo do enquadramento. No mesmo caminho, para Didi-Huberman, as sobrevivências:

[...] concernem apenas à imanência do tempo histórico: elas não têm nenhum valor de redenção. E quanto a seu valor de revelação, ele nada mais é do que lacunar, em tratos: sintomal, em outras palavras. As sobrevivências não prometem nenhuma ressurreição (haveria algum sentido em esperar de um fantasma que ele ressuscite?). Elas são apenas lampejos passeando nas trevas, em nenhum caso o acontecimento de uma grande “luz de toda luz”.<sup>200</sup>

As sobrevivências, segundo Didi-Huberman, são justamente aquilo que ensina que a destruição nunca é total e provam a dispensabilidade de uma “salvação final”<sup>201</sup>; a liberdade não depende da redenção última: vive mais nas micro resistências e nas imagens, que desaparecem e aparecem. Em uma breve aproximação com a teoria de Judith Butler sobre o luto público, a indignação frente à injustiça e a comoção por uma vida perdida, funcionam, então, como modos de resistir, modos de fazer da morte precária uma reivindicação política<sup>202</sup> de memória e de justiça no presente. O luto pode ser a redenção não derradeira,

<sup>199</sup> Ibid., p. 138.

<sup>200</sup> DIDI-HUBERMAN, Georges. Sobrevivência dos vaga-lumes, p. 84.

<sup>201</sup> Ibid., p. 84.

<sup>202</sup> BUTLER, Judith. Quadros de guerra, p. 66.

porém, mostra-se imprescindível na ressignificação das molduras ontológicas e epistemológicas.

E no que consistiria ressignificar os enquadramentos? Qual seria uma outra via que não recaísse no universalismo abstrato e nas políticas de identidade? O que poderia ressaltar o caráter responsável do relato ao invés de sua violência? É possível dizer que a alternativa que Judith Butler reclama, no contexto das problematizações éticas, é um projeto onde o julgamento e a normatividade não são extintos, mas que as relações éticas não se resumam a atos de juízo e de prescrição normativa. Segundo a filósofa: “devemos formular novas *constelações* para pensar a normatividade, se quisermos proceder de maneiras intelectualmente abertas e compreensivas a fim de compreender e avaliar o mundo em que vivemos”<sup>203</sup>. Novos arranjos devem ser mobilizados para alcançar deslocamentos diferentes e caminhos éticos não violentos. É preciso experimentar a política e experimentar os processos de subjetivação singular e coletivamente.

A ideia de constelação também está em *Sobrevivência dos vaga-lumes*, onde Didi-Huberman busca retomar a proposta de Walter Benjamin de “organizar o pessimismo” no mundo histórico. Cuida-se da *temporalidade impura*<sup>204</sup> da vida histórica – impura porque não tem comprometimento com a eliminação total, tampouco com o princípio de salvação. Significa “sua própria ressurgência, seu *recurso de desejo* e de experiência no próprio vazio de nossas decisões mais imediatas, de nossa vida mais cotidiana”.<sup>205</sup> Logo, a crítica ao artigo do desaparecimento dos vaga-lumes de Pasolini não ocorre porque ele não vislumbrou a redenção transcendental, e sim porque ofuscou do relato aquilo que desponta, *apesar de tudo*. Didi-Huberman pergunta se os vaga-lumes não formam uma *constelação*, ainda que emitindo uma luz fraca, voando perto do chão e se deslocando lentamente. Assim como funciona com as estrelas, se em alguma cidade interiorana é melhor enxergá-las, nas grandes capitais, contudo, mesmo com os projetores e holofotes, sabe-se que elas estão lá, *apesar de tudo*, formando suas luminosas constelações. Para Benjamin, segundo Didi-Huberman, os espaços de imagens são descobertos “no vazio de nossa conduta política”<sup>206</sup>, onde o

<sup>203</sup> BUTLER, Judith. Quadros de guerra, p. 207.

<sup>204</sup> Ibid., p. 128.

<sup>205</sup> Ibid., p. 128.

<sup>206</sup> DIDI-HUBERMAN, Georges. Sobrevivência dos vaga-lumes, p. 128.

sentido de vazio é de não ser preenchido por prescrições ou por um tempo determinado, mas de um lugar de vetor de temporalidades e de criação.

Nessa esteira de pensamento, aproximou-se as referências a Judith Butler e a Georges Didi-Huberman, por entender que bebem na fonte benjaminiana, embora tenham outras influências distintas e sejam proposições teóricas que seguem caminhos particulares. Então, o esforço de aproximação ensaiado aqui é para destacar a perspectiva vazia dos programas. Os autores não prescindem da normatividade, nem das perguntas e implicações do tempo presente, entretanto, buscam mostrar que a crítica não se esgota nos limites normativos do poder. Há uma relação de forças que não apenas submete, mas resiste, opõe, tensiona. Por isso, a pertinente pergunta de Didi-Huberman: “pode-se fazer uma genealogia do poder sem desenvolver o contratema que aí constitui a “tradição dos oprimidos? Para onde foram, em tal economia, os vaga-lumes?”<sup>207</sup> Pode-se falar a respeito da violência ética do relatar o *outro* sem pensar onde está o *outro* nessa economia? A violência faria o *outro* realmente desaparecer sem deixar nenhum vestígio? Sem deixar, ao menos, uma interpelação de ordem ética?

Em alguma medida, esse foi o questionamento de Michel Foucault em meados da década de 1980<sup>208</sup>. O filósofo francês se sentia, conforme descreve Gilles Deleuze, fechado nas relações de poder e, apesar de ter situado certas resistências, ainda persistia a pergunta: “de onde vêm essas resistências?”<sup>209</sup>. Tratava-se do desdobramento que os estudos de Foucault sobre o poder fizeram emergir. Francisco Ortega<sup>210</sup> explica que, ao introduzir o conceito de *governo* como *des-dobra* da linha de poder na sua analítica, acontece o deslocamento tanto no próprio eixo do poder como para além dele: a *des-dobra* permitiu a dobra para dentro, a inclinação ao terceiro eixo – o da *subjetivação*. É, portanto, especialmente esse eixo da obra de Foucault que se pretende estudar no capítulo

<sup>207</sup> DIDI-HUBERMAN, Georges. Sobrevivência dos vaga-lumes, p. 96.

<sup>208</sup> “Após o estudo dos jogos da verdade considerados entre si – a partir do exemplo de um certo número de ciências empíricas nos séculos XVII e XVIII – e, posteriormente, ao estudo dos jogos da verdade em referência às relações de poder, a partir do exemplo das práticas punitivas, outro trabalho parecia se impor: estudar os jogos da verdade na relação de se para si e a constituição de si mesmo como sujeito, tomando como espaço de referência e campo de investigação aquilo que poderia chamar-se ‘história homem de desejo’”. FOUCAULT, Michel. História da sexualidade 2: O uso dos prazeres, p. 11.

<sup>209</sup> DELEUZE, Gilles, Conversações, p. 127.

<sup>210</sup> ORTEGA, Francisco, Amizade e ética da existência em Foucault, p. 49.

seguinte, para mostrar a estilização de si como uma técnica de sobrevivência e que torna possível uma ética de responsabilidade.

### 3

## Relatar a si mesmo e relatar o outro: duas ascense de um mesmo

*Parece crucial reconhecer não só que a angústia e a opacidade do “eu” são atestadas pelo outro, mas que o outro pode se tornar o nome da nossa angústia e opacidade: “Tu és minha angústia, certamente. Tu és opaco: quem és? Quem é esse tu que reside em mim, do qual não consigo me separar”.*

*(Judith Butler, Relatar a si mesmo: crítica da violência ética).*

O primeiro capítulo deste estudo foi dedicado a colocar o problema da violência que, frequentemente, em nome da ética, expõe e induz determinadas vidas à condição de precariedade. Desse modo, optou-se por apresentar logo no tópico inicial que, de uma maneira geral, as rubricas universalistas e identitárias não têm conseguindo alterar significativamente os enquadramentos normativos que definem a forma de conhecer e reconhecer uma vida.

No âmbito da representação, de um lado, recai-se na abstração do sujeito, onde reclama-se uma ontologia que a todos inclui, mas protege de fato apenas alguns, enquanto outros permanecem profundamente vulneráveis. De outro lado, as alternativas sustentadas pelas políticas de identidade, embora tenham estratégia política importante, não raro despotencializam o sujeito, limitando sua performance e sua capacidade de transformação.

Persistir na problematização do sujeito como fundamento da discussão normativa, sem, entretanto, questionar as normas que produzem esse sujeito, é pressupor uma ontologia dada, é, em outras palavras, uma certa recusa em historicizar a ontologia. Essa escolha coloca a crítica no labirinto da pergunta: como incluir mais sujeitos nas normas existentes? Assim, compreende-se o pensamento de Judith Butler como uma linha de fuga. Sem abrir mão da normatividade e da urgência, a filósofa critica os enquadramentos articulados para reconhecer a humanidade de alguns e rejeitar a humanidade de outros.

Nesse sentido, portanto, os enquadramentos condicionam o relato. Elaborar um relato do outro pressupõe uma ideia, uma relação com esse outro, mediada pelas normas que confeccionam tanto o sujeito que relata (que confere ou não reconhecimento), quanto o sujeito que é relatado (que demanda reconhecimento).

Mas do encontro com o outro haveria então somente a reprodução de violência? A hipótese do último tópico do capítulo precedente é a de que há espaço para abertura. E esse espaço, acredita-se, pode acontecer através dos processos de subjetivação.

Como os processos de subjetivação conseguem criar responsabilidade? Como a *ascese* grega, objeto de investigação foucaultiana, traz ferramentas importantes para reflexão do agora? São desafios que se pretende enfrentar nas próximas páginas. A hipótese preliminar é de que os exercícios de si, provedores da estilização da existência, podem ser um meio de resistência e, ao mesmo tempo, promover um reconhecimento das limitações e opacidades de si, permitindo a abertura para o reconhecimento do outro tanto enquanto Outro<sup>211</sup>, tanto como parte de si mesmo.

O tema da intersubjetividade ganhará centralidade e, conseqüentemente, almeja-se dar ênfase à pergunta pelo “tu”. Dessa forma, insiste-se no diálogo do pensamento de Michel Foucault com o de Judith Butler, uma vez que embora o filósofo tenha cuidado do assunto, a autora confere mais explicitamente um lugar à problematização do “quem és”, sobretudo no diálogo que estabelece com a teoria de Emmanuel Lévinas, onde a alteridade do outro é absoluta. Para Lévinas, o verdadeiro acesso à alteridade do outro não é uma “simples” percepção, mas é justamente tratá-lo por *tu*, isto é, falar ao outro, antes de falar dele<sup>212</sup>. Essa concepção não sugere a impossibilidade de relatar o outro, mas certamente indica que ser primeiro invadido por ele é condição fundamental – e inevitável – para alcançar uma ética de não violência.

### 3.1

#### O artista de si

Nesse tópico, interessa pensar os processos de subjetivação como possibilidade de alterar os enquadramentos normativos que impedem ou dificultam o reconhecimento do *outro*. A hipótese que se pretende desenvolver é a

<sup>211</sup> Trata-se do Outro levinasiano, o qual, segundo Butler, não se refere apenas ao outro humano, mas age como “substituto” de uma ideia de relação ética infinita. Cf. BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 10.

<sup>212</sup> LÉVINAS, Emmanuel. Violência do rosto, p. 8-9.



de que essa possibilidade está em duas dimensões. Em linhas gerais, a primeira é que tais processos comportam zonas incapturáveis, por isso a apreensão do *outro* no relato nunca pode ser plena e totalmente previsível. Algo escapa e, assim, algo resiste. A segunda dimensão é a de que os processos também são intersubjetivos, a constituição de si acontece sempre em relação, de modo que esse encontro permanente com outro pode produzir tanto uma ética de violência como uma ética de responsabilidade.

Judith Butler<sup>213</sup> explica que, em Michel Foucault, a realização ética de si mesmo não é uma criação que surge “do nada”, mas um exercício sobre si mesmo dentro do contexto de normas que precedem e excedem o sujeito. Essa “auto-elaboração” não foge a nenhuma subjetividade; o que importa, porém, em especial neste estudo, é que o vínculo inevitável entre os códigos morais e as práticas de si formam sistemas de inteligibilidade. Nesses esquemas, são definidas as formas que o sujeito pode assumir e, conseqüentemente, os modos como ele pode ou não ser reconhecido e relatado. Nos termos mais recorrentes no capítulo anterior, a dinâmica dos códigos com o trabalho de si promove certos enquadramentos históricos onde a vida pode ser compreendida.

O parágrafo acima aponta três procedimentos que necessitam ser especificamente diferenciados, embora operem ao mesmo tempo. O primeiro é o quadro normativo quando surge no “exterior”, como algo que deve ser apropriado pelos sujeitos. O quadro tende aparecer na forma de instrumento dado da sociabilidade, onde a cadeia de sua produção desaparece, e é justamente a não historicização das normas uma das configurações que promove violência ética. Outro procedimento corresponde às normas participando da elaboração do próprio sujeito ou, nas palavras de Butler<sup>214</sup>, operando na estilização da sua ontologia. Esse é outro instante que frequentemente desaparece. O sujeito forjado pela norma emerge como uma essência e ganha um status legitimado no campo da *ontologia social*. Por derradeiro, tem-se o procedimento do trabalho sobre si mesmo, isto é, a maneira pela qual se deve elaborar a si mesmo em referência aos elementos normativos.

---

<sup>213</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 29.

<sup>214</sup> Ibid., p. 20.

É principalmente sobre essa última prática que se desenvolverá este estudo daqui em diante. Uma das finalidades é perseguir a ideia de que a construção de um relato é um dos aspectos que assume o exercício de si. A investigação do exercício de si articulada nesta pesquisa faz parte dos últimos trabalhos de Michel Foucault. Importava ao filósofo francês pensar a genealogia do homem do desejo, ou seja, analisar as práticas pelas quais o indivíduo se constitui, presta atenção a si mesmo e se reconhece<sup>215</sup>. Tal hermenêutica de si foi denominada de história da “ética” e da “ascética”, uma análise sobre a autoformação. Na toada do trabalho sobre “a história da sexualidade”, o autor modifica seu projeto, no segundo volume da obra, para compreender como a sexualidade, mais do que objeto de interdição, foi objeto de uma grande problematização moral. Na expressão de Foucault, exerceu-se um “cuidado ético”<sup>216</sup> sobre esse campo e esse cuidado se tornou justamente o foco do seu pensamento.

Assim, o exercício de si representa um modo de se constituir como um sujeito ético. A tarefa de relatar seria então, por sua vez, um empreendimento que envolve um trabalho sobre si mesmo e, portanto, uma ocupação de ordem ética. O relato sobre si ou sobre o *outro* requer um dar conta de si, uma relação de forças consigo e com as normas. Para Foucault, segundo Butler, a ação reflexiva que permite ao sujeito prestar contas de si surge com o vínculo entre ele e os códigos morais; não se sustenta em um “relato de interiorização, (...) tampouco em uma redução moral à má consciência”<sup>217</sup>. De acordo com o próprio Foucault<sup>218</sup>:

É verdade que toda ação moral comporta uma relação ao real em que se efetua, e uma relação ao código a que se refere; mas ela implica também uma certa relação a si; essa relação **não é simplesmente “consciência de si”, mas constituição de si** enquanto “sujeito moral”, na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui objeto dessa prática moral [...].

Nesse momento, Foucault passa a repensar a esfera ética, afastando-se da análise vinculada aos códigos de castigo e repressão e aproximando-se da reflexão sobre os códigos morais, no que se refere ao modo como os sujeitos se elaboram diante dessas normas. Se antes havia se ocupado dos jogos de verdade compreendidos entre si, isto é, os jogos de saber e, ainda, se ocupado com os

<sup>215</sup> FOUCAULT, Michel. História da sexualidade 2: O uso dos prazeres, p. 10-11.

<sup>216</sup> Ibid., p. 15.

<sup>217</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 28.

<sup>218</sup> FOUCAULT, Michel. História da sexualidade 2: O uso dos prazeres, p. 36, grifo da autora.

regimes de verdade ligados às relações de poder, uma terceira dimensão parecia reclamar um lugar na sua teoria: onde estavam e como funcionavam os jogos de verdade nas relações de si para si mesmo. Esse terceiro eixo não suprimiu os demais, ao contrário, foi o desenvolvimento dos outros eixos (do saber e do poder) que o levaram a esse novo enfrentamento, o dos processos de *subjetivação*.

A subjetivação encontra um espaço de distinção, diferenciando-se do código moral. Enquanto o último está estreitamente vinculado aos jogos de saber e poder, a subjetivação pertence, segundo Deleuze<sup>219</sup>, ao campo da ética e da estética. Deleuze<sup>220</sup> separa a moral da ética, sustentando que a moral representa um conjunto de regras coercitivas, que compreendem ações de julgamento; e a ética, por outro lado, tem regras facultativas de avaliação das ações, relatos e reflexões. Essa capacidade da subjetivação de ser inventiva, de construir regras para resistir a uma “restrita” sujeição aos códigos, significa uma alternativa, para Foucault, ao poder moderno. A *ascese*<sup>221</sup>, as técnicas de si, representam, de acordo com Ortega<sup>222</sup>, uma arma frente ao poder subjetivante, uma possibilidade de experimentar a si mesmo em oposição à substancialização moral.

A necessidade de uma outra dimensão emerge em Foucault a partir da sensação de não conseguir transpor a linha do poder. O que sobrevivia para além da força subjetivante? Para Francisco Ortega<sup>223</sup>, é precisamente o desdobramento dos estudos do poder que permite Foucault pensar a respeito de uma relação não obrigatoriamente normalizada de si para si. As pesquisas sobre o *governo dos outros* permitiram as reflexões acerca do *governo de si* ou, em outras palavras, as práticas de governo abriram o horizonte para relacionar as “técnicas de poder” com as “técnicas de si”. Não só a transformação no segundo eixo, mas junto com outras experiências – como o trabalho no Irã – surge o incômodo com a aparência intransponível dos regimes de poder. Mesmo que em *A vontade de saber*, já apresentasse pontos de resistência operando contra os dispositivos, houve um reconhecimento do próprio autor sobre a carência de um sujeito ativo, das implicações de autotransformação.

<sup>219</sup> DELEUZE, Gilles. Conversações, p. 146.

<sup>220</sup> Ibid., p. 129-130.

<sup>221</sup> Termo utilizado por Foucault em História da sexualidade 2: O uso dos prazeres, para tratar das técnicas de si no contexto grego e o qual retornaremos adiante.

<sup>222</sup> ORTEGA, Francisco. Amizade e estética da existência em Foucault, p. 59.

<sup>223</sup> Ibid., p. 61.

Não se trata do retorno ao sujeito que outrora havia negado. Foucault não “matou o sujeito” e, então, resgatou-o. Não há sujeito no eixo da subjetividade, e sim processos de subjetivação. Esses processos consistem em curvar a linha do poder sobre ela mesma, em exercer o esforço de uma força sobre si ao invés de uma força sobre outras. É uma dobra na linha que faz com que a força aconteça consigo mesmo. Logo, o “sujeito” derivado dessa relação é um sujeito desprovido de identidade e sem interioridade. O que se percebe é constituição de modos de existência, entretanto não a existência como um “eu”, mas como uma obra de arte. O fundo criativo deste trabalho ético é sua substância estética.

Foram os gregos, segundo Foucault, que inventaram essa prática de dobrar as linhas de força e, por isso, justifica-se seu retorno à Antiguidade no projeto de uma genealogia das práticas de subjetivação. Não é mais a proibição sua categoria central, mas a problematização ética a partir das técnicas de si. De acordo com Gilles Deleuze<sup>224</sup>:

Curvando-se sobre si a força, colocando a força numa relação consigo mesma, os gregos inventam a subjetivação. Não é mais o domínio das regras codificadas do saber (relação entre formas), nem o das regras coercitivas do poder (relação da força com outras forças), são regras de algum modo *facultativas* (relação a si): o melhor será aquele que exercer um poder sobre si mesmo. Os gregos inventam o modo de existência estético. É isso a subjetivação: dar uma curvatura à linha, fazer com que ela retorne sobre si mesma, ou que a força afete a si mesma.

As problematizações na Antiguidade grega não eram a respeito de uma codificação das condutas e de uma determinação restrita do que era proibido e permitido. Havia temas de austeridade<sup>225</sup>, contudo, estes não eram posto em uma moral unificada, fixa e arbitrária e, além disso, eram temas muito dispersos que, segundo Foucault<sup>226</sup>, tinham origem em diferentes movimentos religiosos e filosóficos. Assim, os assuntos austeros não fazem parte da noção de interdição, desenvolvida principalmente a partir da idade média. Essa é uma das principais razões pela qual a Antiguidade se distingue dos demais períodos históricos<sup>227</sup>. As práticas de si não perseguem códigos de conduta universais e autoritários, e sim

<sup>224</sup> DELEUZE, Gilles. Conversações, p. 145.

<sup>225</sup> Por exemplo, a Dietética, Econômica e Erótica. Cf. FOUCAULT, Michel. História da sexualidade 2: O uso dos prazeres.

<sup>226</sup> FOUCAULT, Michel. História da sexualidade 2: O uso dos prazeres, p. 28.

<sup>227</sup> Sabe-se que para Foucault não há uma ruptura radical no tempo histórico, elementos de continuidade e de rompimento estão sempre presentes. O tempo histórico se relaciona mais com certas atividades e experiências de um momento.

critérios de uma estética da existência, de uma determinada liberdade para confeccionar a si mesmo, governar a si mesmo e, dessa maneira, fazer-se lembrar, deixar uma boa memória.

Não foi a intenção de Foucault, tampouco é o objetivo deste estudo, trazer a experiência grega de volta como solução para as resistências do tempo presente. Ela não pode e não deve ser transferida, pois comporta limitações e dificuldades próprias do seu tempo, como o papel destinado à mulher e aos escravos, por ser uma moral feita por um número reduzido de homens para homens<sup>228</sup>. Por outro lado, acredita-se que a estética da existência inaugurada na Antiguidade pode contribuir para pensar uma ética do agora. O escopo é investigar qual o “nosso querer-artista irredutível ao saber e ao poder”<sup>229</sup> ou como sermos suficientemente artistas na constituição de si. Foucault<sup>230</sup> explica que as técnicas de si perderam uma parte de sua importância e autonomia a partir do cristianismo, quando foram integradas ao poder pastoral e, mais tarde, com as práticas educativas, médicas e psicológicas; de qualquer modo, há uma potência na reconstituição da história dessa estética que certamente tem algo a dizer para os modos de autoconstituição atual.

Nesse sentido, o recorte que interessa para os fins desta pesquisa é a análise da *ascese* como uma prática capaz de produzir relatos de si criativos (formas de resistência) e relatos não violentos do *outro*. A *ascese*, esclarece Ortega<sup>231</sup>, é fundamental para a autoconstituição, onde o empenho é a formação do indivíduo como sujeito moral. Mas de onde viria a *ascese* no contexto grego? Foucault entende que o conceito de *Chresis aphrodision* (uso dos prazeres) permite entender de modo mais geral a elaboração moral grega. Tendo como objeto de análise os prazeres sexuais – sua ontologia ou substância ética (*aphrodisia*), sua deontologia ou sujeição (*chresis*), sua ascética ou domínio de si (*enkrateia*) e, por fim, sua teleologia ou estado consolidado de sabedoria e temperança (*sophrosune*) –, o autor reconhece um ponto de partida para reflexão acerca das

<sup>228</sup> A reflexão moral grega não tenta definir, segundo Foucault, em *História da Sexualidade 2: O uso dos Prazeres* (p. 30), um campo de conduta e um domínio de regras válidas para os dois sexos: “ela é uma elaboração da conduta masculina feito do ponto de vista dos homens e para dar forma à sua conduta”. E – ocupar de si é um privilégio. FOUCAULT, Michel, *A hermenêutica do sujeito*, p. 179.

<sup>229</sup> DELEUZE, Gilles. *Conversações*, p. 121.

<sup>230</sup> FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: O uso dos prazeres*, p.16.

<sup>231</sup> ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*, p.70.

problematizações, os modos de um relacionamento consigo mesmo e a respeito de como só a partir de um domínio de si é possível a boa gestão da *pólis* e do *oikos*.

Os processos ascéticos de subjetivação acontecem, portanto, como meio para alcançar a *enkrateia*. Esta última significa a condição indispensável para a temperança, sendo “a forma de trabalho e de controle que o indivíduo deve exercer sobre si para tornar-se temperante (*sophron*)”<sup>232</sup>. A *enkrateia* é a batalha contra os prazeres e desejos que conduzem aos excessos, é o uso de diversas práticas para dominá-los, para se colocar em posição de adversário frente a eles. Nesse sentido, pode acontecer a investida de uma eliminação do desejo, sua expulsão, uma repressão de si; entretanto, o indivíduo temperante não se qualifica por não ser desejante, mas por possuir a virtude e moderação de dominar seus desejos a ponto de desejar somente quando convém e na medida que convém. É a expressão de uma relação consigo do tipo “‘dominação-obediência’, ‘comando-submissão’, ‘domínio-docilidade’ (e não como será o caso da espiritualidade cristã, uma relação do tipo ‘elucidação-renúncia’, ‘decifração-purificação’)”<sup>233</sup>.

