



Instauratio Magna

Revista do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal do ABC
v. 1, n. 3 (2021) • ISSN: 2763-7689

Dossiê

Diálogos ético-políticos com Judith Butler

Butler entre Hegel e o pós-estruturalismo

Edvan Aragão Santos

Universidade Federal do ABC (UFABC)
São Bernardo do Campo (SP)

DOI: 10.36942/rfim.v1i3.542

Recebido em: 31 de agosto de 2021.

Aprovado em: 14 de setembro de 2021.

Contato do autor: edvanaragaosantos@gmail.com

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3613864054592725>

Butler entre Hegel e o pós-estruturalismo

Resumo

Pretende-se neste artigo desenvolver uma conversação crítica da filósofa Judith Butler com Hegel e Foucault a partir de um trecho da famosa preleção *A ordem do Discurso*, de Foucault. Ao se articular com a desconstrução e a crítica da identidade tal como posta pelos pós-estruturalistas ao mesmo tempo em que abre um diálogo com Hegel e a teoria crítica, Butler oferece uma original perspectiva que não se resume aos limites das respectivas "escolas". Ou seja, se assim é possível afirmar, na obra de Butler existem diálogos constantes entre teorias aparentemente distintas nos quais sua filosofia oferece perspectivas originais que permitiriam pensar numa superação de antinomias do pensamento contemporâneo, sobretudo nesse debate entre Hegel e os chamados pós-estruturalistas.

Palavras-chave: Butler, Foucault, Hegel, pós-estruturalismo, identidade, diferença.

—

Butler between Hegel and poststructuralism

Abstract

The aim of this article is to develop a critical conversation between the philosopher Judith Butler with Hegel and Foucault based on an excerpt from the famous lecture *The order of Speech*, by Foucault. By articulating with deconstruction and critique of identity as posed by poststructuralists while opening a dialogue with Hegel and criti-

cal theory, Butler offers an original perspective that is not limited to "schools". In other words, if so is it possible to affirm, in Butler's work there are constant dialogues between apparently distinct theories in which her philosophy offers original perspectives that would allow us to think about overcoming some antinomies of contemporary thought, especially in this debate between Hegel and the so-called post-structuralists.

Keywords: Butler, Foucault, Hegel, poststructuralism, identity, difference.

Butler entre Hegel y el postestructuralismo

Resumen

El objetivo de este artículo es desarrollar una conversación crítica entre la filósofa Judith Butler con Hegel y Foucault a partir de un extracto de la famosa conferencia *El orden del Discurso*, de Foucault. Al articularse con la deconstrucción y la crítica de la identidad planteada por los postestructuralistas mientras abre un diálogo con Hegel y la teoría crítica, Butler ofrece una perspectiva original que no se limita a las respectivas "escuelas". Es decir, si es así es posible afirmar, en la obra de Butler hay diálogos constantes entre teorías aparentemente distintas en los que su filosofía ofrece perspectivas originales que nos permitirían pensar en la superación de antinomias del pensamiento contemporáneo, especialmente en este debate entre Hegel y los llamados postestructuralistas.

Palabras clave: Butler, Foucault, Hegel, postestructuralismo, identidad, diferencia.

Butler entre Hegel e o pós-estruturalismo

Edvan Aragão Santos

Preâmbulo: Localização do problema

Foucault em sua famosa aula inaugural no *Collège de France* em 1970, *A ordem do discurso*, publicada posteriormente em livro, em um momento crucial do texto, nos coloca em um debate que definiu, em grande medida, os rumos do pensamento contemporâneo europeu continental:

[...] toda a nossa época, seja pela lógica ou pela epistemologia, seja por Marx ou por Nietzsche, procura escapar de Hegel: e o que procurei dizer há pouco a propósito do discurso é bem infiel ao logos hegeliano. [...] Mas escapar realmente de Hegel supõe apreciar exatamente o quanto custa separar-se dele; supõe saber até onde Hegel, insidiosamente, talvez, aproximou-se de nós, supõe saber, naquilo que nos permite pensar contra Hegel, o que ainda é hegeliano; e medir em que nosso recurso contra ele é ainda, talvez, um ardil que ele nos opõe, ao termo do qual nos espera, imóvel e em outro lugar. (FOUCAULT, 1996, p. 72 e 73)

Foucault, na ocasião desta aula, estava substituindo a cadeira antes preenchida por um dos seus mestres, Jean Hyppolite – um dos responsáveis, junto com Alexandre Koyré, Jean Wahl e Ale-

xandre Kojève¹, por trazer Hegel ao solo francês. Esta questão nos remete a um debate caloroso que encontra seu ponto alto em meados da década de 1960, na qual uma geração inteira de pensadores se volta contra Hegel, contra a dialética hegeliana e seus pressupostos para repensar a realidade por outras vias, sobretudo pela via de uma ontologia afirmativa².

Havia, nesse contexto, uma tentativa de fugir às teorias críticas e ao negativo, cujas demandas pediram novas abordagens que passam a figurar no pensamento do século XX, sobretudo na mudança de paradigma³ do chamado estruturalismo para o pós-estruturalismo⁴. Nesse período, o chamado pós-estruturalismo

1 Capítulo à parte, caberia uma tese ou outro artigo sobre esse tópico. Há um estudo amplo da recepção de Hegel na França e Kojève tem um lugar de destaque nessa recepção com seus cursos sobre Hegel, frequentados por ilustres pensadores do século XX, como Sartre e Lacan. A influência da interpretação de Kojève é decisiva no modo como os franceses interpretarão Hegel; trata-se de uma espécie de Hegel existencialista e materialista numa leitura concentrada na dialética do senhor e do escravo.

2 Se levarmos em conta uma perspectiva deleuziana influenciada sobretudo por Nietzsche, numa crítica ontológica e moral contra Hegel. O próprio Deleuze vai afirmar que sua filosofia consiste num "anti-hegelianismo generalizado" (DELEUZE, 2020, p. 13).

3 Usaremos o termo *paradigma*, ainda que soe exagerado. Pensamos que o fato de se tratar de uma reviravolta da filosofia justifica o uso. No entanto, é importante frisar que, ao mesmo tempo, isso não quer dizer que existiu uma superação total em relação ao estruturalismo, por isso o prefixo "pós".

4 "Devemos interpretar o pós-estruturalismo, pois, como uma resposta especificamente filosófica ao status pretensamente científico do estruturalismo e à sua pretensão a se transformar em uma espécie de megaparadigma para as ciências sociais. O pós-estruturalismo deve ser visto como um movimento que, sob inspi-

francês estabeleceu — entre uma série de mudanças de paradigmas — um combate mais incisivo contra o mais célebre conceito da filosofia hegeliana, a dialética, combate que já estava sendo realizado desde o estruturalismo de Lévi-Strauss, perpassando o pensamento do primeiro Foucault, além de Althusser e Sartre, autores que já expressavam uma reação à dialética como uma espécie de filosofia normativa e conservadora “no interior de uma concepção teleológica e necessitarista da história, de um movimento de integração sem rupturas efetivas” (SAFATLE, 2019, p. 221). Ainda que estivesse no horizonte destes autores uma crítica ou reformulação da dialética, foi mais especificamente em um momento posterior — mesmo que o chamado estruturalismo não tivesse definitivamente terminado ou sido superado —, em meados da década de 1960, que teóricos e pensadores inclinaram de modo mais enfático suas críticas à dialética, com objetivo de trazer o fim de uma filosofia com pretensões à totalidade e com o intuito de sepultá-la enquanto motor intelectual das filosofias que pensaram o movimento e o trabalho do negativo. Mas, como bem atenta Foucault, talvez seja necessário pensar em que sentido é possível fugir desse espectro hegeliano e as consequências e possibilidades reais dessa saída, caso ela precise ser de fato consumada.

ração de Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger e outros, buscou descentrar as “estruturas”, a sistematicidade e a pretensão científica do estruturalismo, criticando a metafísica que lhe estava subjacente e estendendo-o em uma série de diferentes direções, preservando, ao mesmo tempo, os elementos da crítica que o estruturalismo fazia ao sujeito humanista” (PETERS, 2000, p. 10).

