



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS

CURSO DE FILOSOFIA

KARLA GEOVANA DOS SANTOS BRANDÃO

A CRÍTICA AO CONCEITO DE SUJEITO DE JUDITH BUTLER

SÃO LUÍS

2025

KARLA GEOVANA DOS SANTOS BRANDÃO

A CRÍTICA AO CONCEITO DE SUJEITO DE JUDITH BUTLER

Monografia apresentada como requisito parcial para a conclusão do Curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade Federal do Maranhão.

Orientador: Prof. Dr. Luis Hernán Uribe Miranda

SÃO LUÍS

2025

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Brandão, Karla Geovana dos Santos.

A CRÍTICA AO CONCEITO DE SUJEITO DE JUDITH BUTLER /

Karla Geovana dos Santos Brandão. - 2025.

62 f.

Orientador(a): Luis Hernán Uribe Miranda.

Curso de Filosofia, Universidade Federal do Maranhão,
Campus São Luís, 2025.

1. Butler. 2. Sujeito. 3. Corpo. 4.
Performatividade. 5. Relacionalidade. I. Miranda, Luis
Hernán Uribe. II. Título.

KARLA GEOVANA DOS SANTOS BRANDÃO

A CRÍTICA AO CONCEITO DE SUJEITO DE JUDITH BUTLER

Monografia apresentada como requisito parcial para a conclusão do Curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade Federal do Maranhão.

Orientador: Prof. Dr. Luis Hernán Uribe Miranda

DATA DE APROVAÇÃO: 30 / 07/ 2025.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luis Hernán Uribe Miranda ï DEFIL/UFMA

(Orientador)

Profa. Dra. Maria Olília Serra ï DEFIL/UFMA

Prof. Dr. Danielton Campos Melonio ï DEFIL/UFMA

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, a minha mãe Marcia pelo amor e apoio incondicional, pela força que sempre me transmitiu e por ser meu maior modelo de coragem e determinação. Estendo minha gratidão aos meus irmãos, Lydia, Karina e João por serem presentes na minha vida, pelo incentivo nos momentos difíceis. Aos meus sobrinhos, Miguel, Maria e Pedro, por alegrar meus dias. Aos demais familiares, pelo valor e presença significativos em minha vida.

Agradeço ao meu orientador Prof. Dr. Luis Hernán Uribe Miranda, pela paciência em todos meus pequenos surtos durante essa escrita, por acreditar no meu potencial e aceitar o desafio de contribuir comigo nesse passo tão importante da minha vida. Sou grata ainda a todos os professores que encontrei nessa caminhada pelos ensinamentos enriquecedores.

Um agradecimento especial ao Prof. Dr. Helder Machado Passos por ter sido um amigo e parceiro incomparável durante essa jornada, pelos conselhos e conversas que moldaram para melhor a pessoa que está encerrando este ciclo.

Não poderia esquecer também de agradecer os amigos que me acompanharam durante toda graduação, por ser muitos e todos de importância inigualável não irei nomear, mas obrigada por todo o apoio que me deram e por dividirem comigo o peso da rotina da universidade.

Por fim, mas não menos importante a Dilma por ser a criatura mais querida por mim nessa vida.

~Somos assim. Sonhamos o voo, mas tememos as alturas. Para voar é preciso amar o vazio. Porque o voo só acontece se houver o vazio. O vazio é o espaço da liberdade, a ausência de certezas. Os homens querem voar, mas temem o vazio. Não podem viver sem certezas. Por isso trocam o voo por gaiolas. As gaiolas são o lugar onde as certezas moram.

Rubem Alves, Religião e Repressão

RESUMO

Este trabalho analisa a crítica de Judith Butler ao legado herdado do pensamento moderno, a noção de sujeito que se possui na contemporaneidade, com atenção voltada principalmente às consequências e efeitos éticos dessa constituição, como também seu reflexo na política. O objetivo central deste trabalho consiste numa investigação de como essas estruturas, discursos operam na constituição da identidade do sujeito e refletir também sobre as alternativas, possibilidades de repensar esse sujeito fora dessas estruturas que se fundamentam em exclusões e violências. A construção desse trabalho utiliza principalmente as obras da autora, mas faz uso de trabalhos de outros autores sobre o eixo principal discutido. A análise feita revela que o conceito de performatividade cunhado pela filósofa abre caminho para resistência e subversão dessa identidade vista como estável. Por fim, é possível concluir que pensar o sujeito a partir de uma ótica relacional pode contribuir significativamente para uma ética de responsabilidade.

Palavras-chave: Butler; Sujeito; Corpo; Performatividade; Relacionalidade.

ABSTRACT

This paper analyzes Judith Butler's critique of the legacy left by modern thought to the notion of the subject in contemporary times, focusing primarily on the ethical consequences and effects of this constitution, as well as its reflection on politics. The central objective of this work is to investigate how these structures and discourses operate in the constitution of the subject's identity and to reflect on alternatives and possibilities for rethinking this subject outside of these structures based on exclusion and violence. This work draws primarily on the author's works, but also draws on works by other authors on the main axis discussed. The analysis reveals that the concept of performativity coined by the philosopher paves the way for resistance and subversion of this identity seen as stable. Finally, it is possible to conclude that thinking about the subject from a relational perspective can significantly contribute to an ethics of responsibility.

Keywords: Butler; Subject; Body; Performativity; Relationality.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 A CONCEPÇÃO CARTESIANA DE SUJEITO.....	12
2.1 A dúvida como tarefa	13
2.1.1 A constituição do sujeito cartesiano	19
2.1.2 A prova da existência do mundo exterior	22
2.1.3 O dualismo e a fonte segura de conhecimento	25
3 A NOÇÃO BUTLERIANA DE SUJEITO.....	32
3.1 Crítica ao sujeito do feminismo	33
3.1.1 O sexo e o gênero na teoria butleriana.....	36
3.1.2 O problema da metafísica da substância	38
3.1.3 Desconstruindo o gênero	43
3.1.4 A crítica Foucaultiana e a fantasia de interioridade.....	44
4 A NOÇÃO DE CORPO BUTLERIANA.....	49
4.1 A função produtiva e formativa do poder.....	51
4.1.1 O corpo é puro discurso?	53
4.1.2 A figura do abjeto	56
4.1.3 Relacionalidade como norma.....	57
4.1.4 Enquadrando o enquadramento	59
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	60
REFERÊNCIAS	64

1. INTRODUÇÃO

Judith Butler nasceu em 24 de fevereiro de 1956, em Cleveland, Ohio, nos Estados Unidos. É uma filósofa pós-estruturalista, feminista e teórica social, amplamente conhecida por suas contribuições à teoria *queer* e aos estudos de gênero. Sua obra é marcada pela crítica à noção tradicional de identidade e pelo conceito de performatividade.

Formada pela Universidade de Yale, Butler obteve seu doutorado em Filosofia em 1984. Sua tese foi publicada como *Subjects of Desire*, onde analisa influências hegelianas na filosofia francesa do século XX. Porém, foi com seu livro *Problemas de Gênero* (1990) que ela ganhou destaque internacional.

O presente trabalho tem como núcleo a crítica ao conceito de sujeito construído no período moderno, caracterizado pelo sujeito enquanto ser pensante que possui autonomia da consciência, o ser racional e independente. O sujeito que possui uma unidade estável e coerente não é mais aceito, a subjetividade antes vista a partir do sujeito absoluto é questionada e analisada sobre novos olhares. Judith Butler vai questionar essa noção de sujeito e apontar uma descentralização necessária a partir de uma crítica à metafísica da substância, este trabalho vai trazer a discussão das categorias que descrevem o sujeito e os constitui efetivamente.

A abordagem de Butler acerca do conceito de sujeito, vai necessitar de uma genealogia do gênero, onde a autora vai evidenciar que é necessário recusar as noções de originalidade e substância para compreender as construções que sustentam a identidade. A própria noção de sexo como pré discursivo e binário é contestado para demonstrar como essa divisão são construções que sustentam um regime que visa regular a coerência e continuidade de uma lei que define os sujeitos inteligíveis. O gênero por sua vez vai ser entendido como performativo, na medida em que esse vai se manifestar através de várias expressões e práticas culturais. E desta maneira, a autora deixa claro que o gênero não é algo imutável e fixo, mas algo que fazemos e mostramos não de forma livre, mas respondendo às normas que regulam essas expressões.

Butler também vai tecer uma crítica ao feminismo, justamente para questionar essa tradição deixada pelo modernismo acerca do sujeito, e essa crítica exprime a importância maior do problema aqui trabalhado, que é como esse legado contribui para

que haja exclusão e forme identidades abjetas e recusadas. O corpo também é reformulado pela filósofa trazendo assim uma noção distinta da tradicional.

Dessa forma, o trabalho também visa contribuir com a perspectiva de uma nova forma de pensar o sujeito que está fora da matriz de inteligibilidade reconhecida por nós diariamente. Compreender as possibilidades de reivindicação fora das normas já conhecidas e reiteradas, e multiplicar as alternativas de lutas que não seguem as imposições e engessamentos atuais.

O estudo foi realizado através de uma análise bibliográfica das obras da filósofa Judith Butler e de partes da obra de Descartes, como também de outras pesquisas sobre os autores que se articulam ao eixo principal da pesquisa.

2. A CONCEPÇÃO CARTESIANA DE SUJEITO

Neste capítulo apresentaremos alguns elementos do pensamento de René Descartes focando na obra *Meditações sobre a filosofia primeira* de 1641, selecionamos as meditações primeira, segunda e sexta que melhor discorrem sobre a discussão abordada. Seguiremos demonstrando os pontos de cada meditação que exploram como a concepção do sujeito vai ser formada pelo filósofo, e posteriormente serão feitas as indicações de como este modelo de sujeito impacta na constituição do sujeito posteriormente.

A modernidade foi marcada por diversas transformações, dentre elas podemos ressaltar o humanismo renascentista que promove uma ruptura com a tradição que possuía uma visão teocêntrica e coloca o humano como centro das discussões. O humano antes visto apenas pela métrica do pecado original, passa agora a ter uma dignidade atribuída a ele. Autores como Nicolau de Cusa (*De conjecturis*, 1443) e Giovanni Pico della Mirandola (*Oração sobre a dignidade do homem*, 1486), escreveram obras onde o humano era visto não mais apenas como um ser dependente do divino, mas livre e com potencial de transformação e criação. Um outro autor também de relevância notável foi Michel de Montaigne (*Ensaio*, 1595) que trouxe uma visão do humano mais individualista, esse humano que reflete acerca do mundo e os acontecimentos deste e também sobre si mesmo, o ceticismo encontrado em Descartes está presente nos ensaios de Montaigne.

Outro evento importante foi quando Cristóvão Colombo em 1492 chega a América, denominação essa bem posterior à chegada ao local vai desencadear uma

descredibilização em todo conhecimento construído sobre a geografia e a ciência, abrindo, assim, margem para contestações e discussões novas; o Novo mundo trouxe uma variedade de novidades que não estavam expostas em nenhuma fonte de conhecimento sobre a natureza e sobre o próprio humano. A Reforma Protestante também foi um marco do modernismo, quando Martinho Lutero pregou suas 95 teses denunciando os teólogos católicos da universidade e contra o papa Leão X (1517), essa atitude podemos estabelecer gerou uma inquietação quanto a credibilidade das autoridades, e levando o humano a uma consciência mais livre na busca da verdade; Lutero levantou a possibilidade do humano poder através das próprias faculdades questionar e reconhecer o que é correto dentro de suas buscas sem a necessidade de uma tutela externa. Esta estratégia é muito marcante no pensamento de Descartes.

A revolução científica trouxe no período moderno também um marco na forma em que o homem compreendia o mundo, a visão heliocêntrica apresentada por Nicolau Copérnico vai se opor ao pensamento tradicional que tinha o sistema geocêntrico como base; também durante a revolução científica buscava-se uma ciência mais ativa, com métodos experimentais e observáveis, e não somente contemplativa com saber teóricos fixados e assim impulsionar o conhecimento. A retomada do Ceticismo antigo também vai ser uma característica fundamental na modernidade, diante da crise do conhecimento tradicional, as disputas acerca da verdade, e a incerteza quanto à validade da ciência abrem caminho para um ceticismo, o reconhecimento da necessidade de um critério de conclusão para essas oposições. Todo esse contexto favoreceu a manifestação de grandes pensadores.

2.1 A dúvida como tarefa

No fundamento da filosofia Moderna temos a descoberta pelo filósofo René Descartes da noção de sujeito, na sua obra *Meditações sobre a filosofia primeira*, conseguimos encontrar o caminho trilhado pelo filósofo até a descoberta do sujeito moderno. No início da primeira meditação, o filósofo Descartes, fazendo uma retrospectiva acerca da forma que adquiriu conhecimento até então, infere que desde muito cedo havia fundamentado suas opiniões e crenças em bases contestáveis; é válido ressaltar que Descartes veio de uma tradição aristotélica marcada por um método baseado na observação empírica, no conhecimento advindo da experiência sensorial.

Em seguida, assente a necessidade de uma atitude de suspensão das crenças totalmente com a finalidade de encontrar uma base segura. Apesar da iniciativa, reconhece que essa tarefa é complexa, mas o filósofo entende que é intolerável procrastinar mais tempo em exercê-la.

A dúvida metódica de Descartes vai consistir numa entrega do sujeito, na medida que livremente se dispõe a suspensão de toda afirmação estabelecida anteriormente e a destruir dessa forma os prejuízos obtidos pela falta de certeza destas, de forma rigorosa duvidar de todas as opiniões possíveis para finalmente alcançar a separação do indubitável daquilo que não é, qualquer crença ou opinião que carregar qualquer possibilidade de dúvida, essa será rejeitada. Essa tarefa de derrubar, destruir as opiniões falsas e duvidosas vai se dar inicialmente segundo o filósofo a partir dos princípios que elas estavam alicerçadas, dessa forma possibilitando a ruína de todo o resto, pois seria um trabalho infinito examinar cada opinião particularmente.

No seu estágio inicial, a dúvida metódica indica o desmoronamento dos sentidos enquanto fonte de conhecimento e como estes são enganosos, uma vez que anteriormente foi estabelecida uma confiança nas verdades obtidas pelos sentidos e muitos prejuízos foram resultados desta decisão, o que leva o filósofo a decidir não confiar totalmente no que advém dos sentidos. Porém, Descartes não descarta que há certas ideias das quais não conseguimos duvidar totalmente: as percepções quanto ao nosso corpo, espaço e tato que não estão distantes o suficiente para levantar dúvidas; neste momento o argumento da loucura surge na intenção de justificar uma falha na consciência sobre a realidade.

