

Luto como Categoria Clínica, Luto como Categoria Ético-Política: Desdobramentos Butlerianos

[Mourning as a Clinical Category, Mourning as an Ethical-Political Category: Butlerian Developments]

Ernani Chaves*; Nilton Chagas**

Resumo: Este artigo pretende atravessar a apropriação feita por Judith Butler quanto à temática do luto, e de que forma este conceito se modifica e se mistura em sua obra, quando ela o trabalha inicialmente em um debate como uma categoria embrionariamente política e mais radicalmente em seu significado clínico em *A Vida Psíquica do Poder*, até sua transição de obra e a construção de sua ética e/ou filosofia política a partir de *Vida Precária*, obra na qual ela desenvolverá o luto explicitamente como categoria ético-política e um dos vetores fundamentais de sua teoria. Além disso, o texto tem a pretensão de apresentar uma tentativa, ainda latente, de compreensão ou hipótese a respeito do modo pelo qual Butler faz dialogar a Psicanálise e a Política, de maneira muito menos simples do que pode aparecer na externalidade de seus textos.

Palavras-chave: Luto. Psicanálise. Política.

Abstract: This article intends to run through the appropriation made by Judith Butler about the theme of mourning, and how this concept is modified and mixed in her work, when she works it initially in a debate as an inceptive political category and more radically in its clinical meaning in *Psychic Life of Power*, until her transition work and the theoretical construction of her ethics and/or political philosophy in *Precarious Life*, a book in which she will explicitly develop mourning as an ethical-political category and one of the fundamental vectors of her theory. Furthermore, the text intends to present an attempt, still latent, to understand or hypothesize the way Butler makes a dialogue between Psychoanalysis and Politics, in a much less simple way than may appear in the externality of her texts.

Keywords: Mourning. Psychoanalysis. Politics.

*Professor titular da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Pará (UFPA). Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: ernanic6057@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8988-1910>.

**Graduando em Direito pela Universidade Federal do Pará (UFPA). E-mail: nilton.chagas@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2646-6912>.

Vamos encarar. Somos desfeitos uns pelos outros.

Judith Butler

Introdução

No ano de 2000, Judith Butler publica o livro *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left* em conjunto com outros dois teóricos largamente proeminentes, seja para o espectro da esquerda, seja para a própria filosofia e teoria social. Em diálogo aberto com Ernesto Laclau e Slavoj Žižek sobre as preocupações político-filosóficas e as aproximações e distanciamentos entre si, Judith Butler põe uma questão inicial, para si mesma e para Laclau e Žižek: “Qual a relação entre versões psicanalíticas de identificação e formas de identificação política? A psicanálise fornece a teoria para a política? E qual psicanálise?” (BUTLER, 2000, p. 6, trad. nossa). Esta não é, de fato, uma questão inédita. Para a filosofia do século XX, em verdade, o ad-vir da psicanálise como modelo para a compreensão de processos de subjetivação é um ponto de virada fundamental. O abalo causado pela consolidação do inconsciente como modelo conceitual para pensar o sujeito pode ser comparado, de alguma maneira, à virada

crítica kantiana. A pergunta de Butler para seus debatedores nada mais é do que reposição de uma questão que talvez nunca possa ser respondida senão fragmentariamente. O que não significa que a sua constante reposição seja de menor importância para a teoria social contemporânea. Pelo contrário, frente a fenômenos contemporâneos de identificação de massas e de discussões sobre a circulação de afetos na esfera pública, esta talvez seja uma das questões mais relevantes que a teoria social pode colocar para si mesma.

Para aqueles que já têm certa aproximação com a obra de Judith Butler, a presença da psicanálise aliada ao pensar sobre fenômenos da sociabilidade não é nenhuma surpresa. Desde sua tese de doutorado, na qual em parte Butler tenta reconstruir a maneira pela qual Lacan recebe o conceito hegeliano de *Begierde*,¹ a psicanálise é presença constante nas suas reflexões. De seu primeiro ao seu último livro publicado², Freud, Lacan, Klein, Laplanche, são seus interlocutores constantes, implícita e explicitamente.

¹Ver: BUTLER, Judith. *Subjects of Desire: Hegelian reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press, 1999.

²Em *The Force of non-violence*, a proeminência da psicanálise é retomada de maneira mais radical do que em seus três livros anteriores a este, em capítulos inteiros dedicados a um diálogo com seus desdobramentos.

A este texto interessa um determinado ponto do diálogo, que Butler abre com as categorias freudianas e que será fundamental para a construção de suas proposições éticas mais recentes. Trata-se justamente da problemática do luto, e, subsidiariamente, da melancolia, seja em seus aspectos tratados de maneira “clínica”³ e de maneira explicitamente como categoria política na obra de Butler. De maneira mais delimitada, a pretensão deste texto é reconstruir a maneira pela qual Butler faz uma espécie de transição de interesses em sua obra, partindo precisamente da categoria do luto. Para isso, é necessário assinalar *A vida psíquica do poder: Teorias da sujeição*, mais precisamente em seu último capítulo (*Começos psíquicos: melancolia, ambivalência, fúria*) no qual Butler analisa a perspectiva freudiana em *Luto e Melancolia*, para poder pensar maneiras contemporâneas de subjetivação, de que maneira esta subjetivação pode abrir espaço para a agência e como esta está problematizada pelo ponto da ambivalência constitutiva. Portanto, desde o início, – e isto é importante que se esclareça – Butler tem em mente uma preocupação voltada para a teoria social. Pensar a agência para ela é poder pensar maneiras efetivas de resistência. Mas o que se quer mostrar aqui é que este aprofundamento nas temáticas do

luto e da melancolia ainda trazem consigo uma normatividade pouco demarcada, e, portanto, ainda latente em relação ao que ela proporá no início dos anos 2000. E que a temática da política, ou de um pensar ético-político normativamente mais demarcado, ainda estava pouco proeminente. Quer-se compreender, então, de que maneira se dá esta transição da análise do luto e melancolia como categorias de subjetivação com fins de se pensar a agência para aquilo que Carla Rodrigues denominou de construção de uma “filosofia política do luto”⁴, fundamentalmente iniciada pela publicação de *Vida precária: os poderes do luto e da violência*.

Dito isto, gostaria de sustentar a hipótese de que as categorias luto e melancolia, na “transição” que Butler faz de conceitos clínicos para a política, não são mera “culturalização” de categorias clínicas, ou seja, o aplicar de categorias de tratamento da clínica psicanalítica para a sociedade, uma mera transposição, como se o indivíduo fosse um microcosmo da própria sociedade, assim como tampouco tal transição funciona como mera analogia de conceitos, como se o significado dado por Freud em 1917 fosse meramente transposto a partir de simples analogia do significado central destes próprios conceitos – ou seja, luto como reconheci-

³Ponho aspas aqui para apontar, de alguma maneira, a imprecisão ou a dificuldade de fazer separações estritas entre categorias clínicas e categorias políticas, como será apontado mais tarde. A dicotomia é estabelecida aqui, portanto, como forma de melhor se compreender a proposta do texto.

⁴Ver: RODRIGUES, Carla. Por uma filosofia política do luto. Rio de Janeiro: *O que nos faz pensar*. V. 29, n. 46, p. 58 -73.

mento da perda e melancolia o não-reconhecimento da perda. A questão em Butler encontra uma espécie de limiar entre estas duas posições, e é justamente este limiar que se tentará esclarecer neste texto. Outro ponto de hipótese fundamental aqui é o argumento de que o que liga fundamentalmente esta “transição” no trabalho de Butler é, fundamentalmente, a perspectiva da agência e, portanto, da resistência.

A primeira parte deste texto será dedicada então à contextualização do livro *A vida psíquica do poder*, assim como à reconstrução de seu último capítulo ressaltado acima, aliada a determinado aprofundamento comparativo com o texto freudiano. Na segunda parte do texto, tentarei mostrar tal transição conceitual a partir do livro *Vida precária* e de que maneira tais textos ainda se relacionam para a construção ética de Judith Butler.