Suspendendo nosso juízo provisoriamente, fato é que este debate demarcou e consolidou uma espécie de fratura entre tradições. De um lado, a teoria crítica que vinha ancorada pelo diálogo com a dialética e o hegelianismo e, de outro lado, o pós-estruturalismo em seu desconstrutivismo em relação à dialética e às questões do sujeito, da identidade e da teleologia histórica, para citar algumas questões nodais.

Se não era possível visualizar pontos de convergências ou saídas para este embate, talvez o tempo precisasse fazer a sua parte e permitir que a sua duração trouxesse um amadurecimento natural e respostas significativas⁵. Em história recente, num período mais contemporâneo a nós, no que poderíamos arriscar chamar aqui já de pós do pós-estruturalismo, alguns autores efetivariam algumas soluções próprias para sair desse embate. É o caso extraordinário da filósofa Judith Butler.

Butler, como leitora privilegiada tanto da tradição crítica quanto dos pós-estruturalistas — tanto da matriz hegeliana⁶ quanto de Foucault —, ao desenvolver diálogos entre pensamentos apa-

⁵ Este debate é feito sobretudo por Deleuze e Derrida, que de fato enfrentam o hegelianismo em diversas frentes. Esta ojeriza a Hegel será uma marca definidora dessa geração.

⁶ A tese de doutorado de Butler, *Sujeitos do desejo*, versou sobre a influência de Hegel no século XX na filosofia francesa, pensamos que valeria um debate particular sobre a questão do desejo em outro artigo.

rentemente distintos e que se contrapõem, parece equacionar soluções a partir de frutíferos diálogos, a princípio já por seu próprio estilo de leitura e apropriação, que destacaremos adiante. Mas, sobretudo, ao entrar em contato com a crítica à identidade dos pós-estruturalistas pela via da diferença, ao mesmo tempo, Butler leva em consideração o estatuto crítico e ético das questões sociais de dimensão macrossocial e suas condições materiais, possibilitando, desse modo, diálogos convergentes sem amarras, seja a partir da tentativa de fuga da dialética ou filiada puramente à teoria crítica, talvez porque novas demandas pedissem que as convergências fossem possíveis⁷.

Com efeito, Robert Sinnerbrink em seu livro intitulado *Hegelianismo* no qual faz uma espécie de sobrevoo da influência de Hegel na filosofia e suas ramificações situa Butler como uma privilegiada interlocutora, que retoma importantes debates hegelianos dialogando com as críticas pós-estruturalistas, como atesta já no prefácio do seu livro:

Como conclusão, aceno brevemente para pensadores contemporâneos (como Judith Butler e Slavoj Žižek), cuja obra produtivamente se apropria de temas hege-

⁷ Será que estaríamos falando aqui de um esgotamento do pós-estruturalismo como crítica ao capital? Se podemos nos antecipar um pouco, Butler pensa a *diferença* radical, mas sem perder as relações materiais de produção e a coletividade ética como horizonte de uma política efetiva. Poderíamos afirmar que Butler é, também, uma pensadora da teoria crítica.

lianos além de integrar as críticas de Hegel encontradas na teoria crítica e no pós-estruturalismo. (SINNERBRINK, 2017, p. 9)

Trataremos de algumas derivações desta hipótese na conclusão de nosso trabalho. Feito este breve preâmbulo, trata-se, neste artigo, de mostrar como Butler encontra soluções para responder a essas antinomias do pensamento contemporâneo articulando diferentes tradições de modo crítico. Para tanto, atenção especial será conferida a dois de seus principais interlocutores, a saber: Hegel e Foucault. Entraremos, desse modo, em algumas obras de Butler para dar vazão a essa fecunda articulação.

Foucault como interlocutor privilegiado de Butler: diversidade versus identidade?

Butler, em *Problemas de gênero*, livro que de certo modo a coloca nos holofotes da mídia e lhe dá uma notoriedade filosófica, seja como construtora da teoria *Queer*⁸, seja como feminista progressista — causando uma série de reverberações tanto positivas quanto reativas dos seus detratores⁹ —, tem Foucault como

⁸ Termo que originalmente se refere a estranho, esquisito, que depois foi incorporado aos que estavam à margem, sendo apropriado pelo debate sobre gênero e sua multiplicidade.

⁹ É o caso, sobretudo, da ala conservadora. Butler tem o talento de conseguir, na erupção do seu pensamento, provocar tanto a direita conservadora quanto a esquerda ortodoxa. Eis a característica de um pensamento intempestivo e inovador.

um dos seus aliados, reconhecendo alguns débitos para com ele tanto em relação à crítica à noção de identidade quanto a uma interpretação crítica da heterossexualidade compulsória que determinaria uma perspectiva binária do gênero a partir de uma naturalização do sexo como modo de organização social e da vida. Nesse sentido, Foucault aparece, sobretudo com a *História da sexualidade*, como um articulador privilegiado, ainda que ela forneça algumas críticas que veremos adiante sobretudo no caso dos diários da hermafrodita Herculine Babin. Desse modo, faz-se necessário pontuar algumas considerações butlerianas acerca de algumas referências de Foucault em sua obra, especialmente tendo como escopo geral neste artigo duas de suas obras — mas sem deixar de fazer alusões a outras quando pertinentes — a saber: *Problemas de gênero* e *A vida psíquica do poder*.

Posta esta pequena introdução, vamos diretamente ao *Problemas de gênero*. Nesta obra Butler nos diz que Foucault teria trazido uma novidade em relação à interpretação de gênero a partir da sua genealogia, novidade que pressupõe não uma busca de uma origem da condição heteronormativa, mas sim das suas construções a partir dos dispositivos de poder. Ela nos situa:

Explicar as categorias fundacionais de sexo, gênero e desejo como efeitos de uma formação específica de poder supõe uma forma de investigação crítica, a qual Foucault, reformulando Nietzsche, chamou de “genealogia”. A crítica genealógica recusa-se a buscar as

origens do gênero, a verdade íntima do desejo feminino, uma identidade sexual genuína ou autêntica que a repressão impede de ver; em vez disso, ela investiga as apostas políticas, designando como origem e causa categorias de identidade que, na verdade, são efeitos de instituições, práticas e discursos cujos pontos de origem são múltiplos e difusos. (BUTLER, 2018, p. 7-8)

Butler conversa com Foucault para pensar, sobretudo, a crítica a uma metafísica substancial, na qual incluiria uma crítica da ideia de uma origem natural da sexualidade, e a crítica de uma filosofia da identidade e das identidades, inclusive a feminina, que aparece, segundo ela, em último caso, como difícil de ser identificada substancialmente, isto é, para Butler, como uma categoria, é em si mesma instável e errante. Para Foucault, estas identidades mesmas são formas sociais produzidas por forças políticas de controles de corpos com fins de docilização e organização social e da vida. Em vista dessa perspectiva, é com Foucault que Butler investe contra uma teoria da identidade ou das identidades em sua radicalização, tendo como horizonte a *diferença*, mola mestra do pós-estruturalismo e base da teoria *Queer*, como ela aponta em algumas questões centrais deste livro:

Em vez disso, devemos nos perguntar: que possibilidades políticas são consequência de uma crítica radical das categorias de identidade? Que formas novas de política surgem quando a noção de identidade como base comum já não restringe o discurso sobre políticas

feministas? E até que ponto o esforço para localizar uma identidade comum como fundamento para uma política feminista impede uma investigação radical sobre as construções e as normas políticas da própria identidade? (BUTLER, 2018, p. 8)

Trata-se, pois, de repensar uma essência ou ontologia da identidade, a qual, de uma perspectiva sobretudo feminista¹⁰, Butler estaria pondo em questão, tanto incluindo as teorias essencialistas feministas, quanto tendo em vista inclusive as feministas de segunda geração, como Simone de Beauvoir¹¹, por exemplo, radicalizando a construção da própria perspectiva do feminino enquanto uma essência própria ou contrária ao masculino.

