

FILÃO

"Talvez somente pela experiência do outro, sob a condição de termos suspenso o juízo, tornamo-nos finalmente capazes de uma reflexão ética sobre a humanidade do outro, mesmo quando o outro busca aniquilar a humanidade. Embora decerto eu não diga que jamais devemos julgar – os juízos são imperativa e igualmente necessários para a vida política, jurídica e pessoal –, acredito que seja importante, ao repensar os termos culturais da ética, lembrarmos-nos de que nem todas as relações éticas são redutíveis a atos de juízo, e que a própria capacidade de julgar pressupõe uma relação prévia entre quem julga e quem é julgado. A capacidade de realizar e justificar juízos morais não esgota a esfera da ética e não coincide com a obrigação ética ou a relacionalidade ética."

ISBN 978-85-8217-688-7



autêntica
www.autenticaeditora.com.br

JUDITH BUTLER

Relatar a si mesmo
Crítica da violência ética



Tradução Rogério Bettoni
Prefácio Vladimir Safatle

autêntica

Título original: *Giving an Account of Oneself*

Todos os direitos reservados pela Autêntica Editora Ltda. Nenhuma parte desta publicação poderá ser reproduzida, seja por meios mecânicos, eletrônicos, seja via cópia xerográfica, sem a autorização prévia da Editora.

Gilson Iannini

Rejane Dias

Gilson Iannini (UFMG); *Barbara Cassin* (Paris); *Carla Rodrigues* (UFRJ); *Cláudio Oliveira* (UFF); *Danilo Marcondes* (PUC-Rio); *Ernani Chaves* (UFPA); *Guilherme Castelo Branco* (UFRJ); *João Carlos Salles* (UFBA); *Monique David-Ménard* (Paris); *Olimpio Pimenta* (UFOP); *Pedro Süsskind* (UFF); *Rogério Lopes* (UFMG); *Rodrigo Duarte* (UFMG); *Romero Alves Freitas* (UFOP); *Slavoj Žižek* (Liubliana); *Vladimir Safatle* (USP)

Cecília Martins

Diogo Droschi

Aline Sobreira

Jean D. Soares

Alberto Bittencourt (sobre foto de *Andrew Rusk* - <https://goo.gl/CzYLw8>)

Jairo Alvarenga Fonseca

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Butler, Judith

Relatar a si mesmo: crítica da violência ética / Judith Butler ; tradução Rogério Bettoni. -- 1. ed.; 5. reimp. -- Belo Horizonte : Autêntica, 2021. -- (Filô)

Título original: *Giving an Account of Oneself*.
ISBN 978-85-8217-688-7

1. Ética 2. Conduta de vida 3. Self (Filosofia) I. Título. II. Série.

15-06228

CDD-170

Índices para catálogo sistemático:

1. Ética : Filosofia moral 170



Belo Horizonte

Rua Carlos Turner, 420
Silveira - 31140-520
Belo Horizonte - MG
Tel.: (55 31) 3465 4500

São Paulo

Av. Paulista, 2.073, Conjunto Nacional
Horsa I - Sala 309 - Cerqueira César
01311-940 - São Paulo - SP
Tel.: (55 11) 3034 4468

www.grupoautentica.com.br

SAC: atendimento leitor@grupoautentica.com.br

7. Agradecimentos

9. Abreviações

11. 1. Um relato de si

- 20. Cenários de interpelação
- 34. Sujeitos foucaultianos
- 39. Questões pós-hegelianas
- 44. "Quem és?"

57. 2. Contra a violência ética

- 63. Limites do juízo
- 69. Psicanálise
- 88. O "eu" e o "tu"

109. 3. Responsabilidade

- 113. Laplanche e Lévinas: a primazia do Outro
- 131. Adorno sobre tornar-se humano
- 143. Relato crítico de Foucault sobre si

173. Posfácio

Dos problemas de gênero a uma teoria da desposseção necessária: ética, política e reconhecimento em Judith Butler
Vladimir Safatle

Agradecimentos

Os capítulos deste livro foram apresentados originalmente no Spinoza Lectures, no primeiro semestre de 2002, evento promovido pelo Departamento de Filosofia da Universidade de Amsterdã. Agradeço a Hent de Vries por me fazer esse generoso convite e pela oportunidade de trabalhar parte desse material com os alunos de lá. O livro começou como tema de um seminário na Universidade de Princeton, no segundo semestre de 2001 – na época eu era membro do Conselho de Humanidades. Minhas discussões com o corpo docente e os universitários foram extremamente produtivas. Por fim, entreguei o material revisado para a série de conferências Adorno Lectures do Instituto para Pesquisa Social, em Frankfurt, no segundo semestre de 2002. Agradeço a Axel Honneth pela oportunidade de rever a obra de Adorno e de me envolver com ela de uma maneira nova. Sou igualmente grata pelas discussões que tive no Instituto com diversas pessoas que me mostraram um forte compromisso com as questões que levantei. Este texto foi publicado na Holanda, numa versão prévia e substancialmente resumida, como *Giving an Account of Oneself: A Critique of Ethical Violence* pela Van Gorcum Press (2003), e posteriormente em alemão,

também numa versão resumida, como *Kritik der Ethischen*, pela Suhrkamp Verlag (2003), habilmente traduzido por Reiner Ansen. Partes do segundo capítulo foram publicadas como um artigo chamado “Giving an Account of Oneself” na revista *Diacritics*, v. 31, n. 4, p. 22-40.

Estendo meus agradecimentos a diversas pessoas que colaboraram com várias ideias para o manuscrito do texto: Frances Bartkowski, Jay Bernstein, Wendy Brown, Michel Feher, Barbara Johnson, Debra Keates, Paola Marrati, Biddy Martin, Jeff Nunokawa, Denise Riley, Joan W. Scott, Annika Thiem e Niza Yanay. Também agradeço aos alunos do meu seminário de literatura comparada realizado no segundo semestre de 2003, que leram comigo a maioria dos textos analisados aqui, contrariando meus pontos de vista e gerando uma discussão intensa sobre diversos assuntos. Agradeço a Jill Stauffer por me mostrar a importância de Lévinas para o pensamento ético, e a Colleen Pearl, Amy Jamgochian, Stuart Murray, James Salazar, Amy Huber e Annika Thiem pela assistência editorial e pelas sugestões em diferentes etapas. Por fim, agradeço a Helen Tartar, que está ansiosa para lutar com minhas palavras e para quem, ao que parece, este livro retorna. Dedico-o à minha amiga e interlocutora Barbara Johnson.

Abreviações

As seguintes abreviações foram usadas no texto.*

DF – LÉVINAS, Emmanuel. *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Tradução para o inglês de Sean Hand. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990.

EP – FOUCAULT, Michel. *Structuralisme et post-structuralisme*. In: *Dits et écrits, 1954-1988*. Paris: Gallimard, 1994. t. 4: 1980-1988. p. 431-457. [Edição brasileira: *Estruturalismo e pós-estruturalismo*. In: *Ditos e escritos*. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. v. 2. p. 307-324.]

FS – FOUCAULT, Michel. *Fearless Speech*. Organização de Joseph Pearson. Nova York: Semiotext(e), 2001.

GM – NIETZSCHE, Friedrich. *On the Genealogy of Morals*. Tradução para o inglês de Walter Kaufmann. Nova York: Random House, 1969. [Edição brasileira: *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.]

H – FOUCAULT, Michel. *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self*. Tradução para o inglês de Thomas Keenan e Mark Blasius. In: *Religion and Culture*. Organização de Jeremy Carrette. Nova York: Routledge, 1999. p. 158-181.

HDS – FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet: Cours au Collège de France (1981-1982)*. Paris: Gallimard, 2001. [Edição brasileira: *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.]

* As edições brasileiras indicadas entre colchetes foram usadas como referência para citações. Outras edições brasileiras que serviram como referência de leitura, mas cujas citações não foram usadas na tradução, estão indicadas apropriadamente nas notas. (N.T.)

HM – FOUCAULT, Michel. How Much Does It Cost for Reason to Tell the Truth? In: *Foucault Live*. Organização de Sylvère Lotringer. Tradução para o inglês de John Honston. Nova York: Semiotext(e), 1989.

OB – LEVINAS, Emmanuel. *Otherwise than Being, or beyond Essence*. Tradução para o inglês de Alphonso Lingis. The Hague: Martinus Nijhoff, 1981.

PMP – ADORNO, Theodor W. *Problems of Moral Philosophy*. Tradução para o inglês de Rodney Livingstone. Stanford: Stanford University Press, 2001.

S – LEVINAS, Emmanuel. Substitution. Publicado originalmente em *La Revue Philosophique du Louvain*, n. 66, p. 487-508, 1968. Tradução para o inglês de Peter Atterton, Simon Critchley e Graham Noctor. In: *Emmanuel Levinas, Basic Philosophical Writings*. Organização de Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley e Robert Bernasconi. Bloomington: Indiana University Press, 1996. p. 79-96.

UP – FOUCAULT, Michel. *The Use of Pleasure: The History of Sexuality, Volume Two*. Nova York: Random House, 1985. [Edição brasileira: *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 13. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2009.]

Neste livro, uso a noção de “outro” para denotar o outro humano em sua especificidade exceto onde, por razões técnicas, o termo precisa assumir um significado levemente diferente. Em Lévinas, por exemplo, “o Outro” não se refere apenas ao outro humano, mas age como lugar-tenente de uma relação ética infinita. Nesse caso, grafo a palavra com inicial maiúscula.

1. Um relato de si

*O valor do pensamento é medido pela sua distância
em relação à continuidade do conhecido.*

Adorno, *Minima Moralia*

Gostaria de começar considerando como pode ser possível colocar a questão da filosofia moral – questão que tem a ver com conduta e, portanto, com o fazer – dentro de um referencial social contemporâneo. Colocar a questão nesse quadro já é admitir uma tese *a priori*, a saber, não só que as questões morais surgem no contexto das relações sociais, mas também que a forma dessas questões muda de acordo com o contexto – e até o contexto, em certo sentido, é inerente à forma da questão. Em *Problems of Moral Philosophy* [Problemas da filosofia moral], série de conferências ministradas em meados de 1963, Adorno escreve: “Podemos provavelmente dizer que as questões morais sempre surgem quando as normas morais de comportamento deixam de ser autoevidentes e indiscutíveis na vida de uma comunidade”.¹ De certa forma, essa afirmação parece descrever as condições de surgimento das questões morais, mas Adorno depois especifica essa descrição. Ele faz uma breve crítica a Max Scheler, que lamenta a *Zersetzung* das ideias éticas. Para Scheler, *Zersetzung* significa a destruição de um *éthos* ético

¹ ADORNO, Theodor. *Problems of Moral Philosophy*. Tradução para o inglês de Rodney Livingstone. Stanford: Stanford University Press, 2001. p. 16; *Probleme der Moralphilosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1997. p. 30. Doravante citado como *PMP* no texto, com a paginação referindo-se à edição em inglês.

coletivo e comum. Adorno se recusa a lamentar essa perda e afirma que o *éthos* coletivo é invariavelmente conservador e postula uma falsa unidade que tenta suprimir a dificuldade e a descontinuidade próprias de qualquer *éthos* contemporâneo. Não que antes existisse uma unidade que acabou se separando; o que havia antes era uma idealização, ou melhor, um nacionalismo, que hoje não é mais aceitável nem deveria ser. Como resultado, Adorno faz um alerta contra o recurso à ética como uma espécie de repressão e violência. Escreve ele:

nada é mais degenerado do que o tipo de ética ou moral que sobrevive na forma de ideias coletivas mesmo depois que o Espírito do Mundo – usando a expressão hegeliana como atalho – cessou de nelas residir. Uma vez que o estado da consciência humana e o estado das forças sociais de produção abandonaram essas ideias coletivas, essas mesmas ideias adquirem qualidades repressoras e violentas. O que obriga a filosofia a realizar esse tipo de reflexão que expressamos aqui é o elemento de compulsão que deve ser encontrado nos costumes tradicionais; é essa violência e esse mal que colocam os costumes [*Sitten*] em conflito com a moralidade [*Sittlichkeit*],² e não o declínio dos princípios morais como prateado pelos teóricos da decadência (*PMP*, p. 17).

