



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

LÍLIAN GABRIELA RODRIGUES LOBATO

**VULNERABILIDADE, LUTO E INTERDEPENDÊNCIA:** reflexões críticas ao  
individualismo neoliberal a partir de Judith Butler

BELÉM-PA  
2023

LÍLIAN GABRIELA RODRIGUES LOBATO

**VULNERABILIDADE, LUTO E INTERDEPENDÊNCIA:** reflexões críticas ao individualismo neoliberal a partir de Judith Butler

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL), vinculado à Universidade Federal do Pará (UFPA), como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Estética, Ética e Filosofia Política.

Orientadora: Profa. Dra. Loiane Prado Verbicaro  
Coorientadora: Profa. Dra. Juliana Ortegosa Aggio

BELÉM-PA  
2023

## ATA DE DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Ao vigésimo terceiro dia do mês de outubro de 2023, das 14:30 horas às 16:30h, foi realizada, por videoconferência, a defesa pública da Dissertação, intitulada “VULNERABILIDADE, LUTO E INTERDEPENDÊNCIA: REFLEXÕES CRÍTICAS AO INDIVIDUALISMO NEOLIBERAL A PARTIR DE JUDITH BUTLER”, da autoria de **LÍLIAN GABRIELA RODRIGUES LOBATO**, discente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, em nível de Mestrado. A Banca Examinadora esteve composta pelos seguintes professores: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> LOIANE DA PONTE SOUZA PRADO VERBICARO, PPGFIL/UFPA (Presidente), Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> JULIANA AGGIO ORTEGOSA, UFBA (Coorientadora), Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> CRISTIANE MARIA MARINHO, UECE (Examinadora Externa) e Prof. Dr. ERNANI PINHEIRO CHAVES, PPGFIL/UFPA (Examinador Interno). A Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> MARIA DOS REMÉDIOS DE BRITO, PPGFIL/UFPA, foi designada como Suplente. Concluído os trabalhos de apresentação e arguição, a candidata foi APROVADA pela Comissão Examinadora, com a NOTA 10 equivalente ao conceito EXCELENTE.

Belém, 23 de outubro de 2023.



Documento assinado digitalmente  
LOIANE DA PONTE SOUZA PRADO VERBICARO  
Data: 25/10/2023 20:07:52-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Loiane da Ponte Souza Prado Verbicaro  
Presidente



Documento assinado digitalmente  
CRISTIANE MARIA MARINHO  
Data: 25/10/2023 21:50:54-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Cristiane Maria Marinho  
Examinadora Externa



Documento assinado digitalmente  
ERNANI PINHEIRO CHAVES  
Data: 26/10/2023 11:54:49-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves  
Examinador Interno



Documento assinado digitalmente  
LILIAN GABRIELA RODRIGUES LOBATO  
Data: 04/11/2023 12:06:04-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Lilian Gabriela Rodrigues Lobato  
Candidata

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD**  
**Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará**  
**Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

---

L796v LOBATO, LÍLIAN GABRIELA RODRIGUES.  
Vulnerabilidade, luto e interdependência : Reflexões críticas ao individualismo neoliberal a partir de Judith Butler / LÍLIAN GABRIELA RODRIGUES LOBATO. — 2023.  
91 f.

Orientador(a): Prof<sup>ª</sup>. Dra. Loiane da Ponte Souza Prado  
Verbicaro

Coorientação: Prof<sup>ª</sup>. Dra. Juliana Ortigosa Aggio  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará,  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia, Belém, 2023.

1. Neoliberalismo. 2. Vulnerabilidade. 3. Luto. 4.  
Interdependência. I. Título.

CDD 100

---

Aos meus alunos, com quem aprendo a ser professora.

## AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPA por sustentar esse espaço tão necessário de pesquisa na Amazônia.

À minha orientadora Loiane Verbicaro pela confiança em mim depositada, pelas trocas potentes e afetuosas, pelas oportunidades abertas no meio acadêmico, por compreender a minha dinâmica de pesquisadora que também é professora atuante no ensino médio e por coordenar o FILPED, um grupo de pesquisa de excelência que contribui para uma filosofia mais plural e democrática.

À coorientadora Juliana Aggio por inspirar *outros modos de se fazer filosofia* e aos integrantes do *coletivo filosofia da terceira margem* pelos fecundos diálogos abertos, especialmente à Joana, com quem partilhei as angústias do processo de escrita.

Aos professores Ernani Chaves e Cristiane Marinho, cujo trabalho enquanto pesquisadores me inspira profundamente. Me sinto honrada por aceitarem participar da banca de avaliação da presente dissertação. Obrigada pela leitura atenciosa e rigorosa.

À professora Flávia Lemos por ter composto à minha banca de qualificação, por suas contribuições na discussão sobre neoliberalismo e por ter me acolhido tão gentilmente no PPGP para cursar a disciplina que ministrou sobre diálogos entre Paulo Freire, bell hooks e Thich Nhat Hanh, cujas reflexões seguem reverberando em minha prática docente.

Ao Dhyego Câmara pela leitura rigorosa e generosa, por ter me ensinado que a escrita também é um *modo de despossessão*, que nos leva por caminhos imprevisíveis. E, principalmente, por ter me ensinado que, às vezes, escrevemos para compreender. Com essas lições, pude acolher com menos sofrimento meus afastamentos do objeto de pesquisa e, sobretudo, foi o que me permitiu retornar ao problema que me mobilizou neste percurso.

À equipe técnico-pedagógica das escolas em que trabalho, especialmente à Alianne, Cléa, Luciane, Cristina, Socorro e Ana, que diante da impossibilidade de redução da carga horária para que eu pudesse me dedicar à esta pesquisa, foram compreensivas e flexíveis. Espero retribuir desempenhando meu trabalho com tanta maestria, assim como vocês.

À minha mãe Cristina, avó Marina e tia Renata, que me abriram caminhos e me ensinaram com seus próprios exemplos a força transformadora da educação.

Ao meu padrasto Charles por me acolher como filha e ser presença para minha mãe durante as minhas ausências.

Ao meu namorado Silas, que tantas vezes é calma em meio aos pensamentos tempestuosos e que me olha com lentes tão generosas quando as minhas próprias estão embaçadas pela autocrítica.

Às minhas amigas e aos meus amigos, em especial à Maria Carolina, Rosiléa, Olívia, Natália, Arnin, Carla, Iançã, Suelen e Felipe. Cada uma (o) de vocês me amparou e incentivou em diferentes momentos desta pesquisa. Obrigada por compreenderem minhas ausências e por terem sido porto seguro que me permitiu descansar e renovar as forças para chegar até aqui.

Ao Helton, cuja amizade é um presente inesperado que a ida à ANPOF me proporcionou. Obrigada pelos risos e brejas partilhados, mas também por ser companhia que ajuda a acalantar as crises.

Ao Bruno, que me acompanha desde à graduação e aos demais colegas de turma, Juliana, Francisco e Victor com quem ingressei nessa jornada.

À Letícia pela parceria afetuosa e inspiradora e pelo incentivo para a escrita do primeiro artigo publicado.

Aos meus amigos de trabalho, em especial aos do *café nas quintas*: Kleyseanne, José Carlos, Heron, Maria Ana, Ana Botelho, cujas companhias são um afago em meio às demandas intermináveis do nosso ofício.

À minha analista Anna, sem a qual certamente a escrita teria sido ainda mais angustiante.

Aos *meus mortos que carrego comigo*, João Campos e João Gomes.

À Amora, Mia, Princesa e Prestígio minhas *espécies companheiras*, recuperando Donna Haraway e fazendo o exercício, que impulsiona esta pesquisa, de reconhecer a complexa rede de interdependência, que excede os limites do mundo humano e nos firma nesse mundo.

A ideia de obrigações globais que servem a todos os habitantes do mundo — humanos e animais — está quase tão longe da consagração neoliberal do individualismo quanto poderia e, mesmo assim, é regularmente tachada de ingênua. Por isso estou reunindo coragem para expor minha ingenuidade, minha fantasia — minha contrafantasia, se preferirem (Butler, 2021, p. 49).

## RESUMO

A presente dissertação propõe-se a investigar a crítica à moral neoliberal de responsabilização individual formulada pela filósofa estadunidense Judith Butler a partir do conceito de *vulnerabilidade primordial* — dimensão de nossa existência atravessada por ambivalências com forte potencial exploratório, mas que fundamenta as condições de possibilidades para nossa sobrevivência física, psíquica e social. Para alcance do referido objetivo, este percurso articula-se em torno de duas principais discussões, a saber: 1) a relação do ideal neoliberal de autossuficiência com a indução política de precariedade e distribuição desigual do luto público e 2) o potencial ético-político do luto público para proteção dos elos de interdependência, enfraquecidos pela moralidade neoliberal. No primeiro momento, evidenciamos como o neoliberalismo é uma racionalidade que modela o Estado, a sociedade e a nossa própria subjetividade em conformidade com o imperativo do mercado, esvaziando o estado de bem-estar social e o sentimento de solidariedade coletiva, aprofundando ainda, a vulnerabilidade de sujeitos historicamente subalternizados através de políticas de precarização que atribuem valoração diferenciada à vida e resultam em uma comoção seletiva diante da morte. Aqui, elucidamos como o luto opera como descritor da inteligibilidade da vida, subvertendo o entendimento comumente difundido de que o valor da vida reside desde o nascimento. No segundo momento, evidenciamos como a experiência da perda nos desperta para a *opacidade e despossessão*, inerentes à nossa *relacionalidade constitutiva*, estremecendo a fantasia de um sujeito autônomo e com pleno domínio sobre si. Diante do recrudescimento de agendas neoliberais experimentadas nas democracias ocidentais, pretendemos pensar os limites e possibilidades da proposição de Butler para uma *ética da vulnerabilidade* com vistas à proteção dos elos de interdependência. Espera-se que esta pesquisa possa fortalecer a construção de narrativas que alarguem a nossa capacidade imaginativa diante do niilismo neoliberal.

**PALAVRAS-CHAVE:** Neoliberalismo. Vulnerabilidade. Luto. Interdependência.

## ABSTRACT

The present dissertation proposes to investigate the critique of the neoliberal morality of self-responsibilization formulated by the American philosopher Judith Butler based on the concept of *primordial vulnerability* — a dimension of our existence transpassed by ambivalences with strong exploratory potential, which nevertheless substantiate the conditions of possibility for our physical, psychic and social survival. To achieve this objective, our footsteps are articulated around two main discussions, namely: 1) the relationship between the neoliberal ideal of self-sufficiency with the political inducement of precariousness and unequal distribution of public mourning and 2) the ethical-political potential of public mourning to protect the links of interdependence, weakened by the neoliberal morality. At the first moment, we exhibit how neoliberalism is a rationality that shapes the State, society, and our own subjectivity per the market imperative, emptying the state of social welfare and the feeling of collective solidarity, deepening even the vulnerability of historically subaltern subjects through precarization policies that attribute a differentiated valuation to life resulting in a selective commotion in the face of death. At this point, we elucidate how mourning operates as a descriptor of the intelligibility of life, subverting the commonly held understanding that the value of life perdures since birth. At the second moment, we exhibit how the experience of loss awakens us to the *opacity* and *dispossession*, inherent to our *constitutive relationality*, disrupting the fantasy of the autonomous subject that holds full control over himself. In the face of the recrudescence of neoliberal agendas experienced in Western democracies, we aim to reflect on the limits and possibilities of Butler's proposition for an *ethics of vulnerability* intended to protect the links of interdependence. Hopefully, this research can collaborate with the construction of narratives that broaden our imaginative capacity in contrast to neoliberal nihilism.

**KEYWORDS:** Neoliberalism. Vulnerability. Mourning. Interdependence.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO: REPENSANDO O LUGAR DA VULNERABILIDADE NAS LUTAS ÉTICO-POLÍTICAS</b> .....	<b>11</b>
<b>1. A GESTÃO NEOLIBERAL DA VULNERABILIDADE</b> .....	<b>17</b>
<b>1.1. Razão do mundo, razão mundo: o neoliberalismo para além de uma ideologia e/ou regime econômico</b> .....	<b>19</b>
<b>1.2. A emergência de uma nova subjetividade: o sujeito empresa e a autossuficiência elevada como norma moral</b> .....	<b>29</b>
<b>1.3. Precarização da vida e distribuição desigual do luto público: a elisão da vulnerabilidade e a negação de nossas condições de possibilidade</b> .....	<b>38</b>
<b>2. PROPOSIÇÕES PARA UMA ÉTICA DA VULNERABILIDADE</b> .....	<b>46</b>
<b>2.1. Luto e melancolia: implicações ético-políticas</b> .....	<b>48</b>
<b>2.2. O valor ético-político da opacidade</b> .....	<b>59</b>
<b>2.3. O corpo e abertura para a alteridade: uma nova ontologia corporal social e obrigações éticas</b> .....	<b>69</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>82</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>87</b>
<i>Primárias</i> .....	<b>87</b>
<i>Secundárias</i> .....	<b>87</b>

## INTRODUÇÃO: REPENSANDO O LUGAR DA VULNERABILIDADE NAS LUTAS ÉTICO-POLÍTICAS

Desde que nascemos estamos entregues ao *Outro*<sup>1</sup> dependentes de uma rede de apoio constituída não apenas pelas relações humanas, mas também pelo meio ambiente, infraestruturas e processos vitais que, igualmente, dependem de nós. Nosso corpo é exposto por definição. Nossa sobrevivência não depende unicamente de nós, mas, sobretudo, da recepção do mundo ao nosso corpo, isto é, de como nosso corpo será socialmente interpretado. Essa dimensão *vulnerável, impressionável e suscetível* de nossa existência é desprezada em defesa de um ideal neoliberal de sujeito autônomo, com pleno domínio e responsabilidade sobre si. Tal fantasia de autossuficiência, no entanto, é insustentável e frequentemente perturbada, como observamos durante a pandemia do novo *coronavírus*: nossos corpos são porosos, respiramos o mesmo ar e dependemos de uma complexa rede de apoio, visível e invisível, que ultrapassa o nosso núcleo familiar e de amizade, perpassa o amparo do Estado, se estende àqueles que sequer conhecemos e excede os limites do mundo humano. Nesse sentido, o nosso bem-estar não pode ser pensado dissociadamente do bem-estar do outro, a pandemia evidenciou isso: a minha saúde depende diretamente da proteção da vida de outras pessoas.

Todavia, apesar de emergir com nossa própria vida, a *vulnerabilidade* carrega forte potencial exploratório e é capturada por políticas de precarização da vida que expõem determinados sujeitos à maior violação do que outros. Ou seja, mesmo sendo inerente a todos nós, a vulnerabilidade se distribui assimetricamente pelos corpos ao redor do mundo. O que também ficou evidenciado pela supracitada pandemia, que apesar de não respeitar fronteiras, classes sociais ou etnias, não afetou a todos por igual e amplificou a vulnerabilidade física de determinados sujeitos. Isso significa que mesmo que a vulnerabilidade nos vincule uns aos outros em uma rede de interdependência que cria condições coletivas de preservação da vida, estamos falando de uma dimensão de nossa existência permeada por ambivalências e controvérsias, cujo potencial destrutivo não pode ser ignorado e que, por isso, não deve ser

---

<sup>1</sup> Optamos por destacar o Outro com letra maiúscula, seguindo os pressupostos lacanianos, por não se tratar de alguém específico, mas por articular nossos cuidadores, normas, discursos e todo o campo relacional que estamos imersos e que constitui quem nós somos, a despeito de nossa vontade. Difere-se do pequeno outro, com inicial minúscula, por não se constituir como semelhante, uma projeção de quem nós somos, mas por nos confrontar com a alteridade fundamental. Apesar de existirem menções ao grande Outro em momentos anteriores, essa distinção apareceu mais demarcada pela primeira vez na lição de 25 de maio de 1955 do Seminário, livro II. (Lacan, Jacques. O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 319-320).

compreendida como uma automática conexão e norma ética postulada absolutamente contra a destruição (Butler, 2021, p. 25)<sup>2</sup>.

Posto isso, a questão norteadora que pretendemos elucidar é: poderia a vulnerabilidade ser mobilizada para preservação de nossa interdependência em um contexto de enfraquecimento dos laços sociais pela moral neoliberal de responsabilização individual? Poderia essa dimensão de nossa existência, com forte potencial para explorar e intensificar o desejo de destruição, operar na reconfiguração dos vínculos ético-políticos em um cenário estruturado a partir do imperativo do mercado que, conforme argumentamos, resulta na precarização da vida e distribuição desigual do luto?<sup>3</sup>

Ao falarmos de vulnerabilidade, frequentemente tomamos como ponto de partida referenciais iluministas, liberais e humanistas que pressupõem um sujeito capaz de se emancipar por meio da razão, cuja *suscetibilidade* e *impressionabilidade* devem ser suprimidas. Por isso, no primeiro momento, pode nos causar estranheza reivindicar a vulnerabilidade enquanto ferramenta política, sobretudo, em um contexto marcado pelo recrudescimento de políticas neoliberais que aprofundam desigualdades históricas, afinal, não seria uma tarefa dos movimentos emancipatórios superar discursos que identifiquem os sujeitos, historicamente subalternizados, com a posição de passividade e de vitimização?

Mobilizar a vulnerabilidade como recurso ético-político exige a sua desvinculação do discurso paternalista que associa vulnerabilidade à vitimização, situando-a no extremo oposto do poder. Para Judith Butler (1956-), somos formados a partir do exercício de poderes que atuam sobre nós e isto seria possível porque somos *vulneráveis*, *suscetíveis* por definição<sup>4</sup>. A

---

<sup>2</sup> Judith Butler em **A força da não violência: um vínculo ético-político**. Rio de Janeiro: Boitempo, 2021.

<sup>3</sup> As reflexões de Butler em torno do potencial da vulnerabilidade como categoria crítica se insere no contexto de produções feministas recentes de autoras como Adriana Cavarero, Rosalyn Diprose, Kelly Oliver, Ann Murphy e Estelle Ferrarese e é concebida com muitas ressalvas e qualificações quanto à sua pertinência para a teoria crítica ou política (Petherbridge, 2017, p. 147).

<sup>4</sup> Importante destacarmos que a noção de vulnerabilidade, nos termos propostos por Butler, é tributária da categoria freudiana de desamparo, diretamente relacionada a proposição de que *além do princípio do prazer*, existiria no organismo uma inclinação à descarga completa, uma tendência ao inanimado, um impulso de reestabelecer um estado de calma originária. O conceito de desamparo “é o correlato, na natureza humana, de sua propensão originária para a descarga total e absoluta das excitações, na medida em que inexiste no ser qualquer meio de domínio destas, apenas restando, para aquele, a possibilidade de sua eliminação” (Birman, 1999, p. 23). Diante da inexistência em nós mesmos de recursos que nos permitam manejar o excesso dessas excitações, dependemos da presença do outro para não sucumbirmos à morte. Como condição inaugural e biológica, mesmo após o alcance de condições que relativizem a dependência, o desamparo primordial persiste em nossa existência de modo que precisamos dessa dimensão alteritária para subsistirmos e emergimos como sujeitos. (Dias, 2019, p. 37) Apesar da relação existente entre os conceitos de vulnerabilidade e desamparo, não iremos, neste trabalho, nos deter em como se estabelece essa interlocução entre Butler e Freud.

vulnerabilidade é, portanto, um traço constitutivo de nossa formação subjetiva e representa não apenas a marca de nosso *assujeitamento*<sup>5</sup> e subordinação, como também a possibilidade de agência e resistência, uma vez que, para que possamos atuar no mundo, é necessário que antes tenhamos sido atuados por Outros e, somente na medida que somos afetados por algo, temos capacidade de elaborar alguma resposta.

Não haveria qualquer medida de controle ou segurança capaz de *foracluir*<sup>6</sup> essa dimensão de nossa existência e, mesmo que pudéssemos afastá-la, perderíamos o próprio estatuto de humanidade. Expressão de nossa abertura primordial ao Outro e ao mundo, a vulnerabilidade é, simultaneamente, condição para a nossa constituição como sujeitos e fundamento de nosso *assujeitamento*. Apesar da dificuldade em falar de algo universalmente partilhado pela humanidade, podemos pensar a vulnerabilidade, assim como o luto, como experiências comuns que nos unificam. Ao ser questionada se isso não conduziria a uma visão humanista, pretensamente livre de qualquer ideologia, Butler<sup>7</sup> responde que antes se trata de uma concepção ética, conforme buscamos demonstrar.

A hipótese sustentada nesta pesquisa se apoia na tese defendida por Butler (2019d)<sup>8</sup> de que a experiência de estar fora de si que experimentamos no luto — que evidencia o sentimento de *desposseção*, ou seja, de não possuímos a nós mesmos em função de nossa *relacionalidade constitutiva* — poderia mobilizar um esforço produtivo para proteção dos elos de interdependência: por meio da percepção de nossa vulnerabilidade e interdependência, poderíamos acolher a vulnerabilidade do outro como a nossa própria vulnerabilidade, independentemente de critérios moralizadores, numa compreensão mais alargada do “eu” que inclui também aqueles que não se assemelham conosco, que estão para além do nosso círculo familiar e de amizade, aqueles que não escolhemos conviver.

---

<sup>5</sup> Em francês, a expressão *Assujettissement* carrega em si a ambivalência de expressar simultaneamente o devir sujeito, bem como o processo de sujeição (Butler, 2020, p. 89-90).

<sup>6</sup> Solal Rabinovich (2001) definiu da seguinte forma conceito de foraclusão: “consiste em expulsar alguém ou alguma coisa para fora dos limites de um reino, de um indivíduo, ou de um princípio abstrato tal como a vida ou a liberdade; foracluir implica também o lugar, qualquer que ele seja, do qual se é expulso, seja fechado para todo o sempre... Foracluir consiste pois, afinal, em expulsar alguém para fora das leis da linguagem” A essa descrição, Helóisa Ramirez (2004) acrescenta que “é com a conotação do sem lugar, do sem destino, do errante, que o termo entrou para a psicanálise, para designar o lugar dos loucos, dos verdadeiros presos do lado de fora, para aqueles que não encontram seu lugar no inconsciente (Aragão e Ramirez, 2004, p. 100).

<sup>7</sup> Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/627937-conectados-pela-vulnerabilidade-comum-entrevista-com-judith-butler>.

<sup>8</sup> Judith Butler em **Vida precária: os poderes do luto e da violência**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019d.

A experiência do luto nos dispõe para fora de nós mesmos e conduz a impossibilidade de discernir com clareza os limites entre o eu e o outro que partiu e, portanto, de conhecer inteiramente a nós mesmos, evidenciando a nossa *opacidade*. No sentido inverso das teorias éticas clássicas que pressupõem o conhecimento de si como condição necessária para a ação moral, Butler (2019c)<sup>9</sup> identifica que a *incognoscibilidade* do sujeito poderia atuar na reconfiguração dos vínculos ético-políticos por nos confrontar com nossa relacionalidade constitutiva. Dessa forma, a atualidade e relevância desta pesquisa se encontra na defesa do valor ético da *opacidade* — ou seja, na aposta de que a *cegueira* parcial que experimentamos sobre nós mesmos em função de nossa *interdependência* — poderia operar na recusa do argumento neoliberal da moral de responsabilização individual.

A filósofa sustenta que, apesar de a nossa abertura ao mundo nos deixar mais vulneráveis e expor nossa vida a perigos e constante ameaça, esse não seria um desfecho inescapável como Hobbes supôs<sup>10</sup>, mas poderia estabelecer as bases para a radicalização de nossa igualdade, mediante a qual seria possível ampliar as reivindicações pelo direito à sobrevivência e estendê-las ao Outro que é *inteiramente e radicalmente outro*.

O percurso escolhido para o alcance do objetivo proposto perpassa por duas principais discussões: a primeira, caracterizando o neoliberalismo como uma racionalidade que estrutura a realidade conforme a lógica do mercado e que ao elevar a autossuficiência como norma moral opera na precarização da vida de determinados sujeitos; e a segunda, elucidando como a experiência da perda, ao evidenciar a nossa *opacidade e relacionalidade constitutiva*, pode ser mobilizada como ferramenta política para proteção dos elos de interdependência em oposição ao individualismo neoliberal.

O primeiro capítulo, intitulado *A gestão neoliberal da vulnerabilidade* tem como objetivo a contextualização do problema de pesquisa: a elisão da vulnerabilidade mediante o acirramento da moral neoliberal de responsabilização individual. Ao longo de três itens, elucidamos como o neoliberalismo é mais do que uma ideologia ou regime econômico, é uma racionalidade que enforma toda a sociedade, do Estado até a nossa subjetividade, em consonância com o imperativo do mercado. Nesse momento, também demonstramos a estreita

---

<sup>9</sup> Judith Butler em **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019c.

<sup>10</sup> Para justificar o Estado absolutista, o filósofo político moderno Thomas Hobbes, em sua obra “O Leviatã”, partiu da suposição de uma natureza humana violenta, egoísta e individualista que nos conduziria inevitavelmente a um estado de barbárie, de guerra generalizada de todos contra todos.

relação entre o recrudescimento de agendas neoliberais com a indução política de precariedade e a gestão do luto público. Para sustentarmos essa linha de argumentação nos apoiamos nas reflexões formuladas por Foucault em *O nascimento da biopolítica* (2008a); Dardot e Laval em *A nova razão do mundo* (2016); Wendy Brown *Nas ruínas do neoliberalismo* (2019); e Judith Butler em *Quadros de guerra* (2019b) e *Vida precária* (2019d). Seguindo esse percurso teórico, evidenciamos como a nossa *vulnerabilidade primordial* é capturada e gerida pela lógica neoliberal para o aprofundamento da precariedade e distinção entre vidas vivíveis e matáveis.

No segundo capítulo, *Proposições para uma ética da vulnerabilidade*, discorremos sobre como Butler apresenta a vulnerabilidade primordial como ferramenta para a reconfiguração das normas de humanização e ampliação do direito à vida. Resgatando discussões realizadas no capítulo anterior em torno da falaciosa suposição neoliberal de autossuficiência, inalcançável tanto por razões estruturais produzidas por políticas neoliberais, como em função dos elos de interdependência que fundamentam nossas condições de possibilidade, nos conduzimos para a defesa do potencial ético-político do luto por nos confrontar com a nossa condição de *vulnerabilidade, despossessão e opacidade*, que perturbam a fantasia de um sujeito autossuficiente, transparente e com pleno domínio sobre si, pilares do modelo neoliberal de inteligibilidade do sujeito que expressam a tentativa de superação de dimensões não erradicáveis da nossa existência como a violabilidade e suscetibilidade. Nesse momento, adotamos como principais referências as seguintes obras de Butler: *Vida psíquica do poder* (2020), *Vida precária, Relatar a si mesmo* (2019c), *Quadros de guerra* e *Corpos em Aliança* (2019a)<sup>11</sup>.

Metodologicamente, a vulnerabilidade como fio condutor, atravessa toda esta pesquisa sem ganhar centralidade em um tópico específico, nos permitindo refletir sobre a indução neoliberal de precarização da vida, distribuição desigual do luto, *relacionalidade constitutiva*, o valor ético da *opacidade* e *despossessão* em um movimento que nos leva, no primeiro capítulo, de uma abordagem política, de contextualização do problema de pesquisa, até uma abordagem ética que ensaia algumas *linhas de fuga*<sup>12</sup> para as problemáticas apontadas. Sem perder de vista que, para Butler, ética e política formam um vínculo indissociável.

---

<sup>11</sup>Judith Butler em **Corpos em aliança e a política das ruas: Notas sobre uma teoria performativa de assembleia**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2019a.

<sup>12</sup> Expressão recuperada de Deleuze: “partir, se evadir, é traçar uma linha. (...) A linha de fuga é uma desterritorialização (...) Fugir não é renunciar às ações, nada mais ativo que uma fuga. É o contrário do

Por meio dessa escolha, pretendemos ressaltar o valor da *desposseção* para a reconfiguração dos vínculos ético-políticos com vistas a proteção dos elos de interdependência por entendermos que o abalo da noção de um sujeito estável e transparente não apenas não inviabilizaria a construção política, como também poderia estremecer o projeto neoliberal de um sujeito *empreendedor de si*, uma vez que, apenas mediante a persistência na alteridade que poderíamos *persistir em nosso próprio ser* (Butler, 2019c), pontua a filósofa.

Essa abordagem constitui apenas uma das múltiplas chaves de leitura do pensamento da filósofa norte americana de origem judaica. Conhecida pelas expressivas contribuições aos estudos feministas e à teoria Queer, suas reflexões excedem as críticas às dicotomias de sexo/gênero, natureza/cultura sem, no entanto, abandoná-las. As problemáticas tocantes aos binarismos persistem em suas obras, expandindo-se em direção a outros marcadores e alicerçando discussões sobre democracia, neoliberalismo, subjetivação, psicanálise etc. (Pimentel Fischer, 2020).