1. O poder e a psique

Ainda profundamente movimentada pelas problemáticas trazidas pelo pós-estruturalismo francês - primordialmente a partir das figuras de Derrida e Michel Foucault - este que teve grande presença na cena acadêmica americana a partir dos anos 1970, Judith Butler publica uma coletânea de textos intitulada *A Vida Psíquica do Poder* provo-

cada por algumas questões centrais que estavam em voga no debate filosófico americano. Butler estava deslocada por questões trazidas a partir do embate Teoria Crítica x Pós-estruturalismo, publicizado, em seu caso, em *Debates Feministas* (2018). Neste livro, que é na verdade a transcrição de conferências organizadas pelo *Greater Philadelphia Philosophy*, buscou-se centralizar a questão a respeito do sujeito e da agência, assim como da universalidade normativa e do particularismo sem pretensões normativas. Tratou-se, fundamentalmente, de uma reatualização do debate Habermas-Foucault a partir de uma perspectiva feminista e das temáticas que se desenvolviam em determinada cena política. Protagonizado por Seyla Benhabib e Judith Butler e comentado por Nancy Fraser e Drucilla Cornell, este duro debate pode ser resumido a partir de algumas questões: Como pensar o sujeito do feminismo de maneira não universalizável e não-normativa? Seria isto possível? Se sim, qual a alternativa viável? A universalização recai necessariamente em exclusão? *Pensar o pós-estruturalismo e seu particularismo radical abre espaço para refletir sobre agência e resistência?*⁵

Gostaríamos de enfatizar esta última questão, que talvez seja uma questão tão posta a Butler naquele contexto, primordialmente a partir de sua pro-

⁵Para uma melhor e mais aprofundada reconstrução dos argumentos do livro, ver: RODRIGUES, Carla; LOBATO, Ana. Os feminismos e seus sujeitos. Natal: *Revista Princípios*, v. 27, n. 52, p. 43 – 65, 2020.

posta pós-identitária em *Problemas de gênero*: partindo de uma perspectiva pós-estruturalista sobre o sujeito e pensando a ideia de poder e regimes de verdade em Michel Foucault, como é possível encontrar uma saída minimamente normativa para pensar maneiras de resistir e agir? Se ser sujeito é estar inevitavelmente assujeitado às mais variadas formas de expressão do poder, haveria alguma saída “liberadora” ou “emancipatória”? Como Amy Allen coloca sobre o trabalho de Butler, se a “subordinação é compreendida como a condição de possibilidade do sujeito, então como a agência e a resistência são compreendidas?” (ALLEN, 2008, p. 75, trad. nossa).

Talvez esta seja a questão fundamental de *A Vida Psíquica do Poder*: o problema da agência e da resistência. A nossa própria constituição como sujeitos depende do poder, este nos constitui e marca quem somos, e a sujeição é precisamente essa “dependência fundamental de um discurso que nunca escolhemos”. Ser um sujeito é, para além da crença liberal da autodeterminação, estar submetido a operações diversas do poder de maneira constitutiva, sem contrato prévio.⁶ E se ser sujeito é estar submisso, Butler questiona, “qual a forma psíquica que o poder adota”? Esta questão é fun-

damental para compreender de algum modo parte da obra de Judith Butler, ao mesmo tempo em que se compreende sua heterodoxia teórica. O que Butler traz com esta questão nada mais é do que a polêmica tentativa de aliar uma reflexão sobre o poder em moldes foucaultianos com um pensar sobre o aparelho psíquico em moldes freudolacanianos. Portanto, trata-se de uma tentativa de aliar Foucault e a psicanálise. Para ela, naquele contexto, somente desta maneira se pode aprofundar uma reflexão sobre a resistência e a agência. Pois “tal projeto requer que a *teoria do poder* seja pensada junto de uma *teoria da psique*, tarefa evitada por escritores tanto da ortodoxia foucaultiana quanto da ortodoxia psicanalítica” (BUTLER, 2017, p. 10). Este é fundamentalmente o projeto de *A Vida psíquica do poder*. E isto nos basta como contextualização, visto que o foco central do texto é a categoria do luto na obra de Butler.

As temáticas do luto e da melancolia não aparecem na obra de Butler de maneira incidental, ou como interesse meramente conceitual, como uma espécie de trabalho exegético. Como uma teórica crítica – e aqui utilizo teórica crítica em sentido amplo – Butler é movida a partir de determinado diagnóstico ou leitura de tempo. Neste caso,

⁶“Embora essa formulação dificilmente possa basear uma perspectiva otimista do sujeito ou de uma política centrada no sujeito, ela pode representar uma provocação e um alerta contra duas formas de desejo teórico: a que considera o momento supremo da política aquele em que se assume e declara uma ‘posição do sujeito’; e a outra em que a rejeição do sujeito como um tropo filosófico subestima os requisitos linguísticos de qualquer entrada na sociedade” (BUTLER, 2017, p. 38).

movimentada pela disseminação epidêmica do vírus HIV, que fez a comunidade LGBTQIA+ padecer sob mortes e estigma, ou, como aponta Carla Rodrigues, conhecendo a versão contemporânea de Antígona ao reivindicar o direito de enterrar seu irmão (RODRIGUES, 2020, p. 59). Tratava-se precisamente, como aponta Butler, da forclusão⁷ de determinadas formas de amor e de existência. Os que morrem de Aids são os que são considerados socialmente mortos, mas que ao mesmo tempo podem apresentar uma “reação pública” (BUTLER, 2017, p. 36).

São estes fatos que levam Butler a refletir sobre o luto e a melancolia em suas determinações ambigualmente sociais desde *Problemas de gênero*, retomando a temática em *Corpos que importam* para falar sobre a importância de manifestações públicas de luto coletivo (RODRIGUES, 2020, p. 60). Como já apontado, então, são tais problemas que provocam Butler a retomar mais profundamente tais categorias em 1997 com a publicação de *A Vida Psíquica do Poder*, buscando, agora, delimitações conceituais e o pensar sobre a possibilidade de uma “reação pública” para a “forclusão” destas existências.

Ora, mesmo quando Freud escreve

Luto e Melancolia em 1917 está movido por determinada contingência que tem influência direta sobre os casos clínicos dos quais ele retira suas determinações e investigações ainda inconclusas sobre tais fenômenos. Trata-se precisamente do impacto da Primeira Guerra Mundial sobre o cotidiano europeu e de que maneira tal fato histórico repercutiu nos processos psíquicos de tal maneira a produzir indivíduos neuróticos, neste caso, mais especificamente, melancólicos. Aquilo que poderíamos chamar contemporaneamente de patologias do social, ou seja, de que maneira a sociabilidade contribui para o sofrimento psíquico (não confundir aqui com patologia social, qual seja, o desenvolvimento deficiente de determinadas práticas ou instituições sociais a partir de suas expectativas normativas sobre o que deveriam ser e como deveriam funcionar).⁸ Vale lembrar que, apesar de existirem já em 1917 os ditos “escritos culturais” de Freud, sua obra ainda não passou pela transição teórica que tem como marco uma nova teoria das pulsões em *Além do princípio de prazer*, de 1920, assim como o que se denomina por “segunda tópica”, a saber, os sistemas Id – Ego – Superego (PEREZ, 2017, p. 43).

⁷Aqui reproduzimos a maneira que Butler se expressa, utilizando o termo psicanalítico laciano para a psicose, qual seja, *forclusion*, também traduzido como “Rejeição” ou “Repúdio”. Termo de origem jurídica, adquire na concepção laciana o significado de “rasura de um acontecimento”, ou mesmo “expulsão da ordem simbólica” (CHAVES, 1988, p. 134). Butler utiliza o conceito constantemente no sentido de algo que é barrado da esfera da inteligibilidade, aproximando-se, portanto, da concepção laciana – mesmo que não adote a sua concepção de Simbólico.

⁸Para uma mais precisa e interessante diferenciação, ver: FREYENHAGEN, Fabian. O que é Teoria Crítica ortodoxa? Campinas: *Revista Dissonância*, 2018.

Retomando, o que se quer apontar é que mesmo Freud estava interpe-lado em seu trabalho teórico a partir de experiências clínicas do cotidiano da guerra, fato histórico que produziu, na Europa primordialmente, indivíduos afetados por aquilo que ele denomi-nou por melancolia, estado patológico do luto, ou, como Butler indica, uma “forma aberrante de luto” (BUTLER, 2017, p. 175). Tentemos compreender melhor o que isto significa. A descri-ção freudiana é profundamente clínica e naquele momento ainda bastante ex-perimental, pretendendo “esclarecer a natureza da melancolia comparando-a com o afeto normal do luto” (FREUD, 2016, p. 99). Portanto, a melancolia seria uma forma de estado patológico do luto, e a sua consideração conjunta se justifica pelas suas semelhanças e di-ferenças. Freud (Idem, p. 100, grifo nosso) faz a diferenciação:

O luto, via de regra, é a reação à perda de uma pessoa querida ou de uma abstração que esteja no lugar dela, como a pátria, a liberdade, um ideal, etc. Em certas pessoas, sob as mesmas influências, observamos no lu-gar do luto uma melancolia, e por isso as colocamos sob a sus-peita de uma *predisposição pato-*

lógica.