Com efeito, ela engendraria, desse modo, uma percepção de uma pluralidade muito maior de gêneros, tese esta que tem em grande parte como propedêutica uma crítica da castração proporcionada pela dicotomia masculino e feminino. Segundo a autora, a leitura foucaultiana, ao observar como se consolidam as normas de poder a partir dos aparatos — políticos, sociais e jurídicos —

10 Vale notar que, apesar de dirigir suas críticas às identidades binárias, o que mobilizaria múltiplas possibilidades de existência, Butler se coloca a partir de um referencial feminista.

11 "A teoria da corporificação que impregna a análise de Beauvoir é claramente limitada pela reprodução acrítica da distinção cartesiana entre liberdade e corpo. Apesar de meus próprios esforços anteriores de argumentar o contrário, fica claro que Beauvoir mantém o dualismo mente/corpo, mesmo quando propõe uma síntese desses termos. A preservação dessa distinção pode ser lida como sintomática do próprio falocentrismo que Beauvoir subestima." (BUTLER, 2018, p. 25).

baseados no negativo¹², nas formas de controle, legitima essas formas de poder sobre os corpos, determinando uma verdade do sexo. Butler comenta:

A noção de que pode haver uma "verdade" do sexo, como Foucault a denomina ironicamente, é produzida precisamente pelas práticas reguladoras que geram identidades coerentes por via de uma matriz de normas de gênero coerentes. A heterossexualização do desejo requer e institui a produção de oposições discriminadas e assimétricas entre "feminino" e "masculino", em que estes são compreendidos como atributos expressivos de "macho" e de "fêmea". (BUTLER, 2018, p. 31)

A matriz cultural que organiza essas identidades fixas, a partir das quais certos gêneros passam a existir e regular as formas sociais, pressupõe a exclusão de outros, isto é, a heterossexualidade exige que algumas práticas não possam existir nem no sexo, nem no gênero. Trata-se de algo ainda mais radical: as outras modalidades de sexo e gênero seriam uma espécie de "falhas no desenvolvimento ou impossibilidades lógicas" (BUTLER, 2018, p. 31), determinando desse modo aqueles que são normais

¹² "A *relação negativa*. Com respeito ao sexo, o poder jamais estabelece relação que não seja de modo negativo: rejeição, exclusão, recusa, barragem ou, ainda, ocultação e mascaramento. O poder não "pode" nada contra o sexo e os prazeres, salvo dizer-lhes não; não se produz alguma coisa, são ausências e falhas; elide elementos, introduz descontinuidades, separa o que está junto, marca fronteiras. Seus efeitos tomam a forma geral do limite e da lacuna." (FOUCAULT, 1999, p, 81).

e aqueles que não o são, estes existindo como patologias ou anormalidades.

Reconhecendo sua relação com os pós-estruturalistas, Butler circunscreve pelo menos duas linhas interpretativas com as quais ela trava diálogo e mostra sua filiação com a tradição feminista pós-estruturalista francesa para a questão da identidade sexual, a saber: o pensamento de Luce Irigaray¹³, autora que explicita a existência de apenas um sexo, o masculino, e os posicionamentos de Foucault, “que presumem que a categoria do sexo, tanto masculino como feminino, é produto de uma economia reguladora difusa da sexualidade” (BUTLER, 2018, p. 32).

Com efeito, o intercessor fundamental de Butler é Foucault cuja obra a ajuda a pensar uma crítica à substância, esta que define uma noção identitária fixa do sexo:

Nesse sentido, o gênero não é um substantivo, mas tampouco é um conjunto de atributos flutuantes, pois vimos que seu efeito substantivo é performativamente produzido e imposto pelas práticas reguladoras da coerência do gênero. Consequentemente, o gênero mostra ser performativo no interior do discurso herdado da metafísica da substância — isto é, constituinte

13 Importante interlocutora de Butler também, Irigaray tem uma obra interdisciplinar na qual dialoga com psicanálise, linguística, filosofia, sendo um dos nomes importantes do feminismo.

da identidade que supostamente é. Nesse sentido, o gênero é sempre um feito, ainda que não seja obra de um sujeito tido como preexistente à obra. (BUTLER, 2018, p. 39)

A filósofa retoma Nietzsche em *Genealogia da Moral* — autor de referência para Foucault — para criticar essa noção substancial de que haveria um agente por trás do fazer, isto é, não haveria, para Nietzsche, um ser por trás do fazer, do realizar, do tornar-se; a obra é tudo e o sujeito se constitui a partir do ato, não há, portanto, um sujeito fundante e essencial. Neste sentido, ela afirma que não há identidade de gênero por trás das expressões de gênero, ou seja, as identidades são performaticamente construídas. Neste sentido, não teríamos aqui em Butler uma evidente relação com uma crítica ao sujeito humanista tão presente no pós-estruturalismo¹⁴?

A perspectiva de Foucault, segundo Butler, articula uma relação entre lei, poder e desejo em concomitância, de modo que se contrapõe a outras leituras como as de Freud e Marcuse, pois estes, segundo a autora, pressupõem uma lei do desejo inaugural; no caso do tabu do incesto, em especial, a leitura de Foucault não iria impor nenhuma predisposição primária. Butler nos esclarece:

14 Se entendermos o pós-estruturalismo também, tal como o estruturalismo, como uma crítica ao sujeito, descentralizando-o.

Foucault defende uma lei produtiva sem a postulação de um desejo original; a operação dessa lei se justifica e se consolida pela construção de uma explicação narrativa de sua própria genealogia, a qual de fato mascara sua própria imersão nas relações de poder. Assim, o tabu do incesto não reprimiria nenhuma predisposição primária, mas criaria efetivamente a distinção entre as predisposições "primárias" e "secundárias", para narrar e reproduzir a distinção entre uma heterossexualidade legítima e uma homossexualidade ilegítima. (BUTLER, 2018, p. 93-94)

O incesto que produz proibição e limitações determinando o tipo de sexualidade e relações toleráveis em uma sociedade não pressupõe uma anterioridade genuína e substancial. Foucault, neste ponto, estaria se contrapondo à perspectiva de Gayle Rubin¹⁵, que dispõe uma noção de um sexo distinto de um gênero, um sexo anterior, bissexual ou polimórfico. É justamente neste ponto que ele insiste na concomitância ou precedência da lei ao sexo:

Mas, se aplicarmos a crítica foucaultiana da hipótese de repressão ao tabu do incesto — esse paradigma da lei repressiva —, veremos que a lei parece produzir tanto a heterossexualidade sancionada como a ho-

15 Gayle Rubin é uma antropóloga que escreveu grande número de artigos muito influentes, entre os quais *"The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex"*, *"Thinking Sex"*, *"The Leather Menace"* e *"Misguided, Dangerous and Wrong: An Analysis of Anti-Pornography Politics"*.

mossexualidade transgressora. Ambas são na verdade efeitos, temporal e ontologicamente posteriores à lei ela mesma, e a ilusão de uma sexualidade antes da lei é, ela própria, uma criação dessa lei. (BUTLER, 2018, p. 95)

Para o filósofo francês, portanto, o corpo não é sexuado antes de sua determinação em um discurso, isto é, o corpo só ganha sentido dentro de um contexto de relações de poder. Desse modo, esta lei corresponde a um dado momento que produz e gera o desejo reprimido. Ele prescreve, portanto, uma teoria na qual não se poderia universalizar o desejo, o sexo, sem entender suas condições e relações que envolvem o modo de existência desse desejo.