Butler aproxima-se do pós-estruturalismo, mas sem filiar-se por completo a uma única corrente teórica, estreita diálogo crítico com autores de diferentes vertentes, como Simone de Beauvoir, Luce Irigaray, Foucault, Hegel, Lévinas, Caverero, dentre tantos outros, o que confere complexidade e densidade ao seu pensamento e torna sua leitura desafiadora e significativa para pensarmos os problemas do tempo presente. As fecundas interlocuções de Butler nos permitem concluir que a trajetória de seu pensamento é a *performance* do que filósofa defende: a atividade filosófica, por definição, só é possível em envolvimento com uma comunidade de pensamento. Não se faz filosofia isoladamente, apartado do mundo e das relações.

Constitui também recurso metodológico reconhecer não apenas as potencialidades da teoria butleriana como ferramenta para nos engajarmos nos problemas que a realidade nos coloca, mas da mesma forma, apontar suas limitações — não como uma debilidade — mas como traço constitutivo do próprio fazer filosófico e da produção de Butler que não se pretende prescritiva e, tampouco, definitiva, mas que se trata, primordialmente, de um compromisso com o *devoir*, um exercício de repensar, continuamente, os conceitos.

---

imaginário. (...) Fugir é traçar uma linha, linhas, toda uma cartografia. Só se descobre mundos através de uma longa fuga quebrada” (Deleuze; Parnet, 1998, p. 49).

Em face do cenário de avanço de agendas neoliberais, que tornam determinadas vidas, *sempre as mesmas vidas, mais precárias*, a hipótese levantada nesta pesquisa não vislumbra um horizonte com um desfecho seguro, mas nos exige, como Butler propõe um esforço *contrarrealista*<sup>13</sup> de alargamento dos limites que delineiam aquilo que entendemos como real e possível, nos reorientando na disputa de sentidos na construção de normas de reconhecimento e humanização que não aspire a negação e eliminação do outro.

## 1. A GESTÃO NEOLIBERAL DA VULNERABILIDADE

Neste primeiro capítulo, sustentamos a tese de que o neoliberalismo não consiste apenas em uma ideologia ou regime econômico, mas sim em uma racionalidade que costura todo o tecido social e aprofunda desigualdades materiais que reforçam a distinção entre vidas dignas de serem vividas e as que são suscetíveis de serem precarizadas, entre mortes passíveis de luto e aquelas que não mobilizam nenhuma comoção pública.

Nosso argumento é de que a moral neoliberal de responsabilização individual atua como um mecanismo de gestão de nossa vulnerabilidade para precarização das condições de existência de determinados sujeitos, *sempre os mesmos sujeitos*, ao tentar suprimi-la do debate público por meio de um ideal de autossuficiência, que em última instância longe de negar, acaba por amplificá-la ao expor essa população a condições em que a vida torna-se insustentável.

Para alcance deste objetivo, recorreremos a análise da *governamentalidade* neoliberal feita por Michel Foucault em *O nascimento da Biopolítica*, nos desdobramentos e atualização da reflexão foucaultiana realizada por Dardot e Laval em *A nova razão do mundo* (2016) e estreitamos diálogo com as reflexões de Judith Butler em torno da precariedade da vida e do luto como descritor da inteligibilidade da vida presentes em *Vida precária* e *Quadros de guerra*. Mobilizamos ainda as considerações de Wendy Brown formuladas em *Nas ruínas do neoliberalismo* (2019), por compreendermos que a crítica de Butler ao neoliberalismo não poderia ser dissociada de sua interlocução com a referida cientista social<sup>14</sup>.

<sup>13</sup>Expressão fortemente difundida a partir do *Realismo capitalismo* de Mark Fischer, empregada por Butler para resgatar a importância da utopia e da imaginação para pensarmos outros mundos possíveis.

<sup>14</sup>Em entrevista à Revista Margem Esquerda, Butler (2019) afirma que muito aprendeu com o trabalho desenvolvido por Brown, sua companheira e com a respectiva análise por ela desenvolvida sobre o neoliberalismo, o processo de financeirização e a consequente intensificação da precariedade, que se reflete no

A discussão aqui proposta está articulada em torno de três eixos centrais. No primeiro, “Razão do mundo, razão mundo: o neoliberalismo para além de uma ideologia e/ou regime econômico”, realizamos uma caracterização da *governamentalidade* neoliberal, bem como, apresentamos algumas diferenças entre o neoliberalismo e o liberalismo clássico, sobretudo, no que se refere ao lugar do Estado na relação com o mercado, a fim de demonstrar como estamos vivenciando uma experiência singular que não se confunde com o capitalismo em seu formato conhecido.

Posteriormente, em “A emergência de uma nova subjetividade: o sujeito-empresa e a autossuficiência elevada como norma moral”, elucidamos como o neoliberalismo captura o que julgamos ser mais íntimo e próprio: a nossa subjetividade, de modo que, aquilo que compreendemos por interioridade, na realidade, se trata de uma exterioridade. Neste momento, evidenciamos também como o *empresariamento* e a *concorrência*, elementos centrais do ordoliberalismo, são mobilizados para justificar o esvaziamento do estado de bem-estar social e elevar o individualismo e a autossuficiência como norma moral na formulação de um *ethos* que culpabiliza e responsabiliza o indivíduo pelo fracasso ou sucesso experimentado.

No terceiro e último eixo, “Precarização da vida e distribuição desigual do luto público: a elisão da vulnerabilidade e a negação de nossas condições de possibilidade”, demonstramos como a moral neoliberal de responsabilização individual tenta obliterar do discurso público a nossa vulnerabilidade e interdependência constitutiva, que fundam nossas condições de existência física e social; bem como, evidenciamos que essa lógica não se reduz a mera retórica, como também precariza a vida de sujeitos historicamente subalternizados; esgotando as possibilidades de autonomia, enquanto reproduz um discurso de autossuficiência como ideia moral, que transfere para o indivíduo a responsabilidade pela própria sobrevivência, ao mesmo tempo em que, justifica eticamente sua morte e as violências que experimenta.

Com a referida escolha metodológica, no presente momento, pretendemos contextualizar o problema que impulsionou esta pesquisa, a saber, o acirramento do individualismo pela moral neoliberal e da defesa de um ideal inalcançável de autossuficiência, para que, posteriormente, no capítulo seguinte, possamos investigar as possibilidades de a *vulnerabilidade primordial*, essa dimensão de nossa existência tão capturada pelo

---

trabalho temporário; terceirização dos serviços públicos básicos; abandono neoliberal das populações ao autoempresendedorismo (Butler *apud* Marinho, 2020, p. 24).

neoliberalismo, ser mobilizada para proteção dos laços de interdependência que fundamentam nossas condições de possibilidade.

### **1.1. Razão do mundo, razão mundo: o neoliberalismo para além de uma ideologia e/ou regime econômico**

No curso proferido no *Collège de France* em 1978-79, intitulado *O nascimento da biopolítica*<sup>15</sup>, Foucault se debruça em torno de um problema político que surge concomitantemente com a passagem para a modernidade e a constituição dos estados nacionais: a necessidade de uma mentalidade governamental não mais pautada no modelo soberano absolutista, nem restrito às tecnologias de vigilância e *docilização* sobre os corpos considerados individualmente, trata-se de uma nova maneira de governar a conduta dos homens em sua multiplicidade (população), que Foucault definiu como *governamentalidade*, isto é:

[...] conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer esta forma bastante específica e complexa de poder, que tem por alvo a população, por forma principal de saber a economia política e por instrumentos técnicos essenciais os dispositivos de segurança (Foucault, 2008b, p. 143-144)<sup>16</sup>.

Essa nova racionalidade política<sup>17</sup> deve atuar, precipuamente, na condução e regulação da vida das pessoas enquanto *população*, ou ainda, dito de outra maneira, como uma “*massa viva* que o Estado deve conhecer, manter saudável e maximizar suas forças vitais de conjunto, inclusive exercitando sobre ela, isto é, sobre as populações do corpo social, um poder de eliminação” (Freire, 2019, p. 209). Para isso, a nova *ratio* de Estado é sustentada pelo vínculo direto entre o governo de si, isto é, como os indivíduos conduzem a própria vida com a maneira

<sup>15</sup>Por *biopolítica*, Foucault se refere ao exercício de poderes na condução da vida. A questão apareceu pela primeira vez em 1976 no curso *Em defesa da sociedade* e com a publicação do primeiro volume de *História da sexualidade*, mas somente em *Segurança, território e população* (2019a) e, na sequência, *O nascimento da biopolítica* (2008a) que o problema ganha maior centralidade em seus estudos.

<sup>16</sup>Michel Foucault em **Segurança, Território, População: curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Edição estabelecida por Michel Sennelart, sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana; tradução Eduardo Brandão; revisão da tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008b. (Coleção Tópicos).

<sup>17</sup>Para Foucault, a racionalidade não se trata de um atributo cognitivo, mas sim o que programa e orienta o conjunto da conduta humana (Foucault, 2006, p. 319 *apud* Freire 2019, p. 198). Desse modo, pode-se falar em múltiplas racionalidades construídas em diferentes contextos históricos.

pela qual são governados<sup>18</sup>. Isso significa que governo, mais do que estritamente uma instituição, é, sobretudo, uma atividade (Foucault, 2008b, p. 490).

Nesse novo regime de poder, Foucault identifica uma inversão que marca a transição do poder jurídico soberano para a biopolítica: enquanto o primeiro faz morrer e deixa viver; o biopoder, forma de exercício de poder próprio da modernidade, especialmente em sua modalidade biopolítica, faz viver e deixa morrer. Isto é, se antes, o poder soberano era exercido no sentido negativo, restritivo, operando na decisão de quais vidas seriam tiradas, sendo um direito essencialmente de espada; neste plano histórico, o poder se efetiva de uma maneira positiva, visando a otimização das forças vitais através de estratégias direcionadas à saúde, natalidade, sexualidade, longevidade que tem como objetivo a gestão da própria existência em todas as suas dimensões. Trata-se de uma economia de poder que insere a vida no domínio dos cálculos de Estado.

Importante evidenciar que as supracitadas estratégias de maximização das forças vitais relacionam-se diretamente com a distinção entre *o que deve viver e o que deve morrer*. Esse critério biopolítico de *purificação permanente*, que opera na decisão entre quais vidas devem ser protegidas e quais devem ser assimiladas, controladas ou mesmo eliminadas é nomeado por Foucault de *racismo de estado* e é mobilizado pelos Estados como justificativa para reivindicarem para si a prerrogativa de matar sob o pretexto de preservar a população (Foucault, 2000, p. 132)<sup>19</sup>.

Não estamos falando de uma substituição do antigo poder soberano pelo moderno biopoder: os dois continuam coexistindo e implicando um no outro reciprocamente. O dispositivo da sexualidade, por exemplo, constitui para Foucault uma demonstração do entrelaçamento entre a soberania e o biopoder por articular simultaneamente o indivíduo (corpo, subjetivação etc.) e a população (natalidade, doenças etc.) (Marinho, 2020, p. 53)<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup>A condução dos homens, presente na noção de governo, teria sido influenciado pelo poder pastoral, o qual “desenvolveu-se a partir do Oriente, particularmente na sociedade hebraica, ampliando-se de forma considerável com sua introdução no Ocidente, pelo cristianismo e, mais tarde, com a institucionalização do pastorado eclesial pela igreja cristã” (Gadelha, 2009, p. 121).

<sup>19</sup>Michel Foucault em **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

<sup>20</sup>Cristiane M. Marinho em **Processos de subjetivação, governamentalidade neoliberal e resistência: uma leitura a partir de Michel Foucault e Judith Butler**. Tese (doutorado) Programa de pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2020.

Butler, por sua vez, destaca como a soberania emerge como um “anacronismo revitalizado” no campo político atual ao referir-se às possibilidades de suspensão do estado de direito em nome da “soberania da nação”, como no caso da Prisão de Guantánamo que mantém dezenas de prisioneiros suspeitos de terrorismo detidos indefinidamente, sem acusação formal, sem perspectiva de julgamento e até mesmo sem o estatuto de prisioneiros de guerra, pois isto lhes conferiria algum amparo jurídico. A filósofa então se interroga “sob quais condições algumas vidas humanas deixam de se tornar elegíveis aos direitos humanos básicos, se não universais?” (Butler, 2019d, p. 80) questão que se revelará crucial para a nossa discussão acerca de como o neoliberalismo atua na produção de *enquadramentos* que humanizam determinados sujeitos, cujas vidas são consideradas dignas de serem vividas, enquanto outros, aqueles que não se ajustam à moral neoliberal, são passíveis de serem descartados.

Isto posto, ressaltamos que neste primeiro tópico não nos deteremos ainda na referida questão colocada por Butler, pois nos interessa, primeiramente, elucidar o que é o neoliberalismo para, posteriormente, pensarmos os seus desdobramentos. Neste sentido, para fins de delimitação de pesquisa, também é importante destacarmos que não nos concentraremos na análise de como a governamentalidade emerge historicamente, empreendimento realizado por Foucault em sua fase genealógica, mas seguiremos o trajeto pavimentado pelo filósofo francês em sua investigação de como esse conceito, a governamentalidade, pode ser utilizado como grade de análise para as mais variadas relações de poder, sendo metodologicamente mobilizado em torno do neoliberalismo, com ênfase no *ordoliberalismo*<sup>21</sup> para iluminar uma questão incontornável no cenário político atual: a reconfiguração da sociedade e de nossa própria subjetividade, conforme a lógica da empresa, cujas bases estão alicerçadas na concorrência generalizada e, conseqüentemente, na negação de nossos laços de interdependência, que vem a ser objeto de crítica no presente estudo.

Procedemos então à tentativa de caracterização do neoliberalismo a fim de elucidar os deslocamentos desencadeados no exercício dos poderes e as mudanças provocadas na vida social e processos de subjetivação. Wendy Brown, cientista política estadunidense, em seu livro

---

<sup>21</sup>Ou liberalismo alemão; escola de pensamento que sustenta a ideia de uma “constituição econômica”, ou seja, de uma maneira de orientar o Estado a assegurar os elementos necessários à dinâmica dos mercados, especialmente a concorrência e o mecanismo de preços. O objetivo da “constituição econômica” é a devoção do Estado ao liberalismo econômico (Brown, 2019, p. 93).

*Nas ruínas do neoliberalismo*, apresenta uma análise que articula as leituras de orientação neomarxista e a interpretação foucaultiana acerca deste fenômeno:

O termo “neoliberalismo foi cunhado no Colóquio Walter Lippmann em 1938, uma reunião de acadêmicos que lançou as bases político-intelectuais daquilo que uma década depois se tornaria a Sociedade Mont-Pèlerin. O neoliberalismo é mais comumente associado a um conjunto de políticas que privatizam a propriedade e os serviços públicos, reduzem radicalmente o Estado social, amordaçam o trabalho, desregulam o capital e produzem um clima de impostos e tarifas amigáveis para investidores estrangeiros. Tais eram precisamente as políticas impostas ao Chile por Augusto Pinochet e seus assessores, os “Chicagos boys”, em 1973 e logo depois levadas para outras partes do Sul global, muitas vezes impostas pelo Fundo Monetário Internacional na forma de mandatos de “ajuste estrutural” vinculados à reestruturação dos empréstimos e da dívida. O que começou no Hemisfério Sul logo fluiu para o Norte, mesmo com poderes executivos diferentes. Por volta do final dos anos 1970, explorando uma crise de lucratividade e estagflação, os programas neoliberais foram implementados por Margareth Thatcher e Ronald Reagan, novamente focados na desregulação do capital, no combate ao trabalho organizado, na privatização de bens e serviços públicos, na redução da tributação progressiva e encolhimento do Estado social. Tais políticas se espalharam rapidamente por toda a Europa Ocidental, e o colapso do Bloco Soviético no final dos anos 1980 significou que boa parte da Europa Oriental realizou uma transição do comunismo de Estado para o capitalismo neoliberal em menos de uma década (Brown, 2019, p. 28-29)<sup>22</sup>.

Conforme essa análise de diretriz neomarxista, o neoliberalismo foi concebido como uma reação aos Estados de bem-estar keynesianos, às sociais democracias e ao socialismo de Estado; um projeto global de subordinação dos estados-nação às instituições supranacionais, como Fundo Monetário Internacional, Banco Mundial e Organização Mundial do Comércio, que resultou na precarização das condições de trabalho e liberou o capital para “caçar mão de obra barata, recursos e paraísos fiscais em todo mundo” e que se reflete ainda em “padrões de vida mais baixos para as populações da classe trabalhadora e da classe média no Norte Global, exploração contínua e limitações à soberania, acompanhadas por um desenvolvimento (desigual) no Sul Global” (*Ibid.*, p. 30).

Foucault se alinha ao entendimento de que o neoliberalismo é uma reação às políticas de bem-estar social, a qual identifica a política keynesiana, os pactos sociais de guerra e o crescimento da administração federal através dos programas econômicos e sociais como seus principais opositores (Foucault, 2008a, p. 299)<sup>23</sup>. No entanto, o filósofo oferece uma contribuição em sentido diverso. Enquanto a primeira caracterização do neoliberalismo enfatiza os aspectos materialistas, se concentrando nas instituições e relações políticas e respectivas

<sup>22</sup>Wendy Brown em **Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente**. São Paulo: Editora Politéia, 2019.

<sup>23</sup>Michel Foucault em **Nascimento da Biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)** tradução Eduardo Brandão; revisão da tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

consequências econômicas, Foucault parte do pressuposto de que o neoliberalismo constitui uma nova racionalidade política, cujo alcance vai além da política econômica e fortalecimento do capital. O neoliberalismo não poderia ser pensado, portanto, pela ótica do liberalismo de Adam Smith ou ainda como uma sociedade mercantil, de massa ou consumo, tal como postulado pela primeira vez em 1903 por Sombart. O neoliberalismo, pondera Foucault é, no fim das contas, outra coisa. A singularidade dessa nova arte de governar reside no fato de que:

A sociedade regulada com base no mercado em que pensam os neoliberais é uma sociedade na qual o que deve constituir o princípio regulador não é tanto a troca das mercadorias quanto os mecanismos da concorrência. São esses mecanismos que devem ter o máximo de superfície e de espessura possível, que também devem ocupar o maior volume possível na sociedade. Vale dizer que o que se procura obter não é uma sociedade submetida ao efeito-mercadoria, é uma sociedade submetida à dinâmica concorrencial. Não é uma sociedade de supermercado - uma sociedade empresarial. O *homo economicus* que se quer reconstruir não é o homem da troca, não é o homem consumidor, é o homem da empresa e da produção (Foucault, 2008a, p. 201).

A leitura foucaultiana do neoliberalismo nos conduz a conclusão de que para que a sociedade seja enformada a partir do modelo empresarial, é necessário que a própria subjetividade seja remodelada conforme os princípios da empresa ou ainda, de maneira mais insidiosa, que a empresa se torne o próprio princípio regulador da realidade. Em consonância, Brown (2019) argumenta que:

(...) nessa racionalidade os princípios do mercado se tornam princípios de governo aplicados pelo e no Estado, mas também que circulam através de instituições e entidades em toda a sociedade – escolas, locais de trabalho, clínicas etc. Esses princípios tornam-se princípios de realidade que saturam e governam cada esfera da existência e reorientam o próprio *homo economicus*, transformando-o de um sujeito da troca e da satisfação das necessidades (liberalismo clássico) em um sujeito da competição e do aprimoramento do capital humano (neoliberalismo). Ao mesmo tempo, afirma Foucault, na formulação dos neoliberais, os mercados competitivos necessitam de suporte político e, portanto, de uma nova forma do que ele chama de “governamentalização” do Estado. Na nova racionalidade governamental, por um lado, todo governo é *para* os mercados e orientado por princípios de mercado e, por outro, os mercados devem ser construídos, viabilizados, amparados e ocasionalmente até mesmo resgatados por instituições políticas. Os mercados competitivos são bons, mas não exatamente naturais e nem autossuficientes (p. 31).

As duas características mencionadas, isto é, a transformação dos princípios de mercado em princípios de governo, ou ainda, em princípios de realidade e a reformatação do governo em atendimento aos interesses de mercado constituem o que Foucault chamou de *reprogramação do liberalismo* que, mais do que inaugurar um novo momento do capitalismo, provoca uma mudança radical de valores que governam a conduta humana (Brown, 2019, p. 31).

Há que se ressaltar que as diferentes interpretações, de orientação neomarxista ou foucaultiana, acerca do neoliberalismo não são opostas e inconciliáveis, mas lançam luz em diferentes aspectos da conjuntura atual e podem ser mobilizadas para uma análise lúcida que considere o neoliberalismo e seus efeitos, materiais e psíquicos, em sua complexidade, uma vez que, não estamos vivenciando o capitalismo em seu formato já amplamente conhecido, cuja análise marxista apontava para um colapso inexorável conduzido pelas próprias crises e contradições internas. Trata-se de uma experiência singular, cujo enfrentamento também exige novas e distintas possibilidades de resistência, conforme abordaremos no último capítulo.

É, neste sentido, que a emergência do neoliberalismo também não pode ser confundida com a ordem liberal clássica. O neoliberalismo, especialmente o ordoliberalismo, demandam mais da economia de mercado do que foi pedido no século XVIII, afirma Foucault. Ou seja, se no liberalismo clássico, o mercado estava sob vigilância do Estado; no neoliberalismo, a lógica se inverte e o Estado passa a estar sob a tutela do mercado. Isto porque, segundo os ordoliberais, o Estado possuiria vários vícios que a economia de mercado estaria isenta (Foucault, 2008a).

Essa fobia em relação ao Estado é fomentada pela ideia de que esse carregaria em si uma tendência expansionista “tanto e de tal modo que ele chegaria a se encarregar totalmente do que constituiria para ele ao mesmo tempo seu outro, seu exterior, seu alvo e seu objeto, a saber: a sociedade civil” (*Ibid.*, p. 258) Outro elemento que alimenta essa desconfiança é de que existiria uma relação de continuidade e até evolução entre as diferentes formas de Estado<sup>24</sup>, de modo que, “o Estado administrativo, o Estado-providência, o Estado burocrático, o Estado fascista, o Estado totalitário” constituiriam “os ramos sucessivos de uma só e mesma árvore que cresceria em sua continuidade e em sua unidade, a grande árvore estatal” (*Ibid.*, p. 258).

Diante das referidas *suspeitas antiestatais*, os ordoliberais requerem “à economia de mercado para ser em si mesma, não o princípio de limitação do Estado, mas o princípio interno de regulação do Estado, de ponta a ponta da sua existência e da sua ação” (*Ibid.*, p. 158). Em outras palavras, não basta mais que a economia represente o limite da interferência estatal, expresso na máxima *laissez faire* do capitalismo de livre mercado:

---

<sup>24</sup>Em resposta às essas críticas, Foucault argumenta que o Estado considerado totalitário não tem a mesma origem e forma do Estado de bem-estar e nem, tampouco, se caracteriza pela amplificação dos mecanismos de Estado; sendo, na realidade, o oposto, isto é, uma limitação da autonomia estatal em face de algo diferente que é o partido: “[...] é essa governamentalidade de partido que está na origem histórica de algo como os regimes totalitaristas, de algo como o nazismo, de algo como o fascismo, de algo como o stalinismo” (Foucault, 2008b, p. 264).

Não se trata apenas de deixar a economia livre. Trata-se de saber até onde vão poder estender os poderes de informação políticos e sociais da economia de mercado. Eis o que está em jogo. Pois bem, para responder “sim, a economia de mercado pode efetivamente enformar o Estado e reformar a sociedade, ou reformar o Estado e enformar a sociedade”, os ordoliberais realizaram certo número de deslocamentos, de transformações, de inversões na doutrina liberal tradicional [...] (Foucault, 2008a, p. 160).

Dentre os deslocamentos resultantes da inversão da lógica do liberalismo clássico para o neoliberalismo, Foucault destaca a mudança do princípio da troca equivalente — que era orientada pela mínima intervenção do Estado, o qual agia, no máximo, para garantir que a liberdade fosse respeitada — para o princípio da concorrência:

Ora, para os neoliberais, o essencial do mercado não está na troca, nessa espécie de situação primitiva e fictícia que os economistas liberais do século XVIII imaginavam. Está em outro lugar. O essencial do mercado está na concorrência (*Ibid.*, p. 161).

Cristiane Marinho (2020, p. 108)<sup>25</sup> destaca, no entanto, que o princípio da concorrência não é algo inédito, que aparece pela primeira vez com os neoliberais. A novidade que se apresenta é que, diferentemente do que postulavam os liberais clássicos, a concorrência não é mais tida como um dado natural e espontâneo e que, portanto, dispensaria qualquer intervenção estatal. Essa compreensão, definida pelos ordoliberais como “ingenuidade naturalista”, é substituída pelo entendimento de que a concorrência é um “jogo formal entre desigualdades”, ou seja, resultado de privilégio formal, “um princípio de formalização e seus efeitos só se produzem se essa lógica é respeitada” (*Ibid.*, p. 163).

[...] a concorrência como lógica econômica essencial só aparecerá e só produzirá seus efeitos sob certo número de condições cuidadosa e artificialmente preparadas. Ou seja, a concorrência pura não é, portanto, um dado primitivo. Ela é necessariamente o resultado de um longo esforço e, para dizer a verdade, a concorrência pura nunca será alcançada. A concorrência pura deve ser e não pode ser senão um objetivo, um objetivo que supõe, por conseguinte, uma política infinitamente ativa. A concorrência é, portanto, um objetivo histórico da arte governamental, não é um dado natural a respeitar (Foucault, 2008a, p. 164).

Conforme destaca Foucault (2008a), é a partir dessa mudança na compreensão dos princípios e leis que regem a concorrência que se opera outro importante deslocamento na doutrina liberal clássica: trata-se, agora, de “governar para o mercado, em vez de governar por causa do mercado” (p. 165).

A relação entre uma economia de concorrência e um Estado não pode mais ser de delimitação recíproca de áreas diferentes. Não haverá o jogo do mercado, que se deve deixar livre, e, depois, a área em que o Estado começará a intervir, já que precisamente

---

<sup>25</sup>Em **Processos de subjetivação, governamentalidade neoliberal e resistência: uma leitura a partir de Michel Foucault e Judith Butler**. Orientadora: Adriana Delbó. 252f. Tese (doutorado) Programa de pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2020.

o mercado, ou antes, a concorrência pura, que é a própria essência do mercado, só pode aparecer se for produzida, e produzida por uma governamentalidade ativa. Vai-se ter, portanto, uma espécie de justaposição total dos mecanismos de mercado indexados à concorrência e da política governamental. O governo deve acompanhar de ponta a ponta uma economia de mercado. A economia de mercado não subtrai algo do governo. Ao contrário, ela indica, ela constitui o indexador geral sob o qual se deve colocar a regra que vai definir todas as ações governamentais. É necessário governar para o mercado, em vez de governar por causa do mercado. E, nessa medida, vocês vêem que a relação definida pelo liberalismo do século XVIII é inteiramente invertida (Foucault, 2008a, p. 165-164).

A afirmação de que a economia de mercado constitui o indexador das ações governamentais nos provoca a percepção de que seria ingenuidade esperar que o Estado atue na regulação do mercado para minimizar seus efeitos nocivos na sociedade por meio de medidas compensatórias, ou ainda, acreditar que a economia é livre de influências políticas pois “foram os Estados e as organizações econômicas mundiais, em estreita convivência com os atores privados, que criaram as regras favoráveis a esse rápido crescimento das finanças de mercado” (Dardot; Laval, 2016, p. 28)<sup>26</sup>. Nesse sentido:

Se a concorrência era de fato essa estrutura formal, ao mesmo tempo rigorosa em sua estrutura interna, mas frágil em sua existência histórica e real, o problema da política liberal era, justamente, o de organizar de fato o espaço concreto e real em que a estrutura formal da concorrência podia atuar. Uma economia de mercado sem *laissez faire*, isto é, uma política ativa sem dirigismo. O neoliberalismo não vai, portanto, se situar sob o signo do *laissez-faire*, mas, ao contrário, sob o signo de uma vigilância, de uma atividade, de uma intervenção permanente (Foucault, 2008a, p. 182).