Nesse cenário agonístico, os adversários a serem enfrentados não estão somente no indivíduo ou perto dele, *são partes dele mesmo*. Não há uma potência ontologicamente estranha entre o “inimigo” e o confrontador; na ética da *afrodisia*, a luta é contra si mesmo. Trata-se de um conjunto de técnicas que buscam, através do conflito, ligar o sujeito e a verdade; ou seja, práticas que levam a uma existência estética. Ao contrário da moral cristã que perseguia uma verdade escondida, a moral antiga exigia um conhecimento de si, não para desvendar uma interioridade ocultada, e sim para a realização do cuidado de si, para confecção da vida como arte.

Cuidado de si e liberdade exigem uma relação com a verdade, pois o homem que cuida de si submete-se às indicações do *logos*. A constituição como sujeito moral não acontece sem, simultaneamente, acontecer uma constituição como sujeito de conhecimento. O conhecimento de si como condição do cuidado de si constitui um importante tema socrático: o conhecimento de si era um caso especial da *epimeleia*, do cuidado de si<sup>234</sup>.

<sup>232</sup> FOUCAULT, Michel. História da sexualidade 2: O uso dos prazeres, p.78.

<sup>233</sup> Ibid., p. 84.

<sup>234</sup> ORTEGA, Francisco. Amizade e estética da existência em Foucault, p.77.

A expressão *cuidado de si*<sup>235</sup> aparece quando se intensificam as práticas consigo. Na ética grega, havia um certo isomorfismo do cuidado de si e o cuidado dos outros (relação com a pólis), onde a estética da existência implicava na autoconstituição como um agente sempre externo, voltado para o aparecer público. Nos primeiros séculos de nossa era, ocorre uma diferenciação na *ascese*: o cuidado de si fica circunscrito ao domínio de si e o cuidado dos outros vinculado ao governo e domínio dos outros. O tema do cuidado de si é antigo na cultura grega, porém só com o alcance geral nos séculos I e II d.c é que se transforma em uma verdadeira “cultura de si”. Nas palavras de Foucault, tratava-se do “ápice de uma curva”<sup>236</sup>, o ápice da dobra da linha sobre si mesma.

O objetivo deste estudo não é refazer todo o percurso realizado por Michel Foucault na analítica das práticas de si, e sim mostrar como a arte da existência que não é extinta, mas alterada no processo histórico da subjetivação, é ainda um recurso para pensar as resistências aos enquadramentos de poder subjetivante. Em um espectro geral, desde a Antiguidade, desenvolve-se uma “hermenêutica de si” – uma série de técnicas visando uma vida digna de ser lembrada –, que atinge o máximo de sua intensificação nos primeiros séculos da nossa era, fazendo do cuidado de si uma “cultura de si”. Essa cultura não representa um individualismo exacerbado que opera na solidão; é, ainda mais, uma “verdadeira prática social”<sup>237</sup>, uma práxis que conta, muitas vezes, com a presença de um amigo, um mestre, um preceptor. Acentua-se o autorrelacionamento e também se majoram os temas de austeridade, contudo, ainda se está distante da codificação dos atos e do estabelecimento de uma moral na rubrica do bem e do mal, do permitido e proibido.

A última figura que, segundo Ortega<sup>238</sup>, surge das “erupções de estilização” na Antiguidade tardia e que permite a ascensão do cristianismo, além de preparar o caminho até o indivíduo moderno, é a do *homem de desejo*. Esse é o objeto de Foucault, especialmente no livro *Confissões da carne*, no qual ele investiga uma reviravolta da cultura clássica de si, onde aparece não mais a justa medida dos prazeres – alcançada por meio de práticas que levam ao domínio de si para

<sup>235</sup> Sobre o cuidado de si conferir, especialmente, a aula de 20 de janeiro de 1982 no curso *Hermenêutica do sujeito*. Cf. FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do sujeito*, p. 75.

<sup>236</sup> FOUCAULT, Michel. *O cuidado de si*, p. 58.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>238</sup> ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*, p.89.

construir uma existência artística –, mas uma inspeção constante dos pensamentos e dos sentimentos. Não há um rompimento abrupto em relação à Antiguidade, mas uma sequência de desdobramentos, dentro da “continuidade histórica”, que diferenciam as morais do cristianismo da moral clássica. O ascetismo cristão vai incorporar o autoexame, direção de consciência e técnicas de decifração da Antiguidade, porém vai ressignificar o propósito do autoconhecimento, que não tenderá mais a uma existência estética mas a uma hermenêutica do desejo: conhecer o desejo não para melhor ordená-lo e sim para lutar contra ele e se purificar. O cuidado de si não vai desaparecer, contudo, a pureza se torna seu foco principal; o si mesmo que emerge da autodecifração deve ser negado, o desejo que estava escondido e foi revelado pela hermenêutica deve ser anulado.

A subjetivação cristã, sobretudo a partir dos séculos IV e V da nossa era, passa a se caracterizar, de acordo com Ortega<sup>239</sup>, da seguinte maneira: *substância ética*: a carne, os desejos etc.; *forma de sujeição*: a lei divina; *ascese*: autodecifração, hermenêutica do desejo; e, por fim, *telos*: pureza, auto-renúncia. As técnicas de si são acolhidas pelo poder pastoral – dos condutores de almas – e significam o deslocamento do cuidado de si (*epimeleia heautou*) ao cuidado dos outros (*epimeleia ton allon*). Os pastores se ocuparam em gerir as almas<sup>240</sup> (“cuidar dos outros”) e isso representou uma significativa perda de autonomia. A constituição de si, que antes era vinculada à autonomia ética, passa gradualmente a uma heteronomia de tipo arqueológico ou genealógico, onde a *ascese* vai se restringir a certas formas de conhecimento e de possibilidade performática<sup>241</sup>. Ainda não é o momento, entretanto, de um cristianismo voltado para os códigos, em “oposição” ao paganismo orientado para a liberdade e para a *ascese*. É só na Idade Média em que os códigos assumem a centralidade na experiência moral e na formação do indivíduo moderno.

<sup>239</sup> Ibid., p.95.

<sup>240</sup> O poder pastoral, segundo Márcio Alves da Fonseca, “assegura um modo específico de individualização, calcado na ideia de salvação, apoiado igualmente numa relação de obediência incondicional à lei e numa forma de relação com a verdade em que o problema da condução das condutas é central”. E é precisamente no seio da pastoral cristã que se encontra o sentido de “governar” encontrado análise da governamentalidade. FONSECA, Márcio Alves. Michel Foucault e o direito, p. 215-217.

<sup>241</sup> Errariamos, entretanto, segundo Deleuze, “se reduzíssemos as morais cristãs à tentativa de codificação que operaram e ao poder pastoral que invocam, sem levarmos em conta os inúmeros “movimentos espirituais e ascéticos” de subjetivação que se desenvolveram antes da Reforma (há subjetivações coletivas). Também não é suficiente dizer que estas resistem àquelas; há perpétua comunicação entre elas, que para lutar, quer para compor” DELEUZE, Gilles. Foucault, p. 111.



A partir da Idade Média, os processos ascéticos de subjetivação perdem cada vez mais espaço para o poder subjetivante implicado na “supremacia” dos códigos morais. E, ao desembarcar na atividade moderna, encontra-se, sobretudo no livro *A vontade de saber*, os termos de uma problematização moral voltada para a norma e para a universalização das condutas. Cuida-se, novamente, dos regimes de verdade e de conhecimento; precisamente, da inversão na hierarquia de dois princípios: cuida de ti mesmo e conhece-te a ti mesmo. Na cultura greco-romana, segundo Foucault<sup>242</sup>, o conhecimento de si é uma consequência do cuidado de si, enquanto no mundo moderno ocorre o contrário: o conhecimento de si constitui o princípio fundamental, uma vez que a moral moderna herda das morais cristãs do século IV e V a ideia que o autoconhecimento é um meio de renunciar a si mesmo e de alcançar a salvação. Os regimes de confissão, além dos sistemas educativos, médicos e psicológicos firmam progressivamente um saber-poder de caráter produtivo e normalizador.

Incomodava Foucault o fato de que, na sociedade moderna, a arte teria mais relação com os objetos do que com os indivíduos e questionava “por que um quadro ou uma casa são objetos de arte, mas não nossa vida?”<sup>243</sup>. Para o filósofo, não se travava de escolher entre “nosso mundo” e o “mundo grego”, tampouco de retorno à cultura antiga. Os cristãos resgataram muitas práticas de austeridade da experiência pagã, o que também confirma que é dentro das *continuidades* onde as mudanças no modo da relação consigo mesmo acontecem<sup>244</sup>. Por outro lado, se a *ascese* é enfraquecida em autonomia e os procedimentos de normalização assumem a centralidade moral, a opção de Foucault em modificar sua *História da sexualidade* e analisar a experiência antiga não só mostra o que havia de singular naquele período, como mostra que, além de princípios austeros, a moral moderna também foi ligada, em certo momento, a uma estética da existência. A vida “artista” e a Revolução são exemplos, para o filósofo, de formas modernas de uma estilística:

Dever-se-ia fazer uma história das técnicas de si e das estéticas da existência no mundo moderno. Eu evocava há pouco a vida “artista”, que teve uma grande importância no século XIX. Mas poder-se-ia também encarar a Revolução não

<sup>242</sup> FOUCAULT, Michel. As Técnicas de Si, p. 270.

<sup>243</sup> FOUCAULT, Michel. Sobre a Genealogia da Ética: um Resumo do Trabalho em Curso, p. 222.

<sup>244</sup> ORTEGA, Francisco. Amizade e estética da existência em Foucault, p.91.

simplesmente como um projeto político, mas como um estilo, um modo de existência, com sua estética, seu ascetismo, as formas particulares de relação consigo e com os outros<sup>245</sup>.

Mesmo com a perda significativa de “independência”, não se pode alegar a extinção da soberania de si e dos processos ascéticos. Não se deve, portanto, concluir, conforme explica Gilles Deleuze<sup>246</sup>, que a nova dimensão (o eixo da subjetividade) inventada pelos gregos desaparece, restando apenas o eixo do saber e do poder e que, para reencontrar uma relação livre do sujeito com ele mesmo, seria indispensável retornar à Antiguidade. Sempre haverá práticas de si resistentes aos códigos e à força do eixo saber-poder, segundo Deleuze:

O que é preciso colocar, então, é que a subjetivação, relação consigo não deixa de se fazer, mas se metamorfoseando, mudando o modo, a ponto do modo grego tornar-se uma lembrança bem longínqua. *Recuperada pelas relações de poder, pelas relações de saber, a relação consigo não pára de renascer, em outros lugares e em outras formas.*<sup>247</sup>

O trecho “[...] a relação consigo não para de renascer, em outros lugares e em outras formas”, indica que – na leitura de Deleuze sobre a investigação de Foucault –, os processos ascéticos de subjetivação, tal qual os vaga-lumes<sup>248</sup>, não desaparecem, mas renascem de outras maneiras e em outros lugares da existência. Entende-se que é nesse sentido que a autocriação moderna acontece, em referência a um conjunto impositivo de normas, contudo, como explica Butler<sup>249</sup>, o sujeito engendrado pela norma não é seu efeito necessário, tampouco é livre para rejeitar as normas que instauram sua reflexividade. Logo, a ação ética de constituir a si mesmo dentro de um campo de possíveis estabelecidos por códigos morais não é, segundo Butler, “totalmente determinada, nem radicalmente livre”.

O sujeito não pode desprezar o quadro normativo no qual está inserido, nem pode ignorar a interpelação inescusável diante de outro sujeito e do relato que este outro pode realizar de si. As normas e a intersubjetividade não são condições determinísticas, mas são parte da perseguição primária do indivíduo. Desde logo se está posto na sociabilidade codificada e em face de outras subjetividades que

<sup>245</sup> FOUCAULT, Michel. Sobre a Genealogia da Ética: um Resumo do Trabalho em Curso, p. 235.

<sup>246</sup> DELEUZE, Gilles. Foucault, p. 111.

<sup>247</sup> DELEUZE, Gilles. Foucault, p. 111.

<sup>248</sup> Cf. Capítulo I. Referência ao texto A sobrevivência dos vaga-lumes de Didi-Huberman.

<sup>249</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 31.

invadem o sujeito no momento dos cuidados iniciais da vida e o acompanham até a morte. Assim, ao ser objeto de um relato violento, o *outro* tem a capacidade de sobrevivência e invenções criativas para escapar da circunstância de brutalidade. A ideia fundamental de Foucault, para Deleuze, “é a de uma dimensão da subjetividade que deriva do poder e do saber, mas que não depende deles”<sup>250</sup>. Na verdade, ela deriva ao mesmo tempo em que se diferencia, consistindo em uma operação artística irrepresentável, que escorrega ao capturável.

Na pesquisa foucaultiana sobre a constituição de si, para Butler<sup>251</sup>, os termos que viabilizam o reconhecimento de si são dados por um regime de verdade. Desse modo, o que o sujeito pode “ser” é delimitado previamente por um regime de verdade que define o que será reconhecível e não reconhecível. Esse quadro não é invariável, há sempre uma comunicação sujeito-norma, onde as normas que governam as possibilidades de reconhecimento podem ser tensionadas. E, se a relação com o regime de verdade é ao mesmo tempo uma relação consigo mesmo, ele pode ser questionado e, assim, questiona-se também o enquadramento através do qual se determina a própria condição ontológica<sup>252</sup>, de tal modo que os processos ascéticos fazem resistir aquilo que o relato violento busca suprimir a todo custo. A potência da subjetivação está sobretudo, como indica Deleuze, no fato de que a dobra na linha do poder não significa uma maneira de se proteger e de se obrigar<sup>253</sup> ou, na expressão contratualista, de se autoconservar, ou mesmo de uma prática de isolamento, de se fechar em si; ao contrário, é uma maneira de enfrentamento, de “cavalgar na linha”. Deleuze mostra também que não se deve de idealizar esse movimento, uma vez que essa força sobre si leva, algumas vezes, inclusive à morte e ao suicídio<sup>254</sup>.

Acredita-se que a primeira coisa que se deve reter, então, seja uma concepção de subjetividade altamente complexa e múltipla. Nos termos foucaultianos<sup>255</sup>, a relação estabelecida consigo deve ser descrita segundo uma multiplicidade de formas, ou seja, é uma prática que pode conter seus modelos, conformidades e variantes, mas que também comporta inventividades. Tais

<sup>250</sup> DELEUZE, Gilles. Foucault, p. 109.

<sup>251</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p.35 e ss.

<sup>252</sup> Ibid., p. 35-36.

<sup>253</sup> DELEUZE, Gilles. Conversações, p.145.

<sup>254</sup> DELEUZE, Gilles, p.146.

<sup>255</sup> FOUCAULT, Michel. Sobre a Genealogia da Ética: um Resumo do Trabalho em Curso, p.223.

criações permitem um nomadismo contínuo, uma constante metamorfose, a qual significa uma linha de fuga aos eixos do saber e do poder, um modo de resistir a um relato violento. Na aproximação proposta com a representação, pode-se dizer que se inventam maneiras de sobreviver tanto à uma representação violenta e a um poder subjetivante, quanto de reivindicar e criar imagens de si mesmo nunca plenamente coerentes – como logo se analisará –, mas necessárias.

Nesse sentido, o relato pode ser compreendido como uma forma de *ascese*, de exercício de si presente nos processos de subjetivação. No percurso histórico, no entanto, a narrativa de si – tanto oral quanto escrita – também assumiu distintas configurações. A escrita de si, por exemplo, ganha importância no fim da Antiguidade e, sobretudo, nos primeiros séculos do império na cultura greco-romana, tornando-se um elemento indispensável para a vida ascética<sup>256</sup>, especialmente no campo da aprendizagem e do conhecimento de si. Obrigar-se a escrever desempenha, segundo Foucault<sup>257</sup>, o lugar do outro na comunidade, aquele cuja presença exerce, na ordem das condutas, um certo constrangimento. Por sua vez, a escrita constrange na ordem dos movimentos interiores da alma e aparece como uma arma do combate espiritual.

É a função etopoiética da escrita, enquanto treinamento de si que, de acordo com Foucault<sup>258</sup>, opera a transformação da verdade em *êthos*. Essa forma de escrita, encontrada em documentos dos séculos I e II, está no exterior de duas das maneiras de registro deste período: os *hupomnêmata* e as correspondências. Os *hupomnêmata* podiam ser livros de contas, registros públicos ou cadernetas individuais, locais onde se anotavam guias de conduta, citações, exemplos e ações que foram testemunhadas; constituíam lugares de memória material de coisas lidas, vistas e pensadas. Memória, portanto, não no sentido de um suporte de lembrança de algo que foi esquecido, ou seja, não se tratava de uma zona que suprimia a falha de memória, mas que continha matérias que auxiliavam no exercício de si, conteúdos que deviam ser frequentemente revisitados, levados à sério como apoio para combater as paixões, os excessos e as faltas.

E, por isso, é preciso que eles não estejam simplesmente alojados em um armário de lembranças, mas profundamente implantados na alma, “arquivados nela”, disse

<sup>256</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. *L'écriture de soi*, p.1234.

<sup>257</sup> FOUCAULT, Michel. *L'écriture de soi*, p.1235.

<sup>258</sup> FOUCAULT, Michel. *L'écriture de soi*, p.1237.

Sêneca, e que façam parte também de nós mesmos: em suma, que a alma os faça não somente seus, mas si mesmo<sup>259</sup>.

Os *hupomnêmata* não devem ser compreendidos como diários ou relatos de experiências espirituais, tais como são encontrados na literatura cristã posterior. Foucault<sup>260</sup> é categórico ao dizer que eles não constituem um “relato de si mesmo”, no sentido de lançarem luz ao oculto da consciência, cujo aparecimento na narrativa oral ou escrita tem um sentido purificador, de fazer emergir os desejos escondidos para, através da confissão, anular os sentimentos, purificar e, assim, salvar-se. Logo, o relato de si nos primeiros séculos da nossa era acontecia como movimento ascético fundamental, contudo, “não se tratava de possuir o indizível, de revelar o escondido, de dizer o não dito, mas de captar, ao contrário, o já dito; reunir o que se pode entender ou ler, e isso com o escopo de nada menos que a constituição de si”. A relação com verdade se estabelece na busca de elaborar a si mesmo, de fazer da lembrança de um *logos* disperso, apreendido pelo ensino, pela escuta, pela experiência ou pela leitura, um jeito de se auto confeccionar.

As correspondências enviadas, muitas vezes, para ajudar o destinatário com conselhos, convencimentos ou consolo também constituem práticas de si. Eram uma forma de se treinar, de se preparar para situações semelhante que porventura pudessem acontecer consigo mesmo. Escrever uma carta é, ainda, “mostrar-se”, aparecer para quem a recebe, entregar-se ao olhar do correspondente e, ao mesmo tempo, lançar um olhar sobre ele<sup>261</sup>. Destaca-se que as cartas não são um mero prolongamento das técnicas dos *hupomnêmata*, de certa maneira, elas intensificam mais o treinamento de si pela escrita, na medida em que expõem duplamente o si mesmo, a ele próprio e ao outro. Os exames de consciência ganham maior expressividade, especialmente quando a missiva se torna o relato de um dia ordinário, onde cuidar de si passa implicar na inspeção de si, em ser como um “sindicó” de si mesmo. Apesar de distante da característica de vigilância dos séculos ulteriores, já é possível enxergar o fio condutor que chega à modernidade. Outra vez os regimes de verdade do qual se falou outrora, onde a atividade moderna substitui a centralidade do cuidar de si pelo conhece-te a ti mesmo.

<sup>259</sup> FOUCAULT, Michel. L'écriture de soi, p.1238, (tradução livre).

<sup>260</sup> FOUCAULT, Michel. L'écriture de soi, p.1238.

<sup>261</sup> FOUCAULT, Michel. L'écriture de soi, p. 1244.

Dessa forma, o relato de si perde em autonomia, é enfraquecido como possibilidade de composição criativa de si mesmo e passa a ser cada vez mais colonizado pelas normas que delimitam os modos de reconhecimento. Herda-se, entretanto, dos processos ascéticos da estética da existência, certa potencialidade de se autotransformar para além da captura e, por outro lado, aumenta a austeridade quanto à necessidade de dar conta de si frente ao outro. E aqui se encontram os dois eixos desse tópico. O primeiro consiste na hipótese de que a subjetivação – tanto individual como coletiva – pode ser uma maneira de tensionar os regimes de verdade que mantêm ou produzem um poder subjetivante. Esse processo representa para esta pesquisa um modo de resistir importante, uma vez a *ascese* de si abre caminho para atividade crítica que, por sua vez, tem a capacidade de desestabilizar os quadros normativos que emolduram o reconhecimento.

O segundo eixo compreende a crítica da exigência ética de uma subjetividade estável e coerente para responder por suas ações morais. De acordo com Butler<sup>262</sup>, para Foucault, a capacidade de ação ou a liberdade funcionam dentro de um campo facilitador e limitante de restrições, onde a deliberação ética não é nem completamente determinada, nem absolutamente livre. Muitos críticos acreditavam que essa visão sobre o sujeito destrói o fundamento da ação e relativiza o elemento subjetivo da conduta. Porém, Butler discorda das críticas e argumenta que lhe interessa pensar uma alternativa à teoria da formação do sujeito, que reclama um conhecimento total e coerente; para a autora<sup>263</sup>, uma teoria da formação do sujeito, que reconheça os limites do conhecimento de si, pode fundamentar uma concepção da ética e da responsabilidade.

Butler afirma que não há como recuperar uma história definitiva de si, uma vez que os esforços de reconstruir uma narrativa do “eu” fracassam na primeira frase, quando não conseguem fazer um relato de como se tornou um “eu” que pode contar a si mesmo<sup>264</sup>. O tempo do discurso e da norma não é o tempo da vida que relata a si mesma, mas parte de uma sociabilidade que a excede, de modo que os termos utilizados para narrar a sua história não são seus ou não somente seus e essa perspectiva desorienta e desintegra o narrador a cada tentativa de estabelecer

<sup>262</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 31.

<sup>263</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p.32.

<sup>264</sup> Ibid., p. 88.

sua origem. A irrecuperabilidade de um referente inaugural, contudo, segundo Butler, não destrói a narrativa; e sim a produz “numa direção ficcional”<sup>265</sup>.

Para ser mais precisa, eu teria de dizer que posso contar a história de minha origem e posso reconta-la diversas vezes, de diversas maneiras. Mas a história que conta de minha origem não é a história pela qual me responsabilizo, e ela não pode estabelecer minha responsabilização. Pelo menos esperamos que não, uma vez que, comumente sob o efeito do vinho eu a conto de diversas maneiras, e nem sempre elas são consistentes uma com a outra<sup>266</sup>.

Todas as narrativas que o si mesmo empreende de si são possíveis, mas não se pode afirmar sobre nenhuma delas que será a única verdadeira. Butler entende que a relação com a verdade é aquela que expõe os limites dos esquemas de inteligibilidade. A vontade de saber sobre si como agente ético é um projeto sempre restringido pela opacidade constitutiva da subjetividade. Isto é, o si mesmo é assombrado por algo de si que não pode relatar, há uma zona irrepresentável no “eu” que faz com que ele chegue constantemente atrasado em si. O “eu”, segundo Butler<sup>267</sup>, arruína sua história a despeito das melhores intenções. E o que este trabalho quer destacar do pensamento da filósofa americana é, sobretudo, que essa neblina presente no relato de si não aniquila a responsabilidade com outro ou com *outro* cuja vida é marcada.

O insucesso da reconstrução de uma narrativa transparente não significa uma derrota ética, ao contrário, significa que o “eu” está implicado eticamente nos outros. O relato é elaborado para um outro, o si mesmo existe para um “tu” que interpela e é interpelado. Logo, o relato só pode acontecer em uma cena de interpelação, que se traduz em uma atividade reflexiva, uma “*ascese*” e, ao mesmo tempo, a confecção de uma relação com outro, o qual, através da linguagem, o “eu” submete seu relato.

Embora muitos digam que ser um sujeito dividido – ou um sujeito cujo acesso a si mesmo é para sempre opaco, um sujeito incapaz de fundar a si mesmo – significa precisamente *não* ter os fundamentos para ação e as condições de responsabilização, o modo como somos, desde o início, interrompidos pela alteridade pode nos tornar incapazes de oferecer um fechamento narrativo para nossa própria vida. O propósito aqui não é celebrar certa noção de incoerência, mas apenas destacar que nossa “incoerência” define o modo como somos constituídos

<sup>265</sup> BUTLER apud LACAN. Relatar a si mesmo, p.52.

<sup>266</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 52-53.

<sup>267</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p.89.

na relacionalidade: implicados, obrigados, derivados, sustentados por um mundo social além de nós e anterior a nós<sup>268</sup>.