Ora, como Freud bem aponta, tanto o luto quanto a melancolia são rea-ções psíquicas a perdas na vida de um indivíduo. O grande cerne da ques-tão é que uma forma psíquica funci-ona de maneira “normal”, enquanto a outra guarda consigo predisposições patológicas ou, como afirma Butler, uma “forma aberrante”. A tentativa de Freud para compreender estes estados é a tentativa de compreender um afeto que tem determinada universalidade de experiência compartilhada, visto que “todos nós, em algum momento da vida, estivemos enlutados”⁹ (EDLER, 2008, p. 20). A questão freudiana é compreender a face neurótica de tal estado. O “enlutamento” traz consigo algumas características: um desânimo doloroso, uma “suspensão do interesse pelo mundo externo”, e, fundamen-talmente, pelo “rebaixamento do sen-timento de si [*Selbstgefühl*]” (FREUD, 2016, p. 100). O luto guarda con-sigo uma série de características iguais à melancolia, menos uma: o rebaixa-mento do sentimento de si, além da prova de que, após certo tempo, vence a realidade. Isto quer dizer que a re-alidade prova que este objeto eventu-almente perdido já não mais existe e que, portanto, a libido investida sobre

⁹Butler faz o mesmo movimento de compreensão desta perspectiva universalizável da experiência do luto quando o pensa como categoria política; diz ela: “Apesar de nossas diferenças de lugar e história, minha hipótese é que é possível recorrer a um ‘nós’, pois todos temos a noção do que é ter perdido alguém” (BUTLER, 2019, p. 40).

ele deve ser retirada, e o “Eu se torna novamente livre e desimpedido, depois de concluído o trabalho de luto” (Idem p. 101). No estado melancólico, o que se percebeu foi precisamente a não ocorrência de tal desinvestimento da libido em relação ao objeto perdido, mas sim um deslocamento e uma incompreensão: o indivíduo sabe quem, mas não sabe o que perdeu nele mesmo, demonstrando certa parcela inconsciente do afeto melancólico,¹⁰ ao mesmo tempo em que neste estado toma-se a si mesmo como objeto transferido em relação ao objeto de amor perdido, reinvestindo a libido, de maneira ambivalente, em que o objeto de amor passa a sofrer recriminações; neste caso, autorrecriminações.¹¹ É o que Butler denomina de “volta” sobre si mesmo (BUTLER, 2017, p. 176). Como aponta Freud, “a libido livre não se deslocou para outro objeto, mas se recolheu no Eu”. E continua: “a sombra do objeto caiu sobre o Eu” (FREUD, 2016, p. 107), que agora percebe-se como objeto abandonado. Na melancolia, “a presença da ambivalência em relação ao objeto torna impossível qualquer desconexão progressiva desse apego libidinal” (BUTLER, 2017, p. 181).

Há um desinteresse pelo mundo social no estado melancólico, ou, como diria Butler, este mundo social está

“eclipsado”. A perda do objeto de amor tem como consequência precisamente o sentimento de que o próprio Eu se perdeu, ocasionando um desinvestimento libidinal, temporário ou não, em relação ao mundo externo. Tal desinvestimento nada mais é do que efeito dos esforços empreendidos para desinvestir a libido em relação ao objeto, e a consequência deste mundo social eclipsado é o “surgimento de um mundo interno estruturado na ambivalência” (BUTLER, 2017, p. 175). Continua Butler (p. 195-196, grifo nosso):

Não fica claro de imediato como devemos entender a melancolia em relação à vida social, em particular em relação à *regulação social da vida psíquica*. Contudo, a descrição da melancolia explica como os campos psíquico e social são produzidos em relação um ao outro. Assim, a melancolia oferece uma possível elucidação de como os limites do social são instituídos e mantidos, não só à custa da vida psíquica, mas também ao vincular a vida psíquica a formas de ambivalência melancólica.

¹⁰“(…) poderíamos dizer que, na melancolia, a perda não apresenta condições de ser simbolizada ou, melhor, o melancólico não consegue simbolizá-la, o que permitiria algum tipo de cicatrização” (EDLER, 2008, p. 38). É justamente esta incapacidade de simbolização que revela o elemento inconsciente do afeto melancólico.

¹¹“O Eu absorve o amor e a fúria contra o objeto” (BUTLER, 2017, p. 187).

Chegamos a um dos pontos fundamentais da interpretação butleriana a respeito do texto freudiano: apesar de não possuímos uma clareza analítica quanto a certos fenômenos, é indubitável que há uma relação entre melancolia e vida social, inclusive enquanto regulação social da vida psíquica, isto é, de que maneira as práticas, estruturas, instituições, regimes de saber e verdade, circulação de poder etc. influem e regem, de alguma maneira, a constituição da vida psíquica. Está aqui, portanto, de maneira latente, os desdobramentos posteriores da ética butleriana partindo da experiência da perda como experiência fundamental da relacionalidade humana. Ora, a própria articulação do espaço psíquico – e aqui retomando a temática da volta sobre si mesmo – muitas vezes retratada como interna, depende do tropos melancólico, ou seja, depende da perda de um objeto externo a nós mesmos.¹² Trata-se daquilo que Butler denomina por “começos tropológicos” (Idem, p. 179) da formação subjetiva, as formações do Eu e Supereu¹³ pela ambivalência e a referência à perda do Eu como constitutiva ao próprio Eu,¹⁴ temática muito cara à sua obra e que será retomada mais fortemente em sua discussão com Levinás

e Laplanche em *Relatar a si mesmo*.¹⁵

O ensaio de Butler traz elementos interpretativos tão ricos que custaria um texto exclusivo. Aqui, pretendo focar nos elementos que aliam à vida psíquica ao social e de que maneira o luto e a melancolia são delineados dentro dessa esfera. O ensaio freudiano, como dito acima, é de caráter profundamente clínico no sentido de experimentação para a compreensão de psicopatologias referentes a perdas. Porém, como aponta Butler (Idem, p. 186):

embora Freud comece seu ensaio insistindo no caráter indubitável da ‘natureza psicogênica’ da melancolia e do luto nos limites de consideração do ensaio, ele também fornece *metáforas sociais* que não só regem as descrições topográficas da operação da melancolia, como também *anulam* implicitamente sua própria pretensão de explicar esses estados psíquicos em termos estritamente psicogênicos.

Por exemplo, quando Freud faz referência aos processos conscientes e in-

¹²“na melancolia, o que corrompe o Eu é uma perda originalmente externa” (BUTLER, 2017, p. 195).

¹³“Freud se deu conta que o processo de identificação regressiva que ele identificou em sua análise da melancolia é responsável pela formação do Superego” (ALLEN, 2008, p. 79, trad. nossa).

¹⁴“Se a melancolia constitui o recolhimento ou a regressão da ambivalência, e se essa ambivalência se torna consciente ao ser representada como partes opostas do Eu, e essa representação só é possível se houver o recolhimento, *segue-se que essa prefiguração da disposição topográfica entre Eu e Supereu depende da melancolia*” (BUTLER, 2017, p. 185, grifo nosso).

¹⁵Ver: BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. São Paulo: Autêntica, 2015.

conscientes derivados do que ele denominou por luto e melancolia, ele aponta a consciência como uma das “grandes instituições do Eu” (FREUD, 2016, p. 105). A utilização de uma metáfora de um campo socialmente construído do poder, segundo Butler, sugeriria não apenas que a consciência é instituída e mantida por uma organização mais ampla do que a mera vida psíquica interna, “mas também que o Eu e suas várias partes são acessíveis através de uma linguagem metafórica que atribui um conteúdo e uma estrutura social a esses fenômenos presumivelmente psíquicos”. (BUTLER, 2017, p. 186). Ora, trata-se justamente da imbricação necessária entre processos sociais, entre eles aqueles que se referem a operações de poder e a constituição contínua da vida psíquica. São aberturas de questões sobre um texto social implícito dentro deste modelo topográfico da melancolia. Para Butler, a melancolia jamais pode ser considerada um estado psíquico associal, visto que ela é produzida na medida em que o social é eclipsado pelo psíquico, estando ele no centro do processo de constituição neurótica. A perda só é possível porque há um mundo social e um objeto externo ao Eu. Com isso, “o melancólico não só subtrai da consciência o objeto perdido, mas também recolhe na psique *uma configuração do mundo social*” (Idem, p. 190). A vida psíquica, neste caso, “recolhe em si mesma um mundo social na tentativa de invalidar as per-

das que o mundo exige” (Idem). Na melancolia não há perda, mas sim preservação de objetos perdidos como meros efeitos psíquicos. Forclui-se a perda do interpelado.