O que observamos, efetivamente, é o enfraquecimento do estado de bem-estar social para assegurar a desigualdade necessária à concorrência, conforme defendem os ordoliberalis. Trata-se, por um lado, de um Estado mínimo no que se refere à implementação de políticas sociais, mas forte e intervencionista para amparar e atender prontamente os interesses da economia de mercado. Ou seja, diferente do postulado em algumas análises de setores da própria esquerda, no neoliberalismo, a intervenção estatal “não é menos densa, menos frequente, menos ativa, menos contínua do que num outro sistema. Mas o que é importante é ver qual é agora o ponto de aplicação dessas intervenções governamentais” (Foucault, 2008a, p. 199).

A fim de demarcar ainda mais esse contraste, Marinho (2020, p. 112) destaca o contraponto realizado por Foucault entre uma economia de bem-estar com a posição sustentada pelos neoliberais. Enquanto a economia de bem-estar é orientada pela preocupação com a redução de desigualdades através da implementação de políticas sociais de compensação que

---

<sup>26</sup>Pierre Dardot e Christian Laval em **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. São Paulo, Boitempo, 2020.

devem ser *ativas, intensas e generosas*, voltadas ao acesso de bens de consumo (médico, cultural etc.) e programas de transferência de renda (Foucault, 2008a, p. 195); a economia, por outro lado, consoante com o neoliberalismo, não teria nenhuma função social pois “uma política social que tivesse por objeto principal a igualização [...] seria necessariamente antieconômica” (*Ibid.*, p. 196).

(...) uma política social não pode adotar a igualdade como objetivo, mas ao contrário, ela deve deixar a desigualdade agir, pois não há justificativa para as pessoas que se queixam da desigualdade, porque “a desigualdade é a mesma para todos”. O jogo econômico, com seus efeitos de desigualdade, funciona como um regulador geral da sociedade, ao qual todos devem se submeter (Marinho, 2020, p. 113).

É correto, então, afirmar que para os ordoliberais, é necessário que haja desemprego, precarização de trabalho, inflação alta para garantir que as regulações ocorram. Diante do esvaziamento do Estado de bem-estar social, o que resta é a paradoxal “política social individual”, ou seja, a política social que antes era coletivizada passa a ser individualizada e marcada pela privatização, capitalização individual ou familiar, seguro individual e propriedade privada:

Vai-se pedir à sociedade, ou antes, à economia, simplesmente para fazer que todo indivíduo tenha rendimentos suficientemente elevados de modo que possa, seja diretamente e a título individual, seja pela intermediação coletiva das sociedades de ajuda mútua, se garantir por si mesmo contra os riscos que existem, ou também contra essa fatalidade da existência que são a velhice e a morte, a partir do que constitui sua própria reserva (Foucault, 2008a, p. 197)

Conforme essa posição, somente o crescimento econômico constituiria uma autêntica política social capaz de garantir que os indivíduos, por meio de seus próprios rendimentos, se responsabilizassem pela sua sobrevivência, ignorando assim, as hierarquias históricas que expõem determinados sujeitos à maior desigualdade do que outros. Nesse caso, aqueles que, em virtude da própria indução política de precariedade promovida pelo recrudescimento da agenda neoliberal e da mercantilização das necessidades humanas mais básicas, não conseguissem prover condições dignas de existência, experimentam a indiferença social à sua condição de vida e de morte, fomentada pelo individualismo neoliberal.

Ora, se o liberalismo clássico, a despeito de todas as críticas sociais, articulava em seu bojo a defesa de direitos fundamentais (vida, propriedade, liberdade); no neoliberalismo, observamos o abandono da ideia de sujeito de direito e a renúncia de preocupações éticas que

não perpassem, quase invariavelmente, pela defesa de valores conservadores que transferem o papel social do Estado para a família tradicional<sup>27</sup>.

Esse projeto político que foi impulsionado, dentre outras coisas, para conter uma suposta tendência expansionista do Estado, contraditoriamente, tem como alvo e objetivo a própria sociedade e demanda que cada elemento do corpo social seja “enformado” a partir da lógica de mercado, da concorrência e da empresa (Foucault, 2008a, p. 201), inclusive, os nossos afetos, desejos, nosso modo de estar no mundo, de interpretá-lo, a forma como nos dirigimos ao encontro do Outro e como estabelecemos nossos laços, enfim, a nossa mais íntima subjetividade:

É possível observar aí que a importância do processo de subjetivação no exercício do poder da governamentalidade neoliberal é dada e determinada pela própria dinâmica da sociedade neoliberal baseada no mercado. Nessa sociedade deve prevalecer o princípio de concorrência, ao invés do princípio liberal da troca; esses mecanismos de concorrência devem se universalizar na sociedade; e a subjetividade econômica a ser construída não é a subjetividade da troca própria do liberalismo, e sim a empresarial, pois uma sociedade empresarial requer uma subjetividade empresarial, a qual será decisiva no funcionamento da dinâmica política e econômica do neoliberalismo (Marinho, 2020, p. 114).

Ao adotar como um dos aspectos centrais “a generalização da concorrência como norma de conduta e da empresa como modelo de subjetivação”, o neoliberalismo pode ser compreendido também como o “conjunto de discursos, práticas e dispositivos que determinam um novo modo de governo dos homens segundo o princípio universal da concorrência (Dardot; Laval, 2016, p. 17).

Para inserir-se nessa dinâmica concorrencial, o sujeito neoliberal, o *homo economicus*, incorpora o discurso empresarial como princípios éticos de constituição de si. Sendo assim, enquanto na ordem liberal clássica, a ideologia desempenhava papel primordial na alienação, submissão e exploração do trabalhador, conforme leitura marxista; na ordem neoliberal, o próprio sujeito é formado em um *ethos* de maximização de resultados que se apropria da existência em sua totalidade, cuja retórica de produtividade estende-se para além do mundo do trabalho, orientando nosso ensino-aprendizagem, alcançando também nossa vida doméstica, nossos relacionamentos e até mesmo nossos momentos de lazer em um processo de otimização

---

<sup>27</sup>Neste estudo, não nos deteremos na discussão em torno do papel desempenhado pela moralidade tradicional na implementação da agenda neoliberal. Para maior aprofundamento, sugerimos o livro *Family Values: between neoliberalism and the new social conservatism*, de Melinda Cooper; bem como, a já mencionada obra *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente*, de Wendy Brown.

e financeirização da vida, que elimina qualquer alienação entre o sujeito e a empresa, de modo que o sujeito se torna empresário de si mesmo.

A respeito dessa identificação plena do sujeito com a forma empresa, Dardot e Laval ressaltam que não se trata de “uma colonização do mundo da vida”, em referência a discussão habermasiana, visto que, não existe um “mundo da vida” anterior à captura pelos dispositivos de poder. A questão que se apresenta é a de mensurar a extensão dessa invasão, que no caso das sociedades neoliberais, dilui o limite entre as esferas pública e privada e representa uma ameaça aos pressupostos da democracia liberal (Dardot; Laval, 2016, p. 379). Pode-se falar, portanto, do neoliberalismo enquanto uma razão global no sentido de ser válida inescapavelmente para todo mundo, e, também, em virtude de sua tendência à totalização ao ultrapassar à esfera econômica e articular todas as dimensões de nossa existência. Uma “razão do mundo, mas ao mesmo tempo uma razão-mundo” (Dardot; Laval, 2016, p. 16).

Em linhas gerais, a partir do que foi exposto acima, podemos compreender o neoliberalismo como a reformatação de toda a vida social, desde o Estado até a nossa subjetividade, a partir da forma empresa; cuja lógica, conforme veremos no próximo item, se orienta por um ideal inalcançável de autossuficiência, que ao elevar o individualismo como norma moral despreza um aspecto inerradicável de nossa condição: a dependência de condições coletivas de preservação da vida em virtude de nossa vulnerabilidade primordial, isto é, da vulnerabilidade que emerge com a nossa própria concepção e nos acompanha por toda a nossa existência.

## **1.2. A emergência de uma nova subjetividade: o sujeito empresa e a autossuficiência elevada como norma moral**

O indivíduo, no interior do projeto neoliberal, não é mais compreendido como um ser alienado e passivo no processo de produção, ou ainda, como um trabalhador que reivindica por melhores condições de trabalho. O sujeito neoliberal é o sujeito ativo, plenamente engajado e envolvido, que busca entregar a sua melhor versão em todas as atividades assumidas e que entende que o trabalho prestado para a empresa seria, na realidade, um trabalho prestado para si mesmo.

Para garantir esse envolvimento total e eliminar qualquer sentimento de alienação em relação a atividade exigida do indivíduo, a forma-empresa passa a constituir um “modelo das relações sociais, um modelo da existência, uma forma de relação do indivíduo consigo mesmo, com o tempo, com seu círculo, com o futuro, com o grupo, com a família” (Foucault, 2008a, p. 332).

Essa lógica produtora de subjetividades dispensa as técnicas clássicas de vigilância e disciplina pois, ao intensificar o seu esforço em busca da maximização da eficácia, o sujeito sente “como se essa conduta viesse dele próprio, como se está lhe fosse comandada de dentro por uma ordem imperiosa de seu próprio desejo, à qual ele não pode resistir”. Em outras palavras, a identificação com a empresa é tão grande que “obedecer ao próprio desejo ou ao Outro que fala em voz baixa dentro de nós dá no mesmo” (Dardot; Laval, 2016, p. 327-328) isto porque o sujeito neoliberal é conduzido de tal modo que não consegue identificar a dimensão normativa que atua na definição da trajetória dos seus desejos e do exercício de sua liberdade:

As novas técnicas de fabricação do sujeito neoliberal não estão restritas às antigas disciplinas de adestramento dos corpos com o intuito de torná-los dóceis: “Trata-se agora de governar um ser cuja subjetividade deve estar inteiramente envolvida na atividade que se exige que ele cumpra. Para isso, deve-se reconhecer nele a parte irreduzível do desejo que o constitui” (Dardot; Laval, 2016, p. 327).

Ou seja, aquilo que concebemos como interioridade é, na realidade, construído a partir de uma exterioridade, uma vez que, os princípios pelos quais nos orientamos na vida não são abstratos e formais, mas são historicamente produzidos, efeitos do que Foucault definiu como *regimes de verdade*<sup>28</sup>. Isso significa que os princípios de mercado modelam nossa subjetividade de tal modo que escolhas, preferências, valores, crenças, desejos que consideramos íntimos e inteiramente nossos, uma expressão de nossa liberdade de autocriação para nos projetarmos em nossa existência, são previamente definidos pela *governamentalidade* neoliberal.

Esse vínculo indissociável entre os princípios que conduzem a nossa própria existência com a forma pela qual somos governados pode ser compreendido a partir do deslocamento

---

<sup>28</sup>Foucault desenvolve esse conceito em “A função política do intelectual”, entrevista concedida em 1976, na qual ele sustenta que “a verdade não está fora do poder, nem é privada do poder”, mas, pelo contrário, “é produzida graças a múltiplas imposições e induz efeitos regulados do poder”. Nessa perspectiva, pode-se compreender por regime de verdade como [...] os tipos de discurso que [uma sociedade] abriga e faz com que funcionem como verdadeiros; os mecanismos e instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros ou falsos, a maneira como se sancionam uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para obter a verdade; o status dos que têm a tarefa de dizer o que funciona como verdade (Foucault, 1977b, p. 13; tradução modificada).

realizado pelos neoliberais para um tema que até então tinha permanecido pouco explorado pela economia política, a saber: o trabalho e a concretude do trabalhador, isto é, a “análise de um comportamento humano e da racionalidade interna desse comportamento humano” (Foucault, 2008a, p. 307). O trabalho, enquanto fonte geradora de renda e não apenas a venda da mão de obra, passa a ser considerado capital, definido como “o conjunto de todos os fatores físicos e psicológicos que tornam uma pessoa capaz de ganhar este ou aquele salário” (*Ibid.*, p. 308)

A compreensão de que é o capital humano que gera a renda, leva à pergunta pela composição desse capital. O que leva, de fato, à análise econômica a se deter numa infinidade de atividades humanas que colaboram na constituição desse capital humano. O amplo universo dos elementos que entram na composição desse capital humano vai desde a genética às relações familiares, dos cuidados médicos individuais à saúde pública, da moradia à migração e assim por diante. A questão é sempre de investimento presente, potencialmente, nos elementos constitutivos do capital humano (Marinho, 2020, p. 121).

O indivíduo moderno, que antes era concebido como um trabalhador, sujeito de direitos, se converte em indivíduo microempresa, cuja preocupação consiste na produção, acumulação e valorização do próprio capital humano<sup>29</sup>. Para alcance desse objetivo, todas as relações humanas são mercantilizadas e regidas pela dinâmica concorrencial (Gadelha, 2009, p. 153)<sup>30</sup>, todas as atividades são submetidas à lógica de produção e de cálculo de custos, enfim, tudo em nossas vidas, desde a mais tenra infância, passa a ser quantificado em termos de investimento no capital humano:

Ou seja, o simples tempo de criação, o simples tempo de afeto em termos de investimento capaz de constituir um capital humano. Tempo passado, cuidados proporcionados, o nível de cultura dos pais também – porque se sabe muito bem, justamente, que, para um mesmo tempo passado, pais cultos vão formar um capital humano, para a criança, muito mais elevado do que se não tiverem o mesmo nível de cultura –, o conjunto dos estímulos culturais recebidos por uma criança: tudo isso vai

<sup>29</sup>Sua origem está ligada ao surgimento da disciplina Economia da Educação, nos Estados Unidos, em meados dos anos 1950. Theodore W. Schultz, professor do departamento de economia da Universidade de Chicago à época, é considerado o principal formulador dessa disciplina e da ideia de capital humano. Esta disciplina específica surgiu da preocupação em explicar os ganhos de produtividade gerados pelo “fator humano” na produção. A conclusão de tais esforços redundou na concepção de que o trabalho humano, quando qualificado por meio da educação, era um dos mais importantes meios para a ampliação da produtividade econômica, e, portanto, das taxas de lucro do capital. Aplicada ao campo educacional, a ideia de capital humano gerou toda uma concepção tecnicista sobre o ensino e sobre a organização da educação, o que acabou por mistificar seus reais objetivos. Sob a predominância desta visão tecnicista, passou-se a disseminar a ideia de que a educação é o pressuposto do desenvolvimento econômico, bem como do desenvolvimento do indivíduo, que, ao educar-se, estaria “valorizando” a si próprio, na mesma lógica em que se valoriza o capital. O capital humano, portanto, deslocou para o âmbito individual os problemas da inserção social, do emprego e do desempenho profissional e fez da educação um “valor econômico”, numa equação perversa que equipara capital e trabalho como se fossem ambos igualmente meros “fatores de produção” (das teorias econômicas neoclássicas). Além disso, legitima a ideia de que os investimentos em educação sejam determinados pelos critérios do investimento capitalista, uma vez que a educação é o fator econômico considerado essencial para o desenvolvimento (Teoria Do Capital Humano, s.d).

<sup>30</sup>Sylvio Gadelha em **Biopolítica, governamentalidade e educação: introdução e conexões a partir de Michel Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

constituir elementos capazes de formar um capital humano (Foucault, 2008a, p. 315-316).

A compreensão que o sujeito faz de si mesmo como capital humano implica ainda na perda do status de trabalhador e na transformação do indivíduo em sujeito empresa, que por consequência, altera também os termos do contrato firmado entre empregador e empregado. Ocorre como se o contrato salarial fosse substituído por uma relação contratual entre “empresas de si mesmo” (Dardot; Laval, 2016, p. 335). Apesar de essa expressão ser uma metáfora utilizada por Foucault para referir-se à subjetivação neoliberal, ou seja, como esse neosujeito se enxerga e se orienta no mundo; essa mudança, na atualidade, excede o campo do simbólico e se materializa nas relações de trabalho de uma forma bastante concreta. A uberização<sup>31</sup> é uma das expressões desse processo. Sob o discurso da “economia de compartilhamento”<sup>32</sup>, a empresa multinacional de transporte urbano via aplicativo — cuja marca virou verbo que caracteriza essa articulação entre plataformas e economia — burla legislações trabalhistas em vários países e mantém trabalhadores sem segurança jurídica em uma relação de trabalho de “baixo custo” e “mal remunerada”, o chamado *low-wage-work*.

Nesse cenário, é possível identificarmos muitos trabalhadores que se apresentam como empreendedores e que diante da incerteza e insegurança em relação à garantia da própria subsistência, incorporam o discurso de auto responsabilização pela valorização do seu trabalho através do aumento da produtividade e eficácia:

A gestão neoliberal de si mesmo consiste em fabricar para si um eu produtivo, que exige sempre mais de si mesmo e cuja autoestima cresce, paradoxalmente com a insatisfação que se sente por desempenhos passados. Os problemas econômicos são vistos como problemas organizacionais, e estes, se resumem, por sua vez, a problemas psíquicos relacionados a um domínio insuficiente de si e da relação com os outros. A fonte dessa eficácia está no indivíduo, ela não pode mais vir de uma autoridade externa. É necessário fazer um trabalho intrapsíquico para procurar motivação profunda. O chefe não pode mais impor: ele deve vigiar, fortalecer, apoiar a

<sup>31</sup>Freitas (2022, p. 110) ao estreitar relação entre biopolítica e uberização esclarece que esse termo vem sendo adotado dentro e fora academia para referir-se “a precariedade do trabalho, em tempos de altos índices de desemprego e competitividade, ao passo em que há a intensa imersão dos sujeitos à internet, tornando o trabalho e a virtualidade um produto resultante”. Ao que acrescenta, citando Abílio (2019, p. 2), que “Uberizar quer dizer (também): pôr em um molde; isto é, o molde do trabalho precário; reformulado por meio de intenso controle e vigilância, os quais são exercidos pela alta extração de ‘dados’, através da extensa gama de ‘programações algorítmicas’”.

<sup>32</sup>Freitas (2022, p. 103) destaca as insídias neoliberais vendidas pelo discurso da economia de compartilhamento: “Aos olhos dos defensores da *sharing economy*, este novo tipo de economia contemporânea soaria tal como um “movimento social”. Isso se dá, em grande parte, pelo fato de a *sharing economy* estar inteira e diretamente ligada aos novos artifícios e dispositivos virtuais/tecnológicos, os quais são sustentados e difundidos amplamente pela internet 2.0. Também, por provocar em seus adeptos, um olhar quase “afetivo” sobre os produtos. Logo, a “impressão que se tinha” – ou, pelo menos, a que era desejável –, a respeito da economia de compartilhamento, é a de que o lucro não representava a principal finalidade deste negócio (Slee, 2017, p. 33-34)”.

motivação. Dessa forma, a coerção financeira transforma-se em *autocoerção* e *autoculpabilização*, já que somos os únicos responsáveis pelo que nos acontece (Dardot; Laval, 2016, p. 344-345).

A prática do *coaching*, mais do que um simples deslocamento do léxico do esporte para referir-se às chamadas “consultorias em estratégia de vida”, ilustra muito bem essa lógica do desempenho e competição: trata-se de extrair o máximo de si mesmo, em todos os âmbitos da vida, independentemente das condições objetivas em que se encontra, uma vez que, a única coisa sob a qual teríamos domínio é a forma como reagimos diante do contexto que nos encontramos. Ou seja, mesmo em situações de crises estruturais que extrapolam qualquer possibilidade de controle por parte do sujeito, espera-se que ele se reinvente, esteja em permanente atualização e aperfeiçoamento para adaptar-se às mudanças constantes. Caso não obtenha êxito no manejo dos riscos a que foi exposto, a culpa é unicamente dele por não saber transformar a crise em oportunidade. Faltou ambição, competitividade, motivação. Sem espaço para falhas, o sentido teleológico das ações humanas deve ser a busca por sucesso e excelência. “*we are the champions, no time for losers*” [nós somos os campeões, não há espaço para perdedores] é o hino do sujeito empresarial, o *loser* é o indivíduo comum, aquele que perde por essência (Dardot; Laval, 2016, p. 356).

O perdedor, desse modo, é aquele que não se ajusta à superioridade moral das soluções prometidas pelo mercado, aquele que em virtude da precarização política da vida depende de políticas assistencialistas; que à despeito das condições em que se encontra — atravessadas por múltiplas estruturas de opressões — é lido como alguém que não se responsabiliza por si mesmo, que optou deliberadamente por não estudar e/ou procurar emprego, que se eximiu de cuidar da família, que não cuidou suficientemente bem da própria saúde a fim de prevenir adoecimentos etc. A esse sujeito não cabe sentimento de solidariedade e clamor por valorização de sua vida, visto que ele é o único responsável pela condição em que se encontra. Trata-se de um discurso que ignora as condições de aparição do sujeito na esfera pública, orientado por um ideal de autossuficiência edificado na ocultação de que emergimos como sujeitos a partir da relacionalidade e interdependência, como evidenciaremos ao longo desta pesquisa.

Esse modo de gestão da própria existência em conformidade com os parâmetros empresariais exige uma “certa disposição interior, certo *ethos* que deve ser encarnado com um trabalho de vigilância sobre si mesmo e que os procedimentos de avaliação se encarregam de reforçar e verificar” (Dardot; Laval, 2016, p. 332). Trata-se de um *ethos* de autovalorização que perpassa pela racionalização do desejo através de um trabalho de aprimoramento que o sujeito

realiza sobre si mesmo, levando-o a melhorar incessantemente seus resultados e seus desempenhos (Dardot; Laval, 2016 , p. 333).

Neste caso, pensarmos poder e liberdade em termos de oposição se mostra insuficiente para a compreensão do governo de si pois não se trata de governar um indivíduo passivo, mas sim de fazê-lo acreditar que as demandas impostas pela sociedade empresarial estão em conformidade com seus próprios desejos (*Ibid.*, p. 355) Mais do que a simples introjeção dos valores neoliberais, estamos diante de sujeitos formados por esses próprios valores. Isto quer dizer que não há exterioridade do sujeito com relação ao poder que o constitui como sujeito governado (Marinho, 2020, p. 140-141).

As contribuições de Foucault e Butler revelam-se fecundas para a compreensão do processo de subjetivação do sujeito neoliberal. Para ambos, o clássico postulado do poder como algo externo que age sobre nós nos dominando não consegue abarcar a complexidade e ambivalência da nossa emergência como sujeitos na sociedade neoliberal: menos do que como uma substância, o poder precisa ser compreendido em exercício, circulando todas as relações e produzindo subjetividades, realidades, efeitos de verdade etc. constituindo, inclusive, “aquilo que dependemos para existir e que abrigamos e preservamos nos seres que somos” (Butler, 2020, p. 10)<sup>33</sup>.

O poder não seria, portanto, apenas algo a que resistimos e nos opomos, mas, sobretudo, o que garantiria a nossa própria preservação, atuando em nossa constituição como sujeitos e nos direcionando em conformação com determinadas categorias, delimitando as condições para o nosso reconhecimento e existência social (*Ibid.*, p. 10) termos esses que são definidos pela lógica mercadológica imposta pelo avanço da governamentalidade neoliberal. Essa compreensão altera significativamente o postulado de internalização psíquica das normas, pois, não é como se existisse um espaço psíquico dado de antemão como uma *tábula rasa* sob a qual se inscreveria as normas: a própria internalização produz a internalidade, ou seja, a distinção entre o psíquico e social (*Ibid.*, p. 28), conforme aprofundaremos no próximo capítulo.

Dardot e Laval contribuem com a discussão acerca da formação da subjetividade neoliberal evidenciando como os dispositivos de *desempenho/gozo* atuam nessa simbiótica relação entre sujeito e a institucionalização da racionalidade neoliberal. O regime de gozo de

---

<sup>33</sup>Judith Butler em **A vida psíquica do poder: teorias da sujeição**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

si, definido por Lacan como “aspiração à plenitude impossível”, apresenta-se na ordem social como limitado e parcial. A responsabilidade pela demarcação desse contorno e atribuição de sentido ao limite recaí, de certo modo, à instituição. No entanto, no contexto das sociedades neoliberais, isso acontece de forma *denegada*. Ou seja, enquanto no velho capitalismo todos perdiam algo, o trabalhador, por exemplo, perdia a livre disposição de seu tempo e força e essa perda era interpretada como um custo em vista de um benefício; no novo capitalismo, não há perdas, apenas ganhos. O sujeito empreendedor de si, por ser simultaneamente o trabalhador que acumula capital e o acionista que desfruta dele, não sente essa renúncia como uma perda, visto que, é para si mesmo que o indivíduo trabalha. A busca por uma vida equilibrada não é mais a finalidade última de nossas ações; ao tornar-se sistêmico, o máximo desempenho converteu-se em princípio norteador da própria vida em sua totalidade (Dardot; Laval, 2020, p. 372-373).

É, portanto, a partir da identificação do sujeito como empresa de si mesmo e como capital humano que se mobiliza, no plano imaginário, a extração de um “mais-gozar”, tirado de si mesmo, do prazer de viver, do simples fato de viver, que faz funcionar o novo sujeito e o novo sistema de concorrência (Dardot; Laval, 2020, p. 356). É, neste sentido, que se pode falar de um processo de “psicologização da realidade econômica” que responsabiliza unicamente o indivíduo pelo sucesso ou fracasso experimentado, omitindo que se trata de uma condição social estrutural, compartilhada e injusta, conforme trataremos no próximo capítulo. A respeito desse processo de redução dos problemas sociais à gramática psíquica, Marinho destaca que se trata de um movimento que se retroalimenta, uma vez que, a precariedade material se torna objeto de manipulação subjetiva:

Acredita-se que o processo de subjetivação está atrelado ao enquadramento normativo da racionalidade neoliberal, ao qual os indivíduos se assujeitam para terem o reconhecimento social e a permanência do desejo de existência, que se apresenta sempre promissora e somente dependente do esforço e do trabalho pessoal. Dessa forma, compreende-se que responsabilização, vulnerabilidade e precariedade, além de serem condições objetivas, são, também, elementos manipulados psicologicamente pelo poder social para que o processo das subjetivações neoliberais se realize (Marinho, 2020, p. 236).

A “homogeneização do discurso do homem em torno da empresa” não é apenas “engodo” e “usurpação”, é a ética de nosso tempo. No entanto, não devemos confundir-la com alguma releitura superficial do existencialismo ou do hedonismo, afirmam Dardot e Laval. Apesar da exaltação ao “homem que faz a si mesmo” e da “realização plena”, a ética da empresa se singulariza por outros aspectos, tais como a defesa do “combate”, da “força”, do “vigor” e a

apresentação do sucesso profissional como sinônimo de uma vida bem-sucedida (Dardot; Laval, 2020, p. 333). Os referidos autores fazem ainda uma importante diferenciação da ética neoliberal para a ética da “conversão” e a ética do prelúdio do protestantismo. Por ser uma subjetivação marcada pelo excesso de si ou pela superação incessante de si:

Ela é o oposto da ética da “conversão” (*metanoia*) do ascetismo cristão dos séculos III e IV, que era precisamente uma ética do rompimento do Eu. É profundamente distinta da ética do trabalho que marcou o protestantismo dos primórdios – embora aparentemente incite o sujeito a uma autoinquirição permanente e a um “controle sistemático de si mesmo”, ela não vê o sucesso no trabalho como o “sinal da eleição divina” que supostamente dá ao sujeito a certeza de sua salvação. Se aqui o trabalho se torna espaço de liberdade, isso só acontece se o indivíduo souber ultrapassar o estatuto passivo do assalariado de antigamente, isto é, se ele se tornar uma empresa de si mesmo. O grande princípio dessa nova ética do trabalho é a ideia de que a conjunção entre as aspirações individuais e os objetivos da empresa, somente é possível se cada indivíduo se tornar uma pequena empresa. Em outras palavras, isso pressupõe conceber a empresa como uma entidade composta de pequenas empresas de si mesmo (*Ibid.*, p. 334).

Estaríamos diante, portanto, de uma inédita forma de subjetivação que não se configuraria como uma “trans-subjetivação”, pois isso significaria ir além de si em um gesto de rompimento e renúncia de si mesmo e, nem tampouco, como uma “autosubjetivação” que implicaria uma relação ética consigo mesmo, a despeito de qualquer finalidade do tipo política ou econômica. A subjetivação contábil ou financeira seria uma forma de “ultrassubjetivação”, ou seja, aquela que não busca um estado último e estável de “posse de si”, “mas um além de si sempre repelido” e estruturado a partir da lógica da empresa e, ademais, segundo o “cosmo” do mercado mundial” (*Ibid.*, p. 357).

Dardot e Laval apontam ainda a tentativa de fundamentação teórica do *ethos* neoliberal a partir de associações com a *epimeleia*, isto é, ao “cultivo de si” na cultura grega, ou mesmo, com a “estética da existência” na formulação foucaultiana. Os supracitados autores fazem referência a afirmação de Bob Aubrey, consultor californiano, acerca da apropriação da expressão “empresa de si”, cunhada por Foucault, para transformá-la em um método de formação profissional por meio do qual o indivíduo perde o estatuto de trabalhador e passa a se sentir e ser visto como uma empresa que presta serviço em um mercado (*Ibid.*, p. 335).