Em primeiro lugar, Adorno afirma que as questões morais surgem apenas quando o *éthos* coletivo deixa de imperar. Isso quer dizer que elas não têm de surgir na base de um *éthos* comumente aceito para serem qualificadas como morais; na verdade, parece haver uma tensão entre *éthos* e moral, tanto que o enfraquecimento daquele é a condição para o aperfeiçoamento desta. Em seguida, ele deixa claro que, embora o

² Judith Butler usa uma tradução do texto de Adorno que verte o termo alemão "*Sittlichkeit*" para o inglês como "*morality*". Neste caso, fizemos jus a essa interpretação ao traduzi-lo como "moralidade", embora em português seja comum traduzirmos a palavra por "eticidade". (N.T.)

éthos coletivo não seja mais compartilhado – aliás, justamente porque o "*éthos* coletivo", que agora deve ser colocado entre aspas, não é compartilhado de maneira comum –, ele só pode impor sua pretensão de comunidade por meios violentos. Nesse sentido, o *éthos* coletivo instrumentaliza a violência para manter sua aparência de coletividade. Além disso, esse *éthos* só se torna violência uma vez que tenha se tornado um anacronismo. O que há de estranho em termos históricos – e temporais – nessa forma de violência ética é que, embora o *éthos* coletivo tenha se tornado anacrônico, ele não se tornou passado: insiste em se impor no presente como anacrônico. O *éthos* se recusa a se tornar passado, e a violência é sua forma de se impor no presente. Com efeito, ele não só se impõe no presente como também busca ofuscá-lo – esse é precisamente um de seus efeitos violentos.

Adorno usa o termo "violência" em relação à ética no contexto de pretensões de universalidade. Ele oferece ainda outra formulação para o surgimento da moral, que é sempre o surgimento de certos tipos de inquisições morais, de questionamentos morais: "o problema social da divergência entre o interesse universal e o interesse particular, os interesses de indivíduos particulares, é o que se dá à constituição do problema da moral" (*PMP*, p. 19). Quais são as condições em que acontece essa divergência? Adorno alude a uma situação em que "o universal" deixa de concordar com o individual ou de incluí-lo, e a própria pretensão de universalidade ignora os "direitos" do indivíduo. Podemos imaginar, por exemplo, a imposição de governos em países estrangeiros em nome de princípios universais de democracia, quando na verdade essa imposição nega efetivamente os direitos da população para eleger seus próprios representantes. Nesse sentido, podemos pensar na proposta do presidente Bush de uma Autoridade Palestina, ou em seus esforços para substituir o governo no Iraque. Nesses exemplos, usando as palavras de Adorno, "o universal [...] aparece como algo violento e extrínseco, sem nenhuma realidade substancial para os seres humanos" (*PMP*, p. 19). Embora Adorno muitas vezes transite

abruptamente entre ética e moral, ele prefere usar em sua obra o termo “moral”, refletido posteriormente em *Minima Moralia*, e insiste em que qualquer conjunto de máximas ou regras deve ser apropriável por indivíduos “de maneira vital” (PMP, p. 15). Considerando que se possa reservar o termo “ética” para se referir aos amplos contornos dessas regras e máximas, ou para a relação entre si-mesmos implicada por essas regras, Adorno insiste em que a norma ética que não oferece um modo de vida ou que se revela, dentro das condições sociais existentes, como impossível de ser apropriada tem de ser submetida à revisão crítica (PMP, p. 19). Se ela ignora as condições sociais, que também são as condições sob as quais toda ética deve ser apropriada, aquele *éthos* torna-se violento.

No que se segue deste primeiro capítulo, quero mostrar o que considero importante na concepção adorniana de violência ética, embora uma consideração mais sistemática do tema só seja feita no terceiro capítulo. Nesta seção introdutória, quero apenas salientar a importância da formulação de Adorno para as discussões contemporâneas sobre niilismo moral e mostrar como as mudanças em seu quadro teórico são exigidas pelo caráter histórico mutável da investigação moral. Em certo sentido, o próprio Adorno teria aprovado esse deslocamento para além dele mesmo, dado seu compromisso em considerar a moral dentro dos contextos sociais mutáveis, em que surge a necessidade da investigação moral. O contexto não é externo ao problema: ele condiciona a forma que o problema vai assumir. Nesse sentido, as questões que caracterizam a investigação moral são formuladas ou estilizadas pelas condições históricas que as suscitam.

Entendo que a crítica de Adorno à universalidade abstrata como algo violento pode ser interpretada em relação à crítica de Hegel ao tipo de universalidade característica do Terror. Escrevi alhures sobre isso³ e aqui quero apenas frisar

³ BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; ŽIŽEK, Slavoj. *Contingency, Hegemony, Universality*. Londres: Verso, 2000.

que o problema não é com a universalidade como tal, mas com uma operação da universalidade que deixa de responder à particularidade cultural e não reformula a si mesma em resposta às condições sociais e culturais que inclui em seu escopo de aplicação. Quando, por razões sociais, é impossível se apropriar de um preceito universal, ou quando – também por razões sociais – é preciso recusá-lo, ele mesmo se torna um terreno de disputa, tema e objeto do debate democrático. Ou seja, o preceito universal perde seu status de precondição do debate democrático; se funcionasse como precondição, como um *sine qua non* da participação, impor a sua violência na forma de forclusão excludente. Isso não quer dizer que a universalidade seja violenta por definição. Ela não o é. Mas há condições em que pode exercer a violência. Adorno nos ajuda a entender que essa violência consiste em parte em sua indiferença para com as condições sociais sob as quais uma apropriação vital poderia se tornar possível. Se uma apropriação vital é impossível, parece então seguir-se que o preceito só pode ser experimentado como uma coisa mortal, um sofrimento imposto, de um exterior indiferente, à custa da liberdade e da particularidade.

Adorno parece quase kierkegaardiano quando insiste no lugar e no significado do indivíduo existente e na tarefa necessária de se apropriar da moral, bem como de se opor às diferentes formas de violência ética. No entanto, adverte contra o erro da posição oposta, quando o “eu”⁴ se compreende separado de suas condições sociais, quando é adotado como pura imediateidade, arbitrária ou acidental, apartado de suas condições sociais e históricas – as quais, afinal de contas, constituem as condições gerais de seu próprio surgimento. Adorno é claro quando afirma que não há moral sem um “eu”, mas algumas perguntas críticas permanecem sem resposta: em que consiste esse “eu”? Em que

⁴ Para fins de esclarecimento terminológico e linearidade com o texto de Butler, traduzimos *self* por “si-mesmo”, *I* (substantivado) por “eu” e *ego* por “Eu”. (N.T.)

termos ele pode se apropriar da moral, ou melhor, dar um relato de si mesmo? Adorno escreve, por exemplo: “para vocês será óbvio que todas as ideias da moral ou do comportamento ético devem se relacionar a um ‘eu’ que age” (*PMP*, p. 28). Contudo, não existe nenhum “eu” que possa se separar totalmente das condições sociais de seu surgimento, nenhum “eu” que não esteja implicado em um conjunto de normas morais condicionadoras, que, por serem normas, têm um caráter social que excede um significado puramente pessoal ou idiossincrático.

O “eu” não se separa da matriz prevalecente das normas éticas e dos referenciais morais conflituosos. Em um sentido importante, essa matriz também é a condição para o surgimento do “eu”, mesmo que o “eu” não seja induzido por essas normas em termos causais. Não podemos concluir que o “eu” seja simplesmente o efeito ou o instrumento de algum *éthos* prévio ou de algum campo de normas conflituosas ou descontínuas. Quando o “eu” busca fazer um relato de si mesmo, pode começar consigo, mas descobrirá que esse “si mesmo” já está implicado numa temporalidade social que excede suas próprias capacidades de narração; na verdade, quando o “eu” busca fazer um relato de si mesmo sem deixar de incluir as condições de seu próprio surgimento, deve, por necessidade, tornar-se um teórico social.

A razão disso é que o “eu” não tem história própria que não seja também a história de uma relação – ou conjunto de relações – para com um conjunto de normas. Ainda que muitos críticos contemporâneos sintam-se incomodados frente à possibilidade de isso significar que não existe um conceito de sujeito que possa servir como fundamento para a ação moral e a responsabilização moral, essa conclusão não procede. Até certo ponto, as condições sociais de seu surgimento sempre desapossam o “eu”.⁵ Essa desposseção

⁵ Para uma análise brilhante e envolvente da imersão e da desposseção do “eu” nas convenções sociais, bem como de suas implicações tanto

não significa que tenhamos perdido o fundamento subjetivo da ética. Ao contrário, ela pode bem ser a condição para a investigação moral, a condição de surgimento da própria moral. Se o “eu” não está de acordo com as normas morais, isso quer dizer apenas que o sujeito deve deliberar sobre essas normas, e que parte da deliberação vai ocasionar uma compreensão crítica de sua gênese social e de seu significado. Nesse sentido, a deliberação ética está intimamente ligada à operação da crítica. E a crítica comprova que não pode seguir adiante sem considerar como se dá a existência do sujeito deliberante e como ele pode de fato viver ou se apropriar de um conjunto de normas. Não se trata apenas de a ética se encontrar envolvida na tarefa da teoria social, mas a teoria social, se tiver de produzir resultados não violentos, deve encontrar um lugar de vida para esse “eu”.

O surgimento do “eu” a partir da matriz das instituições sociais pode ser explicado de diversas maneiras, e várias são as formas de contextualizar a moral dentro de suas condições sociais. Adorno tende a considerar que existe uma dialética negativa em funcionamento quando as pretensões de coletividade resultam *não* coletivas, quando as pretensões de universalidade abstrata resultam *não* universais. A divergência é sempre entre o universal e o particular e torna-se a condição do questionamento moral. O universal não só diverge do particular; essa divergência é o que o indivíduo chega a experimentar, o que se torna para o indivíduo a experiência inaugural da moral. Nesse sentido, a teoria de Adorno tem uma ressonância com a de Nietzsche, que destaca a violência da “má consciência”, a qual dá origem ao “eu” como consequência de uma crueldade potencialmente aniquilante. O “eu” volta-se contra si mesmo, desencadeando contra si mesmo uma agressão moralmente condenatória, e, com

para a poesia lírica quanto para as solidariedades sociais, ver RILEY, Denise. *Words of Selves: Identification, Solidarity, Irony*. Stanford: Stanford University Press, 2000.

isso, inaugura-se a reflexividade. Pelo menos essa é a visão nietzschiana da má consciência. Devo sugerir que Adorno alude a tal visão negativa da má consciência quando sustenta que a ética que não pode ser apropriada de “uma maneira vital” pelos indivíduos sob as condições sociais existentes “é a má consciência da consciência” (PMP, p. 15).