A melancolia guarda consigo certa dubiedade que a caracteriza; ao mesmo tempo em que ela opera na direção “diretamente oposta ao narcisismo” (Idem, p. 195), pois “a sombra do objeto caiu sobre o Eu” (FREUD, 2016, p. 105), Freud afirma, simultaneamente, que a melancolia é um distúrbio narcísico. Algumas das características da melancolia advém do luto, enquanto outras trazem o narcisismo como caracterizador. Com isso Freud parece “estabelecer o luto como um limite para o narcisismo” (BUTLER, 2017, p. 195), contrapondo este último ao primeiro. Isto pode ser extremamente relevante para o desenvolvimento posterior de uma antropologia filosófica baseada em certa interdependência e intersubjetividade como fundantes do sujeito, deslocando e despossuindo o Eu como unidade sintética das representações.

Prossegue Butler, recolocando a questão: de que maneira esta perda inconsciente, esta perda recusada que marca o melancólico, nos leva ao problema da relação entre psíquico e social? Esta não-representação da perda se traduz na intensificação da consciência, e a força da consciência “tem mais a ver com um *direcionamento da agressão a serviço da recusa de reconhecer uma perda* já ocorrida, uma recusa de perder um

tempo que já passou” (BUTLER, 2017, p. 191). Não à toa Butler aliará a melancolia com processos sociais violentos, pelo recolhimento do que ela denomina por fúria. Desta relação entre texto social e psique nos processos melancólicos, “surtem formas de poder social que regulam quais perdas serão e não serão pranteadas; *na forclusão social do luto* é que encontramos o que reforça a *violência interna da consciência*”. Esta violência psíquica da consciência não seria “uma acusação refratada das formas sociais que transformaram alguns tipos de perda em *não pranteáveis*?” (Idem, p. 193). O que rege a fala do melancólico é justamente esta indizibilidade sobre a perda que organiza o campo do dizível. “O que não pode ser falado diretamente é o que está oculto da visão, fora do *campo visual que organizou a melancolia*”. Dito isto, afere-se que não se trata de mera ocasionalidade ou aleatoriedade; a indizibilidade do campo do dizível, a visibilidade do campo do visual são *organizações*. Operações. E isto nos leva a uma das questões fundamentais trazidas pelo livro: ora, se há uma relação inerente entre texto social e psique, e esta psique é formada de maneira melancólica sob influência do texto social, que espaço resta para resistir a tais processos? Quais são as condições que “permitem prantear ou não prantear a perda?” (Idem, p. 194).

A resposta de Butler visa constatar de que o poder social nem sempre é tão efetivo como parece, pois as perdas não

podem ser totalmente negadas, visto que elas são, em verdade, supressas nesta transposição do social para o psíquico – nos processos de comensurabilidade entre o Eu e o ideal do Eu. Butler também evoca Homi Bhabha para pensar “analogias políticas” que estão em questão quando se traz à tona estas categorias freudianas, que vê uma espécie de possibilidade de desincorporação a partir da melancolia, sendo a incorporação do outro justamente a desincorporação do Mestre, e pensar que “o poder do Estado para evitar a fúria insurrecional faz parte das operações da psique”. Gerir esta fúria insurrecional perpassa necessariamente pelo controle da “instância crítica” do melancólico, que é ao mesmo tempo social e psíquica. Para Butler, “o Estado cultiva a melancolia entre os cidadãos precisamente como forma de dissimilar e deslocar a sua própria autoridade ideal”. Desta maneira, deslocando sua autoridade ideal, desincorporando-a, dificulta-se a possibilidade de insurreição. Mas isto não significa que a idealidade do poder do estado permaneça numa “esfera numenal”, esfera esta “que esteja além de todas as corporificações” (Idem, p. 199). Em verdade, “as incorporações são lugares de rearticulação, condições para uma ‘elaboração’ e, potencialmente, uma ‘insurreição’” (Idem). Para Butler, esta rearticulação a partir de outras incorporações pode ser deslocada e mobilizada. A agressão proveniente da melancolia pode ser

movida “*a serviço do luto*, mas também, necessariamente, *da vida*” (Idem).

Aqui, portanto, já há um sentido de luto como resistência à melancolização do social pelas forças institucionais e práticas de poder não-liberadoras, ou melhor, opressoras. Radicalmente, o que Butler quer afirmar é: a melancolia pode ser transformada em luto. Isto é um processo de resistência, de “redirecionamento da fúria”, ao poder que ronda a vida psíquica. Na medida em que a melancolia pode estabelecer a distinção entre o psíquico e o social, ele possibilita o encontro com a alteridade. E o luto, assim como ela afirmará posteriormente, apesar de estar diretamente relacionado com a perda, é ao mesmo tempo vida, pois uma vida pranteável é aquela que, mesmo antes de morta, era considerada vida. Ser passível de luto é guardar valor consigo em vida. É ser reconhecido como vida, e que quando for perdida, será pranteada. Pranteada pelos outros que me reconhecem como a si mesmos, que se abram à alteridade como constitutiva de si mesmos. Como Derrida afirma e Butler reproduz, “o luto é a incorporação afirmativa do Outro” (Idem, p. 203). E a nossa persistência é, desde o início, uma entrega a termos sociais “que nunca são inteiramente nossos”. É a este tipo de sujeito, de modelo de resistência, de tropos ambivalente que Butler quer nos introduzir, mesmo que de maneira ainda latente. Estes elementos, ainda embrionários aqui, guardam fundamental im-

portância para o que Butler desenhará posteriormente e que nos será muito frutífero para pensar o contemporâneo.

O que percebemos com este texto publicado em 1997 é que Butler ainda não deslocou seus interesses teóricos para a proposição e construção de uma ética que recairá posteriormente no que ela denomina por ética da não-violência. Sequer há a utilização das categorias luto e melancolia como maneira de reivindicar e posicionar determinada filosofia política. O que há, e isso é bastante relevante, é o assumir da “politicidade” destas categorias clínicas, e o imbricamento da formação da vida psíquica com a vida política, da psique com o texto social. Pois “a produção do psíquico como um campo distinto não pode destruir a ocasião social dessa produção”. Talvez, como Butler questionou para Žižek e Laclau, a psicanálise não forneça propriamente a teoria para a política, mas ela pode ser um instrumento fundamental para compreendermos o que é a política e propormos a ação. Creio que este seja uma das facetas de vanguarda do projeto teórico butleriano, contra certa tendência de transcendentalização e “despsicanalização” da teoria social (SAFATLE, 2008, p. 113).

2. O luto como ato político

Não haverá ato público de luto

Creonte

Deslocada em seus interesses teóricos e movida por acontecimentos políticos muito marcantes (fazemos referência principalmente ao atentado às torres gêmeas em 11 de setembro de 2001 e as consequências geopolíticas do atentado),¹⁶ Butler toma relativo distanciamento do que estava propondo na década de 1990 enquanto modelo teórico para pensar o presente. Apesar de nunca ter abandonado as perspectivas foucaultianas e, conseqüentemente, aquelas do pós-estruturalismo, Butler, com a publicação de *Vida Precária*, tentará dar outro direcionamento para sua obra, direcionamento este denominado por André Duarte como uma “virada ontológico-normativa”.¹⁷ Provavelmente movida por certas críticas direcionadas à sua concepção de resistência à nível foucaultiano, Butler tem se aproximado muito mais de uma perspectiva da Teoria Crítica do que propri-

amente do pós-estruturalismo.¹⁸ Esta “transição” foi provavelmente ocasionada por aporias político-teóricas em que Butler se encontrou ao pensar a partir do modelo foucaultiano da resistência, o que talvez a tenha levado a pensar outros modelos performativos da resistência a partir do corpo, mais próximos de reflexões arendtianas e adornianas.¹⁹ Diz Amy Allen (2008, p. 82, grifo nosso), partindo do que Butler diz a respeito da sujeição:

Faz sentido pensar na dependência como uma relação de poder (...) Mas seria a dependência necessariamente uma relação de subordinação? Butler parece sugerir que sim (...). Seguindo a lógica da análise de Butler sobre a sujeição para a sua conclusão natural, parece nos levar para um *beco sem saída*

¹⁶Diz Butler em *Vida Precária*: “Os cinco ensaios aqui reunidos foram escritos após o 11 de setembro de 2001, em resposta às condições de maior vulnerabilidade e agressão que se seguiram a estes acontecimentos” (BUTLER, 2019, p. 9).