A empresa de si mesmo é encontrar um sentido, um compromisso na globalidade da vida’, o que começa cedo – com quinze anos, somos empreendedores de nós mesmos assim que nos perguntamos o que queremos fazer da vida. Toda atividade é empresarial, porque nada é mais garantido para toda a vida. Tudo deve ser conquistado e defendido a todo momento. A criança deve ser ‘empreendedora de seu saber’. Desse ponto de vista, tudo se torna empresa: o trabalho, mas também o consumo e o lazer, já que ‘se procura tirar deste o máximo de riquezas, utilizá-lo para a realização de si mesmo como maneira de criar (*Ibid.*, p. 336)

Há que se destacar, todavia, que essa tentativa de assimilação das práticas antigas de *ascese*, ou seja, de autoaprimoramento, pela ética da empresa constitui uma falácia. Enquanto as chamadas “asceses de desempenho”, próprias da racionalidade neoliberal, buscam a eliminação de todo distanciamento entre o sujeito e a empresa, almejando o envolvimento e identificação total, isto é, um sujeito unitário; os exercícios de feitura de si, objetos de estudo de Foucault, buscam o afastamento dos papéis sociais (Dardot; Laval, 2016, p. 339).

Em outras palavras, enquanto a governamentalidade neoliberal articula todas as dimensões de nossa existência em torno dos parâmetros da empresa, empobrecendo o nosso repertório subjetivo ao limitar a nossa capacidade de agenciamento<sup>34</sup> e o cultivo de outros modos de ser; a proposta ética de Foucault – retomada posteriormente por Butler – tem como ponto de partida a atitude *crítica* enquanto virtude<sup>35</sup>, isto é, a negociação com os *regimes de verdade*, nos termos foucautianos, e com os *regimes de inteligibilidade*, na formulação butleriana de modo a buscar alternativas ao nihilismo neoliberal que esvazia nossa imaginação de futuros possíveis e modos singulares de estar no mundo.

Diante do exposto, podemos concluir que a produção de subjetividades empresariais é, simultaneamente, expressão e consequência da ordem neoliberal, como também, a própria engrenagem necessária para reprodução dessa lógica, pois temos de um lado, a indução política de precariedade e, do outro, sujeitos cada vez mais destituídos de direitos que internalizam e se apropriam do discurso que os culpabiliza e responsabiliza pelas condições materiais em que se encontram. No próximo tópico, nos interessa, sobretudo, demonstrar como essa moral neoliberal de responsabilização individual é insustentável na medida em que se assenta em um ideal inalcançável de autossuficiência que nega as condições coletivas que tornam possível nossa sobrevivência, bem como provoca uma valoração diferenciada da vida por meio da indução política de precariedade e distribuição desigual do luto público.

---

<sup>34</sup>No pensamento de Butler, agência pode ser compreendida como possibilidades de resistência e atuação política em face das instâncias normativas que ao mesmo tempo que nos constituem, também nos subordinam.

<sup>35</sup>Retomaremos essa discussão no último capítulo com reflexões apoiadas também nos textos intitulados *O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude em Foucault*, de autoria de Butler e *O que é a crítica? [Crítica e Aufklärung]*, de Foucault.

### 1.3. Precarização da vida e distribuição desigual do luto público: a elisão da vulnerabilidade e a negação de nossas condições de possibilidade

Butler em *Corpos em aliança...* (2019a), demonstra como a “responsabilidade” tem sido reduzida por adeptos do neoliberalismo ao sentido estrito de autossuficiência econômica em condições estruturais que tornam essa norma inviável: “somos moralmente pressionados a nos tornar precisamente o tipo de indivíduo que está estruturalmente impedido de concretizar essa norma” (p. 20). Isto porque, nessa condição, a precariedade é forma de governo por excelência e as hierarquias históricas que tornam determinadas vidas mais suscetíveis à violência do que outras são aprofundadas:

A “precariedade” designa a situação politicamente induzida na qual determinadas populações sofrem as consequências da deterioração de redes de apoio sociais e econômicas mais do que outras, e ficam diferencialmente expostas ao dano, à violência e à morte. [...] a precariedade é, portanto, a distribuição diferencial da condição precária. Populações diferencialmente expostas sofrem um risco mais alto de doenças, pobreza, fome, remoção e vulnerabilidade à violência sem proteção ou reparações adequadas. A precariedade também caracteriza a condição politicamente induzida de vulnerabilidade e exposição maximizadas de populações expostas à violência arbitrária do Estado, à violência urbana ou doméstica, ou a outras formas de violência não representadas pelo Estado, mas contra as quais os instrumentos judiciais do Estado não proporcionam proteção e reparação suficientes. Por isso, ao usar o termo precariedade, podemos estar nos referindo a populações que morrem de fome ou que estão perto de morrer de fome, àquelas cujas fontes de alimento chegam para um dia, mas não para o próximo, ou estão cuidadosamente racionadas [...] (Butler, 2019a, p. 41).

Importante evidenciar a diferença<sup>36</sup> entre “precariedade” e “condição precária” no pensamento da filósofa. Enquanto a condição precária se refere a “condição universal de todo vivente exposto à morte”, a “precariedade” diz respeito ao que ocorre de “forma induzida, por violência a grupos vulneráveis ou ausência de medidas protetivas”<sup>37</sup>. Ou seja, enquanto a primeira é expressão de nossa própria corporeidade e suscetibilidade ao encontro com o Outro, a segunda consiste em uma espécie de manipulação desse aspecto de nossa existência, de modo a provocar uma distribuição desigual do mesmo, seja diretamente por maior exposição ao risco

<sup>36</sup>Ver nota da revisão técnica de *Corpos em aliança e a política das ruas*.

<sup>37</sup>Do processo de indução política de precariedade, emerge uma nova classe social: o *precariado*, neologismo criado em 1980 por Guy Standing a partir da junção de “precário” e “proletariado” para referir-se ao número cada vez mais crescente de pessoas que experimentam um aprofundamento da exploração econômica, sem garantias trabalhistas, atuando em empregos temporários que não atribuem sentido a existência e, tampouco, dignidade social. Trata-se de uma classe potencialmente perigosa na medida em que carece de unidade interna e tem propensão à aversão aos imigrantes e a outros grupos de pessoas expostas à maior vulnerabilidade. Apesar de ser uma categoria de análise que se alinha aos objetivos deste item, não nos debruçaremos com maior profundidade à discussão em torno da indução neoliberal de precariedade a partir dessa chave de leitura. Desse modo, para maior aprofundamento, sugerimos a obra intitulada “O precariado: a nova classe perigosa”, de autoria de Guy Standing.

de morte, como no caso de genocídios e guerras, ou sistematicamente pelo abandono, indiferença e negação de direitos fundamentais, como ocorre mediante o recrudescimento de políticas neoliberais<sup>38</sup> (Albino; Oliveira, 2021).

Isto significa que, apesar de inerente a todos nós, Butler (2019a) ressalta, que a vulnerabilidade física de determinados sujeitos é amplificada por políticas de precarização da vida. Mulheres, negros, pobres, indígenas, pessoas encarceradas, LGBTQIA+, populações de países alvos do neocolonialismo<sup>39</sup>, prostitutas, usuários de drogas, pessoas em sofrimento mental, dentre tantos outros sujeitos que perturbam os regimes de inteligibilidade, têm seus estatutos de humanidade questionados e as violências que experimentam são facilmente justificadas moralmente. Raça, gênero, orientação sexual, situação geopolítica são, portanto, alguns dos marcadores sociais que operam na produção de *enquadramentos*<sup>40</sup> — que delimitam as referências do que se compreende por vidas vivíveis e mortes enlutáveis. São pessoas cujas mortes são naturalizadas e, por isso, não geram comoção e nem são passíveis de luto público<sup>41</sup>:

A condição de vulnerabilidade primária, de ser entregue ao toque do outro, mesmo que não haja um outro ali e nenhum suporte para nossas vidas, significa um desamparo e uma necessidade primários, sobre os quais qualquer sociedade deve tomar providências. Vidas são apoiadas e mantidas diferentemente, e existem formas radicalmente diferentes nas quais a vulnerabilidade física humana é distribuída ao redor do mundo. Certas vidas serão altamente protegidas, e a anulação de suas reivindicações à inviolabilidade será suficiente para mobilizar as forças de guerra. Outras vidas não encontrarão um suporte tão rápido e feroz e nem sequer se qualificarão como “passíveis de ser enlutadas” (Butler, 2019d, p. 52).

É, neste sentido, que Butler aponta o luto como descritor da inteligibilidade da vida. Ora, se o valor da vida humana reside na sua capacidade de ser enlutada então as perdas que

<sup>38</sup>Conforme Albino e Oliveira (2021, p. 247), a precarização pode ser compreendida como um modo de viver marcado por condições imprevisíveis e contingentes, tornando-se, ainda um instrumento de governo marcado pela produção de insegurança social. Já a condição precária é própria de nossa corporeidade e condição humana, expressa nossa dimensão relacional e compartilhada; a precariedade, por sua vez, denota a distribuição de uma condição precária social e politicamente generalizada.

<sup>39</sup>Por neocolonialismo entende-se as práticas contemporâneas, próprias da atual fase do capitalismo, de intervenção militar, econômica, política e cultural de potências mundiais, como EUA, em países de menor desenvolvimento econômico.

<sup>40</sup>Expressão cunhada pelo antropólogo Erving Goffman (1986) em seu livro *Frame Analysis* para referir-se à construção da organização da experiência, isto é, aos marcos interpretativos que nos permitem atribuir sentido à experiência. Em *Quadros de guerra*, Butler define o *enquadramento* como ato de direcionar e moldar nosso olhar para a apreensão de determinados conteúdos, neste caso, demarcando o que entendemos por vida, ou seja, por vida passível de ser vivida. Mais do que nos concentrar propriamente na apreensão do conteúdo do quadro, a filósofa nos convoca a olhar para as molduras que instituem quem são os sujeitos de direito, a focar nos dispositivos que operam na demarcação daqueles que se encontram na condição de vidas vivíveis e mortes enlutáveis e quem, por outro lado, extrapola os regimes de inteligibilidade.

<sup>41</sup>No próximo capítulo, nos deteremos na elucidação do luto para além de uma categoria clínica, a fim de pensarmos seu potencial político para proteção dos elos de interdependência.

não são sentidas, que não são choradas, sequer são reconhecidas como perdas. E, mesmo quando se encontram vivas, não ganham o estatuto de vidas, estariam reduzidas a um *resto de vida, suspenso e espectral* (Butler, 2019d, p. 22), ou para utilizar a expressão de Frantz Fanon se encontram em uma *zona de não-ser, uma zona de não existência* (Fanon, 2020, p. 22)<sup>42</sup>. Desse modo, para que uma morte seja passível de luto, é necessário que antes ela tenha sido considerada uma vida vivível.

Aqui faz-se necessário realizarmos uma breve inflexão do que será explorado com mais profundidade no próximo capítulo para elucidarmos que o luto, para Butler, é mais que uma experiência individual em reação a perda de um objeto amado. Apoiada nos textos *Luto e Melancolia* (2011a) e *O Eu e o Id* (2011b) de Sigmund Freud, a filósofa parte do pressuposto de que a experiência do luto nos confronta com a nossa condição de interdependência primordial, isto é, para a percepção de que nossas vidas estão implicadas umas nas outras de tal modo que a afirmação de que somos constituídos pelo outro revela-se insuficiente: somos *despossuídos* uns pelos outros. Ou seja, o luto nos retira da posição de “senhores de nós mesmos”, seja pelo reconhecimento de que nossas vidas estão expostas a forças que escapam o nosso controle, podendo ser interrompidas repentinamente, ou ainda, pela percepção de que não permanecemos os mesmos após esses encontros e despedidas, visto que, sem o outro que partiu a própria compreensão de quem nós somos fica abalada.

Nesse sentido, o luto, mais do que uma categoria clínica, carregaria um forte potencial político por explicitar essa zona de indeterminação constituída pela alteridade (Rodrigues, 2021, p. 73)<sup>43</sup> que estremece a fantasia liberal (e neoliberal) de autossuficiência, uma vez que, para que essa representação de sujeito autônomo funcione, Butler argumenta que é necessário mobilizar estratégias discursivas de ocultações das condições coletivas de preservação da vida. Um desses recursos seria a distribuição desigual do direito ao luto público a fim revestir de aparência de normalidade projetos políticos de indução de precariedade que operam na distinção entre vidas que importam e as que não importam, como no caso do neoliberalismo.

A proposição de Butler em torno da gestão do luto público vai ao encontro do conceito de *necropolítica* formulado por Achille Mbembe (2018)<sup>44</sup>. Diante da insuficiência da

---

<sup>42</sup>Frantz Fanon em **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu editora, 2020.

<sup>43</sup>Carla Rodrigues em **O luto entre clínica e política: Judith Butler para além do gênero**. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2021.

<sup>44</sup>Achille Mbembe em **Necropolítica**. São Paulo: N-1 edições, 2018.

concepção foucaultiana de biopolítica para pensar a gestão do excedente, o filósofo camaronês cunha esse conceito para referir-se aos mecanismos estatais de administração de morte de determinados grupos humanos que vai desde o emprego direto de violência física, perpassando pelo abandono à precariedade e se estendendo até a manipulação da comoção social diante de suas mortes.

Nesse sentido, se a condição de enlutável não pode ser reduzida ao momento posterior à morte, mas é o pressuposto para que uma vida seja valorizada desde o nascimento, é importante questionarmos os esquemas que operam na delimitação de quais vidas devem ser preservadas, reconhecidas, enlutadas (Rodrigues, 2021, p. 88) ou ainda, dito de outra maneira, quais esquemas operam na produção política de morte social, condição que antecede a morte física e que faz com que essa última seja uma experiência tão banalizada a ponto de não ser considerada uma perda.

Por isso, não bastaria a conclusão de que o discurso produz efeito de verdade e resulta na pouca evidência dada a uma morte, seria necessário a investigação dos limites de inteligibilidade que impossibilitam a perda de ser evidenciada, limites que atuam não apenas no silenciamento e omissão da violência cometida, mas sobretudo, na *desrealização*, considerando que para uma perda ser reconhecida como tal, as vítimas precisam ser qualificadas e valorizadas como portadoras de vidas vivíveis, caso contrário, a própria violência não se configura como real (Butler, 2019d, p. 54).

Diante do cenário delineado pela governamentalidade neoliberal de alocação diferencial da condição precária, Butler formula uma questão essencial acerca do problema do reconhecimento: “Quais humanos contam como humanos?”, “Que vidas contam como qualificadas de serem vividas?” [...]. Que normas racistas, por exemplo, operam para distinguir entre aqueles que podem ser reconhecidos como humanos e os que não podem?” (Butler, 2019a, p. 43).

Ao formular essas questões, seu interesse “não é regressar ao ‘humano’ por meio de um apelo humanitário que seja capaz de resgatar uma ontologia da vida em sua pureza” (Alves; Alves; Patente, 2021, p. 12)<sup>45</sup> Não se trata de pensar uma ontologia do corpo para, em seguida, investigar as significações que o corpo assume socialmente. O corpo, afirma a filósofa já está

---

<sup>45</sup>**Neoliberalismo como propulsor da precariedade.** *Libertas: Revista de Pesquisa em Direito*, v. 7, n. 1, p. e-202101, 1 fev. 2021.

exposto a uma modelagem e forma social, e isso é que faz da ontologia do corpo uma ontologia social (Butler, 2019b, p. 15-16)<sup>46</sup>. Um ponto central dessa discussão refere-se, portanto, a nossa capacidade epistemológica de apreensão de uma vida humana, ou seja, aos modos de inteligibilidade que nos levam ao reconhecimento da humanidade de determinados sujeitos, visto que, há uma estreita relação entre os modos de enquadramentos das vidas com o reconhecimento da necessidade de protegê-las contra uma violação, problema que enfrentaremos no próximo capítulo na tentativa de pensarmos reivindicações sociais por igualdade assentadas em uma nova ontologia corporal.

Se, conforme a filósofa argumenta, “[...] as normas do humano são formadas por modos de poder que buscam normalizar determinadas versões do humano em detrimento de outras, fazendo distinções entre humanos ou expandindo o campo do não humano conforme a sua vontade” (Butler, 2019a, p. 44), então, cabe investigar, de acordo com os parâmetros neoliberais, quem se encontra representado por essas normas e quem, do outro lado, não se ajusta às normas de reconhecimento que conferem o estatuto de humanidade na esfera do aparecimento na vida pública.

Neste momento em que a economia neoliberal estrutura cada vez mais as instituições e os serviços públicos, o que inclui escolas e universidades, em um momento em que as pessoas, em números crescentes estão perdendo casa, benefícios previdenciários e perspectivas de emprego, nós nos deparamos, de uma maneira nova, com a ideia de que algumas populações são consideradas descartáveis. Existe trabalho temporário ou não existe trabalho nenhum, ou existem formas pós fordistas de flexibilização do trabalho que lançam mão da permutabilidade e da dispensabilidade dos povos trabalhadores. Esses desenvolvimentos, reforçados pelas atitudes predominantes em relação ao seguro de saúde e à seguridade social, sugerem que a racionalidade do mercado está decidindo quais saúdes e vidas devem ser protegidas e quais não devem (*Ibid.*, p. 17).

Observa-se que a compreensão dos mecanismos de atuação do estado neoliberal como tecnologia de controle da vida e da morte perpassa pela investigação da relação entre moralidade e *biopolítica*,<sup>47</sup> uma vez que, para ser lido como *sujeito de direito* é necessário “merecer”, identificar-se com a moral vigente, que neste caso, é uma moral de responsabilização individual. Carla Rodrigues (2021), a partir de Brown e Dardot e Laval,

---

<sup>46</sup>Judith Butler em **Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?**.

<sup>47</sup>Em “*Quadros de guerra*”, Butler define *biopolítica* como uma modalidade de poder que apreende, controla e administra a vida. Em “*Pode-se levar uma vida boa numa vida ruim*”, título da conferência proferida no prêmio Adorno em 2012, Butler afirma que entende por biopolítica aqueles poderes que organizam a vida, inclusive os poderes que diferenciadamente descartam vidas à condição precária como parte de uma gestão mais ampla das populações através de meios governamentais e não governamentais, e que estabelecem um conjunto de medidas para a avaliação diferencial da vida em si.

demonstra como essa relação entre moralidade e política é necessária à ordem neoliberal para a clivagem entre humanos e não humanos, de modo que a exclusão se torna mais palatável e naturalizada a quem não for considerado moralmente digno a ter direitos, concepção sintetizada na máxima “direitos humanos para humanos direitos” (Rodrigues, 2021, p. 111). A relação entre reconhecimento e violências éticas<sup>48</sup> é, portanto, inversamente proporcional: quanto menor o reconhecimento, mais facilmente se produz uma justificativa moral para a violência.

Sob a moralidade neoliberal, o sujeito se encontra na posição de descartável caso não seja capaz de responsabilizar-se financeiramente por si mesmo. O próprio discurso de autossuficiência financeira é difundido como se fosse mera questão de escolha, como se as pessoas, deliberadamente, pudessem escolher ficar entre aquelas que tem uma vida considerada insignificante ou aquelas que são merecedoras de uma vida digna.

A racionalidade neoliberal exige a autossuficiência como uma ideia moral, ao mesmo tempo em que as formas neoliberais de poder trabalham para destruir essa possibilidade no nível econômico, estabelecendo todos os membros da população como potencial ou realmente precários, usando até mesmo a ameaça sempre presente da precariedade para justificar sua regulação do espaço público e a sua desregulação da expansão do mercado. No momento, em que alguém se prova incapaz de se adequar à norma da autossuficiência (quando alguém não consegue pagar por assistência à saúde ou lançar mão de cuidados privados, por exemplo) essa pessoa se torna potencialmente dispensável. E então essa criatura dispensável é confrontada com uma moralidade política que exige a responsabilização individual ou que opera em um modelo de privatização do “cuidado” (Butler, 2019a, p. 20).

Importante destacar que, no caso da moral neoliberal, não bastaria incorporar a máxima do empresariamento de si para ajustar-se ao regime de inteligibilidade. Observamos cotidianamente trabalhadores informais que ao divulgarem seu serviço nos transportes coletivos, ruas, plataformas etc. enxergam a si mesmos como empreendedores e reproduzem o discurso de “emprego (formal) não tem, porém trabalho não falta, basta procurar!”, mas que a despeito da iniciativa, das exaustivas horas diárias dedicadas ao trabalho, mal conseguem garantir a própria subsistência e, ainda assim, sob a ótica da racionalidade neoliberal não estariam se esforçando o suficiente, por isso, é moralmente justificável a precarização que experimentam. O que significa que apesar da reformatação, os mecanismos de exploração capitalistas seguem a clássica retórica de exaltação do trabalho, mas de efetiva valorização do capital, enquanto os trabalhadores encontram-se cada vez mais destituídos de direitos.

---

<sup>48</sup>A violência ética, descrita por Butler em *Relatar a si mesmo*, como a tentativa de conformar as subjetividades em identidades fixas e socialmente aceitáveis e, que por consequência, produz um excedente que escapa ao fluxo normativo: o rejeitado, o não desejado, o *abjeto*.

O sujeito então, impelido pelo forte senso de autorresponsabilização, tende a renunciar cada vez mais a vida pública e retirar-se do debate político diante da exigência de “dar conta da própria vida” e do descrédito com as instituições públicas. Não há tempo para discutir questões que, em sua concepção modelada pela lógica neoliberal, não mudarão a sua vida. Não há tempo para fortalecer redes de apoio e solidariedade, uma vez que, a urgência para garantir a própria sobrevivência se impõe a todos e, diante dessa necessidade, caberia a cada um cuidar de si mesmo.

Quanto mais o sujeito se encontra mobilizado pela exigência de responsabilizar-se por si mesmo, mais socialmente isolado se torna e mais precariedade experimenta. Ocorre que com o retorno para a vida privada, os laços sociais ficam enfraquecidos e a própria ideia de coletividade e os fundamentos da vida pública se esvaziam. Paralelamente, por razões “econômicas”, as estruturas sociais de apoio deixam de existir pois, como já mencionado, a única política social autêntica é o crescimento econômico.

Para além da negação de acesso à direitos básicos que garantam uma existência digna por meio de políticas sociais, o neoliberalismo atua ainda exaurindo o sentimento de solidariedade social e fomentando a indiferença à condição de vida e morte daqueles que não conseguem manejar os riscos a que foram expostos, um processo que Brown definiu como “demonização do social” e que implica também no empobrecimento de nossa capacidade de imaginação de futuros melhores, pois, “à medida que o social desaparece de nossas ideias, discurso e experiência, ele desaparece também de nossas visões de futuro” (Brown, 2019, p. 65).

Butler destaca que a produção política de precarização não se refere, portanto, apenas às condições objetivas, isto é, de ordem social e econômica, mas envolvem também uma mudança na realidade psíquica. Com a autossuficiência elevada como norma moral, em um contexto permeado por insegurança e contingência provocadas pelo enfraquecimento de políticas de bem-estar social, o sujeito se encontra inteiramente responsável por si, invadido pelo sentimento de “autoculpabilização” e de “fracasso moral”, acompanhada de uma escalada na sensação de ansiedade em relação ao próprio futuro (Butler, 2019a, p. 21). A fantasia de autossuficiência neoliberal se alicerça na “perturbadora suposição de que as pessoas podem, e devem agir de maneira autônoma sob condições nas quais a vida se tornou insuportável” (*Ibid.*, p. 22). Pode-se concluir, assim, que a indução política de precariedade implica também a manipulação dos afetos diante da ameaça de ser descartável ou dispensado.

Trata-se de uma apropriação discursiva de conceitos tradicionalmente importantes para a ação ética e política, que tenta obliterar as nossas próprias condições de possibilidade — a nossa dependência, suscetibilidade, vulnerabilidade — ignorando que mesmo após o alcance da idade adulta e conquista de relativa autonomia não perdemos essa condição de interdependência:

Ninguém se locomove, respira ou encontra alimentos sem o auxílio de um mundo que oferece um ambiente construído para a locomoção, que prepara e distribui alimentos para que cheguem à nossa boca, um mundo que preserva o ambiente que possibilita um ar de certa qualidade, respirável (Butler, 2021, p. 47).

A dependência de estruturas sociais e ambientais que tornam a vida vivível evidencia a dimensão estrutural e partilhada do fracasso: quando essas estruturas não existem ou falham, “a própria vida vacila ou fracassa” e torna nossas condições de existência precarizadas: “Quando o mundo nos frustra, quando nós mesmos nos tornamos destituídos do mundo em sentido social, o corpo sofre e manifesta sua precariedade” (Butler, 2021, p. 53).

As promessas do mercado constituem, portanto, uma contradição, não apenas por estarem alicerçadas em um ideal de autossuficiência em condições que a própria vida se tornou impossível; ou ainda, porque a despeito do discurso meritocrático, o comprometimento do mercado é, precisamente, com a manutenção do *status quo* e com a distribuição desigual do luto; mas por, sobretudo, como evidenciamos no próximo capítulo, se tratar de um ideal que se assenta em uma fantasia de sujeito autônomo.

Ao agirmos como se não tivéssemos sido formados em uma matriz de relações de dependência, tentando erradicar a nossa vulnerabilidade na defesa de um projeto de autossuficiência inalcançável, estaríamos buscando ocultar os modos primários de impressionabilidade que nos acompanham por toda a vida, negando não somente o mundo relacional e social que estamos inseridos, mas sobretudo, as próprias condições necessárias para nos firmamos na vida.

Na verdade, a partir do exposto neste capítulo, podemos concluir que mais do que uma negação, a tentativa neoliberal de obliterar a *impressionabilidade* e *suscetibilidade* do discurso público pode ser compreendida como uma manipulação desse aspecto inerradicável de nossa existência, de modo a amplificar a vulnerabilidade física de determinados sujeitos, mediante políticas de precarização da vida que assumem a aparência de normalidade através de uma distribuição desigual do luto público. No próximo capítulo, elucidamos as condições coletivas que permitem a nossa emergência como sujeitos no mundo, demonstrando o valor ético-político

da *opacidade* e *desposseção*, evidenciada pela experiência do luto, para pensarmos responsabilidades globais decorrentes de nossa condição de interdependência em contraposição à moral neoliberal de responsabilização individual.

## 2. PROPOSIÇÕES PARA UMA ÉTICA DA VULNERABILIDADE

A investigação realizada no primeiro capítulo nos conduz à hipótese de que a gestão neoliberal da vulnerabilidade e do luto constitui estratégia de naturalização de políticas de indução de precariedade que reforçam a distinção entre vidas vivíveis e matáveis. Sem a ocultação das condições coletivas de preservação da vida, o discurso meritocrático de responsabilização individual não seria tão exitoso, inclusive, entre aqueles que experimentam desigualdades estruturais. Sem a seletividade do direito ao luto, a valoração diferencial das vidas que justifica uma exposição desigual de determinados sujeitos à violência, ao abandono e à negligência não seria tão facilmente revestida de normalidade.

Pensar possibilidades de modos de ser e estar no mundo alternativas ao individualismo apregoado pela racionalidade neoliberal, que delineiam o cenário descrito acima, exige uma investigação das condições de emergência dos sujeitos. Em consonância com Butler (2020), para vislumbrarmos possibilidades de resistência, invariavelmente precisamos elucidar o movimento pelo qual nos constituímos como sujeitos em uma relação agonística com o poder. Tendo isso em mente, neste capítulo, apresentaremos algumas contribuições para pensarmos possibilidades de agência ao modelo de subjetivação neoliberal em uma discussão que toma o luto e, secundariamente, a melancolia como fios condutores.

Nossa hipótese é de que a experiência da perda seria capaz de nos retirar da dinâmica acelerada e autocentrada, imposta pela lógica neoliberal, de modo a evidenciar como nos constituímos a partir da *relacionalidade*, uma condição que nos destitui da posse de nós mesmos e desvela os limites epistemológicos do conhecimento de si. Não ignoramos o potencial agressivo que todas as relações carregam e não compreendemos a interdependência como sinônimo de harmonia social, mas partimos do pressuposto de que agressividade não é o mesmo que violência (Butler, 2021) e que outras possibilidades de vínculos podem surgir que não desemboque inescapavelmente no desfecho hobbesiano. Sustentamos, portanto, que a nossa *vulnerabilidade*, isto é, essa exposição que faz com que sejamos seres que só podem ser pensados em relação, poderia atuar na reconfiguração dos vínculos ético-políticos para criação

de responsabilidades globais que tornam a vida possível de ser vivida a todos, indistintamente, sem critérios morais excludentes.