Concorda-se com Butler que o propósito não é celebrar a opacidade, mas reconhecer nela uma abertura e não um fechamento para ética. Tem-se, justamente na apreensão dos limites do conhecimento de si uma fresta, que permite o si mesmo aceitar as incoerências do outro e, quando na atividade de relatar um *outro*, de ser artesão da imagem de um “tu” que atravessou sua história, exercitar a responsabilidade como uma ética de não violência.

### 3.2

#### Dobrar o outro

A finalidade deste tópico é pensar sobre a dimensão intersubjetiva da autoconstituição ética do sujeito. A hipótese preliminar elaborada a partir do estudo empreendido até o momento é de que o movimento de relatar o outro implica em uma *ascese* de si mesmo. Ao confeccionar o outro, o “eu” participa de uma cena de interpelação, na qual interpela o relato que profere e é interpelado ao torná-lo público. Além do mais, sustentou-se no tópico anterior que a própria história de si mesmo é a história de uma relação, logo, o outro não está “fora”, mas é parte da sua ontologia.

Embora o outro constitua o “eu”, ele só aparece enquanto outro, só funciona, segundo Butler<sup>269</sup>, dentro de um quadro de referência onde é possível vê-lo na sua exterioridade. Por isso, a pergunta ética “Como devo relatar o outro?” remete à problematização normativa, ainda que se conceba a relação ética como pré-social ou intersubjetiva, não há como ignorar as normas sociais que elaboram e singularizam o sujeito. Nesse sentido, a questão do poder é recolocada – não que ela tenha desaparecido –, pois irá governar o encontro entre o “eu” e o “tu” mediado pela normatividade. Diante da separabilidade, a violência emerge frequentemente como um caminho, quando não se identifica nenhuma base comum de diálogo e de reconhecimento. O outro surge não só como pertencente a uma ontologia distinta, mas uma ontologia absolutamente estranha.

<sup>268</sup> Ibid., p.87.

<sup>269</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 38.



Segundo Ortega<sup>270</sup>, Foucault foi acusado de não ter dado mais espaço para o outro no seu pensamento sobre a ética, uma vez que a autoconstituição foi compreendida como algo que exigiria uma subjetividade “monádica”, capaz de acolher o outro somente na forma de uma “subjetividade ampliada”. Considerando que a pergunta de Foucault permaneceu sendo, conforme afirma Butler<sup>271</sup>, “Quem eu posso ser, dado o regime de verdade que determina qual é minha ontologia?” e não indagava “Quem és tu?”, talvez se aceite sem maiores restrições as críticas direcionadas a ele. Tanto Butler quanto Ortega, no entanto, advertem que essa conclusão negligencia aspectos fundamentais da sua teoria.

Parece pouco plausível afirmar que Foucault prefere um si mesmo isolado, nas suas investigações sobre a ética grega e romana, pois a relação com o outro constituía uma constante em toda tematização do si mesmo na Antiguidade e na sua incorporação nas técnicas da pastoral cristã<sup>272</sup>.

Como foi visto, na Antiguidade, o cuidado de si e o cuidado dos outros eram indissociáveis. O indivíduo que realizava sua existência a partir de critérios estéticos, dominando a si mesmo, suas paixões e excessos, era um indivíduo que conseguiria governar bem os outros, a casa, a mulher e a pólis. A expressão do vínculo intersubjetivo na cidade acontecia, especialmente, através da figura de um conselheiro, de um mestre ou de um amigo, de alguém que pudesse dizer a verdade ao outro<sup>273</sup>. Essa ética requeria determinada liberdade, onde só sendo livre e se relacionando com um outro ser livre o sujeito poderia se singularizar, mostrar suas virtudes e se compreender dentro de um meio intersubjetivo, buscando ser notado como um cidadão digno de deixar uma boa lembrança. O cuidado do outro era reflexo do cuidado si, uma dobra da relação consigo mesmo<sup>274</sup>.

Nos séculos I e II da nossa era, a intensificação do cuidado de si ocasiona a separação do cuidado do outro, de maneira que o primeiro se torna um fim em si mesmo, que não tem como consequência o solipsismo ou individualismo

<sup>270</sup> ORTEGA, Francisco. Amizade e estética da existência, p. 123.

<sup>271</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 38.

<sup>272</sup> ORTEGA, Francisco. Amizade e estética da existência em Foucault, p.124.

<sup>273</sup> FOUCAULT, Michel. L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté, p.1534.

<sup>274</sup> “A relação com o outro aparece como uma dobra da relação consigo mesmo: cuidado de si como condição do cuidado dos outros, como um movimento de si para o outro. Nesse caso a relação com o outro aparece em segundo lugar, após o estabelecimento da relação consigo mesmo (...)”, ORTEGA, Francisco. Amizade e estética da existência, p. 129.

exacerbado, ao contrário, significa uma complexificação e majoração das relações sociais. Segundo Foucault<sup>275</sup>, para que a prática de si alcance seu objeto, qual seja o eu, o outro é indispensável. Há, ainda, uma certa reciprocidade nas relações, ilustrada pelo exemplo da escrita, onde as correspondências representavam uma troca. O relato de si que solicitava um conselho, um consolo ou uma ajuda não ficava muito tempo em uma só direção, de modo que o escritor progressivamente se tornava capaz de oferecer um ponto de vista ou conselho para o seu correspondente. Foucault<sup>276</sup> mostra esse movimento citando a carta 34 de Sêneca, onde ele diz ao seu interlocutor: “Eu te reivindico; tu és a minha obra”; “eu te exortei (...) Eu estive fiel ao método; mas hoje eu exorto alguém que já foi embora e que me exorta por sua vez”. E mais do que a reciprocidade explicitada na segunda frase, chama atenção à afirmação “tu és a minha obra”, corroborando para a ideia de que, na relação intersubjetiva, o si mesmo não é apenas um artesão de si, é também do outro.

Mais tarde, com a pastoral cristã, não são rompidos os vínculos intersubjetivos, que na Antiguidade se apresentavam na amizade e na ligação mestre-aluno<sup>277</sup>, contudo, eles começam a ser compreendidos na chave da obediência. O cuidado de si perde autonomia, uma vez que o pastor se ocupa em conduzir as almas e, assim, fica encarregado do cuidado. A necessidade de se sujeitar ao poder pastoral, aliado às técnicas de exame de consciência e de confissão, levam a uma relação consigo que não procura o conhecimento de si para estilizar a existência, e sim para renunciar e anular o que foi “revelado”. O indivíduo começa a ser despojado do trabalho sobre si mesmo à medida em que o outro – no caso o pastor – se torna responsável pelo governo da sua alma. E, assim, a arte da existência vai sendo capturada, sobretudo no ascetismo cristão e na modernidade – pelas práticas terapêuticas –, o que não implicou na supressão do outro na constituição da subjetividade, o seu papel é somente ressignificado; assume, na era do biopoder<sup>278</sup>, um caráter heterônomo e “des-cuidante”<sup>279</sup>.

<sup>275</sup> FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito, p. 115.

<sup>276</sup> FOUCAULT, Michel. L'écriture de soi, p. 1244, (tradução livre).

<sup>277</sup> ORTEGA, Francisco. Amizade e estética da existência em Foucault, p. 125.

<sup>278</sup> Sobre a era do biopoder Foucault explica: “a velha potência da morte em que se simbolizava o poder soberano é agora, cuidadosamente, recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida. Desenvolvimento rápido, no decorrer da época clássica, das disciplinas diversas – escolas, colégios, casernas, ateliês; aparecimento, também, no terreno das práticas políticas e observações econômicas, dos problemas de natalidade, longevidade, saúde pública, habitação e

Nesse sentido, não seria prudente entender que Foucault não pensou o outro no contexto da investigação ética da hermenêutica do sujeito. Para considerar que filósofo não levou em conta a intersubjetividade, é preciso ignorar, segundo Butler<sup>280</sup>, o fato de que o ser do si mesmo é dependente do outro não apenas na sua singularidade, mas também na dimensão social da normatividade – aquela responsável por orquestrar a cena do reconhecimento de si e do outro. A necessidade do outro está constantemente atualizando a questão ética de como se deve tratá-lo e aqui se encontra um ponto fundamental do problema desta pesquisa teórica: como, face-a-face com uma exterioridade que parece absolutamente estranha, é possível ser suficientemente artista, inventando modos relacionamento que, ao invés da violência, criem responsabilidade e cuidado? Em outras palavras, como os processos de subjetivação podem conduzir à confecção de um vínculo com o outro que não busque impor uma ética de violência e sim uma ética de alteridade?

Assim, opta-se em recorrer para o “quem és tu?”<sup>281</sup> e isso não significa abrir mão da pergunta foucaultiana “O que posso me tornar?”, até mesmo porque, como foi exposto, o questionamento de Foucault em torno do si mesmo ético não rejeita a existência do outro, apresentando, inclusive, sua indispensabilidade. Acredita-se, contudo, que para os fins do objeto deste estudo, é fundamental garantir ainda mais centralidade à dimensão intersubjetiva da existência e, para isso, entende-se que o pensamento de Judith Butler, no diálogo que sustenta com a obra de Michel Foucault e de outros autores, como Emmanuel Lévinas, traz discussões importantes para pensar a respeito da elaboração de um relato não assujeitador do outro.

Butler<sup>282</sup> argumenta que as normas pelas quais o “eu” reconhece o outro e a si mesmo não pertencem ao “eu”, estão no horizonte da sociabilidade que excede a própria troca diádica. Nesse contexto, seria possível sustentar que o reconhecimento só pode acontecer se as normas já existirem, indicando um nível

---

migração; explosão, portanto, de técnicas diversas e numerosas para obterem a sujeição dos corpos e o controle das populações. Abre-se, assim, a era do biopoder”. FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: A vontade de Saber*, p. 122.

<sup>279</sup> ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*, p.134. Ressalta-se que esse movimento é mostrando especialmente no primeiro volume da *História da sexualidade*.

<sup>280</sup> BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*, p. 36.

<sup>281</sup> BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo*, p.45.

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 37.

de invariabilidade que o condiciona. Por outro lado, Butler<sup>283</sup> afirma que “certas falhas na prática de reconhecimento, marcam um lugar de ruptura no horizonte da normatividade e implicitamente pedem pela instituição de novas normas”. Diante da luta, reiteradas vezes frustrada, para receber ou para oferecer reconhecimento, é provável que o “eu” passe a questionar o quadro normativo através do qual ele ocorre. Essa problematização faz parte do desejo de reconhecimento que nunca pode ser plenamente satisfeito, embora a insatisfabilidade seja justamente a pulsão para abertura crítica da sua normatividade<sup>284</sup>.

Ao perguntar o que torna o reconhecimento realizável, o que torna possível uma resposta ética ao *rosto*<sup>285</sup> de alguém, descobre-se que não se trata de uma “mera” capacidade ou talento de quem reconhece. Se uns conseguem ler o rosto ou elaborar eticamente um relato do outro e outros não, isso não significa que os primeiros têm um dom especial. A capacidade de leitura, segundo Butler<sup>286</sup>, está condicionada por quadros de referência, tanto humanizadores quanto desumanizadores. O encontro, portanto, é mediado pela linguagem que contém em si um conjunto de normas, as quais “determinam” o campo de percepção. Além, contudo, de uma relação com as referências epistemológicas, não se pode atender as exigências éticas sem estabelecer um vínculo também com as operações de poder, pois o rosto só assume a configuração humana através de certas “disposições antropológicas e quadros culturais”<sup>287</sup>. Os dois processos são necessários para que o outro seja adequadamente reconhecido. Quanto à vida precária, Butler<sup>288</sup> explica que não basta apreender a vida de uma determinada vida, é preciso compreender a precariedade como um aspecto no que está vivo. Nesse sentido, na cena do reconhecimento do outro, a indagação foucaultiana “o que posso me tornar, dada a ordem contemporânea do ser?”<sup>289</sup> pode ser repensada

<sup>283</sup> Ibid., p. 37.

<sup>284</sup> Ibid., p. 37.

<sup>285</sup> Referência à teoria de Emmanuel Lévinas a partir da leitura de Judith Butler.

<sup>286</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 43.

<sup>287</sup> Ibid., p.43.

<sup>288</sup> BUTLER, Judith. Quadros de guerra, p. 30.

<sup>289</sup> Essa pergunta é atribuída por Judith Butler a Foucault (Cf. Relatar a si mesmo: crítica da violência ética, p. 47). E, embora a filósofa não explicita o lugar de onde encontrou na obra de Foucault, acredita-se que esse pensamento está em vários lugares da sua teoria, um deles é possível constatar na entrevista com H. Becker, R. Fomet-Betancourt e A. Gomez-Muller intitulada de “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, onde Foucault explica que lhe interesse a maneira pela qual o sujeito se constitui de uma forma ativa, através das práticas de si, no entanto, essas práticas não são algo que o indivíduo inventa por ele mesmo, são “esquemas que ele

em “como posso relatar o outro, dada a ordem normativa contemporânea? Como é possível reconhecer o outro, dado os esquemas de inteligibilidade?”

Se, em nome da ética, o “eu” constitui e “dobra” o outro violentamente ou exige dele uma hostilidade consigo mesmo – seja através de uma autonarrativa ou de uma confissão –, então, o reconhecimento falha ao se restringir aos juízos morais. Certo aspecto da luta por reconhecimento, desencadeada por esse fracasso, talvez possa ser encontrado, em outros termos, no que Deleuze explica por “luta pela subjetividade”. Segundo Deleuze<sup>290</sup> na obra *Foucault*, a luta por uma subjetividade moderna passa por uma resistência a dois modos atuais de sujeição: (I) a individualização conforme as exigências do poder; e (II) a ligação de cada indivíduo a uma identidade conhecida e determinada. O relato do outro não significa a prática de um poder por si só perverso. De acordo com Foucault<sup>291</sup>, o poder não representa um mal em si, o problema são efeitos de dominação muitas vezes arbitrários. Nesse sentido, a questão é a imposição de um poder subjetivante, desconsiderando a singularidade e a liberdade. E, de outro lado, é preciso enfrentar uma narrativa que busque fixar identidades. Lutar pela subjetividade é reclamar o direito à diferença, à metamorfose<sup>292</sup>. Segundo Ortega<sup>293</sup>, para Foucault, as práticas de si são ferramentas que os indivíduos portam para constituir e inscrever constantemente suas identidades, em um devir permanente.

O sujeito-forma<sup>294</sup> de Foucault é o sujeito não essencializado, que se distancia tanto da abstração quanto da identidade estável. O filósofo compreendia o sujeito como atividade e experiência e não como substância, onde o status concedido à ética como *ascese*, no seu pensamento, é justamente o esforço de escapar dos modos de subjetivação que podem produzir tanto identidades como universalizações. Foucault não tinha entusiasmo, segundo Deleuze, pelo Uno, o

---

encontra na sua cultura e que o são propostos, sugeridos e impostos por sua cultura, sua sociedade e seu grupo social” (FOUCAULT, Michel. *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, p. 1538).

<sup>290</sup> DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 113.

<sup>291</sup> FOUCAULT, Michel. *L'éthique de soi comme pratique de la liberté*, p. 1546.

<sup>292</sup> DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 113.

<sup>293</sup> ORTEGA, Francisco. Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault, p. 29.

<sup>294</sup> Em *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, Foucault afirma que o sujeito não é uma substância, “é uma forma, e essa forma não é especialmente e nem sempre idêntica a ela mesma” (p. 1537).

Sujeito ou por qualquer generalização, mas chamava-lhe atenção os agenciamentos e os dispositivos.

É nos agenciamentos que encontraríamos focos de unificação, nós de totalização, processos de subjetivação, sempre relativos, a serem sempre desfeitos a fim de seguirmos ainda mais longe uma linha agitada. Não buscaríamos origens perdidas ou rasuradas, mas pegariamos as coisas onde elas crescem, pelo meio: rachar as coisas, rachar as palavras. Não buscaríamos o eterno, ainda que fosse a eternidade do tempo, mas a formação do novo, a emergência ou que Foucault chamou de “atualidade”.<sup>295</sup>

Assim, o sujeito enquanto abstração não existia para Foucault, o qual pensava através de processos de subjetivação, estes que, por sua vez, ao criarem certa imagem de sujeito, o destituem de qualquer identidade. Essa compreensão de sujeito é mais uma justificativa do seu interesse pela moral Antiga, onde não se buscava universalizar e unificar as regras, tampouco havia um esforço de captura identitária. Existiam, como foi visto, temas de austeridade e algumas poucas leis comuns (da cidade, da religião, da natureza), entretanto, não tinha necessidade de um texto que fizesse lei, nem que impusesse uma conduta geral. O indivíduo constituía sua substância ética por meio de uma atitude, de uma prática, de um verdadeiro *savoir-faire* capaz de individualizar sua ação<sup>296</sup>.

A capacidade ética, aquela que inventa *regras facultativas* para si mesmo, não é completamente assolada, mas a partir do cristianismo, passa a ser cada vez mais invadida por uma moral que toma a forma de um código de regras, uma moral de obediência. Em *Une esthétique de l'existence*, Foucault apresenta, ainda, uma outra justificativa para seu interesse na Antiguidade; para o filósofo, dentre uma série de motivos, a ideia de uma moral de obediência a um código de regras está em processo de desaparecer ou talvez já tenha desaparecido e, a esta ausência de moral, se deve responder através de uma busca que é a da estética da existência<sup>297</sup>. Foucault acompanhou os movimentos dos anos 1960 e 1970, especialmente os relativos à emancipação sexual, e percebeu que havia algo ali que não se sujeitava aos códigos, emergindo algo desobediente. Ao mesmo tempo, o filósofo tentava ser prudente ao abordar o que se poderia chamar de “práticas de liberação”. Afirmou que não era sustentável alegar que as formas de liberação não

<sup>295</sup> DELEUZE, Gilles. Conversações, p. 113.

<sup>296</sup> FOUCAULT, Michel. História da Sexualidade 2: O uso dos prazeres, p. 75.

<sup>297</sup> FOUCAULT, Michel. Une esthétique de l'existence, p. 1551.

existem, mas era preciso ser cauteloso e observar que elas não terminam em um ato. Foucault dá um exemplo: quando um povo colonizado alcança a libertação de seu colonizador, trata-se de uma prática de liberação, porém ela não é suficiente, não termina com a “independência”, ao contrário, inicia uma nova etapa onde um conjunto de outras práticas deve acontecer em seguida<sup>298</sup>. O filósofo alega que esse é precisamente o problema que encontrou no caso da sexualidade, ao questionar se faz sentido dizer “vamos libertar nossa sexualidade”. O problema ético da definição das práticas de liberdade é, de acordo com Foucault, mais importante que a afirmação “um pouco repetitiva, que se deve liberar a sexualidade ou o desejo”<sup>299</sup>.

Os exercícios de si podem funcionar, portanto, como práticas de liberação contra os juízos morais prescritivos e os poderes subjetivantes. Para Foucault<sup>300</sup>, dito de outra maneira, a liberdade é a condição ontológica da ética, mas a ética é a forma reflexiva que assume a liberdade. Na perspectiva intersubjetiva, Butler apresenta um argumento importante contra a violência ética, especialmente a violência identitária. Quando o si mesmo reconhece que a constituição e a reconstituição de si são sempre desqualificadas como vias de um relato total e coerente da sua história, inaugura-se determinada suspensão da exigência que os outros sejam idênticos o tempo inteiro. Considerando a opacidade em si, o sujeito descobre uma espécie de cegueira comum<sup>301</sup>, na qual o seu fracasso no esforço de alcançar uma identidade pessoal abre para um novo sentido de ética. Isto é, aceita-se com mais compreensão o fracasso do outro, quando este profere seu próprio relato ou quando o “eu” tenta elaborá-lo. Reconhecer a neblina comum, adverte Butler, não a transforma em transparência, não é, então, um outro jeito de conhecer “plenamente”, e sim de reconhecer as limitações do reconhecimento e do saber.

Se a narrativa que se reivindica como própria não captura o “eu” e registra, ao contrário, uma opacidade constitutiva irrepresentável nas categorias identitárias, as tentativas de relatar a si mesmo terão de ser cada vez mais frustradas, para que cheguem mais perto do “verdadeiro eu”. Nesse sentido,

<sup>298</sup> FOUCAULT, Michel. *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, p. 1529.

<sup>299</sup> FOUCAULT, Michel. *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, p. 1529.

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 1531.

<sup>301</sup> BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo*, p. 60.

quando o “eu” busca construir um relato do outro, busca definir quem é o outro que se dedica a relatar, pode reconhecer um empreendimento nunca absoluto e acabado. O outro não poderá ser representado por nenhuma imagem definitiva. Assim, se o relato do “eu” sobre o outro possuiu o desejo de reconhecimento, esse desejo está condenado a permanecer como desejo, mantendo-se insatisfazível.

Quando não buscamos a satisfação e deixamos que a pergunta<sup>302</sup> permaneça aberta e perdure, deixamos o outro viver, pois a vida deve ser entendida exatamente como aquilo que excede qualquer relato que dela possamos dar. Se deixar o outro viver faz parte da definição ética do reconhecimento, tal definição será baseada mais na apreensão dos limites epistêmicos do que no conhecimento<sup>303</sup>.

Repensar o reconhecimento como projeto ético é tomar como ponto de partida a finitude do conhecimento de si e do outro, a repetição do desapontamento diante da impossibilidade de compreensão plena da constituição do si mesmo e do outro. Quando o “eu” é responsável por responder a pergunta “Quem és tu?”, isto é, no momento em que o “eu” assume a função narrativa pelo outro, só pode abrir mão da violência se deixar em aberto a sua elaboração, se não enclausurar o outro na imagem que inventa através do que pode apreender e do que precisa ficcionar, se não der um testemunho de instantes que não presenciou, situações as quais não só não acompanhou, como são anteriores à sua própria aparição como sujeito cognoscitivo. Quando, portanto, Foucault fala que o problema não é com as relações de poder em si, imagina-se que o problema não é com o governo dos outros considerado por si só, mas com uma certa operacionalidade desse governo, com formas de representação e condução absolutamente violentas, que retiram a oportunidade de uma confecção artística do outro, no esforço de imprimir juízos.

Acentua-se que os juízos têm sua importância, à medida que há situações éticas e legais nas quais eles não podem ser simplesmente dispensados<sup>304</sup>. O reconhecimento como desejo ético, no entanto, não se esgota nos atos de juízo. Por isso, acredita-se que o encontro do “eu” com o “tu”, enquanto “duas subjetivações” sempre em processo e interpelando-se reciprocamente, pode produzir práticas criativas de responsabilidade.

<sup>302</sup> A pergunta a qual Butler se refere nessa citação é a pergunta pelo “quem és”, na teoria de Adriana Cavarero. Cf. BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 45.

<sup>303</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 61.

<sup>304</sup> Ibid., p. 64.



### 3.3

#### **Interpelação: o lugar do encontro**

De início, deve-se resgatar algo falado anteriormente. Trata-se da estranheza do outro<sup>305</sup>, da forma como ele aparece sempre na sua exterioridade. A relação com o outro é apreendida a partir de uma separação prévia, de uma ruptura que expõe a unicidade do “tu” ao “eu” e do “eu” ao “tu”. Assim, as normas não só são responsáveis por gerir a conduta, como também por conduzir o encontro entre o si mesmo e o outro. Antes de dobrar o outro, de constituí-lo ou de julgá-lo no relato, é necessário ter estabelecido algum tipo vínculo com ele, de modo que se reconhece alguma ética na interpelação, isto é, certos questionamentos que elaboram como será o “eu” na presença do outro.

Não se sobrevive, segundo Butler<sup>306</sup>, sem ser interpelado. A cena de interpelação acontece primeiro do que a própria individuação, precede a produção do “eu” e se torna a condição de sua possibilidade. O “eu” não surge sem uma relação primária, seja através de cuidados ou através de um abandono, rejeição ou abuso, ou seja, é a invasão do outro que permite a inauguração do “eu”. O vazio provocado pelo abandono é, de acordo com Butler, uma maneira específica de ser convocado, logo, a interpelação, em nenhum contexto, é algo que possa ser evitado. O relato que o si mesmo profere ou escreve sobre si ou sobre o outro só pode acontecer dentro da interpelação, é permanentemente para um “tu” – seja singular ou coletivo – que o relato é direcionado. Assim, quando na tarefa reflexiva de fabricar e reconstituir a si mesmo ou ao outro, inescapavelmente, o “eu” está inserido em uma relação e em uma prática intersubjetiva. Para Butler<sup>307</sup>:

[...] ninguém sobrevive sem ser interpelado; ninguém sobrevive para contar a própria história sem antes ser iniciado na linguagem quando é convocado, quando lhe são oferecidas algumas histórias e quando é inserido no mundo discursivo das histórias. É somente depois que o sujeito encontra seu caminho na linguagem, só depois que a linguagem lhe é imposta e já produziu uma rede de relações na qual a afetividade atinge alguma forma de articulação.

---

<sup>305</sup> Cf. p. 78 deste capítulo.

<sup>306</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 69.

<sup>307</sup> Ibid., p. 85.