Temos de perguntar, no entanto, se o “eu” que deve se apropriar das normas morais de uma maneira vital não é, por sua vez, condicionado por essas mesmas normas que estabelecem a viabilidade do sujeito. Uma coisa é dizer que o sujeito deve ser capaz de se apropriar das normas; outra é dizer que deve haver normas que preparam um lugar para o sujeito dentro do campo ontológico. No primeiro caso, as normas estão aí, a uma distância exterior, e a tarefa é encontrar uma maneira de se apropriar delas, de assumi-las, de estabelecer com elas uma relação vital. O quadro epistemológico pressupõe-se nesse encontro, em que o sujeito se depara com as normas morais e deve descobrir uma forma de lidar com elas. Mas será que Adorno acreditava que as normas também decidem por antecipação quem se tornará e quem não se tornará sujeito? Considerava ele a operação das normas na própria constituição do sujeito, na estilização de sua ontologia e no estabelecimento de um lugar legítimo no campo da ontologia social?

Cenas de interpelação

Começamos com uma resposta, uma pergunta que responde a um ruído, e o fazemos no escuro – fazer sem exatamente saber, contentar-se com a fala. Quem está lá, ou aqui, ou quem se foi?

Thomas Keenan, *Fables of Responsibility*

Por ora deixarei de lado a discussão sobre Adorno, mas retornarei a ele para falar não da relação do sujeito com a moral, mas de uma relação anterior: a força da moral na

produção do sujeito. A primeira questão é crucial, e a investigação que se segue não a ignora, pois um sujeito produzido pela moral deve descobrir sua relação com ela. Por mais que se queira, não é possível se livrar dessa condição paradoxal da deliberação moral e da tarefa de relatar a si mesmo. Mesmo que a moral forneça um conjunto de regras que produz um sujeito em sua inteligibilidade, ele não deixa de ser um conjunto de normas e regras que um sujeito deve negociar de maneira vital e reflexiva.

Em *Genealogia da moral*, Nietzsche oferece um relato controverso de como é possível nos tornarmos reflexivos sobre nossas ações e de como nos colocamos em posição de relatar o que temos feito. Observa que só tomamos consciência de nós mesmos depois que certos danos são infligidos. Como consequência, uma pessoa sofre, e essa pessoa, ou melhor, alguém que age em sua defesa em um sistema de justiça busca encontrar a causa do sofrimento e nos pergunta se não poderíamos sê-la. Com o propósito de impor um castigo justo ao responsável pela ação injuriosa, a questão é posta, e o sujeito em questão se interroga. “Castigo”, diz-nos Nietzsche, é a “criação de uma memória”.⁶ A pergunta põe o si-mesmo como força causativa e também configura um modo específico de responsabilidade. Ao perguntarmos se somos os causadores do sofrimento, uma autoridade estabelecida nos pede não só para admitir a existência de uma ligação causal entre nossas ações e o sofrimento resultante, mas também para assumir a responsabilidade por essas ações e seus efeitos. Nesse contexto, encontramos-nos na posição de termos de dar um relato de nós mesmos.

⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *On the Genealogy of Morals*. Tradução para o inglês de Walter Kaufmann. Nova York: Random House, 1969. p. 80; *Zur Genealogie der Moral*. In: *Kritische Studienausgabe*. Organização de Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin: de Gruyter, 1967-1977. v. 5, p. 245-412. [Edição brasileira: *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.] Doravante citado no texto como GM, com a paginação referindo-se à edição brasileira.

Relatamos a nós mesmos simplesmente porque somos interpelados como seres que foram obrigados a fazer um relato de si mesmos por um sistema de justiça e castigo. Esse sistema não existe desde sempre; é instituído com o tempo e com um grande custo para os instintos humanos. Nietzsche escreve que, sob tais condições, os seres humanos

sentiam-se canhestros para as funções mais simples, nesse novo mundo não mais possuíam os seus velhos guias, os impulsos reguladores e inconscientemente certos – estavam reduzidos, os infelizes, a pensar, inferir, calcular, combinar causas e efeitos, reduzidos à sua “consciência”, ao seu órgão mais frágil e mais falível! (GM, p. 72-73).

Se Nietzsche está correto, começo então a fazer um relato de mim porque alguém me pediu, e esse alguém tem um poder delegado por um sistema de justiça estabelecido. Alguém me interpelou, talvez até atribuiu um ato a mim, e determinada ameaça de castigo dá suporte a esse interrogatório. Desse modo, numa reação temerosa, ofereço-me como um “eu” e tento reconstruir minhas ações, mostrando que aquela atribuída a mim estava ou não entre elas. Com isso confesso-me como causa de tal ação, qualificando minha contribuição causativa, ou defendo-me contra a atribuição, talvez localizando a causa em outro lugar. É dentro desses parâmetros que o sujeito faz um relato de si mesmo. Para Nietzsche, a necessidade de fazer um relato de si só surge depois de uma acusação, ou no mínimo de uma alegação, feita por alguém em posição de aplicar um castigo se for possível estabelecer a causalidade. Consequentemente, começamos a refletir sobre nós mesmos pelo medo e pelo terror. Com efeito, são o medo e o terror que nos tornam moralmente responsáveis.

Consideremos, não obstante, que o fato de sermos interpelados pelo outro tenha outros valores além do medo. Pode muito bem haver um desejo de conhecer e entender que não seja alimentado pelo desejo de punir, e um desejo de explicar e

narrar que não seja propellido pelo terror da punição. Nietzsche acertou muito bem quando disse que só começamos a contar uma história de nós mesmos frente a um “tu” que nos pede que o façamos. É somente frente a essa pergunta ou atribuição do outro – “Foste tu?” – que fornecemos uma narrativa de nós mesmos ou descobrimos que, por razões urgentes, devemos nos tornar seres autonarrativos. É sempre possível, obviamente, permanecer calado diante de uma pergunta desse tipo; nesse caso, o silêncio articula uma resistência em relação à pergunta: “Você não tem direito de fazer uma pergunta desse tipo”, ou “Essa alegação não é digna de resposta”, ou ainda “Mesmo que tivesse sido eu, não caberia a você saber disso”. O silêncio, nesses exemplos, põe em questão a legitimidade da autoridade evocada pela questão e pelo questionador ou tenta circunscrever um domínio de autonomia que não pode, ou não deve, ser imposto pelo questionador. A recusa de narrar não deixa de ser uma relação com a narrativa e com a cena de interpelação. Como narrativa negada, ela recusa a relação pressuposta pelo interrogador ou a modifica, de modo que o questionado rechaça o questionador.

Contar uma história sobre si não é o mesmo que dar um relato de si. Contudo, vemos no exemplo anterior que o tipo de narrativa exigido quando fazemos um relato de nós mesmos parte do pressuposto de que o si-mesmo tem uma relação causal com o sofrimento dos outros (e, por fim, pela má consciência, consigo mesmo). Decerto, nem toda narrativa assume essa forma, mas uma narrativa que responde à alegação deve, desde o início, admitir a possibilidade de que o si-mesmo tenha agência causal, mesmo que, em dada situação, o si-mesmo não tenha sido causa do sofrimento.

O ato de relatar a si mesmo, portanto, adquire uma forma narrativa, que não apenas depende da capacidade de transmitir uma série de eventos em sequência com transições plausíveis, mas também recorre à voz e à autoridade narrativas, direcionadas a um público com o objetivo de persuadir. A narrativa, portanto, deve estabelecer se o si-mesmo foi ou

não foi a causa do sofrimento, e assim proporcionar um meio persuasivo em virtude do qual é possível entender a ação causal do si-mesmo. A narrativa não surge posteriormente a essa ação causal, mas constitui o pré-requisito de qualquer relato que possamos dar da ação moral. Nesse sentido, a capacidade narrativa é a precondição para fazermos um relato de nós mesmos e assumirmos a responsabilidade por nossas ações através desse meio. Claro, é possível apenas “assentir com a cabeça” ou usar outro gesto expressivo para reconhecer que se é o autor da ação de que se fala. O “assentir com a cabeça” funciona como precondição expressiva do reconhecimento. Um tipo de força expressiva semelhante coloca-se em jogo quando nos mantemos em silêncio frente à pergunta “Você tem algo a dizer em sua defesa?”. Nos dois exemplos, no entanto, o gesto de reconhecimento só faz sentido em relação a uma trama implícita: “Sim, eu ocupava a posição de agente causal na sequência de eventos a que você se refere”.

A concepção de Nietzsche não leva totalmente em conta a cena de interpelação pela qual a responsabilidade é questionada e depois aceita ou negada. Ele assume que a indagação é feita a partir de um quadro de referência legal, em que se ameaça efetuar uma punição que provoque uma injúria equivalente àquela cometida em primeiro lugar. Mas nem todas as formas de interpelação originam-se desse sistema e por essa razão. O sistema de punição que ele descreve tem base na vingança, mesmo quando valorizada como “justiça”. Esse sistema não reconhece que a vida implica certo grau de sofrimento e de injúria que não podem ser totalmente explicados pelo recurso ao sujeito como agente causal. Com efeito, para Nietzsche a agressão coexiste com a vida, de modo que se procurássemos proscrevê-la, estaríamos efetivamente tentando proscriver a própria vida. Escreve ele: “na medida em que *essencialmente*, isto é, em suas funções básicas, a vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não pode sequer ser concebida sem esse caráter” (GM, p. 65). “Os estados de direito”, continua ele logo depois, são “restrições

parciais da vontade de vida”, uma vontade definida pela luta. O esforço legal para acabar com a luta seria, em suas palavras, “um atentado ao futuro do homem” (GM, p. 65).

Para Nietzsche, o que está em jogo não é apenas o domínio da ordem moral e legal à qual ele se opõe, mas sim uma construção forçada do “humano” em oposição à própria vida. Sua concepção de vida, no entanto, supõe que a agressão seja mais primal que a generosidade, e que o interesse por justiça surja de uma ética da vingança. Nietzsche não considera a cena interlocutória na qual se pergunta o que fizemos, ou a situação em que tentamos elucidar, para quem quer saber, o que fizemos e por qual razão.

Para Nietzsche, o si-mesmo como “causa” de uma ação injuriosa é atribuído sempre de maneira retroativa – o agente só se associa à ação tardiamente. Na verdade, ele se torna agente causal da ação apenas por meio de uma atribuição retroativa que busca ajustar-se a uma ontologia moral estipulada por um sistema legal, sistema que estabelece responsabilizações e ofensas puníveis localizando um si-mesmo relevante como fonte causal de sofrimento. Para Nietzsche, o sofrimento excede qualquer efeito causado por um ou outro si-mesmo, e embora existam exemplos claros em que exteriorizamos a agressão contra outra pessoa, provocando injúria ou destruição, esse sofrimento tem algo de “justificável” na medida em que faz parte da vida e constitui a “sedução” e a “vitalidade” da própria vida. Há muitas razões para discordar dessa explicação, e nos parágrafos seguintes esboçarei algumas das minhas objeções.