Para alcance do referido objetivo, nos apoiaremos nas reflexões de Judith Butler desenvolvidas, principalmente em *Vida psíquica do poder*, *Vida precária*, *Relatar a si mesmo*, *Quadros de guerra*, *Corpos em aliança* e estruturaremos nossos argumentos em torno de três discussões, a saber: 2.1 Luto e melancolia: implicações ético-políticas; 2.2 O valor ético-político da *opacidade* para proteção dos elos de interdependência 2.3 O corpo e abertura para a alteridade: uma nova ontologia corporal social e obrigações éticas.

No primeiro momento, evidenciaremos como o luto e a melancolia abalam a pretensão de um sujeito autossuficiente, tal como postulado pelo neoliberalismo, ao nos confrontar com a nossa condição de *desposseção* e *vulnerabilidade primordial*. Para isso, reconstituiremos o movimento de aproximação, realizado por Butler, entre psicanálise e política (Butler, 2020). Não se trata, de “culturalizar categorias clínicas” ou de simples deslocamento do léxico psicanalítico para a política “como se o indivíduo fosse um microcosmo da própria sociedade” (Chaves; Chagas, 2021, p. 151–174), mas sim de investigar como o mundo social e o mundo psíquico são produzidos um em relação ao outro, de modo que a própria dicotomia entre clínica e política é passível de ser problematizada.

Em seguida, argumentaremos como a *cegueira parcial* que experimentamos em relação à nós mesmos em razão de nossa *relacionalidade constitutiva* e sujeição melancólica, evidenciada pela experiência do luto, poderia impor a criação de responsabilidades coletivas em oposição à responsabilização individual neoliberal.

Por fim, nos dedicaremos a pensar o corpo a partir de sua dimensão relacional e aberta, cuja *suscetibilidade* nos envolve em uma rede de interdependência, mediante a qual poderíamos pensar em uma nova ontologia corporal que nos oriente na reivindicação da ampliação do direito à vida.

À despeito das críticas que associam o pensamento de Butler a um niilismo iminente (Benhabib; Butler; Cornell, 2018) que esvaziaria os fundamentos da ação ética e política, seguimos o argumento de que o abalo da noção de um sujeito estável e transparente não apenas não inviabilizaria as possibilidades de agência, como também poderia estremecer o modelo neoliberal de inteligibilidade de sujeito ao apontar para outras possibilidades de cultivos e feitura de si, assentadas sob o princípio de *solidariedade global*.

Isto porque a relação ética, consoante Butler (2019c), não surge do encontro entre dois sujeitos racionais, autônomos, transparentes para si mesmos, com pleno domínio sobre si, que se comunicam e se responsabilizam, mas decorre da impossibilidade de narrar completamente a própria história em face de nossa *impressionabilidade e suscetibilidade* que nos envolve em uma rede de interdependência fundamental e em um regime de normas sociais de inteligibilidade que nos precedem. Desse modo, pretendemos elucidar os pressupostos para uma *ética da vulnerabilidade* que encontra na *desposseção* um importante valor para a defesa dos elos de interdependência e, portanto, das condições coletivas de preservação da vida.

### 2.1. Luto e melancolia: implicações ético-políticas

As discussões sobre o luto percorrem toda a trajetória do pensamento de Butler desde *Problemas de Gênero* (1990), obra na qual a filósofa reflete sobre o valor das vidas perdidas pela epidemia de HIV/AIDS na década de 1980 durante o governo Reagan nos Estados Unidos, sendo retomada posteriormente em *Corpos que importam* (1993) a fim de evidenciar a importância política de manifestações públicas do luto, perpassando por *O clamor de Antígona* (2000), livro em que ela apresenta novas releituras para a tragédia de Sófocles e ganhando uma abordagem mais ampla em *A vida psíquica do poder* por meio da qual a filósofa resgata compreensões freudianas, presentes em *Luto e Melancolia* (Freud, 2011a) e o *O Eu e o Id* (Freud, 2011b), para reforçar um argumento que já vinha sendo formulado desde *Subjects of Desire* (1987): o que compreendemos por um “eu” é, na verdade, uma categoria continuamente atravessada pelo Outro (Rodrigues, 2021, p. 70), em um movimento que não apenas nos constitui enquanto sujeito, mas que também nos desfaz, ou seja, nos destitui da posse de nós mesmos, pressuposto sob o qual nos apoiamos em nossa crítica ao modelo de subjetivação neoliberal.

Apesar de se tratar de um tema que reverbera ao decorrer de toda a obra de Butler, nos concentraremos, sobretudo, nas reflexões sobre o luto suscitadas a partir do atentado aos Estados Unidos, ocorrido em 11 de setembro de 2001 e de seus desdobramentos políticos.<sup>49</sup> Impulsionada por este acontecimento histórico, as reflexões da filósofa ganham um novo

---

<sup>49</sup>Dentre os quais a filósofa destaca o anti-intelectualismo, o fortalecimento do nacionalismo estadunidense, o recrudescimento do racismo com políticas antiterroristas, a suspensão do estado de direito em defesa de uma suposta ameaça à soberania nacional etc. (Butler, 2019d).

direcionamento, movimento este denominado por André Duarte (2016)<sup>50</sup> de “virada ontológico-normativa”,<sup>51</sup> cujo marco é a publicação de *Vida Precária*, uma coletânea de cinco ensaios escritos em resposta direta “às condições de maior vulnerabilidade e agressão” seguidas a partir de então.

Antes de prosseguirmos com as reflexões suscitadas nesse contexto, é importante ressaltarmos que por não se tratar de uma pensadora sistemática, a obra de Butler é remissiva e nos exige um movimento investigativo, por vezes, circular. Portanto, eventualmente, faremos referência a outras obras, especialmente, *Vida psíquica do poder*, para melhor contextualização de alguma questão, sobretudo, no que se refere as discussões sobre subjetivação que são incontornáveis para pensarmos possibilidades de agência<sup>52</sup> no interior da racionalidade neoliberal, problema que mobiliza esta pesquisa.

O momento histórico delineado anteriormente, ou seja, os ataques ao *world trade center* estão para os pensadores contemporâneos como a 2ª guerra mundial esteve para os teóricos do século XX (Rodrigues, 2021). Esse contexto é particularmente interessante para esta discussão por propulsionar o deslocamento do luto, de categoria clínica para uma categoria política no pensamento de Butler, que identifica em um tema aparentemente apolítico, a possibilidade de pensar a criação de responsabilidades globais a partir de nossa interdependência constitutiva evidenciada pela experiência da perda:

Haveria algo a ganhar com o luto, com a sua persistência, com a nossa contínua exposição à sua força insuportável, e mesmo assim não tentar resolvê-lo pela violência? Haveria um ganho no domínio político ao manter o luto como parte do quadro no qual pensamos nossos laços internacionais? Se permanecêssemos com a sensação de perda, nos sentiríamos apáticos e impotentes, como alguns poderiam temer? Ou retornaríamos, pelo contrário a um senso de vulnerabilidade humana, para a nossa responsabilidade coletiva pela vida física um do outro? Poderia a experiência de um deslocamento da segurança do Primeiro Mundo não condicionar a percepção sobre as formas radicalmente injustas que a vulnerabilidade física é distribuída globalmente? Foracluir essa vulnerabilidade, bani-la, nos tornar seguros à custa de qualquer outra consideração humana é erradicar um dos recursos mais importantes

---

<sup>50</sup>André Duarte em **Judith Butler e Hannah Arendt em diálogo: repensar a ética e a política**, no livro *Vida e Liberdade: entre a ética e a política*. Candioto, C.; Oliveira, J. (Org.). 1ed. Curitiba: PUCPRESS, 2016, v. 1, p. 311-336.

<sup>51</sup>Ontológico pois a vulnerabilidade do corpo é um aspecto que não pode ser erradicado de nossa existência e normativo por se desdobrar em um projeto ético.

<sup>52</sup>Segundo Schippers, pode-se afirmar que o projeto político-filosófico atual de Butler – apesar de ter ganhado um novo direcionamento a partir do atentado de 11 de setembro de 2001, conforme destacou André Duarte – já vinha se delineando a partir das reflexões formuladas em “começos psíquicos”, último ensaio de *A Vida Psíquica do Poder*, cuja preocupação se articulava em torno das possibilidades de agência em meio aos processos de assujeitamentos, próprios do movimento pelo qual nos tornamos sujeitos (Schippers, 2014, p. 79).

dentre os quais devemos nos orientar e encontrar nosso caminho (Butler, 2019d, p. 50-51).

Preocupada em demonstrar como nenhum ato violento de soberania, como a política imperialista antiterrorismo estadunidense, poderia livrar-nos da exposição à violência, a filósofa (*Ibid.*, p. 50) sustenta a hipótese de que a saída, mesmo que temporária, da posição privilegiada de Primeiro Mundo, isto é, de quem sempre perpetra invasões e ataques, mas raramente tem suas próprias fronteiras ameaçadas, poderia nos levar a repensar o lugar da vulnerabilidade nas lutas políticas. Seu objetivo é discutir possibilidades de superação da distinção entre vidas vivíveis e matáveis, que representa, em última instância, a própria distinção entre humanos e não humanos, uma das questões enfrentadas nesta pesquisa em face do recrudescimento de políticas neoliberais, que como vimos, atua na precarização de determinadas vidas e comoção seletiva diante da morte.

É incontestável que a suscetibilidade à violação e a ameaça de abreviação de nossas vidas por decisões arbitrárias sobre as quais não temos nenhum controle nos apavora. No entanto, Butler (2019d) questiona quais reações são possíveis decorrentes da percepção de nossa vulnerabilidade física e social que não envolvam a reprodução de violências. Para ela, a constatação de que nosso corpo é desprotegido, exposto, vulnerável conduz ao reconhecimento de que da mesma forma que nossas vidas estão entregues, desde o início, nas mãos de terceiros, as vidas de outras pessoas igualmente dependem de nós. E essa interdependência não é algo de que simplesmente podemos nos afastar mediante a conquista de relativa autonomia ou adoção de medidas de controle, mas que pode nos orientar para a construção de vínculos ético-políticos que considerem a nossa *machucabilidade*, a precariedade, a vulnerabilidade, a dor, a exposição, a subsistência corporal etc.

Prestar atenção a essa vulnerabilidade pode se tornar a base de reivindicações por soluções não militares, assim como a negação dessa vulnerabilidade por meio de uma fantasia de domínio (uma fantasia institucionalizada de domínio) pode alimentar os instrumentos de guerra. Não podemos, no entanto, afastar essa vulnerabilidade apenas com a força do pensamento. Temos que cuidar dela, até mesmo obedecê-la, quando começamos a pensar sobre quais políticas podem estar implicadas ao permanecermos com a ideia de vulnerabilidade física, uma situação na qual podemos ser derrotados ou sofrer perdas. Haveria algo a ser aprendido sobre a distribuição geopolítica da vulnerabilidade física de nossa própria e devastadora a essa condição? (*Ibid.*, p. 49).

O chamado de Butler para “prestar atenção à essa vulnerabilidade” inerente à nossa corporeidade vai ao encontro do que sustentamos ao fim do capítulo anterior. Se por um lado, as políticas neoliberais se assentam em uma fantasia de autossuficiência, que oculta as condições coletivas de preservação da vida para exploração da vulnerabilidade e maximização

da precariedade de determinados sujeitos. Por outro, o enfretamento da lógica neoliberal não perpassa pela negação dessa dimensão de nossa existência, uma vez que isso representaria a negação de nossas próprias condições de emergência como sujeitos ético-políticos, como demonstraremos mais adiante ao tratarmos da *desposseção e relacionalidade constitutiva*.

Nesse exercício de pensar como a vulnerabilidade pode se tornar base para a proposição de soluções não militares, a filósofa argumenta que a experiência do luto (Butler, 2019d), por nos confrontar com essa dimensão *impressionável e suscetível* de nossa existência, pode constituir um recurso para a reconfiguração dos vínculos sociais com vistas a proteção dos elos de interdependência, questão que ganha centralidade na discussão que nos propomos fazer em torno de possibilidades de resistência frente à moral neoliberal de responsabilização individual.

Importante destacar que tais reflexões não tem a pretensão de apontar um caminho seguro de ação, antes, se trata, como acena Butler, de uma oportunidade de pausar para refletir sobre as condições e direções da ação, que não se limite a sua dimensão instrumental, mas que tenha valor próprio. Na verdade, esse próprio exercício reflexivo não estaria dissociado da ação e do ativismo, argumenta a filósofa (Butler, 2019a, p. 137-138)

Antes de prosseguirmos evidenciando a dimensão ético-política da perda, faremos uma digressão para elucidarmos alguns aspectos dessa experiência enquanto categoria clínica a fim de compreendermos os deslocamentos que Butler (2019d) realiza, em interlocução com Freud, para formular a sua teoria política do luto.

Em 1917, mobilizado pelo interesse em elucidar os impactos psíquicos da Primeira Guerra Mundial na constituição de sujeitos neuróticos, o fundador da psicanálise realiza uma distinção entre luto e melancolia em texto homônimo com o intuito de apontar diferentes reações à perda de um “objeto amado”, que neste caso, pode ser um ente querido, o término de relacionamento, um projeto frustrado, um ideal, dentre tantas outras experiências nas quais investimos nossa energia.

Diante da perda, tanto o luto como a melancolia seriam respostas emocionais caracterizadas pela tristeza, apatia, retraimento etc. No entanto, enquanto no luto é o mundo que se torna mais empobrecido e teríamos clareza do que perdemos; na melancolia, não seria possível identificar o objeto perdido e, diante dessa impossibilidade, o sujeito experimenta a perda de si mesmo, ou seja, é o próprio “Eu” que fica mais pobre e vazio, fixado em um estado de inação e impotência. Como condição de luto impossível, a melancolia descreve um processo

marcado pela incorporação do objeto ou ideal perdido ao Eu e a instituição de um mundo interior clivado por uma instância crítica do Eu que passa a tomá-lo como objeto, redirecionando contra si afetos destrutivos e hostis:

O luto, via de regra, é a reação à perda de uma pessoa querida ou de uma abstração que esteja no lugar dela, como a pátria, a liberdade, um ideal etc. Em certas pessoas, sob as mesmas influências observamos no lugar do luto uma melancolia, e por isso as colocamos sob a suspeita de uma predisposição patológica (Freud, 2011a, p. 48).<sup>53</sup>

Nessa primeira acepção, enquanto a melancolia é descrita como uma patologia no campo das psicoses, na qual o “eu” é invadido por baixa autoestima e agressividade; o trabalho de luto, por outro lado, ocorreria pela substituição do objeto perdido mediante o redirecionamento do investimento libidinal através do que Freud chamou de “veredicto de realidade”<sup>54</sup>, isto é, a constatação de que o objeto perdido não existe mais e de que a libido está livre para ser reinvestida em outros objetos, o que levaria à recuperação do engajamento no mundo. Desse modo, ao passo que no luto existe a possibilidade de elaboração da perda por meio da transformação do modo de presença do objeto perdido; na melancolia, a perda é impossível de ser declarada pois nem sequer é reconhecida como perda, não sendo, passível, portanto, de elaboração.

Segundo Butler (2020), essa conclusão de Freud parece presumir que o amor pelo objeto antecede a melancolia que seria, portanto, uma consequência da perda desse objeto. No entanto, a filósofa argumenta que a melancolia estrutura a nossa vida psíquica que possibilita o surgimento do Eu a partir da ambivalência e que, por isso, a descrição freudiana de melancolia seria, na verdade, os seus próprios efeitos:

De acordo com a narrativa da melancolia fornecida por Freud, o Eu “se volta contra si mesmo” quando o amor não consegue encontrar seu objeto e então toma a si mesmo como objeto não só de amor, mas também de agressão e ódio. Mas o que é esse “si mesmo” que toma a si mesmo como objeto? Aquele que “toma” a si mesmo e aquele que é “tomado” são o mesmo? Essa sedução da reflexividade parece fracassar em termos lógicos, uma vez que não fica claro se o Eu pode existir antes de sua melancolia. A “volta” que marca a resposta melancólica à perda parece iniciar o redobramento do Eu como objeto; é somente voltando sobre si mesmo que o Eu adquire status de objeto perceptivo (p. 176).

<sup>53</sup>Sigmund Freud em **Luto e melancolia**. Tradução de Marilene Carone. São Paulo, SP: Cosac Naify, 2011a.

<sup>54</sup>Não é de uma vez e nem de maneira definitiva que se dá a constatação quanto à perda do objeto: o “veredicto da realidade” da perda é convocado a se reafirmar a cada momento que o sujeito esbarra com experiências que trazem à tona, em seu psiquismo, a vida daquele que se foi (Câmara; Herzog, 2018, p. 565).

Essa distinção entre luto e melancolia foi reformulada em 1923 na obra *O Eu e o Id*, quando Freud conclui que a melancolia, esse modo de identificação com os objetos perdidos, seria, na verdade, fundadora do próprio sujeito. O “Eu”, afirma Freud, é “um precipitado dos investimentos objetais abandonados, que contém a história dessas escolhas de objeto” (Freud, 2011b, p. 23-28)<sup>55</sup> ou ainda, nas palavras de Rodrigues (2021): “os objetos perdidos vão sendo internalizados na formação do ‘eu’, de tal modo que vamos sendo constituídos pela história das nossas perdas” (p. 193-194).

A tese da subjetivação melancólica do sujeito foi descrita por Butler como “a volta” ou a “dobra” sobre si mesmo em *A vida psíquica do poder*. Em Hegel aparece como “consciência infeliz” do escravo, em Nietzsche na imagem da “má consciência” voltada contra si mesma, em Althusser como o “retorno” do indivíduo em atendimento ao chamado de uma autoridade. Em todas as supracitadas formulações “o poder que a princípio aparece como externo, imposto ao sujeito, que o pressiona à subordinação, assume a forma psíquica que constitui a identidade pessoal do sujeito” (Butler, 2020, p. 11).

Essa premissa de que a melancolia inaugura o Eu parece, no entanto, fracassar logicamente em face da impossibilidade de fornecer um esquema explicativo adequado para descrever o “si mesmo” para o qual o Eu se volta, pois tal lugar não existe antes desse retorno, afirma Butler:

Essa virada ou redirecionamento é possível? A perda que a volta busca compensar não é superada e o objeto não é restituído; em vez disso, a perda se torna a condição opaca para o surgimento do Eu, uma perda que o assombra desde o início como constitutiva e reconhecível. Freud observa que, no luto, o objeto é “declarado” perdido ou morto, mas segue-se que na melancolia, nenhuma declaração é possível. A melancolia é precisamente o efeito de perda não reconhecível. Como perda anterior à fala e à declaração, ela é a condição limitante de sua possibilidade: um recuo ou retratação da fala que torna a fala possível. Nesse sentido, a melancolia torna o luto possível, ideia que Freud acaba por aceitar *O Eu e o Isso* (*Ibid.*, p. 177-178).

Sendo responsável pela “interiorização da psique” e constituindo, desse modo, uma parte estruturante do sujeito, a melancolia opera na fabricação da distinção entre interioridade e exterioridade. Esse limite entre o psíquico e o social fabricado pela melancolia poderia explicar como os campos sociais e psíquicos são produzidos uns em relação ao outro (*Ibid.*, p. 179).

---

<sup>55</sup>Sigmund Freud em *O Eu e o Id*, “Autobiografia e outros textos. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.

É, neste sentido, que o mundo social, afirma Butler, parece estar eclipsado pela melancolia de tal modo que, a manutenção do *status quo* de políticas de precarização da vida parece estruturar-se em certos tipos de *forclusão* que demarcam quais objetos são pranteáveis, isto é, passíveis de luto e quais não são:

Podemos interpretar o funcionamento do poder social justamente na delimitação do campo desses objetos marcados para a morte? E será essa parte da irrealidade, a agressão melancólica e o desejo de aniquilar, o que caracteriza a reação pública à morte de muitos daqueles considerados “socialmente mortos”, os que morrem de aids? Gays, prostitutas, usuários de drogas, entre outros? Se estão morrendo ou já morreram, que os aniquilemos mais uma vez. É possível conquistar o senso de “trunfo” precisamente através de uma prática de diferenciação social, na qual se consiga atingir e manter a “existência social” somente pela produção e manutenção dos socialmente mortos? Será também que poderíamos interpretar a paranoia que estrutura o discurso público sobre tais questões como a inversão dessa agressão: o desejo de aniquilar o outro, que por meio de uma inversão, acaba por marcá-lo como ameaça de morte, projetando-o como o (improvável) perseguidor dos socialmente normais e normalizados? (Butler, 2020, p. 36).

Esse argumento vai ao encontro do que discutimos no capítulo anterior sobre o processo de subjetivação neoliberal: não é como se fossemos capturados pela lógica neoliberal *após* a nossa constituição como sujeitos, nós somos formados como sujeitos *a partir* da modelagem neoliberal. Isso significa que o que nós somos e podemos *vir a ser*, a forma como nos relacionamos, como enxergamos a realidade e atribuímos sentido à nossa existência é de antemão orientada pelo imperativo do mercado, da empresa, da generalização da concorrência, do individualismo como norma moral, de modo que as possibilidades alternativas de ser e estar no mundo são *forcluídas* antes mesmos que possamos considerá-las por estarem fora dos regimes de inteligibilidade.

Neste caso, a instância interna oriunda da clivagem do “Eu” direciona contra si a cobrança excessiva pela obtenção da sua “melhor versão” em todos os âmbitos da vida, nos instando a perseguir um ideal inalcançável que se materializa em auto exploração e no adoecimento físico e psíquico, típicos da cultura da exaustão do tempo presente. Nesses arranjos sociais, a regulação social não se dá mediante os mecanismos clássicos de coerção física, mas sim, através da sujeição melancólica — que na leitura de Butler seria própria do nosso processo de subjetivação — convertida em desejo de sujeição que recolhe o sujeito do mundo social, fixando-o num lugar idealizado e, portanto, inalcançável. Trata-se de uma posição na qual a

rejeição ao existente pode facilmente se converter em acomodação conformista (Safatle, 2015)<sup>56</sup>.

O que nos conduz à conclusão de que se a melancolia é estruturante do sujeito e se nosso processo de subjetivação é também o movimento pelo qual nos assujeitamos a um mundo social e linguístico, haveria, com a consolidação da racionalidade neoliberal, um modo de exploração dessa perda constitutiva na modelagem empresarial de sujeitos que, conforme sustentamos no primeiro capítulo, nos impulsiona à maximização do desempenho e a negação da perda, visto que, o sujeito empresário de si mesmo, nada pode perder, somente ganhar.

Nessa configuração em que se produz continuamente um vínculo social a um objeto, ideal e/ou promessa perdida, o medo da mudança se torna maior do que o da permanência do estado de coisas, levando o sujeito melancólico a perder o desejo de agir e a se retirar da vida social. Paralisado pelo sentimento de impotência, ele experimenta ainda um atrofiamento e, até mesmo, um bloqueio da capacidade de imaginação política, de modo que ao invés de o descontentamento social ser convertido em motor para o engajamento político, é capturado e transformado em um conformismo resignado.

Com o esvaziamento da política, experimentamos o acentuamento do individualismo e o enfraquecimento dos laços sociais. Essa resignação ao estado de coisas e impossibilidade de vislumbrar futuros alternativos, criam uma “formação psíquica facilitadora do não reconhecimento de vidas precárias” (Silva; Queiroz, 2019, p. 77). Eis, portanto, uma das consequências da sujeição psíquica, quem em nossa hipótese, seria um modo de sujeição neoliberal melancólica: “não há nenhuma necessidade do Estado proibir explicitamente expressões particulares de luto e perda, se a consciência já o faz” (Lloyd, 2007, p. 101 *apud* Bonote, 2021, p. 79).

(...) Esse contexto pode estar relacionado com uma estrutura melancólica, em sua dimensão social, que predispõe ao acolhimento da diferenciação normativa de vidas. Ou seja, se de início o poder distribui as vidas em reconhecíveis e não reconhecíveis como humanas, as quais serão ou não protegidas, seja pelas leis seja pelos afetos, ele também parece constituir certo tipo de sujeito capaz de assim se portar ante o outro, considerado humano ou não-humano. Portanto, aquilo que o poder produz será repetido pelo indivíduo nas relações intersubjetivas, o que sugere, por conseguinte, ao exame da vida precária, examinar não mais como o poder fabrica a vida precária, mas sobretudo como ele produz sujeitos inaptos para o reconhecimento da precariedade do outro (Silva; Queiroz, 2019, p. 83).

---

<sup>56</sup>VlamiDir Safatle em **O circuito dos afetos**. São Paulo: CosacNaify, 2015.

É neste sentido que Butler argumenta que a melancolia, enquanto negação da perda, se manifesta na distribuição diferencial do luto público, através de uma seletividade na comoção em reação à morte de determinados sujeitos, expressa na ausência de obituários, na invisibilização dos seus “nomes, rostos, histórias pessoais, famílias, passatempos favoritos, lemas pelos quais viviam” (Butler, 2019d, p. 53), quase como se enlutar publicamente essas perdas constituísse uma ofensa ao próprio público.

As investigações sobre sujeição melancólica empreendidas por Butler parecem encerrar o sujeito em um ciclo vicioso de reiteração do poder. Críticos do pós-estruturalismo identificam nessa compreensão um niilismo paralisante para pensarmos a ação ética e moral, uma vez que subordinado à normas que não escolheu, como poderíamos pensar a responsabilidade ética e a atuação política do sujeito?

Chaves e Chagas (2021)<sup>57</sup> sugerem que Butler assume essa tarefa ao tentar elucidar o paradoxo do poder, a saber: de que modo, ele nos anima e subordina, ao mesmo tempo? Pela compreensão dessa ambivalência poderíamos pensar possibilidades condicionadas de agência, dentre as quais as reivindicações do direito ao luto público, que permitam a negociação dos efeitos do poder com vistas a reconfiguração dos vínculos éticos políticos em alternativa ao individualismo, elevado como norma moral pela racionalidade neoliberal. Esse gesto de “barganhar” com os regimes de verdade, nos termos de Foucault, e com os regimes de inteligibilidade, na formulação butleriana, é próprio da atitude crítica enquanto virtude.

Essa formulação nos leva a conclusão de que, apesar de o movimento pelo qual nos tornamos sujeitos ser tautológico (vide imagem da dobra, da flexão sobre si), essa dinâmica não é linear e sua descontinuidade abre fissuras, possibilidades de ações contrapostas às formas de sujeição. Desse modo, se conforme Butler (2020) acena, a sujeição melancólica edifica as bases a partir das quais emergimos como sujeitos, por conseguinte, a sujeição cria também as condições de possibilidade de resistência do sujeito.

Essa discussão se insere no contexto de outras pesquisas que se propõem a investigar a relação entre melancolia e política,<sup>58</sup> mas difere-se ao seguir o trajeto pavimentado por Butler

---

<sup>57</sup>No artigo **Luto como Categoria Clínica, Luto como Categoria Ético-Política: Desdobramentos Butlerianos**, publicado na Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea, [S. l.], v. 9, n. 2, p. 151–174, 2021. DOI: 10.26512/rfmc.v9i2.39249. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/39249>.

<sup>58</sup>Destacamos especialmente as contribuições de Vladimir Safatle: <<https://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/556554-o-brasil-na-era-dos-esgotamentos-da-imaginacao-politica-uma-nacao-de-zumbis-que-tem-na-melancolia-seu-modo-de-vida-entrevista-especial-com-vladimir-safatle>> e

por não tomar a melancolia como sinônimo de passividade, efeito de contextos políticos que induzem ao esvaziamento da vida social e à resignação ao estado de coisas. A diferença apresentada em nossa contribuição teórica reside, portanto, na identificação da melancolia como um aspecto estruturante de nossa subjetividade, que articula a vida psíquica e social, mundo interior e exterior e, por conseguinte, cria nossas condições de ação ética e política, abrindo possibilidades para formas condicionadas de agência, nos termos de Butler, ou relações de dependência “menos dolorosas e menos subordinativas”, nos termos formulados por Amy Allen (2008, p. 84)<sup>59</sup> ao refletir sobre o aparente beco sem saída (*dead end*) teórico e político para o qual a nossa formação em relações de dependência parece nos conduzir.

Para Butler (2020), a indissociável vinculação entre ação e dependência não representa uma contradição que inviabilizaria as possibilidades de agência e resistência, numa perspectiva que a filósofa caracteriza como “politicamente hipócrita de fatalismo”; no entanto, seu percurso investigativo tampouco se alinha com a formulação liberal-humanista clássica, que postula a ação como diametralmente oposta ao poder, o que configuraria, nas suas palavras, uma “forma ingênua de otimismo político” (p. 26).