Quando crianças, os sujeitos ingressam no campo comunicativo, onde são interpelados e, em retorno, descobrem interpelar. Os códigos dessa comunicação surgem, conforme explica Butler, como opacidade a cada relato que o “eu” dá de si mesmo. A gramática através da qual o “eu” confecciona a si e ao outro no relato aparece como posse daquele que relata; nesse sentido, o relator passa a crer seriamente que os termos a partir dos quais reconhece vem dele, são produzidos no seu interior. Ao contrário, contudo, são a fonte da sua opacidade, por fazerem parte de uma sociabilidade e de uma temporalidade que extrapola sua existência e capacidade narrativa. Desse modo, a associação frequentemente realizada entre coerência e narrativa deve ser carregada de suspeita.

A narração com pretensão de uniformidade e coesão é um entrave ao recurso ético<sup>308</sup>, uma vez que dificulta a aceitação dos limites epistêmicos do conhecimento e tende a se restringir à emissão de juízos morais. A interpelação não é um atributo da narração, mas a estrutura por meio da qual a linguagem narrativa acontece. Ela pode projetar os atos de juízo, mas não é reduzida a eles. A interpelação também porta uma ética que interrompe a narrativa, desorienta o fluxo de um esforço contínuo e, muitas vezes, julgador. Por outro lado, os juízos, segundo Butler<sup>309</sup>, não são obrigados à ética implicada na estrutura de interpelação e, por conseguinte, são propensos à violência. Para Butler, quando o “eu” produz um relato do outro, construindo uma forma narrativa homogênea e completa, está buscando atender critérios de uma certa ética, mais especificamente com aquela que se inclina a romper com a relacionalidade.

Recruta-se o outro no relato, apreende-se sua imagem e age-se em captura, uma vez que não só a autonarrativa é considerada fundamental para existência social, mas ser um biógrafo da vida do outro também surge como uma demanda imprescindível. Seja na cena jurídica, onde os sujeitos participam da encenação legal, seja na política, onde as pautas forjam a representação dos atingidos, ou mesmo em uma mera conversa entre vizinhos, na qual um outro vizinho é narrado, há uma solicitação incessante de reproduzir e reconstituir o outro. A ruptura com a relacionalidade em nome da ética acontece, sobretudo, em função da exigência de uma verdade categórica do outro, desprezando a complexidade da

---

<sup>308</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 86.

<sup>309</sup> Ibid., p. 86.

subjetividade. Novamente, não se trata de apelar ou exaltar a indefinição, entretanto, concorda-se com Butler que o que há de mais evidente no sujeito se encontra nos momentos de interrupção e obstrução. Enquanto no relato de si, “o ‘eu’ arruína a minha história, apesar de suas melhores intenções”<sup>310</sup>, pode-se sustentar que no relatar o outro certamente qualquer confecção do “tu” arruinará a sua história, a despeito das mais generosas intenções.

A persistência na recuperação das circunstâncias de surgimento do outro ou das condições que o fizeram agir de determinada maneira pode ter fundamento no medo de que a falta de narrativa signifique um perigo à vida. Os quadros normativos devem fornecer ferramentas para apreender a história do sujeito ou de suas ações. Outra vez, essa perspectiva se aplica ao campo jurídico, político e particular. É preciso reconhecer, por exemplo, se houve culpa ou inocência, saber interpretar o outro, traduzir sua conduta, relatar seu veredicto. O fato de ser não narrável expõe uma ameaça à existência. Sem a chance de reabilitar as causas que deram origem ao “tu” e aos seus atos, o “eu” – individual ou coletivo (nós) – se sente desprotegido, à mercê de uma imagem que não pode identificar. Em contrapartida, as consequências para o “tu” representam uma convicção de morte, uma vida não narrável, incapaz de restituir os fundamentos de si, simboliza a própria morte do sujeito. Butler<sup>311</sup> questiona, contudo, o que seria esse fim, senão o fim daquilo que nunca foi possível. A perda de um tipo de sujeito que nunca existiu, cujo domínio jamais foi alcançado.

O fato de haver uma narrativa conclusiva e definitiva ou uma captura total do outro no relato não quer dizer que nenhuma representação pode existir ou que não possa contar nada a respeito do sujeito. Quer dizer somente que quando se inicia a narrativa, se assume o papel de “filósofo especulativo ou escritor de ficção”<sup>312</sup>. As fronteiras do conhecimento de si e do outro não significam nem o impedimento de contar algo a respeito da vida, nem a ruína da responsabilidade subjetiva. É plenamente conciliável responsabilizar “o outro”, atribuir-lhe uma conduta e julgar-lhe a partir de critérios normativos e, ao mesmo tempo, compreender que essa reconstituição e julgamento não representam todos os processos subjetivos e psíquicos de determinada subjetividade, resumindo-se a um

---

<sup>310</sup> Cf. p.77 deste capítulo.

<sup>311</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p.88.

<sup>312</sup> Ibid., p.103.

relato parcial, inconcluso e malsucedido da sua história. Por vezes necessário, mas sempre fracassado. Assim, ao ficcionar o outro, pode-se constatar que a dimensão irresponsável, aquela irresgatável é uma dimensão comum, a qual nenhum relato fantasmático pode dar conta.

Dessa problematização inicial acerca da interpelação feita a partir da obra *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*, é preciso reter, para os fins desta pesquisa, primordialmente duas questões. Primeiro, que a insistência na opacidade e na irrecuperabilidade da narrativa não significa ausência de responsabilidade. Quando o si mesmo fala reivindicando os pronomes “eu”, “tu” ou “nós”, elaborando a si mesmo, ao outro ou elaborando um coletivo, não pode cometer o equívoco de achar que compreende realmente tudo a respeito do que está falando. Seria, então, dispensável se conhecer ou conhecer o outro para se tornar responsável? Certamente não, o esforço de conhecimento é, em boa medida, necessário. Ainda que não apreendido totalmente, observar os movimentos, os contextos, entender o funcionamento das normas, são tentativas que contribuem para a constituição ética do sujeito. Mas não é só o conhecimento que sustenta a responsabilidade, os seus limites, isto é, o desconhecimento também porta um valor ético fundamental. No fracasso da narrativa, descobre-se que a estranheza naquilo que não se pode representar é a implicação do outro no “eu”. Tanto o relato de si como o relato do outro são constantemente interpelados, por isso a responsabilidade não pode ser analisada isolada, separada do outro. E esse é o segundo ponto a ser retido: o “eu” está sempre sendo invadido pelo outro, e essa invasão inevitável o desintegra, fragmenta. Por ser uma condição “de todo mundo”, acredita-se, na esteira do pensamento de Judith Butler<sup>313</sup>, que a decomposição do sujeito diante do outro seja o próprio alicerce ético.

Butler dialoga com a teoria de Emmanuel Lévinas por entender ser indispensável para articular a ideia da primazia do outro na esfera da responsabilidade. Francisco Ortega, por sua vez, afirma que a fenomenologia de Lévinas pode ser instrumento interessante para completar o campo da intersubjetividade no cuidado de si foucaultiano. Nesse sentido, dedica-se as últimas páginas deste capítulo para mobilizar a intersubjetividade em Lévinas, através da leitura de Ortega e Butler, como suplementação ao cuidado de si,

---

<sup>313</sup> BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo*, p. 112.

abordado nos tópicos anteriores. Reforça-se, como foi visto, que Foucault não nega a relações intersubjetivas, ao contrário, elas permeiam todo seu trabalho ético. A pergunta de Foucault, contudo, permaneceu sempre “o que posso me tornar?”, e entende-se que é imperioso, sobretudo, para a proposta deste trabalho, ser mais nominalista e explícito e indagar: “Quem és?” ou “Dada a ordem contemporânea, no que posso te tornar, como posso te constituir?”, ou ainda, “Como posso ser responsável por ti no meu relato?”.

Ortega<sup>314</sup> explica que, para Lévinas, a intersubjetividade está em um nível pré-subjetivo, significando que apenas mediante o encontro com o outro a subjetividade pode se constituir. É a relação face-a-face que sustenta a concepção ética de Lévinas, onde o filósofo rejeita “proposições de verdades normativas generalizáveis”<sup>315</sup> e, nesse aspecto, aproxima-se do papel da ética em Michel Foucault, para quem a ética emerge de uma experiência concreta, recusando formas tanto generalizáveis de condutas morais, como identitárias. Em Lévinas, segundo Ortega<sup>316</sup>:

A relação ética surgida do encontro do outro na sua alteridade absoluta destroça a soberania do eu. Ela atuará como um projeto de-subjetivante. O encontro do outro põe o egoísmo do eu em questão e engana a intencionalidade do sujeito: “A dialética solipsista da consciência será interrompida. (...) A relação ética põe o eu em questão. Este questionamento parte do outro”.

O encontro do outro, aquele que, para Lévinas não é um outro eu, mas um absolutamente outro, um completo estranho, põe em xeque os pressupostos de propriedade e pertencimento “da *minha* história” ou do “*meu* eu”. De acordo com Butler, no momento em que alguém profere “eu”, está anunciando uma invasão primária e concomitantemente tomando distância dela. Trata-se de um modo primário através do qual se pode ser, onde é possível afirmar “sou”, “antes de adquirir um ‘eu’, um ser que já foi tocado, movido, alimentado, modificado, colocado para dormir, estabelecido como sujeito e objeto de fala”<sup>317</sup>.

<sup>314</sup> ORTEGA, Francisco. Amizade e estética da existência em Foucault, p. 139.

<sup>315</sup> Ibid., p. 139.

<sup>316</sup> Ibid., p. 140.

<sup>317</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 92-93.

A invasão é ocasionada, antes de tudo, por uma suscetibilidade e uma passividade<sup>318</sup> não escolhida. O Outro age sobre “eu” e o persegue, e não há nada que possa ser feito contra essa irrupção, a vulnerabilidade do si mesmo exhibe a unilateralidade da ação inevitável. E é justamente o fato de se estar exposto à uma interpelação não desejada que acontece a responsabilidade. Quando a perseguição surge, ela não depende de nenhum ato do perseguido e aparece previamente à formação do “eu”, ou melhor, é a interpelação não estimada realizada pela intrusão que forma o si mesmo. A perseguição, para Lévinas, gera para o perseguido uma responsabilidade ética inescusável.

Habitado a pensar que só pode se responsabilizar pelo ato que fez, o “eu” instaura sua percepção da responsabilidade através dos comportamentos que podem ser vinculados às suas intenções. Lévinas, segundo Judith Butler<sup>319</sup>, rejeita sumariamente essa visão. O “eu” não se torna culpado pelos ultrajes cometidos contra si, o sofrimento não é exaltado como condição para alteridade. Mas, a vulnerabilidade e a suscetibilidade diante do Outro pode ser o recurso que torna possível uma resposta ética ao rosto. O rosto em Lévinas não é necessariamente um rosto humano e nem obrigatoriamente emite uma fala, ele não se reduz à boca, no entanto, é a expressão do mandamento “não matarás”<sup>320</sup>. Ao comentar sobre a reação de familiares que buscavam notícias dos seus parentes, detentos políticos, Lévinas narra a imagem de uma fila em frente a um guichê, uma linha onde apenas se via as costas do outro: “À medida que se aproximavam do guichê, as pessoas tinham uma maneira peculiar de estender a cabeça e as costas, seus ombros levantados com as omoplatas movendo-se para cima e para baixo em tensão, os quais pareciam chorar (...)”<sup>321</sup>. O rosto aqui, opera, de acordo Butler, na função de catacrese, significa as costas, as omoplatas, a cabeça. Partes do corpo que não são propriamente um rosto, mas que soluçam, lagrimam. Encenam um rosto, talvez com boca e garganta, talvez com um nó na garganta.

<sup>318</sup> Segundo Butler, a passividade em Lévinas não é o oposto de atividade, mas um pressuposto da distinção entre passivo e ativo realizada pela gramática e nas descrições ordinárias das interações dentro do campo ontológico. Cf. BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo: crítica da violência ética, p. 16.

<sup>319</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 117.

<sup>320</sup> BUTLER, Judith. Vida precária, p. 17.

<sup>321</sup> LÉVINAS apud BUTLER, Vida precária, p. 18.

O rosto pode ser descrito brevemente como a extrema precariedade do outro<sup>322</sup>. Nesse sentido, responder ao rosto quer dizer atentar para o que é precário na vida. O reconhecimento da vulnerabilidade de si pode despertar para a condição precária de toda vida, mas para que o rosto tenha capacidade de expressar toda ética que contém, é necessário reconhecer a precariedade do outro na sua alteridade absoluta. Enquanto provoca o assassinato, ao mesmo tempo, o rosto impede esta ação. O agonismo é também aqui uma sensação fundamental; a luta que o sujeito trava quando é tentado a matar e, simultaneamente, é interpelado pela postulação “não matarás”, é um conflito estabelecido na relação consigo mesmo. O triunfo do poder que o “eu” tem de matar o outro – ou de elaborar um relato violento – é exatamente sua derrota como poder<sup>323</sup>. No momento em que poder de matar acontece, o outro escorrega do si mesmo. É o instante em que Georg<sup>324</sup> é sentenciado a se atirar da ponte e escapa ao pai, aniquilando qualquer chance de uma ética de responsabilidade.

Se Lévinas contribui para ampliar o tema da intersubjetividade para além do cuidado de si, outra razão para recorrer à sua teoria é importante para essa pesquisa. Trata-se da maneira de pensar a respeito da relação entre humanização e representação. Segundo Butler, essa relação não é tão direta e simples quanto se costuma imaginar, sustentando que “se o pensamento crítico tem algo a dizer sobre ou para a presente situação, pode muito bem sê-lo no domínio da representação, no qual humanização e desumanização ocorrem sem cessar”<sup>325</sup>. Aqueles que são melhor “dobrados” ou melhor representados, sobretudo aqueles que gozam ainda da autorrepresentação, são, pelo menos aparentemente, mais humanizados. Já outros, os quais não possuem a oportunidade de representar a si mesmos, que estão sempre expostos, tendem a ser percebidos como menos humanos – ou sequer são compreendidos como humanos. Nesse ponto, para Butler<sup>326</sup>, existe um paradoxo, pois na medida em que o rosto levinasiano não é exclusivamente humano, ele é um pressuposto para a humanização. Isso implica a possibilidade de um rosto inumano ser humanizador e, por outro lado, a desumanização acontecer através do rosto.

<sup>322</sup> BUTLER, Judith. Vida precária, p. 18.

<sup>323</sup> Ibid., p. 22.

<sup>324</sup> Cf. Cap. I, p. 52.

<sup>325</sup> BUTLER, Judith. Vida precária, p. 23-24.

<sup>326</sup> BUTLER, Judith. Vida precária, p.24,2011.

A saída seria pensar sobre as diversas maneiras em que a violência se impõe. Butler mostra que uma das formas da violência é por meio da produção do rosto. Por exemplo, os retratos elaborados pela mídia em contexto de guerra, a eficiência que possuem de confeccionar o rosto como o de Bin Laden, o qual representa o exatamente a face do horror e o de Saddam Hussein, como se precisamente fosse o rosto do despotismo contemporâneo. Há, então, outro rosto cotejado por Butler absolutamente simbólico e que tem muito a dizer. É o rosto do general Colin Powell, sentado diante do *Guernica* de Picasso, totalmente coberto por uma cortina. A destruição da guerra, crianças, mulheres, animais e a expressão de todo medo e desolação reproduzidos no quadro, encobertos, para que o rosto da justificação da guerra pudesse emergir sem nenhum constrangimento.

O mais fundamental a ser retido é que, para Lévinas, o humano não é representado pelo rosto. O rosto pode ser mobilizado tanto para humanizar quanto para desumanizar dentro do quadro normativo social. O humano é estabelecido na aporia da impossibilidade de sua representação. A irrepresentabilidade do seu sofrimento e a urgência de representar o seu clamor é precisamente o que o constituem. Desse modo, para que chegue perto de alcançar o humano, a representação deve fracassar e, mais do que isso, deve exibir sua falha, sua incongruência, seus rastros de incompletude.

Nesse sentido, o humano não é identificado com aquilo que é representado – da mesma forma – não o é com o irrepresentável. O humano é, ao contrário, aquilo que limita o sucesso de qualquer prática representacional. O rosto não é “apagado” nessa falha de representação, mas é constituído exatamente nessa possibilidade. Algo no geral diferente acontece, entretanto, quando o rosto opera a serviço de uma personificação que alega conseguir capturar o ser humano em questão. Para Lévinas, o humano não pode ser capturado por meio da representação e pode-se perceber que alguma perda do humano acontece quando ele é capturado pela imagem<sup>327</sup>.

Quando a persistência da imagem verdadeira, da representação irretocável e do esforço de comunicar a dor do outro acontece, ela tem seu sentido e importância. Está vinculada à exigência ética de responder ao outro. Quando não se produz nenhuma imagem ou quando se busca o apagamento da representação do sofrimento ou do terror cometido, emoldura-se somente aquilo que é permitido enxergar e saber, além de como se pode ver e saber, de que maneira a perseguição

---

<sup>327</sup> Ibid., p. 27.



poderá ou não suceder. Desbota-se a imagem para torná-la opaca não em razão de um vínculo ético que revele o comum, mas de uma violência ética que fabrica o reconhecimento. Butler, contudo, faz lembrar que é um erro acreditar em uma redenção pela imagem dita verdadeira, afinal, a realidade “não é exprimida por aquilo que está representado no interior da imagem, **mas sim por meio do desafio à representação que a realidade entrega**”<sup>328</sup>.

---

<sup>328</sup> BUTLER, Judith. Vida precária, p. 28.

## 4

### Ética, Amizade e Responsabilidade

*Se me obrigassem a dizer porque o amava, sinto que a minha única resposta seria: Porque era ele, porque era eu*<sup>329</sup>. (Michel de Montaigne, sobre a amizade com Étienne de la Boétie).

Ao longo dos capítulos anteriores, buscou-se demonstrar o caráter violento que pode assumir a experiência ética e, depois, como os processos de subjetivação são um caminho para uma ética de não violência. Em outras palavras, como a elaboração de si mesmo e a elaboração do outro podem ser uma convocação à resistência e ao reconhecimento, em vez de recorrer imediatamente aos juízos.

Partindo da rachadura feita pelo eixo da subjetividade no campo normativo do poder, estudada nos tópicos precedentes, o objetivo deste capítulo é norteado pela pergunta: como, através dos processos de subjetivação, pode-se alcançar uma ética de responsabilidade? Para atingir esse fim, traçou-se o seguinte percurso: (i) analisar a desposseção de si como chave de acesso à alteridade; (ii) pensar a atividade crítica como um modo de se desprender e despossuir de si e dos conhecimentos mais consolidados, para alcançar a virtude da insubmissão a maneiras específicas de governo da vida; (iii) por fim, apresentar notas de um projeto ético, fundamentado no pensamento de Michel Foucault e de Judith Butler, que se distancie exclusivamente das prescrições normativas e dos juízos morais, capaz de propor estilos de relações criativos e responsáveis.

#### 4.1

#### Desposseção de si e abertura para o outro

Quando o Outro age e inicia a perseguição, o “eu” pré-emergente não é nada além, segundo Butler<sup>330</sup>, do que uma vulnerabilidade radical à mercê da invasão

<sup>329</sup> Maria Rita Kehl, na palestra *Política e paixão – por que sim, por que não?* fala sobre a possibilidade de amar o diferente, de se reconhecer na absoluta singularidade e alteridade. Ao abordar o tema do amor e da paixão, recorda-se da conhecida explicação de Michel de Montaigne porque gostava tanto do amigo Étienne de la Boétie (informação verbal disponível em: <https://anchor.fm/enap/episodes/Ciclo-Mutaes-Palestra-Maria-Rita-Kehl-elphq>). Recuperamos esse discurso de Montaigne uma vez que, a despeito dos ensaios e pensamentos do filósofo sobre amizade, esse provocou a reflexão acerca de uma amizade que não exige explicação, que não cobra um fundamento ou o resgate de uma história coerente.

<sup>330</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 118.

deste Outro. O ultraje sofrido pelo “eu” o substitui, desloca-o, arremessa-o para um

outro lugar que é propriamente um não-lugar, pois a substituição nunca se exaure. O que persegue, portanto, toma o lugar do “eu”, retira-lhe qualquer ideia de propriedade e, ao mesmo tempo, dá origem ao si mesmo, criando uma ontologia a partir da invasão. Nesse sentido, para Butler:

[...] esse “agir sobre” inaugura um sentido meu que, desde o início, é sentido Outro. Age sobre mim como objeto acusativo da ação do Outro, e meu si-mesmo toma forma primeiro dentro dessa acusação. A forma que a perseguição toma é a própria substituição: alguma coisa se coloca em meu lugar, e surge um “eu” que só pode compreender seu lugar já ocupado pelo outro. No início, então, não sou apenas perseguida, mas também cercada, ocupada<sup>331</sup>.

A substituição constituiria a derradeira instância da responsabilidade, ocasionada pela superproximidade – não necessariamente desejada – do Outro. Ela expressa, de acordo com Francisco Ortega<sup>332</sup>, a subjetividade do sujeito como interrupção da identidade e da unicidade do eu. Isso não significa que o algo que se coloca no seu lugar passa a viver onde antes o “eu” existia, nem que o “eu” se desmancha e desaparece em função de ter sido substituído. Em vez disso, para Emmanuel Lévinas, a substituição é a manifestação de um processo contínuo que, como dito anteriormente, não termina em um ato, não se exaure. A perseguição sugere uma ação externa de algo sobre o “eu”, enquanto a substituição indica o movimento constante de tomada de lugar<sup>333</sup>. O sujeito perseguido é invadido, substituído e ocupado. O Outro invasor, entretanto, não habita o local antes pertencente ao “eu”, mas a interpelação que provoca mantém o “eu” *refém*<sup>334</sup>, sempre cercado, murado, impossibilitado de ser proprietário de si mesmo. A condição de refém pode encontrar, no entanto, uma alternativa de “fuga” na resposta ética do acolhimento do outro ou, ainda, pode, como se tem argumentado, optar pela violência, por não responder ao rosto ou por constituí-lo como algoz.

<sup>331</sup> Ibid., p. 118.

<sup>332</sup> ORTEGA, Francisco. Amizade e estética da existência, p. 141.

<sup>333</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 119.

<sup>334</sup> Segundo Ortega, em Amizade e estética da existência (p.141), um dos conceitos fundamentais na fenomenologia da intersubjetividade é o de *refém* (*otage*), isto é, a circunscrição e a invasão da qual o “eu” não consegue se libertar. Cf. também em BUTLER, Judith, Relatar a si mesmo: crítica da violência ética, p. 119.

A “fuga” para o acolhimento ou para a violência não é uma simples escolha. Não se sustenta que a interpelação não pode ser lesiva, tampouco perturbadora. Quando o Outro inunda o “eu”, pode promover uma experiência absolutamente traumática em várias dimensões, dentre elas na dissociação da autonarrativa. A fragmentação do “eu” na presença do Outro também é capaz de produzir um sofrimento que não se pode desprezar. Logo, a angústia derivada do estado de dissolução não permite uma indução espontânea ao acolhimento<sup>335</sup>. A sensação de ter sido sequestrado não libera facilmente o sujeito na direção do reconhecimento, e sim desperta a ideia, segundo Butler<sup>336</sup>, de que há, em algum lugar, um resgate a ser pago pela recuperação de si, pelo reestabelecimento do “eu”. Mas, se de um lado a fragmentação extrema o desorienta, do outro, o esforço de uma total e coerente associação não é menos transtornante. Se é verdade que a existência precisa de determinada estrutura narrativa, seria esta estrutura narrativa o fim último da existência? Isto é, se na presença do outro o “eu” se perde de si mesmo, seu objetivo deve ser encontrar e conhecer a si próprio? Ou o sentimento de perda não viria de uma falsa impressão de posse? Aquilo que desintegra o sujeito mostra exatamente que esse sujeito nunca foi possível, que seu resgate nunca foi afiançável.

Diante da irrecuperabilidade de sua história e da exigência de contá-la, o “eu” entra em colapso. Muitas vezes, a percepção de não conseguir relatar a si mesmo representa uma ameaça de morte. Trata-se do que Butler<sup>337</sup> chamou de situações de “pressão moral”, onde o sujeito, incapaz de reaver sua história e de relatar os fundamentos de suas ações, acredita que talvez seja melhor morrer do que conviver com a incapacidade ética de se explicar. Esse ponto levantado por Butler faz lembrar o dilema apontado quando se falou sobre as políticas de identidade, nas quais, não raro, a inaptidão para sustentar um fundamento identitário fixo leva o sujeito ao apagamento. “Se não estou enquadrado em determinada identidade, onde estou?”, “se não me encaixo nessa categoria, em

---

<sup>335</sup> Embora a noção de *acolhimento* em Lévinas não seja um objeto deste trabalho, coteja-se a ideia apresentada por Ortega, por ser indispensável para entender sua função na constituição da subjetividade. Para Ortega, o acolhimento do outro levinasiano é um meio que, pela substituição, faz surgir a subjetividade. ORTEGA, Francisco. Amizade e estética da existência em Foucault, p. 141-142.

<sup>336</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 119.

<sup>337</sup> Ibid., p. 104.

que categoria estou?”, se não estou precisamente “em lugar nenhum”, estou morto, ou é melhor que eu morra.