É importante destacar que Nietzsche restringe seu entendimento de responsabilização a essa atribuição juridicamente mediada e tardia. Ao que parece, ele não compreende as outras condições de interlocução em que nos é solicitado fazer um relato de nós mesmos, concentrando-se, ao contrário, numa agressão originária que, segundo ele, faz parte de todo ser humano e, com efeito, coexiste com a própria vida. Para Nietzsche, condenar essa agressão sob um sistema de punições erradicaria essa verdade sobre a vida. A instituição

da lei obriga um ser humano originariamente agressivo a voltar essa agressão “para dentro”, a construir um mundo interno composto de uma consciência culpada e a expressar essa agressão contra si mesmo em nome da moral: “há uma espécie de loucura da vontade, nessa crueldade psíquica, que é simplesmente sem igual: a *vontade* do homem de sentir-se culpado e desprezível, até ser impossível a expiação” (GM, p. 81). Essa agressão, que Nietzsche considera inerente a todo ser humano e à própria vida, volta-se contra a vontade e assume uma segunda vida, até que implode para construir uma consciência que gera a reflexividade seguindo o modelo de autocensura. Essa reflexividade é o precipitado do sujeito, entendido como ser reflexivo, um ser que pode tomar e toma a si mesmo como objeto de reflexão.

Como mencionei anteriormente, Nietzsche não considera outras dimensões linguísticas dessa situação. Se sou responsabilizada por meio de um quadro de referências moral, esse quadro dirige-se primeiro a mim, começa a agir sobre mim, pela interpelação e pelo questionamento do outro. Na verdade, é somente dessa maneira que chego a conhecer esse quadro. Se dou um relato de mim mesma em resposta a tal questionamento, estou implicada numa relação com o outro diante de quem falo e para quem falo. Desse modo, passo a existir como sujeito reflexivo no contexto da geração de um relato narrativo de mim mesma quando alguém fala comigo e quando estou disposta a interpelar quem me interpela.

Em *The Psychic Life of Power* [A vida psíquica do poder],⁷ talvez eu tenha aceitado muito apressadamente essa cena punitiva de instauração para o sujeito. De acordo com esse ponto de vista, a instituição da punição me vincula ao meu ato, e quando sou punida por ter feito isto ou aquilo, apareço como sujeito dotado de consciência e, portanto, como sujeito que reflete sobre si mesmo de alguma maneira. A visão da

⁷ BUTLER, Judith. *The Psychic Life of Power*. Stanford: Stanford University Press, 1997.

formação do sujeito depende do relato de um sujeito que interioriza a lei ou, no mínimo, a corrente causal que o une ao feito pelo qual a instituição da punição busca compensação.

Poderíamos dizer que essa explicação nietzschiana do castigo foi fundamental para a explicação foucaultiana do poder disciplinar na prisão. Com certeza foi, mas Foucault difere explicitamente de Nietzsche ao se recusar a generalizar a cena de castigo para explicar como se dá o sujeito reflexivo. O voltar-se contra si mesmo que tipifica o surgimento da má consciência nietzschiana não explica o surgimento da reflexividade em Foucault. Em *O uso dos prazeres*, segundo volume de *História da sexualidade*,⁸ Foucault examina as condições em que o si-mesmo toma-se como objeto de reflexão e cultivação, concentrando-se nas formações pré-modernas do sujeito. Enquanto Nietzsche pensa que a ética pode derivar de uma cena aterrorizante de punição, Foucault, afastando-se das reflexões finais de *Genealogia da moral*, concentra-se na criatividade peculiar na qual se envolve a moral e como, em particular, a má consciência se torna um meio para a criação de valores. Para Nietzsche, a moral surge como resposta aterrorizada ao castigo. Mas esse terror resulta ser estranhamente fecundo; a moral e seus preceitos (alma, consciência, má consciência, consciência de si mesmo, autorreflexão e razão instrumental) estão impregnados na crueldade e na agressão voltadas contra si mesmas. A elaboração de uma moral – um conjunto de regras e equivalências – é o efeito sublimado (e invertido) dessa agressão primária voltada contra nós mesmos, a consequência idealizada de um ataque contra nossa destruição e, para Nietzsche, contra nossos impulsos de vida.

⁸ FOUCAULT, Michel. *The Use of Pleasure: The History of Sexuality, Volume Two*. Nova York: Random House, 1985; *Histoire de la sexualité 2: L'Usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984. [Edição brasileira: *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 13. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2009.] Doravante citado no texto como UP, com a paginação referindo-se à edição brasileira.

Na verdade, enquanto Nietzsche considera a força do castigo como instrumental para a interiorização da raiva e a consequente produção da má consciência (e outros preceitos morais), Foucault recorre cada vez mais a códigos morais, entendidos como códigos de conduta – e não primordialmente códigos de castigo –, para refletir sobre como os sujeitos se constituem em relação a esses códigos, o que nem sempre se baseia na violência da proibição e seus efeitos interiorizadores. O relato magistral de Nietzsche em *Genealogia da moral* nos mostra como, por exemplo, a fúria e a vontade espontânea são interiorizadas para produzir a esfera da “alma”, bem como a esfera da moral. Esse processo de interiorização deve ser entendido como uma inversão, uma volta dos impulsos primariamente agressivos contra si próprios, a ação característica da má consciência. Para Foucault, a reflexividade surge quando se assume uma relação com os códigos morais, mas ela não se baseia em um relato da interiorização, ou, em termos mais gerais, da vida psíquica, tampouco em uma redução da moral à má consciência.

Se interpretarmos a crítica de Nietzsche à moral na mesma linha da avaliação freudiana da consciência em *Mal-estar na cultura*, ou em sua descrição da base agressiva da moral em *Totem e tabu*, chegaremos a uma visão totalmente cínica da moral e concluiremos que a conduta humana que busca seguir normas de valor prescritivo é mais motivada por um medo aterrorizado da punição e de seus efeitos injuriosos do que por qualquer desejo de fazer o bem. Deixarei essa leitura comparativa para outra ocasião. Aqui parece importante notar o quanto Foucault queria se distanciar especificamente desse modelo e dessa conclusão quando, no início da década de 1980, decidiu repensar a esfera da ética. Seu interesse foi desviado para uma consideração de como certos códigos prescritivos historicamente estabelecidos determinavam certo tipo de formação do sujeito. Por mais que, em sua obra anterior, ele trate o sujeito como um “efeito” do discurso, nos escritos posteriores ele matiza e aprimora sua posição da seguinte maneira: o sujeito se forma em relação a um conjunto de

códigos, prescrições ou normas e o faz de maneiras que não só (a) revelam a constituição de si como um tipo de *poiesis*, mas também (b) estabelecem a criação de si como parte de uma operação de crítica mais ampla. Como argumentei alhures,⁹ a realização ética de si mesmo em Foucault não é uma criação radical do si-mesmo *ex nihilo*, mas sim o que ele chama de “circunscrição daquela parte de si que constitui o objeto dessa prática moral” (UP, p. 37). Esse trabalho sobre si mesmo, esse ato de circunscrição, acontece no contexto de um conjunto de normas que precede e excede o sujeito. Investidas de poder e obstinação, essas normas estabelecem os limites do que será considerado uma formação inteligível do sujeito dentro de determinado esquema histórico das coisas. Não há criação de si (*poiesis*) fora de um modo de subjetivação (*assujettissement*) e, portanto, não há criação de si fora das normas que orquestram as formas possíveis que o sujeito deve assumir. A prática da crítica, então, expõe os limites do esquema histórico das coisas, o horizonte epistemológico e ontológico dentro do qual os sujeitos podem surgir. Criar-se de tal modo a expor esses limites é precisamente se envolver numa estética do si-mesmo que mantém uma relação crítica com as normas existentes. Numa conferência de 1978 intitulada “What Is Critique?” [O que é a Crítica?], Foucault escreve: “A crítica asseguraria o desassujeitamento no curso do que poderíamos chamar, em uma palavra, de política da verdade”.¹⁰

Na introdução de *O uso dos prazeres*, Foucault especifica essa prática da estilização de si mesmo em relação às normas quando deixa claro que a conduta moral não é uma questão

⁹ Ver BUTLER, Judith. O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude em Foucault. Tradução de Gustavo Hessmann Dalaqua. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. n. 22, p. 159-179, 2013.

¹⁰ FOUCAULT, Michel. What Is Critique?. In: *The Political*, p. 191-211, aqui p. 194. Esse ensaio foi escrito como conferência proferida na Sociedade Francesa de Filosofia em 27 de maio de 1978 e posteriormente publicado em *Bulletin de la Société Française de la Philosophie*, v. 84, n. 2, p. 35-63, 1990.

de se conformar às prescrições estabelecidas por determinado código, tampouco de interiorizar uma proibição ou interdição primárias. Escreve ele:

para ser dita “moral” uma ação não deve se reduzir a um ato ou a uma série de atos conformes a uma regra, lei ou valor. É verdade que toda ação moral comporta uma relação ao real em que se efetua [...], e também uma certa relação a si; essa relação não é simplesmente “consciência de si”, mas constituição de si enquanto “sujeito moral”, na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo; e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controla-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se. Não existe ação moral particular que não se refira à unidade de uma conduta moral; nem conduta moral que não implique a constituição de si mesmo como sujeito moral; nem tampouco constituição do sujeito moral sem “modos de subjetivação”, sem uma “ascética” ou sem “práticas de si” que as apoiem. A ação moral é indissociável dessas formas de atividades sobre si (UP, 37).

Para Foucault, tanto como para Nietzsche, a moral reorganiza um impulso criativo. Nietzsche lamenta que a interiorização da moral aconteça pela debilitação da vontade, mesmo que, para ele, essa interiorização constitua “o ventre de acontecimentos ideais e imaginosos” (GM, p. 76), o que incluiria, presumivelmente, seus próprios escritos filosóficos, inclusive essa mesma descrição.

Para Foucault, a moral é inventiva, requer inventividade, e além disso, como veremos adiante, tem um custo. No entanto, o “si-mesmo” engendrado pela moral não é concebido como agente psíquico de autocensura. Desde o

princípio, a relação que o “eu” vai assumir consigo mesmo, como vai se engendrar em resposta a uma injunção, como vai se formar e que trabalho vai realizar sobre si mesmo – tudo isso é um desafio, quicá uma pergunta em aberto. A injunção 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.

Embora muitos críticos tenham afirmado que a visão sobre o sujeito proferida por Foucault – e por outros pós-estruturalistas – solapa a capacidade de realizar deliberações éticas e de fundamentar a ação humana, em seus escritos éticos Foucault recorre à ação e à deliberação, a partir de outras perspectivas, e oferece uma reformulação das duas que merece séria consideração. No último capítulo, analisarei com mais detalhes sua tentativa de fazer um relato de si mesmo. Por ora, gostaria de propor uma pergunta mais geral: a postulação de um sujeito que não funda a si mesmo, ou seja, cujas condições de surgimento jamais poderão ser totalmente explicadas, destrói a possibilidade de responsabilidade e, em particular, de relatar a si mesmo?

Se for de fato verdade que somos, por assim dizer, divididos, infundados ou incoerentes desde o princípio, será

impossível encontrar fundamentos para uma noção de responsabilidade pessoal ou social? 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 desconhecimento 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.

Essa postulação de uma opacidade primária ao si-mesmo que decorre de relações formativas tem uma implicação específica para uma atitude ética para com o outro. Com efeito, se é justamente em virtude das relações para com os outros que o sujeito é opaco para si mesmo, e se essas relações para com os outros são o cenário da responsabilidade ética do sujeito, então se pode deduzir que é justamente em virtude da opacidade do sujeito para consigo que ele contrai e sustenta alguns de seus vínculos éticos mais importantes.