¹⁷“publicações recentes de Judith Butler têm mostrado que seu pensamento vai além do universo teórico e político do feminismo, das questões de gênero de sexualidade e da teoria *queer*, abarcando também reflexões éticas, políticas e ontológicas decisivas para pensar as relações entre vida, filosofia e política no mundo contemporâneo (...) discuto algumas transformações temáticas, conceituais e metodológicas que parecem levar o pensamento de Butler a incorporar uma *démarche ontológico-normativa* ao anterior primado teórico concedido à *French Theory* de caráter genealógico-desconstrucionista (DUARTE, 2016, p. 311-312, grifo nosso).

¹⁸Isto é ela mesma quem afirma em entrevista recente à revista *Margem Esquerda*: “Curiosamente, eu trabalho hoje em dia mais centrada na teoria crítica do que no pós-estruturalismo” (BUTLER, 2019, p. 17)

¹⁹Ver, por exemplo, BUTLER, Judith. *Corpos em aliança: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

(*dead end*) teórico e político.

Continua Allen (2008, p. 84):

Se se tornar um sujeito desde sempre envolve estar preso à subordinação, então porque resistir a qualquer forma particular que esta sujeição subordinativa toma? Por que procurar formas diferentes de ligação, se todas levam à subordinação?

Para Allen, seguindo Nancy Fraser, devemos considerar práticas melhores ou piores de subordinação, formas melhores ou piores de dependência, que nos permitam ver formas relacionais alternativas que são “não-dolorosas e não-subordinativas ou, ao menos, menos dolorosas e menos subordinativas” (Idem, p. 84). Gostaríamos de sugerir que Butler, de algum modo, assume para si críticas deste tipo e passa a refletir de outra maneira sobre a política, a ética e a resistência,²⁰ passando a assumir, a partir de determinado momento, uma abertura normativa e uma “noção

revisada de universalidade” (BUTLER, 2004, p. 179).²¹ Desta vez, partindo do luto como categoria central do seu pensamento ético e de sua filosofia política.

Carla Rodrigues aponta que o luto na filosofia butleriana teria, pelo menos, quatro significados, sendo estes “um modo de acentuar o caráter relacional entre a vida e a morte; 2) um mecanismo de crítica ao liberalismo e ao individualismo; 3) um deslocamento da centralidade da morte em Hegel; 4) sobretudo um operador a partir do qual a filósofa norte-americana vai criar problemas num campo onde eles pareciam não existir: a morte” (RODRIGUES, 2017, p. 329). Gostaríamos de ratificar estes precisos apontamentos, mas focar naquilo que pretendemos acentuar no artigo, que é a maneira como Butler passa a pensar a categoria clínica do luto como categoria política, e de que forma ela se utiliza da psicanálise para pensar o social. Para isso, é necessário reconstruirmos alguns textos após *A Vida Psíquica do Poder* em que Butler retoma tais categorias,²² sendo estes os que estão reunidos em *Vida Precária*, mais especificamente o ensaio que gos-

²⁰Já em 2002, por exemplo, em texto revisitando as problemáticas do corpo e do poder, Butler admite a possibilidade de diferenciação de formas de relacionalidade *menos* coercitivas. Ver: BUTLER, Judith. *Bodies and power revisited*.

²¹Apesar de a crítica de Allen funcionar aqui como norteador do que gostaríamos de apontar, é importante precisar que esta virada explícita para uma teorização normativa como afastamento do ponto de partida dos seus trabalhos de “juventude” é devido a importantes debates que Butler trava sobre a normatividade e o pós-estruturalismo durante a década de 1990 com importantes interlocutoras como Seyla Benhabib e Martha Nussbaum (SCHIPPERS, 2014, p. 43). Ver, também, o livro *Debates feministas: uma interlocução filosófica*.

²²Poder-se-ia citar aqui o livro *Antigone's claim* (2000) como aquele que também traz o luto como uma de suas reflexões centrais. Porém cremos que, apesar de suas reflexões decisivas, suas discussões centrais naquele livro estão marcadas por questões mais específicas quanto às interpretações clássicas da tragédia grega, como as de Lacan e Hegel, primordialmente no que se refere ao conceito de parentesco (*kinship*). Para nós, é somente em *Vida Precária* que Butler desenvolverá mais profundamente o luto como categoria política e a construção do que ela denominará por ética da não-violência. Por isso o nosso foco e a nossa escolha.

taríamos de apontar como fundamental para o desenvolver de sua ética: *Violência, luto, política*.

Gostaríamos de sugerir que uma das chaves de leitura fundamentais para *Vida Precária* e para os desdobramentos que Butler dará quanto à sua ética parte do conceito de vulnerabilidade, seja para pensar a violência, seja para pensar o luto, ou mesmo a corporalidade que atravessa esses elementos. O livro é historicamente situado, como já apontado acima: trata-se de uma reação teórica ao 11 de setembro de 2001 e os eventos decorrentes desta data, vide o incremento do nacionalismo americano, o desenvolvimento do racismo e, primordialmente, a guerra ao terror. De acordo com Butler, a derrubada das torres gêmeas demonstra que “uma vulnerabilidade insuportável” (BUTLER, 2019, p. 9) foi exposta. O que Butler pretende dizer quanto a esta insuportabilidade é precisamente determinada compreensão que havia nos Estados Unidos, principalmente desde a segunda grande Guerra, de que a nação americana seria inviolável, inatingível, potência imperial sem precedentes, com toques de uma virilidade intransponível e determinada ao bom regimento das relações internacionais. O que o atentado terrorista demonstrou foi a condição, a mesma dos demais países, dos outros habitantes do planeta, de vulnerável. As fronteiras americanas podem ser atingidas. Os bons americanos podem ser mortos. Esses foram

motivos de “medo e de luto”.

O que Butler está pretendendo, em contraponto à resposta americana dada ao diagnóstico desta vulnerabilidade – qual seja, a tentativa de afirmação de força por meio da guerra – é precisamente o afirmar desta vulnerabilidade, desta inafastável abertura dos corpos e das relações, como condição ética fundamental. Isto é: nós estamos abertos ao Outro, inafastavelmente abertos à possibilidade de agressão do Outro, mas nós podemos fazer desta condição fundamental uma nova possibilidade de se pensar as relações humanas e nossa necessária interdependência em vistas desta abertura. Como ela mesma diz, e por isso consideramos um dos pontos de seu projeto, trata-se de considerar “a condição de violável e a agressão como dois pontos de partida para a vida política” (Idem, p. 9), e que a interdependência seja “base para a comunidade política global” (Idem, p. 10). Esta percepção da possibilidade de violação, para Butler, gera uma condição de medo e de luto. A grande questão ética frente a esta situação é a tentativa de não transformar essa constatação na construção de uma filosofia política hobbesiana, ou seja, fazer do medo condição da relacionalidade política, afirmando determinadas formas de individualismo. Trata-se, em contraponto, em fazer do luto a condição da relacionalidade política, compreendendo por luto aqui a construção de condições de reconhecer mortes como mortes, que

tem em paralelo a condição de reconhecer vidas como vidas, em possibilidade de abertura a um igualitarismo radical. Se o meu corpo é aberto à violação, ele é aberto às necessidades, ao apoio no Outro. E isto quer dizer que a minha vida depende da vida de outras pessoas. A tentativa de afirmação da invulnerabilidade é a tentativa de afastar essa dependência.

Butler, logo na introdução aos ensaios do livro, afirma que está tentando retomar “uma compreensão psicanalítica da perda” para pensar o problema de uma vulnerabilidade primária em relação aos outros como uma dimensão não erradicável. Mais precisamente, Butler está buscando pensar a desigualdade do reconhecimento público do luto frente ao que ela denomina por “melancolia nacional”. Diz Butler (2019, p. 13):

A perda de algumas vidas ocasiona o luto; de outras, não; a distribuição desigual do luto decide quais tipos de sujeitos são e devem ser enlutados, e quais tipos não devem; opera para produzir e manter certas concepções excludentes de quem é normativamente humano: o que conta como uma vida vivível e como uma morte passível de ser enlutada?