E como poderia eu negar que estas mãos e este corpo sejam meus? A não ser, talvez, que eu me compare e a esses insensatos, cujo cérebro está de tal modo perturbado e ofuscado pelos negros vapores da bile que constantemente asseguram que são reis quando são muito pobres; que estão vestidos de ouro e de púrpura quando estão inteiramente nus; ou imaginam ser cântaros ou ter um corpo de vidro. Mas quê? São loucos e eu não seria menos extravagante se me guiasse por seus exemplos (Descartes, 2004, p. 19).

O segundo argumento que válida a descrença nos sentidos é a relação sonho/vigília. Não existe um critério certo que estabeleça uma diferença entre esses dois estados. As percepções sensoriais que experimentamos enquanto dormimos são similares ao real; então como se pode estabelecer a diferença entre ambos, e como saber se a realidade percebida no sonho é a mesma realidade da vigília? Nossos sentidos podem demonstrar uma realidade completamente deturpada no sonho e mesmo assim

podemos confiar neste simulacro pois os sentidos nos confirmam. Mesmo quando sentimos estar consciente dos atos, lembramos de ter sido enganado diversas vezes e no final dessa observação o que resta é um estado de choque ao perceber que não havendo um critério que possibilite a diferença entre sonho e vigília, o humano está condicionado a crer estar dormindo mesmo quando está desperto.

A hipótese acerca da legitimidade de as percepções sensoriais estarem asseguradas na semelhança com algo real é colocada pelo filósofo numa analogia com a arte, pois os artistas ao criarem uma obra não se obtém uma originalidade, pois toda obra se assemelha a coisas reais. Mesmo as obras que tendem a uma realidade fictícia, a seres não naturais, em alguma medida se compõem de partes existentes no real. Dessa forma, mesmo que as percepções partam de ilusões, elas têm em sua composição fragmentos da realidade. E mesmo que a imaginação consiga criar algo novo, essa pintura ainda vai ser composta por elementos reais na sua construção, como as cores que pintam a obra. Mesmo que as partes que compõem nosso corpo sejam criações da nossa mente, existem coisas, segundo Descartes, que sempre existem; são elas: a extensão, figura, quantidade, número, lugar e tempo e essas características são fundamentos básicos para qualquer percepção que possamos ter. Ele explicita:

E pela mesma razão, ainda que essas coisas gerais, a saber, olhos, cabeça, mãos e outras semelhantes, possam ser imaginárias, é preciso, todavia, confessar que há coisas ainda mais simples e mais universais, que são verdadeiras e existentes; de cuja mistura, nem mais nem menos do que da mistura de algumas cores verdadeiras, são formadas todas essas imagens das coisas que residem em nosso pensamento, quer verdadeiras e reais, quer fictícias e fantásticas (Descartes, 2004, p. 20).

As ciências que requerem uma análise mais detalhada e complexa do mundo real através das percepções são mais enganosas, uma vez que os sentidos sempre enganam. A Física, Astronomia e Medicina, na opinião de Descartes, são dubitáveis, ao contrário da Aritmética e Geometria que ao analisar que independentemente da coisa pensante está dormindo ou acordado, a soma de dois e três é sempre cinco e o quadrado nunca tem mais de quatro lados.

É invocada pelo filósofo a figura de um Deus enganador capaz de transformar a realidade no intuito de enganar sobre a verdade das coisas, fazendo parecer ser algo que não são. Colocando até a aritmética e geometria que sobreviveu ao teste da dúvida metódica desmoronar, pois esse Deus enganador também é capaz de fazer com que a

coisa pensante se engane acerca da soma de dois mais três, e o funcionamento da razão é colocado em dúvida.

Todavia, há muito que tenho no meu espírito certa opinião de que há um Deus que tudo pode e por quem fui criado e produzido tal como sou. Ora, quem me poderá assegurar que esse Deus não tenha feito com que não haja nenhuma terra, nenhum céu, nenhum corpo extenso, nenhuma figura, nenhuma grandeza, nenhum lugar e que, não obstante, eu tenha os sentimentos de todas essas coisas e que tudo isso não me pareça existir de maneira diferente daquela que eu vejo? (Descartes, 2004, p. 21).

Todavia, após essa constatação segue-se uma contraposição, uma vez que Descartes acredita na existência de um Deus sumamente bom e que não iria enganá-lo de tal forma. Esse Deus bondoso permite somente que o ser humano erre ocasionalmente, mesmo que essa permissão também seja contrária à sua soberana bondade. Um ceticismo irá parecer uma opção mais adequada para alguns, e sobre isso Descartes supõe que quanto menos poder a origem da sua existência possuir, maior a possibilidade de ele continuar tendo prejuízos devido a erros constantes, e em seguida, ciente das falsidades existentes em todas suas crenças, o filósofo chega à conclusão que não há uma sequer que não seja duvidosa, e faz-se necessária uma atitude de suspensão do juízo. Ou nas palavras do filósofo:

Mas sou obrigado a confessar que, de todas as opiniões que recebi outrora em minha crença como verdadeiras, não há nenhuma da qual não possa duvidar atualmente, não por alguma inconsideração ou leviandade, mas por razões muito fortes e maduramente consideradas: de sorte que é necessário que interrompa e suspenda Doravante meu juízo sobre tais pensamentos, e que não mais lhes dê crédito, como faria com as coisas que me parecem evidentemente falsas, se desejo encontrar algo de constante e de seguro nas ciências (Descartes, 2004, p. 22).

Convém enfatizar que, mesmo adotando essa atitude de suspensão, é necessário dedicar-se continuamente à tarefa de duvidar das crenças que se estabelecem de forma rígida e buscar sempre defender a mente do retorno involuntário dessas. Abandonar essas crenças requer um esforço maior devido ao costume racional de aceitá-las como verdade, apesar de serem duvidosas, o passo a ser dado para proteger a mente dos prejuízos advindos delas será fingir que todas são falsas e ideias imaginárias, somente assim será possível se libertar da tutela inconsciente que elas possuem sobre o humano. Fazendo isto, é possível escolher imparcialmente e evitar se desviar do caminho do

conhecimento da verdade, nesse momento essa decisão não atinge de forma alguma o objetivo principal que é apenas refletir e buscar conhecer a verdade.

A figura do gênio maligno surge em seguida com a capacidade de fazer o humano acreditar possuir partes do corpo, experiências e sentidos que não possui de verdade, no parágrafo 12 das meditações, o filósofo vai dizer: ãSuporei, pois, que há não um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-meò (Descartes, 2004, p. 22). E dentro desse quadro, o filósofo Descartes consegue estabelecer que não existe nenhuma certeza, nem acerca do nosso acesso às coisas, nem pelo modo em que temos conhecimento delas. Todavia, ele continua seguro de não consentir com falsidade.

Permanecerei obstinadamente apegado a esse pensamento; e se, por esse meio, não está em meu poder chegar ao conhecimento de qualquer verdade, ao menos está ao meu alcance suspender meu juízo. Eis por que cuidarei zelosamente de não receber em minha crença nenhuma falsidade, e prepararei tão bem meu espírito a todos os ardis desse grande enganador que, por poderoso e ardiloso que seja, nunca poderá impor-me algo (Descartes, 2004, p. 23).

Convém enfatizar que essa tarefa de pôr todas as crenças em dúvida requer coragem, e um esforço obstinado em se ver livre de um estado de prejuízos e falsidades, o filósofo faz uma analogia a um escravo que enganado pelos seus sentidos acerca de uma realidade ilusória, que teme enfrentar a realidade e dessa forma contribui para com que suas ilusões permanecem asseguradas. E mais uma vez, vale ressaltar, que colocar tudo em dúvida é um processo desconfortável, a estabilidade do estado atual é colocado em perigo frente às possibilidades que essa tarefa faz o humano assumir, e a incerteza das respostas que ele poderá ter.

Uma vez iniciada a tarefa de busca por uma certeza, Descartes se encontra em um estado de incômodo, não é possível ignorar as dúvidas geradas pelo seu método, o caminho que pode ser seguido daqui em diante é duvidar de tudo que se possa duvidar, e continuar nessa tarefa até encontrar uma certeza, ou então chegar a um ceticismo absoluto. Uma única certeza indubitável conseguiria abalar esse ceticismo, e era isso que Descartes buscava. No segundo parágrafo de sua segunda meditação ele declara: ãArquimedes, para tirar o globo terrestre de seu lugar e transportá-lo para outra parte, não pedia nada mais exceto um ponto que fosse fixo e seguro. Assim, terei o direito de

conceber altas esperanças, se for bastante feliz para encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável (Descartes, 2004, p. 24).

Os sentidos já questionados por Descartes, agora somados a dúvida sobre a validade da memória chegam a um estado extremo da dúvida, tudo tal como conheço é fruto da minha imaginação. Não há nada de verdadeiro, somente que não há nada no mundo que seja indubitável. Após duvidar da existência de tudo e concluir que destas não encontrou nenhuma que resistisse a dúvida, alguns questionamentos fundamentais são levantados pelo filósofo, o que sobrou depois da radicalização da dúvida pode vir a ser o fundamento buscado por ele. Estas possibilidades podem indicar um caminho, o humano é capaz de produzir os pensamentos que ele próprio põe em dúvida sem a necessidade de um ser superior para atribuí-los. O humano é uma coisa independente do corpo e dos sentidos. Descartes chega a um assentimento:

Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns; não me persuadi também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou, apenas, pensei alguma coisa. Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito (Descartes, 2004, p.25).

Portanto, ao questionar acerca do seu estado mental na medida em que ele se convenceu que não existia nada no mundo sendo manipulado por um enganador supremo e intuiu que uma vez que ele se convenceu de todos esses enganos, então certamente ele existia. Nesse momento que o sujeito tem consciência do seu ato de duvidar, pensar, persuadir, se inaugura a descoberta que até então Descartes pretendia. Ou de acordo com Zanette:

O assentimento irresistível manifesto pela descoberta do que sou é expressão do indubitável enquanto tal, signo da verdade e da autonomia que possuo em relação à possibilidade do engano absoluto. A Hipótese do Grande Enganador é capaz de afetar determinados juízos sobre muitas coisas, mas é incapaz de afetar a todos. Ora, somente é irresistível, nesse sentido, a própria descoberta do eu, enquanto uma evidência incontestável de que, ao pensar, seja sobre quais circunstâncias forem, seja enganado, ou mesmo manipulado por uma hipótese metafísica, a unidade e a identidade do eu em ser uma coisa pensante, enquanto pensamento, é absolutamente indubitável (Zanette, 2011, p. 105).

2.1.1 A constituição do sujeito cartesiano

A descoberta do sujeito é indicada a partir dessa única certeza indubitável que o filósofo obteve após esse longo processo de dúvida, mesmo que inicialmente não se conheça esta certeza por completo. Retornando ao que até então concedia como sendo ele, o filósofo entende que suas respostas, como por exemplo que é um homem, e um animal racional, vão requerer uma pesquisa mais aprofundada o que demandaria um tempo maior. Agora, o propósito será analisar os pensamentos que estabeleceu anteriormente a tarefa da dúvida sobre sua própria existência. O humano se enxergava constituído de um corpo e todas as partes que compõem sua estrutura material, e outras ações como sentir, pensar designava alma, mesmo não tendo nenhum conhecimento acerca dela, somente alguns pensamentos que a entendiam como algo raro e sutil, comparado ao vento que plana pelo seu corpo. A natureza do corpo, o filósofo compreendia muito bem através das noções de figura, espaço, e através dos sentidos. Mas duvidava quanto a sua independência em ter movimento, ter pensamentos ou sentidos, acreditava que isso deveria ser atribuído a outra natureza.

A figura do gênio maligno retorna na discussão no intuito de questionar o que o filósofo é, se tudo que acreditava está posto em dúvida, o corpo e toda sua extensão também é dubitável. A alma e seus atributos são colocados em dúvida até encontrar algo que exista nele, alimentar-se, mover-se e sentir necessitam do corpo para poder existir efetivamente, e os sentidos como antes comprovado, são enganosos. O que resta ao filósofo é o atributo de pensar, este atributo não existe fora dele, é intrínseco ao ser. Como assevera Descartes:

Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir. Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida. Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa. E que mais? Excitarei ainda minha imaginação para procurar saber se não sou algo mais (Descartes, 2004, p. 25).

O sujeito vai ser estabelecido por Descartes mais precisamente quando ele verifica que o pensamento é o único atributo pertencente a ele, uma vez que o pensar

não pode ser separado dele, a relação é tão extrema que o pensamento é condição de existir. Descartes anuncia que talvez possa ocorrer que deixando de pensar, ele deixe ao mesmo tempo de existir ou ser, indicando assim uma certeza indubitável, que é uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente: uma coisa que pensa. E difere esse sujeito do corpo, uma vez que mesmo após estabelecer como falso, tudo que acreditava sobre o corpo e a alma e seus atributos, ainda resta a certeza do que ele é.

O ponto de partida para o conhecimento vai se encontrar justamente na certeza da existência do sujeito, sobre as demais coisas que não tem conhecimento o filósofo afirma que em nada interfere no conhecimento acerca da sua existência, então é possível estabelecer juízo somente sobre o que se tem conhecimento. A imaginação não pode trazer maior clareza sobre a natureza da minha existência uma vez que os recursos obtidos através dela como por exemplo que sou um corpo, possibilitam uma falsidade contida nos sentidos, seria o mesmo que acreditar que um sonho me traria mais clara e distintamente a noção do que sou do que a própria realidade.

Essa substância que pensa tem seus modos que são duvidar, afirmar, negar, imaginar e sentir. A sua natureza é constituída desta maneira, e esse sujeito que pensa que estabeleceu o método da dúvida, que afirma e nega a existência das coisas e também tem a faculdade de imaginar essas criações da mente e por mais que sejam falhas não invalidam a existência dessa capacidade na sua natureza. A faculdade de sentir da sua natureza não pode ser invalidada pelo motivo dos erros do sentido e nem pelo argumento do sonho, uma vez que por mais que estas impressões sensoriais sejam falsas, o pensamento ainda lhe indica que sente. E essa faculdade de pensar que permite ao sujeito começar a distinguir o que é.

As coisas corpóreas que são geradas pelos pensamentos e percebidas pelos sentidos são mais facilmente compreendidas pelo sujeito que sua própria natureza, apesar de que admitir isto cause um estranhamento ao filósofo porque essas coisas já foram passadas pelo método da dúvida e indicada sua falibilidade. A metáfora da cera será utilizada por Descartes para analisar melhor como concebemos as ideias que temos acerca dos corpos. A cera na sua forma inicial é reconhecida por suas partes, cor, figura, grandeza, gosto, odor. Mas ao passar por um processo de queima a cera perde algumas dessas características ou são modificadas completamente. Mas a questão levantada é: a cera continua sendo a mesma? A resposta é positiva. A investigação que se segue é sobre como conhecemos a cera, ou qual parte dela é conhecida a ponto de mesmo após as mudanças na sua estrutura ainda a reconhecê-la.