No que resta deste capítulo, examinarei a teoria do último Foucault a respeito da formação do sujeito e considerarei as limitações encontradas quando se tenta usá-la para pensar o outro. Depois passarei para um relato pós-hegeliano do reconhecimento que busca estabelecer as bases sociais para o ato de relatar a si mesmo. Nesse contexto, considerarei a crítica de um modelo hegeliano do reconhecimento proposta por

Adriana Cavarero, filósofa feminista que se baseia na obra de Lévinas e Arendt.¹¹ No capítulo 2, falarei da psicanálise e dos limites que o inconsciente impõe na reconstrução narrativa de uma vida. Embora sejamos forçados a dar um relato de nossos vários si-mesmos, as condições estruturais em que o fazemos acabarão impossibilitando uma tarefa tão completa. O corpo singular a que se refere uma narrativa não pode ser capturado por uma narrativa completa, não só porque o corpo tem uma história formativa que é irrecuperável para a reflexão, mas também porque os modos em que se formam as relações primárias produzem uma opacidade necessária no nosso entendimento de nós mesmos. O sujeito sempre faz um relato de si mesmo para o outro, seja inventado, seja existente, e o outro estabelece a cena de interpelação como uma relação ética mais primária do que o esforço reflexivo que o sujeito faz para relatar a si mesmo. Além disso, os termos usados para darmos um relato de nós mesmos, para nos fazer inteligíveis para nós e para os outros, não são criados por nós: eles têm caráter social e estabelecem normas sociais, um domínio de falta de liberdade e de substituíbilidade em que nossas histórias “singulares” são contadas.

Nessa investigação, uso de maneira eclética vários filósofos e teóricos críticos. Nem todos seus pontos de vista são compatíveis entre si, e não pretendo sintetizá-los aqui.

¹¹ CAVARERO, Adriana. *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*. Tradução para o inglês de Paul A. Kottman. Londres: Routledge, 2000; *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*. Milão: Giacomino Feltrinelli, 1997. Vale comparar o texto de Cavarero não só com *Word of Selves*, de Riley, mas também com *Oneself as Another*, de Paul Ricœur (Tradução para o inglês de Kathleen Blamey. Chicago: University of Chicago Press, 1992); *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990) [Edição brasileira: *O si-mesmo como outro*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014]. Ricœur, como Cavarero, defende tanto a sociabilidade constitutiva do si-mesmo quanto sua capacidade de se apresentar na narrativa, mas os dois o fazem de maneiras diferentes. Riley trata da poesia lírica e do uso da linguagem ordinária, sugerindo um problema não narrativo de referencialidade gerado pela estrutura formal das convenções linguísticas.

Por mais que a síntese não seja meu objetivo, devo dizer que cada teoria sugere algo de importância ética que deriva dos limites que condicionam qualquer esforço que se faça para dar um relato de si mesmo. Partindo desse pressuposto, acredito que o que geralmente consideramos como uma “falha” ética possa muito bem ter uma importância e um valor ético que ainda não foram corretamente determinados por aqueles que equiparam, de maneira muito apressada, o pós-estruturalismo com o niilismo moral.

No capítulo 3, considero os esforços diacrônicos e sincrônicos de estabelecer o surgimento do sujeito, incluindo as implicações éticas dessas descrições da formação do sujeito. Também estudo a contribuição de Adorno para a teoria da responsabilidade que pode conciliar as chamadas dimensões humanas e inumanas das disposições éticas, examinando como a política crítica relaciona-se com a ética e, com efeito, com a moral que por vezes exige que o sujeito faça um relato de si mesmo em primeira pessoa. Espero mostrar que a moral não é um sintoma de suas condições sociais, tampouco um lugar de transcendência dessas condições, mas que é essencial para determinar a ação e a possibilidade de esperança. Com a ajuda da autocritica de Foucault, talvez seja possível mostrar que a questão da ética surge precisamente nos limites de nossos esquemas de inteligibilidade, lugar onde nos perguntamos o que significaria continuar um diálogo em que não se pode assumir nenhuma base comum, onde nos encontramos, por assim dizer, nos limites do que conhecemos, mas onde ainda nos é exigido dar e receber reconhecimento: a alguém que está ali para ser interpelado e cuja interpelação deve ser acolhida.

Sujeitos foucaultianos

No relato foucaultiano da constituição de si, questão central em sua obra na década de 1980, os termos que possibilitam o reconhecimento de si são dados por um regime de verdade. Esses termos estão fora do sujeito até certo ponto,

mas também são apresentados como as normas disponíveis, pelas quais o reconhecimento de si acontece, de modo que o que posso “ser”, de maneira bem literal, é limitado de antemão por um regime de verdade que decide quais formas de ser serão reconhecíveis e não reconhecíveis. Embora esse regime decida de antemão qual forma o reconhecimento pode assumir, ele não a restringe. Na verdade, “decidir” talvez seja uma palavra muito forte, pois o regime de verdade fornece um quadro para a cena de reconhecimento, delineando quem será classificado como sujeito de reconhecimento e oferecendo normas disponíveis para o ato de reconhecimento. Para Foucault, sempre haverá uma relação com esse regime, um modo de engendramento de si que acontece no contexto das normas em questão e, especificamente, elabora uma resposta para a pergunta sobre quem será o “eu” em relação a essas normas. Nesse cenário, nossas decisões não são determinadas pelas normas, embora as normas apresentem o quadro e o ponto de referência para quaisquer decisões que venhamos a tomar. Isso não significa que dado regime de verdade estabeleça um quadro invariável para o reconhecimento; significa apenas que é em relação a esse quadro que o reconhecimento acontece, ou que as normas que governam o reconhecimento são contestadas e transformadas.

No entanto, Foucault não defende apenas que exista uma relação com essas normas, mas também que qualquer relação com o regime de verdade será ao mesmo tempo uma relação consigo mesma. Uma operação crítica não pode acontecer sem essa dimensão reflexiva. Pôr em questão um regime de verdade, quando é o regime que governa a subjetivação, é pôr em questão a verdade de mim mesma e, com efeito, minha capacidade de dizer a verdade sobre mim mesma, de fazer um relato de mim mesma.

Desse modo, se questiono o regime de verdade, questiono também o regime pelo qual se atribuem o ser e minha própria condição ontológica. A crítica não diz respeito apenas a uma prática social determinada ou a certo horizonte

de inteligibilidade em que surgem as práticas e instituições; ela também significa que sou questionada por mim mesma. Para Foucault, o questionamento de si torna-se consequência ética da crítica, como ele deixa claro em "O que é a Crítica?". Também resulta que esse tipo de questionamento de si envolve colocar-se em risco, colocar em perigo a própria possibilidade de reconhecimento por parte dos outros, uma vez que questionar as normas de reconhecimento que governam o que eu poderia ser, perguntar o que elas deixam de fora e o que poderiam ser forçadas a abrigar, é o mesmo que, em relação ao regime atual, correr o risco de não ser reconhecido como sujeito, ou pelo menos suscitar as perguntas sobre quem sou (ou posso ser) ou se sou ou não reconhecível.

Essas questões implicam pelo menos dois tipos de pergunta para a filosofia ética. Primeiro, quais são essas normas às quais se entrega meu próprio ser, que têm o poder de me estabelecer ou, com efeito, desestabelecer-me como sujeito reconhecível? Segundo, onde está e quem é esse outro? A noção de outro pode incluir o quadro de referência e o horizonte normativo que sustentam e conferem meu potencial de me tornar sujeito reconhecível? Parece correto criticar Foucault por não ter explicitamente dado mais espaço para o outro na sua consideração sobre a ética. Talvez isso se deva ao fato de a cena diádica do si-mesmo e do outro não poder descrever adequadamente o funcionamento social da normatividade que condiciona tanto a produção do sujeito como a troca intersubjetiva. Se concluirmos que o fato de Foucault não pensar o outro é decisivo, provavelmente teremos negligenciado o fato de que o próprio ser do si-mesmo é dependente não só da existência do outro em sua singularidade (como teria dito Lévinas), mas também da dimensão social da normatividade que governa a cena de reconhecimento.¹² Essa dimensão social da normativi-

¹²Ver LÉVINAS, Emmanuel. *Otherwise than Being, or beyond Essence*. Tradução para o inglês de Alphonso Lingis. Haia: Martinus Nijhoff, 1981; *Autrement*

dade precede e condiciona qualquer troca diádica, mesmo que pareça que façamos contato com essa esfera da normatividade precisamente no contexto dessas trocas imediatas.

As normas pelas quais eu reconheço o outro ou a mim mesma não são só minhas. Elas funcionam uma vez que são sociais e excedem cada troca diádica que condicionam. Sua sociabilidade, no entanto, não pode ser entendida como totalidade estruturalista, tampouco como invariabilidade transcendental ou quase-transcendental. Sem dúvida, alguns argumentariam que para o reconhecimento ser possível as normas já devem existir, e de fato há alguma verdade nessa afirmação. Também é verdade que certas práticas de reconhecimento, aliás, certas falhas na prática de reconhecimento, marcam um lugar de ruptura no horizonte da normatividade e implicitamente pedem pela instituição de novas normas, pondo em questão o caráter dado do horizonte normativo prevalecente. O horizonte normativo no qual eu vejo o outro e, com efeito, no qual o outro me vê, me escuta, me conhece e me reconhece também é alvo de uma abertura crítica.

Será inútil, portanto, diluir a noção do outro na sociabilidade das normas e afirmar que o outro está implicitamente presente nas normas pelas quais se confere o reconhecimento. Às vezes a própria falta de reconhecimento do outro provoca uma crise nas normas que governam o reconhecimento. Se e quando, na tentativa de conceder ou receber um reconhecimento que é frustrado repetidas vezes, eu ponho em questão o horizonte normativo em que o reconhecimento acontece, esse questionamento faz parte do desejo de reconhecimento, desejo que pode não ser satisfeito e cuja insatisfabilidade estabelece um ponto crítico de partida para o questionamento das normas disponíveis.

Na visão de Foucault, essa abertura põe em questão os limites dos regimes de verdade estabelecidos, e, com isso,

qu'être ou au-delà de l'essence. Haia: Martinus Nijhoff, 1974. Doravante citado no texto como OB, com a paginação referindo-se à edição em inglês.

pôr em risco o si-mesmo torna-se sinal de virtude.¹³ O que ele não diz é que, algumas vezes, pôr em questão o regime de verdade pelo qual se estabelece minha própria verdade é um ato motivado pelo desejo de reconhecer o outro ou de ser reconhecido pelo outro. A impossibilidade de fazê-lo de acordo com as normas disponíveis me obriga a adotar uma relação crítica com essas normas. Para Foucault, o regime de verdade é posto em questão porque “eu” não posso ou não vou me reconhecer nos termos que me são disponíveis. Em um esforço para evitar ou superar os termos pelos quais a subjetivação acontece, minha luta com as normas é minha própria luta. Com efeito, a pergunta de Foucault continua sendo “Quem eu posso ser, dado o regime de verdade que determina qual é minha ontologia?”. Ele não pergunta “Quem és tu?” nem traça um caminho no qual se poderia elaborar uma perspectiva crítica sobre as normas partindo de uma dessas questões. Antes de considerarmos as consequências dessa oclusão, quero propor uma questão final sobre Foucault, ainda que mais adiante eu retorne a ele.