É preciso considerar, ainda, que as palavras são carregadas no exato instante em que são proferidas, são interrompidas pela temporalidade do discurso, o qual não coincide com o tempo da vida daquele que confia possuí-las. “As minhas palavras” nunca foram minhas ou não só minhas, o si mesmo vivente jamais é traduzido absolutamente no relato que dá de si. As estruturas que baseiam a narrativa fazem parte de uma sociabilidade que supera e antecede a existência de quem alega ter algum domínio sobre o discurso. Há normas em atividade, organizando o que deve ser ou não uma história reconhecível e inteligível, de modo que o relato não é alicerçado apenas na vida do “eu-narrador”. Nenhum relato é viável fora da estrutura normativa que orchestra a reconhecibilidade, assim, fatalmente, o “eu” é usado pela norma na proporção em que afirma governá-la. E não só se é interrompido pela norma, como o relato que se constrói é sempre dirigido a alguém, endereçado a algum destinatário e, conseqüentemente, outros desvios sucedem. É necessário adaptar a narrativa, tentar harmonizar sua articulação, dispô-la no jogo da interpelação, jogo este que é constantemente alterado por uma série de fatores como, por exemplo, quem é o interlocutor, qual é o ambiente e quais as condições desse discurso. Nesse sentido, não somente a estrutura normativa gere o relato, como também a estrutura de interpelação na qual ele está inserido. O “eu” está sendo o tempo inteiro extraviado de si, subtraído do governo do que imagina ser seu, consistindo no que Butler<sup>338</sup> denomina de *desposseção*. Para a autora, é apenas na depossessão que se pode e que se faz qualquer relato de si mesmo.

Nesse nível, ainda buscamos apelar à capacidade de reflexão e autorreferência, suporte linguístico da posse de si. A gramática do sujeito não é válida nesse ambiente, pois a desposseção no outro e através do outro é anterior ao estabelecimento de um “eu” que pode alegar, de vez em quando e sempre com certa ironia possuir a si mesmo<sup>339</sup>.

A tentativa de realizar um relato de si esbarra em estruturas que não são propriedades do “eu” e, por isso, para que se torne reconhecível, é fundamental se fazer substituível, preencher a si mesmo de um conteúdo que não é seu ou, pelo

<sup>338</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 52.

<sup>339</sup> Ibid., p. 103.

menos, não apenas seu. Na prática de narrar a si mesmo, o “eu” só adquire legitimidade no paradoxo de se apropriar de um conjunto de normas que põe em dúvida a singularidade da sua história. É através desse conjunto normativo, que desorienta a perspectiva do “eu”, que ele constitui alguma autoridade sobre si. Da mesma forma, quando se trava uma luta pelo reconhecimento, o “eu” que confere – ou deixa de conferir – pensa seriamente que os termos deste reconhecimento partem de si, são elaborados na sua “interioridade”. Contudo, a confecção de um relato reconhecitivo do outro também está invariavelmente vinculado a termos que excedem e precedem a existência de quem busca conhecer. O “eu” se submete às normas de reconhecimento quando as usa e, assim, não pode estar fazendo uma oferta por conta própria<sup>340</sup>. Desse modo, para reconhecer, o “eu” precisar ser desposuído pela linguagem por ele apropriada.

Por isso, defende-se que o momento de fracasso do “eu”, na tentativa de elaborar um relato completo de si mesmo, aponta para a conclusão de que ele está fadado ao mesmo insucesso no esforço de constituir uma narrativa do outro. Por outro lado, o caráter não narrável da vida, a ausência de um si mesmo transparente para si e para o outro, não torna a responsabilidade inviável. Mas, como se vem argumentando, é justamente o reconhecimento dos limites epistêmicos que atuam na construção de uma alternativa para a responsabilização. Ou seja, compreender que falar como “eu” não é o mesmo que cometer a falta de acreditar que se sabe tudo a respeito dessa elocução. Para uma ética de responsabilidade, segundo Butler, é indispensável conceber que a “minha própria formação implica o outro em mim”<sup>341</sup> e que a opacidade para consigo mesmo, a sua excentricidade, é precisamente a fonte da conexão ética com os outros.

Além de, como já foi dito, Butler não enaltecer a falta de transparência do sujeito, não a exaltando como uma outra maneira definitiva de conhecer, a autora também não se opõe à responsabilidade individual. Há situações em que é preciso compreender algo em si e assumir a responsabilidade pelas ações. No entanto, diante desse pensamento surgem algumas questões críticas para a filósofa, dentre elas, as perguntas “Sou responsável apenas por mim mesmo?” e “Qual é nossa responsabilidade em relação àqueles que não conhecemos, em relação àqueles que

---

<sup>340</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 39.

<sup>341</sup> Ibid., p. 112.

parece que não conhecemos, em relação àqueles que parecem testar nosso senso de pertencimento ou desafiar as normas disponíveis de semelhança?”<sup>342</sup>. Se é somente como um “eu” que sou responsável, o que seria feito com outros aos quais o “eu” está ligado? Se o “eu” está indissociavelmente vinculado aos outros, como a responsabilidade pode ser narcísica? A hipótese ética que se busca sustentar nas práticas de si não é, portanto, uma ética individual, mas profundamente política e intersubjetiva. O relato de si é, ao menos parcialmente, um relato de um “nós”. Mas para a ideia de “nós” não se aliar à violência da abstração, não pode deixar de tensionar reiteradamente o pertencimento e os enquadramentos.

Como, entretanto, agir diferente – recusando a violência – face-a-face com o *absolutamente estranho* ou após sofrer uma violação? Como experimentar uma forma de vida que recuse a violência enquanto resposta imediata ao ultraje cometido contra si? Butler faz a importante indagação a respeito do que poderia significar inventar uma ética partindo da região do *não desejado*. A resposta vem através de Lévinas, onde a não violência não seria um princípio ou uma transformação forçada do não desejado em desejado<sup>343</sup>, mas uma prática, uma experiência que reconhece na qualidade desagradável da exposição um aviso da vulnerabilidade comum. Esse exercício, ainda que falível, permite que o “eu” se ocupe com a precariedade da vida e, consiga deter, segundo Butler<sup>344</sup>, a transformação da vida em não vida.

Essa é uma situação que não escolhemos. Ela forma o horizonte de escolha e fundamenta nossa responsabilidade. Nesse sentido, somos responsáveis por ela, pois ela cria as condições em que assumimos a responsabilidade. Não a criamos, e por isso devemos estar atentos a ela<sup>345</sup>.

A responsabilidade com o outro acontece, na linha do que se está articulando, por meio de uma luta moral entre a resposta de não violência e de violência. Essa luta comporta um sujeito impuro, não idealizado ou transcendental, um sujeito que se põe dilemas éticos, que interpela e é interpelado, que precisa lidar com a dimensão não desejada da vida social. A luta – que pode

<sup>342</sup> BUTLER, Judith. Quadros de guerra, p. 60-61.

<sup>343</sup> Cf. em BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 130-131 e Quadros de Guerra, p. 249.

<sup>344</sup> BUTLER, Judith. Quadros de guerra, p. 249.

<sup>345</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 131.

ser pessoal ou coletiva-política – necessita desamarrar o nó que liga a violência à moralização, onde a violência é justificada ou rejeitada com uma base moral frágil e, frequentemente, violenta em si. Entende-se que a crítica – caminho explorado no tópico seguinte –, ao contrário, possui um alicerce diferente, sob o qual se pode apoiar a responsabilidade.

Acredita-se que a problematização ética frente à precariedade do outro é manifestada através do rosto. A definição de rosto que não é feita a partir do que ele é, pois, para Butler<sup>346</sup>, o rosto significa aquilo que não pode ser apreendido por palavras. O *rosto* não é propriamente um rosto e nem necessariamente um rosto humano. O rosto não é a representação do humano, porque o humano para Lévinas é o que limita o sucesso de qualquer prática representacional. Contudo, enquanto o que expõe a precariedade do outro, o rosto interpela: como ser reconhecido? O rosto é a tentação ao assassinio e a interdição de matar. Mas se o humano não é representado pelo rosto, pode-se questionar: que rosto interpela?

O ponto de Lévinas<sup>347</sup> é que o rosto não é apagado na falha da representação, e sim formado nessa possibilidade. Em outras palavras, para Lévinas, o humano não pode ser capturado pela representação, ele é, ao mesmo tempo, o que não se identifica nem com a representação e nem com o irrepresentável, e é nessa disjunção que o *rosto* se constitui. Nesse sentido, para que o relato do outro chegue o mais perto possível de ser “verdadeiro”, é preciso ter em vista que há sempre perda na captura, como também há perda quando não se produz nenhuma imagem. O rosto pode ser condição para humanização e para desumanização, para a violência ética e para a resposta de não violência. Há no outro algo de irrepresentável, ao mesmo tempo em que é na falha da representação e, sobretudo, no escancaramento *crítico* dessas falhas onde a estilização mais próxima do humano pode ser confeccionada.

## 4.2

### A crítica como obra de arte

<sup>346</sup> BUTLER, Judith. Vida precária, p.18.

<sup>347</sup> Ibid., p.27.



A atitude crítica acontece no interior da relação entre subjetividade e verdade. Nesse sentido, vale tecer alguns comentários sobre a problematização foucaultiana dos “jogos de verdade”, entendidos como jogos entre o verdadeiro e o falso. Segundo Foucault, são jogos “através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensado”<sup>348</sup>. Para o filósofo, a *ascese* – as práticas de si abordadas anteriormente – tinha também a função de estabelecer o vínculo entre o sujeito e a verdade<sup>349</sup>, e constituía, portanto, o sujeito como *sujeito de verificação*.

A temática da *ascese da verdade* ocupa, segundo Ortega<sup>350</sup>, o núcleo da reflexão de Foucault nos cursos de 1982. Não se trata da verdade como essência ou da verdade escondida que o sujeito deve revelar de si, mas enquanto um exercício sobre si, exercício que exige tanto uma técnica quanto um *éthos*. É precisamente a noção de *parresía* que atua como o fio condutor da análise foucaultiana da *ascese da verdade*. De acordo com Judith Revel<sup>351</sup>, o termo *parresía* aparece pela primeira vez em Eurípides e esteve profundamente presente no pensamento grego a partir do fim do século V a.c. Significa “falar francamente”, “dizer tudo”, “falar livremente”, porém é, sobretudo, um conceito complexo que envolve um domínio de si e a constituição dos indivíduos como sujeito morais.

Foucault mostra que foi no estudo das práticas de si onde encontrou o desenvolvimento da injunção “é preciso dizer a verdade sobre si mesmo”. O preceito antigo na cultura grega e romana adquire, na intensificação do cuidado de si nos séculos I e II da nossa era, um lugar central. O privilégio concedido à ideia de conhecer a si mesmo não fica circunscrito, contudo, a um si mesmo isolado. A prática da *parresía* requisitava mais do que um indivíduo que governa a si mesmo e estiliza a sua existência, exige explicitamente um outro, um parceiro indispensável. E não foi preciso esperar, segundo Foucault<sup>352</sup>, o cristianismo e a institucionalização da confissão no início do século XIII ou esperar, com a Igreja romana, a organização de um poder pastoral, o exercício de dizer-a-verdade, desde a cultura antiga, apoiou-se na presença do outro, consistindo em uma tarefa

<sup>348</sup> FOUCAULT, Michel. História da Sexualidade 2: O uso dos prazeres, p. 11.

<sup>349</sup> FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito, p. 333.

<sup>350</sup> ORTEGA, Francisco. Amizade e estética da existência em Foucault, p. 104.

<sup>351</sup> REVEL, Judith. Dicionário Foucault, p. 114.

<sup>352</sup> FOUCAULT, Michel. A coragem da verdade, p. 6.

conjunta. Foucault, inclusive, chega a afirmar que “é o outro, presente e necessariamente presente na prática do dizer-a-verdade sobre si mesmo que me reteve e me deteve”<sup>353</sup>. O outro, novamente, é fundamental na constituição do sujeito moral, agora na qualidade de portador do “falar franco”.

Cumprir registrar que, para além da definição teórica da *parresía*, Michel Foucault se ocupou em realizar uma análise histórica do termo que pode, para Frédéric Gros<sup>354</sup>, ser dividida em quatro grandes momentos: o momento político, que investiga o uso da *parresía* na democracia grega; o momento socrático, onde a *parresía* assume uma qualidade ética; o momento cínico e, por último, o momento helenístico. Como não é objeto desta pesquisa um estudo detido nas modulações da *parresía*, o enfoque será no seu conceito geral e nas implicações éticas pertinentes ao trabalho<sup>355</sup>. De início, registra-se que o estatuto do outro na prática da *parresía* na cultura antiga é muito variável e vago. Diferente da cultura cristã, onde o outro tende a ter a forma institucional de confessor ou condutor e gestor de consciência, ou mesmo da cultura moderna, onde o outro é percebido na figura do médico ou do psicanalista, na tradição greco-romana, até os primeiros séculos de nossa era, o outro poderia ser tanto um filósofo profissional como qualquer pessoa, um professor, um preceptor ou, ainda, um amigo. O outro na atividade da *parresía* é, no contexto antigo, menos institucionalizado e definido<sup>356</sup>. Nesse sentido, sobre a diferença de qualificação do outro, Foucault explica:

Essa qualificação não é, como na cultura cristã, com o confessor ou o diretor de consciência, uma qualificação dada pela instituição referente à posse e ao exercício de poderes espirituais específicos. Tampouco é, como na cultura moderna, uma qualificação institucional que garante certo saber psicológico, psiquiátrico, psicanalítico. A qualificação necessária a esse personagem incerto, um tanto nebuloso e flutuante, é certa prática, certa maneira de dizer que é precisamente chamada de *parresía* (a fala franca)<sup>357</sup>.

<sup>353</sup> FOUCAULT, Michel. A coragem da verdade, p. 6.

<sup>354</sup> GROS, Frédéric. A parrhesia em Foucault (1982-1984). In: Foucault: a coragem da verdade, p. 158.

<sup>355</sup> Sobre a análise histórica da *parresía*, conferir os cursos de 1982 a 1984 de Michel Foucault, além da obra a Amizade e estética da existência em Foucault (sobre *parresía* Cf. p. 103-121) e do artigo A parrhesia em Foucault (1982-1984) de Frédéric Gros.

<sup>356</sup> FOUCAULT, Michel. A coragem da verdade, p. 7.

<sup>357</sup> FOUCAULT, Michel. A coragem da verdade, p. 8.

A *parresía* esteve, originariamente, entranhada no exercício político e, depois, expandiu-se para a ética pessoal, sendo esse movimento do político ao pessoal que permitiu com que Foucault concebesse a questão do sujeito e da verdade sob a perspectiva do governo de si e dos outros. O interessante nesse projeto, para Francisco Ortega, é que ele foi realizado às avessas. Primeiro, o filósofo francês se debruçou sobre a problemática do governo para, em seguida, estudar a temática do governo de si; uma “passagem de grande importância, pois constitui o trânsito da dupla ontologia de poder/saber à tripla de poder/saber/si mesmo”<sup>358</sup> e, posteriormente, partindo para o estudo do dizer-a-verdade. Foucault, no estudo da *parresía*, encontra o que sustenta ter sido sempre o que procurou fazer<sup>359</sup>: analisar a articulação entre modos de verificação, as técnicas de governamentalidade e as práticas de si. Assim, o filósofo evidencia o deslocamento empreendido. Os três eixos centrais da sua teoria não se absorvem mutuamente, nem se sobrepõem, mas coexistem sendo constitutivos uns dos outros.

Outra característica essencial da *parresía* é sua ligação inevitável com o risco. Para que o dizer seja realmente verdadeiro e percebido na sua acepção positiva, é preciso que o sujeito, ao proferir sua opinião, ao externalizar sua reflexão, coloque-se em risco. Esse risco é em relação ao indivíduo a quem dirige suas palavras. Dizendo a verdade, o sujeito se põe em risco de ferir, de magoar, de provocar raiva no outro. Sinteticamente, a *parresía*, para que, de fato, constitua-se como tal, precisa de pelo menos duas características: (i) a verdade dita tem que corresponder à crença de quem disse, não se pode dizer “qualquer coisa” ou “de qualquer maneira”; a verdade deve se vincular ao pensamento do sujeito; (ii), precisa implicar em certo risco para aquele que diz a verdade, pois ela pode ser recebida como absoluta violência para seu destinatário. Desse último aspecto, deriva um outro elemento peculiar à *parresía*: a coragem. Se é necessário um risco para que o dizer verdadeiro aconteça, ele deve ser motivado pela coragem de enfrentar tal “perigo”. Por outro lado, o falar franco não é um ato unilateral, desenvolve-se no seio do que Foucault denominou de *jogo parresiático*<sup>360</sup>. O jogo nada mais é do que o vínculo entre os dois interlocutores, enquanto o parresiasta assume o risco de dizer a verdade, colocando em xeque a relação com o outro ou

<sup>358</sup> ORTEGA, Francisco. Amizade e estética da existência em Foucault, p. 109.

<sup>359</sup> FOUCAULT, Michel. A coragem da verdade, p. 9.

<sup>360</sup> FOUCAULT, Michel. A coragem da verdade, p. 13.

mesmo sua própria vida, o outro – que pode ser um Príncipe, o povo reunido ou um amigo – deve, por sua vez, aceitar a verdade escutada, acolher a opinião.

O parresiasta não é um “profissional do dizer verdadeiro”, um professor ou instrutor. Pode até ser, mas não é qualificado pela sua *tékhnē*, e sim por uma atividade, uma maneira de realizar a tarefa que se assemelha à virtude<sup>361</sup>. O falar francamente não se ocupa em profetizar o destino, nem em despertar o ser, tampouco em transmitir uma técnica. Quem diz a verdade põe em jogo o discurso a respeito do verdadeiro, põe em jogo o que os gregos chamavam de *éthos*.

O destino tem uma modalidade de veridicção que encontramos na profecia. O ser tem uma modalidade de veridicção que encontramos no sábio. A *tékhnē* tem uma modalidade de veridicção que encontramos no técnico, no professor, no instrutor, no homem do *know-how*. E enfim, o *éthos* tem sua veridicção na palavra do parresiasta e no jogo da *parresía*.

A questão de Foucault, na investigação da *parresía* enquanto *éthos*, retomava em boa medida as perguntas que permearam seu trabalho nos últimos cursos no Collège de France: “Por que dizer a verdade? Por que dizer a verdade especialmente sobre si?”<sup>362</sup>. Reconhecia a *parresía* como uma virtude, dever e técnica que se deve constatar naquele que provoca a consciência dos outros, ajudando-os a elaborar uma relação consigo mesmo. Viu-se na Antiguidade tardia o desenvolvimento da “cultura de si”, derivada da intensificação do cuidado de si, que exigia necessariamente uma relação com o outro. Não era possível, segundo Foucault, preocupar-se consigo mesmo sem uma relação com o outro, cujo papel consistia precisamente em dizer a verdade e, mais do que isso, dizê-la de um determinado modo que representasse a *parresía*<sup>363</sup>. Mas, para Ortega<sup>364</sup>, o mais fundamental e novo apresentado nas lições finais é a ideia de verdade vinculada à concepção agônica, conflituosa, de expressar a verdade e assumir um risco vital – que é a noção de falar franco.

A verdade como *parresía*, à primeira vista, parece opor o pensamento de Foucault contra ele mesmo, contudo, em vez disso, expõe o deslocamento na sua teoria. Antes aceitava a “hipótese repressiva”, pois concebia a incitação à

<sup>361</sup> Cf. as aulas de 1 de fevereiro de 1984, primeira e segunda hora, do curso A coragem da verdade.

<sup>362</sup> ORTEGA, Francisco. Amizade e estética da existência em Foucault, p. 118.

<sup>363</sup> FOUCAULT, Michel. O governo de si e dos outros, p. 43.

<sup>364</sup> ORTEGA, Francisco. Amizade e estética da existência em Foucault, p. 118-119.

descoberta de si como a busca por uma verdade coercitiva: descobrir e revelar para que as almas fossem governadas. Tratava-se das práticas confessionais do início do cristianismo, aliadas ao exame de si e a uma obediência irrestrita, exercícios que foram integrados pela pastoral cristã e, posteriormente, na era do biopoder, permaneceram como provocação à revelação de si, através das atividades terapêuticas e da psicanálise. Essa prática esteve por muito tempo relacionada, em Foucault, aos propósitos do poder. A mudança ocorre quando o filósofo se convence que dizer a verdade pode provocar um exercício libertador. A incitação moderna pela busca da verdade do sexo, da identidade, do corpo, etc., faz Foucault – em *A vontade de saber* – desconstruir sua “hipótese repressiva” e dar lugar a uma espécie de “hipótese produtiva” ou, nas palavras de Ortega, a “uma genealogia das modernas práticas confessionais como dispositivo de saber/poder”<sup>365</sup>.

Antes, a *parresía* pensada como uma verdade transformadora de si não fazia sentido nas análises de Foucault. Até o final da década de 1970, o filósofo entendia, de acordo com Ortega, a prática da verdade apenas a serviço das técnicas de subjetivação moderna, como os aparelhos confessionais, psiquiátricos e as instituições educativas. É a introdução do terceiro eixo que permite conhecer um estatuto da verdade não só assujeitador<sup>366</sup>, mas produtor de sentido, de processos de subjetivação e de uma prática de liberdade, ou seja, um vínculo com a verdade na qualidade *parresíatica*. Como o objetivo de Foucault sempre foi refletir sobre o *atual*, seu investimento na *parresía*, a partir da Antiguidade, é para oferecer uma crítica à ideia de uma subjetividade normatizada e estimular, de acordo com Ortega<sup>367</sup>, uma nova maneira de lidar com a verdade, que constitua tal

<sup>365</sup> ORTEGA, Francisco. Amizade e estética da existência em Foucault, p. 119.

<sup>366</sup> Um exemplo é a questão da confissão. Butler explica que, nos últimos anos de sua vida, Foucault modificou a crítica que realizou no primeiro volume da *História da sexualidade*, onde exercia uma certa censura à confissão, denunciando-a como uma extração forçosa da verdade sexual, um exercício prestado a um poder que produzia o sujeito vinculado a dizer e revelar a “verdadeira verdade” do sexo e do desejo. No início da década de 1980, ele modifica seu pensamento anterior e passa a perceber a confissão enquanto uma provocação à manifestação do “eu que não tem que corresponder a alguma suposta verdade interna e cuja aparência constitutiva não deve ser interpretada como mera ilusão”. Ao contrário, a confissão se torna, para o filósofo, uma espécie de “performance” falada e expressada da aparição do si mesmo. Nesse contexto, segundo Butler, “o exame de si é a prática de se exteriorizar ou se tornar público e, por essa razão, é distanciado das teorias, incluindo aquela do primeiro Foucault, que comparava a confissão à violência do exame de si e à imposição forçosa do discurso regulador”. BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo: crítica da violência ética, p. 145-146.

<sup>367</sup> ORTEGA, Francisco. Amizade e estética da existência em Foucault, p. 120.

subjetividade como prática de liberdade. Dito de outra forma, Foucault não passa a acreditar em um sujeito soberano ou universal; pensa, ao contrário, que o sujeito se constitui pelas práticas de assujeitamento ou, mais autonomamente, através de práticas de liberação, a partir de regras e convenções encontradas no meio cultural<sup>368</sup>. A verdade ressignificada no terceiro eixo da sua teoria, não é fundadora, determinando a ontologia do sujeito. É de um tipo que busca fugir dos “jogos de verdade” dados, procurando alternativas criativas e libertadoras de “dizer-a-verdade”. Não é a falta de crença na verdade que motiva o esforço de escapar aos jogos; para Foucault, é justamente uma forte crença nela que o permite supor a existência de “diferentes verdades e diferentes formas de dizê-la”<sup>369</sup>.

No campo da política, Foucault<sup>370</sup> afirma que não se pode exigir de um governo que ele diga toda a verdade, nada além ou menos do que a verdade. Em troca, é possível demandar uma certa verdade, de certas pautas particulares, e isto é o que filósofo chama de *parresía* (a livre palavra) do governado, que não só pode, como deve, interpelar os seus representantes sobre suas ações e decisões em nome de um saber, de uma experiência enquanto cidadão. A *parresía*, portanto, implica em um *éthos*, porque significa um modo de cuidado e de vínculo com a verdade, uma conduta e um governo da vida que não tenta apenas impor um jeito de gerir a si mesmo, mas uma relação agonística com o outro, visando estilizar a existência. Na era moderna, no entanto, a verdade não define a existência, tampouco é capaz de salvá-la. O princípio do “conhece-te a ti a mesmo”, visto no capítulo anterior, cujo objetivo era o cuidado de si, é alterado na modernidade. O conhecimento prevalece em detrimento à estilística e a verdade não retorna para demonstrar o ser, de modo que o sujeito moderno é capaz de uma relação com a verdade, contudo, a verdade não é capaz de salvar o sujeito<sup>371</sup>.