Os sentidos já são descartados, na medida em que mesmo após as mudanças ocorridas, ainda tenho a convicção de que a cera é, e se a cera não é todas essas partes conhecidas pelos meus sentidos, o que sobra dela é um corpo que sofre várias mudanças. A ideia final que obtemos da cera é que ela é extensa, flexível e mutável. Flexível na medida em que ela pode sofrer infinitas alterações da sua estrutura, uma infinidade além da minha faculdade de imaginar. A extensão também não é alcançada pela faculdade de imaginar, pois ela pode se expandir inúmeras vezes. Só o entendimento consegue conceber a ideia de cera. Dessa forma, o filósofo conclui que a percepção real da ideia da cera não advém dos sentidos, nem por intermédio da imaginação, mas através de uma análise detalhada do entendimento.

O conhecimento, frisa o filósofo em um outro momento, não pode vir da fala e nem da visão, ao ver a cera antes e depois da sua mudança, eu só consigo conceber sua ideia pelo julgamento que faço através do intelecto, as alterações que ocorrem com ela me garantem que somente a visão seria insuficiente para identificá-la como a mesma cera. Da mesma maneira, concluir que vemos homens através de uma janela somente por conta das características de sua vestimenta só é possível pela interpretação do intelecto do que vemos, porque poderíamos nos enganar acerca do que foi visto. O conhecimento que advém somente do senso comum, mesmo que seja em certo nível distinto e evidente, não se compara a clareza e a indubitabilidade que o crivo da razão estabelece, os sentidos e a imaginação não trazem uma compreensão completa da coisa, apenas uma percepção superficial, o verdadeiro conhecimento só é alcançado através da análise do espírito.

A mesma lógica utilizada por Descartes acerca do conhecimento da ideia da cera é aplicada ao conhecimento do seu espírito, se a existência da cera é validada através dos sentidos do sujeito é certo que ao ser quem tem essa capacidade de percepção sensorial ser ele, ele existe. Se a conclusão que a cera existe advir também da imaginação, da mesma forma se válida a existência do espírito sendo ele mesmo quem imagina. E ainda que os sentidos e a imaginação falhem, o sujeito que pensa as ter é mais uma vez confirmado como existente. E além da cera, todas as outras ideias sobre coisas exteriores ao espírito uma vez pensados por ele validam sua existência.

Ora, se a noção ou conhecimento da cera parece ser mais nítido e mais distinto após ter sido descoberto não somente pela visão ou pelo tato, mas ainda por muitas outras causas, com quão maior evidência, distinção e nitidez não deverei eu conhecer-me, posto que todas as razões que servem para conhecer e conceber a natureza da cera, ou qualquer outro corpo, provam

muito mais fácil e evidentemente a natureza de meu espírito? E encontram-se ainda tantas outras coisas no próprio espírito que podem contribuir ao esclarecimento de sua natureza, que aquelas que dependem do corpo (como está) não merecem quase ser enumeradas (Descartes, 2004, p. 33).

Os objetos externos só existem na medida que são percebidos pela faculdade de entender presente no espírito, da mesma forma o espírito é evidente através do pensamento, esse que é base para qualquer conhecimento seguro e verdadeiro. Somente a razão é capaz de certificar o humano acerca da realidade e tudo que existe nela.

2.1.2 A prova da existência do mundo exterior

Ao realizar um exame acerca da existência das coisas materiais, é indicado pelo filósofo que a geometria é uma fonte confiável de verdade, pois a partir dela conseguimos conceber as ideias dessas coisas de forma mais distinta do que qualquer outra. Outra maneira de conseguir conceber as coisas materiais é através da faculdade de imaginar, faculdade essa que colabora no processo de conhecer endossando para a mente a existência de coisas externas a ela. Faz-se necessário uma diferenciação da imaginação para concepção realizada pelo sujeito, e para exemplificar essa diferença o filósofo recorre às figuras geométricas e a capacidade do sujeito em imaginar suas formas, é certo que algumas figuras são fáceis de imaginar como triângulo e um pentágono, mas há outras figuras que o sujeito não consegue com a faculdade de imaginar visualizar como é o exemplo de um miriágono. Desta maneira, fica explícito que a imaginação não é necessariamente fundamental para o conhecimento, não precisamos de uma imagem clara do objeto para conceber sua ideia. Ou como observa Descartes:

Assim, conheço claramente que tenho necessidade de particular contenção de espírito para imaginar, da qual não me sirvo absolutamente para conceber; e esta particular contenção de espírito mostra evidentemente a diferença que há entre a imaginação e a intelecção ou concepção pura (Descartes, 2004, p. 72).

Uma vez que o sujeito mesmo sem a faculdade de imaginar consegue conceber, podemos concluir que ela não é inerente ao espírito, e o sujeito continua o mesmo sem ela. Então, seguimos que a imaginação tem uma relação com o corpo, uma vez que o conceber do espírito é um exercício inteiramente mental, a imaginação se volta para algo que percebemos através dos sentidos, seja de nós ou dos objetos externos. Essa

ligação do corpo com o espírito pode nos possibilitar uma explicação acerca da existência do corpo, porém essa possibilidade não é clara e distinta como deve ser toda certeza a qual buscamos. Seguindo na reflexão acerca da faculdade de imaginar, é constatado que conseguimos conceber cores, sabores e dores. E essas ideias advêm dos sentidos, e essa faculdade de sentir precisa ser analisada pois pode ser a chave para descoberta das coisas externas.

A experiência sensorial tem um papel fundamental na percepção do nosso corpo; sentimos as partes que compõem e dão forma a ele, ao sentir também que este corpo tem acesso ao mundo externo através da interação do corpo com outros que o tocam positiva e negativamente, levando ao sentimento de prazer ou dor. Sente alegria e tristeza e necessidades básicas como fome e sede. A audição, a visão e o tato fornecem também uma infinidade de formas de compreender o mundo e diferenciar as partes que o compõem.

Tendo em vista todas essas ideias que chegam ao pensamento involuntariamente ao desejo do sujeito, o filósofo conclui que elas advêm de corpos externos, e logo algumas ideias se apresentam ao pensamento através dos sentidos e somente se estes captarem estas, não podendo o pensamento desejar sentir qualquer objeto que não esteja se apresentando aos seus sentidos, as sensações estão ligadas aos nossos sentidos. Sobre as ideias dos sentidos, o filósofo indica que sua causa deve estar externa ao seu espírito, devem ser causadas por coisas semelhantes a elas. Mesmo quando tenta imaginar, resgatar na memória, essas ideias que advêm dos sentidos não são tão claras e distintas. Em seguida, o filósofo afirma que todas as ideias que ele formou não deixaram de passar pelos sentidos, e que as ideias que se formavam no espírito tinham resquícios das percepções que ele obtinha. Nas palavras do filósofo:

E já que eu me lembrava também que me servira mais dos sentidos do que da razão e reconhecia que as ideias que eu formava por mim mesmo não eram tão expressas quanto aquelas que eu recebia dos sentidos e, mesmo, que eram, as mais das vezes, compostas de partes destas eu me persuadia facilmente de que não havia nenhuma ideia em meu espírito que não tivesse antes passado pelos meus sentidos (Descartes, 2004, p. 75).

Os sentidos também segundo Descartes (2004), o proporciona diferenciar seu corpo dos outros na medida em que através do seu corpo ele sentia todas as coisas, era alvejado pelas sensações e sentia elas e não nas dos outros corpos o que lhe permitia também se distanciar dos outros corpos, mas do que lhe pertencia não. E levando

adiante sua análise acerca dos sentidos, ele enxerga uma possível correspondência entre algumas sensações e o pensamento, como por exemplo o sentimento de dor que leva a uma tristeza ou a sensação de sede a vontade de beber água e a partir dessa análise ele deduz que se não há uma razão que ele compreenda que explique essa correspondência o que o leva a acreditar inicialmente que a natureza é quem nos ensina desta maneira.

A confiabilidade dos sentidos é posta novamente em dúvida quando Descartes relembra experiências que obtidas através dos sentidos o levaram ao erro. A exemplo disto, a visão pode enganar muitas vezes acerca das imagens que ela dispõe a pensar, pois algum objeto visto de longe pode exibir uma imagem diferente da real, e esse erro não se limita apenas às sensações externas, pois no que trata das sensações externas ele lembra de um relato sobre pessoas sem membros que alegavam sentir dor nestes que não existiam mais, o que o induzia a duvidar das suas próprias dores. As sensações obtidas durante a vigília e o sonho também são colocadas em dúvida, não há diferença alguma entre essas sensações, e se eu disponho que as sensações durante os sonhos são ilusões, qual critério eu tenho para confiar nas sensações obtidas durante a vigília. E uma vez que o filósofo ainda não tem conhecimento da sua origem, ele compreende que a natureza o fez para se enganar, até acerca das coisas que ele acredita serem verdadeiras.

Todas as razões expostas pelo filósofo até aqui para fundamentar uma realidade dos sentidos é desacreditada na medida em que ele estabelece que algumas das ideias obtidas a partir dos sentidos entravam em choque com a razão, e uma vez que a razão tem maior validade para o filósofo, os sentidos são fontes inseguras de conhecimento. E uma vez que deduzimos que os sentidos podem advir de uma realidade externa, por causa da independência das suas ideias da vontade do sujeito, podemos agora pensar na possibilidade de uma faculdade que produza essas ideias mesmo que meu espírito ainda não a conheça. Descartes admite que os sentidos não devem ser totalmente rejeitados, mas seria necessária uma avaliação melhor destes:

Mas, agora que começo a melhor conhecer-me a mim mesmo e a descobrir mais claramente o autor de minha origem, não penso, na verdade, que deva temerariamente admitir todas as coisas que os sentidos parecem ensinar-nos, mas não penso tampouco que deva colocar em dúvida todas em geral (Descartes, 2004, p. 77).

2.1.3 O dualismo e a fonte segura de conhecimento

As ideias para Descartes, tudo que foi concebido de forma clara e distinta pelo seu pensamento é verdade pois Deus o fez conceber desta forma, e se o que concebemos pode ser separado de outra coisa, elas existem separadamente também pela onipotência de Deus. Desta forma, o filósofo faz sua distinção sobre sua natureza, tendo a certeza da sua existência já validada anteriormente, ele afirma que sua natureza, sua essência é o pensamento. Descartes diferencia sua essência que é inextensa, do corpo que é extenso e que não pensa. Sobre isto ele declara:

E, embora talvez (ou, antes, certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele (Descartes, 2004, p. 78).

O dualismo de Descartes é visível nesta passagem; ele distingue a mente do corpo e afirma que a mente não possui nenhuma dependência com algo fora dela para existir, a mente tem por essência apenas o pensamento. Sobre essa independência da mente, Descartes ressalta que até a faculdade de imaginar e sentir são dependentes do intelecto para existir, a mente pelo contrário concebe sem a necessidade destas. Embora essas faculdades sejam entidades separadas, tal qual as figuras e os movimentos que necessitam de um corpo para serem concebidas, elas necessitam da mente. Outra separação também é estabelecida pelo filósofo no que se refere a necessidade de algumas faculdades de uma extensão física, como é o caso da faculdade de se locomover, e também de mudar de postura.

A origem das ideias que são concebidas e reconhecidas pelos sentidos são investigadas a partir de uma faculdade passiva de sentir, mas essa passividade necessitaria de uma faculdade ativa que seria causa dessas ideias. Segundo Oliveira:

Nesse sentido, a possibilidade de que a causa ativa das ideias de sensação esteja na mente, sem que o sujeito se aperceba disso, é incompatível com o caráter consciente dos modos e faculdades mentais: não é possível que haja nada na mente de que o sujeito não seja consciente. Por esse motivo, o reconhecimento da passividade das ideias dos sentidos, ou seja, a constatação de que se apresentam ideias na consciência independentemente da ação dessa mesma consciência permite, logo em seguida, concluir que a causa dessas

ideias é algo externo à mente que precisa ainda ser definido (Oliveira, 2022, p. 112).

As ideias dos sentidos são produzidas segundo o filósofo por uma substância diversa da substância pensante, e intui possibilidades possíveis para a causa destas. Para Descartes:

E esta substância é ou um corpo, isto é, uma natureza corpórea, na qual está contida formal e efetivamente tudo o que existe objetivamente e por representação nas ideias; ou então é o próprio Deus, ou alguma outra criatura mais nobre do que o corpo, na qual isto mesmo esteja contido eminentemente (Descartes, 2004, p. 79).

Mais adiante, descartada a possibilidade de ser Deus a causa dessas ideias, Descartes chega à conclusão que o mundo exterior existe. A possibilidade de ser Deus a causa não se sustenta porque descartes compreende que Deus não sendo enganador, não o faria pensar que essas ideias vêm do exterior se elas de fato não viessem, e também porque temos uma inclinação natural em crer que a causa ativa está nos corpos.

Dito de outra maneira, essa crença tácita de que as ideias dos sentidos vêm dos corpos deve-se, segundo nossa leitura, ao conteúdo exibido pelas ideias dos sentidos, que direciona a mente para sua referência, que são os corpos. Entretanto, como o conteúdo dessas ideias é equívoco, no sentido de exibir qualidades que não pertencem à natureza dos corpos, é preciso, no contexto da prova, recorrer à veracidade divina como garantia de que essa inclinação natural não é enganosa. O que a veracidade divina permite reconhecer nesse passo, no entanto, é apenas que a causa das ideias dos sentidos é uma causa formal. E diante disso é legítimo defender que o conteúdo das ideias dos sentidos, as propriedades que exibem (e não a mera passividade), são base para a prova da existência do mundo material (Oliveira, 2022, p.127).

Os limites da confiabilidade dos sentidos são expostos pelo filósofo, mas ele confere validade às ideias que são obtidas de forma clara e distinta pela geometria, e quanto as outras ideias que não possuem a mesma clarividência que as da geometria, como é por exemplo a luz, o som e outras, ele adverte sobre a impossibilidade de Deus nos permitir viver no engano sem a capacidade de corrigir nossos erros e chegar um conhecimento verdadeiro. A natureza é compreendida como criação de Deus, e por isso o filósofo acredita que deve haver alguma verdade nas ideias que obtém desta. De igual maneira, a natureza do sujeito também é obra de Deus e todos seus modos e faculdades.