Nos diários da hermafrodita Herculine Barbin, que Foucault analisa em sua relação com *A História da Sexualidade*, encontramos um ponto importante de um debate em que Butler circunscreve a posição de Foucault em relação ao sexo e o poder e sua coextensão, ratificando a posição de Foucault e o investindo contra ele mesmo.

Na introdução de Foucault ao diário de Herculine Barbin, ele traz uma reflexão da experiência da hermafrodita para pensar uma sexualidade que foge das categorias binárias de masculino e feminino, que não se encaixa nos discursos médicos legais. Butler afirma:

A introdução de Foucault aos diários do hermafrodita Herculine Barbin sugere que a crítica genealógica das categorias reificadas do sexo é uma consequência inopinada de práticas sexuais que não podem ser explicadas pelo discurso médico-legal da heterossexualidade naturalizada. Herculine não é uma “identidade”, mas a impossibilidade sexual de uma identidade. Embora elementos anatômicos masculinos e femininos se distribuam conjuntamente por seu corpo, e dentro dele, não está aí a verdadeira origem do escândalo. (BUTLER, 2018, p. 38)

Este caso é deveras importante para Foucault pois foge das diretrizes tanto heterossexuais quanto homossexuais, o corpo do hermafrodita destrói não só a fisiologia dos corpos binários como a gramática que o ratifica. Esta heterogeneidade sexual explicitada em um hermafrodita não só desconcerta a sexualidade binária, mas também a metafísica subjacente que a implica. Isto é, o que seria identificado enquanto causa do gênero — uma anatomia sexual pré-definida —, na verdade, para Foucault, aparece como um efeito dado por um regime de sexualidade historicamente localizado, detentor de uma metafísica da substância identitária que sustenta este regime binário, sendo, no fim, um modo de operação do poder.

Na esteira desse debate sobre outras formas de sexualidade, Foucault estaria propondo, para Butler, um ideal emancipatório

não reconhecido que se mostraria cada vez mais difícil de se manter, nas palavras da autora:

(...) ao considerarmos aquelas ocasiões textuais em que Foucault critica as categorias do sexo e o regime de poder da sexualidade, torna-se claro que sua teoria sustenta um ideal emancipatório não reconhecido, que se mostra cada vez mais difícil de manter, mesmo dentro do rigorismo de seu próprio aparato crítico. (BUTLER, 2018, p. 117)

Em relação à sexualidade de Herculine¹⁶, Butler dirá que Foucault deixará de reconhecer as condições concretas de sua sexualidade, parecendo romancear o mundo dos prazeres, um mundo que ultrapassa as categorias do sexo e da identidade. Neste sentido, a filósofa vê uma diferença fundamental de contraste entre os próprios escritos de Herculine com a apropriação romanceada feita por Foucault.

Mas Butler também reconhece que Foucault, ao explicitar a relação intrínseca entre poder e sexo, critica a separação dessas instâncias, separação que definiria o poder como algo à parte, um fora que estivesse ora proibindo ora dando expressão à se-

16 "A teoria da sexualidade de Foucault, apresentada em *História da sexualidade 1*, é de algum modo contraditada em sua pequena mas significativa introdução aos diários que ele publicou de Herculine Barbin, um hermafrodita francês do século XIX. No nascimento, atribuíram o sexo 'feminino' a Herculine. Na casa dos 20 anos, após uma série de confissões a padres e médicos, ela/ele foi legalmente obrigada/o a mudar seu sexo para 'masculino'" (BUTLER, 2018, p. 116-117).

xualidade, negligenciando que o poder faz parte do próprio sexo - na verdade sendo este sexo um efeito e não causa das relações de poder. O que ocorreria é que esta relação de distância externa omite o poder e o perpetua, e, ao se institucionalizar em aparato jurídico, o poder serve como modo de coerção:

Quando o "sexo" é essencializado dessa maneira, torna-se ontologicamente imune às relações de poder e à sua própria historicidade. Como resultado, a análise da sexualidade descamba em análise do "sexo", e qualquer indagação sobre a produção histórica da própria categoria de "sexo" é impedida por essa causalidade invertida e falsificadora. (BUTLER, 2018, p. 119)

A autora identificaria, desse modo, uma espécie de contradição em Foucault na qual ele oscilaria entre uma perspectiva de uma sexualidade anterior ao poder, numa multiplicidade de prazeres em si, um tipo de sexualidade anterior à lei e que espera sua emancipação dos grilhões do poder, e, de outro lado, uma concepção de poder e de sexualidade que os tomaria como coextensivos. Butler assinala:

Os diários de Herculine fornecem uma oportunidade de ler Foucault contra ele mesmo, ou talvez, mais apropriadamente, de denunciar a contradição que constitui esse tipo de convocação antiemancipatória à liberdade sexual. (BUTLER, 2018, p. 121)

O que Butler quer nos dizer com isso? O que está em jogo no caso de Herculine é uma espécie de diferença entre uma sexualidade antes e depois de sua imposição forçada para aderir juridicamente¹⁷ a uma identidade sexual social, o que foi o seu caso, tendo sido ele/ela condenado/condenada a assumir a sexualidade como homem, o que o levaria ao suicídio posteriormente. Foucault, contrariamente a uma perspectiva que defenderia em *História da sexualidade*, obra na qual define uma coexistência entre sexo e poder, no estudo sobre os diários de Herculine Babin estaria se contrapondo a esta perspectiva ao falar sobre como Herculine goza de prazeres livres das determinações jurídicas - um tipo de prazer livre das amarras das leis. É esse o ponto em que Butler insistiria numa leitura equivocada de Foucault, colocando-o contra si mesmo. Foucault não teria percebido que as amarras das leis, dos poderes, ainda que difusas, estão sempre existindo junto com a sexualidade; os prazeres são sempre capturados “pela própria lei que pretensamente desafiariam” (BUTLER, 2018, p. 122).