Essa conclusão um pouco irônica, segundo Butler, não poderia, todavia, impedir uma transformação na vida do sujeito. Se o relato de si mesmo oferecido para um outro ou se o relato sobre um outro, uma encenação pelo outro, nunca pode revelar definitivamente “a verdade”, a elaboração do relato – de si ou do

<sup>368</sup> FOUCAULT, Michel. Une esthétique de l’existence, p. 1552.

<sup>369</sup> Ibid., p. 1552.

<sup>370</sup> Ibid., p. 1552-1553.

<sup>371</sup> FOUCAULT apud BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo: crítica da violência ética, p. 165.

outro – certamente constitui um campo onde, pela linguagem e pela cultura, o sujeito pode não ser salvo pelo discurso, mas alterar a maneira de apreender sua existência ou a do outro. Trata-se, para Butler, do que Sócrates exemplificou sobre a *parresía* (“a fala corajosa”)<sup>372</sup> e, o que nos termos foucaultianos, representava o novo significado da expressão: o objetivo da *parresía* não era estritamente político, voltado ao convencimento do Assembleia, mas sim focado em perseguir o cuidado de si e dos outros, resultando em uma *mudança de vida*. Se o tempo do discurso não é o tempo da vida e se a frustração de não alcançar a salvação através dele, mas ao contrário, expor-se à morte, é inevitável, por outro lado, Butler chama atenção para o fato de que o modo de falar e de viver não são iniciativas separadas. Falar com um outro ou sobre um outro é sempre responder à demanda, à interpelação de alguém. Nesse sentido, diante de alguém que avalia, recebe, rejeita e julga o relato a partir de um conjunto de normas, coloca-se novamente a problematização acerca do poder. Nas palavras de Butler, a questão da verdade precisa levar em conta a relevância de dizer a verdade, conhecendo a quem é permitido dizer a verdade e por que se é exigido dizê-la<sup>373</sup>. Isto é, esses problemas que evidenciam os limites e as circunstâncias do falar franco comportam, segundo Foucault *apud* Butler, “as raízes do que poderíamos chamar de tradição crítica do Ocidente”<sup>374</sup>.

Aproximando do tema da crítica como uma arte, esclarece-se que ela coloca a complexidade da *parresía* na vida moderna, o que não quer dizer que a crítica é uma atualização da *parresía* ou uma mera alteração terminológica<sup>375</sup>. Um abismo histórico-temporal se estabelece entre elas, contudo, não significa que não possuíam nenhuma relação, características ou “raízes” em comum. A crítica talvez tenha um sentido mais multifacetado e, portanto, menos preciso. É vão procurar

<sup>372</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo: crítica da violência ética, p. 165.

<sup>373</sup> FOUCAULT *apud* BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo: crítica da violência ética, p. 166.

<sup>374</sup> *Ibid.*, p.166.

<sup>375</sup> Para Foucault, a *parresía* é uma modalidade do dizer verdadeiro peculiar da cultura greco-romana. Na época moderna, segundo ele, a *parresía*, como tal, já desapareceu, só é possível perceber os seus traços apoiando-se em outras atividades. “o discurso revolucionário, quando assume a forma de uma crítica da sociedade existente, desempenha o papel de discurso parresiástico. O discurso filosófico, como análise (...), e crítica de tudo o que pode, seja na ordem do saber, seja na ordem da moral, extravasar os limites da finitude humana, desempenha um pouco o papel da *parresía*. Quanto ao discurso científico, quando ele se desenrola (...) como crítica dos preconceitos, dos saberes existentes, das instituições dominantes, das maneiras de fazer atuais, desempenha justamente esse papel parresiástico”. FOUCAULT, Michel. A coragem da verdade, p. 29.

dar uma unidade para a crítica, uma vez que é de sua própria “natureza” estar condenada “à dispersão, à dependência, à pura heteronomia”<sup>376</sup>. A crítica existe somente em função de algo que não ela mesma, sendo uma ferramenta cuja tarefa principal não é julgar os seus objetos – que, segundo Butler, podem ser condições sociais, práticas, formas de conhecimento, poder e discurso<sup>377</sup> -, e sim pôr em pauta o próprio sistema de avaliação.

Foucault também define a crítica como um meio de virtude, ou seja, como uma determinada ética que escapa à mera obediência às normas. A virtude se qualifica por criar uma relação crítica com as regras e não apenas acatá-las. De acordo com Judith Butler, para Foucault, a virtude crítica se desenvolve, em linhas gerais, como uma “estilização específica da moralidade”<sup>378</sup>. Isto porque, no campo da experiência moral, o sujeito pode inventar e alterar condutas, ao invés de restritamente consentir. Essa mudança no curso da experiência depende do distanciamento que deve ser tomado, sobretudo daqueles conhecimentos mais consolidados internamente. Na *Introdução à História da sexualidade II: o uso dos prazeres*<sup>379</sup>, Foucault desaprova o discurso filosófico que quer fazer lei para os outros, impor-lhes uma verdade, dizer onde e de que jeito encontrá-la. A sua investigação moral pretende ser, ao contrário, não-prescritiva; procura ser um exercício de pensamento que transforme a si mesmo na medida em que consegue conhecer, de maneira estrangeira da qual se habituara. Quando explica o motivo que o impulsionou a modificar o curso da sua *História da sexualidade*, ele parece deixar claro o que entende por virtude no pensamento:

É a curiosidade – em todo caso, a única espécie de curiosidade que vale a pena ser praticada com um pouco de obstinação: não aquela que procura assimilar o que convém conhecer, mas a que permite separar-se de si mesmo. De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece?<sup>380</sup>

Nesse sentido, a introdução da noção de *estética da existência* – que se buscou estudar nos limites possíveis no capítulo anterior – é uma noção

<sup>376</sup> FOUCAULT, Michel. O que é a crítica?, p. 2.

<sup>377</sup> BUTLER, Judith. O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault, p. 162.

<sup>378</sup> Ibid., p. 164.

<sup>379</sup> FOUCAULT, Michel. A história da sexualidade 2: O uso dos prazeres, p. 37-41.

<sup>380</sup> FOUCAULT, Michel. A história da sexualidade 2: O uso dos prazeres, p. 13.



indispensável para compreender como pode acontecer o deslocamento de um lugar sedimentado de pressupostos para um lugar de flutuação e incerteza. São as ações através das quais o sujeito estabelece para si regras de conduta e transformam a si mesmos que permitem o fluxo no conhecimento. Fazer da vida uma obra arte é, como foi visto, uma forma de resistir ao poder subjetivante, sendo a crítica uma via fundamental para tal resistência. O sujeito não rompe simplesmente com as normas e passa a se elaborar autonomamente, mas começa a inventar uma relação com elas, onde a interação é dinâmica e não determinante da sua existência.

A crítica, portanto, não se conforma com as categorias fixadas na ontologia social. Ela constitui, mais exatamente, segundo Butler<sup>381</sup>, uma ligação problematizadora com a própria região de categorização. É uma tarefa que exhibe as limitações do horizonte epistemológico. Tal exposição implica em uma prática de liberdade, uma vez que não é possível exercer a crítica sem desestabilizar as normas com as quais ela interage. Em *O que é a crítica?*, Foucault mostra justamente que, para ser entendida como virtude, a crítica deve pôr em questão a obediência absoluta, o consentimento irrefletido e involuntário à autoridade. Butler explica que tanto a constituição de si quanto a prática da crítica são consideradas formas de “arte” e, para a autora, isso sugere que não há como adotar ou ignorar uma regra sem a presença de um “eu” que se confeccione em resposta à reivindicação ética que lhe impõe<sup>382</sup>. E, no que concerne à obediência irrestrita, a demanda ética que Foucault reconhece é expressa pela pergunta “como não ser governado?”. Se, desde os séculos XV e XVI, o problema de *como governar* ganha centralidade e provoca uma multiplicação de artes de governar (pedagógica, política, econômica, etc.), em contrapartida, ele não poderia emergir desvinculado do problema de *como não ser governado*.

Com isso, Foucault não estava supondo uma anarquia em oposição à governamentalização. O ponto não consistia em como ser completamente ingovernável e sim em “como não ser governado *assim*, por isso, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não dessa

---

<sup>381</sup> BUTLER, Judith. O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault, p. 166.

<sup>382</sup> Ibid., p. 168.

forma, não para isso, não por eles”<sup>383</sup>. Isto é, como no seio da governamentalidade, ao mesmo tempo, surge uma contrarreação específica em relação a um tipo de governo igualmente específico. A reação é precisamente a arte de como não ser governado desse modo e a esse preço, cujos questionamentos inauguram o que Foucault denomina de “atitude crítica” e revelam a sua singular virtude. A pulsão para a crítica não decorre de uma “liberdade inata à alma”<sup>384</sup>, de uma capacidade transcendental ou de uma habilidade superior, mas vem de um processo reflexivo, de uma estilização de atos, onde o sujeito se torna um objeto para si mesmo. Esse momento agônico, de enfretamento de si – pois lida com os conhecimentos consolidados – e também de embate com os preceitos e normas que estão dados, provoca uma perda de algo em si. E o que essa perda significa? Segundo Butler, esse é um breve instante em que Foucault compartilha uma tese com a psicanálise:

Algo é sacrificado, perdido, ou pelo menos despendido ou cedido no momento em que o sujeito se transforma em objeto de possível conhecimento. Ele não pode “conhecer” por meios cognitivos o que se perdeu, mas pode perguntar o que se perdeu exercitando a função *crítica* do pensamento. Desse modo, Foucault põe sua questão: “A que preço o sujeito pode dizer a verdade sobre si mesmo?”<sup>385</sup>

A interpretação de Butler acerca da questão foucaultiana é a de que o sujeito aplica sobre si mesmo formas de racionalidade, contudo, essa autoaplicação possui um preço. “Qual a natureza dessa autoaplicação?” e “O que há para se despendar” são perguntas formuladas por Butler, a fim de argumentar que Foucault não defende nem o declínio da razão, nem um construtivismo pretencioso. Trata-se do reforço de que o sujeito não é mero efeito do discurso, mas que os regimes de inteligibilidade fazem parte da constituição do sujeito a um *preço*. É o preço que deve ser pago quando, por exemplo, reclama não ser governado e desequilibra as regras. Enquanto pratica a liberdade frente a determinado modo de governo, obriga-se, então, ao custo desta prática. Dizer a verdade é dizer um conjunto de normas e pressupostos de racionalidade historicamente estabelecidos, por isso, mesmo quando se acata a verdade sem

<sup>383</sup> FOUCAULT, Michel. O que é a crítica?, p. 3.

<sup>384</sup> BUTLER, Judith. O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault, p. 169.

<sup>385</sup> Id., Relatar a si mesmo: crítica da violência ética, p. 154.

interpelar sua genealogia, tem-se uma despesa. De acordo com Butler<sup>386</sup>, a verdade inquestionável comporta, pelo menos, o preço da suspensão de uma relação crítica com o regime.

Há permanentemente um risco na atitude crítica, pois, no que se refere ao tema do governo, mais do que contestar uma ordem governamental específica, contesta-se os fundamentos de sua legitimidade, tensiona-se as estruturas onde aquele preceito é inteligível. Esse segundo risco é ainda maior do que o primeiro, uma vez que problematizar a sustentação de um sistema o desestabiliza mais do que simplesmente negar ou declarar inválido uma das suas ordens. É preciso esclarecer que a “governamentalidade” que se busca explorar neste ponto do trabalho não é de um sistema específico (político, econômico, cultural ou pedagógico) mas é, exatamente, o traço intersubjetivo dessa arte governar, ou a violência que pode assumir o governo dos outros. Enquanto Butler<sup>387</sup> explica que a preocupação de Foucault com o que a filósofa chama de “fundamentos ilegítimos do governo” não ocorre por serem parciais e incoerentes, e sim, principalmente, por visarem boicotar e anular o desenvolvimento da atividade crítica, reconhece-se o que seria uma inquietação desta pesquisa: o perigo do poder presente no relatar o outro não é sua parcialidade e contingência, é sua expansão assujeitadora da vida do outro, representada pelo esforço em impor uma operação de moralidade que elimine as potencialidades críticas.

Nesse sentido, objetar o regime de verdade é também questionar o regime que governa a subjetivação. Quando interroga o regime de verdade, o sujeito interroga a verdade sobre si mesmo, a condição ontológica da sua existência. Assim, a crítica se refere a uma prática sociocultural ou a determinada ordem institucional, mas, igualmente, à problematização de si. E essa problematização faz surgir um risco para a própria subjetividade, pois são uma ameaça às normas que gerem o reconhecimento de si mesmo. Se o sujeito, no questionamento de si, põe em dúvida ou contesta os preceitos que o torna inteligível, coloca em perigo o seu reconhecimento. E, em torno desse tema do risco engendrado na objeção dos regimes de verdade, Butler pontua algo central para este estudo. A teórica afirma que, para Foucault, expor os limites do regime de verdade e, conseqüentemente,

---

<sup>386</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 155.

<sup>387</sup> Id., O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault, p. 93.

expor o si mesmo ao risco é um sinal de virtude, contudo, ele não diz que esse movimento de interrogar a verdade de si é um ato motivado pelo desejo de reconhecer ou de ser reconhecido pelo outro<sup>388</sup>. O sujeito, não conseguindo negociar com as normas disponíveis, é impelido a uma postura crítica diante delas para satisfazer o desejo de reconhecer. Considera-se sensível ao trabalho este aspecto apontando por Butler, uma vez que explicita novamente a pergunta pelo “tu”, pelo outro que reclama e oferece reconhecimento.

A pulsão para o reconhecimento não é, vale ressaltar, a salvação ou o único caminho para uma ética de responsabilidade. O que se pretende defender é que abertura de si mesmo ao perigo não acontece sem a motivação de reconhecer. E, mesmo sendo o reconhecimento uma modalidade de poder, como entende Foucault<sup>389</sup>, é uma modalidade distinta de outras racionalidades. As normas de reconhecimento têm a singularidade de não se restringir aos atos de juízo. O julgamento do outro pode plenamente existir sem que ele seja reconhecido. Butler<sup>390</sup> afirma que, muitas vezes inclusive, é o reconhecimento que leva à *suspensão* dos juízos para que o outro possa ser apreendido. Desse modo, há uma virtude dificilmente refutável no risco de questionar os regimes de verdade, a fim de encontrar o outro. Assim, acredita-se que há, portanto, uma certa defesa do reconhecimento.

O que está constantemente em jogo nessa discussão, de acordo com Butler<sup>391</sup>, é a relação entre os limites da ontologia e da epistemologia, os limites daquilo do que posso ser e do que desafio conhecer. “Até onde se está autorizado saber? Ou “qual verdade é permitido o acesso?”, mais precisamente o que está em disputa aqui é a prática da liberdade. O exercício da liberdade põe em questão as fronteiras dos esquemas históricos do conhecimento e o horizonte ontológico através do qual os sujeitos podem aparecer. Por isso, a tarefa crítica, enquanto desenvolvimento de uma prática de liberdade, torna possível “o desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade”<sup>392</sup>.

<sup>388</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 38.

<sup>389</sup> Em “The Subject and Power” Foucault apud Butler sustenta que a “forma de poder (...) que categoriza, marca (um sujeito) por sua própria individualidade, vincula-o a sua própria identidade, impõe sobre ele uma lei de verdade que ele precisa *reconhecer* e que os outros têm de reconhecer nele”. BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo: crítica da violência ética, p. 156-157, grifo da autora.

<sup>390</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo: crítica da violência ética, p. 63.

<sup>391</sup> Id., O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault, p. 171.

<sup>392</sup> FOUCAULT, Michel. O que é a crítica?, p. 5.

Logo, percebe-se que estética de si está absolutamente inserida na capacidade de se desassujeitar e desassujeitar o outro. Constituir-se de maneira a criar vínculos críticos com as normas. O que Butler visa reter a partir da leitura sobre a crítica em Foucault é, especialmente, que nunca se pode ter uma ética, tampouco uma política, sem recorrer a esse significado peculiar de *poesis*. O sujeito não é livre para se autoelaborar a despeito dos discursos de verdade, como também não é completamente inventado por eles (é, simultaneamente, “criador e criatura”<sup>393</sup>).

Se pergunto “Quem eu poderia ser *para mim mesma*?”, devo também perguntar “Que lugar existe para um ‘eu’ no regime discursivo em que vivo?” e “Que modos de considerar o si-mesmo foram estabelecidos com os quais eu possa me envolver?”. Não sou obrigada a adotar formas estabelecidas de formação do sujeito, tampouco a seguir convenções estabelecidas para me relacionar comigo mesma, mas estou presa à sociabilidade de qualquer uma dessas relações possíveis. Posso pôr em risco a inteligibilidade e desafiar as convenções, mas nesse caso estarei agindo dentro de um horizonte histórico-social ou sobre ele, tentando rompê-lo ou transformá-lo. **Mas só me torno esse si-mesmo por meio de um movimento ex-tático, que me retira de mim mesma e me coloca uma esfera em que sou desapossada de mim mesma e constituída como sujeito ao mesmo tempo**<sup>394</sup>.

Fabricar-se como sujeito ético, que reivindica para si sua “própria” constituição, não é uma mera tomada de conhecimento ou um estágio avançado de consciência, não é nem mesmo o reflexo de uma interiorização da culpa. Cuida-se da dinâmica da estilização de si em interação com a normatividade que lhe precede e excede. Essa relação inevitável, confirma, como se pode ver Butler<sup>395</sup>, que Foucault não recaiu em um construtivismo abstrato, e sim ofereceu uma importante contribuição para teoria normativa. No entanto, os compromissos normativos de Foucault são complexos, e são, nas palavras de Butler, quase impossíveis de serem lidos nos parâmetros atuais de normatividade. A criação do “eu” que rompe com um certo assujeitamento não estabelece uma nova verdade. Para que o processo que seja crítico, para desejar, efetivamente, uma ruptura nos enquadramentos normativos que definem algumas vidas como dignas e outras “dignas de serem eliminadas”<sup>396</sup>, deve-se incorporar uma série de atos em devir permanente. Em outros termos, para pôr outra vez enfaticamente no centro desta

<sup>393</sup> BUTLER, Judith. O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude Foucault, p. 177.

<sup>394</sup> Id., Relatar a si mesmo, p. 147-148, grifo da autora.

<sup>395</sup> Id., O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault, p. 162.

<sup>396</sup> Id., Judith. Quadros de guerra, p. 230.

discussão o problema da violência ética que induz vidas à precariedade, não é necessário prescindir da normatividade, e sim promover uma análise normativa que se exerça criticamente.

A crítica, por sua vez, exige que o “eu” seja despossado de si e que confeccione a si mesmo, duas ações que parecem antagônicas, mas que acontecem no mesmo instante. Quando o “eu” ousa relatar a si ou ao outro, é imediatamente desapropriado de si e ocupado por termos que não são seus ou não só seus. A formação de si e do outro dispõe do arsenal normativo previamente estabelecido, que pode acolher ou ser brutalmente violento – reforça-se que “ou”, nesse caso, busca reverberar um espectro de possibilidades, como o reconhecimento parcial e não, de fato, apenas acolhimento *ou* restrita violência –, entretanto, se a constituição do outro – limita-se aqui a ela por ser o objeto mais específico deste estudo – acontece subvertendo os preceitos através dos quais ele é compreendido, então a virtude pode ser concebida como a atitude de desassujeitamento. O esforço de ser responsável pelo o outro envolve o “eu” no questionamento de si mesmo, lugar do risco de desfigurar a própria imagem. E é, justamente, esse, o momento singular e intermitente que pode ser sintetizado em duas passagens de Butler. É o momento, segundo a autora, em que o si mesmo “arrisca sua inteligibilidade e sua reconhecibilidade em um convite para expor e explicar as maneiras inumanas em que ‘o humano’ continua a ser feito e desfeito”<sup>397</sup>; é o estágio em que o propósito ético “exige a ruptura de nossos hábitos de julgamento, em favor de uma prática mais arriscada, *que faça a arte prevalecer sobre a coação*”<sup>398</sup>

Por último, retendo a crítica como virtude e coragem, identifica-se a razão pela qual o sujeito continua sendo um impasse na filosofia moral. De alguma ou de muitas maneiras, o sujeito está sempre evidenciando como o humano é construído e desconstruído, mobilizando resistências e agenciando os dispositivos de sua autoformação. É nesse contexto que, uma hora ou outra, constata-se, segundo Butler, os limites do horizonte epistemológico. Logo, o problema vai mais além da perturbadora indagação “como posso reconhecer a mim mesmo ou o outro?”. Está no esquema referencial do humano no qual só existe na interpelação.

<sup>397</sup> Id., Relatar a si mesmo, p. 169.

<sup>398</sup> Id., O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault, p. 178, grifo da autora.

E se o “eu” não consegue narrar totalmente a sua história, é provável que seja porque não consegue se desvencilhar da relação com outros, em aspectos que, para Butler, têm um significado ético superveniente. Inseparável da marca deixada pelo outro – a cada invasão – a ética não deve, portanto, se basear somente no exame dos modos de interpelação, mas na *crítica social*<sup>399</sup>.

Acredita-se, como se tem buscado sugerir até o momento, que o programa ético das teorias de Michel Foucault e Judith Butler são vias críticas importantes para pensar a alteridade. O próximo e derradeiro tópico deste trabalho visa seguir essa linha e apresentar aspectos da ética da amizade de Foucault e a hipótese de um possível encontro com ética da responsabilidade de Butler.

### 4.3

#### **A ética da amizade como responsabilidade**

O objetivo deste tópico é apresentar algumas notas sobre a ética da amizade na teoria de Michel Foucault, bem como estabelecer um diálogo entre elas e o pensamento de outros autores. Opta-se, aqui, por uma forma especialmente ensaística, por dois motivos. O primeiro é que Foucault não dedica um espaço preciso para amizade na sua obra<sup>400</sup>; segundo, que os limites dissertativos não permitiram um aprofundamento na bibliografia de muitos comentadores que, direta ou tangencialmente, desenvolveram estudos vastos sobre a ideia ética e política da amizade em Foucault. Através, portanto, dos apontamentos que seguirão, espera-se continuar – e concluir – o empreendimento deste capítulo de apresentar possíveis aberturas para um encontro ético não violento com o outro, perseguindo as pegadas de uma proposta não prescritiva e julgadora como único caminho viável para se responsabilizar pelo outro.

No contexto da investigação genealógica acerca da estética da existência na cultura antiga, Ortega<sup>401</sup> ressalta que a intenção de Foucault nunca foi apenas uma análise histórica, e sim um *programa ético-político*. Os seus últimos escritos buscam reabilitar o modo de “fazer” filosofia como *ascese*, como metamorfose e

<sup>399</sup> Id., Relatar a si mesmo, p. 170.

<sup>400</sup> No entanto, deixa ideias dispersas em livros e entrevistas que ajudarão a localizá-la aliada à imprescindível leitura da trilogia de Francisco Ortega que acompanha toda esta pesquisa.

<sup>401</sup> ORTEGA, Francisco. Amizade e estética da existência em Foucault, p. 152.

constituição de si mesmo. Quando explica o motivo de alterar o percurso da sua história da sexualidade na *Introdução* do segundo volume, *O uso dos prazeres*, Foucault reivindica uma atividade filosófica que não procure legitimar aquilo que conhece, mas pensar diferente do que pensa, treinar o lado crítico da reflexão<sup>402</sup>. Por isso, a atualização da estética da existência é um desvio no caminho planejado – um exercício de transformação de si do próprio autor – para retornar à Antiguidade e explorar a problematização moral e o cuidado ético que leva os indivíduos a prestarem atenção a si mesmos, a se reconhecerem e se relacionarem consigo mesmos.

A busca pela restauração da estilística da existência não tem, todavia, o escopo de encarnar o modelo ético antigo. Não é demais reforçar que Foucault não visa questionar os problemas atuais procurando soluções em outra época. De acordo com Ortega, os gregos não são, para o filósofo, nem admiráveis, nem capazes de oferecer uma alternativa. O que justifica o sugestivo paradoxo em renunciar acatar o modelo ético greco-romano e, concomitantemente, adotá-lo com exemplo necessário é, ainda segundo Ortega<sup>403</sup>, a pretensão foucaultiana de situar uma possível atualização da arte da existência no cenário coletivo da *amizade*.

A experiência moral singular grega consistia na relação de si para si mesmo desvinculada de aparelhos oficiais, legais e institucionais, onde não havia mediação de nenhum sistema político ou social. A preocupação antiga, explica Foucault<sup>404</sup>, era construir um tipo de moral que fosse uma estética da existência. E prossegue, perguntando a si mesmo se o problema de *hoje* não é a necessidade de uma nova moral, que os movimentos de liberação não conseguem achar fora dos termos fundados sobre “um pretenso conhecimento científico do que seja o eu, o desejo, o inconsciente, etc.”<sup>405</sup>. Nesse sentido, Ortega mostra que Foucault percebe o cuidado de si como uma prática de resistência contra os poderes político-estatais. Cuidar de si é fecundar outras maneiras de subjetivar, de performar, etc. Ortega<sup>406</sup> ressalta que a interação autônoma e não normalizada consigo não opera no sentido liberal – como se tem podido observar. A Foucault

<sup>402</sup> FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 2: O uso dos prazeres*, p. 14.