A interação entre o corpo e a mente para o filósofo não é comparada com um piloto e um navio, porque existe uma ligação entre o corpo e a mente, eles possuem uma ligação estreita. Essa relação é vista através das sensações que as necessidades físicas

transmitem a nossa mente, essas que não conseguimos duvidar. Essas sensações não são sentidas apenas de forma intelectual, a exemplo disso um ferimento que causa dor. Se a relação mente e corpo fosse comparável ao piloto e seu navio, qualquer defeito no navio é apenas percebido pelo piloto, mas não é sentido tal qual acontece a mente com as sensações. Essa relação profunda entre mente e corpo gera o que o filósofo chama de maneiras confusas de pensar, todos esses sentimentos que o corpo apresenta de sede, fome, dor é percebido pela mente porque estão interligados. Através de diversas percepções recebidas pelo corpo do sujeito é possível concluir a existência de outros corpos além dele, e a interação com esses corpos podem ser positivas ou negativas e é necessário o sujeito avaliar de quais deve manter se perto e quais deve afastar. Dessa maneira, é possível concluir também que o corpo está sendo frequentemente afetado por outros.

Descartes fala sobre o hábito de julgar certas coisas como verdade, que muito provavelmente o leva ao erro, o que não é obtido pela natureza como ele julga parecer, mas são ideias que ele forma sem a devida atenção e razão. A exemplo disto ele diz:

A opinião que tenho segundo a qual todo espaço, no qual nada há que se mova e cause impressão em meus sentidos, é vazio; que, em um corpo que é quente, há alguma coisa de semelhante à ideia do calor que existe em mim; que, em um corpo branco ou negro, há a mesma brancura ou negrume que sinto; que em um corpo amargo ou doce, há o mesmo gosto ou mesmo sabor e assim por diante; que os astros e as torres, e todos os outros corpos distantes, têm a mesma figura e grandeza que parecem ter de longe aos nossos olhos, etc (Descartes, 2004, p. 82).

Sobre os ensinamentos que a natureza traz ao sujeito, e a natureza aqui em um sentido mais restrito, segundo o filósofo a natureza ensina o sujeito a diferenciar conforme suas percepções sensíveis o que lhe pode trazer alegria, e o que pode lhe causar sofrimento. Todavia, sozinha ela não garante uma verdadeira conclusão, pois somente o espírito é capaz de avaliar racionalmente o que essas percepções significam. Somente o espírito tem acesso a verdade das coisas, a natureza composta de corpo e espírito podem indicar o que buscar, mas somente o espírito conhece a verdade por detrás dessas percepções.

Reforçando a ideia que os sentidos nem sempre indicam a verdade objetiva da realidade, o filósofo analisa suas ideias a fim de exemplificar as conclusões possíveis encontradas apenas pelo sentido, quando vemos uma estrela, e uma vela acesa temos a percepção que elas possuem uma mesma dimensão através do nosso campo de visão,

mas sabemos que o tamanho da estrela é infinitamente maior que o fogo presente na vela mesmo sem um estudo racional profundo sobre isto. De maneira parecida, sabemos que o fogo causa a sensação de calor e ao queimar causa dor, mas isso não é suficiente para compreendermos o fogo, só é possível constatar que numa interação entre o sujeito e o fogo, essas sensações serão provocadas. Compreendemos desta forma que as percepções sensíveis nada dizem sobre a realidade da coisa em si. Descartes (2004) afirma que as sensações, percepções e sentimentos que experienciamos acerca da realidade tinha por objetivo apenas nos indicar qual caminho era mais apropriado e qual era danoso pro sujeito, mas o sujeito subverteu essa função e tornou fonte de conhecimento da realidade, fonte essa que só possui um ensinamento parcial e não claro e distinto dos corpos exteriores.

A natureza como já indicado, nos ensina quais sentimentos e percepções seguir que são proveitosas, mas algumas vezes essas percepções são enganosas. O sujeito é levado pelas suas percepções a escolher o que é agradável para si, a exemplo disto o filósofo diz que vendo um alimento o sujeito vai querer alimentar-se, os sentidos me indicam que isso é proveitoso, todavia se o alimento estiver envenenado os sentidos não possuem conhecimento disso, e o sujeito acaba sendo prejudicado. Através desse exemplo, o filósofo adverte que o conhecimento dos sentidos é limitado, e ele não conhece a integridade das coisas, da mesma forma o sujeito tendo uma natureza finita possui também conhecimento limitado.

Uma comparação é feita por Descartes com um intuito de explicar como nos enganamos acerca da natureza. Ao comparar o corpo humano a um relógio, ele demonstra que mesmo quando o relógio apresenta falhas no seu funcionamento, toda sua engrenagem segue a lei da sua montagem. O humano quando está doente, e beber água implica uma piora no seu quadro, mesmo assim ele é impelido de forma natural a se saciar. O erro é visto pelo filósofo não como uma falha na natureza, mas sim como um não adequamento ao que idealizamos, a natureza pode ser subjetiva na medida em que desejamos uma concordância entre a realidade e um ideal, pois a natureza objetiva segue suas leis independente da concordância com o idealizado. Todavia, se pensarmos no humano composto de mente e corpo, o erro é considerado de outra maneira. Nas palavras de Descartes:

Mas, certamente, embora em relação ao corpo hidrópico trata-se apenas de uma denominação exterior, quando se diz que sua natureza está corrompida, pelo fato de que, sem ter necessidade de beber, não deixa de ter a garganta

seca e árida; todavia, com respeito à totalidade do composto, isto é, do espírito ou da alma unida a este corpo, não se trata de pura denominação, mas, antes, de verdadeiro erro da natureza, pelo fato de ter sede, quando lhe é muito nocivo o beber; e, portanto, resta ainda examinar como a bondade de Deus não impede que a natureza do homem, tomada desse modo, seja falível e enganadora (Descartes, 2004, p. 85).

A diferença entre o espírito e o corpo é estabelecido por Descartes a partir da sua natureza, enquanto o corpo é divisível, podemos separá-lo em partes ao pensar na sua forma; o espírito, por sua vez, é indivisível, mesmo tendo uma ligação com o corpo, uma vez que o corpo é desmembrado o espírito não sofre nenhuma alteração, continua o mesmo. As faculdades que participam do espírito, são seus modos e não existem sem ele e são exercidas plenamente e não de forma divisível no espírito. Toda matéria exterior é divisível, apenas o espírito é indivisível.

Sobre o modo como as sensações, percepções chegam até a mente, o filósofo acredita numa faculdade denominada senso comum existente no cérebro que vai indicar um estado que o espírito vai conceber de forma clara e distinta, independentemente dos estados que as outras partes do corpo estiverem em estados diferentes. Uma metáfora vai ser usada por descartes para explicar como as sensações chegam até a mente, ele usa a metáfora da corda para exemplificar que existe uma conexão entre as partes do corpo que permite através dos nervos que se identifique a dor numa determinada parte do corpo assim que puxada a corda equivalente a parte ferida. Ele explica segundo a medicina que todo o corpo é percorrido por nervos e compara eles a cordas, que uma vez que esse nervo é acionado o cérebro recebe a informação e ela é percebida assim pelo espírito gerando a sensação de dor. Porém, como essas cordas, ou nervos percorrem o corpo todo pode ocorrer de a informação da dor ser sentida em um membro por engano e isso explicaria a dor fantasma que ocorre em pessoas com membros amputados. Sobre isso o filósofo também conclui:

Enfim, noto que, como de todos os movimentos que se verificam na parte do cérebro do qual o espírito recebe imediatamente a impressão, cada um causa apenas certo sentimento, nada se pode desejar nem imaginar nisso de melhor, senão que esse movimento faça o espírito sentir, entre todos os sentimentos que é capaz de causar, aquele que é mais próprio e mais ordinariamente útil à conservação do corpo humano quando goza de plena saúde. Ora, a experiência nos leva a conhecer que todos os sentimentos que a natureza nos deu são tais como acabo de dizer; e, portanto, nada se encontra neles que não torne patentes o poder e a bondade de Deus, que os produziu (Descartes, 2004, p. 87).

Os nervos que transmitem de o local da dor até o cérebro para percepção da dor ser concebida é fundamental na conservação da vida do sujeito. Deus para Descartes (2004), poderia ter projetado um mecanismo totalmente diferente como por exemplo que a percepção da dor fosse sentida no próprio movimento que os nervos fazem ou em qualquer outra parte do corpo sem ser a atingida; mas essa maneira que ele projetou é perfeita para garantir onde o sujeito deve tratar-se para conservar sua saúde. O mesmo mecanismo colabora com a manutenção da vida, uma vez que ao sentir sede, o espírito concebe através dos movimentos dos nervos até o cérebro que necessitamos nos hidratar. Porém, Descartes (2004) esclarece que mesmo com a bondade e perfeição divina na construção desse mecanismo, o fato de sermos composto de corpo e espírito torna nossa natureza falha, e suscetível a erros. A exemplo dessas falhas ele afirma:

Pois, se há alguma causa que excite, não no pé, mas em qualquer uma das partes do nervo que está tendido desde o pé até o cérebro, ou mesmo no cérebro, o mesmo movimento que se faz ordinariamente quando o pé está mal disposto, sentir-se-á a dor como se ela estivesse no pé e o sentido será naturalmente enganado; porque o mesmo movimento no cérebro não podendo causar no espírito senão o mesmo sentimento e este sentimento sendo muito mais frequentemente excitado por uma causa que fere o pé, do que por alguma outra que esteja alhures, é bem mais razoável que ele leve ao espírito a dor do pé do que a dor de alguma outra parte (Descartes, 2004, p. 89).

Ter conhecimento acerca das falhas da natureza do sujeito, segundo Descartes (2004), propicia a ele uma possibilidade de utilizar das suas faculdades da mente para evitar os erros e assim conseguir conceber de forma mais segura suas percepções da realidade. É claro que o filósofo não nega a verdade contida na natureza no que remete à preservação da vida, os sentidos são verdadeiros muitas vezes nesse quesito. O argumento do sonho e da vigília usado anteriormente pelo filósofo encontra agora seu critério de diferença; na vigília conseguimos através da memória rever nossas experiências e usá-las a fim de corrigir os prejuízos e erros da nossa natureza, o que não podemos fazer com os sonhos, uma vez que eles não possuem ligação. Outra diferença também que válida a diferença entre o sonho e a vigília é o fato de que as percepções e imagens formadas durante o sonho não nos parece de forma clara e distinta, onde através do nosso entendimento conseguimos encontrar um sentido ou continuidade. E ele frisa ainda que se fizermos uso das faculdades da mente evitaremos o erro, pois Deus não é enganador, todavia nem sempre o sujeito consegue fazer uso da sua razão

para tomar suas decisões, dessa forma acaba caindo no erro com frequência. Noutras palavras:

Mas, como a necessidade dos afazeres nos obriga amiúde a nos determinar antes que tenhamos tido o lazer de examiná-las tão cuidadosamente, é preciso confessar que a vida do homem está sujeita a falhar muito frequentemente nas coisas particulares; e, enfim, é preciso reconhecer a imperfeição e a fraqueza de nossa natureza (Descartes, 2004, p. 95).

Descartes, como visto anteriormente, no seu caminho até o sujeito, primeiro estabelece a tarefa da dúvida, e leva o humano a duvidar de tudo que se possa duvidar, os sentidos são os primeiros a passarem pelo crivo da dúvida metódica, e são invalidados enquanto fonte de conhecimento e ele utiliza argumentos como o do sonho e a vigília para validar essa confirmação. Em seguida, o filósofo usa da figura de um Deus enganador que coloca o funcionamento da razão em dúvida, mas se segue que esta figura desmorona com a contestação de que Deus não é enganador. Um Ceticismo vai se apresentar como uma opção, após essa figura do Deus enganador ser contestada e o autor afirma que erros são ocasionais mesmo que isso não seja compatível a figura de um deus sumamente bom, e diante desse ceticismo ele afirma que qualquer outra razão ou causa para criação do humano se essa tiver um poder inferior os erros serão significativamente maiores. E uma vez que não há certezas, o que vai sobrar é a atitude de suspensão do juízo. A figura do gênio maligno surge depois gerando uma dúvida hiperbólica, e o humano não tem mais certeza de coisa alguma e opta por não confiar em nenhuma falsidade.

O ceticismo absoluto gerado por essa dúvida hiperbólica, só vai precisar de uma única certeza para desmoronar, e é neste momento que Descartes chega ao seu assentimento fundamental: o sujeito existe. A *res cogitans* é a única certeza indubitável que o filósofo encontra, o pensamento é condição do existir. E essa essência pensante se difere totalmente do corpo. Em seguida, Descartes estabelece através da metáfora da cera que todo conhecimento só é possível através da faculdade de entender do sujeito.

A *res extensa* é descoberta pelo filósofo a partir de uma análise sobre a faculdade de sentir passiva que o sujeito possui e não se sabia a origem das ideias advindas dela, dessa forma o filósofo conclui que a faculdade ativa que produz essas ideias estavam fora dela porque se fizesse parte da sua essência, ele teria conhecimento destas, e depois de deliberar sobre suas possibilidades ele conclui a existência do mundo exterior como causa destas ideias.

O sujeito de Descartes, em suma, é um sujeito racional, detentor de uma essência, universal, fixo e autônomo. Somente ele por intermédio das suas faculdades consegue estabelecer o conhecimento e evitar os erros, e sua essência tem primazia sobre o corpo. Essa concepção de sujeito será criticada por Judith Butler, pois o sujeito é definido não como pré-existente, mas como construído performativamente partir da linguagem e normas culturalmente impostas, e o sujeito não pode ser pensado separado do corpo.

3. A NOÇÃO BUTLERIANA DE SUJEITO

No decorrer deste capítulo será exposto alguns elementos da crítica da filósofa Judith Butler a noção de sujeito moderno, dentre os filósofos abordados pela filósofa na sua discussão dedica-se especial atenção ao pensamento de Descartes, Michel Foucault e Simone de Beauvoir, na sequência, será apresentado o percurso da filósofa Butler até a formulação de sua concepção de sujeito. Na obra *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*, a filósofa Judith Butler tece uma crítica ao feminismo por presumir que exista uma identidade definida da categoria mulheres e a criação de um sujeito para representação. Demonstra a polêmica acerca do termo representação que em um primeiro momento é um termo operacional que visa a legitimidade do sujeito, mas que por outro lado delimita esse sujeito possuindo função normativa de uma linguagem que indica o que é verdade sobre a constituição deste sujeito. A representação para Butler acaba por estabelecer a priori o critério para a formação do sujeito e tal representação só atende o sujeito que se encaixa, é reconhecido, a representação que determina o sujeito. Tendo em vista que a linguagem que acarreta visibilidade para o sujeito, a teoria feminista viu a necessidade desta para conseguir inserir as mulheres dentro do campo político, porém a filósofa vai criticar a teoria feminista, pois ao estabelecer um sujeito estável ela deixa de atender a totalidade do que seria o sujeito *mulheres*.

Os domínios da representação política e linguística estabeleceram a priori o critério segundo o qual os próprios sujeitos são formados, com o resultado de a representação só se estender ao que pode ser reconhecido como sujeito. Em outras palavras, as qualificações do ser sujeito têm que ser atendidas para que a representação possa ser expandida (Butler, 2018, p. 15).