Isto é, Butler insiste em como o poder impera mesmo nesta instância supostamente neutra ou pré-legal do sexo. Essa “romanceação” que Foucault cria como uma sexualidade múltipla, para a autora, ainda assim é produzida por narrativas que regulam essas formas de sexualidade. Butler pontua:

17 Idem, p. 122.

Dentre as várias matrizes de poder que produzem a sexualidade entre Herculine e suas parceiras, figuram claramente as convenções sobre a homossexualidade feminina, a qual tanto é estimulada como condenada pelo convento e pela ideologia religiosa que o sustenta. Uma coisa que sabemos sobre Herculine é que ela/ele lia, e lia muito, que sua educação oitocentista francesa abrangia os clássicos e o romantismo francês, e que sua própria narrativa ocorre nos termos de um conjunto de convenções literárias estabelecidas. Na verdade, essas convenções produzem e interpretam para nós aquela sexualidade que tanto Foucault como Herculine consideram estar fora de qualquer convenção. (BUTLER, 2018, p, 122 e 123)

Não há um fora ou antes, tudo engloba poderes que definem os modos de sexualidade. Butler, ao investir Foucault contra ele mesmo, permite evidenciar o quanto ele esteve certo ao determinar a relação entre sexo e poder sempre interlaçadas. Na verdade, este efeito de considerar algo fora do poder não seria um subterfúgio do próprio poder em se omitir?

No entanto, para Butler, ainda assim essa ambivalência da leitura de Foucault talvez se justificasse: ela expressaria uma outra perspectiva na qual Foucault, dentro de um contexto homossexual insistiria nessa dimensão da não identidade como uma subversão da identidade. Mas Butler, novamente, insiste no caráter problemático dessa assertiva ao ainda compreender os aspectos

de poder envolvidos nesta sexualidade e na sexualidade. O Foucault que importa para Butler é aquele que mostra como o poder se imiscui em todas as instâncias da sexualidade e do sujeito, de modo que o constitui, o assujeita, da mesma forma como acontece com a compreensão hegeliana de sujeição.

Feitas estas ponderações acerca de algumas leituras butlerianas de Foucault, iremos agora entrar em um debate sobre a persistência de Hegel, sobretudo em Butler, para depois enfatizarmos alguns aspectos possíveis de articulações da leitura desses dois teóricos aparentemente tão dispares, já que o próprio Foucault clama por uma destituição do sentido binário, do eu e do outro, numa subversão da dialética hegeliana, como dirá a própria Butler.

A persistência de Hegel

Ainda que Foucault e os pós-estruturalistas sejam objeto de debate por parte de Judith Butler, sobretudo em *Problemas de gênero*, o que a situa nesse espectro teórico, seu diálogo com Hegel¹⁸

¹⁸ Desde seu primeiro livro, sua tese em filosofia, *Sujeitos do Desejo*, Butler vinha dialogando com Hegel, sobretudo com o espectro hegeliano na filosofia francesa do século XX. De Kojève a Deleuze e Foucault, a questão do desejo perpassa historicamente sua leitura apontando as derivações desse conceito e suas recepções. Mas vamos aqui focar preferencialmente no debate estabelecido com Hegel em *A vida psíquica do poder*, ainda que tenhamos a intenção de aprofundar este debate de sua tese posteriormente.

é antigo, indo desde sua tese *Sujeitos do desejo* até o *Clamor de Antígona*¹⁹. Hegel é uma referência privilegiada de Butler acima de tudo por causa das relações que ela tece com a teoria do reconhecimento (a questão da intersubjetividade tão cara à filosofia alemã) e com a dialética do senhor e do escravo (tão cara à tradição francesa), sendo estes elementos cruciais para discutir a formação do sujeito. No nosso caso, vamos dar evidência ao debate contido em *A vida psíquica do poder*. Neste livro, de início, ela questiona, com Hegel, o porquê de o sujeito negar a si mesmo, isto é, ser conduzido a sua sujeição:

Considerado sob linhas nietzschianas e hegelianas, o sujeito tolhe a si mesmo, realiza sua própria sujeição, deseja e forja seus próprios grilhões, e assim se volta contra um desejo que ele sabe – ou sabia – ser seu. (BUTLER, 2017, p. 32)

Essa perspectiva paradoxal do sujeito que, ao tentar se libertar, constrange a si mesmo é o ponto nodal deste livro de Butler, que almeja entender como as estratégias de poder não se fundam apenas a partir da exterioridade, mas que o processo de sujeição

19 “Finalmente, Butler voltou recentemente à famosa interpretação hegeliana de Antígona (uma figura de interesse duradouro para as feministas). Antígona é uma figura da outridade radical, argumenta Butler, cuja transgressão não é, como Hegel reivindicou, uma articulação da contradição entre as esferas feminino-familiar e masculino-política. Em vez disso ela é uma figura liminar da outridade radical cujo destino é também uma interrogação do parentesco e das relações sexuais que desafiam a abordagem de Hegel das relações de gênero, da família, da sociedade civil e do Estado” (SINNERBRINK, 2017, p. 287 e 288).

a ele se dá na interioridade, na constituição do próprio sujeito, isto é, seu *assujeitamento* é feito de modo que sua própria identidade é forjada dentro dessa dimensão.

Esta contradição de uma libertação ao mesmo tempo escravizada se intensifica ainda mais quando percebemos que a própria liberdade conduz a uma condição de subserviência. Para além do debate sobre a reiteração do trauma sob a perspectiva de Lacan²⁰, é numa já primeira articulação entre Foucault e Hegel que Butler explica melhor essa relação paradoxal na qual, segundo Hegel, a liberdade se dissolveria numa escravidão de si:

Foucault sugeria que o propósito da política moderna não é mais libertar o sujeito, mas sim interrogar os mecanismos reguladores pelos quais os "sujeitos" são produzidos e mantidos. Ainda que o vocabulário de Foucault não se confunda com o de Hegel, sua preocupação com as ambíguas implicações do sujeito (*assujettissement*: formação e regulação simultâneas do sujeito) de certa forma está prefigurada no relato hegeliano de como a libertação do escravo resulta em várias formas de autocensura ética. (BUTLER, 2017, p. 40)

²⁰ Butler traz Lacan para o debate ao pensar o modo como, na formação da identidade, o sujeito, ao negar sua condição de subserviência, busca constituir sua autonomia, mas, ao mesmo tempo, reitera o trauma daquilo que nega. Esse tema envolveria uma discussão mais articulada de Butler com a psicanálise.

Ora, já teríamos aqui os primeiros passos da complexa teia que Butler irá tecer sobre o *assujeitamento* e a relação entre Foucault e Hegel que queremos trilhar. As promessas de liberdade vão sendo substituídas pela compreensão das relações de poder e de como o sujeito se constitui no mundo e com o outro. No caso de Hegel, esta relação é conhecida na sua discussão acerca da consciência infeliz na *Fenomenologia do espírito* no debate sobre a dialética do senhor e do escravo, demonstrando neste capítulo uma interdependência da relação entre o eu e o outro com as supressões éticas que o escravo sofre até alcançar sua independência. Esta autocensura é efetuada sobretudo porque já existe uma interdependência entre o senhor e o escravo, minando qualquer possibilidade de autonomia. Hegel nos diz em um primeiro momento:

A consciência de si é *em si* e *para si* quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido. O conceito dessa sua unidade em sua duplicação, [ou] da infinitude que se realiza na consciência-de-si, é um entrelaçamento multilateral e polissêmico. Assim seus momentos devem, de uma parte, ser mantidos rigorosamente separados, e de outra parte, nessa diferença, devem ser tomados ao mesmo tempo como não diferentes, ou seja, devem sempre ser tomados e reconhecidos em sua significação oposta. (HEGEL, 2014, p. 142)

O reconhecimento de si se dá sempre a partir de uma relação, o outro me constitui, forma meu próprio eu. A filosofia hegeliana percebe, desse modo, sempre uma interrelação como forma constituinte do ser e da realidade, rompendo com o sujeito solipsista²¹. Ainda que se mantenham aparentemente separados e distintos é na relação que se dá a identidade tanto de si quanto do outro, condição crucial para a constituição da consciência do senhor e do escravo, pois eles não existem separadamente, só existe o senhor se existe o escravo e vice-versa:

São essenciais ambos os momentos: porém como, de início, são desiguais e opostos, e ainda não resultou sua reflexão na unidade, assim os dois momentos são como duas figuras opostas da consciência: uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o *senhor*, outra é o *escravo*. (HEGEL, 2014, p. 146 e 147)

Nessa dependência entre o senhor e o escravo jaz uma relação entre a vida e a morte. No horizonte último, não só o escravo como também o senhor depende da vida do outro, mas é no medo da morte que há no escravo o motivo crucial de aceitar

21 Esse é um debate longo em relação à teoria do conhecimento em Hegel e sua crítica a Kant, debate que envolve a ideia de que, enquanto em Kant a coisa em si deixa de ter comprovação de existência — o que existiria são os fenômenos percebidos pelo sujeito —, em Hegel, o sujeito se insere dentro de um esquema de relação, no qual subtende o outro e a história, retomando a coisa em si como absoluto.

sua submissão. Este corpo do escravo é sujeito a negações, "subordinado a uma exigência ética" (BUTLER, 2017, p. 40). Estas instâncias da constituição de uma vida cheia de privações e negações formam uma ética autoimposta, processo muito parecido, segundo Butler, com o modo como Nietzsche comenta a ética do escravo na *Genealogia da moral*:

"A consciência infeliz" estabelece uma relação entre a escravidão de si como sujeição corporal e a formulação de imperativos éticos autoimpostos que prefiguram a crítica de Nietzsche à mesma questão em *Genealogia da moral* e a apropriação dessa crítica por Foucault. (BUTLER, 2017, p. 41)

Essa relação com Nietzsche não é gratuita, pois esse desejo íntimo de liberdade decorrente dos processos de negação da subjetividade envolve uma relação própria com a "má consciência". Este processo de libertação para Foucault, ao recorrer a Nietzsche, lhe permite pensar o quanto essa libertação exterior é insuficiente e implica algo ainda mais contundente: "Devemos entender que os limites da libertação não são apenas autoimpostos; mais fundamental que isso, eles são a condição prévia da própria formação do sujeito" (BUTLER, 2017, p. 41). Neste ponto, Butler retoma Foucault para entender como o mecanismo de poder influi na própria formação do sujeito. Veiculando esse atravessamento entre Hegel e Foucault, Butler retoma *Vigiar e Punir*:

O homem de que nos falamos e que nos convida a liberar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele. Uma "alma" o habita e o leva à existência, que é ela mesma uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo. (FOUCAULT, 1999, p. 29)

Com relação a este ponto, Butler insistiria na possibilidade de trazer para este debate não só a importância da questão da sujeição em Foucault, mas também a ideia de que recuperar Hegel poderia nos ajudar a dar luz a este problema a partir da compreensão dessa *consciência infeliz*, na qual aparece um discurso crítico sobre a negação da vida corporal, seu sacrifício, e a resultante de uma ética construída sob essas condições, demonstrando, então, dirá Butler, "paradoxos esclarecedores"²² (BUTLER, 2017, p. 42).

Butler deixa explícito em seu movimento de recuperação de *A consciência infeliz* de Hegel, a possibilidade de, com isso, entender o apego do corpo e sua sujeição e como esta ideia é novamente posta por Foucault:

Sem pressupor uma linha de influência direta, sugiro que as ideias de Hegel em "A consciência infeliz" so-

²² Butler irá aqui se valer do termo "autorebaixamento" a partir das articulações também com Freud e Nietzsche.

bre a inevitabilidade do apego do corpo e ao corpo em sujeição são reiteradas no referencial foucaultiano, e também sugiro que o relato foucaultiano da sujeição, apesar de ultrapassar a lógica dialética em alguns aspectos importantes, continua ligado à formulação hegeliana. (BUTLER, 2017, p. 42 e 43)

Esse casamento de autores que de algum modo aparentam se confrontar na rixa pós-estruturalista com Hegel, em Butler, é facilmente articulado a partir do entendimento dessa ambiguidade da sujeição - ainda que ela identifique que o corpo quase nunca seja foco de debate na *Fenomenologia do espírito*, diferentemente do que ocorre com Foucault e com a "tradição"²³ na qual ele se insere.

Na *consciência infeliz*, o corpo aparece vinculado a elementos importantes, mas eles são díspares entre o senhor e o escravo. Na verdade, a figura do senhor aparece enquanto um elemento descorporificado e que buscaria uma autorreflexão, já o escravo seria o corpo instrumental do senhor, aquele que trabalha, mas não retira o gozo e a realização desse trabalho.

Butler identifica nessa relação um truque inteligente no esquecimento que o senhor faz da atividade do escravo, fazendo com

23 Um elemento importante de notar é essa distinção entre uma tradição conceitual e/ou idealista e outra, como a francesa, em que o corpo aparece como elemento fundamental na filosofia.

que o Outro se torne uma espécie de cúmplice da relação, isto é, ao pôr a atividade ou o trabalho no escravo e sugerir uma autonomia a ele, em vez de parecer uma projeção orquestrada apenas pelo senhor, há na verdade um consentimento implícito neste ato. Butler:

Com efeito, o que se coloca como imperativo para o escravo consiste no seguinte: seja meu corpo para mim, mas não me deixe saber que este corpo em que você está é meu. Aqui se realizam uma injunção e um contrato de modo que os movimentos que garantem o cumprimento da injunção e do contrato sejam imediatamente encobertos e esquecidos. (BUTLER, 2017, p. 44)

Essa subserviência marca o modo ético do escravo. O corpo, assim como o trabalho e as marcas que o escravo acredita colocar em seu trabalho, não se reflete sobre ele mesmo. Na verdade, a marca que define seu negativo é de uma expropriação do objeto criado por seu trabalho, que passa a pertencer ao senhor:

Poderíamos dizer, em última instância, que esse trabalho refletido pertence ao escravo? Vale lembrar que o senhor renegou seu próprio ser trabalhador, renegou seu corpo como instrumento de trabalho, e determinou o escravo como aquele que ocuparia seu corpo para si. Neste sentido, o senhor contratou o escravo como sub-rogado ou substituto. (BUTLER, 2017, p. 44)

No entanto, o que está em jogo não é só o fato de o corpo do escravo não pertencer a ele e sim ao senhor, mas também o fato de o escravo carecer de reconhecimento, já que, para que o escravo fosse reconhecido pelo outro, que é o senhor, seria necessário que o senhor também se reconhecesse no escravo. Mas este não quer expor um corpo que não quer ser. Sobre este reconhecimento não realizado, Hegel conclui:

(...) para o reconhecimento propriamente dito, falta o momento em que o senhor opera sobre o outro o que o outro operaria sobre si mesmo; e o escravo faz sobre si o que também faria sobre o Outro. Portanto, o que se efetuou foi um reconhecimento unilateral e desigual. (HEGEL, 2014, p. 148)

Nem o trabalho nem o objeto desse trabalho, seu resultado, pertencem ao escravo ainda que ele ache que possa pertencer, ainda que acredite que sua autonomia e liberdade se deem por essa instância, ele não faz mais do que mimetizar o senhor. Butler insistirá aqui em um efeito dissimulado, sendo que o objeto do trabalho tem por função encobrir esse efeito. Trata-se, pois, de uma ilusão de autonomia, mas que, em último caso, revela também a ilusão da autonomia do senhor, que dissimula sua autonomia no escravo, as duas autonomias excluindo-se recíproca e radicalmente:

O escravo descobre sua autonomia, mas (ainda) não vê que sua autonomia é o efeito dissimulado da auto-

nomia do senhor. (Tampouco vê que a autonomia do senhor é ela mesma uma dissimulação: o senhor efetua a autonomia da reflexão descorporalizada e delega a autonomia da corporificação ao escravo, produzindo assim duas “autonomias” que, a princípio, parecem excluir radicalmente uma à outra). (BUTLER, 2017, p. 45)

Esta odisseia da relação entre o senhor e o escravo dá margem a uma luta que tem como horizonte último uma luta entre a vida e a morte, neste processo de autonomia negada e apagada consecutivamente pela apropriação do senhor. No entanto, em Hegel, no fim do capítulo, o escravo chega a um reconhecimento de si depois dessas etapas de privações, isto é, existe o reconhecimento de si no final, mas sob a condição de um *medo absoluto*.