Ao fazer a pergunta ética “Como devo tratar o outro?”, prendo-me imediatamente em um campo de normatividade social, uma vez que o outro só aparece para mim, só funciona para mim como outro, se há um quadro de referência dentro do qual eu posso vê-lo e apreendê-lo em sua separabilidade e exterioridade. Desse modo, ainda que eu pense na relação ética como diádica ou pré-social, fico presa na esfera da normatividade e na problemática do poder quando coloco a questão ética em sua objetividade e simplicidade: “Como devo tratar-te?”. Se o “eu” e o “tu” devem existir previamente, e se é necessário um quadro normativo para esse surgimento e encontro, então a função das normas não é só direcionar minha conduta, mas também condicionar o possível surgimento de um encontro entre mim mesmo e o outro.

¹³FOUCAULT. What Is Critique?, p. 192.

A perspectiva de primeira pessoa assumida pela questão ética, bem como a interpelação direta a um “tu”, é desorientada por essa dependência fundamental da esfera ética a respeito do social. Quer o outro seja ou não singular, ele é reconhecido e oferece reconhecimento através de um conjunto de normas que governam a reconhecibilidade. Portanto, considerando que o outro pode ser singular, talvez até radicalmente pessoal, as normas são, até certo ponto, impessoais e indiferentes, e introduzem uma desorientação de perspectiva para o sujeito no meio do reconhecimento como encontro. Se entendo que estou te conferindo reconhecimento, por exemplo, tomo com seriedade o fato de que esse reconhecimento vem de mim. Mas no momento em que percebo que os termos pelos quais confiro reconhecimento não são só meus, que não fui eu quem os criou ou os arquitetou sozinha, sou, por assim dizer, despossuída pela linguagem que ofereço. Em certo sentido, submeto-me a uma norma de reconhecimento quando te ofereço reconhecimento, ou seja, o “eu” não oferece o reconhecimento por conta própria. Na verdade, parece que o “eu” está sujeito à norma no momento em que faz a oferta, de modo que se torna instrumento da ação daquela norma. Assim, o “eu” parece invariavelmente *usado* pela norma na medida em que tenta usá-la. Embora eu pense que estivesse tendo uma relação com o “tu”, descubro que estou presa em uma luta com as normas. Mas poderia também ser verdade que eu não estaria envolvida numa luta com as normas se não fosse pelo desejo de oferecer reconhecimento a um tu? Como entendemos esse desejo?

Questões pós-hegelianas

*Só posso reconhecer a mim mesmo reconhecido pelo outro
uma vez que o reconhecimento do outro me altera:
esse desejo, é ele que vibra no desejo.*

Jean-Luc Nancy, *The Relentlessness of the Negative*

Talvez o exemplo que acabei de considerar seja equivocado, porque, como teria dito Hegel, o reconhecimento

não pode ser dado de maneira unilateral. No momento em que reconheço, sou potencialmente reconhecido, e a forma em que ofereço o reconhecimento é potencialmente dada para mim. Essa reciprocidade implícita aparece na *Fenomenologia do espírito* quando, na seção intitulada “Dominação e escravidão”, uma consciência de si percebe que não pode ter um efeito unilateral sobre outra consciência de si. Como são estruturalmente semelhantes, a ação de uma implica a ação da outra. A consciência de si aprende essa lição primeiro no contexto da agressão para com o outro, num esforço vão para destruir a similaridade estrutural entre as duas e recolocar-se em posição soberana: “esse agir de uma tem o duplo sentido de ser tanto o *seu agir* como o *agir da outra*. [...] Cada uma vê a *outra fazer* o que ela faz; cada uma faz o que da outra exige – portanto faz *somente o que faz* enquanto a outra faz o mesmo”.¹⁴

De maneira semelhante, quando o reconhecimento torna-se possível entre esses dois sujeitos competidores, ele jamais pode se esquivar da condição estrutural da reciprocidade implícita. Poderíamos dizer, portanto, que nunca ofereço reconhecimento no sentido hegeliano como pura oferta, pois sou também reconhecida, pelo menos em termos potenciais e estruturais, no momento e no ato da oferta. Poderíamos perguntar, como certamente o fez Lévinas acerca da posição hegeliana, que tipo de dádiva é essa que retorna tão rápido para mim, que nunca realmente sai das minhas mãos. O reconhecimento, como argumenta Hegel, consiste em um ato recíproco pelo qual reconheço que o outro tem a mesma estrutura que eu? Reconheço que o outro também reconhece ou pode reconhecer essa mesmidade? Ou será que aqui existe outro encontro com a alteridade que é irredutível

¹⁴HEGEL, G. W. F. *The Phenomenology of Spirit*. Tradução para o inglês de A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977. p. 111-112; *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt: Suhrkamp, 1980. v. 3 [Edição brasileira: *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 127.]

à mesmidade? Se for este o caso, como devemos compreender essa alteridade?

O outro hegeliano está sempre fora; pelo menos, ele é *primeiro* encontrado fora e só depois reconhecido como constitutivo do sujeito. Isso levou alguns críticos de Hegel a concluir que o sujeito hegeliano efetua uma assimilação completa do que é exterior em um conjunto de características internas ao si-mesmo, que seu gesto característico é o da *apropriação*, e seu estilo é o do imperialismo. Outras leituras de Hegel, no entanto, afirmam que a relação com o outro é extática,¹⁵ que o “eu” se encontra repetidamente fora de si mesmo e que nada pode pôr um fim no surto repetido dessa exterioridade que, paradoxalmente, é minha exterioridade. Sempre sou, por assim dizer, outro para mim mesma, e não há um momento final em que aconteça meu retorno a mim mesma. Na verdade, se seguirmos a *Fenomenologia do espírito*, sou invariavelmente transformada pelos encontros que vivencio; o reconhecimento se torna o processo pelo qual eu me torno outro diferente do que fui e assim deixo de ser capaz de retornar ao que eu era. Desse modo, há uma perda constitutiva no processo de reconhecimento, uma vez que o “eu” é transformado pelo ato de reconhecimento. Nem todo seu passado é apreendido e conhecido no ato de reconhecimento; o ato altera a organização do passado e seu significado ao mesmo tempo que transforma o presente de quem é reconhecido. O reconhecimento é um ato em que o “retorno a si mesmo” torna-se impossível também por outra razão. O encontro com o outro realiza uma transformação do si-mesmo da qual não há retorno. No decorrer dessa troca

¹⁵Ver ROTENSTREICH, Nathan. On the Ecstatic Sources of the Concept of Alienation. In: *Review of Metaphysics*, 1963; NANCY, Jean-Luc. *Hegel: The Restlessness of the Negative*. Tradução para o inglês de Jason Smith e Steven Miller. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002, em francês: *Hegel: L'Inquiétude du négatif*. Paris: Hachette Littératures, 1997; MALABOU, Catherine. *L'Avenir de Hegel: Plasticité, temporalité, dialectique*. Paris: J. Vrin, 1996.

reconhece-se que o si-mesmo é o tipo de ser para o qual a permanência dentro de si prova-se impossível. O si-mesmo é obrigado a se comportar *fora de si mesmo*; descobre que a única maneira de se conhecer é pela mediação que acontece fora de si, exterior a si, em virtude de uma convenção ou norma que ele não criou, na qual não pode discernir-se como autor ou agente de sua própria construção. Nesse sentido, então, para o sujeito hegeliano do reconhecimento, a hesitação entre perda e êxtase é inevitável. A possibilidade do “eu”, de falar do “eu” e conhecê-lo, reside numa perspectiva que desloca a perspectiva de primeira pessoa que ela condiciona.

A perspectiva que tanto me condiciona como me desorienta, partindo da mera possibilidade de minha própria perspectiva, não é redutível à perspectiva do outro, pois esta também governa a possibilidade de eu reconhecer o outro e de o outro me reconhecer. Não somos simples díades independentes, uma vez que nossa troca é condicionada e mediada pela linguagem, pelas convenções, pela sedimentação das normas que são de caráter social e que excedem a perspectiva daqueles envolvidos na troca. Então como devemos entender a perspectiva impessoal pela qual nosso encontro pessoal é ocasionado e desorientado?

Embora Hegel seja acusado algumas vezes de entender o reconhecimento como uma estrutura diádica, percebemos que, na *Fenomenologia*, a luta por reconhecimento não é a última palavra. É importante notar que essa luta, conforme representada na *Fenomenologia*, revela a impropriedade da díade como quadro de referência para entender a vida social. Afinal, o que resulta dessa cena é um sistema de costumes (*Sittlichkeit*), e disso um relato social das normas pelas quais o reconhecimento recíproco pode ser sustentado de maneiras mais estáveis do que suporia a luta de vida ou de morte ou o sistema de servidão.

A troca diádica refere-se a um conjunto de normas que excede as perspectivas daqueles envolvidos na luta pelo reconhecimento. Quando perguntamos o que torna possível o

reconhecimento, descobrimos que não pode ser simplesmente o outro capaz de me conhecer e me reconhecer como dotada de um talento ou uma capacidade especial, pois esse outro também terá de se basear em certos critérios, ainda que apenas implicitamente, para estabelecer o que será e não será reconhecível sobre o si-mesmo para todos, um quadro de referência também para me ver e julgar quem sou. Nesse sentido, o outro confere reconhecimento – e resta-nos saber precisamente no que isso consiste – primariamente em virtude de capacidades internas especiais para discernir quem eu posso ser, para ler meu rosto. Se meu rosto é de fato legível, só chega a sê-lo porque entra em um quadro visual que condiciona sua legibilidade. Se alguém é capaz de me “ler” enquanto outros não conseguem, será apenas porque aqueles têm talentos internos que faltam nestes? Ou será que determinada prática de leitura torna-se possível em relação a certos quadros e imagens que, com o tempo, produzem o que chamamos de “capacidade”? Por exemplo, se tivermos de responder eticamente a um rosto humano, primeiro tem de haver um quadro de referências para o humano que possa incluir qualquer número de variações como instâncias disponíveis. Mas, tendo em vista o quanto a representação visual do “humano” é discutida, talvez pareça que nossa capacidade de responder a um rosto como rosto humano seja condicionada e mediada por quadros de referência variavelmente humanizadores e desumanizadores.

A possibilidade de uma resposta ética ao rosto, portanto, requer a normatividade do campo visual: já existe não só um quadro epistemológico dentro do qual o rosto aparece, mas também uma operação de poder, uma vez que somente em virtude de certos tipos de disposições antropológicas e quadros culturais determinado rosto parecerá ser um rosto humano para qualquer um de nós.¹⁶ Afinal, sob quais condições alguns

¹⁶Para outra reflexão sobre o assunto, ver “Precarious Life”, último capítulo do meu livro *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. Londres: Verso, 2004.

indivíduos adquirem um rosto legível e visível, e outros não? Há uma linguagem que enquadra o encontro, e embutido nessa linguagem está um conjunto de normas referentes ao que constituirá e não constituirá a reconhecibilidade. Esse é o argumento de Foucault e, de certo modo, seu complemento a Hegel quando pergunta “O que posso me tornar, dada a ordem contemporânea do ser?”. Em “O que é a Crítica?”, Foucault escreve: “O que ‘eu’ sou, então, eu que pertença a essa humanidade, talvez um fragmento dela, nesse momento, nesse instante de humanidade que está sujeita ao poder da verdade em geral e das verdades em particular?”.¹⁷ Ele entende que essa “ordem” condiciona a possibilidade de seu devir, e que um regime de verdade, em suas palavras, determina o que constituirá e não constituirá a verdade de seu si-mesmo, a verdade que ele oferece sobre si mesmo, a verdade pela qual ele poderia ser conhecido e tornar-se reconhecidamente humano, o relato que poderia dar de si mesmo.