Influenciada por Michel Foucault, que em sua teoria compreende o sujeito como produto dos sistemas jurídicos de poder, Butler chega a uma conclusão que o sujeito mulher, uma vez criado por este sistema, não poderia se emancipar porque sua constituição já é determinada pelo sistema que a produz. Logo, se a teoria feminista articula um sujeito estável e permanente, e essa representação não consegue atender às diversidades desse sujeito, vai somente reforçar as desigualdades que em sua origem buscava combater.

Os sujeitos são constituídos na política segundo a filósofa por meio de práticas de exclusão, pois uma vez que o feminismo produz esse sujeito para representação, ele automaticamente estabelece quem essa representação não abarca. O poder jurídico possui uma função dual que é produzir o sujeito legítimo de representação, e também limitar os moldes desse sujeito, é claro que essa função produtiva fica oculta, pois esse sujeito produzido será dado como natural e o que fugir dessa estrutura não é reconhecido.

A hipótese prevalecente da integridade ontológica do sujeito perante a lei pode ser vista como o vestígio contemporâneo da hipótese do estado natural, essa fábula fundante que é constitutiva das estruturas jurídicas do liberalismo clássico. A invocação performativa de um *ñantesò* não histórico torna-se a premissa básica a garantir uma ontologia pré-social de pessoas que consentem livremente em ser governadas, constituindo assim a legitimidade do contrato social (Butler, 2018, p. 16).

O sujeito para Butler (2018) é frequentemente colocado como algo pré existente a lei, justamente para não expor que o sujeito é construído pelo próprio sistema jurídico que alega reconhecer e legitimar esses sujeitos. Pensar o sistema jurídico somente através da sua função de possibilitar a reivindicação e legitimidade desses sujeitos, e não como produtor deles garante que os moldes a qual são produzidos e legitimados esses sujeitos permanecem inalterados.

3.1 Crítica ao sujeito do feminismo

O termo *mulheres* segundo a filósofa é incapaz de representar quem pretende, pois, esse termo vai denotar uma identidade comum, e isso é problemático. O problema se encontra no fato de que o termo mulher não é capaz de abarcar toda a significância por trás dele, e ser um gênero não encerra o que o sujeito é. E pensar a noção de gênero

separada das intersecções raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais que constitui o sujeito é normalizar um molde e não reconhecer a diferença que essas intersecções produzem na constituição do sujeito.

A busca por um sujeito universal, que tenha uma essência comum como o feminismo pretende, acaba por fazer crer que exista uma opressão que é hegemônica como por exemplo a patriarcal, e deixa de fora as diferenças entre esses sujeitos e suas opressões que são múltiplas. A própria noção de universalização do patriarcado segundo a filósofa já foi contestada por várias teorias, não é o patriarcado a única estrutura que oprime e subjugam as mulheres, mas existe uma variedade de opressões que dependem do contexto social, histórico, culturais e que não podem ser homogeneizados. Essa tentativa de pleitear o patriarcado como universal só visa garantir uma identidade comum e fixa dentro do feminismo. Pensar nessa noção de *mulheres* também como identidade comum partindo de pensamentos que pode haver algo de único e essencial no feminino contribui para reforçar a distinção da noção feminino e masculino, e essa estrutura que separa esses sujeitos nessas noções universais são completamente difusas e incoerentes com a realidade.

O fato de que o feminismo pressupõe um sujeito com o termo *mulheres* acaba por alimentar uma recusa, pois o sujeito que ela alega representar não se sente parte e isso é justificado pela própria função do discurso representacional que em sua origem é excludente. Mesmo que o objetivo seja de emancipação, a construção desses termos representacionais, acabam por excluir significativamente uma parcela que não se regulam aos moldes dessa estrutura, dessa forma essa representação possui seus limites.

O feminismo segundo a filósofa sofreria com uma ironia ao tentar ampliar sua representação porque seria necessário que ele constataste que o sujeito que ele alega representar é um construto e não algo dado e pré existente. Mesmo que essa categoria representada pelo feminismo busque certos objetivos, ela ainda sim vai reproduzir exclusão, e essa exclusão mesmo que não seja intencional vai ter consequências, dentre essas consequências a que o feminismo não cumpre com sua função enquanto termo representacional.

A filósofa sabe que a representação constitui o campo contemporâneo do poder e que não há posição fora desse campo, apesar de que existe a crítica de como suas práticas se constituem. Mas propõe que se repense radicalmente as construções ontológicas de identidade na prática política feminista capaz de renovar essa

representação, logo é necessário criticar a naturalização desses termos e intervir na renovação deste.

O feminismo para Butler (2018) precisa ser repensado de forma radical, principalmente no que tange a essa necessidade de ter uma base única e permanente. A filósofa levanta questionamentos fundamentais a essa tarefa de repensar o feminismo, primeiramente se a noção de *mulheres* ser estável não seria prejudicial na tarefa de representação do mesmo, se pensarmos que essa noção estabelece um molde e nem todos os sujeitos se encaixam nesse molde, acabaria por não representar completamente, gerando exclusão. E outra questão maior entra na implicação de que essa tentativa de colocar o sujeito *mulheres* como estável também estaria a serviço da sustentação da matriz heterossexual que visa essa binariedade fixa e coerente.

O ponto central da crítica de Butler reside no fato de que o feminismo que ainda trabalha com o binarismo de gênero – com a ideia de que homem e mulher, masculino e feminino são a verdade da sexualidade – incorre na reprodução daquilo mesmo que quer criticar. Neste sentido, o feminismo da filósofa apenas pode ser pensado em seu sentido expandido. Não como uma defesa de algo como feminino, nem como uma simples defesa das mulheres cuja identidade de gênero ela questionará. O feminismo de Butler é a defesa de uma desmontagem de todo tipo de identidade de gênero que oprime as singularidades humanas que não se encaixam, que não são adequadas ou corretas no cenário da bipolaridade no qual acostumamos a entender as relações entre pessoas concretas. É justamente a adequação que estará na mira de Butler, enquanto todo o esforço da filosofia tradicional, que pesa sobre a questão do sexo e do gênero, se deu na direção de uma supressão das singularidades (Tiburi, 2013).

Uma genealogia feminista seria capaz de segundo Butler (2018) esclarecer como essa noção de *mulheres* como sujeito do feminismo foi constituída e a que fins ela responde. E que esta investigação tem que problematizar essa noção estabelecida porque somente com essa atitude o exercício de representação poderá realmente ter sua função efetivada. Faz-se necessário também pensar se ampliar a representação de sujeitos moldados não ampliaria a exclusão que é intrínseca a formação destes e mais se a representação for sempre o foco não se multiplicaram as exclusões? Uma solução é visada pela filósofa.

A identidade do sujeito feminista não deve ser o fundamento da política feminista, pois a formação do sujeito ocorre no interior de um campo de poder sistematicamente encoberto pela afirmação desse fundamento. Talvez, paradoxalmente, a ideia de representação só venha realmente a fazer sentido para o feminismo quando o sujeito mulheres não for presumido em parte alguma (Butler, 2018, p. 20).

3.1.1 O sexo e o gênero na teoria butleriana

Essa noção de sujeito presente no feminismo que denota uma identidade comum, vai sofrer com a distinção feita entre sexo e gênero, uma vez que o sexo num sentido biológico contém uma resistência a contestação, o gênero abre espaço para discussões ao ser concebido como culturalmente construído. Dessa forma, o gênero não é fixo e estável, mas pode ser considerado sendo a filósofa interpretação múltipla do sexo. Assegurado que o gênero é construído culturalmente, podemos compreender que há uma descontinuidade entre um corpo que possui um certo sexo, e seu gênero que é resultado de significados culturais, logo nascer com um determinado sexo não me condiciona a um determinado gênero, ou pelo menos em uma avaliação lógica deveria funcionar nessa dinâmica porque não há razões segundo a filósofa para crer numa relação mimética entre sexo e gênero, o status binário assegurado do sexo também pode ser questionado.

O gênero uma vez que não estabelece uma relação mimética com o sexo, pode ser compreendido enquanto artifício flutuante, isso significa que o homem não precisa necessariamente ter uma coerência com o sexo masculino e isso ocorre também com a mulher e o feminino, possibilitando também outras expressões de gêneros.

O status binário assegurado do sexo também é posto em dúvida pela filósofa, ela se questiona acerca de uma genealogia do sexo, que valide o status intratável deste, e traga respostas sobre qual sua natureza, se ele possui uma história, como foi assegurada sua binariedade e se existe variação nela, a que estruturas esse status dual serve. A filósofa afirma:

Se o caráter imutável do sexo é contestável, talvez o próprio construto chamado *sexo* seja tão culturalmente construído quanto o gênero; a rigor, talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nula (Butler, 2018, p. 22).

Compreender o gênero enquanto interpretação cultural do sexo, é situar o sexo como pre-discursivo ou natural, o que na prática não é verdade. Pois o gênero acaba por estabelecer o sexo dentro dos parâmetros culturalmente aceitos. Se o sexo tem sua binariedade assegurada sendo pré-discursivo, logo o gênero é designado a seguir as mesmas leis do primeiro. Butler (2018) encontra na distinção sexo e gênero um certo determinismo, o sexo é determinado pela biologia, e a cultura determina o gênero.

Ao se naturalizar o poder, oculta-se como seus mecanismos operam, bem como a possibilidade de contestação e transformação da estrutura social. O conceito de gênero surge então para afirmar que as diferenças sexuais não são por si só determinantes das diferenças sociais entre homens e mulheres, mas são significadas e valorizadas pela cultura de forma a produzir diferenças que são ideologicamente afirmadas como naturais (Firmino e Porchat, 2017, p. 55).

O gênero na filosofia de Simone de Beauvoir segundo Butler vai demonstrar essa característica da construção de uma forma mais objetiva, quando na sua célebre frase "Não se nasce mulher, torna-se mulher", Beauvoir vai perceber o gênero como fruto de cogito (como em Descartes) que por um impulso cultural se torna um gênero, e esse impulso não tem relação com o sexo uma vez que para Beauvoir o corpo se apresenta como uma situação, não há um antes temporal, mas sim um contexto que o define de acordo com regras e normas já culturalmente estabelecidas.

O corpo para Butler (2018) diferentemente do que alguns debates representam não é apenas um recipiente neutro que vai receber significados, como o cogito cartesiano de uma alma para dar significado, ou então um instrumento que o sujeito escolhe seu significado cultural. O corpo para Butler (2018) é uma construção em si mesmo, ele não existe anteriormente às marcas de gênero dele. É válido para a filósofa questionar como esse corpo pode ser repensado como construção sem ser marcado pelo gênero e pelas vias de legitimação dessa marca.

Butler (2018) vai criticar algumas concepções humanistas que recorreriam a uma metafísica da substância para formar a noção de sujeito, essas concepções pensam o sujeito com uma essência, substância que o define. A teoria feminista humanista por exemplo coloca o gênero como substância do sujeito, este com atributos universais estabelecidos, tais como a razão e moral. Mas essas concepções universais do sujeito não se sustentam diante de uma teoria social porque o gênero é visto como uma relação entre sujeitos socialmente constituídos, e em contextos específicos, dessa forma:

Este ponto de vista relacional ou contextual sugere que o que a pessoa não é e a rigor, o que o gênero não é refere-se sempre às relações construídas em que ela é determinada. Como fenômeno inconstante e contextual, o gênero não denota um ser substantivo, mas um ponto relativo de convergência entre conjuntos específicos de relações, cultural e historicamente convergentes (Butler, 2018, p.26)

O sujeito de Beauvoir, segundo Butler (2018), visto pela análise existencial da misoginia entende o papel da mulher como o *outro* corporificado e condenado à imanência e o homem é visto como o universal, o masculino é sempre visto como neutro e dominante. Elucida também que o pensamento de Beauvoir é muito importante na emancipação da mulher e na crítica a descorporificação do homem. O sujeito universal que é o homem dentro da filosofia de Beauvoir é dito como abstrato, ele não é marcado pelo corpo o que fica relegado a mulher sempre entendida pelo seu corpo e funções, e o homem sempre pensado além do corpo, livre e racional.

O corpo para Beauvoir não precisa ser uma sentença, mas sim abertura a possibilidades, a mulher não precisa responder as normas impostas ao corpo, mesmo essa sendo essencialmente marcado por ele, Butler critica Beauvoir ao assumir que ela ainda está seguindo os mesmos termos cartesianos, fica evidente que o dualismo mente e corpo ainda está na base do pensamento de Beauvoir e mesmo propondo uma síntese ao dualismo, ela responde ao mesmo esquema que desvaloriza o corpo.

A construção discursiva do corpo e sua separação do estado de liberdade, em Beauvoir, não consegue marcar no eixo do gênero a própria distinção corpo/mente que deveria esclarecer a persistência da assimetria dos gêneros. Oficialmente, Beauvoir assevera que o corpo feminino é marcado no interior do discurso masculinista, pelo qual o corpo masculino, em sua fusão com o universal, permanece não marcado (Butler, 2018, p.29).

Essa separação do corpo apenas como instrumento e a liberdade como estado separado não rompe com a lógica já estabelecida, então pensar o corpo somente como passivo reforça os sistemas de opressão que fundamentam essa assimetria entre o homem e a mulher.

Butler se esforça em salientar que o sexo, tal como o gênero, também é contingente, discursivo, histórico e cultural, em suma, gênero e sexo seriam, ambos, construções sociais e temporais. Este é um dos pontos em que ela contesta Simone de Beauvoir: não haveria nenhuma essência no *ser* da fêmea que o levasse, inexoravelmente, a se tornar mulher, tentando, nesta proposta, *libertar* o gênero e o sexo daquilo que Butler nomeia, baseando-se em Nietzsche, da metafísica da substância (Freitas, 2018, p. 231).

3.1.2 O problema da metafísica da substância

Para Butler (2018) a discussão acerca do sujeito deveria ser anterior a de gênero porque os sujeitos só são reconhecidos dentro do discurso a partir do momento que adquirem um gênero dentro do domínio do imaginável já estabelecido. Na sociologia a noção de sujeito é entendida ou ao menos a tentativa é identificá-la como essencial e superior aos papéis e funções que o sujeito desempenha dentro da sociedade. A noção de sujeito no discurso filosófico ignora o contexto e supõe uma estrutura que define o sujeito, a exemplo disto está a consciência, a capacidade de linguagem ou a deliberação moral citadas pela filósofa. Butler critica a posição dentro do discurso filosófico e propõe outras questões.

Enquanto a indagação filosófica quase sempre centra a questão do que constitui a identidade pessoal nas características internas da pessoa, naquilo que estabeleceria sua continuidade ou autoidentidade no decorrer do tempo, a questão aqui seria: em que medida as práticas reguladoras de formação e divisão do gênero constituem a identidade, a coerência interna do sujeito, e, a rigor, o status auto idêntico da pessoa? Em que medida é a identidade um ideal normativo, ao invés de uma característica descritiva da experiência? E como as práticas reguladoras que governam o gênero também governam as noções culturalmente inteligíveis de identidade? (Butler, 2018, p. 34).