Nesta lógica existe um medo de perder o controle, “uma certa transitoriedade e expropriabilidade produzida pela atividade do trabalho” (BUTLER, 2017, p. 47) condenando o objeto a uma eterna transitoriedade, no consumo do objeto e no próprio corpo do escravo. O trabalho, para Hegel, seria o único lugar onde poderia haver uma retenção dessa transitoriedade ao dar forma ao objeto, na atribuição de uma característica não transitória. Mas o consumo é a deformação do objeto, irrompe o transitório e esvai a forma. O problema, no caso do escravo, é de uma natureza ainda mais precária, o objeto que ele produz, o qual possibilitaria que ele deixasse uma marca e que se reconhecesse nessa marca e

no objeto criado, só se dá a partir de uma expropriação, quando o objeto é entregue ao senhor.

As marcas do sacrifício constantes definem a identidade do escravo. Reconhecer-se é reconhecer esse reiterado sacrifício. Se, em um primeiro momento, havia uma luta entre a vida e a morte, em um segundo há uma limitação desse contrato entre o senhor e o escravo para depois haver uma reiteração do medo da morte por parte do escravo, em sua condição sempre precária de subserviência. Butler assinala:

Esse confronto com a morte no final do capítulo lembra a luta de vida ou morte do início. A estratégia de dominação teria como objetivo substituir a luta de vida ou morte. Mas na versão anterior a morte se dava por meio da violência do outro; a dominação era uma forma de forçar o outro a morrer *dentro* do contexto da vida. O fracasso da dominação como estratégia reintroduz o medo da morte, mas a institui como o destino inevitável de todo ser cuja consciência é determinada e corporificada, e não mais como uma ameaça posta pelo outro. (BUTLER, 2017, p. 49)

Ao destino inevitável da morte e seu reconhecimento devastador, o escravo se apega obstinado a si mesmo, a fim de não saber que a morte está sempre presente como horizonte. Essa obstinação é uma espécie de liberdade que permanece ainda no interior da escravidão. Neste contexto, surge a *consciência infeliz* na qual o

terror é remediado por uma obstinação que posteriormente será redefinida como uma presunção religiosa. O corpo do escravo é um corpo transitório: "o reconhecimento da morte do corpo é evitado, no entanto, em função de um modo de vida em que o corpo morre sem cessar: daí a passagem da servidão do escravo para a da consciência infeliz" (BUTLER, 2017, p. 50).

O campo ético surge como um efeito contra o medo absoluto da morte, a consciência ao mesmo tempo que é obstinada não deixa de ser uma forma de escravidão. Esse campo ético origina uma regulação de normas a partir do medo²⁴:

A sujeição que ocorre sob o signo do ético é uma fuga do medo, e por isso se constitui como uma espécie de fuga e negação, uma fuga terrível do medo que primeiro encobre esse medo com a obstinação e depois com a presunção religiosa." (BUTLER, 2017, p. 51)

Essa negação do corpo leva de alguma maneira à busca por uma imutabilidade que só existe no pensamento e no além vida, sacramentada nos rituais de mortificação, de jejum. Esse espaço/lugar onde o autossacrifício passa a existir é a vontade do outro, espaço no qual se possibilita a comunhão com outro e com o sacerdote.

²⁴ Essa reflexão não teria relações novamente com Foucault via Nietzsche?

Butler investiga essa dualidade corpo e alma em Hegel, na qual o corpo é sempre uma ameaça, algo expropriado e que sempre pode ser de um outro, ameaçando uma segurança e autossuficiência que rege a *Fenomenologia do espírito*. O corpo aparece como uma negação e a salvação, para ele, só seria uma fuga pela via de uma vida pós morte. para nomear esse processo de subordinação e de interiorização de uma *consciência infeliz*, Butler usará a expressão "reversão dialética". Mas eis a grande contradição: "neste sentido, portanto, a renúncia ocorre *por meio* do próprio desejo que é renunciado, e isso equivale a dizer que o desejo *nunca* é renunciado, mas se preserva e se reafirma na própria estrutura da renúncia" (BUTLER, 2017, p. 63).

Em Foucault, o que temos é uma reiteração parecida, pois corpo e poder são concomitantes, havendo um fracasso no modo como a repressão age porque ela produz os mesmos prazeres e desejos que procura regular:

O regime repressivo, como Foucault o chama, requer a própria ampliação e proliferação. Como tal, requer que o campo dos impulsos corporais se expanda e se prolifere como um campo moralizado, de modo que nunca lhe falte material novo para articular seu próprio poder. (BUTLER, 2017, p. 65)

Neste sentido, Butler observa uma diferença entre Hegel e Foucault, pois se em Hegel se presume um corpo no qual existe um

campo de anterioridade na sujeição, em Foucault a sujeição e a proliferação do campo corporal e lugares de regulação e controle são constantes e simultâneas; além de produzir o corpo, o poder o prolifera.

Dentro do referencial hegeliano, o sujeito, que se cinde do corpo, requer esse corpo a fim de sustentar sua atividade de separação; o corpo que há de ser suprimido, desse modo, é mobilizado a serviço dessa supressão. Para Foucault, o corpo a ser regulado é similarmente mobilizado a serviço da supressão, mas o corpo não se constitui antes da regulação. (BUTLER, 2017, p. 66)

No entanto, eis um ponto chave nessa leitura de Foucault: esse mesmo lugar de proliferação dessa regulação é o lugar de onde pode vir a resistência, o poder também gera suas resistências. A proliferação desse corpo tem também um elemento de imprevisibilidade a partir do qual a resistência à sujeição seria possível. Neste sentido, o desejo pode ser o elemento libertador das sujeições, pois os efeitos que a regulação produz e os poderes nem sempre são controlados. Por fim, Butler retoma Hegel:

O que Hegel conclui em "A consciência infeliz" não é apenas que a infelicidade moral não pode ser sustentada de forma coerente, que ela reconhece invariavelmente o ser corporal que procura negar, mas sim que busca da infelicidade, o apego à infelicidade, é tanto a condição dessa sujeição quanto sua potencial anulação. (BUTLER, 2017, p. 67)

Aqui teríamos uma imbricação possível entre Foucault e Hegel, posto que ambos estão de alguma maneira explicando o modo como se constitui o sujeito, sem cair numa compreensão ingênua sobre a autonomia e a liberdade, baseada em um sujeito que faz escolhas e é dotado da livre ação. Mas o paradoxo da sujeição exige que entendamos como as formas de poder e a relação com o outro engendram nosso modo de estar no mundo e que a superação das condições precárias de vida e das repressões só é possível mediante a compreensão desses mecanismos. Essa compreensão pode nos levar a perceber que as mesmas armas que produzem a escravidão podem ser utilizadas para produzir a liberdade.