“Quem és?”

Tu não me conheces, insiste o anonimato. E agora?

Leigh Gilmore, *The Limits of Autobiography*

Embora a teoria social do reconhecimento insista no papel das normas quando se trata de construir a inteligibilidade do sujeito, nós entramos em contato com elas principalmente por meio de trocas imediatas e vitais, nos modos pelos quais nos interpelam e nos pedem para responder à pergunta sobre quem somos e qual deveria ser nossa relação com os outros. Dado que essas normas agem sobre nós no contexto da interpelação, o problema da singularidade pode servir como ponto de partida para entender as ocasiões específicas de interpelação pelas quais nos apropriamos dessas normas numa moral viva. Numa linha de raciocínio levinasiana – embora talvez mais

¹⁷FOUCAULT. What Is Critique?, p. 191.

decididamente arendtiana –, Adriana Cavarero argumenta que a pergunta a se fazer não é “o que” somos, como se a tarefa fosse apenas preencher o conteúdo de nossa personalidade. A pergunta não é primariamente reflexiva, uma pergunta que fazemos a nós mesmos, como é para Foucault quando pergunta “O que posso me tornar?”. Para Cavarero, a própria estrutura de interpelação pela qual a pergunta é feita nos dá uma pista para entender seu significado. A pergunta mais central para o reconhecimento é direta e voltada para o outro: “Quem és tu?”. Essa pergunta pressupõe que diante de nós existe um outro que não conhecemos e não podemos apreender totalmente, alguém cujas unicidade e não substituíbilidade impõem um limite ao modelo de reconhecimento recíproco oferecido no esquema hegeliano e, em termos mais gerais, à possibilidade de conhecer o outro.

Cavarero salienta o tipo de ação realizado por esse ato de fala e fundamenta sua opinião numa concepção arendtiana do social, explorada por sua importância ética. Para isso, ela cita *A condição humana*, de Arendt: “A ação e o discurso são tão intimamente relacionados porque o ato primordial e especificamente humano deve conter, ao mesmo tempo, resposta à pergunta que se faz a todo recém-chegado: ‘Quem és?’”.¹⁸

Em *Relating Narratives*, Cavarero oferece uma abordagem radicalmente antinietzschiana à ética na qual, diz ela, a pergunta sobre “quem” abre a possibilidade do altruísmo. Quando fala da “pergunta sobre quem”, ela não se refere à pergunta “Quem fez isso a quem?”, ou seja, a pergunta da responsabilização moral estrita. Ao contrário, trata-se de uma pergunta que afirma que existe um outro que não me é totalmente conhecido ou conhecível. No capítulo 2 de seu

¹⁸ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958. p. 183. [Edição brasileira: *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 11. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 223]. Citado parcialmente em CAVARERO. *Relating Narratives*, p. 20. As próximas referências ao livro de Cavarero serão indicadas com o número das páginas diretamente no texto.

livro, Cavarero argumenta que Arendt concentra-se numa política do “quem” para estabelecer uma política relacional, em que a exposição e a vulnerabilidade do outro criam para mim uma reivindicação ética (p. 20-29).

Em nítido contraste com a visão nietzschiana de que a vida está essencialmente ligada à destruição e ao sofrimento, Cavarero argumenta que somos seres que, por necessidade, têm sua vulnerabilidade e singularidade *expostas* aos outros, e que nossa situação política consiste parcialmente em aprender a melhor maneira de manejar – e honrar – essa exposição constante e necessária. Em certo sentido, essa teoria do “fora” do sujeito radicaliza a tendência extática da posição hegeliana. Segundo Cavarero, eu não sou, por assim dizer, um sujeito interior, fechado em si mesmo, solipsista, que põe questões apenas para si mesmo. Eu existo em um sentido importante para o tu e em virtude do tu. Se perco as condições de interpelação é porque não tenho um “tu” a quem interpelar, e assim também perco “eu mesma”. Para ela, só se pode contar uma autobiografia para o outro, e só se pode fazer referência a um “eu” em relação a um “tu”: sem o “tu”, minha própria narrativa torna-se impossível.

Para Cavarero, essa posição implica uma crítica aos modos convencionais de entender a sociabilidade, e nesse sentido ela inverte o progresso que vimos em Hegel. Enquanto a *Fenomenologia do espírito* passa do cenário da diáde para a teoria social do reconhecimento, para Cavarero é necessário fundamentar o social no encontro diádico. Escreve ela:

O “tu” vem antes do *nós*, antes do plural *vós* e antes de *eles*. Sintomaticamente, “tu” é um termo que não figura muito bem nos desenvolvimentos modernos e contemporâneos da ética e da política. O “tu” é ignorado pelas doutrinas individualistas, preocupadas demais em elogiar os direitos do *eu*, e o “tu” é encoberto por uma forma kantiana de ética que só é capaz de representar o *eu* que interpela a si mesmo como um “tu” conhecido. O “tu” também não encontra

espaço nas escolas de pensamento às quais se opõe o individualismo – na maioria das vezes, essas escolas mostram-se afetadas por um vício moralista que, para evitar incorrer na decadência do *eu*, esquiva-se da contingência do *tu* e privilegia pronomes coletivos plurais. Com efeito, muitos movimentos revolucionários (que variam do comunismo tradicional ao feminismo da irmandade) parecem compartilhar de um código linguístico curioso baseado na moral intrínseca dos pronomes. O *nós* é sempre positivo, o *vós* é um aliado possível, o *eles* tem o rosto de um antagonista, o *eu* é impróprio, e o *tu* é, obviamente, supérfluo (p. 90-91).

Para Cavarero, o “eu” encontra não só este ou aquele atributo do outro, mas também o fato de esse outro ser fundamentalmente exposto, visível, percebido, existente de maneira corporal e necessária no domínio da aparência. De certo modo, *essa* exposição que eu sou constitui minha singularidade. Por mais que eu queira, não posso me livrar dela, pois é uma característica da minha corporalidade e, nesse sentido, da minha vida. Não obstante, não é algo que posso controlar. Poderíamos recorrer ao linguajar heideggeriano para explicar a visão de Cavarero e dizer que ninguém pode ser exposto em meu lugar, e por isso sou insubstituível. Mas a teoria social derivada de Hegel, na sua insistência em relação à perspectiva impessoal da norma, contradiz isso ao estabelecer minha substituíbilidade? Em relação à norma, sou substituível? No entanto, Cavarero argumenta que, como ser constituído corporalmente na esfera pública, sou um ser exposto e singular, e isso faz parte da minha publicidade, talvez até da minha sociabilidade, tanto quanto o faz a forma pela qual me torno reconhecível por obra da operação das normas.

O argumento de Cavarero tanto enfraquece a explicação nietzschiana da agressão e da punição como limita as reivindicações que a sociabilidade hegeliana exerce sobre nós; ele também dá um direcionamento para uma diferente

teoria do reconhecimento. É preciso fazer pelo menos duas observações aqui. A primeira tem a ver com nossa dependência fundamental do outro, o fato de que não podemos existir sem interpelar o outro e sem sermos interpelados por ele, e que é impossível nos livrarmos da nossa sociabilidade fundamental, por mais que queiramos. (Mesmo que Cavarero seja contra o uso do plural “nós”, veja que aqui recorro a ele precisamente porque não estou convencida de que devemos abandoná-lo.) A segunda observação limita a primeira. Por mais que cada um de nós deseje o reconhecimento e o exija, nós não somos como o outro, e, da mesma maneira, nem tudo vale como reconhecimento. Embora eu tenha argumentado que ninguém pode reconhecer o outro apenas em virtude de habilidades críticas ou psicológicas especiais e que as normas condicionam a possibilidade de reconhecimento, acontece que, na verdade, nós nos sentimos mais reconhecidos de maneira apropriada por uns do que por outros. E essa diferença não pode ser explicada somente com o recurso à noção de que a norma funciona de maneira variável. Cavarero defende a irredutibilidade de cada um dos nossos seres, irredutibilidade que fica clara nas histórias distintas que temos de contar, de modo que qualquer tentativa de nos identificarmos totalmente com um “nós” coletivo será necessariamente um fracasso. Nas palavras de Cavarero:

o que chamamos de ética altruísta da relação não dá suporte à empatia, à identificação ou a confusões. Ao contrário, essa ética deseja um *tu* que seja verdadeiramente um outro, na sua unicidade e distinção. Por mais que tu sejas semelhante e consoante, diz essa ética, tua história jamais será minha história. Por mais que nossas histórias de vida tenham peculiaridades semelhantes, eu continuo não me reconhecendo *em* ti e ainda menos no *nós* coletivo (p. 92).

A unicidade do outro é exposta para mim, mas a minha também é exposta para o outro. Isso não significa que sejamos

o mesmo, mas apenas que estamos ligados um ao outro por aquilo que nos diferencia, a saber, nossa singularidade. A noção de singularidade costuma estar ligada ao romantismo existencial e com uma pretensão de autenticidade, mas acredito que, precisamente por não ter conteúdo, minha singularidade tenha algumas propriedades em comum com a do outro e por isso, em certa medida, seja um termo substituível. Em outras palavras, mesmo que Cavarero argumente que a singularidade estabelece um limite à substituíbilidade, ela também argumenta que a singularidade não tem conteúdo definidor além da irredutibilidade da exposição, de ser *este* corpo exposto a uma publicidade que é, variável e alternadamente, íntima e anônima. Hegel analisa o “este” na *Fenomenologia*, apontando que ele nunca especifica sem generalizar, que o termo, em sua própria substituíbilidade, destrói a especificidade que busca mostrar: “Quando digo: uma *coisa* singular, eu a enuncio antes como de todo universal, pois uma coisa singular todas são; e igualmente, *esta* coisa é tudo que se quiser. Determinando mais exatamente, como *este pedaço de papel*, nesse caso, *tudo* e *cada* papel é um *este* pedaço de papel, e o que eu disse foi sempre e somente o universal”.¹⁹ Uma vez que “este” fato de singularizar a exposição, que deriva da existência corporal, pode ser reiterado continuamente, ele constitui uma condição coletiva, caracterizando todos nós de maneira igual, não só restabelecendo o “nós”, mas também estabelecendo uma estrutura de substituíbilidade no núcleo da singularidade.

Seria possível pensar que essa conclusão é muito alegremente hegeliana, mas eu gostaria de questioná-la um pouco mais, pois acredito que ela tem consequências éticas para o problema de fazer um relato de si mesmo para o outro. Essa exposição, por exemplo, não pode ser narrada. Não posso relatá-la, mesmo que ela estruture qualquer relato que eu possa dar. As normas pelas quais busco me tornar reconhecível não

¹⁹HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 91-92.

são totalmente minhas: elas não nascem comigo; a temporalidade de seu surgimento não coincide com a temporalidade da minha vida. Então, ao viver minha vida como um ser reconhecível, vivo um vetor de temporalidades, uma das quais tem minha morte como término, mas a outra consiste na temporalidade social e histórica das normas pelas quais é estabelecida e mantida minha reconhecibilidade. De certo modo, essas normas são indiferentes para mim, para minha vida e para minha morte. Como as normas surgem, transformam-se e subsistem de acordo com uma temporalidade que não é a mesma da minha vida, e como, em vários aspectos, elas sustentam minha vida em sua inteligibilidade, a temporalidade das normas interrompe o tempo da minha vida. Paradoxalmente, é essa interrupção, essa desorientação da perspectiva da minha vida, essa instância de uma indiferença na sociabilidade, que sustenta meu viver.