<sup>403</sup> ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*, p. 152-153.

<sup>404</sup> FOUCAULT, Michel. *À propos de la généalogie de l'éthique*, p. 1430.

<sup>405</sup> *Ibid.*, p. 1431.

<sup>406</sup> ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*, p.153-154.



não interessava a linguagem do liberalismo; tanto as ideias de liberdade quanto de autonomia são levadas em conta no seu vocabulário, contudo, estão sempre dentro dos jogos de verdade e não como princípios absolutos ou naturais –, mas no sentido de uma subjetividade anárquica, uma vez que um dos objetivos é se emancipar do Estado e da sua força subjetivante.

A amizade, analisada na cultura homossexual, é especialmente, para Foucault, o estilo de existência capaz de enfrentar a *ratio* subjetivante que promove a formação do sujeito disciplinado, normalizado e dócil. Esse trabalho sobre si mesmo criativo e inovador, encontrado no modo de vida gay – e que também pode ser estendido a outros grupos –, apto a reabilitar a estética da existência, assume o modelo da amizade. De acordo com o Foucault<sup>407</sup>:

A homossexualidade é uma ocasião histórica de reabrir as virtualidades relacionais e afetivas, não exatamente por qualidades intrínsecas do homossexual, mas por que a posição deste, “transversal”, de certa forma, as linhas diagonais que ele pode traçar no tecido social permitem fazer aparecer essas virtualidades.

A fim de localizar o papel ético-político da amizade no pensamento de Foucault, Ortega apresenta uma diferenciação entre as majoritárias concepções sociológicas acerca da amizade e as reflexões foucaultianas. Brevemente esta pesquisa se deterá nessa observação de Ortega, por entender que a ética – como foi dito final do tópico anterior –, para se distanciar da violência, deve se sustentar também na crítica social. A investigação sociológica considera a amizade como foco de resistência, onde os amigos constroem uma “opinião pública seccional”<sup>408</sup>, empoderando-se contra a opinião pública geral. Ademais, segundo Ortega, nesse ponto de vista, a amizade desempenha uma função compensadora, atuando no equilíbrio, na integração e na igualação dos membros do grupo. Para Foucault, a amizade tem um caráter mais subversivo, de forma que não prende sua atenção o aspecto compensatório, mas se interessa pelo modo de relação que promove, escapando à forma institucionalizada. Embora tenha um elemento transgressor, a amizade não é tida como uma fuga total ao poder, “representa antes um jogo agonístico e estratégico, que consiste em agir com a mínima quantidade

<sup>407</sup> FOUCAULT, Michel. De l'amitié comme mode de vie, p. 985.

<sup>408</sup> ORTEGA, Francisco. Amizade e estética da existência em Foucault, p.157.

de domínio. Falar da amizade é falar de multiplicidade, intensidade, experimentação, desterritorialização”<sup>409</sup>.

O jogo agonístico da amizade indica, segundo Ortega, uma ligação com o outro que não assume a configuração de um total consenso, tampouco de um recurso à violência imediata. O agonismo presente na amizade pressupõe um jogo de poder que, para se exercer, não só não elimina a liberdade, como tem nela a sua própria condição de existência<sup>410</sup>. É um jogo complexo que não opera pela exclusão, mas para a instigação mútua. A ética da amizade, a qual Foucault busca recuperar, não para transportar a *práxis* greco-romana, mas para atualizá-la no contexto dos problemas atuais, aposta em um tipo de poder que não se converte em abuso de poder. Isto porque, na Antiguidade, o abuso de poder representava o que “transborda” à sua prática legítima para impor aos outros seus desejos e apetites<sup>411</sup> e isso significava que o indivíduo tirânico não estava se ocupando devidamente de si, estilizando adequadamente a existência. Por isso, a *ascese* no estado da amizade não tende à absolutização, mas ao dissenso e à incitação, pois pressupõe o cuidado de si.

A ideia de amizade no pensamento de Foucault se afasta, portanto, da noção recorrente na sociologia e na filosofia social, pois, para as últimas, segundo Ortega, a amizade se funda na transparência da comunicação e na verdade<sup>412</sup>. Muitas vezes percebida como um perigo à harmonia da ordem social, pela sua dimensão afetiva e agregadora, a amizade começa a ser desconstituída através da categorização das formas aceitas. Ortega sublinha que tais mecanismos de regulação e inibição da potência insubordinada estabelecem a amizade, na sociedade de hoje, como um tema privado, individual, retirando-lhe todo rigor político-coletivo, além das instituições sociais determinarem seus limites: “*status* social, classe, educação, etc., destruindo as suas possibilidades criativas”<sup>413</sup>. De tal sorte, entende-se que faz ainda mais sentido a importância concedida à estilização da vida na teoria foucaultiana.

Esse é um ponto de incômodo latente acerca da amizade, que exige desta pesquisa uma digressão à sociologia crítica, ainda que de maneira breve e

<sup>409</sup> Ibid., p. 158.

<sup>410</sup> FOUCAULT, Michel. Le sujet et le pouvoir, p. 1057.

<sup>411</sup> Id., L'éthique du souci soi comme pratique de la liberté, p. 1534.

<sup>412</sup> ORTEGA, Francisco. Amizade e estética da existência em Foucault, p.168.

<sup>413</sup> Ibid., p.169.

perfunctória. Acredita-se que alguns comentários referentes à teoria de Pierre Bourdieu podem oferecer aqui uma reflexão necessária para um impasse. Concorde-se com Foucault a respeito do potencial ético-político de uma reabilitação da amizade, de um vínculo transversal que rompa com os limites relacionais pré-definidos; no entanto, as forças que condicionam a amizade ao status, classe, educação e, também frequentemente, à raça e à sexualidade, criam um entrave complexo à sua realização. Embora a questão de Bourdieu em *O camponês e seu corpo*<sup>414</sup> seja a análise da correlação entre a tendência de determinados sujeitos permanecerem solteiros e a condição de residirem no *bourg* ou nos *hameaux*<sup>415</sup>, bem como as características econômicas, sociais e psicológicas relativas a esse fato, entende-se que seu estudo pode contribuir para pensar o que se sugere como um “impasse” na amizade.

O casamento na sociedade antiga, segundo Bourdieu<sup>416</sup>, era um assunto especialmente da família, enquanto hoje<sup>417</sup>, a escolha do parceiro é uma escolha de iniciativa do indivíduo. Nesse contexto, Bourdieu busca mostrar como na sociedade de uma cidade localizada em Béarn – sudoeste da França – em 1960, os camponeses dos *hameaux* são desfavorecidos na concorrência pelo matrimônio e, mais especificamente, por que se apresentam muito desajustados nos eventos institucionalizados para o encontro entre os sexos. O baile local é precisamente o acontecimento de grande expressão, que Bourdieu chamou de “choque de civilizações”. Nos bailes, o mundo da cidade invade o mundo da vida camponesa com suas músicas, danças e técnicas corporais. Nesse evento, o *habitus* denuncia o “*paysanás*, o camponês ‘pesadão’”<sup>418</sup>, cuja aparência é espontaneamente apreendida, sobretudo pelas jovens, como signo de situação econômica e social. Julgados pelas jovens através dos “padrões da cidade”, os solteiros dos *hameaux* têm seus gestos, atitudes e todo seu arsenal cultural examinado e avaliado e, constantemente, são depreciados.

<sup>414</sup> BOURDIEU, Pierre. *O camponês e seu corpo*, p. 26.

<sup>415</sup> Nota de rodapé n. 2 do texto *O camponês e seu corpo*, p. 83: “Pequenos agrupamentos de casa de fazenda na zona rural francesa, em torno de um *bourg*, isto é, de uma cidadezinha ou vilarejo (...)”.

<sup>416</sup> BOURDIEU, Pierre. *O camponês e seu corpo*, p.84.

<sup>417</sup> Este estudo de Bourdieu acontece em 1960.

<sup>418</sup> *Ibid.*, p.85.

Nesse ponto identifica-se a dimensão reflexiva e subjetivante à qual esta pesquisa vem, em alguma medida, se debruçando. Bourdieu<sup>419</sup> afirma que, nesse cenário, os camponeses são levados a incorporar a imagem que os outros fazem deles (“rústico”, “pesado”, etc.), passando a compreenderem a si mesmos e seus corpos a partir da impressão social. Ao tomar consciência do seu corpo, o camponês também toma consciência de sua condição camponesa e, quanto mais consciente, mais introvertido e mais tímido se torna. O poder subjetivante introjeta uma imagem no camponês a fim de fixar sua “essência”. Os enquadramentos através dos quais os homens dos *hameaux* são percebidos e se percebem prejudicam a performance e a criação de si no jogo do matrimônio. No baile, onde se demanda extroversão e dança, os camponeses ficam desconcertados, sentindo-se desconfortáveis em seu próprio corpo. Poucas ocasiões existem para um encontro fora dos bailes. Bourdieu<sup>420</sup> narra a ocasião rara de uma excursão à praia, contudo, outra dificuldade se apresenta: no campo, não existe amizade entre rapazes e moças, eles se reúnem em pequenos grupos separados e, nas poucas vezes que estão juntos, é velado que qualquer coisa ocorra entre eles. O reflexo desta análise, por fim, pode ser resumido no aumento do celibato.

Essa pequena exposição da problematização de Bourdieu em *O camponês e seu corpo* é, exatamente, para tentar alcançar um ponto central na sua teoria. A ideia de *habitus* e as condições econômicas, culturais e simbólicas podem definir para além da taxa de celibato, quem pode ser amigo de quem, ou melhor, quem se relaciona com quem. Na referida obra, o *habitus* assume a noção de uma “natureza”, como um segundo tecido, pois o *habitus* corporal do camponês consiste, nas palavras de Bourdieu, “naquilo que se vive como mais natural, aquilo sobre o que a ação consciente não tem controle”<sup>421</sup>. De um modo mais geral, Jessé Souza<sup>422</sup> descreve o *habitus* como:

---

<sup>419</sup> Ibid., p.87.

<sup>420</sup> Ibid., p.87.

<sup>421</sup> Ibid., p.86.

<sup>422</sup> Coteja-se a definição de *habitus* de Jessé Souza por acreditar que ela traduz claramente a noção bourdieusiana. No livro de referência Souza dedica um capítulo ao sociólogo francês, denominado “Pierre Bourdieu e a reconstrução da sociologia crítica”. Cf. SOUZA, Jessé. A construção social da subcidadania, p. 43-44.

O *habitus* seria um sistema de estruturas cognitivas e motivadoras, ou seja, um sistema de disposições duráveis inculcadas desde a mais tenra infância que pré-molda possibilidades e impossibilidades, oportunidades e proibições liberdades e limites de acordo com as condições objetivas (...). Fruto de dada condição econômica e social, o *habitus* implica a inscrição dessas precondições, especialmente as relativas às experiências infantis, que passa a ser traduzidas no sujeito com um conjunto de estruturas perceptivas e avaliativas servindo como uma espécie de filtro para todas as outras experiências ulteriores. O *habitus* seria, portanto, um esquema de conduta e comportamento que passa gerar práticas individuais e coletivas.

Outro ponto importante para este estudo é que Bourdieu procurou evidenciar as capacidades ativas e criadoras do agente e do *habitus*, ao mesmo tempo chamando atenção para a ideia de que esse poder gerador não seria de um espírito universal, de uma natureza ou razão humana. O *habitus* é um conhecimento adquirido – tem relação com a *razão prática* – e significa também um “*haver*”, um capital; sugere um agente portador de uma disposição internalizada, quase postural<sup>423</sup>. Certamente, o *habitus* não tem nenhuma conexão conceitual com a estética da existência, mas compartilham, cada um na sua rubrica, a noção de um indivíduo que não é determinado, mas que na interação com as normas, consegue ser inventivo. Judith Butler<sup>424</sup> afirma que quando o “eu” busca fazer um relato de si sem deixar de incluir as condições de seu próprio surgimento deve, por necessidade, transformar-se em um teórico social. E o que seria o camponês que toma consciência de si como camponês senão um teórico que recupera a normatividade social que lhe incide? O sujeito atravessado pelas normas que introjeta não é completamente determinado por elas e isso parece estar no pensamento tanto de Bourdieu como de Michel Foucault. Mas o principal da teoria bourdieusiana que se quer fixar é que o *habitus* e os capitais econômico, cultural e simbólico orquestram as possibilidades de relacionamento, organizam os grupos possíveis. E isso, entende-se, atua também na amizade.

Não se está ousando dizer que Foucault não levou, em seus próprios termos, esse impasse em consideração, certamente sim<sup>425</sup>. Mas como não efetuou uma

<sup>423</sup> BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico, p. 61.

<sup>424</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 18.

<sup>425</sup> Ortega explica que a genealogia foucaultiana justamente questiona o fato de assumir como algo natural e dado nosso pertencimento a determinados grupos sociais. Segundo Ortega “os escritos de Foucault mostram-nos como as possíveis formas de vida em comum não se esgotam necessariamente na família ou no matrimônio. Vivemos em uma sociedade na qual as relações permitidas são extremamente reduzidas e simplificadas, já que uma sociedade que aceitasse e

sistemática construção da categoria amizade, compreende-se que outras pesquisas, como a de Bourdieu, podem estabelecer um diálogo interessante. Assim como o agente não é plenamente definido pelo campo e pelo *habitus*, a ascese da amizade também não é. O que se reivindica, contudo, é que sem, novamente, reforçar a problematização a respeito dos enquadramentos que fazem o arranjo das relações a partir das condições de classe, raça, sexualidade, gênero, educação e cultura, não é realizável uma crítica realmente desestabilizadora das categorias da amizade<sup>426</sup>.

Foucault teve a intenção de construir uma ideia de amizade que não se sustentasse na separação entre *philia* e *eros*, constante em toda a história da amizade. Para romper este esquema dual *eros* versus *philia*, Foucault, segundo Ortega<sup>427</sup>, no empenho de reabilitar a amizade como estética da existência, buscou a recuperação do *eros*, inconciliável desde a Antiguidade com a prática da amizade. Na cultura Antiga, a amizade lida com o dilema de inserir a reciprocidade, ao passo que as relações sexuais se fundamentavam na hierarquia, obrigação de penetração e assimetria. Por outro lado, existia, para Foucault, uma estrutura institucional suplementar referente à amizade, portadora de um sistema de obrigações, de trocas, de deveres recíprocos e até mesmo uma forma de hierarquia entre amigos. Assim, ao mesmo tempo em que tinha flexibilidades, o modelo de amizade greco-romano operava com certa codificação<sup>428</sup>. A exclusão do *eros* e a dimensão suplementar codificada, restringindo o espaço de experimentação representam, para Ortega<sup>429</sup>, razões pelas quais Foucault não teve interesse pela amizade da Antiguidade.

Nos estudos acerca do dizer verdadeiro (a *parresía*), Foucault mostra a imprescindibilidade do outro, e este outro – como foi visto – pode ser, e frequentemente é, um amigo. A exposição recíproca em “dar” e “receber” a

---

fomentasse um número maior de relações seria extremamente complexa de administrar e controlar” ORTEGA, Francisco. Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault, p. 41.

<sup>426</sup> Além da crítica sociológica que se buscou empreender, Ortega mostra outras razões para o impasse da amizade nos dias de hoje, principalmente a partir do século XIX. Uma delas é vigilância da sexualidade, tanto no jovem – especialmente no ambiente escolar – quanto na vida adulta, onde “a homossexualidade latente é uma ameaça constante para a constituição heterossexual do adulto, daí a extrema vigilância da amizade”. O tópico que Ortega dedica ao declínio da amizade apresenta claramente o impasse na realização potente da amizade, mostra a relação do bio-poder e dos dispositivos de sexualidade com a limitação e redução das possibilidades criativas da prática. ORTEGA, Francisco. Genealogias da amizade, p. 138-150.

<sup>427</sup> ORTEGA, Francisco. Amizade e estética da existência em Foucault, p. 159.

<sup>428</sup> FOUCAULT, Michel. Le triomphe social du plaisir sexuel: une conversation avec Michel Foucault, p. 1129.

<sup>429</sup> ORTEGA, Francisco. Amizade e estética da existência em Foucault, p. 159-161.

verdade presumia um vínculo entre os indivíduos e uma relação sincera com a verdade. Sendo uma via de mão dupla, as existências dos amigos se estilizavam mutuamente. Com o advento da pastoral cristã, a prática da *parresía* se transforma, conforme explica Ortega<sup>430</sup>, na prática da confissão, da ligação institucionalizada com o confessor e, mais tarde, com a figura do psicanalista, suprimindo, deste modo, a amizade. A desvalorização da amizade no mundo moderno acontece quando o cristianismo começa a atribuir à amizade um caráter duvidoso:

Amizade tinha um caráter suspeito, o amor (a Deus e ao próximo) era a forma de se libertar dela. Especialmente Agostinho encarna o arquiteto dessa transformação. No vínculo humano intenso representado pela amizade será reconhecido um elemento de egoísmo, contemplado como um desvio do amor a Deus. Agostinho se indaga sobre o problema da reconciliação da *philia* com o amor de Deus. A *philia* será substituída pelo *ágape* e o amor ao próximo (o próximo é um indivíduo abstrato).<sup>431</sup>

A *philia* passa a ser entendida como uma prática egoísta e interessada, enquanto *ágape*, ao contrário, significa a verdadeira amizade, que tem a intercessão de Deus. O amigo não deve ser uma escolha individual, baseada em princípios terrenos e pessoais. Essa alteração na percepção da amizade é um dos primeiros movimentos que provocam seu desaparecimento como tal. Embora o modelo de amizade antigo não seja o paradigma ideal de uma reabilitação da amizade na estilística da existência, Foucault reforça a importância do papel que desempenhava naquele período. Trata-se de uma relação social que gozava de certa liberdade, ainda que limitada. A partir dos séculos XVI e XVII, no entanto, aliado à ideia de perigo, a emergência de sistemas políticos como o exército, a burocracia, as escolas, etc. criam um ambiente institucional, onde há um esforço considerável de reduzir e controlar os vínculos afetivos<sup>432</sup>.

Nesse contexto, Foucault apresenta a hipótese de que enquanto a amizade era aceita socialmente, ninguém percebia as relações sexuais entre os homens. Quando, porém, a amizade “desparesce”, a homossexualidade, especialmente a partir do século XVIII, torna-se um problema. No “instante” em que a amizade

<sup>430</sup>Ibid., p. 162.

<sup>431</sup> ORTEGA, Francisco. Genealogias da amizade, p. 73.

<sup>432</sup> FOUCAULT, Michel. Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité, p. 1563.

declina como uma relação culturalmente aceita, surge a problematização moral: “o que os homens fazem juntos?”<sup>433</sup>. E Foucault afirma: “eu tenho certeza de ter razão: o desaparecimento da amizade como relação social e o fato que a homossexualidade foi declarada problema social, político e médico fazem parte do mesmo processo”<sup>434</sup>. Se o desaparecimento de uma implica na constituição da outra como um problema social, o projeto de Foucault, na contramão, diz respeito à discussão *atual* da amizade, onde as práticas de si têm um lugar central e o objetivo é, através delas, alcançar uma *ascese* homossexual.

Ao associar a proposta da amizade com a sexualidade, Foucault deixa claro que não procurava problematizar a descoberta da verdade do sexo, mas usar a sexualidade para alcançar uma multiplicidade de relações. O que torna problemática a homossexualidade, não é imaginar um ato sexual contrário à lei ou à natureza, e sim os afetos que ela promove. São relações que, nas palavras de Foucault, causam um “curto-circuito” e introduzem o amor onde deveria estar a lei ou o hábito<sup>435</sup>. O modo de vida homossexual, tão mais do que o ato sexual, constitui um transtorno. E justamente a noção de modo de vida é um conceito fundamental para o programa ético, pois significa a possibilidade de uma maneira de viver que possa ser dividida entre indivíduos de idade, classe e status diferentes<sup>436</sup>. Os homossexuais não portam um traço psicológico ou qualidades intrínsecas especiais em função da sexualidade, logo, Foucault não reclama a afirmação de uma identidade, mas reconhece a transversalidade e a inventividade de um modo de vida não reconhecido nos termos das regras e da moral.

A ética da amizade, segundo Ortega<sup>437</sup>, aponta, sobretudo, para a intensificação da experimentação, ressaltando que tal intensificação não conduz à *descoberta* da homossexualidade, mas exatamente ao desconhecimento do que ela quer precisamente dizer. Trata-se, então, de uma pulsão ao “devir gay”<sup>438</sup>, ao

<sup>433</sup> FOUCAULT apud ORTEGA, Francisco. Genealogias da amizade, p. 90.

<sup>434</sup> FOUCAULT, Michel. Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité, p. 1564.

<sup>435</sup> FOUCAULT, Michel. De l'amitié comme mode de vie, p. 983.

<sup>436</sup> Ibid., p. 984.

<sup>437</sup> ORTEGA, Francisco. Amizade e estética da existência em Foucault, p. 167.

<sup>438</sup> FOUCAULT, Michel. Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité, p. 1555.



devir minoritário<sup>439</sup>, no qual os homossexuais estão aptos para criar um devir que afete não só eles, mas a outros grupos, como os heterossexuais, que também, afirma Ortega, devem ser incluídos na luta por um novo “direito relacional”<sup>440</sup>. Em Foucault, essa luta consiste antes em tentar imaginar e inventar um novo direito relacional, aberto para diversos tipos de relações, que possam existir sem serem impedidas por instituições relacionais empobrecidas, do que reclamar direitos fundamentais e naturais<sup>441</sup>. Acredita-se que essa reivindicação, explicitamente inscrita na gramática do direito, está no horizonte da proposta de Foucault da imagem de um novo direito.

Brevemente, pode-se dizer que se a relação entre a norma e o direito mostra que eles não significam a mesma coisa, mas que, na prática, “se colonizam e interpenetram mutuamente”, a imagem de um direito novo busca interrogar certas atividades do direito que não se submetem imediatamente ao poder normalizador subjetivante, e sim, ao contrário, que resistam a ele. De acordo com Márcio Alves da Fonseca<sup>442</sup>, há, em Foucault, dois caminhos para construir um direito que escape à normalização. O primeiro seria a chamada postura negativa, representada pela desconfiança da forma do direito, e que pode, perfeitamente, existir ao lado do segundo caminho, a postura positiva. O exercício positivo é aquele referente às práticas do direito através das quais se pode resistir e se opor à normalização. A tese de Fonseca é que a principal prática positiva de resistência é aquela que se abordou no tópico anterior: a atividade crítica.

Ao procurarmos situar este domínio ou “ambiente” da ética no autor (Foucault), nossa intenção foi tão somente precisar que aquilo a que chamamos de atitude crítica, entendida como a atitude que expressa uma “vontade decisória em não ser governado”, entendida como a forma que pode ter a resistência ao poder normalizador em Foucault, é um modo de agir que, para o pensador, pode ser chamado de ético. Assim, ao falarmos em “positividade da atitude crítica” para nos

<sup>439</sup> DELEUZE apud ORTEGA afirma que é preciso diferenciar o majoritário “como um sistema homogêneo e constante, as minorias como subsistemas e o minoritário como devir potencial e criativo. ORTEGA, Francisco. Amizade e estética da existência em Foucault, p. 166.

<sup>440</sup> FOUCAULT apud ORTEGA, Francisco. Amizade e estética da existência em Foucault, p. 170.

<sup>441</sup> FOUCAULT, Michel. Le triomphe social du plaisir sexuel: une conversation avec Michel Foucault, p. 1127. Cf. também em ORTEGA, Francisco. Amizade e estética da existência em Foucault, p. 171-172: “Especialmente os homossexuais possuem uma oportunidade histórica de utilizar sua sexualidade para criar novas formas de comunidade. Esses novos tipos de relacionamento e de sociedade multiformes, compreendidos sob a noção de amizade, opõem-se às formas de relação prescritas e normalizadas. Portanto, o objetivo das lutas homossexuais, feministas e anti-racistas não deve consistir na exigência de igualdade de direitos, mas na criação de um novo direito relacional”.

<sup>442</sup> FONSECA, Márcio Alves. Michel Foucault e o direito, p. 244.

referirmos à pesquisa sobre a imagem de um direito novo em Foucault, iniciamos tal pesquisa, e a própria imagem do direito que com ela procuramos identificar, no ambiente da ética. Pode-se então dizer que a imagem do direito novo presente em Foucault corresponderia, para o filósofo, a uma forma ética do direito<sup>443</sup>.

Assim, entende-se que a *ascese* homossexual se configura como uma prática crítica capaz de tensionar o regime de verdade, que determina as categorias e os modos de relação estáveis e imutáveis. Presente não apenas no plano ético e individual da existência, a atualização da amizade a partir do modo de vida gay permite ultrapassar o ponto da estilização de si e alcançar o nível político-coletivo. Segundo Ortega, a amizade transcende o conflito entre indivíduo e sociedade mediante a constituição de um lugar de interseção – a subjetivação coletiva<sup>444</sup>. A ética da amizade persegue, então, um espaço em que o si mesmo não é o único objetivo, uma vez que procura fazer também da vida coletiva uma obra arte.