Aqui há claramente a apresentação do conceito de luto como categoria po-

lítica. Mas estaria ela distanciada de determinada compreensão psicanalítica do luto? Isto que ela chama por compreensão psicanalítica da perda seria uma mera analogia? Voltaremos a este ponto. O importante agora ainda é compreender o argumento de Butler. Há vários elementos normativos na categoria luto, e o mais radical deles talvez seja buscar “um sentido mais agudo de vida”. A capacidade de enlutar é, de alguma maneira, um afiar da noção de vida que possuímos. “Saber perder”, ou melhor, reconhecer a perda é a maneira de afirmar que aquilo que foi perdido tem valor, e que, portanto, era uma vida. Como afirma Carla Rodrigues (2020, p. 69), “ser enlutável é condição para que uma vida seja cuidada desde o seu nascimento, é condição para que a vida seja reconhecida como vida (...) a possibilidade de ser enlutada é um pressuposto para toda vida que importa”. Uma filosofia política do luto é aquela que busca a igualdade de valor das vidas na esfera pública, fazendo frente à distribuição desigual do luto público, e isto tem um elemento profundamente coletivo, indo para além de compreensões individualizantes do sujeito.

O que pode definir a proposição normativa de Judith Butler como uma proposição ética é propriamente um dos sentidos mais comuns que damos à ética na história da filosofia. Ela nos enfatiza que está buscando pensar a “possibilidade de comunidade com base na

vulnerabilidade e na perda” (BUTLER, 2019, p. 39). Pensar a comunidade, melhores formas de relacionalidade política, formas de vida que gerem menos sofrimento é, precisamente, um pensar sobre a ética. A ética butleriana estaria sustentada, portanto, nestes dois elementos: a vulnerabilidade e a perda.²³ Butler compreende estes elementos como dimensões irremediáveis da vida política; como ela mesma diz, trata-se de uma tentativa de compreensão de “nossa vulnerabilidade à perda e ao trabalho de luto que se segue” (Idem). Trata-se de fundamentos, tanto em sentido ontológico quanto em sentido normativo. Não se pode recusar a vulnerabilidade do corpo, a nossa *vulnerabilidade fundamental*.²⁴ Trata-se de fato inafastável, o limite do que se pode discutir. Com isso, a ética butleriana começa com a questão do humano. A questão do humano e a questão da vulnerabilidade são relevantes para nosso problema por conta das determinações políticas que o envolvem, e que estão diretamente conectados ao problema do luto, objeto de nosso texto. Como diz Butler, não se trata de buscar uma con-

dição humana compartilhada. O que a inquieta é um diagnóstico de tempo sobre o sofrimento: nem todos aqueles que deveriam contar como humanos contam como humanos, nem todas as vidas contam como vidas, e a nem todas as vidas é concedida a passibilidade do luto. O luto torna-se problema político de reconhecimento público, e ao mesmo tempo de crítica das condições deste reconhecimento de vidas. E isso de nenhuma maneira a afastou de determinada compreensão psicanalítica do luto, visto que ela mesma retoma, neste texto, uma diferenciação sobre a transformação da compreensão do luto na obra de Freud, primeiro em *Luto e melancolia*, para o que teria se tornado em *O eu e o Id*. Cita-se, a esse respeito, trecho fundamental:

(...) não acredito que um luto bem-sucedido signifique esquecer totalmente outra pessoa ou substituí-la, como se a possibilidade de substituição fosse algo que poderíamos nos esforçar para alcançar (...) Tal-

²³Estas temáticas aparecerão incessantemente no desenvolvimento teórico da ética butleriana; à exemplo disso, em seu último livro, Butler retoma os temas explicitamente para a construção de uma ética da não-violência. Em várias partes dos 4 capítulos e do pós-escrito, os temas da vulnerabilidade e da perda estão presentes, mesmo que de maneira implícita. Ver: BUTLER, Judith. *The force of non-violence: An Ethico-Political Bind*. New York: Verso, 2020.

²⁴Em texto dedicado ao problema do reconhecimento em determinada leitura da obra de Jessica Benjamin, Butler nos dá algum alento sobre o que ela determina como vulnerabilidade: “Assim, é num momento de *vulnerabilidade fundamental* que o reconhecimento se torna possível e a necessidade torna-se autoconsciente. O que o reconhecimento faz em tal momento é, com certeza, manter a destruição sob controle. Mas, o que também significa é que o eu não possui a si mesmo, que é entregue ao Outro antes de qualquer outra relação, mas de tal maneira que o Outro também não o possui. E o conteúdo ético de sua relação com o Outro deve ser encontrado neste estado fundamental e recíproco de ser ‘entregue’ (...) Pois, o eu é sempre outro para si mesmo e, portanto, não um ‘recipiente’ ou unidade que possa ‘incluir’ outros dentro de seu escopo (...) O eu não toma o Outro; o eu se vê transportado para fora de si mesmo em uma relação irreversível de alteridade. Em certo sentido, o eu “é” essa relação com a alteridade.” (BUTLER, 2000, p. 203)

vez, pelo contrário, uma pessoa passe pelo trabalho de luto *ao aceitar que a perda a mudará, possivelmente para sempre*. Talvez o luto tenha a ver com concordar em passar por uma transformação (talvez se deva dizer submeter-se a uma transformação) cujo resultado final não podemos conhecer antecipadamente. Há a perda, como a conhecemos, mas há também seu poder transformador, que não pode ser mapeado ou planejado (...) pode ser que essa experiência de transformação desconstitua a possibilidade de escolha. (...) Há algo maior que o plano deliberado, o projeto, o conhecimento e a escolha da pessoa. (BUTLER, 2019, p. 41).

A partir destes elementos, Butler crê que a experiência do luto forneceria um senso de comunidade política, “ao trazer à tona os laços relacionais que têm implicações para teorizar a dependência fundamental e a responsabilidade ética”. Ela continua (2019, p. 43, grifo nosso):

O que o luto exhibe, ao contrário, é a *servidão* na qual nossas relações com os outros nos mantêm, de maneiras que nem sempre podemos contar ou explicar, que frequentemente interrompem o relato autoconsci-

ente de nós mesmos que poderíamos tentar fornecer e que desafiam a própria noção de que somos, nós mesmos, autônomos, e de que estamos no controle.

Nestes trechos temos elementos imprescindíveis para compreender por qual via Butler faz do luto como categoria clínica uma categoria ético-política. Inicialmente, ela faz uma crítica à leitura de Freud sobre o luto em *O ego e o Id* ao tratar a respeito da substituição do objeto, porém desta crítica ela extrai aquilo que quer apreender de Freud: quando perdemos alguém, nem sempre sabemos o que foi perdido. É este *não-saber* que a interessa. Há o elemento crítico do Eu como unidade sintética das representações, do Eu com capacidade deliberativa constante, do Eu íntegro e indivisível. Butler está falando sobre constituição subjetiva, mais precisamente sobre subjetivação frente à experiência da perda e do luto que se segue. Para ela esta é uma experiência fundamental, comum a nós todos, e este pode ser seu elemento político: a experiência de um “nós” aliada à determinada compreensão do sujeito que tem implicações éticas fundamentais, que ela trará posteriormente em *Relatar a si mesmo*, por exemplo. É o pensar do eu em sua necessária, e consequente-

mente ética, desunião.²⁵ Estes elementos perpassam por uma das questões fundamentais da leitura butleriana da relação entre psicanálise e política: a constituição subjetiva, a construção da psique, é necessariamente política, política porque aquilo que nos é interior é fatalmente abertura.²⁶ A grande questão é como adentramos nesta abertura, como a compreendemos, não como atividade reflexiva isolada, mas como a organizamos como possibilidade relacional e de que maneira podemos fazer desta abertura menos precária. É clara a influência fenomenológica.²⁷ Se lembrarmos da *Fenomenologia da Percepção*, quando Merleau-Ponty faz referência à presença do corpo no mundo a partir da visão não como modo de reflexividade e presença a si, mais precisamente como maneira de estar ausente de si mesmo, de assistir a fissão de si. A maneira pela qual acesso o mundo a partir da visão é justamente a externalização de mim, o reconhecimento do não-Eu.²⁸ A

influência hegeliana no sujeito butleriano perpassa por elementos similares.²⁹ Quanto à psicanálise, não à toa, Butler dedica um capítulo inteiro de *Relatar a si mesmo* ao desenvolvimento da intersubjetividade em Jean Laplanche. Ser si mesmo é se relacionar, e a relação é precisamente o contrário do individual. Constituir a si mesmo, então, é invariavelmente um acontecimento político.³⁰ O ponto de nó butleriano sobre o luto como categoria política é o perguntar se esta percepção sobre o sujeito “poderia proporcionar uma reorientação normativa para a política” (BUTLER, 2019, p. 48). Gostaríamos de sugerir que é sobre este questionamento que se sustenta o projeto ético butleriano, e a partir do qual ele se desenvolve: precisamente, fazer do luto, da perda, e das implicações subjetivas que estas experiências engendram, fundamentos para a ética.