Isto porque por mais vulneráveis e dependentes que sejamos do poder para adquirirmos alguma inteligibilidade social, o poder não é invulnerável e também está suscetível a passagem do tempo de modo que ao reiterá-lo, não o fazemos mecanicamente, logo, a cada encenação da norma neoliberal, podemos exceder os propósitos inicialmente estabelecidos. Por ser um ideal inalcançável, invariavelmente, há sempre algo que escapa e falha na repetição da norma.

Ainda no que se refere aos mecanismos psíquicos que impulsionam a *desrealização* do outro que escapa dos regimes neoliberais de inteligibilidade, Butler destaca como em decorrência de uma inversão movida pelo desejo de aniquilação, o sujeito desviante das representações sociais é encarado como um inimigo social, tônica que alimenta os discursos públicos que mobilizam as narrativas do “nós contra os outros”, “o bem contra o mal” (*Ibid.*, p. 36). Desse modo, aqueles que defendem possibilidades outras, mais justas e igualitárias, de organização social são frequentemente vistos como uma ameaça à liberdade individual, como observamos diante da institucionalização da racionalidade neoliberal; de maneira semelhante, aqueles que não conseguem garantir a própria subsistência devem ser deixados para morrer,

---

de Sabrina Fernandes: <<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/569025-a-fragmentacao-da-esquerda-a-crise-da-praxis-e-a-melancolia-entrevista-especial-com-sabrina-fernandes>>.

<sup>59</sup>Amy Allen em **The Politics of Ourselves**. New York: Columbia University Press, 2008.

uma vez que, a impossibilidade de provimento de condições materiais para a própria sobrevivência é interpretada, sob a ótica neoliberal, como um falha moral, um vício inaceitável.

No contexto de valoração diferencial das vidas em decorrência da implementação da agenda neoliberal, o trabalho político do luto, afirma Carla Rodrigues tem uma dimensão de crítica ao individualismo nas reflexões de Butler em decorrência de sua função de constituição de laço social a partir da experiência da perda: “Há uma zona de indeterminação no sujeito, constituído pela alteridade, mas é como se essa indeterminação se tornasse mais explícita na experiência da perda” (Rodrigues, 2021, p. 73). Em outras palavras, a forma como somos constituídos uns pelos outros, ou seja, a nossa *relacionalidade constitutiva*, frequentemente escamoteada por discursos neoliberais, fica mais evidenciada a partir do luto.

Para a filósofa, o trabalho de luto não ocorreria pela mera substituição do objeto perdido mediante o redirecionamento do investimento libidinal (Butler, 2019d), como postulou Freud inicialmente, mas pelo reconhecimento de que em virtude de nossa inescapável abertura ao Outro, que não apenas nos constitui subjetivamente, mas também nos retira da posse de nós mesmos, somos fundamentalmente constituídos pela perda. Isso significa que não é possível prever ou planejar como seremos afetados pela perda, há algo maior, que nos invade nesses momentos que escapa qualquer tentativa de controle:

Algo toma conta de você: de onde vem isso? O que isso significa? O que nos domina em tais momentos, nos quais não somos mais donos de nós mesmos? A que estamos amarrados? E pelo que somos tomados? Freud nos lembrou que quando perdemos alguém, nem sempre sabemos o que se perdeu daquela pessoa. Então, quando alguém perde, também se defronta com algo enigmático: há algo que se esconde na perda, algo que se perde nos recessos da perda. Se o luto envolve saber o que foi perdido (...), então o luto poderia ser sustentado por essa dimensão enigmática, pela experiência de não saber provocada pela perda que não podemos assimilar completamente (*Ibid.*, p. 42).

A experiência da perda tem uma dimensão enigmática que permanece escondida: “nem sempre sabemos o que se perdeu daquela pessoa que se foi” (*Ibid.*, p. 42). Se para as teorias éticas clássicas, que pressupõe um sujeito autônomo, consciente e transparente para si mesmo, o desconhecimento representaria um esvaziamento dos fundamentos para ação moral, para Butler a *incognoscibilidade* carregaria importante valor ético para a proteção dos elos de interdependência (Butler, 2019c). Nesse sentido, após termos evidenciado como somos constituídos pela perda e refletido sobre algumas das reverberações ético-políticas do luto e da melancolia, no próximo item, nos proporemos a demonstrar como essa *cegueira* ou *opacidade* parcial que experimentamos sobre nós em função de nossa *relacionalidade constitutiva* — pode

operar na criação de responsabilidades globais em oposição à moral neoliberal da responsabilização individual.

## 2.2. O valor ético-político da opacidade

Se, conforme evidenciamos, somos subjetivamente estruturados por uma *perda constitutiva*, então haveria aspectos sobre quem nós somos que não podem ser totalmente apreensíveis e permaneceriam inacessíveis a nós. O desconhecimento de si seria, desse modo, uma consequência do movimento pelo qual nos tornamos sujeitos, que importante ressaltar, na acepção de Butler, ocorreria mediante o processo de *sujeição melancólica* descrito no tópico anterior.

Em outros termos, experimentamos uma *cegueira parcial* em relação a nós mesmos em decorrência de nossa *relacionalidade constitutiva*. Essa *incognoscibilidade* representa para a filósofa um novo direcionamento para a ação ética que identifica na *opacidade* — e não na afirmação de uma identidade pessoal coerente e transparente — a precondição para a responsabilidade ética.

Nesse sentido, pretendemos neste momento nos dedicar a evidenciar o valor ético da opacidade para proteção dos laços de interdependência contra a moral neoliberal de responsabilização individual. Para isso, recorreremos as reflexões formuladas por Butler em *Relatar a si mesmo*. Na referida obra, mobilizando Adorno, Nietzsche, Foucault, Hegel, Laplanche, Cavarero e Lévinas, a filósofa responde às críticas de que o pós-estruturalismo seria uma forma de *niilismo moral* sob a acusação de esvaziar os fundamentos da ação ética, a saber: a própria ideia de sujeito.

Já em *debates feministas* Butler (2018) responde a essa questão posta por Seyla Benhabib (2018)<sup>60</sup> argumentando que o abalo de um modelo específico de subjetividade, isto é, da ideia de um sujeito autônomo e conhecedor de si, não representaria um abalo na responsabilização ética e atuação política, ao contrário, poderia abrir possibilidades para pensarmos obrigações globais a partir da *opacidade e modos de desposseção*, próprios de nossa *relacionalidade constitutiva*. Isso quer dizer que não se trata da *morte do sujeito*, como

---

<sup>60</sup>Em **Debates feministas: um intercâmbio filosófico**. Editora Unesp: São Paulo, 2018.

anunciado por Benhabib, mas a morte específica de uma *fantasia de sujeito*, a perda de algo que nunca efetivamente experimentamos: conhecimento e autonomia plena sobre si.

Em *relatar a si mesmo*, Butler amadurece os referidos argumentos a partir da elucidação das diferentes cenas de interpelação, momento que nos inaugura como seres reflexivos a partir da convocação de oferecermos um relato sobre quem nós somos e, ainda que embrionariamente, neste livro já se faz presente a articulação entre vulnerabilidade e responsabilidade ética, tomando como ponto de partida a abertura própria de nossa corporeidade e as obrigações éticas concernentes.

Diante da impossibilidade de contemplarmos todas as fecundas interlocuções de Butler nesta pesquisa, nos deteremos em alguns dos muitos diálogos que contribuem para suas proposições ético-políticas. De Adorno destacamos duas importantes críticas, a primeira direcionada à *violência ética* como a tentativa de diluir as singularidades e diferenças em nome de uma pretensa universalidade; e a segunda dirigida à ideia de um “eu” encerrado em si mesmo, apartado das contingências sociais, políticas, históricas, culturais que está inserido (Butler, 2019c, p. 17-18). Ambas convergem com problemas discutidos no primeiro capítulo: a homogeneização do tecido social conforme a modelagem neoliberal e a emergência de uma subjetividade edificada em um ideal de autossuficiência que solapa a nossa historicidade e *relacionalidade* constitutiva, ao que poderíamos acrescentar, exemplifica a definição de *violência ética* da leitura butleriana de Adorno.

Tomando como referência Nietzsche e Foucault, Butler evidencia que a reflexividade do “eu” surge a partir da cena da interpelação e que não seria possível falarmos de uma interioridade sem a externalidade do mundo social, cultural, político etc. conforme evidenciamos no tópico anterior ao discutirmos a imbricação entre vida psíquica e social. Sobre Nietzsche, a filósofa pondera que em *Vida psíquica do poder* talvez tenha se precipitado em aceitar a cena da interpelação de instauração do sujeito como necessariamente uma cena punitiva. Esse postulado, acrescenta Butler, contribuiu para a formulação foucautiana sobre o poder disciplinar, mas não é a única forma de explicar a reflexividade dos sujeitos (*Ibid.*, p. 26-27).

Para ela, existem outras maneiras de subjetivação para além da fórmula punição/reflexividade, dentre as quais, destaca os *modos de despossessão*, discussão devedora do “último Foucault” debruçado sobre o *cuidado de si*, isto é, sobre as possibilidades de

cultivarmos a nós mesmos numa relação crítica com as normas, considerando que não há possibilidade de sermos constituídos como sujeitos desvinculados de um horizonte normativo. Esse postulado se contrapõe a referência humanista de sujeito racional, que se apropria posteriormente de normas exteriores a si, cujas condições de emergência são ocultadas por *ficções fundacionistas*<sup>61</sup>.

Embora esse quadro de normas disponíveis para o ato de reconhecimento constitua uma referência para a nossa tomada de decisões, nossas escolhas não são condicionadas pelas normas, isto significa apenas que é em relação com essas instâncias normativas que conferimos e recebemos reconhecimento, ou que podemos contestar e transformar as referidas normas, pondera Butler (2019c):

A injunção [moral] força o ato de criar a si mesmo ou engendrar a si mesmo, ou seja, ela não age de maneira unilateral ou determinística sobre o sujeito. Ela prepara o ambiente para a autocriação do sujeito, que sempre acontece em relação a um conjunto de normas impostas. A norma não produz o sujeito como seu efeito necessário, tampouco o sujeito é totalmente livre para desprezar a norma que inaugura sua reflexividade; o sujeito luta invariavelmente com condições de vida que não poderia ter escolhido. Se nessa luta a capacidade de ação, ou melhor, a liberdade, funciona de alguma maneira, é dentro de um campo facilitador e limitante de restrições. Essa ação ética não é totalmente determinada nem radicalmente livre. Sua luta ou dilema primário devem ser produzidos por um mundo, mesmo que tenhamos de produzi-lo de alguma maneira. Essa luta com as condições não escolhidas da vida – uma ação – também é possível, paradoxalmente, graças à persistência dessa condição primária de falta de liberdade (p. 31).

Uma vez que a história do “eu” invariavelmente perpassa pela relação com um conjunto de termos sociais e linguísticos que instituem as normas de reconhecimento e inteligibilidade dos sujeitos, é importante destacarmos duas conclusões: a primeira largamente desenvolvida em *Vida psíquica do poder* e tratada no tópico anterior de que, paradoxalmente, a submissão cria as condições para a ação e a segunda de que qualquer questionamento do regime de verdade levanta também questões sobre a nossa própria verdade: “se questiono o regime de verdade, questiono também o regime pelo qual se atribuem o ser e minha própria condição ontológica” (*Ibid.*, p. 35). O questionamento da norma conduz necessariamente ao questionamento de si, próprios da atitude crítica como virtude descrita por Foucault, e isso representa, por consequência, uma ameaça ao reconhecimento que recebemos dos outros.

---

<sup>61</sup>Em *A força da não violência*, Butler usa essa expressão para referir-se ao imaginário, construído pelo pensamento político liberal, de que antes de chegarmos ao mundo social viveríamos em um estado de natureza no qual já nos encontraríamos adultos, autossuficientes, sem necessidade de outrem.

Estamos colocando em outros termos o argumento que já vínhamos desenhando para formularmos nossa crítica ao ideal neoliberal de autossuficiência: nossas condições de possibilidade dependem do encontro com o Outro, decorrente da abertura própria de nossa vulnerabilidade corpórea. Tal vulnerabilidade e dependência são atravessadas pela ambivalência e não podem, portanto, ser reduzidas à passividade e subordinação, uma vez que, delas depende também nossa ação ética e possibilidade de agência. Nesse sentido, a presente investigação sobre a nossa constituição como sujeitos éticos precisa ser compreendida em articulação com as discussões realizadas anteriormente sobre os processos de subjetivação mediante a sujeição melancólica e sobre a emergência da subjetividade neoliberal.

Posto isso, seguimos na elucidação de como as relações de interdependência são tão decisivas para a compreensão de quem nós somos: somos dependentes do Outro não apenas em sua singularidade, como também da dimensão social da normatividade que delinea as cenas de reconhecimento. Esse Outro, portanto, não se refere a alguém específico, mas alcança toda a teia de relações que nos envolvem desde antes de nosso nascimento e nos excedem para além de nossa temporalidade neste mundo:

Desse modo, o relato que dou de mim mesma no discurso nunca expressa ou carrega totalmente esse si-mesmo vivente. Minhas palavras são levadas enquanto as digo, interrompidas pelo tempo de um discurso que não é o mesmo tempo da minha vida. Essa “interrupção” recusa a ideia de que o relato que dou é fundamentado apenas em mim, pois as estruturas indiferentes que permitem meu viver pertencem a uma sociabilidade que me excede (Butler, 2019c, p. 51).

Conforme a leitura que Butler (*Ibid.*, p. 44) faz de Foucault, essa abertura expõem os limites dos regimes de verdade, afinal, meu rosto só pode ser lido como “humano” no interior de um campo de referências que condicionam a inteligibilidade. Ressurge então a questão sobre quais vidas são qualificadas como vivíveis e quais são passíveis de serem descartáveis sob a ótica neoliberal, reposicionada nos seguintes termos: “quais condições alguns indivíduos adquirem um rosto legível e visível e outros não?” só podemos, continua Butler, reconhecer um rosto mediante a “normatividade do campo visual” (*Ibid.*, p. 43).

A nossa capacidade de resposta e sensibilização diante do sofrimento alheio depende, portanto, em parte, de nossa vulnerabilidade corporal e, em parte, dos termos do reconhecimento, que operam na comoção seletiva e distribuição desigual do luto público, problema que retomaremos no último tópico deste capítulo com vistas a proposição não da ampliação do que se compreende por vidas vivíveis, mas da diluição dessa valoração diferencial.

Se a possibilidade de reconhecimento e inteligibilidade é regulada por operações normativas, a relação ética não surge de um encontro entre agentes racionais, que idealmente se comunicam e se responsabilizam, mas “da própria impossibilidade de narrar completamente sua própria história, dessa dependência fundamental ao outro e ao conjunto de normas sociais de inteligibilidade que me precedem” (Demetri, 2018, p. 102)<sup>62</sup> há, portanto, “determinados regimes de verdade que condicionam a possibilidade ontológica do sujeito”. Colocá-los em questão e, por consequência, questionarmos a nós mesmos pode ser motivado, algumas vezes, pelo desejo de ser reconhecido ou de conferir reconhecimento. Isto significa que o desejo de reconhecimento não apenas atua em nossa conformação às normas instituídas, como também na relação crítica que estabelecemos com essas normas (Butler, 2019c, p. 38).

Em decorrência da primazia do Outro sobre o “eu”, primazia que nos inaugura como sujeitos e antecede a constituição de um “eu” consciente e intencionado, Butler desloca o enfoque da questão ética “quem sou eu?” para o “quem és tu?” a fim de discorrer sobre as obrigações éticas decorrentes de nossa *relacionalidade constitutiva*. Aqui, julgamos pertinente enfatizar o diálogo com a feminista italiana Adriana Cavarero — fortemente influenciada pelas reflexões arendtianas — a partir do qual, Butler propõe uma revisão da teoria do reconhecimento hegeliana (*Ibid.*, p. 44).

Conforme a interpretação de Butler sobre Hegel, a cena do reconhecimento depende de uma condição estrutural de reciprocidade implícita: a ação de uma consciência implica inevitavelmente a da outra, logo, ao ofertar reconhecimento a alguém também sou reconhecida no ato da oferta. Assim, uma consciência não pode exercer efeito unilateralmente sobre outra. É necessário, afirma Susana Castro (2018)<sup>63</sup>, que “uma outra pessoa que ‘autorize’ a existência do outro na medida em que o reconhece como um sujeito moral, igual a si, isto é um sujeito de ação e não um meio ou objeto para a realização do desejo de outro. Ninguém pode outorgar a si próprio autoridade moral” (p. 295). A busca por reconhecimento depende, portanto, de um espelhamento. É preciso que o outro também compartilhe do mesmo quadro normativo de inteligibilidade para conferir-me reconhecimento.

---

<sup>62</sup>Felipe Dutra Demetri em **Corpos despossuídos: vulnerabilidade em Judith Butler**. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Florianópolis, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/193638>.

<sup>63</sup>No artigo **Ética do conhecimento revisitada**. *Problemata: R. Intern. Fil.* V. 9. n. 2 (2018), p. 294-301 ISSN 2236-8612 <doi:<http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v9i2.41248>>.

Com Cavarero, o espelhamento da autoidentidade deixa de ser condição necessária para o ato de reconhecimento, pois como poderíamos exigir do outro uma identidade coesa e transparente se nós mesmos somos múltiplos e opacos? O reconhecimento de nossa opacidade poderia nos libertar da cobrança por uma identidade coerente e estática ao mesmo tempo que poderíamos acolher o outro que expõe os limites dos regimes de inteligibilidade:

Cada novo questionamento (“quem é você?”) implica em novas narrativas e, portanto, narrativas dispares entre si, feitas sob perspectivas distintas. Se abandonamos a demanda por autoidentidade, ou, nos termos hegelianos, se abandonamos o desejo pela persistência do nosso ser, então estamos mais abertos para aceitar uma unidade fragmentada e incoerente do eu. Tal disposição nos tornaria menos aptos à violência ética implícita na exigência pela coerência nos outros. Julgamos apressadamente os outros quando interpretamos suas atitudes como necessariamente contraditórias quando ocorrem de maneira inusitada. Mantemos uma postura violenta quando cobramos dos outros e de nós mesmos que nos mantenhamos idênticos a nós mesmos. Postulado básico dessa nova ética do reconhecimento é a predisposição a aceitarmos os limites do conhecimento de si. Não somos e jamais nos tornaremos conhecedores de nós mesmos. Nos desconhecemos fundamentalmente, pois aquilo que somos depende das múltiplas formas pelas quais somos atravessados pelos questionamentos do que somos. Mil e uma narrativas sobre nós mesmos, nenhuma mais verdadeira do que a outra. Esse postulado do desconhecimento de si como base para a conduta ética seria superior ao postulado da persistência desmedida em que pode constituir uma disposição tanto para a humildade quanto para a generosidade, “terei que ser perdoado por aquilo que não poderia conhecer completamente, e terei a mesma obrigação do oferecer perdão a outros, que também são constituídos em opacidade parcial a respeito deles mesmos” (Butler, 2019c, p. 42).

Somos, portanto, atravessados pelos encontros que vivenciamos de tal modo que a cena da interpelação, onde somos convocados a relatar quem nós somos, já nos provoca uma transformação irremediável: mediante esse processo que nos confere reconhecimento somos transformados e não podemos simplesmente retornar ao que éramos. *Há uma perda constitutiva no processo de reconhecimento*, afirma Butler (*Ibid.*, p. 41), uma vez que é impossível apreendermos todo o nosso passado no ato de reconhecimento, bem como, o próprio ato já altera e ressignifica nosso passado, reverberando, portanto, em nosso presente. Essa compreensão se articula com a hipótese da *sujeição melancólica* descrita no tópico anterior de que a nossa emergência como sujeitos está diretamente relacionada a um histórico de perdas que nos constituem.

O nosso *dever sujeito* depende, portanto, de um atravessamento por algo exterior e anterior a nós, uma vez que, antes que possamos articular qualquer compreensão de um “eu” somos afetados pelo Outro e pelo mundo de uma maneira que não podemos controlar e, tampouco, nos esquivar. Este caráter retroativo do senso de individuação e autorreferência impossibilita uma reconstituição transparente e confiável de um momento inaugural do sujeito, inviabilizando determinadas pretensões teóricas que se propõem a oferecer uma descrição das

“cenas do eu” nas quais o narrador aparece, ao mesmo tempo, como autor e ator da própria vida, omitindo as condições que fundamentam as possibilidades de ação e de aparição daquele que reflete sobre si em uma tentativa de ocultar a passividade, a entrega e a dependência de outros que escapam do seu poder de escolha:

O “eu” não pode contar a história de seu próprio surgimento, nem as condições de sua própria possibilidade, sem dar um testemunho de um estado de coisas que ele poderia não ter presenciado, que é anterior ao seu surgimento como sujeito cognoscitivo, e assim constituir a um conjunto de origens que só pode ser narrado à custa de um conhecimento confiável (Butler, 2019c, p. 52).

Existem muitos aspectos que nos escapam, sob os quais não temos controle e que nos destituem da posse de nós mesmos de modo que haverá sempre, inescapavelmente, um grau de *desposseção*, incompletude, *opacidade* pois as condições de nosso surgimento estão para além do nosso alcance e a própria suposição de uma existência singular é limitada por instâncias normativas hegemônicas que regem o humanamente reconhecível, com as quais negociamos para falar sobre nós (*Ibid.*, p. 51).

Essa dimensão enigmática que nos constituí e que é escamoteada pelo modelo de subjetivação neoliberal pode ser desvelada pela experiência da perda, uma vez que, o luto expõe “a servidão na qual nossas relações com os outros nos mantém, de maneira que nem sempre podemos contar ou explicar” (Butler, 2019d, p. 43). A perda, portanto, evidencia os laços relacionais que tornam possível a nossa sobrevivência, expondo como, a despeito de nossas fantasias de autossuficiência, somos *suscetíveis* e *impressionáveis*, fundamentalmente abertos ao mundo e ao Outro de tal modo que seria impossível alcançarmos absoluta clareza e transparência sobre quem nós somos.

A nossa própria corporeidade impõe limites para uma recordação completa de nossas vidas. Não conseguimos reconstituir a nossa história sem o olhar e o relato do outro sobre nós. A história sobre quem nós somos está imbricada no encontro com o Outro de tal modo que a concepção de um “si mesmo” torna-se questionável. O relato de quem nós somos depende de um código de linguagem que nos antecede e nos ultrapassa, bem como de um interlocutor, um “tu” para o qual me direciono e cujo endereçamento<sup>64</sup> já altera a própria narrativa. Nesse sentido, citando Nietzsche, Butler afirma que as narrativas que construímos sobre nós são

<sup>64</sup>Butler, em interlocução com Lévinas, dedica atenção a estrutura do endereçamento para a formulação de uma ética judaica da não violência: a estrutura do endereçamento é importante para entender como a autoridade moral é introduzida e sustentada se aceitarmos não só que nós nos endereçamos aos outros quando falamos, mas que em certo sentido nós existimos, então, no momento em que somos endereçados, e algo de nossa existência mostra-se precária quando esse endereçamento falha” (Butler, 2019c, p. 130).

múltiplas, fabulosas e ficcionais, sendo impossível eleger apenas uma como verdadeira (Butler, 2019d, p. 53-54).

No processo de reconstituição de nossa história também somos modificados pela narrativa do relato ao mesmo tempo em que agimos sobre nosso interlocutor. Por isso, o relato de si — a despeito de suas limitações epistemológicas — tem relevância ética e política, “constituindo uma ocasião linguística e social para a autotransformação” (*Ibid.*, p. 165), tendo efeitos pedagógicos que podem ser comparados com a fala corajosa da *parresia* socrática descrita por Platão na Apologia.

Da impossibilidade de nos conhecermos em termos absolutos e oferecermos um relato autêntico de quem nós somos, surgem alguns questionamentos sintetizados por Susana Castro da seguinte maneira:

Essa constatação pode trazer algum constrangimento para a moralidade? A impossibilidade de autenticidade, de singularidade, poderia conduzir a algum tipo de questionamento da responsabilidade moral? Poderíamos com isso dizer que o sujeito não pode neste caso ser responsabilizado pelos seus atos já que o que o constitui enquanto o sujeito, sua narrativa sobre si mesmo, é derivada de um conjunto coletivo, comum, de crenças e códigos de inteligibilidade? (Castro, 2018, p. 297).

Embora os críticos do pós-estruturalismo sustentem que essa *opacidade* seja uma falha ética que conduziria ao *niilismo moral* por esvaziar as condições de responsabilização e, conseqüentemente, os fundamentos da ação ética e política, Butler parte da hipótese de que a impossibilidade de oferecermos um relato transparente de quem somos seja um indicador de como nossas vidas estão eticamente implicadas umas nas outras. Essa ausência de clareza sobre quem somos, manifesta muitas vezes em incoerência e inconstância é expressão de como somos constituídos na *relacionalidade*: “implicados, obrigados, derivados, sustentados por um mundo social além de nós e anterior a nós” (*Ibid.*, p. 87).

Argumentarei o contrário, mostrando como uma teoria da formação do sujeito, que reconhece os limites do conhecimento de si, pode sustentar uma concepção da ética e, na verdade, da responsabilidade. Se o sujeito é opaco para si mesmo, não totalmente translúcido e conhecível para si mesmo, ele não está autorizado a fazer o que quer ou a ignorar suas obrigações para com os outros. Decerto o contrário também é verdade. A opacidade do sujeito pode ser uma consequência do fato de se conceber como ser relacional, cujas relações primeiras e primárias nem sempre podem ser apreendidas pelo conhecimento consciente. Momentos de desconhecimentos sobre si mesmo tendem a surgir no contexto das relações com os outros, sugerindo que essas relações apelam a formas primárias de relacionalidade que nem sempre podem ser tematizadas de maneira explícita e reflexiva. Se somos formados no contexto de relações que para nós se tornam parcialmente irrecuperáveis, então essa opacidade parece estar embutida na nossa formação e é consequência da nossa condição de seres formados em relações de dependência (Butler, 2019c, p. 32).

A questão ética surge, portanto, precisamente quando chegamos “aos limites do que conhecemos, mas ainda nos é exigido dar e receber reconhecimento” (Butler, 2019c, p. 34). Isso quer dizer que os limites epistemológicos do autoconhecimento não seriam obstáculos éticos a serem superados, pelo contrário, “é precisamente em virtude da opacidade do sujeito consigo próprio que ele incorre e sustenta algumas de suas ligações éticas mais importantes” (*Ibid.* p. 33).

Ao nos confrontarmos com a nossa opacidade, poderíamos também liberar o outro da exigência de um relato de si coerente e estático, o que configura uma *violência ética*, visto que, nenhuma resposta, nenhuma identidade pretensamente fixa seria capaz de expressar por completo quem nós somos, há sempre algo que escapa e que se transforma continuamente. Por isso, “a fim de sermos mais verdadeiros conosco, toda tentativa de explicar quem se é, deve falhar. É essa falha que, no fundo, nos constitui a todos como sujeitos” (Castro, 2018, p. 298-299).

Desse modo, o reconhecimento de nossas limitações constitutivas nos orienta em direção a uma postura ética mais generosa em alternativa a discursos normativos violentos que movidos pela pretensão de universalidade — como os instituídos pela moral neoliberal que precariza as condições de vida de determinados sujeitos — sobretudo, daqueles que não se ajustam aos padrões hegemônicos de reconhecimento e inteligibilidade (negros, mulheres, indígenas, LGBTQIA+ etc.) e que em face da lógica empresarial, experimentam um aprofundamento das desigualdades já historicamente vivenciadas.

Trata-se de uma disposição para acolher o desconhecido que há em nós, o que não pode ser apreendido, que expõem os limites dos esquemas de inteligibilidade e ameaça as categorias de identidade cristalizadas, um trabalho de luto pela fantasia de um “eu” coerente, autossuficiente e conhecedor de si para abarcar a *desposseção* diretamente relacionada a nossa perda constitutiva e abertura para a alteridade.

A persistência em nosso próprio ser, retomando termos hegelianos-espinosistas, só poderia ocorrer, portanto, pela persistência na alteridade, neste Outro que nos invade e nos inaugura em um nível *pré-ontológico*, “uma intrusão que me acontece, paradoxalmente, antes da minha formação como um ‘eu’” (Butler, 2019c, p. 114). Essa cena persecutória constitui a pré-história do sujeito e não pode ser narrada, pois somos tocados sem a mediação da razão, um

eu-objeto que sofre passivamente<sup>65</sup> a atuação dos outros, sem desejo ou escolha, para que posteriormente possa agir deliberadamente. A partir dessa *susceptibilidade* primária decorre nossa responsabilidade pelos outros, já constituindo, portanto, o início de uma interpelação ética.