Excursão: Butler entre o pós-estruturalismo e a teoria crítica

O que estava em jogo nesse debate entre matrizes teóricas distintas, entre o pós-estruturalismo e a teoria crítica? De um ponto de vista mais geral, podemos dizer que a crítica pós-estruturalista visava minar alguns pressupostos hegelianos enraizados em filosofias do século XX, como a totalidade do absoluto, as ideias de identidade que se voltavam para uma filosofia do Estado. Cabe lembrar que, nas últimas décadas do século XX, temos um contexto pós-guerra em que o Estado de bem-estar social aparecia como reforma indispensável para a organização social, mas que iria apresentar limitações na ação política e que viria a

se mostrar insuficiente ante a ascensão do neoliberalismo. Neste horizonte de discussão, Butler parece se colocar de um modo peculiar e muito original, ao se apropriar de maneira mais criativa dos seus interlocutores — alguns acusando-a de má leitora ou de polemista. Ela apresenta não só críticas contundentes, mas engendra, a partir do pensamento dos autores com os quais dialoga, propostas novas e criativas em sua filosofia²⁵.

O interesse de Butler pelo pós-estruturalismo fica claro em *Problemas de gênero*, como já circunscrevemos acima, mas a sua filiação à teoria crítica não deixa de ser menos evidente, não apenas em sua articulação com o filósofo da dialética do século XIX, mas também com seus descendentes no século XX, tal como Adorno, para citar um dos mais ilustres. Neste ínterim, é importante notar que Butler faz, em 2012, uma conferência publicada em texto quando foi contemplada com o prêmio Adorno, cujo título é, numa das possíveis traduções: *Pode-se viver uma vida boa em uma vida ruim?* Nesta conferência, a filósofa dialoga com a questão ética levantada por Adorno em *Minima Moralia*, ora fornecendo sua interpretação com uma articulação com Hannah Arendt — pensando ao contrário dela numa política privada e dos corpos — ora seguindo Adorno ao clamar por uma impossi-

²⁵ Se é o caso de um autor ser um mal historiador de filosofia, pode ser que, ao contrário, seja o caso de ser ao mesmo tempo um excelente filósofo - a própria história da filosofia está cheia desses casos. Não cremos também que seja o caso de Butler ser uma má historiadora ou intérprete.

bilidade ética de se levar uma vida boa dentro de uma vida ruim. Para Butler, numa sociedade que constrange e exclui uma parte significativa de sua população, é preciso ter como horizonte um engajamento ético mais amplo e com fins direcionados para o todo da sociedade e suas condições materiais, o que engloba o Outro. Se, em um primeiro momento seu objeto se voltou aos debates sobre gênero e feminismo, Butler pensará em uma esfera de diálogo com as condições sociais, na qual incluiria todos aqueles que estão à margem do sistema, cujos corpos não são passíveis de luto e de representação política - representação esta, para ela, não sendo suficiente, ainda que necessária. Para Butler, é preciso dar vazão às *diferenças* que não estão reconhecidas pela sociedade civil ou pelo Estado, abrindo espaço às potências imanentes da vida e da ação concreta.

Se Butler, portanto, se situa nestas querelas, ao articular com os personagens à margem da sociedade, poderíamos dizer que de algum modo ela também caminha à margem das escolas? Isto é, ela se permite conversar e transitar por questões que estavam em outro momento em um conflito aberto?

Desse modo, o que temos como horizonte aqui, mesmo que de modo inicial é dar a devida atenção a Butler como uma boa opção de aprofundamento e superação²⁶ de antinomias envolvidas

²⁶ Penso que esta é uma questão de tom hegeliano, pois algo próximo à famosa

no debate entre a *dialética* e a *diferença*, confronto este para o qual não sabemos se haveria uma resolução, mas a respeito do qual Butler possibilita, em seus diálogos e no seu fazer filosófico, alcançar uma conversação original, como é o caso de suas referências a Hegel e Foucault. Sinnerbrink comenta, nesse sentido:

A este respeito podemos dizer que a integração de ideias hegelianas, tanto do pós-estruturalismo quanto da teoria crítica nas obras de Butler e Žižek, aponta para uma “suprassunção” parcial de aspectos da divisão filosófica francês/alemão²⁷. Isto fica mais evidente nos recentes debates *entre* Butler e Žižek sobre subjetividade, política e universalidade na Modernidade... (Žižek permanece em uma orientação mais hegeliano-marxista enquanto Butler é mais nietzschiano-pós-estruturalista). Tais debates novamente apontam para a tensão produtiva entre as versões francesa e alemã do hegelianismo, e sugerem possibilidades futuras para a teorização de inspiração hegeliana da subjetivi-

suprassunção estaria em jogo aqui. Caberia uma discussão mais refinada em algum outro artigo, talvez movida pela seguinte questão: faria sentido pensar a obra de Butler como uma espécie de filosofia pós-hegeliana?

27 Paulo Arantes, em *Formação e desconstrução: Uma visita ao museu da ideologia francesa*, nota que esse diálogo se dará em outro continente, longe do lugar de origem desse debate, a saber, nos EUA, na recepção americana do pós-estruturalismo e da teoria crítica: “Pois foi nessa encruzilhada que a Nova Teoria Crítica alemã (antiga Escola de Frankfurt) tomou conhecimento pela primeira vez do pensamento francês contemporâneo. E vice-versa, também foi nos Estados Unidos que os franceses descobriram que havia na filosofia alemã algo mais do que Nietzsche e Heidegger” (ARANTES, 2021, p. 23). Podemos situar Butler, como americana, neste contexto? Tudo indica que sim.

dade, da política e da Modernidade. (SINNERBRINK, 2017, p. 288)

Questão esta que, não em vão, Sinnerbrink dirá ser um dos problemas mais pertinentes da filosofia contemporânea continental, de modo que, ao tentar dar direções para esse problema, possamos repensar a ontologia e a política contemporâneas. Isto é: podemos nos perguntar de que maneira as questões das diferenças perpassam também a questão do reconhecimento e do engajamento em um lugar comum com o outro, de modo a talvez podermos restituir o horizonte ético material sem ao mesmo tempo *suprassumir a diferença* em um todo.

Referências bibliográficas

ARANTES, Paulo Eduardo. **Formação e desconstrução**: Uma visita ao Museu da Ideologia Francesa. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2021.

BARBIN, Herculine. **O diário de um hermafrodita**. Trad. Irley Franco. Rio de Janeiro: F. Alves, 1982.

BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder**: Teorias da sujeição. Trad. Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa da assembleia. Trad. Fernanda Siqueira Miguens. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2018.

BUTLER, Judith. **O clamor de Antígona**: parentesco entre a vida e a morte. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2018.

BUTLER, Judith. **Subjects of desire**: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France. New York: Columbia University Press, 2012.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2020.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do Discurso**. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A vontade de saber**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade II: O uso dos prazeres**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade III: O cuidado de si**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: Nascimento da prisão**. Trad. Raquel de Ramalhete, Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2014.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: Uma polêmica. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

PETERS, Michael. **Pós-estruturalismo e filosofia da diferença**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

SAFATLE, Vladimir. **Dar corpo ao impossível**: O sentido da dialética a partir de Theodor Adorno. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SINNERBRINK, Robert. **Hegelianismo**. Trad. Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2017.