É claro que Freud, desde os chamados textos culturais, ou textos sociológicos, está apontando para a conexão

²⁵“O ‘Eu’ é desfeito em sua relação ética com o ‘você’, o que significa que existe um modo muito específico de ser despossuído que faz a relacionalidade ética possível”. (BUTLER, 2012, p. 141, trad. nossa)

²⁶O elemento constitutivo, que é um momento de não-integridade, é fundamental para Butler: “pode ser que essa esfera de despossessão seja precisamente aquela que expõe o meu desconhecimento, a impressão inconsciente da minha sociabilidade primária.

²⁷Sobre a influência fenomenológica, Butler a assume de alguma maneira em sua apreensão de Hannah Arendt: “Da maneira que eu leito isto, cada inabitante que pertence a uma comunidade pertence também à terra – uma noção que ela claramente recebe de Heidegger – e isso implica um comprometimento não só com cada outro inabitante desta terra mas, podemos com certeza acrescentar, implica também um sustentar da terra mesma.” (BUTLER, 2012, p. 144, trad. nossa).

²⁸“Essa disposição de nós mesmos fora de nós mesmos parece vir da *vida física*, de sua vulnerabilidade e sua exposição (...) O corpo tem sua dimensão invariavelmente pública” (BUTLER, 2019, p. 45 – 46).

²⁹“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 (...) há alguma perda constitutiva no processo de reconhecimento, uma vez que o ‘eu’ é transformado pelo ato de reconhecimento (...) O encontro com o Outro realiza uma transformação do si mesmo da qual não há retorno.” (BUTLER, 2017, p. 41).

³⁰Gostaríamos de sugerir que estes elementos em Butler perpassam por diversas fontes conceituais, como demonstrado de algum modo. Além da Fenomenologia de base heideggeriana, dos elementos hegelianos e da psicanálise, tal compreensão da vulnerabilidade ‘bebe’ também das fontes teóricas judaicas, como, por exemplo, da filosofia de Emmanuel Levinás e sua teorização sobre o Rosto.

entre a vida social e a vida psíquica. A teorização sobre o princípio de realidade que, a partir da segunda tópica, se tornará o Superego, é precisamente o apontar para a maneira que a sociabilidade causa sofrimento intrapsíquico; portanto, de que maneira o social influi no “privado”. Isto poderia de alguma maneira desqualificar a diferenciação entre categoria clínica e categoria política tal como proposta aqui. A famosa frase de Freud, logo no primeiro parágrafo de *Psicologia das massas e análise do Eu*, aponta nesta direção. A oposição entre psicologia individual e psicologia social perde o sentido se examinada a fundo, e “por isso a psicologia individual é também, de início, simultaneamente psicologia social” (FREUD, 2020, p. 137).

Porém a questão é um pouco mais complexa do que isto. De que maneira se dá essa transposição? De certo não se pode pressupor que a sociedade seria mero elemento ampliado do que chamamos por indivíduo. São necessárias diferenciações. Falar sobre psicanálise e política não é somente falar sobre uma aferição lógica, visto que, se o indivíduo faz parte da sociedade, é necessário que a psicologia individual seja psicologia social em algum nível. Uma teoria social consistente e crítica precisa saber fazer determinadas diferenciações. Pensar uma aliança entre a psicanálise

e a política, a partir de um interesse em teoria social, talvez seja precisamente pensar a maneira pela qual as descobertas da psicanálise podem auxiliar na compreensão de fenômenos políticos. Por exemplo, de que maneira a nova compreensão sobre o sujeito como cindido pelo Inconsciente pode nos ajudar a pensar novas maneiras de ação política, ou de que maneira determinadas formas de identificação de massas podem ser pensadas por institutos da psicanálise. Uma das primeiras “escolas” a fazer este tipo de tentativa foram os frankfurtianos. Lembremos, por exemplo, da Tese de número VI dos Elementos do Antissemitismo que tenta pensar a figura política do antissemita a partir dos desenvolvimentos freudianos sobre a paranoia.³¹ Isto exige um movimento complexo, para que não se torne mera culturalização de conceitos da psicologia, como Adorno (2007, p. 71) já havia apontado a determinadas tentativas teóricas de seu tempo, culturalização esta que se tornaria, simplesmente, ideologia. Não se trata aqui de tentar resolver este impasse, ou de apontar a maneira correta para se ler a relação entre psicanálise e política. Queremos apontar para maneiras de tentar compreender este fenômeno na filosofia política de Judith Butler, o que também não é tarefa fácil. Trata-se, portanto, de um ensaio.

³¹Ver: ADORNO, Theodor. HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006. P. 154 – 164.

Estas determinadas compreensões do que significa o sujeito e suas estruturas fundamentais implicam em uma nova possibilidade de leitura da vida social e, portanto, tem consequências políticas explícitas. Trata-se do que poderíamos denominar por um outro tipo de racionalidade social que não aquela baseada em determinado sujeito íntegro que tende a formas sociais individualizantes e atomizantes. Aliás, como nos lembra de alguma maneira Zizek, falar de sujeito já é falar em termos políticos, como entidade aberta. Por trás disso está, portanto, uma crítica profunda da identidade, crítica que acompanha Butler desde suas primeiras obras, sendo o fundamento político de *Problemas de gênero*.³² Citamos, portanto, passagem que esclarece sinteticamente o posicionamento butleriano nesta transição:

eu provavelmente ainda insistiria que as especulações sobre a *formação do sujeito* são cruciais para entender a base de respostas não violentas à violação e, talvez ainda mais importante, a uma teoria da responsabilidade coletiva. Percebo que não é possível estabelecer *analogias* fáceis entre a formação do indivíduo e a formação, digamos, de culturas políticas centradas no Estado, e sou contra o uso da psicopatologia individual para di-

agnosticar ou mesmo simplesmente analisar os tipos de formações violentas nas quais estão envolvidas as formas de poder centradas e não centradas no Estado. Mas quando falamos do ‘sujeito’, não estamos sempre falando a respeito de um indivíduo: estamos falando sobre um modelo para a agência e a inteligibilidade, muitas vezes baseado no poder soberano. *Nos níveis mais íntimos, somos sociais.* (BUTLER, 2019, p. 66, grifo nosso).

Quando Butler está preocupada com a imbricação necessária com formas de abordagem psicanalítica e maneiras de compreender e estruturar a política, mais especificamente com as temáticas do luto e da melancolia, deve-se dizer que ela está fundamentalmente preocupada com o que ela denomina por “regulamentação das identificações psíquicas” (BUTLER, 2019, p. 15). A passagem do luto como categoria clínica para uma categoria política encontra neste elemento sua melhor chave de leitura, chave de leitura esta que ela tenta explicitar desde seus primeiros trabalhos, e que estava fortemente presente em *A Vida Psíquica do Poder*. Em outros termos, a inovação da teoria butleriana continua sendo a forte compreensão entre a conexão funda-

³²Ver: BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003.

mental entre o poder (em suas formas institucionais, como o Estado, e não-institucionais, como maneiras de reprodução moral) e a formação da psique, partindo do ponto de vista de que as identificações psíquicas podem ser regulamentadas de alguma maneira, e esta regulamentação cria determinadas formas de racionalidade, determinados enquadramentos que têm consequência direta sobre a maneira que as pessoas percebem o mundo e se relacionam com este, assim como as formas de relacionalidade entre sujeitos. Em termos mais diretos, sua preocupação ética é buscar uma “nova compreensão se a preocupação narcisista da melancolia puder ser deslocada para a consideração da vulnerabilidade dos outros” (BUTLER, 2019, p. 51). Ou seja, buscar um outro tipo de expressão das identificações psíquicas que seja emancipador, radicalmente igualitário, que afaste o narcisismo melancólico da esfera pública e apresente o luto como maneira de radicalizar a igualdade do valor das vidas e das formas de vida na política. O que se vê é que a regulamentação destas identificações parte “das proibições de declarações públicas do luto é um mandato efetivo em favor de uma melancolia generalizada (e uma desrealização da perda)” (Idem, p. 58-59). E desrealizar a perda é desrealizar a vida. Butler busca precisamente

o contra-movimento a este tipo de regulamentação.