A amizade é, portanto, no pensamento de Michel Foucault, um programa ético cujo conteúdo é vazio. O trabalho deste programa é de escavação, para mostrar como as coisas são historicamente contingentes e, por algum motivo, inteligíveis, porém não obrigatórias. É um exercício de fazer aparecer, segundo Foucault, o inteligível na vagueza e, precisamente, negar que há uma necessidade vinculante e dada, “pensar que o que existe está longe de preencher todos os espaços possíveis. Fazer um verdadeiro desafio incontornável da questão: o que podemos jogar, e como inventar um jogo?”<sup>445</sup>. Isto é, desprender-se dos conhecimentos consolidados e se ocupar de uma certa genealogia de determinado regime de verdade – como, no caso, são as formas limitadas de relação “ofertadas” no jogo social. “Como podemos jogar” pressupõe a dinâmica diante da ordem normativo-social, mas por outro lado, “como inventar o jogo” exige a criatividade das práticas de si ou das práticas coletivas de subjetivação. A ideia da amizade como um programa vazio mostra o caráter antinormativo do seu pensamento<sup>446</sup> (noção de vazio), sem eliminar a exigência de uma organização (noção de programa).

Nesse sentido, compreende-se que Foucault não pretendeu nem reforçar identidades (“a verdadeira verdade homossexual”), nem, de acordo com Ortega,

<sup>443</sup> Ibid., p. 273.

<sup>444</sup> ORTEGA, Francisco. Amizade e estética da existência em Foucault, p.171.

<sup>445</sup> FOUCAULT, Michel. De l'amitié comme mode de vie, p. 986 (tradução livre).

<sup>446</sup> ORTEGA, Francisco. Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault, p.39.

universalizar um tipo de relação, e sim encorajar a experimentação<sup>447</sup> (o modo de vida, a estilização, etc.). Trata-se de uma ética que coloca uns na frente dos outros, sem proteção prévia, sem vocabulários consensuais, sem nada que, segundo Foucault, possa assegurar o sentido do movimento que os leva uns aos outros. São provocados a confeccionar relações sem forma definida ou definitiva, que é justamente a amizade. Ou seja, “a soma de todas as coisas através das quais, de um para o outro, podemos se dar prazer”<sup>448</sup>.

Esse programa é importante para este estudo porque põe em relevo algumas questões sobre as quais a pesquisa vem se comprometendo a pensar, além de permitir o encontro com a ética de responsabilidade de Judith Butler. Certamente, há aspectos em que a ética da amizade foucaultiana e a ética de responsabilidade butleriana não se cruzam, mas se distanciam ou, ainda, que problematizam temas distintos. O objetivo último desse esforço, entretanto, é destacar pelo menos três características presentes em ambas as propostas, características consideradas necessárias em um projeto de não violência. O primeiro ponto é o antinormativismo. Como visto, tanto Butler como Foucault, sem abrir mão completamente dos juízos, acreditam que novas maneiras de reconhecer e de se relacionar podem ser criadas sem a dependência do julgamento. As normas estão, tanto para Butler como para Foucault, no horizonte inescapável da sociabilidade, onde se vê, escuta e apreende o outro. Esse horizonte, contudo, pode ser, segundo Butler, alvo do desejo de reconhecer e, conseqüentemente, alvo da abertura crítica<sup>449</sup>.

O segundo ponto é a limitação do conhecimento. Em Foucault, o que constitui a verdade está enquadrado por regras e formas específicas de relacionalidade estabelecidas no curso da história. Por isso, as identidades e as abstrações não prendem sua atenção, mas sim os agenciamentos e os dispositivos<sup>450</sup>, de modo que as agências estilizadas no modo de vida gay são justamente aquelas que o filósofo acredita terem a potência de realizar maneiras criativas e não institucionalizadas de se relacionar. Quando foi questionado sobre se deveríamos tentar um devir gay e não reafirmar nossa identidade gay, Foucault

<sup>447</sup> Ibid., p.42.

<sup>448</sup> FOUCAULT, Michel. De l'amitié comme mode de vie, p. 983.

<sup>449</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 37.

<sup>450</sup> DELEUZE, Gilles. Conversações, p. 113.

respondeu que sim, reforçando que a questão não é “descobrir que somos homossexuais”. Na mesma entrevista, novamente interpelado pelo entrevistador se seria o caso de sequer descobrir o que quer dizer ser homossexual, a resposta é afirmativa: “Exatamente. Nós devemos antes criar um modo de vida gay. Um devir gay”<sup>451</sup>. Essa explicação sugere a possibilidade de uma comunicação com o pensamento de Butler, pois o projeto da filósofa na obra *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética* é mostrar que reconhecer os limites do conhecimento de si é uma fresta fundamental para sustentar uma concepção ética, ou melhor, de responsabilidade. E, se para Foucault o modo de vida gay deve ser antes de tudo um devir, algo que não pode ser relatado completamente em razão de estar sempre acontecendo, é porque também valoriza o desconhecimento como modo de rasura na ordem normativa e alternativa para a criação infinita de relações.

Por fim, o terceiro ponto é o lugar do outro na ética de Butler e de Foucault. De acordo com Francisco Ortega, os processos de experimentação enquanto fundamento ético se concentram na assimilação e no aumento do prazer de si mesmo e do outro (do amigo)<sup>452</sup>. A amizade como relação agonística pressupõe um jogo dentro dos regimes de poder. Nada escapa às redes de poder, nem mesmo a amizade; no entanto, a sua peculiaridade é não apelar para a submissão do outro, para a violência e dominação. Nesse sentido, Foucault questiona se “somos hoje capazes de ter uma moral de atos e de prazeres que podem levar em conta o prazer do outro” e se “o prazer do outro é alguma coisa que pode ser incluída no nosso prazer, sem que façamos referência à lei, ao casamento ou outra coisa”<sup>453</sup>. Acredita-se que essa problematização seria suficiente para concordar com Butler que não é razoável pensar que Foucault não levou em conta as relações intersubjetivas na sua teoria, à medida que considerou o outro tanto na sua singularidade na formação estética da existência, quanto na dimensão social da normatividade que governa a cena do reconhecimento. A ressalva que Butler faz é que, segundo seu entendimento, Foucault não deixou explícito que o risco de praticar a atividade crítica como forma de insubmissão poderia ser motivado também pelo desejo de reconhecer o outro.

<sup>451</sup> FOUCAULT, Michel. Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité, p. 1555.

<sup>452</sup> ORTEGA, Francisco. Amizade e estética da existência em Foucault, p. 167.

<sup>453</sup> FOUCAULT, Michel. À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours, p. 1207.

O encontro em Butler, por sua vez, expressamente formula a pergunta pelo “tu”. Para a filósofa, é possível criar uma interação crítica com as normas quando se é impedido de, nos termos destas normas, reconhecer o outro. O que, contudo, representa a tese central de Butler na sua obra ética é a defesa de que mesmo o sujeito sendo sempre condicionado a um relato parcial e opaco de si mesmo, o elemento subjetivo da responsabilização não é apagado. A origem da opacidade do sujeito é “pré-ontológica”, pois é provocada pela própria relacionalidade. De tal modo, o desconhecimento de si não significa um fracasso ético, mas, para Butler, justamente um recurso indispensável para tornar-se ético. Esse argumento fica mais claro e sintetizado na seguinte passagem:

Talvez seja ainda mais importante reconhecer que a ética requer que nos arrisquemos precisamente nos momentos de desconhecimento, quando aquilo que nos forma diverge do que está diante de nós, quando nossa disposição para nos desfazer em relação aos outros constitui nossa chance de nos tornarmos humanos. Sermos desfeitos pelo outro é uma necessidade primária, uma angústia, sem dúvida, mas também uma oportunidade de sermos interpelados, reivindicados, impelidos a agir, interpelamos a nós mesmos em outro lugar e, assim, abandonamos o “eu” autossuficiente como um tipo de posse. Se falamos e tentamos fazer um relato de nós mesmos a partir desse lugar, não seremos irresponsáveis, ou, se o formos, certamente seremos perdoados<sup>454</sup>.

Acredita-se que as teorias de Judith Butler e de Michel Foucault mostram que a violência ética não é o único recurso disponível quando o si mesmo está diante do outro. Consoante ao pensamento de Lévinas cotejado por Butler, entende-se que a autopreservação não é a mais preciosa e urgente necessidade psíquica. A exposição ao outro gera uma vulnerabilidade inescusável e uma obrigação complexa. O desejo de matar é acompanhado da voz que exclama “não matarás”. Mas isso não é tudo. O desejo de não ser governado promove a atitude crítica que não pode prescindir da coragem e, segundo o que se permite extrair da leitura bluteriana de Foucault, o desejo de não ser governado pode também ser o desejo de não deixar o outro ser governado, ou de não governar o outro “desta forma”, “a tal preço”.

A luta pelo reconhecimento do outro não acha sua justificativa redutível ao medo da vulnerabilidade, ou seja, na busca a qualquer custo pela autopreservação. A interpelação realizada pelo *rosto*, no contexto relacional, tem a força de

<sup>454</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 171.

desfazer o “eu” e, ao empurrá-lo para a zona do desconhecimento de si, fazer com que conheça os limites de qualquer relato e não espere do outro a coerência e completude absoluta. O desejo de descafeinar<sup>455</sup> o outro através de atos de juízo, o desejo de torná-lo anacrônico ou inumano, mantê-lo ou induzi-lo à condição precária pode ser desconstruído pela capacidade de incorporar, ao seu próprio prazer, o prazer do outro. A ética da amizade como responsabilidade pelo outro não supõe retirar o agonismo das relações, ao invés disso, manter a provocação como seu fundamento, reivindicando, no entanto, um modo de subjetivação coletiva criativa, uma obra de arte da existência e das relações confeccionada por um “nós”<sup>456</sup>.

---

<sup>455</sup> Cf. p. 41, Cap. I, expressão de Slavoj Žižek na obra *Violência*, p. 57.

<sup>456</sup> Reforça-se que “nós” aqui não é aquele que produz uma abstração violenta, mas um sentido possível de partilha, de comum. Cf. Cap. I, p. 27.

## 5

### Considerações Finais

Ao longo desta pesquisa, buscou-se alcançar uma reflexão crítica acerca de certas formas de violência exercidas em nome da ética, bem como um estudo de possíveis aberturas para uma ética de responsabilidade através dos processos de subjetivação. O objetivo foi desconstituir a imagem da ética vinculada somente a aspectos positivos e expor a sua frequente associação com mecanismos que visam o assujeitamento da vida.

Com o fundamento na ética do progresso e em uma série de outras normas<sup>457</sup>, se constroem molduras a partir das quais o humano pode ou não ser percebido. Isto é, essas molduras têm a capacidade de dizer ou de negar a humanidade de alguém, de proteger ou de induzir determinadas existências à condição de precariedade. Nesse sentido, em um contexto representacional, a elaboração do *outro* tende a desconsiderar que este outro é previamente formado por enquadramentos ontológicos e epistemológicos que só permitem enxergá-los na sua absoluta exterioridade, sem nenhuma relação ética mais profunda com o seu narrador.

Defendeu-se, portanto, que responder ao problema “de como incluir mais vidas dentro da normatividade reconhecida” não resolve a demanda ética de como produzir um relato do outro que se abstenha de assujeitá-lo, uma vez que a inclusão vai ser sempre limitada pelos esquemas de inteligibilidade que definem quais existências são dignas de viver e quais são dignas de serem anuladas. Assim, foi nesse cenário que se tentou pôr em questão as soluções propostas pelas vertentes do universalismo abstrato e pelas teorias identitárias<sup>458</sup>.

O escopo não foi desvalorizar as contribuições oferecidas ao pensamento crítico de ambas as matrizes, tampouco ignorar a urgência do reconhecimento de direitos e a incorporação normativa dos modos de vida excluídos na narrativa hegemônica, mas argumentar que há operações de universalidade desconsiderando

---

<sup>457</sup> Normas e dispositivos de sexualidade, de raça, de classe, de territorialidade, etc.

<sup>458</sup> O objetivo foi apenas pontuar as expressões centrais das duas matrizes que, no entender desta pesquisa, não conseguem responder à condição de precariedade. O trabalho não dá conta de um estudo aprofundado da vasta perspectiva teórica das vertentes universalista e identitária, o escopo foi partir de uma visão geral de um problema nelas percebido para tentar apresentar uma outra forma de pensar.

as particularidades sociais e culturais e operações de política identitária que essencializam os corpos.

O diagnóstico de que os sujeitos são confeccionados pelas normas que incidem sobre eles, determinando as condições do que podem *ser* e as condições de como podem ser reconhecidos, é tensionado pelo fato de tais normas não agirem unilateralmente. O sujeito constituído pela norma não é completamente definido por ela; dentro da normatividade que orchestra a cena possível da existência, acontecem processos de criação de si irredutíveis à mera sujeição. Há uma zona incapturável na subjetividade, por ela estar em constante devir, em permanente estilização de atos e de práticas. Logo, não caberia falar da violência ética na representação ou no relato do *outro* sem investigar onde está este outro nessa economia.

Assim, o segundo grande esforço foi analisar um lugar produtivo na subjetividade que não se restringisse aos códigos morais e que sobrevivesse para além do poder subjetivante. Os estudos de Michel Foucault acerca da *ascese* na cultura antiga conduziram esta pesquisa no empreendimento de encontrar, apesar do enfraquecimento das técnicas de si em função da expansão cada vez maior das regras e dos juízos, uma relação livre do sujeito para consigo mesmo. Na análise da genealogia foucaultiana a respeito da interação de si consigo mesmo, acredita-se que dois movimentos fundamentais puderam ser percebidos: (i) as práticas de si permitem uma comunicação sujeito-norma que dá a chance de enfrentamento dos termos que regem o próprio estado ontológico; (ii) Butler enfatiza que os limites do conhecimento de si, a impossibilidade do “eu” de recuperar sua história não significa uma derrota ética ou uma perda no elemento subjetivo da responsabilidade, e sim uma abertura para aceitar as incoerências do outro e, quando, na atividade, relatar essa outra vida que aparece como absolutamente externa e estranha, exercitar técnicas de não violência.

Quando o sujeito descobre a opacidade em si e que seu empenho de estabelecer uma identidade, um relato pessoal estável é sempre fracassado, pode vir a compreender que o outro também não pode ser representado por nenhuma imagem invariável e final. A tese de Butler que este trabalho compartilha aponta para a necessidade de deixar a pergunta pelo “quem és?” permanentemente aberta, uma vez que é preciso deixar o outro viver pois a existência é justamente o que transborda de qualquer tentativa de relato. Permitir que o outro viva é uma parte



da definição ética do reconhecimento que se afasta da violência, que encontra na fronteira epistêmica, mais do que no conhecimento, o seu fundamento. Dispensar a violência na constituição do relato do outro implica uma distância crítica da normatividade, que visa enclausurar a existência e fixar uma identidade. Por isso, para Foucault, como se procurou mostrar, o problema não é com as relações de poder ou com o governo dos outros em si, mas com uma certa operacionalidade de governo, com certos modos de representação e gestão opressivas, os quais eliminam a oportunidade de uma confecção artística do outro, que considere o prazer do outro como algo ligado ao seu próprio prazer.

A cena de interpelação é o lugar onde ocorre a invasão pelo outro, onde se interpela e é interpelado a despeito de qualquer voluntarismo. A interpelação pode ser traumática e causar um sofrimento inenarrável. A fragmentação que a presença do outro causa no “eu” provoca uma perturbação de diversas ordens, no entanto, como se defendeu, a ânsia por uma total coesão não é menos transtornante. Nas conferências de 1980, segundo Butler, o exame de consciência investigado por Foucault tem a forma de uma interpelação, embora seja preciso registrar aqui que a interpelação em Foucault não é tão constitutiva quanto é em Emmanuel Lévinas ou em certas vertentes psicanalistas.

Em Foucault, não há infância ou primazia do Outro, seu objetivo no estudo do cuidado de si é se distanciar das noções modernas de reflexividade, embora Butler veja, nesse empenho de afastamento, uma possibilidade de usar a crítica de Foucault “contra ele mesmo”. De acordo com a filósofa, as concepções modernas do si mesmo “não são nem verdadeiras nem inevitáveis, mas foram construídas por uma história complexa de dívida e renegação em relação a essas e outras formas anteriores do si-mesmo”<sup>459</sup>. Há, portanto, uma genealogia das concepções modernas do si mesmo tributárias das visões estoicas, socráticas, cínicas e materialistas percebidas na análise do cuidado de si das conferências foucaultianas de 1980.

Nesse sentido, embora distintos, acredita-se que não houve prejuízo em cotejar o pensamento de Foucault e de Lévinas nesta pesquisa. Entende-se que a leitura de Lévinas a partir da teoria de Judith Butler trouxe o outro enfaticamente para o núcleo do trabalho, embora a intersubjetividade também percorra o projeto

---

<sup>459</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 164.

ético de Foucault, porém menos explicitamente. Para Butler, o que talvez surja de mais relevante de posições díspares, como a de Foucault e Lévinas, é que a resposta à exigência de relatar a si mesmo signifique, simultaneamente, compreender a formação do sujeito e sua relação com a responsabilidade:

O sujeito sempre incapaz de fazer um relato completo de si mesmo pode bem ser resultado do fato de estar relacionado aos outros, em níveis não narráveis de existência, em aspectos que têm um significado ético superveniente. Se o “eu” não pode efetivamente ser separado da impressão da vida social, então a ética certamente não pressupõe apenas a retórica (e a análise do modo de interpelação), mas também a crítica social<sup>460</sup>.

O si mesmo está vinculado ao outro de maneira que não pode evitar e tanto a vulnerabilidade da exposição ao outro quanto o reconhecimento dos limites do conhecimento de si, dos limites do conhecimento da “própria” história, representam precisamente a ligação ética entre os sujeitos. Sugeriu-se que talvez a ética não deva partir, portanto, da zona do desejável, ressaltando que pensar a não violência não significa um empenho de transformar o não desejado em desejado, mas resultaria de uma prática, de um exercício frequente – ainda que passível de fracasso – de reconhecer, na exposição inevitável, uma precariedade comum.

Assim, sustentou-se que a responsabilidade implica uma luta moral entre uma reação de violência e de não violência. Trata-se de uma experiência de abertura para o outro, desassociada da ideia de que só os sujeitos moralmente superiores conseguem reconhecer. O sujeito do dilema ético é impuro e não transcendental, mas tem a capacidade de usar como recurso a atividade crítica, que permite tanto desassujeitá-lo de determinado modo específico de governo, como desestabilizar os enquadramentos, gerando chances de um encontro responsável com o outro.

Por último, entendeu-se que, embora todo o percurso do trabalho perseguisse uma gramática que não apelasse para os juízos morais e que pudesse empreender a problematização dos enquadramentos que orquestram a distribuição diferencial da condição de precariedade sem recorrer à universalidade abstrata e às políticas identitárias de cunho essencialista, faltava certa “sistematização” de uma proposta ética de não violência. Por isso, foi na ética da amizade de Michel Foucault em diálogo, sobretudo, com a responsabilidade em Judith Butler, que se

---

<sup>460</sup> BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo, p. 170.

argumentou em favor de um “programa vazio”. Na amizade, especialmente traduzida no modo de vida e de relacionamento gay, Foucault identificou uma saída criativa ao encontro irreduzível às formas institucionais e legais de relação. Isto é, um jeito de não fazer apenas da vida “individual”, mas também da vida político-coletiva, uma obra de arte.

## Referências bibliográficas

ASSY, Bethânia. Subjetivação e ontologia da ação política diante da injustiça. **Revista Direito e Práxis**, v. 7, n. 15, 2016.

BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica**. Tradução Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2017.

BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

BENJAMIN, Walter. Pequena história da fotografia. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Obras escolhidas. Vol. 1. Tradução Sergio Paulo Rouanet. 3 ed. Editora brasiliense, 1987.

BENJAMIN, Walter. Alarme de Incêndio. In: BENJAMIN, Walter. **Rua de mão única: obras escolhidas**. Vol. 2. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2001.

BOURDIEU, Pierre. O camponês e seu corpo. **Revista de sociologia e política**, n. 26, p. 83-92, jun. 2006.

BUTLER, Judith. Inversões sexuais. In: PASSOS, Izabel C Friche (org.). **Poder, normalização e violência: incursões foucaultianas para a atualidade**. Coleções Estudos Foucaultianos. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?**. Tradução Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Revisão de tradução Marina Vargas. Revisão técnica Carla Rodrigues. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

BUTLER, Butler. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**. Tradução Rogério Bettoni. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

BUTLER, Judith. **Vida precária: el poder del duelo y la violencia**. Tradução Fermín Rodríguez. 1 ed. Buenos Aires: Paídos, 2006.

BUTLER, Judith. Vida precária. Tradução Angelo Marcelo Vasco. Revisão Richard Miskolci. **Revista Semestral do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar**, v. 1, n. 1, p. 13, 2011.

BUTLER, Judith. O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 22, p. 159-179, 2013.

DARWICH, Ana. **Direitos fundamentais, Teoria do Direito e Sustentabilidade**. São Paulo: Ed. Método, 2010.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Tradução Peter Pál Pelbart. 3 ed. São Paulo: Editora 34, 2013.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Tradução Claudia Sant'Anna Martins. Revisão Renato Janine Ribeiro. 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. 2 ed. Vol. 5. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2012.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Sobrevivência dos vaga-lumes**. Tradução Vera Casa Nova e Márcia Arbex. Revisão Consuelo Salomé. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

FONSECA, Márcio Alves da. **Michel Foucault e o direito**. 2 ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

FOUCAULT, Michel. Sobre a genealogia da ética: um resumo do trabalho em curso. Tradução Abner Chiquieri. In: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos IX: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 214-237, 2014.

FOUCAULT, Michel. A Hermenêutica do sujeito. Tradução Abner Chiquieri. In: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos IX: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

FOUCAULT, Michel. As Técnicas de si. Tradução Abner Chiquieri. In: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos IX: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1: A vontade de saber**. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque. Revisão técnica José Augusto Guilhon Albuquerque. 1 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 2: O uso dos prazeres**. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque. Revisão técnica José Augusto Guilhon Albuquerque. 1 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 3: O cuidado de si**. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque. Revisão técnica José Augusto Guilhon Albuquerque. 1 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984)**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica**. Curso dado no Collège de France (1978-1979). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). 1 ed. Trad. Maria Ermanita Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. **Bulletin de la Société française de philosophie**, Vol. 82, n.2, p. 35-63, abr/jun. 1990.

FOUCAULT, Michel. Le philosophe masque. In: **Dits et écrits, II: 1976 – 1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel. De l'amitié comme mode de vie. In: **Dits et écrits, II: 1976 – 1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel. L'écriture de soi. In: **Dits et écrits, II: 1976 – 1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel. What is Enlightenment? ("Qu'est-ce que les Lumières?"). In: **Dits et écrits, II: 1976 – 1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel. L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. In: **Dits et écrits, II: 1976 – 1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel. Une esthétique de l'existence. In: **Dits et écrits, II: 1976 – 1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel. Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité. In: **Dits et écrits, II: 1976 – 1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel. The subject and Power ("Le sujet et le pouvoir"). In: **Dits et écrits, II: 1976 – 1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel. Le triomphe social du plaisir sexuel: une conversation avec Michel Foucault. In: **Dits et écrits, II: 1976 – 1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Walter Benjamin e Michel Foucault**: a importância ética do deslocamento para uma Outra História. **Revista Comum**, v. 9, n. 22, p. 56-75, jan./jun. 2004.

LÉVINAS, Emmanuel. **Violência do rosto**. Tradução Fernando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

LOWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”**. Tradução Wanda Nogueira Caldeira Brant, Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2015.

ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda, 1999.

ORTEGA, Francisco. **Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

ORTEGA, Francisco. **Genealogias da amizade**. São Paulo: Editora Iluminuras Ltda, 2002.

PIRES, Thula. In: Direito à comunicação: entrevista realizada com a coordenadora geral do projeto Cartas do Cárcere, Thula Pires (PUC-Rio). Disponível em: <https://medium.com/cartas-do-carcere/entrevista-projeto-cartas-do-c%C3%A1rcere-88b1f10fc407>. Acesso em:

REVEL, Judith. **Dicionário Foucault**. Tradução Anderson Alexandre da Silva. Revisão técnica Michel Jean Maurice Vincent. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

RODRIGUES, Carla. **Butler e a violência ética: de quem é a vida afinal?** Disponível em: <https://blogdoims.com.br/butler-e-a-violencia-etica-de-quem-e-a-vida-afinal/>. Acesso em: 12 nov. 2018.

SAFATLE, Vladimir. **Aulas Erotismo, Sexualidade e Gênero**. São Paulo: USP, 2014.

SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo**. 2 ed. rev. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

SAFATLE, Vladimir. **O dever e seus impasses**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume. Deleuze et les minorités: quelle « politique »? **Cités**. n. 4, p. 39-57, 2009.

SOUZA, Jessé. **A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica**. Belo Horizonte. Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ. 2003.

ZIZEK, Slavoj. **Violência: seis reflexões laterais**. Tradução Miguel Serras Pereira. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2014.