Por isso, o único jeito de *persistir em nosso ser* não se dá mediante uma defesa egológica, autocentrada na proteção de um “si mesmo”, na defesa de uma identidade fixa e enrijecida, incapaz de estabelecer conexões com a diferença e alteridade, o que configuraria para Adorno um *narcisismo moral* baseado em uma ética de autopreservação que “não só retira o individual do mundo como também destrói a base do envolvimento moral com o mundo” (Butler, 2019c, p. 138).

Observa-se, desse modo, que o “tu” ganha maior centralidade no projeto ético butleriano. A possibilidade de *relatar a si* depende de uma exposição ao Outro que é próprio de nossa corporeidade. O corpo, exposto por definição, é expressão da nossa *vulnerabilidade* primordial e de nossa materialização como sujeitos. Aqui, vulnerabilidade representa susceptibilidade e impressionabilidade aos Outros, abertura primordial ao mundo. Emergir como um sujeito é inevitavelmente estar exposto, inseparável de um mundo social e linguístico que nos antecede e nos precede, entregue a discursos e afetos que não controlamos, dependentes de uma rede de cuidados que excede o mundo humano e permite nossa existência física, psíquica e social.

Dando prosseguimento a nossa crítica ao modelo inalcançável de autossuficiência, imposto pelo governamentalidade neoliberal, no próximo item, nos dedicaremos a evidenciar como as obrigações éticas — impostas pela nossa relacionalidade constitutiva — conferem um lugar ético-político à vulnerabilidade, ao corpo e às suas condições de preservação, o que nos abre para uma nova ontologia corporal e uma compreensão mais alargada do “eu” que abrange a nossa sociabilidade constitutiva e que, em nossa hipótese, poderia nos reorientar na reivindicação pela eliminação da distinção entre vidas qualificadas como vivíveis e vidas matáveis, que atendem a políticas neoliberais de desumanização através da indução política de precariedade.

---

<sup>65</sup>Butler (2019c) destaca que para Lévinas a passividade, empregada neste sentido, não deve ser entendida como oposto da atividade, mas como pré-condição da distinção gramatical entre atividade e passividade (p. 116).

### 2.3. O corpo e abertura para a alteridade: uma nova ontologia corporal social e obrigações éticas

Após termos evidenciado como em razão de nossa vulnerabilidade primordial somos constituídos e desfeitos uns pelos outros, pretendemos neste momento nos concentrarmos em duas consequências desse argumento: a primeira de que a vulnerabilidade é uma especificidade do laço social que nos envolve, o que nos abre para uma perspectiva diferente de ontologia corporal, compreendendo o corpo em sua dimensão aberta e relacional, cuja *suscetibilidade* nos coloca em uma rede de interdependência; e a segunda, consequência direta da primeira: as obrigações éticas decorrentes desse vínculo indissociável com vistas a ampliação do direito à vida. Por meio dessa discussão, ensaiamos algumas possibilidades de agência no contexto de recrudescimento da moral neoliberal de responsabilização individual que reforça a distinção entre vidas consideradas vivíveis e aquelas passíveis de serem descartadas.

Em oposição às narrativas que apresentam um sujeito desvinculado de suas condições de possibilidade,<sup>66</sup> Butler enfatiza como nossos corpos não podem ser pensados fora da relacionalidade, uma vez que se trata de uma especificidade própria de nossa formação e sustentação nesse mundo. Por isso, ao afirmarmos que os corpos são por definição *vulneráveis* devemos compreender essa *suscetibilidade* não como um atributo individual dos sujeitos, mas sim como uma dimensão de nossa interdependência constitutiva, um *modo de relação* que coloca em questão as distinções entre os corpos considerados individualmente. Experimentamos essa vulnerabilidade sempre em relação com um conjunto de condições externas, mas também como parte da própria corporeidade: “o corpo nunca existe em um modo ontológico distinto da sua situação histórica” (Butler, 2021, p. 162).

Em outras palavras, à despeito das fantasias de autossuficiência que permeiam o imaginário social, não apenas a nossa sobrevivência corporal, mas também psíquica e social, depende de uma rede de apoio que excede os limites do mundo humano, alcançando processos vitais, infraestruturas, meio ambiente. Com isso, não queremos afirmar a impossibilidade de

---

<sup>66</sup>Em *a força da não violência*, Butler cita formulações políticas liberais, como exemplo de narrativas que ocultam as condições de emergência do sujeito: (...) Ele, o sortudo, nasceu da imaginação de teóricos liberais como um adulto completo, sem relações, mas dotado de raiva e desejo, às vezes capaz de alguma felicidade ou autossuficiência que dependia de um mundo natural vazio de outras pessoas. Devemos supor, então, que houve um aniquilamento antes da cena narrada, que um aniquilamento inaugura a cena: todas as outras pessoas estão excluídas, anuladas, desde o princípio? Seria esta, talvez, uma violência inaugural? Não uma tabula rasa, mas uma tábua que foi apagada. Também o foi a pré-história do chamado estado de natureza (...) o aniquilamento da alteridade constitui a pré-história dessa pré-história (Butler, 2021, p. 44).

isolamento social, mas evidenciar que o sujeito tradicional solipsista – que no contexto da governamentalidade neoliberal, é o sujeito empresário de si mesmo – só é possível mediante o escamoteamento de nossa interdependência:

Se não podemos realmente falar sobre os corpos sem mencionar os ambientes, as máquinas e os sistemas complexos de interdependência social nos quais se apoiam, então todas essas dimensões não humanas da vida corporal provam ser dimensões constitutivas da sobrevivência e do desenvolvimento humano. Apesar dos muitos séculos de afirmações sobre o Homo erectus, o homem não fica de pé sozinho. (Butler, 2019a, p. 145).

Aqui observamos forte influência dos Estudos sobre Deficiência na argumentação de Butler (Demetri, 2018. 141-142). Desde o nascimento até a velhice dependemos de uma complexa rede de apoio. Essa constatação pode ser mais evidente para crianças, idosos e pessoas com deficiência, mas ninguém se livra dessa condição, eis a sua dimensão ontológica. Mesmo para exercer direitos básicos como o de mobilidade, o corpo depende de suporte que permita seu deslocamento. Como parte dessa infraestrutura mínima, podemos destacar a rua, os semáforos, a pavimentação, mas também a comida, o abrigo, o direito ao trabalho e à assistência médica. Apesar de ser um aspecto que não seja exatamente contestado, as teorias políticas, frequentemente, negam a dimensão política dessa questão, circunscrevendo os limites do espaço público com fronteiras bem demarcadas, excluídas as esferas da necessidade e da dependência, muitas vezes, relegadas à vida privada.

Importante esclarecermos que a premissa de que os corpos são constituídos pela dependência de condições coletivas que viabilizam a vida e a impossibilidade de afirmá-los como absolutamente distintos uns dos outros, não significa, porém, que eles (os corpos) se confundam uns com os outros e formem um corpo social amorfo, mas sim que a despeito de nossas fronteiras (e talvez, em virtude delas), nossos corpos e, nossa emergência como sujeitos, são definidas pela *relacionalidade* que possibilita nossa vida e ação (Butler, 2019a, p. 144).

Na minha visão (que com certeza não é só minha), a vida do outro, a vida que não é nossa, também é nossa, uma vez que, qualquer sentido que a “nossa vida” tenha, deriva precisamente dessa sociabilidade e já é, desde o início, dependente de um mundo de outras vidas, constituídas em – e por – um mundo social. Nesse sentido, com certeza existem outros, distintos de mim, cujas reivindicações éticas sobre mim não podem ser reduzidas a um cálculo egoísta da minha parte. Mas isso acontece porque estamos, ainda que sejamos distintos, ligados um ao outro e a processos vivos que vão além da forma humana. E não se trata de uma experiência feliz e aprazível. Constatar que a vida de alguém também é a vida dos outros, mesmo que essa vida seja distinta, significa que a fronteira de um indivíduo é ao mesmo tempo um limite e uma adjacência, um modo de proximidade e até mesmo de demarcação espacial e temporal. Além disso, o aparecimento limitado e vivo do corpo é a condição de estar exposto ao outro; exposto à solicitação, à sedução, à paixão e ao dano; exposto de maneiras que nos sustentam, mas também de maneiras que podem nos destruir. Nesse sentido, a

exposição do corpo aponta para a sua precariedade (...). A condição precária nomeia tanto a necessidade quanto a dificuldade da ética (Butler, 2019a, 120-121).

Alguns aspectos dessa *relacionalidade* exploramos ao tratarmos dos processos de subjetivação. Primeiro, evidenciando como somos constituídos como sujeitos a partir de uma ambivalente relação com o Outro. Em seguida, elucidando como em razão desse encontro somos *destituídos* da posse de nós mesmos e experimentamos um desconhecimento parcial sobre quem somos. Ambos os momentos articulados pelo luto: a experiência da perda poderia nos arrancar de uma existência autocentrada e nos confrontar com esse aspecto frequentemente obliterado pelo discurso neoliberal, que é a nossa interdependência. Ao perdermos alguém somos forçados a desacelerar o ritmo de nossas rotinas tão otimizadas e somos deslocados para fora de nós mesmos.

Cabe agora demonstrarmos como a nossa corporeidade nos dispõe para fora, substituindo a ideia de corpo como unidade pelo entendimento do corpo enquanto limiar, cuja demarcação evidencia a porosidade e a abertura para uma intrusiva alteridade que nos impõem responsabilidades éticas. Longe de nos encerrar em nós mesmos, a nossa condição corporificada é, portanto, o que nos entrelaça em um mundo carnal externo a nós, ou ainda, retomando expressões *merleau-pontianas*, “o corpo é nosso ancoradouro no mundo”, nosso meio de ter um mundo (Merleau-ponty, 1999, p. 200)<sup>67</sup>.

A afirmação de que o corpo, por definição, é aberto, exposto, vulnerável não deve ser compreendida como uma falibilidade, como se tratasse de um lugar essencialmente faltoso. Pelo contrário, ao pressupor uma precariedade inerente a todos nós, Butler não estaria afirmando uma noção de corpo como *essencialmente* precário, mas evidenciando como essa condição nos localiza em relações de dependência. Podemos identificar, nesse sentido, uma preocupação crítica da filósofa em relação à ontologia no sentido tradicional ao buscar se distanciar de características tidas como essenciais. Mesmo quando a autora parece sugerir que a precariedade seja um traço existencial resultante de nossa corporeidade, ela ressalta que em virtude da necessária articulação com as suas especificidades, isto é, a dependência de relações econômicas e sociais, (a precariedade) “nunca foi existencial” (Butler, 2019a, p. 131).

Por isso, não devemos compreender que a intenção de Butler ao afirmar que a vulnerabilidade é um traço unificador da experiência humana seja estabelecer as bases para

---

<sup>67</sup>Merleau-Ponty em **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

fundamentar um novo modelo de humanidade: “não precisamos de mais nenhuma forma do humano que sempre implique formas inferiores do mesmo, ou que torne invisíveis modos de vida que não podem ser traduzidos nesse modelo” (Butler, 2019a, p. 148), mas sim evidenciar como, em decorrência de nossa vulnerabilidade — e consequente relacionalidade — a ontologia do corpo seria invariavelmente uma ontologia social:

O ser do corpo ao qual essa ontologia se refere é um ser que está sempre entregue a outros, a normas, a organizações sociais e políticas que se desenvolveram historicamente a fim de maximizar a precariedade para alguns e minimizar a precariedade para outros. Não é possível definir primeiro a ontologia do corpo e depois as significações que o corpo assume. Antes, ser um corpo é estar exposto a uma modelagem e a uma forma social, e isso é o que faz da ontologia do corpo uma ontologia social (Butler, 2019b, 15-16).

Dito de outra maneira, o corpo não possui um sentido apriorístico, mas adquire inteligibilidade mediante convenções culturalmente estruturadas. A prerrogativa de humanidade é, portanto, sempre histórica, contingente, transitória. Por isso, tal ontologia do corpo ou ontologia social deve ser compreendida menos com uma metafísica do social e mais com o imaginário social (Butler, 2021, p. 29) isto é, com a compreensão de como organizamos a interpretação social dos corpos e como esses discursos, que nos constituem enquanto sujeitos, estabelecem estreita e complexa relação com os regimes de humanização e desumanização.

Apesar de, como já evidenciamos anteriormente, estarmos vulneráveis e entregues a esse grande Outro que é condição necessária para a nossa inteligibilidade e reconhecimento como humanos e sujeitos de direito, essa abertura não deve ser reduzida a sinônimo de passividade, *machucabilidade* e subordinação:

Como algo que, por definição, está submetido à habilidade e à força do social, o corpo é vulnerável. Ele não é, contudo, uma mera superfície de inscrição na qual são inscritos os significados sociais, mas sim o que sofre, usufrui e responde à exterioridade do mundo, uma exterioridade que define sua disposição, sua passividade e atividade (Butler, 2019b, p. 58).

Desse modo, quando Butler destaca que a vulnerabilidade deve ser pensada a partir de sua dimensão relacional, isto quer dizer que somos abertos a afetos, pessoas, fenômenos que escapam nosso poder de escolha e controle, dentre os quais, muitos podem ser indesejáveis: o que instaura a cena da interpelação ética. A questão ética surge, portanto, de uma responsabilidade própria de nossa relacionalidade, que não pode ser confundida com a responsabilização individual nos termos neoliberais, mas antes deve ser compreendida em termos globais.

Se toda a capacidade de reação é efeito de nossa vulnerabilidade corpórea, Butler conclui que a vulnerabilidade pode ser uma função da abertura e evidencia ainda que as possibilidades do corpo decorrem dessa exposição a um mundo que não é totalmente apreensível e controlado. De algum modo, o corpo está continuamente “fora de si mesmo”, em relação com o ambiente e com outros seres. Nossa percepção sensorial nos desloca para além dos nossos limites corpóreos. Só podemos ver, ouvir, cheirar, tocar e desenvolver uma gama de outras capacidades porque nossos corpos não são encerrados em si mesmos, não permanecem extáticos em seu próprio lugar, mas nos impelem incessantemente para fora, em um movimento caracterizado por Butler (2019a, p. 163) como *desposseção*.

É nesse sentido que se pode concluir, afirma Demetri (2018) que o projeto crítico proposto pela filósofa “retorna necessariamente a esse “corpo despossuído”, “esse corpo fora de si, entregue aos outros” (p. 122). Por isso, a célebre frase, *somos desfeitos uns pelos outros*, presente na introdução de *Vida precária*, não deve ser compreendida como uma erosão, mas sim como um incessante fluxo de transformações a qual somos expostos, acrescenta o referido pesquisador (*Ibid.*, p. 145). O “eu”, afirma Butler em interlocução com Lévinas, se desfaz na sua relação ética com o “você” e isso significa que:

(...) existe um modo muito específico de ser despossuído que torna a relação ética possível. Se possuo a mim mesma com muita firmeza ou rigidez, não posso estar em uma relação ética. A relação ética significa abrir mão de uma perspectiva egológica em favor de uma perspectiva que se estruture, fundamentalmente, por um modo de abordagem: você me solicita, eu respondo. Mas se respondo, é apenas porque já podia responder. Ou seja, essa suscetibilidade e essa vulnerabilidade me constituem no nível mais fundamental e estão presentes, podemos dizer, antes de qualquer decisão deliberada de responder ao chamado (Butler, 2019a, p. 122).

Essa sensibilidade que possibilita a relação ética seria, portanto, uma forma de ação que precede o ego, que implicaria uma *expropriação egológica*, ou seja, um “eu” que não é a fonte da ação. Isso significa que a solicitação ética não dependeria de acordos deliberados ou de reciprocidade, argumento que será retomado posteriormente para pensarmos obrigações éticas globais, para além do consentimento e do comunitarismo, de modo a alcançar aqueles que não aparecem no horizonte da ética.

Da constatação de que a nossa capacidade de resposta ética depende da possibilidade de sermos afetados decorre a importância de falarmos sobre a “regulação dos sentidos como uma questão política” (Butler, 2019a, p. 163). Conforme Butler, precisamos investigar quais modalidades de regulação dos sentidos têm que ser instituídas para que o individualismo se sustente como uma ontologia exigida tanto pela economia, como também pela política (Butler,

2019a, p. 164), de modo a dificultar ou mesmo impedir que nossos corpos experimentem algum sentimento em relação ao sofrimento infringido a outros corpos:

Quando somos afetados pelo sofrimento dos outros, não é apenas porque nos colocamos em seu lugar, ou porque eles usurpam nosso lugar; talvez se trate de um momento no qual uma determinada ligação nevrálgica é evidenciada e eu me torno de alguma maneira implicado em vidas que claramente são como a minha. E isso acontece até mesmo quando não sabemos os nomes daqueles que nos fazem um apelo ou quando nos esforçamos para pronunciar um nome ou falar uma língua que nunca aprendemos. Na melhor das hipóteses, algumas representações midiáticas do sofrimento nos levam a abrir mão dos nossos laços comunitários mais estreitos e a reagir, algumas vezes a despeito de nós mesmos e às vezes contra a nossa vontade, a uma injustiça da qual tomamos conhecimento (Butler, 2019a, p. 132).

Um dos argumentos mobilizados pela autora para evidenciar como nossos sentidos são politicamente regulados aparece em *Quadros de guerra* e, também, em *Vida precária*. Trata-se da censura dos poemas escritos por sujeitos destituídos de qualquer amparo jurídico, detidos indefinidamente na prisão de Guantánamo sob a suspeita de terrorismo e ameaça à segurança nacional: escritos com o uso de objetos precários, como pasta de dente e copos descartáveis, os poemas tiveram sua circulação proibida pelo Pentágono diante da acusação de “‘representarem um grande risco’ para a segurança nacional em razão de ‘seu conteúdo e formato’”. O que não fica claro, no entanto, é que tipo de “conteúdo” e “formato” de poesia poderia ser considerado “*incendiário*”, afirma a autora.

Embora os critérios para a censura dos poemas não sejam transparentes, Butler sugere que os escritos orbitam insistentemente em torno do mesmo horror, expressando um “ímpeto à exposição” dessas vidas que não são apreendidas como vidas humanas, dignas de serem vividas, que mesmo em situações extremas, humilhadas, subjugadas, ainda ecoam e resistem. O que não significa, evidentemente, que os poemas por si só sejam capazes de alterar o curso da guerra ou sejam mais poderosos que o aparato militar do Estado, mas que possuem reverberações ético-políticas que julgamos importantes para ensaiarmos algumas possibilidades de agência em face da sistemática desumanização empreendida pela indução neoliberal de precariedade:

Oriundos de cenários de subjugação extrema, são o testemunho de vidas obstinadas, vulneráveis, esmagadas, donas e não donas de si próprias, despojadas, enfurecidas e perspicazes. Como uma rede de comoções transitivas, os poemas – na sua criação e sua disseminação – são atos críticos de resistência, interpretações insurgentes, atos incendiários que, de algum modo, inevitavelmente, vivem através da violência à qual se opõem, mesmo que ainda não saibamos em que circunstâncias essas vidas sobreviverão (Butler, 2019b, p. 96-97).

A distribuição desigual do direito ao luto público é outra expressão da regulação política de nossos sentidos e afetos. Conforme evidenciamos no primeiro capítulo, para Butler, a

capacidade de ser enlutado é o que atribui valor à vida. Se uma vida, quando perdida, não é passível de luto, é porque mesmo antes da morte física, aquela vida já não era reconhecida como vivível, já experimentava a morte social mediante a precarização das suas condições de existência. Ou seja, a distribuição desigual do luto está diretamente relacionada a diferenciação da valoração da vida. Em nossa hipótese, essa gestão política do luto é fundamental para a implementação da agenda neoliberal. Por meio da clivagem entre mortes enlutáveis e não enlutáveis — que representa na leitura butleriana, a hierarquização entre humanos e não humanos — tornam determinadas vidas, *sempre as mesmas vidas, mais precárias*. No contexto neoliberal, essas políticas de esvaziamento do bem-estar social são facilmente revestidas de aparente normalidade, e moralmente justificadas por discursos meritocráticos.

Por outro lado, precisamente em decorrência da regulação política de nossas reações à perda, Butler identifica no luto potencial político para expor os limites dos enquadramentos que demarcam o que entendemos por vida, ou seja, por vida passível de ser vivida. Deslocando essas reflexões para a realidade brasileira, Carla Rodrigues aponta um exemplo paradigmático da função política do luto: o brutal assassinato de Marielle Franco, vereadora carioca engajada na luta contra a letalidade da violência policial, e seu motorista Anderson Gomes. Por ser ocupante de cargo eletivo, mas também cria da favela da Maré e expoente defensora dos direitos humanos, Marielle teve as honrarias institucionais declaradas pelo poder público e, também, as homenagens dedicadas pela população que tomaram as ruas entoando uníssonos “Marielle presente hoje e sempre”, rememorando, com esse gesto, “as pessoas negras moradoras de favelas já mortas por violência e para as quais não é possível decretar luto” (Rodrigues; Vieira, 2020, p. 138).

Cabe ressaltar que apesar de as manifestações públicas de luto por Marielle terem ocorrido em âmbito oficial e extraoficial, de maneira espontânea por milhares de pessoas em todo país, houve — por parte de setores da direita — esforços de regulação desses afetos mediante a tentativa de justificar a violência cometida contra a vereadora em razão de sua atuação política:

O que a execução de Marielle pretendeu dizer às pessoas negras e moradoras de favela que não é possível ou aceitável que saiam da sua condição de vida matável. O que as manifestações de luto por Marielle Franco permanecem dizendo é o quanto é inaceitável que essa distinção seja sustentada por políticas de Estado ou mesmo por forças paraestatais (*Ibid.*, p. 138).

No contexto da Amazônia brasileira, nos chama atenção outro caso que pode ser usado como exemplo da política de luto, proposta por Butler. Trata-se do assassinato do indigenista

Bruno Pereira e do jornalista inglês Dom Phillips, ocorrido em junho de 2022 no Vale do Javari (Amazonas) enquanto realizavam uma expedição para investigar crimes cometidos contra comunidades indígenas. O objetivo inicial era reunir os resultados da investigação em um livro-reportagem intitulado “Como salvar a Amazônia: pergunte a quem sabe” (tradução livre). O brutal assassinato de Bruno e Dom repercutiu no mundo todo, mobilizando uma onda de protestos clamando por justiça e lançando luz sob a necessidade de proteção dessas vidas que são sistematicamente violentadas desde o processo de colonização do Brasil, as vidas dos povos indígenas.

Ou seja, apesar da tentativa de silenciamento das denúncias de Bruno e Dom, o projeto idealizado por ambos segue ressoando nas reivindicações por reconhecimento e revelando a fragilidade da proteção aos indígenas (Rodrigues, 2023)<sup>68</sup>, evidenciando, ainda, como — mesmo quando se trata de denunciar a exposição desigual às mais variadas formas de violência que os indígenas estão submetidos — as denúncias que tem maior legitimidade e alcance, bem como as mortes que são mais enlutáveis, são de dois homens brancos, sendo um estrangeiro, enquanto, inúmeros casos de agressões e assassinatos de indígenas não alcançam tamanha repercussão e, tampouco, comoção pública.

Temos ilustrado nesses exemplos de políticas de memória, que importante acrescentar, a máxima bastante adotada nos movimentos sociais de “transformar luto em luta”, que ratifica o argumento que apresentamos ao início deste capítulo: mais do que uma experiência solitária, o luto desvela os laços relacionais que nos envolvem e pode ser mobilizado como ferramenta política para evidenciar os limites dos regimes de humanização e, conseqüentemente, de desumanização.

Isto seria possível, porque conforme a hipótese que seguimos, simultaneamente a produção social de objetos normalizados, isto é, de sujeitos que ganham o estatuto de humanidade, ocorre uma produção de excedente, um *não-ser-social* que escapa ao fluxo normativo: o *objeto*, que de acordo com a leitura que Butler faz Kristeva e Foucault (Rodrigues; Grumam, 2021), está para além do que é reprimido, consistindo em todo exterior que contorna e dá bordas ao sujeito. Sendo um espectro permanentemente ameaçador da ordem e unidade

---

<sup>68</sup>**Caso Bruno e Dom revelou fragilidade da proteção aos indígenas.** Disponível em: <https://agenciabrasil.etc.com.br/direitos-humanos/noticia/2023-06/caso-bruno-e-dom-revelou-fragilidade-da-protecao-aos-indigenas>.

estabelecida, o abjeto precisa ser tão regulado pelas instâncias de poder quanto o próprio ideal postulado.

Ou seja, o excedente, o “não humano”, a vida “descartável” é um problema que a normatividade precisa lidar e, no entanto, está fadada a reproduzir. Por isso, mais do que nos concentrar propriamente na apreensão do conteúdo do quadro, a filósofa nos convoca a olhar para as molduras que instituem quem são os sujeitos de direito, a focar nos dispositivos que operam na demarcação daqueles que se encontram na condição de vidas vivíveis e mortes enlutáveis e quem, por outro lado, extrapola os regimes de inteligibilidade. Trata-se de um exercício imprescindível em nosso argumento de que a ontologia corporal é necessariamente uma ontologia social por levantar a discussão sobre as condições de reconhecimento e humanização de determinados sujeitos, afinal, *a quem pertence a vida que conta como vida?*

A preocupação em *enquadrar os enquadramentos* é parte da atitude crítica enquanto virtude já mencionada anteriormente, e desvela não apenas a dimensão política de nossos sentidos e afetos, como também reflete a intenção da filósofa em superar a clássica compreensão do poder a partir da dicotomia atividade/passividade para, a partir da ambivalência, pensar possibilidades de resistência mesmo em situações adversas. Não é uma questão, afirma Butler (2019a, p. 65), “de primeiro ter o poder e então ser capaz de agir; algumas vezes é uma questão de agir, e na ação, reivindicar o poder de que se necessita”. O que representa, na concepção butleriana, um exemplo de *performatividade política*<sup>69</sup>.

Nesse movimento de “agir a partir da precariedade e lutar contra ela” (Butler, 2019a, p. 65) em *Corpos em Aliança*, a filósofa recupera o questionamento de Adorno “*como viver uma vida boa em uma vida ruim?*”, formulado em *Minima Moralia* a fim de interrogar-se sobre as possibilidades de levar uma vida boa quando se é enquadrado em uma *ética da violência*, isto é, quando se é portador de uma vida considerada descartável, uma vida que não se conforma as normas de reconhecimento.

Em resposta, a filósofa sustenta que a *aparência*, mesmo enquanto vida precária, pode constituir um recurso ético-político na disputa de sentidos que atravessam as normas de reconhecimento. Mesmo na condição de “*resto de vida*”, “*espectro*”, não se poderia ignorar

---

<sup>69</sup>Inspirada em reflexões arendtianas, Butler interpreta *o direito a ter direitos* como exemplo de ação política que institui em ato, performativamente, justamente aquilo de que os agentes se encontram formalmente destituídos, isto é, direitos e cidadania (Duarte, 2020, p. 144).

que essas vidas inquietam os regimes hegemônicos de poder e representam um problema com o qual a normatividade precisa lidar, mas que, no entanto, está destinada a reproduzir. Isto porque apesar das molduras pelas quais apreendemos a vida pretenderem-se estabilizadas, na verdade, encontram-se *politicamente saturadas*, eivadas de contradições e limites internos que as conduzem a um *autorrompimento*, uma vez que, a moldura não determina de fato o que pretende ilustrar e a vida excede as condições normativas de reconhecimento. Desse modo, o aparecimento na esfera pública dessas vidas que são politicamente precarizadas também produz:

(...) uma fenda na esfera de aparecimento, expondo a contradição por meio da qual a sua reivindicação de universalidade é proposta e anulada. Não pode existir entrada na esfera de aparecimento sem uma crítica das formas diferenciais de poder por meio das quais essa esfera se constitui, e sem uma aliança crítica formada entre os desconsiderados e os inelegíveis – os precários – a fim de estabelecer novas formas de aparecimento que busquem superar essa forma diferencial de poder (Butler, 2019a, p. 57-58).

Os exemplos mencionados anteriormente, as fotografias de guerra, os poemas dos prisioneiros do Guantánamo, a função política do luto por Marielle Franco, bem como, por Bruno e Dom, asseveram tal posição: ainda que a imagem, a poesia ou as manifestações públicas de luto não pudessem por si mesmas libertar aqueles sujeitos da condição abjeta que se encontravam, a filósofa destaca o potencial destes recursos na mobilização de um clamor internacional por justiça, ou seja, em defesa da humanização de vidas que são sistematicamente desumanizadas.