Não se trata apenas de dizer que a Cultura (*Kultur*, para usar aqui a terminologia freudiana) é necessariamente causadora de sofrimento psíquico sistêmico, mas também que o social é modelo de subjetivação e constituição da vida psíquica e que, portanto, há uma conexão direta entre sentimentos e práticas afetivas (como o luto, por exemplo) e a maneira como estes afetos³³ são geridos na esfera pública, ou, como diria Safatle, a maneira que eles circulam. Não é uma aleatoriedade, mas do que poderíamos chamar de psicopolítica. Clamar por um sentimento de luto público como modelo político de coletividade não é meramente a construção de uma simbologia, mas uma tentativa de virada quanto a modelos de relacionalidade, ou seja, quanto a um novo *ethos*. Trata-se da tentativa de trazer o luto enquanto sentimento político para fazer uma nova leitura do que significa a vida, mais precisamente a vida do Outro, e de que maneira a vida deste Outro é também minha vida. Que não somos meros indivíduos atomizados, e que o luto não pode ser mera ação privada nos momentos em que perdemos pessoas que consideramos próximas de nós.

O que marca a aliança entre psicanálise e teoria social no pensamento bu-

³³A referência aos afetos na obra de Butler não é meramente ocasional. Uma série de comentadores e comentadoras “enquadram” Butler naquilo que poderíamos denominar por virada afetiva na filosofia moral e política. Ver, por exemplo, os capítulos 3 e 4 em *Butler and ethics*, organizado por Moya Lloyd.

tlariano e suas perspectivas de normatividade é muito menos a compreensão de distorções em nossas experiências da razão que fundariam “patologias sociais” em relação à uma espécie de estado ideal da boa vida – tal como clama Honneth, por exemplo. Tampouco é necessariamente um sentido mais comum do aliar de estudos de sociabilidade e psicanálise, marcados diretamente pela obra freudiana e a figura do supereu como produtora de psicopatologias que são reflexo da Cultura. Eu diria, de maneira latente, que o limiar que marca a obra de Butler em seu caráter normativo é um limiar profundamente atravessado pela filosofia moral de Theodor Adorno.³⁴ É a experiência de certa negatividade a respeito das relações humanas sob certos enquadramentos de inteligibilidade – partindo de determinado diagnóstico de tempo sobre o neoliberalismo – e de que maneira estes enquadramentos produzem sofrimento. Sofrimento este baseado fortemente em certo controle de afetos que circulam na esfera pública, por exemplo, a melancolização do social como enquadramento de determinação do que contará como vida e como morte – processo marcado necessariamente pelo que podemos chamar de vida psíquica do poder. E isto não é uma psicanalização da política com déficits sociológicos (tal como

Honneth apontou em relação a Adorno e Horkheimer), mas a construção de uma crítica imanente das experiências de sofrimento social que leva em conta a psicanálise enquanto modelo de subjetivação como uma das chaves de leitura do presente; experiências de sofrimento marcadas pela determinação do que é ou não o humano e de quais são as vidas que contam como vidas, e enquanto mortes, que sejam passíveis de luto. Pensar uma vida psíquica do poder, como o quis Butler em 1997, é justamente pensar que o poder, em todos os seus níveis de sujeição e subjetivação, marca a psique fundamentalmente. E que, portanto, pensar as esferas do poder, dentre elas as esferas de construção da inteligibilidade, é também partir para uma reflexão sobre subjetivação e sobre a própria vida psíquica. É neste limiar não-rígido da relação entre psicanálise e política que se encontra Butler, sem o qual sua filosofia e obra não seriam o que são.

Frente ao nosso estado de melancolização do social, do não reconhecimento das perdas enquanto perdas, talvez vivenciemos aquilo que Freud uma vez denominou de “pura cultura de pulsão de morte”. Em entrevista recente à Tv Boitempo, Butler definiu o capitalismo contemporâneo como uma “máquina de pulsão de morte”. Pode-se dizer, nesse sentido, que uma das facetas

³⁴Ver, por exemplo, o texto que Butler apresenta quando recebe o Adorno Prize, em Frankfurt, no ano de 2012, fazendo referência ao famoso aforismo de *Minima Moralia*: BUTLER, Judith. Pode-se levar uma vida boa em uma vida ruim? São Paulo: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 2018. P. 213 – 229.

da pretensão butleriana sobre a construção de uma filosofia política do luto público seja a tentativa de reversão de tal cultura, e a destituição desta máquina.

Referências

- ADORNO, T. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. São Paulo: Editora Unesp, 2007.
- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- ALLEN, A. *The Politics of Ourselves*. New York: Columbia University Press, 2008.
- BENHABIB, S; BUTLER, J; CORNELL, D. *Debates feministas*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- BUTLER, J. LACLAU, E. ZIZEK, S. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. New York: Verso, 2000.
- BUTLER, J. *A Vida Psíquica do Poder: Teorias da sujeição*. São Paulo: Editora Autêntica, 2017.
- BUTLER, J. "Bodies and power revisited". *Radical Philosophy*. 2002, p. 13 – 19. Disponível em: [<https://www.radicalphilosophy.com/article/bodies-and-power-revisited>]. Acesso em: 11/08/2021.
- BUTLER, J. *Corpos em aliança: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- BUTLER, Judith. "Pode-se levar uma vida boa em uma vida ruim?". *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. São Paulo, 2018, v. 2, n. 33, P. 213 – 229. Disponível em: [<https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/140829>]. Acesso em: 11/08/2021.
- BUTLER, J. "Precarious life, vulnerability, and the Ethics of Cohabitation". *The Journal of Speculative Philosophy*. New York, 2012, v. 26, n. 2, p. 134 – 151. Disponível em: [<http://www.jstor.org/stable/10.5325/jspecphil.26.2.0134>]. Acesso em: 11/08/2021.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BUTLER, J. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. São Paulo: Autêntica, 2015.
- BUTLER, J. *Subjects of Desire: Hegelian reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press, 1999.
- BUTLER, J. *Undoing gender*. Londres: Routledge, 2004.
- BUTLER, J. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. São Paulo: Editora Autêntica, 2019.
- CHAVES, E. *Foucault e a Psicanálise*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1988.
- DUARTE, André. "Judith Butler e Hannah Arendt em diálogo: repensar a ética e a política." In: CANDIOTTO, C.; OLIVEIRA, J. (Org.). *Vida e Liberdade: entre a ética e a política*. 1ed. Curitiba: PUCPRESS, 2016, v. 1, p. 311-336.
- EDLER, S. *Luto e Melancolia: À sombra do espetáculo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- FREUD, S. *O Mal-estar na Cultura e outros escritos*. São Paulo: Editora Autêntica, 2020.
- FREUD, S. *Neurose, Psicose, Perversão*. São Paulo: Editora Autêntica, 2016.
- FREYENHAGEN, Fabian. "O que é Teoria Crítica ortodoxa?". *Revista Dissonância*, Campinas, 2018, v. 2, n. 2, p. 475 – 496. Disponível em: [<https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica/article/view/4326/3294>]. Acesso em: 10/08/2021.
- PEREZ, D. O. *O Inconsciente: Onde mora o Desejo*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2012.
- RODRIGUES, C; LOBATO, A. "Os feminismos e seus sujeitos". *Revista Princípios*. Natal, 2020, v. 27, n. 52, p. 43 – 65. Disponível em: [<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/19306>]. Acesso em: 10/08/2021.
- RODRIGUES, C. "Por uma filosofia política do luto". *Revista O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro, 2020, v. 29, n. 46, p. 58 -73. Disponível em: [<http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/737/634>] Acessado em: 10/08/2021.
- SAFATLE, Vladimir. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Editora Boitempo, 2008.
- SCHIPPERS, Birgit. *Judith Butler's Political Philosophy*. New York: Routledge, 2014.

Recebido: 11/08/2021

Aprovado: 20/08/2021

Publicado: 31/08/2021