Mediante essa análise, Butler (2018) vai dizer que a *coerência* e a *continuidade* do *sujeito* não são características lógicas ou analíticas da condição de sujeito, mas ao contrário normas de inteligibilidade socialmente instituídas e mantidas. Essa noção de sujeito segundo a filósofa se vê questionada pela presença de seres que não se encaixam nessas normas já estabelecidas. Gêneros *inteligíveis* para essa cultura seriam os que seguem essa relação de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo. Tudo que foge a essas normas já estabelecidas são produzidas por elas mesmas.

A matriz cultural por meio da qual a identidade de gênero se torna inteligível exige que certos tipos de identidade não possam existir – isto é, aqueles em que o gênero não decorre do sexo e aqueles em que as práticas do desejo não decorrem nem do sexo nem do gênero. Nesse contexto, não decorrer seria uma relação política de direito instituído pelas leis culturais que estabelecem e regulam a forma e o significado da sexualidade. Ora, do ponto de vista desse campo, certos tipos de identidade de gênero parecem ser meras falhas do desenvolvimento ou impossibilidades lógicas, precisamente por não se conformarem às normas da inteligibilidade cultural (Butler, 2018, p. 35).

A filósofa também elucida que a persistência dessas identidades de gênero em existir criam oportunidades para criticar e expor os limites e os objetivos dessa matriz de inteligibilidade. Algumas questões são levantadas por Butler sobre essa matriz dentre

elas se existe uma relação entre a noção de sexo e identidade sexual com a heterossexualidade compulsória, se a identidade de gênero não é efeito dessa matriz.

Não apenas a possibilidade, mas a própria existência da configuração de atributos como sexo, desejo, gênero e práticas sexuais fora da sequência habitual e hegemônica denuncia essa sequência como também sendo um arranjo artificial, produzido, em vez de uma substância ou essência. Ou seja, a denúncia do caráter produzido do gênero e a visualização de seus atributos de forma descontínua nos faz questionar a artificialidade da continuidade do que antes víamos como sólido e permanente (Firmino e Porchat, 2017, p. 58).

Para Butler (2018), o sexo tal qual o gênero não é imutável e fixo, e este pensamento é uma construção do discurso hegemônico dentro da filosofia pautado sobre um substancialismo que reforça um estado que não muda. Para autora é impossível *ser* um sexo ou gênero, uma vez que essas categorias são criadas pela cultura. A ideia de que existe uma binariedade essencial na sexualidade busca reprimir a variedade de formas que não correspondem à lógica normativa, a sexualidade pensada fora dessa binariedade romperia com hegemonia heterossexual, a lógica reprodutiva do sexo e a medico-jurídica que institui normas de controle ao corpo.

O filósofo e tradutor francês Michel Haar comentando o termo *metafísica da substância* cunhado pelo filósofo Nietzsche expressa que é comum dentro do discurso filosófico o pensamento reforçado pela linguagem de que tudo possui uma substância. Essa ordem, sujeito e predicado ou substância, atributo visa unicamente uma aparência de simplicidade, ordem e identidade que difere completamente da realidade tal qual ela é. Para Haar, essa crítica do filósofo Nietzsche à metafísica da substância pode ser utilizada também na crítica à visão de pessoa psicológica como coisa substantiva.

As noções de *eu*, *pessoa* e *identidade* para Haar são invenções instituídas por essa gramática, e uma genealogia seria capaz de desmontá-las. A exemplo disse ele cita o próprio cogito cartesiano, ao alegar que ele foi inspirado pela própria gramática ao indicar que o eu seria o sujeito, e o pensamento predicado, apesar de que os pensamentos vêm a mim e não eu sou causa destes. E Butler (2018), por sua vez indica que essa crítica a metafísica das substâncias serve também a crítica a identidade de gênero.

Tradicionalmente acredita-se numa unidade de experiência entre sexo, gênero e desejo. Essa estrutura designa que o sexo exige um gênero, esse gênero deve possuir um desejo heterossexual. Dentro dessa estrutura é requerida uma coerência entre os

gêneros, que se estabelece na heterossexualidade institucional, essa por sua vez é que vai estabelecer os limites de cada gênero.

Essa concepção do gênero não só pressupõe uma relação causal entre sexo, gênero e desejo, mas sugere igualmente que o desejo reflete ou exprime o gênero, e que o gênero reflete ou exprime o desejo. Supõe-se que a unidade metafísica dos três seja verdadeiramente conhecida e expressa num desejo diferenciador pelo gênero oposto ã isto é, numa forma de heterossexualidade oposicional (Butler, 2018, p. 41).

Essa estrutura cria a ideia de que essa oposição entre os gêneros que vai reforçar o próprio gênero, dessa forma uma mulher sentir desejo por um homem reforça o gênero dela porque seria natural esse desejo uma vez que é o oposto do seu gênero e vice versa. A genealogia do sexo realizada por Michel Foucault contida na obra *História da sexualidade 1*, vai corroborar com a crítica ao substancialismo do sexo, este é visto não como causa do experiencial sexual, do comportamento e do desejo, mas sim como construção que visa certos objetivos do sistema que a produz. O sexo é visto não como causa, mas efeito do que ele nomeia por regime da sexualidade, regime esse que tem por objetivo controlar e regular a experiencia sexual e instituir a binariedade do sexo como fundamental e causa dentro do discurso. Foucault apresenta um caso que faz repensar esse regime.

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 ãidentidade, mas a impossibilidade sexual de uma identidade (Butler, 2018, p. 42).

Herculine vai trazer à tona os limites dessa matriz que regula a inteligibilidade dos sujeitos com normas definidas de sexo, gênero e desejo. A necessidade do regime em fixar o sujeito em categorias estáveis, com Herculine se ver totalmente desestabilizada, pois possui uma heterogeneidade sexual que foge à norma estabelecida pelo regime da sexualidade. Foucault ao realizar essa crítica entende que a experiência de Herculine dispõe de mais liberdade para vivenciar o gênero, não sendo restringida pela linguagem tradicional que quer manter uma ordem e estabilidade. Segundo Butler: ãa possibilidade de uma experiência de gênero que não pode ser apreendida pela gramática substancializante e hierarquizante dos substantivos (res extensa) e adjetivos (atributos, essenciais e acidentais) (Butler, 2018, p. 43).

Para Butler, Foucault através dessa análise da experiência de Herculine propõe uma ontologia dos atributos acidentais, isso significa dizer que deveria se abandonar o pensamento substancialista acerca do gênero, ao pensarmos no homem com atributo que culturalmente atribuímos a esse gênero, a exemplo força, esse adjetivo é visto como acidental não define o gênero, mas reforça com base no que já está na linguagem, porém se um homem apresenta um atributo postulado como feminino a exemplo sensibilidade, isso não quer dizer que este não seja realmente homem. Desta maneira Butler afirma:

Porém, se dispensarmos a prioridade de ñhomemò e ñmulherò como substâncias permanentes, não será mais possível subordinar traços dissonantes do gênero como características secundárias ou acidentais de uma ontologia do gênero que permanece fundamentalmente intata. Se a noção de uma substância permanente é uma construção fictícia, produzida pela ordenação compulsória de atributos em sequências de gênero coerentes, então o gênero como substância, a viabilidade de homem e mulher como substantivos, se vê questionado pelo jogo dissonante de atributos que não se conformam aos modelos sequenciais ou causais de inteligibilidade (Butler, 2018, p. 43).

A ideia substancialista acerca do gênero só é sustentada segundo Foucault pela regulação dos atributos, é justamente a força coercitiva desse regime que institui quais atributos são de homem e de mulher e a reiteração dessas normas que sustentam essa aparência, mas ela se vê desafiada quando ocorre uma desregulação desses atributos, se uma mulher apresenta uma quantidade de atributos que é associada culturalmente ao homem é gerada uma crise dentro desse regime. Butler (2018) indica que mesmo que os adjetivos dissonantes sejam atrelados a uma categoria do sujeito que antes não se encaixava, e abrir possibilidade de inteligibilidade a formas de vida antes não legitimadas, o status substancialista do sujeito ainda sim poderia ser questionado, por que ele seria apenas fruto de uma regulação de atributos, e exporia a artificialidade da ontologia das substâncias e sua insignificância.

Conclui-se, dessa maneira, que o gênero não tem uma substância anterior a linguagem, como já exposto essa aparência de substantivo é sustentada por um regime de coerência do gênero que performativamente o produz e regula. E o que performamos repetidas vezes é o gênero e não algo que temos de forma fixa e estável; o gênero para Butler (2018) é um feito, mas não é obra de um sujeito anterior a performance.

No desafio de repensar as categorias do gênero fora da metafísica da substância, é mister considerar a relevância da afirmação de Nietzsche, em Genealogia da moral, de que ñnão há óseròpor trás do fazer, do realizar e do

tornar-se; o *afazedor* é uma mera ficção acrescentada à obra – a obra é tudo. Numa aplicação que o próprio Nietzsche não teria antecipado ou aprovado, nós afirmariamos como corolário: não há identidade de gênero por trás das expressões do gênero; essa identidade é performativamente constituída, pelas próprias *in*expressões tidas como seus resultados (Butler, 2018, p. 44).

É evidente para a filósofa que se tratando das ciências biológicas não é facilmente tratável, pois como podemos analisar, elas são atravessadas por regimes de poder e alianças que visam uma regulação e moldagem dos termos tais como são entendidos culturalmente. As ficções fundacionais criadas por esses regimes são rígidas e com pretensão de estabilidade, mas o que proporciona uma possibilidade de contestação desses discursos é justamente a complexidade que é base de formação deles. O status construído das categorias de gênero e sexo que possibilitam uma ruptura do pensamento substancial destas.

3.1.3 Desconstruindo o gênero

O que culturalmente entendemos por *ser homem* e *ser mulher* não é algo natural e muito menos fixo, é resultado, efeito. E dizer que o gênero é construído não significa o postular como falso, mas busca elucidar que ele não se encerra no que é inteligível através da linguagem estabelecida. A autonaturalização da binariedade do gênero e do sexo vem reforçar essas como o real, e tudo que foge a essa produção discursiva é invalidado e a hegemonia dessa binariedade é reforçada.

Butler concorda com Simone de Beauvoir porque na sua célebre frase ela diz que *ninguém nasce, mas torna-se mulher*, porque o gênero é justamente esse construir se é não algo fixo e estável, mesmo que o gênero possua um status de naturalizado, não há um começo e nem um fim no processo de tornar-se mulher, o gênero é um espaço aberto para novos significados e mudanças.

O gênero é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser (Butler, 2018, p. 54).

A desconstrução da aparência substantiva contida no gênero segundo Butler (2018) ocorreria a partir de uma genealogia política das ontologias do gênero, essa

alcançando seus objetivos manifesta todos os mecanismos, estruturas e regimes que consolidam a visão da necessidade de uma aparência natural de certos termos e mais evidenciar também que o próprio sujeito só é inteligível dentro desse regime de gênero, fora dele não é entendido como sujeito.

As categorias fixas de sexo, gênero e sexualidade pressupõem um corpo neutro que existiria antes do discurso, significa dizer que antes desses regimes que regulam e normatizam o sujeito, existe um corpo, como se fosse uma tela em branco. Porém para Butler esta visão é questionável, se o corpo é fruto de uma construção cultural, ele não pode ser pensado como anterior ao discurso. Essa visão amplamente compartilhada por algumas teorias feministas é reflexo em parte do dualismo cartesiano que compreendia o corpo como matéria inerte, passível de engano.

A distinção interno e externo relegada deste pensamento cartesiano também é criticada por Butler na medida em que essa binariedade não é uma verdade ontológica, mas uma construção discursiva, construção essa que está sempre ameaçada e necessita de uma fronteira mediadora da estabilidade, o que significa dizer que essa estabilidade é regulada, moldada pelo que Butler (2018) nomeia ordens culturais que compreendemos como as normas, estruturas e discursos que limitam o que é inteligível e excluem o que é abjeto; o termo abjeto seria emprestado de Julia Kristeva que significa o que foi expelido do corpo, descartado como excremento, tudo aquilo que não corresponde ao inteligível.

A distinção só serve para validar o interior, que deve ser compreendido como o eu verdadeiro, ela cria uma ficção de um eu coerente e contínuo na medida que exclui o que segundo a norma não é. Mas essa distinção é derrubada, segundo Butler (2018) quando o sujeito se vê questionado pelo abjeto, por identidades que não são inteligíveis e o interno segundo a filósofa já não é um topos, em outras palavras já não é visto como estável ou verdadeiro, é exposta a fragilidade da fronteira e a concepção mesma de interno e externo.

3.1.4 A crítica Foucaultiana e a fantasia de interioridade

A linguagem de internalização vai ser criticada também por Michel Foucault em *Vigiar e punir*. Nessa obra o filósofo faz uma análise de como o sistema penal vai

moldar sua repressão no sujeito por meio de imposição da lei como essência. Nesse sentido, Butler observa:

A lei não é internalizada literalmente, mas incorporada, com a consequência de que se produzem corpos que expressam essa lei no corpo e por meio dele; a lei se manifesta como essência do eu deles, significado de suas almas, sua consciência, a lei de seu desejo. Com efeito, a lei é a um só tempo plenamente manifesta e plenamente latente, pois nunca aparece como externa aos corpos que sujeita e subjetiva (Butler, 2018, p. 181).

Dessa maneira, a lei não vai ser vista apenas como uma força externa que o sujeito obedece, mas ela passa a ser incorporada pelo sujeito de uma forma extrema que reflete em seu comportamento, no que o sujeito pensa e deseja. A lei não é mais percebida como algo fora do sujeito, mas como base da própria identidade.

A alma vista em uma perspectiva de interioridade, existente dentro de nós, mas o corpo quem vai dar percepção a ela, este corpo que é culturalmente entendido como o recinto sagrado, como uma falta significativa, uma incompletude. Porém, o corpo não é esse instrumento que revela o que está no interior, mas sim o local de significações, é no corpo que se inscreve as normas, os regimes da linguagem e os discursos que formam o sujeito. O corpo vai contestar essa ficção de interno e externo, pois ela se revela uma construção na medida em que a alma só possui a função de tornar essas práticas de significação social verdades interiores que na realidade negam seu status de construção. Logo Butler afirma: ãNos termos de Foucault, a alma não é aprisionada pelo ou dentro do corpo, como sugeririam algumas imagens cristãs, mas á alma é a prisão do corpoõ (Butler, 2018, p.181). O pensamento de alma é o que sujeita os indivíduos às normas e discursos.