No contexto da governamentalidade neoliberal — que conforme evidenciamos no primeiro capítulo precisa ser compreendido em sua dimensão produtiva de novas subjetividades, novas maneiras de sentir, experimentar e interpretar o mundo e nos relacionarmos — Butler destaca como a reunião dos corpos na rua, isto é, a *Assembléia dos corpos em aliança*, representa uma importante estratégia de resistência.

Com a cautela de reconhecer que nem todas as reuniões de pessoas nas ruas devem ser celebradas, visto que, nem todas estão alinhadas com propósitos democráticos e atenta para os casos em que essas ações são impossíveis em razão, por exemplo, de forte ocupação militar, a filósofa argumenta que as manifestações de massa podem ser encaradas como “uma rejeição coletiva da precariedade induzida social e economicamente” (*Ibid.*, p. 31). Mais do que isso, acrescenta Butler, os corpos reunidos em assembleia nas ruas, nas praças ou em outros locais

públicos é o exercício do que pode chamar de performativo – do direito de aparecer, uma demanda corporal por um conjunto de vidas mais vivíveis.

Quando os corpos daqueles que são considerados “dispensáveis” ou “não passíveis de luto” se reúnem em público (...) eles estão dizendo: “não nos recolhemos silenciosamente nas sombras da vida pública: não nos tornamos a ausência flagrante que estrutura a vida pública de vocês”. De certa maneira, a reunião coletiva dos corpos em assembleia é um exercício da vontade popular, a ocupação e a tomada de uma rua que parece pertencer a outro público, uma apropriação da pavimentação com o objetivo de agir e discursar que pressiona contra os limites da condição de ser reconhecido em sociedade (Butler, 2019a, 167).

Importante ressaltarmos que as reivindicações por justiça social constituiriam não apenas uma forma de luta contra a precarização politicamente induzida, como também representariam um modo de exposição dessa dimensão inescapável de nossas vidas que é a vulnerabilidade corpórea, nossa *comum não-fundação* (Duarte, 2020, p. 150), o princípio de uma nova ontologia corporal social, capaz de nos orientar em nossa ação política para tornar possível as vidas dos sujeitos que experimentam suas existências mais precarizadas. Trata-se de uma proposta de política de alianças ou de coalizção pós-identitária que “ressaltam a interdependência e o caráter relacional e compartilhado de nossa subjetividade, transcendendo o horizonte restrito das políticas definidas a partir de identidades fechadas e excludentes” (*Ibid.*, p. 148-149).

A assembleia pública, nesse sentido, dá visibilidade à dimensão social e compartilhada das injustiças e do fracasso, expondo a falácia da meritocracia e do ideal de autossuficiência neoliberal, desempenhando, ainda que provisoriamente, uma forma plural de coexistência que, segundo Butler, acena para uma alternativa ética e social distinta da responsabilização (Butler, 2019a, p. 22) ao indicar a possibilidade de desconstrução dessa lógica individualizante em favor do cultivo de um “*ethos* de solidariedade (...) abrindo caminho para uma forma de improvisação no processo de elaborar formas coletivas e institucionais de abordar a condição precária induzida” (*Ibid.*, p. 27-28).

E mesmo quando não estão falando ou não apresentam um conjunto de reivindicações negociáveis, o apelo por justiça está sendo representado: os corpos em assembleia “dizem”: “nós não somos descartáveis”, não importando que estejam ou não usando palavras no momento, o que eles dizem [...] é ainda estamos aqui, persistindo, reivindicando mais justiça, uma libertação da precariedade, a possibilidade de uma vida ser vivida (*Ibid.*, p. 32).

Ora, se a indução política de precariedade ocorre de maneira diferenciada, então “tanto a luta contra quanto a resistência à precariedade têm que estar baseadas na reivindicação de que as vidas sejam tratadas igualmente e que sejam igualmente vivíveis” (*Ibid.*, p. 76), direito que

deve ser estendido então, inclusive, àqueles que não escolhemos conviver, àqueles que podemos não amar, àqueles que não conhecemos. Por isso, o projeto ético de obrigações globais proposto por Butler, conforme adiantamos, não se assenta em uma *ética paroquial, comunitária, excludente*, mas deriva, precisamente, de uma convivência compulsória:

(...) Se tenho um vínculo apenas com os que são “humanos”, de maneira abstrata, então evito todos os esforços de tradução cultural entre a minha situação e a dos outros. Se tenho um vínculo apenas com aqueles que sofrem à distância, e nunca com aqueles próximos de mim, então esvazio a minha situação em um esforço para assegurar uma distância que me permita alimentar um sentimento ético e até mesmo me sentir ética (Butler, 2019a, p. 116).

Articulando dois autores que apesar da ascendência judaica, são de tradições filosóficas distintas, Emmanuel Lévinas e Hannah Arendt,<sup>70</sup> Butler argumenta que a ideia de convivência compulsória implica não apenas o reconhecimento da pluralidade da população da terra, como também a obrigação de respeitar e salvaguardar essa diversidade mediante o compromisso com o direito igualitário de habitar a terra (*Ibid*, p. 126). A filósofa afirma ainda que quando buscamos compreender concretamente o que significa esse compromisso com a preservação da vida do outro, somos confrontados com as condições corporais da vida e com as condições ambientais que possibilitam a vida de ser vivida (*Ibid*, p. 130).

De Lévinas, Butler extrai a importância da vulnerabilidade para o terreno da ética. Só podemos responder a uma interpelação em decorrência de nossa dimensão aberta, exposta, vulnerável que permite a nossa sensibilização, receptividade e capacidade de resposta às reivindicações dos outros, conforme elucidamos ao longo deste capítulo. No entanto, embora o “Levinas de Butler” pressuponha um *corpo invadido*, ele não parece ter conferido em suas reflexões éticas um lugar explícito para esse corpo.

De Arendt, Butler destaca as reflexões em torno do caráter compulsório da convivência como condição necessária para a nossa existência como seres éticos e políticos, formulada a partir do julgamento de Eichmann em Jerusalém. Segundo Arendt, Eichmann não compreendia que absolutamente ninguém dispõe da prerrogativa de escolher com quem conviver na terra e

---

<sup>70</sup>Nas palavras de Butler: Ele é um filósofo da ética, que se vale de tradições religiosas, e enfatiza a importância ética da passividade e da receptividade. Ela é uma filósofa social e política, categoricamente secular, que enfatiza, repetidas vezes, o valor político da ação. Por que trazer uma discussão de Lévinas para junto de uma discussão sobre Arendt? Tanto Lévinas quanto Arendt discordam da concepção liberal clássica de individualismo, ou seja, da ideia de que os indivíduos concordam conscientemente com certos contratos, resultando daí a obrigação de terem entrado de maneira deliberada e voluntária em acordos um com o outro (Butler, 2019a, p. 123).

que reivindicar para si esse direito significa decidir qual parcela da humanidade deve viver e qual deve morrer.

Dessa interlocução, podemos extrair importantes apontamentos para a criação de responsabilidades éticas globais em oposição à moral neoliberal de responsabilização individual. A primeira de que, se por um lado, a vulnerabilidade pode ser, e, com frequência, é capturada e explorada com vistas à amplificação da precariedade de determinados sujeitos, por outro, ela cria as condições de possibilidade para que possamos emergir como sujeitos na esfera pública, bem como, é a partir dessa exposição corporal, que podemos ser interpelados e responder às solicitações éticas perante o Outro.

A segunda é de que as obrigações éticas que surgem a partir dessa *alteridade intrusiva* não dependem de proximidade ou de critérios morais excludentes, mas deve ser pautadas no modo como todos nós, invariavelmente, somos feitos e desfeitos uns pelos outros, um *quase fundamento ético* (Duarte, 2020, p. 146) que confere o direito de habitar a Terra à todos indistintamente, partindo de uma noção mais alargada do “Eu” que compreende nossa sociabilidade constitutiva:

Lutamos na precariedade, a partir dela e contra ela. Portanto, não é por um amor generalizado pela humanidade ou por um puro desejo de paz que nos esforçamos para viver juntos. Vivemos juntos porque não temos escolha, e embora algumas vezes nos insurjamos contra essa condição não escolhida, continuamos obrigados a lutar para ratificar o valor máximo desse mundo social não escolhido, uma ratificação que não é exatamente uma escolha, uma luta que se faz conhecida e sentida precisamente quando exercemos a liberdade de um modo necessariamente comprometido com o igual valor das vidas. Podemos estar vivos ou mortos para o sofrimento dos outros – eles podem estar vivos ou mortos para nós. Mas é só quando entendemos que o que acontece lá também acontece aqui e que “aqui” já é necessariamente outro lugar, que temos uma chance de compreender as difíceis e instáveis conexões globais de formas que nos permitem conhecer o transporte e a restrição do que ainda podemos chamar de ética (Butler, 2019a, p. 134).

Desse modo, se a moral neoliberal aposta na elisão de nossa *vulnerabilidade* — ou ainda, em um encerrar-se em si mesmo —, para Butler é preciso ir em direção diferente: não ao fechamento de nossas fronteiras corporais e a negação dos outros, mas de conferir à vulnerabilidade, ao corpo e às condições coletivas de preservação da vida, um outro lugar nas reivindicações políticas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho foi movido pela inquietação de pensar possibilidades outras de ser, experimentar, interpretar o mundo e nos dirigirmos ao encontro do outro para além da lógica da competitividade, do individualismo e da maximização de resultados instaurada pela racionalidade neoliberal.

Seguindo o percurso pavimentado por Butler, sobretudo, em interlocução com Foucault, nos propusemos a demonstrar como o neoliberalismo é uma racionalidade que ordena toda a realidade social, inclusive, a nossa mais íntima subjetividade em conformidade com a lógica da empresa de generalização da concorrência e do individualismo elevado como norma moral. Em seguida, argumentamos que esse ideal de autossuficiência esvazia o estado de bem-estar social e precariza as condições de existência de determinados sujeitos, reforçando a distinção entre vidas qualificadas como vivíveis e vidas passíveis de serem descartadas, que representa, conforme elucidamos, a clivagem entre humanos e não humanos.

Posteriormente, partindo da hipótese de que a distribuição desigual do luto consiste em uma estratégia neoliberal de regulação dos nossos sentidos e afetos para a naturalização de políticas de precarização da vida, evidenciamos como a experiência da perda poderia nos reorientar em nossas reivindicações contra a moral neoliberal de responsabilização individual. Para sustentar esse argumento, demonstramos como o luto pode nos confrontar com a nossa interdependência, uma dimensão não erradicável de nossa existência, mas ferozmente atacada pelo neoliberalismo.

Também ressaltamos como a nossa emergência como sujeitos depende de uma suscetibilidade ao Outro, de uma abertura própria da corporeidade que nos envolve em uma teia de ambivalentes relações e que, em virtude das quais, experimentamos uma *opacidade*, isto é, um desconhecimento parcial em relação a quem somos, um limite epistemológico que não representa um obstáculo para a relação ética, mas que pode ser a condição para a reconfiguração de vínculos ético-políticos.

Por meio dessa escolha metodológica, argumentamos que o modelo de subjetividade neoliberal, o empreendedor de si mesmo, só se sustenta mediante o ocultamento das condições coletivas de preservação da vida: uma contradição em termos estruturais em razão da indução política de precariedade que torna impossível a própria sobrevivência, mas também em termos

simbólicos, visto que a nossa constituição como sujeitos depende de uma sociabilidade primária.

Nessa discussão, a vulnerabilidade foi um conceito chave que nos permitiu pensar desde a gestão neoliberal do luto até as nossas condições de sensibilização e resposta ao sofrimento alheio. A partir desse modo de condução da pesquisa, chegamos a algumas conclusões provisórias e abertas sobre as quais iremos discorrer para pensar os limites e possibilidades do projeto ético de Butler.

Mesmo com o esforço teórico-filosófico de qualificarmos a vulnerabilidade, uma das preocupações que nos acompanharam ao decorrer de todo este percurso era de que a sua mobilização como recurso ético-político poderia resultar em novas formas de governamentalidade em reação às ameaças decorrentes de nossa exposição corpórea, tais como a intensificação da vigilância e do controle de cada aspecto de nossas vidas, sobretudo, em contextos de guerras, pandemias, desastres naturais etc.

Ou ainda, de que o apelo à vulnerabilidade poderia reforçar discursos paternalistas que justificam práticas de dominação. Seria, por exemplo, contraproducente, afirma Butler, entender corpos de determinados sujeitos como vulneráveis, especialmente os das mulheres, sobretudo, em países não ocidentais. Poderia nos levar a adentrar em um terreno perigoso que pensa as diferenças de gêneros a partir da dicotomia atividade/passividade e, ainda, ser utilizado como pretexto para ações imperialistas. Mesmo quando ponderamos, a partir de análises sociológicas, que essa vulnerabilidade é alocada diferencialmente, essa observação poderia facilmente se converter em um modelo de descrição que “reproduz e ratifica próprio problema que pretende abordar” (Butler, 2019a, p. 153).

Desse modo, delegar ao Estado a prerrogativa de decidir quais vidas requerem mais cuidado e proteção pode revelar-se problemático (Butler, 2021, p. 143). O que não significa que determinadas políticas de bem-estar social não se façam necessárias para minimização da precariedade, de acordo com as especificidades de cada grupo, mas que a institucionalização dos direitos, não pode ser a finalidade última das nossas lutas.

Essa, seria, portanto, uma das razões pelas quais nos dedicamos a elucidar o que significa mobilizar a vulnerabilidade nas reivindicações ético-políticas. Nesse sentido, primeiramente, ressaltamos que a vulnerabilidade não é sinônimo de passividade e, portanto, não pode ser pensada dissociadamente da capacidade de ação política, uma vez que, a primeira

edifica as condições de possibilidade da segunda. Nessa linha de raciocínio, o sujeito só pode emergir na vida pública por ser *vulnerável* ao exercício de poderes. Longe de nos conduzir a um “beco sem saída” de reiteração do poder que nos constituí ao mesmo tempo que nos assujeita, a proposta é nos levar a pensar em formas de dependência menos subordinativas e violentas.

Apesar de a vulnerabilidade — em decorrência de sua ambiguidade inerente — não nos oferecer garantias sobre as respostas que podem seguir ao seu apelo, ou seja, conforme demonstramos, a vulnerabilidade por si só, “não designa estados positivos, nem negativos de ser ou formas de relacionalidade, mas antes contém a capacidade para cada um ou ambos” (Petherbridge, 2017, p. 151), essa ambivalência não constitui uma limitação ou debilidade, mas enquanto uma abertura geral para o outro é “uma condição de potencial que possibilita outras condições” (Gilson, 2011, p. 308-332).

Em segundo lugar, a vulnerabilidade não seria um atributo individual dos sujeitos ou uma *disposição episódica*, mas sim uma especificidade própria da nossa *relacionalidade* que coloca em questão a completa distinção entre os corpos. Sempre somos vulneráveis *em relação* a alguém ou a um conjunto de condições históricas, políticas, econômicas. Desse modo, apesar de falarmos de uma *vulnerabilidade primordial* decorrente de nossa corporeidade, só faz sentido o seu uso como recurso ético-político se a situarmos em um conjunto concreto de relações sociais, inclusive práticas de resistência (Butler, 2021, p. 148).

Essa compreensão nos leva a uma nova ontologia corporal que pressupõe um corpo aberto, exposto, cujos sentidos e afetos nos dispõem para além das fronteiras corporais. Essa exposição, longe de ser considerada uma falibilidade, seria precisamente o que cria as condições para a relação ética por se alicerçar numa perspectiva mais alargada do “eu” que abrange a nossa *relacionalidade constitutiva*. Esse gesto ressoa também nas lutas políticas que, embora orientadas em busca de justiça social, apoiam-se em uma ideia de sujeito autônomo e são enunciadas em termos individuais, ignorando que, em razão de nossa abertura ao Outro e *relacionalidade constitutiva*, nossos corpos não só nossos (Demetri, 2018).

Importante destacarmos que o reconhecimento de que há uma dimensão social em nós não deve servir de pretexto para invalidar as lutas pelo direito ao próprio corpo (direitos reprodutivos, direito de andar na rua sem sofrer violência, direitos sanitários das pessoas trans

etc.), mas, antes, deve conferir um estatuto político à vulnerabilidade, ao corpo e as suas respectivas condições coletivas de preservação.

Ao pensarmos ainda em condições coletivas de sobrevivência e direito radical de habitar o mundo, somos invariavelmente confrontados com os desafios da preservação ambiental. Ainda que a questão não tenha sido abordada explicitamente em nenhum tópico ao longo deste estudo, ficou implícito que as complexas redes de apoio, mencionadas por Butler, não se referem apenas às relações humanas, como também ao meio ambiente, aos processos orgânicos etc. que viabilizam nossa existência. Trata-se, portanto, de outra dimensão de nossa coletividade ameaçada pelos impactos *ecocidas* das políticas neoliberais.

Ao longo desta pesquisa, tentamos nos desviar de “armadilhas ontológicas” que pudessem nos vincular a uma compreensão *essencialista* sobre a vulnerabilidade. Nosso esforço também se articulou em torno de uma formulação que não fosse idealista a ponto de desconsiderar o potencial agressivo de nossa interdependência; nem, tampouco, reduzisse a vulnerabilidade à possibilidade de injúria, o que levaria ao descrédito de sua relevância política.

Desse modo, argumentamos que as demandas por autonomia corpórea não implicam a anulação de nossa vulnerabilidade e, conseqüentemente, dependência e reiteramos que a tentativa de eliminá-las das estratégias de luta conduz a conseqüências desastrosas pois, se por um lado, a vulnerabilidade pode ser explorada e amplificada por políticas de precarização da vida, por outro, não será ignorando essa dimensão de nossa existência que poderíamos pensar na eliminação da distinção entre vidas vivíveis e aquelas passíveis de serem descartadas.

O desafio que se apresenta, portanto, não seria eliminar a vulnerabilidade das lutas políticas para tentar alcançar a autossuficiência, mas de acolher a nossa interdependência — e as obrigações éticas concernentes — como condição para o direito à vida, sem critérios morais excludentes.

O luto, no curso dessa pesquisa, assumiu múltiplas acepções. Apareceu como descritor da inteligibilidade da vida, como uma estratégia neoliberal de regulação política dos sentidos e afetos, como uma experiência capaz de nos confrontar com a nossa *desposseção* e *relacionalidade constitutiva*. E, de uma maneira implícita, porém, igualmente relevante, o luto apareceu como a elaboração da *perda de um ideal*, a morte de um tipo específico de sujeito, de uma fantasia inalcançável que contraria as próprias especificidades que nos constituem humanos, um modelo de subjetividade que alicerça não apenas a racionalidade neoliberal, como

também estrutura a democracia ocidental moderna corroída pelo recrudescimento do neoliberalismo: o ideal de um sujeito autônomo, transparente e racional que tem domínio sobre si. O abandono desse controle subjetivo, que efetivamente nunca experimentamos, poderia nos reorientar em nossa ação política.

É, nesse sentido, que em nossa hipótese, a resistência ao neoliberalismo perpassa pelo estabelecimento de novas bases para a construção de uma democracia radical, forjada a partir de nossa abertura para alteridade, dos desafios de uma coabitação plural e compulsória e da imposição de responsabilidades globais para a proteção dos elos de interdependência. Um exercício incessante que não aponta para saídas definitivas, visto que a democracia é em si um projeto inacabado, em permanente construção.

## REFERÊNCIAS

### *Primárias*

BROWN, W. **Nas ruínas do neoliberalismo:** a ascensão da política antidemocrática no ocidente. São Paulo: Editora Politéia, 2019.

BUTLER, Judith. **A força da não violência:** um vínculo ético-político. Rio de Janeiro: Boitempo, 2021.

BUTLER, J. **Corpos em aliança e a política das ruas:** Notas sobre uma teoria performativa de assembleia. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2019a.

BUTLER, J. **Quadros de guerra:** Quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2019b.

BUTLER, J. **Relatar a si mesmo:** crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica, 2019c.

BUTLER, J. **Vida precária:** os poderes do luto e da violência. Belo Horizonte: Autêntica, 2019d.

BUTLER, J. **Vida psíquica do poder:** teorias da sujeição. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

DARDOT, P. LAVAL, C. **A nova razão do mundo:** ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo, Boitempo. 2016.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica:** curso dado no Collège de France (1978-1979) tradução Eduardo Brandão; revisão da tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População:** curso dado no Collège de France (1977-1978) Michel Foucault; edição estabelecida por Michel Sennelart, sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana; tradução Eduardo Brandão; revisão da tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008b. (Coleção Tópicos).

### *Secundárias*

ALBINO E OLIVEIRA. **O governo neoliberal das vidas precárias** in: ALBINO. OLIVEIRA. MELO. (Org.) Neoliberalismo, neoconservadorismo e crise em tempos sombrios. 1ª ed. Recife: Ed. Seriguêla, 2021. p. 245 -275.

ALLEN, A. **The Politics of Ourselves.** New York: Columbia University Press, 2008.

ARAGÃO E RAMIREZ, Heloísa Helena. Sobre a metáfora paterna e a forclusão do nome-do-pai: uma introdução. **Mental**, Barbacena, v. 2, n. 3, p. 89-105, nov. 2004. Disponível em

<[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1679-44272004000200008&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-44272004000200008&lng=pt&nrm=iso)>. acesso em 27 ago. 2023.

ALVES, M. Sousa. A. ALVES, I. Riza; PATENTE, Z. M. Onofri. Neoliberalismo como propulsor da precariedade. **Libertas: Revista de Pesquisa em Direito**, v. 7, n. 1, p. e-202101, 1 fev. 2021.

BENHABIB, S. BUTLER, J. CORNELL, D. FRASER, N. **Debates feministas: um intercâmbio filosófico**. Editora Unesp: São Paulo, 2018.

BONOTE, M. Ambivalências da sujeição: Judith Butler, Foucault e a psicanálise em A vida psíquica do poder. **Dossiê Diálogos ético-políticos com Judith Butler**. Instauratio Magna Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do ABC, v. 1, n. 3 (2021) ISSN: 2763-7689 p. 53-90.

CASTRO, S. Ética do conhecimento revisitada. **Problemata: R. Intern. Fil.** V. 9. n. 2 (2018), p. 294-301 ISSN 2236-8612 Disponível em <[doi:http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v9i2.41248](http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v9i2.41248), p. 295 > Acesso em: 15 jun. 2023.

CHAVES, E.; CHAGAS, N. Luto como Categoria Clínica, Luto como Categoria Ético-Política: Desdobramentos Butlerianos. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, [S. l.], v. 9, n. 2, p. 151–174, 2021. Disponível em: < DOI: 10.26512/rfmc.v9i2.39249 >. Acesso em: 9 ago. 2023.

DELEUZE, G e PARNET, C. **Diálogos**. São Paulo: Editora Escuta, 1998.

DEMETRI, F. **Corpos despossuídos: vulnerabilidade em Judith Butler**. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Florianópolis, 2018. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/193638>> Acesso em: 17 jun. 2022

DIAS, Luciano de Souza. **Desamparo, precariedade e a construção de novos comuns: psicanálise e democracia plural**. Rio de Janeiro, 2019. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019. Disponível em: <<https://teopsic.psicologia.ufrj.br/wp-content/uploads/2020/06/Tese-Luciano-Dias.pdf>>. Acesso em: 10 nov. 2022

DUARTE, André. Judith Butler e Hannah Arendt em diálogo: repensar a ética e a política. In: CANDIOTTO, C.; OLIVEIRA, J. (Org.). **Vida e Liberdade: entre a ética e a política**. 1ed. Curitiba: PUCPRESS, 2016, v. 1, p. 311-336

DUARTE, A. **A pandemia e o pandemônio: ensaio sobre a crise democrática brasileira**. Rio de Janeiro: ed. Via Verita, 2020.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu editora, 2020.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FREIRE, A. T. F. Michel Foucault e o problema da racionalidade. **Revista Inter-Legere**, [S. l.], v. 2, n. 24, p. 193–216, 2019. DOI: 10.21680/1982-1662.2019v2n24ID16214. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/interlegere/article/view/16214>. Acesso em: 07 ago. 2023.

FREITAS, F. Sampaio de. O que é seu é meu e o que é meu... é meu: a biopolítica e a uberização da vida. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, [S. l.], v. 29, n. 58, p. 98–121, 2022. Disponível em: <DOI: 10.21680/1983-2109.2022v29n58ID25646> Acesso em: 28 mar. 2023.

FREUD, S. **Luto e melancolia**. Trad. Marilene Carone. São Paulo, SP: Cosac Naify, 2011a.

FREUD, Sigmund. **O Eu e o Id**, “Autobiografia e outros textos”. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.

GADELHA, Sylvio. **Biopolítica, governamentalidade e educação**: introdução e conexões a partir de Michel Foucault. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009 (educação, Experiência e Sentido).

GILSON, Erinn. Vulnerability, ignorance, and oppression. **Hypatia**, v. 26. n.2, p. 308–332, 2011.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

MARINHO, Cristiane M. **Processos de subjetivação, governamentalidade neoliberal e resistência**: uma leitura a partir de Michel Foucault e Judith Butler. Orientadora: Adriana Delbó. 252f. Dissertação (mestrado) Programa de pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2020. Disponível em: <<https://repositorio.bc.ufg.br/tede/bitstream/tede/11098/3/Tese%20-%20Cristiane%20Maria%20Marinho%20-%202020.pdf>> Acesso em 02.11.22

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PETHERBRIDGE, Danielle. O que há de crítico na vulnerabilidade? repensando interdependência, reconhecimento e poder. Tradução: Mariana Teixeira. **Dissonância: Teoria Crítica e Feminismo Campinas**, vol.1, nº 2, Dezembro/2017. p.151

PIMENTEL FISCHER, M. Ler Judith Butler: sujeito, desidentificação, performatividade. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, [S. l.], v. 27, n. 52, p. 165–179, 2020. Disponível em: <DOI: 10.21680/1983-2109.2020v27n52ID19317> . Acesso em: 10 ago. 2023.

RABINOVICH, S. **Foraclusão**: presos do lado de fora. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. 110p.

RODRIGUES, C.; VIEIRA, T. Áquila. A função política do luto por Marielle Franco. **Cadernos de Gênero e Diversidade**, [S. l.], v. 6, n. 2, p. 134–150, 2020. Disponível em: <DOI: 10.9771/cgd.v6i2.35003> Acesso em: 10 ago. 2023.

RODRIGUES, Carla. **O luto entre clínica e política: Judith Butler para além do gênero**. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2021.

RODRIGUES, C. GRUMAM, P. Do abjeto ao não-enlutável: o problema da inteligibilidade na filosofia de Butler. **Anuário antropológico**. v.46 n.3 | 2021 2021/v.46 n.3. Disponível em: <https://journals.openedition.org/aa/8883> acesso. 10 jun. 2023.

RODRIGUES, Alex. Caso Bruno e Dom revelou fragilidade da proteção aos indígenas: Afirmação é da presidenta da Funai, Joenia Wapichana. **Agência Brasil**. Brasília, Distrito Federal. 04 ju. 2023. Disponível em:< <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2023-06/caso-bruno-e-dom-revelou-fragilidade-da-protecao-aos-indigenas>>. 09 ago. 2023.

SAFATLE, V. **O circuito dos afetos**. São Paulo: CosacNaify, 2015.

SCHIPPERS, Birgit. **Judith Butler's Political Philosophy**. New York: Routledge, 2014.

SILVA, R. QUEIROZ, P. A implicação da melancolia frente à condição de vida precária. **Revista Lampejo** - vol. 8 nº 2 - issn 2238-5274 p. 77. Disponível em: [https://revistalampejo.org/edicoes/edicao-16-vol\\_8\\_n\\_2/5\\_-\\_A\\_implica%C3%A7%C3%A3o\\_da\\_melancolia.pdf](https://revistalampejo.org/edicoes/edicao-16-vol_8_n_2/5_-_A_implica%C3%A7%C3%A3o_da_melancolia.pdf). Acesso em: 09 ago. 2023.

SLEE, Tom. **Uberização: a nova onda do trabalho precarizado**. Tradução de João Peres. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

STANDING, Guy. **O precarizado**. A nova classe perigosa. Tradução: Cristina Antunes. 1. ed. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

TEORIA DO CAPITAL HUMANO. *In*: Glossário. Coleção Navegando pela História da educação brasileira. Grupo de Estudos e Pesquisas “História, sociedade e educação no Brasil” disponível em: <https://www.histedbr.fe.unicamp.br/navegando/glossario/teoria-do-capital-humano>. Acesso em 30 out de 2023.