Foucault toca dramaticamente no assunto em seu ensaio “Politics and the Study of Discourse”, quando escreve: “Sei tanto quanto qualquer pessoa como essa pesquisa pode ser ‘íngata’, como é irritante abordar discursos não por intermédio da consciência gentil, silenciosa e íntima que se expressa por eles, mas por intermédio de um conjunto obscuro de regras anônimas”. E prossegue: “Devo supor que, em meu discurso, o que está em jogo não é minha própria sobrevivência? E que, ao falar, não exorcizo minha morte, mas a estabeleço; ou melhor, que reprimo toda interioridade e concedo minha elocução a um exterior que é tão indiferente para minha vida, tão *neutro*, que não sabe da diferença entre minha vida e minha morte?” Essas questões retóricas assinalam uma sensação de inevitabilidade frente ao fato de que a própria vida não pode ser redimida ou estendida pelo discurso (ainda que elogiem tacitamente o discurso como aquilo que, no fim, tem uma vida mais robusta que a nossa). Para aqueles que acreditam que a linguagem abriga uma subjetividade íntima, cuja morte é superada também na linguagem, Foucault escreve: “não podem suportar – e é possível compreendê-los um pouco

– que lhe digam: o discurso não é a vida; o tempo dele não é o nosso”.²⁰

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.

Com efeito, essa interrupção e essa desposseção da minha perspectiva *como minha* pode acontecer de diferentes maneiras. Há uma norma em atuação, invariavelmente social, que condiciona o que será e o que não será um relato reconhecível, exemplificada no fato de que sou usada pela norma precisamente na medida em que a uso. E não é possível fazer nenhum relato de mim mesma que, em certa medida, não se conforme às normas que governam o humanamente reconhecível ou negocie esses termos de alguma maneira, com vários riscos originando-se dessa negociação. Mas, como tentarei explicar adiante, também acontece que dou um relato de mim mesma para alguém, e o destinatário desse relato, real ou imaginário, também interrompe a sensação de que esse relato é de fato meu. Se dou um relato de mim mesma para alguém, sou obrigada a revelá-lo, cedê-lo, dispor-me dele no momento em que o estabeleço como meu. É impossível fazer um relato de si mesmo fora da estrutura de interelação, mesmo que o interpelado continue implícito e sem nome, anônimo, indefinido. A interelação é que define o relato que se faz de si mesmo, e este só se completa quando é efetivamente extraído e expropriado do domínio daquilo

²⁰FOUCAULT, Michel. Politics and the Study of Discourse. In: *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Organização de Graham Burchell, Colin Gordon e Peter Miller. Chicago: University of Chicago Press, 1991. p. 71-72.

que é meu. É somente na desposseção que posso fazer e faço qualquer relato de mim mesma.

Se tento dar um relato de mim mesma, e se tento me fazer reconhecível e compreensível, devo começar com um relato narrativo da minha vida. Mas essa narrativa será desorientada pelo que não é meu, ou não é só meu. E, até certo ponto, terei de me fazer substituível para me fazer reconhecível. A autoridade narrativa do “eu” deve dar lugar à perspectiva e à temporalidade de um conjunto de normas que contesta a singularidade de minha história.

Certamente podemos continuar contando nossas histórias, e haverá muitas razões para fazermos isso. Mas não teremos condições de transparecer muita confiança quando tentamos dar um relato completo com estrutura narrativa. O “eu” não pode contar a história de seu próprio surgimento, nem as condições de sua própria possibilidade, sem dar testemunho de um estado de coisas que ele poderia não ter presenciado, que é anterior ao seu próprio surgimento como sujeito cognoscitivo, e assim constituir um conjunto de origens que só pode ser narrado à custa de um conhecimento confiável. Certamente a narração é possível nessas circunstâncias, mas, como afirmou Thomas Keenan, ela é certamente fabulosa.²¹ Em geral, a narração ficcional não requer nenhum referente para funcionar como narrativa, e podemos dizer que a irreconhecibilidade e a forclusão do referente é a própria condição de possibilidade para um relato narrativo de mim mesma. A irrecuperabilidade de um referente original não destrói a narrativa; ela a produz “numa direção ficcional”, como diria Lacan. Para ser mais precisa, eu teria de dizer que posso contar a história de minha origem e posso recontá-la diversas vezes, de diversas maneiras. Mas a história que conto de minha origem não é uma história pela qual me responsabilizo, e ela não pode

²¹KEENAN, Thomas. *Fables of Responsibility: Aberrations and Predicaments in Ethics and Politics*. Stanford: Stanford University Press, 1997.

estabelecer minha responsabilização. Pelo menos esperamos que não, uma vez que, comumente sob o efeito do vinho, eu a conto de diversas maneiras, e nem sempre elas são consistentes uma com a outra. Com efeito, talvez ter uma origem signifique justamente ter várias versões possíveis dela – acredito que isso seja parte do que Nietzsche queria dizer ao tratar da operação da analogia. Qualquer uma delas é uma narrativa possível, mas de nenhuma delas posso dizer com certeza que seja a única verdadeira.

Com efeito, posso tentar dar forma narrativa a certas condições de meu surgimento, ou tentar, por assim dizer, contar uma história sobre quais significados a “exposição ao outro” pode ter tido para mim, como foi ser esse corpo emergente na esfera íntima ou pública, ou também contar uma história sobre as normas do discurso – quando e onde eu as aprendi, o que pensei delas, quais foram imediatamente incorporadas e de que maneira. Nesse ponto, a história que conto, que pode inclusive ser necessária de algum modo, não pode assumir que seu referente tome adequadamente a forma narrativa,²² uma vez que a exposição que busco narrar também é a precondição da narração, uma facticidade, por assim dizer, que não admite forma narrativa. E se conto a história para um “tu”, esse outro está implícito não só como característica interna da narrativa, mas também como condição irredutivelmente exterior e trajetória do modo de interpelação.

²²A narrativa funciona como alegoria, tentando dar um relato sequencial para aquilo que, decididamente, não pode ser apreendido em termos sequenciais e tem uma temporalidade ou espacialidade que podem ser negadas, deslocadas ou transmutadas apenas quando a forma narrativa é assumida. Na verdade, o que talvez corajosamente chamo aqui de “referente” funcione como uma ameaça constante à autoridade narrativa mesmo quando funciona como condição paradoxal para uma narrativa que ofereça uma sequência provisória e fictícia àquilo que necessariamente escapa dessa construção. Ver GREENBLATT, Stephen (Org.). *Allegory and Representation: Selected Papers from the English Institute, 1979-80*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990.

Desse modo, o relato que posso fazer de mim mesma tem o potencial de se desintegrar e ser destruído de diversas maneiras. As tentativas de dar um relato de mim mesma fracassam em parte porque interpelo o relato que dou, e ao interpelá-lo me exponho para o tu. Posso ter em conta essa exposição implícita pela interpelação no decorrer da minha narrativa? Essa exposição acontece na linguagem falada e, de maneira diferente, também na interpelação escrita, mas não tenho certeza se posso relatá-la.²³ Ela existe, digamos, como condição da minha narração, condição que não posso tematizar totalmente em qualquer narrativa que eu venha a dar, condição que não aceita totalmente um relato sequencial? Há um referente corporal aqui, uma condição minha à qual não posso aludir e que não posso narrar precisamente, mesmo que não haja dúvidas sobre onde meu corpo esteve e o que fez ou deixou de fazer. As histórias não captam o corpo a que se referem. Mesmo a história deste corpo não é totalmente narrável. De certa forma, ser um corpo é o mesmo que ser privado de uma recordação completa da própria vida. Meu corpo tem uma história da qual não posso ter recordações.

Portanto, se também há uma parte da experiência corporal – daquilo que é indicado pela palavra “exposição” – que não pode ser narrada, mas constitui a condição corporal do relato narrativo que damos de nós mesmos, então a exposição constitui um entre os vários aborrecimentos do processo de darmos uma narração de nós mesmos. Há (1) uma *exposição* que não pode ser colocada em forma narrativa e estabelece minha singularidade, e há (2) *relações primárias*, irrecuperáveis, que formam impressões duradouras e recorrentes na minha história de vida, e por isso (3) uma história que estabelece minha *opacidade parcial* para comigo mesma. Por fim, há (4) *normas* que facilitam meu ato de contar sobre mim mesma, mas

²³FELMAN, Shoshana. *The Scandal of the Speaking Body: Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*. Tradução para o inglês de Catherine Porter. Stanford: Stanford University Press, 2003.

que não crio e fazem de mim substituível no momento exato em que busco estabelecer a história de minha singularidade. Essa desposseção na linguagem é intensificada pelo fato de que dou um relato de mim mesma para alguém, tanto que a estrutura narrativa desse ato de relatar é suplantada pela (5) *estrutura de interpelação* na qual ele acontece.

A exposição, como a operação da norma, constitui as condições de meu próprio surgimento como ser reflexivo, um ser dotado de memória, um ser de quem se poderia dizer que tem uma história para contar (podemos aceitar esses postulados de Nietzsche e Freud mesmo que o papel formulador da punição e da moral em seus relatos seja contestado). Consequentemente, não posso estar presente numa temporalidade que precede minha própria capacidade de autorreflexão, e qualquer história que eu possa dar sobre mim tem de levar em consideração essa incomensurabilidade constitutiva. Ela constitui o modo tardio de minha história, que carece de alguns pontos iniciais e das precondições da vida que quer narrar. Isso quer dizer que minha narrativa começa *in media res*, quando já aconteceram várias coisas que me fazem possível na linguagem e fazem possível minha história na linguagem. Eu sempre recupero, reconstruo e encarrego-me de ficcionalizar e fabular origens que não posso conhecer. Na construção da história, crio-me em novas formas, instituindo um “eu” narrativo que se sobrepõe ao “eu” cuja vida passada procuro contar. O “eu” narrativo contribui efetivamente com a história toda vez que tenta falar, pois o “eu” aparece de novo como perspectiva narrativa, e essa contribuição não pode ser totalmente narrada no momento em que fornece a âncora de perspectiva para a narração em questão.

O relato que faço de mim mesma é parcial, assombrado por algo para o qual não posso conceber uma história definitiva. Não posso explicar exatamente por que surgiu dessa maneira, e meus esforços de reconstrução narrativa são sempre submetidos à revisão. Há algo em mim e de mim do qual não posso dar um relato. Mas isso quer dizer que, no sentido

moral, eu não sou responsabilizada por aquilo que sou e faço? Se descubro que, apesar de meus melhores esforços, ainda resta certa opacidade e que não posso relatar a mim mesma totalmente para o outro, seria isso um fracasso ético? Ou é um fracasso que suscita outra disposição ética no lugar de uma noção plena e satisfatória da responsabilização narrativa? Nessa afirmação de transparência parcial, existe a possibilidade de reconhecer uma relacionalidade que me vincule à linguagem e ao tu de maneira mais profunda do que antes? A relacionalidade que condiciona e cega esse “si-mesmo” não é, de maneira precisa, um recurso indispensável para a ética?

2. Contra a violência ética