A virada que Butler propõe nessa discussão é que se reescreva o que entendemos a partir dos processos intrapsíquicos e passarmos a enxergar pela lógica da significação do corpo, ou seja compreender que tudo que tradicionalmente dispomos ter origem numa interioridade, está produzido externamente pelos corpos. Entender o corpo, e também o gênero a partir do que ela nomeia jogo de presença e ausência que seria justamente a construção destes que se dá por meio das normas e estruturas reguladoras, que no seu seio implicam uma série de exclusões e negações, além de ausências significantes.

Podemos perguntar o que vai determinar o que deve ser inscrito no corpo e o que está por detrás dessa inscrição, quais são as normas, os discursos e as estruturas que

ditam como o sujeito deve performar um dito gênero. Performance essa que fantasia um gênero que é uma construção fantasiosa. O tabu do incesto e o tabu da homossexualidade são para Butler (2018) generativos da identidade de gênero, um implica o fundamento da base cultural, separando o que é instintivo do que é aceitável socialmente e o outro implica a proibição de relações incoerentes com a continuidade sexo, gênero e desejo heteronormativa que vimos anteriormente. Essa produção disciplinar do gênero faz crer numa naturalidade das duas formas aceitas e visam também uma lógica de reprodução, dessa forma se garante tanto a inteligibilidade do sujeito homem, mulher como também a maneira a qual o desejo deve ser instituído e com quais propósitos, mantendo o sistema.

Essa coerência que o regime impõe ao sujeito não condiz com a realidade tal qual ela se apresenta nas relações sociais, ela oculta que há descontinuidades presentes nos contextos heterossexuais gays, lésbicos. O sexo, o gênero e desejo estão em constante diversidade, não existe esse rigor do sistema, nem um alinhamento definido, o gênero não reflete o sexo, e o desejo não está alinhado a uma heteronormatividade, são termos independentes apesar da sua aparência substancial reforçada culturalmente. A coerência perde as forças justamente no campo de significação do corpo, onde o sujeito existe, deseja e se expressa. O ideal regulador é incapaz de se manter inquestionável com todas as experiências dissidentes que demonstram a ficção por trás dessa construção que até então impunha sua lei de desenvolvimento.

A identidade coerente é anelada justamente porque a sociedade nos apresenta um modelo, e acabamos por desejar fantasiar essa aparência de natural, essa coerência para identidade soa como um núcleo, o que na verdade é somente efeito das repetições e significações do corpo.

Esses atos, gestos e atuações, entendidos em termos gerais, são performativos, no sentido de que a essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são fabricações manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos. O fato de o corpo gênero ser marcado pelo performativo sugere que ele não tem status ontológico separado dos vários atos que constituem sua realidade (Butler, 2018, p.182).

Se compreendemos a realidade como fruto de uma fantasia de interioridade, veremos que o sujeito construído a partir de uma ideia de eu interior é capciosa e resulta que a formação do eu moldado por normas externas é ocultado e garante que com essa performance encoberta pela ideia de interno e externo só sustente a norma a qual é

propósito de sua manutenção. Em resumo, a identidade de gênero não é uma essência interna, mas é efeito de um ideal regulador que visa manter essa visão a fim de manter a estrutura obrigatória da heterossexualidade reprodutora, se acreditamos que a causa do desejo é interna, o que somos vem de dentro não questionamos e nem conseguimos visualizar as normas que instituem e regulam o sujeito, quem somos. Entendemos dessa forma que não há uma verdade do gênero, mas sim um ideal que se repete no discurso social e dessa forma não existe um gênero real ou falso, mas somente produções deste moldada culturalmente.

A noção de identidade de gênero culturalmente constituída é parodiada pelas expressões do travestismo e também pelas identidades lésbicas *butch/femme*. Essas expressões sofrem críticas da teoria feminista, principalmente na prática de drags e no travestismo que segundo as teóricas são degradações da mulher, ou no outro caso de uma reprodução dos estereótipos heterossexuais, porém para Butler (2018) essa relação de *imitação* e *original* nos proporciona a possibilidade de reformulação do que até então é considerado significado original dos gêneros e as dissidências que vivenciamos. Nos termos da autora:

A performance da drag brinca com a distinção entre a anatomia do performista e o gênero que está sendo performado. Mas estamos, na verdade, na presença de três dimensões contingentes da corporeidade significativa: sexo anatômico, identidade de gênero e performance de gênero. Se a anatomia do performista já é distinta de seu gênero, e se os dois se distinguem do gênero da performance, então a performance sugere uma dissonância não só entre sexo e performance, mas entre sexo e gênero, e entre gênero e performance (Butler, 2018, p.184).

A performance da drag desmonta com a coerência antes estabelecida pela ficção reguladora. Por mais que a drag performe um modelo de mulher unificado, essa performance denuncia a ficção reguladora e expõe a função imitativa intrínseca do próprio gênero, e também desmonta a coerência interna entre sexo e gênero que faz se perceber irrelevante e não natural. A paródia do gênero feita por essas performances não imita um original, se entendemos que o gênero é uma construção, sabemos que é a imitação de uma ideia de originalidade. É interpretado como a fantasia de uma fantasia, pois não há um ser um gênero verdadeiro que seja imitado, mas sim uma performance de um gênero construído e seus significados culturalmente repetidos.

Como a identidade de gênero não tem uma origem fixa, há um deslocamento perpétuo e esse deslocamento abre espaço para ressignificar o que é ser homem, ou ser

mulher. As diferentes expressões parodísticas do gênero permitem uma subversão dentro do campo da cultura hegemônica que buscam sustentar a ideia de natural e substancialista do gênero. A paródia do gênero faz uso dos significados do gênero já repetidos na cultura hegemônica, porém eles não são performados de maneira esperada, mas de formas desnaturalizadas visando justamente mostrar a artificialidade por trás do que se entende por homem e mulher original. O gênero deveria ser pensado de outra maneira segundo Butler:

No lugar de uma identificação original a servir como causa determinante, a identidade de gênero pode ser reconcebida como uma história pessoal/cultural de significados recebidos, sujeitos a um conjunto de práticas imitativas que se referem lateralmente a outras imitações e que, em conjunto, constroem a ilusão de um eu de gênero primário e interno marcado pelo gênero, ou parodiam o mecanismo dessa construção (Butler, 2018, p. 185).

O corpo é uma fronteira variável, o que entendemos como fruto de uma interioridade vem da superfície do corpo, das normas sociais, por regras de gênero. O gênero é um ato performativo, que é intencional na medida em que há uma escolha mesmo que às vezes inconsciente de agir como tal gênero e é performativo na medida em que se constrói repetindo atos, gestos e também contingente porque é sempre variável dependendo da cultura, temporalidade, localidade.

O gênero é também visto pela filósofa como uma estratégia de sobrevivência, pois as performances que são repetidas para se identificar como mulher ou homem é uma resposta involuntária ao próprio sistema que só reconhece como sujeito quem se enquadra dentro dessas normas além da punição relegado a esses dissidentes. Ser reconhecido enquanto sujeito depende justamente dessa adequação ao gênero imposto e a punição ao não sujeito ou abjeto é realizada em vários níveis. Para Butler (2018) existe um acordo coletivo tácito que sustenta a aparência de natural do gênero, e este acordo implica performar coerentemente o gênero, com atos, gestos e punindo também quem não se enquadra. O sujeito não é a origem da identidade de gênero, mas sim o efeito dessa performance que tem por objetivo manter o gênero e sua binariedade.

O gênero não deve ser construído como uma identidade estável ou um lócus de ação do qual decorrem vários atos; em vez disso, o gênero é uma identidade tenuemente constituída no tempo, instituído num espaço externo por meio de uma repetição estilizada de atos. O efeito do gênero se produz pela estilização do corpo e deve ser entendido, consequentemente, como a forma corriqueira pela qual os gestos, movimentos e estilos corporais de

vários tipos constituem a ilusão de um eu permanente marcado pelo gênero (Butler, 2018, p. 188).

É justamente na relação arbitrária dos atos do gênero que se encontra segundo a filósofa a possibilidade de transformação, quando alguém não corresponde a coerência desses atos por incapacidade de repeti-los, quando não se performa corretamente, ou numa repetição parodística ocorre uma denúncia da fragilidade de sua construção. A distinção entre expressão e performatividade é um ponto chave porque é necessário compreender que a performatividade não requer um eu anterior, mas os próprios atos do gênero que criam a identidade e se assim é não há atos de gênero reais ou falsos, não há uma maneira de ser mulher ou ser homem anterior, a ficção reguladora é exposta.

Uma proliferação de identidades revelará as possibilidades ontológicas que atualmente estão delimitadas por modelos fundacionais de identidade (isto é, aquelas teorias que supõem que a identidade simplesmente está aí, fixa e definitiva). Isso não significa, pois, a morte do sujeito ou, se significa, trata-se da morte teórica de um sujeito fixo, velho, e o nascimento de um sujeito novo, construído, caracterizado pela possibilidade subversiva e pela agência (Salih, 2012, p. 92).

A ideia de sexo essencial, feminilidade e masculinidade naturais são construções sustentadas pelas performances continuas realizadas no social que constituem uma estratégia de ocultação que visa deslegitimar as várias existências múltiplas dos gêneros que não compõem o binário culturalmente construído.

A exposição realizada neste capítulo permitiu compreendermos como Butler vai delinear seu caminho para sustentar sua concepção de sujeito, esse projeto propôs também uma desconstrução da identidade e com essa desconstrução revelar que a maneira como a identidade vem sendo construída é política. Para Butler (2018) se a política não se firmasse apenas na representação dos sujeitos fixos e estáveis já estabelecidos, poderíamos criar novas possibilidades de fazer política, mas abertas e inclusivas, reconhecendo as identidades que já existem e que são invalidadas pela cultura dominante.

4. A NOÇÃO DE CORPO BUTLERIANA

Neste capítulo será articulado elementos que compõem a noção de corpo segundo Judith Butler, e dentro dessa discussão como grande influência do pensamento da autora, seremos apoiados por Foucault e sua discussão acerca do poder, além da noção de corpo em suas complexidades. Em *Corpos que importam: os limites discursivos do "sexo"*, Butler (2019) questiona o porquê a materialidade é invocada pelo feminismo de maneira irreduzível para fundamentar sua crítica, recorrer a matéria é visto como erro na medida em que a matéria possui uma história, ela não é anterior ao discurso, sabemos que ela é sedimentada por discursos e normas.

E a filósofa propõe um abandono do corpo como fundamento estável e sólido, e uma análise de como a construção dessa materialidade se deu através de uma matriz de gênero problemática que por possuir um status de natural impossibilita uma genealogia dos seus termos que demonstraria criticamente sua construção. A necessidade de desconstrução da matéria para Butler (2019) não significa negar a existência e nem sua utilidade, mas retirar ela do campo essencialista e colocá-la dentro de um campo onde possa ser exposto de que maneira se constrói a materialidade e também possibilitar questionar essa construção. Se o feminismo tem por base da sua política uma materialidade que em sua construção é composta de exclusões e violências, o próprio objetivo do feminismo é problematizado. É válido ressaltar que:

Colocar em questão um pressuposto não é o mesmo que eliminá-lo; ao contrário, é livrá-lo de suas fixações metafísicas a fim de entender quais interesses políticos foram garantidos nessa *í* e por essa *í* posição metafísica, tornando lícito, desse modo, que exercessem *í* e servissem a *í* objetivos políticos muito diferentes (Butler, 2019, p. 65).

Desconstruir a matéria dos corpos em primeiro momento pode significar, segundo Butler (2019) uma perda epistemológica, mas a instabilidade que pode ser gerada com o questionamento desta materialidade viabiliza novas formas de pensar politicamente esse termo, novas possibilidades de compreender a importância dos corpos. Não há corpo anterior ao discurso, ao postular o corpo como natural já estamos o constituindo através do discurso, mas isso não quer dizer que o corpo não possua sua materialidade, ele possui, mas ela não é neutra e fixa. Ser material para Butler (2019) significa materializar-se, ou melhor compreender de que maneira essa matéria vai ter importância, qual o princípio que constitui sua inteligibilidade.

4.1 A função produtiva e formativa do poder

Aristóteles compreendia a alma como realização da matéria, e a alma e a matéria constituem uma mesma unidade da mesma maneira que a forma que um selo faz na cera não se separa dela, o termo *skhŭna* usado pelo filósofo designa forma, aparência, modelo. O que para Butler implica dizer que a matéria nunca é inteligível sem sua forma, dessa maneira a forma está ligada a matéria intrinsecamente.

Esse *skhŭna*, segundo Butler (2019) pode ser reinterpretado de um ponto de vista culturalmente variável de formatividade e inteligibilidade, e essa reinterpretação é visível na análise de Michel Foucault em *Vigiar e punir* onde o corpo é materializado através do poder. No livro, a alma é tomada como um instrumento de poder mediante o qual o corpo é cultivado e formado. Em certo sentido, ela age como um *skhŭna* repleto de poder, que produz e atualiza o próprio corpo (Butler, 2019, p. 70).

A alma para Foucault é lida como um ideal normativo, um instrumento de poder que impõe a forma e constitui o corpo, indica como deve ser normatizado, uma prisão do corpo na medida em que é efeito e ferramenta dos discursos e normas. A alma habita o sujeito e o leva à existência, ela carimba e molda o corpo para tornar inteligível, um assujeitamento que não apenas subordina, mas constitui, produz o sujeito.

O poder para Foucault vai ser produtor da materialidade do sujeito e não somente do sujeito como também da prisão, essa constituição da prisão vai ocorrer por causa do poder investido a ela. O poder desta maneira não é entendido como uma força que vem do exterior, mas sim como forma e constituidora, onde a materialização é coextensiva ao investimento nas relações de poder, seja o sujeito ou a própria instituição de poder materializada.

Foucault recusa vislumbrar o poder enquanto algo estritamente repressivo, uma vez que o poder tem muito mais a característica de criação de subjetividades que repressão de uma verdade que estaria escondida em alguma parte do humano. Assim, encontramos em Foucault uma leitura positiva acerca do poder, que permite tanto a construção de saberes, como a sustentação de seu funcionamento de forma mais completa que a estritamente repressiva. Além disso, Foucault defende não haver um antes ou um fora do poder, mas disputas que movimentam as conexões das relações de poder em todo tempo modificando suas formas de expressão e distribuição (Paiva, 2022, p. 511).

A materialidade é efeito do poder, e esse poder constitui uma matriz de inteligibilidade, os dados dessa matriz são compreendidos como naturais o que oculta a verdade, que são produzidos historicamente. Quando o corpo que é efeito material é colocado em uma posição de irredutibilidade, fora do discurso temos por consequência um fundamentalismo epistemológico. Essa estratégia máscara a genealogia das relações de poder que a produz. Ou como observa Furlin:

Para ela, o poder não é somente algo a que nos opomos, e sim algo do qual depende a nossa existência, porque somos sujeitos formados nas relações de poder e nelas vinculamos e nos preservamos como seres humanos inteligíveis. Como sujeitos, inscrevemo-nos nessa dependência aos discursos que nos formam, já que o poder assume uma forma psíquica e constitui a nossa identidade de sujeito (Furlin, 2013, p. 396).

Fica claro que no pensamento de Foucault a realidade é materializada como efeitos de discurso e o poder, mas Butler propõe ainda questionar de que maneira esse domínio de inteligibilidade vai definir o que é materializável ou se existem formas distintas de materialização. É importante também se questionar se o que é reconhecido como material depende desse domínio de inteligibilidade, e sendo um domínio radical ele funciona também como fator de exclusão e o que acontece com essa parte excluída.

Foucault, segundo Butler (2019) vai deixar de fora justamente essa parte que não é reconhecida, que não consegue ser materializada dentro do domínio de inteligibilidade. O poder produz, mas o que fica excluído dessa produção? e o que tem que ser excluído para ela se sustentar? É imprescindível saber.

Butler (2019) propõe uma desontologização do corpo, pois para filósofa entender o corpo como uma base pura, um fundamento ou recipiente, matéria passiva é reiterar os dualismos já criticados anteriormente de corpo/alma, natureza/cultura. Os corpos para Butler (2019) são construídos através dos discursos, ele é desnaturalizado e entendido como não existente antes do discurso, é a própria matriz de inteligibilidade que produz o corpo. Pensar o corpo como verdade última do sujeito, como definidor da identidade, gênero é deslocado na teoria de Butler e o corpo é compreendido como um espaço enunciativo normativo, onde as normas sociais são expressas e reforçadas.

Dentro desse espaço enunciativo será imposto justamente a lógica binária, essa questionada pela filósofa como sendo fundamento da identidade. Essa diferenciação sexual desde sempre sustenta a inteligibilidade dos corpos se estes respondem adequadamente ao ideal hegemônico. Dessa maneira, Butler (2019) propõe uma análise

crítica de como a materialização dos corpos ocorre e eles se tornam reconhecíveis dentro da matriz de inteligibilidade.

4.1.1 O corpo é puro discurso?

A linguagem, segundo Butler (2019) que propõe denotar o corpo, falha na captura do mesmo pois esse referente se apresenta como um desafio, pois nenhum conceito da linguagem é capaz de capturar sua totalidade, ele acaba por se apresentar enquanto ausência ou perda porque há sempre uma parte desse referente que escapa à linguagem.

A tentativa da linguagem de conter em referente dentro de uma definição é sempre frustrada, e essa frustração se apresenta de certa forma como impulso a linguagem na sua tentativa fadada ao fracasso de capturá-lo, defini-lo, significá-lo. Não é possível colocar a materialidade em um campo pré-discursivo quando tentamos fazer isso já estamos utilizando o próprio discurso para o definir. Separar a linguagem da materialidade para Butler apenas impossibilita a representação do corpo por ela. ãPor essa razão, a distinção absoluta entre linguagem e materialidade, em vez de assegurar a função referencial da linguagem, enfraquece radicalmente essa função (Butler, 2019, p. 128).

O corpo não é em sua totalidade linguagem, mas ele é inteligível através dela, mas isso não significa dizer que essa materialidade não tem influência também sobre a linguagem. Pelo fato de que o corpo carrega a língua ininterruptamente, ele é afetado diretamente, mas também desafia a mesma. A materialidade pode sim ser experienciada sem a linguagem, mas quando buscamos compreender a materialidade, referenciar é necessário um processo de significação. A fenomenalidade é sempre material, não existe oposição entre linguagem e materialidade. Nesse sentido, Butler se pronuncia:

É que eu acho que discursos, na verdade, habitam corpos. Eles se acomodam em corpos; os corpos na verdade carregam discursos como parte de seu próprio sangue. E ninguém pode sobreviver sem, de alguma forma, ser carregado pelo discurso. Então não quero afirmar que haja uma construção discursiva de um lado e um corpo vivido de outro (Butler, Prins, Meijer, 2002, p. 163).

Existe uma negociação entre a linguagem e a materialidade, pois a linguagem é sempre limitada o que expressa uma diferença radical entre o referente e o significado. E essa diferença possibilita através da linguagem uma subversão.

A construção da sexualidade deve estar sempre atrelada à consciência de que assumir que a sexualidade é construída não significa também dizer que ela pressupõe uma liberdade individual de escolha livre da sua identificação ou desejo. Essa construção é transpassada por restrições, que definem o que é inconcebível e intolerável dentro do regime da sexualidade, sendo assim é reconhecido que algumas formas de sexualidade existem em detrimento de outras que não são vistas como inteligíveis.

O construtivismo assim existe dentro de um campo que restringe suas possibilidades mediante as normas aceitas culturalmente, historicamente, por vezes psicologicamente. A ausência de certos desejos, a compulsão repetitiva dos outros desejos, o repúdio permanente de algumas possibilidades sexuais, pânico, atrações obsessivas e o nexo de sexualidade e dor (Butler, 2019, p. 175).

Dentro dessa construção a dimensão performativa existe para reiterar as normas que são impostas a construção dessa sexualidade, e as limitações impostas à performatividade que abrem espaço para se repensar a condição de performativo, o que é inteligível como sendo atributo do homem ou atributo da mulher vai sendo moldado pela performance reiterada do sujeito, e nesse contexto o sujeito também pode negociar e subverter a construção.

Essa performance não é um ato isolado, mas uma produção ritualizada, todos os dias o sujeito produz a si mesmo repetindo gestos, modos que dentro de um regime são impostas e dentro de limites esses estabelecidos por tabu que impõe o que é concebível e pode ser desejado, por proibições do que não se deve desejar, e ameaças por desafiar sendo elas efetivadas através de violência, exclusão e em maior grau a morte do sujeito. Mas mesmo existindo esse regime é válido frisar que não determina o sujeito, há espaço de resistência. O sexo para Butler (2019) é uma marca que antecede o corpo, uma marca simbólica que vem antes mesmo da materialização, antecipa e define a maneira que o corpo será. Essa marca institui através da linguagem o significado desse corpo, a marca garante o reconhecimento desse corpo, seu peso e sentido. Como observa Salih:

Quer se dê antes do nascimento, através de uma ultrassonografia, quer quando o bebê nasce, a interpelação do sexo e do gênero ocorre assim que o sexo de uma pessoa é anunciado: "É uma menina/menino!". Uma das definições do dicionário para o verbo "interpelar" indica que se trata da ação de chamar alguém, uma convocação, citação ou intimação, mas Butler usa

interpelação num sentido especificamente teórico para descrever como as posições de sujeito são conferidas e assumidas através do ato pelo qual a pessoa é chamada (no sentido de *trair a atenção*). Adaptando a afirmação de Beauvoir, antes citada, poderíamos dizer que *Não se nasce mulher, se é chamada de mulher* (Salih, 2012, p. 104).

Uma vez que o corpo só se torna inteligível através da marca, falar em um corpo pré-discursivo para a filósofa se trata de uma história ficcional, mas que em certo ponto de vista necessária para se pensar outras possibilidades.

Tal como o gênero, o sexo se estabiliza ou se *crystaliza* sob a aparência de uma realidade ou de um *fato natural*, mas aceitar a *realidade* do sexo (que não é absolutamente realidade alguma) seria permitir que aquilo que Butler chama agora de hegemonia heterossexual continue indisputável. Por outro lado, uma análise genealógica do sexo desconstruirá o corpo para mostrar o que (e como) suas diferentes partes vieram a significar, e ainda o que (e como) elas podem vir a ressignificar (Salih, 2012, p. 109).

No que tange a identificação do sexo, quando alguém se identifica com o sexo masculino ou feminino essa identificação não é compreendida como mera escolha ou afirmação da marca, mas um processo de negociação constante entre os desejos permitidos e as restrições impostas. Além dessa negociação outro elemento segundo Butler também se faz presente, *Identificar-se com um sexo é manter certa relação com uma ameaça imaginária, imaginária e forte, forte precisamente por ser imaginária*. (Butler, 2019, p. 183). Essa ameaça que a filósofa descreve é como as restrições são internalizadas no sujeito, gerando o medo de não corresponder com as perspectivas, ou de exclusão e violência além de outros sentimentos derivados desses.

O simbólico marca o corpo sexuado ameaçando-o, marca-o por meio do desenvolvimento/produção de uma ameaça imaginária, uma castração, uma privação de alguma parte corporal: este deve ser o corpo masculino que deverá perder o membro que se recusa a ser submetido à inscrição simbólica; sem inscrição simbólica, esse corpo será negado (Butler, 2019, p. 183).

A identificação é vista como um esforço fantasmático na medida em que é respondendo à norma através da performatividade que o corpo se torna *coerente*, todavia essa coerência se estabelece pela lei e proibição, se fracassar o sujeito será punido. Esse fracasso das fantasias identificatórias *se torna a promessa do imaginário e, em particular, da incomensurabilidade do imaginário em relação ao simbólico* (Butler, 2019, p. 189). Entretanto a lei simbólica resiste, pois, suas posições já estão

estabelecidas e a imposição delas exige do sujeito a adequação, a desobediência gera uma instabilidade no eu, mas ela continua a operar.

A elaboração dos termos da legibilidade social, pela qual os sujeitos passam a existir, não se separa da elaboração dos termos que definem o ilegível. As marcas do não sujeito, da não-pessoa participam do processo de subjetivação, nos moldes como o poder se organiza nas sociedades ocidentais na contemporaneidade (Andrade, 2024, p. 208).

4.1.2 A figura do abjeto

Os limites impostos pela linguagem segundo Butler (2019) definem que corpos são reconhecidos com identidades legítimas, como forma discursivamente inteligível de ser. E revela-se segundo ela nessa produção do não inteligível uma estratégia de abjeção social.

O padrão identitário a partir da heterossexualidade, segundo Butler, é o maior responsável pela exclusão e abjeção de corpos. Quaisquer corpos que fogem a essa identidade heterossexual são excluídos, marginalizados, passando a uma categoria do impensável, do inenarrável, porque são tudo aquilo que se abomina e se quer longe (Souza, 2023, p. 229).

Ao definir o que é reconhecido dentro da lei simbólica como a-histórico e universalista essa lei é isenta das mudanças que ocorrem devido a sua normatização imposta através das posições sexuadas legítimas, e a exclusão que causam através dessas normas. Essa isenção gera a possibilidade perigosa de que ao serem naturalizadas essas estratégias de abjeção que são contingentes se perca possibilidade de crítica e subversão.

O que se pode concluir a partir de Butler é a relação intrínseca entre ordem simbólica e relações de poder. Nesse sentido, antes de ser um espaço de inserção do sujeito na cultura, o simbólico opera movimentos de exclusão. Isso se dá devido à necessidade de identificação que os indivíduos têm para firmarem-se enquanto sujeitos. Essa identificação opera por exclusão a partir do momento em que, para constituírem-se enquanto sujeitos, é necessário a diferenciação entre o que se é e o que não se pode ser, ou seja, o abjeto, que estabelece as fronteiras entre o pensável e o impensável, o inteligível e o seu oposto (Paiva, 2022, p. 523).

As identidades abjetas que não se comportam dentro da matriz de inteligibilidade não são excluídas por completo, mas são marcados como o outro que indica o limite entre o inteligível e o que não é, entre o sujeito e o não-sujeito, entre o

corpo que importa e o que não importa. Podemos dizer que o que ocorre com o que é considerado abjeto é uma desumanização ontológica. Os abjetos, para Butler, ocupam um espaço no campo da lei simbólica de margem, eles são marginalizados, seus corpos são negados a significação. Essa margem não impede a reivindicação desses corpos, que uma vez colocados nessa posição precisam constantemente lutar por visibilidade, direitos e reconhecimento.

Como explicitado por Kristeva (1982), quando se fala de abjeção, o que está em jogo é a própria entrada dos indivíduos na esfera simbólica e, assim, a assunção ou não de uma subjetividade. Dessa forma, a abjeção diz respeito a todos os corpos e experiências que não são consideradas como expressões genuinamente humanas para o marco simbólico o qual desafiam (Paiva, 2022, p. 526).

Os corpos abjetos ao reivindicarem seu direito à legitimidade desestabilizam a lei simbólica de identificação dos sujeitos e demonstram como essa opera dentro de um sistema de exclusões e violência que necessita de uma transformação.

Ser sujeito e Ser abjeto: ambos atuam na zona metafísica do ser, são formados pelo mesmo processo, mesmo movimento, mesma ontologia. Assim, esse conjunto de corpos irreconhecíveis é produzido pela mesma matriz que produz os corpos reconhecíveis; tais corpos não surgem de fora desse campo, mas são expelidos de dentro dele. É por isso que o problema da materialidade dos corpos não é um problema meramente epistemológico: não se trata de entender e definir o que é a matéria dos corpos. Esta é uma tarefa inatingível e também improdutiva, segundo ela, devido ao caráter opaco e evasivo do corpo. É antes, portanto, uma questão ética e política de compreender de que maneira aquilo que se ignora sobre eles incide diretamente sobre aquilo que podem ser e fazer (Andrade, 2024, p. 209).

4.1.3 Relacionalidade como norma

Em *Vida Precária: os poderes do luto e da violência*, Butler vai se questionar acerca de que maneira o corpo nos desloca da ideia de um eu fixo, interior como tradicionalmente é pensado o sujeito. O corpo possui, segundo a filósofa, uma dimensão pública, e por causa dessa dimensão que não pode ser mudada o corpo vai implicar mortalidade, uma vez que estamos sempre sujeitos aos mais diversos tipos de violência, vulnerabilidade pois desde o nascimento estamos lançados no mundo aos olhares e exposição a outros, e agência porque o corpo não é uma matéria passiva ou recipiente da

alma mas para além de instrumento de normas existe a ameaça de agência dentro dessa matriz, há possibilidade de subversão no corpo.

A individuação segundo a filósofa é uma conquista, e crer num eu anterior racional é negar os arrebatamentos externos e sujeições a qual meu corpo foi moldado e os traços que construíram meu eu. As experiências obtidas antes da constituição do arbítrio contribuem significativamente na constituição do sujeito, as relações de amor e dependência no seio familiar de forma absoluta e não crítica refletem nas relações posteriores do sujeito.

Buscar apenas por autonomia, segundo Butler, talvez não seja suficiente, talvez se devesse questionar acerca da diferença entre o que tradicionalmente é pensado como constituidor do eu, e o que entendemos a partir da experiência da formação do nosso eu particular e dependência social, compreender a subjetividade não apenas como sujeitos autônomos, mais relacionais.

A condição relacional não é um ponto no passado que produziu nossa subjetividade. Ela é uma condição que não cessa de nos constituir, é contínua. Ou seja, fomos submetidos e expostos às ações dos outros antes que nos lembremos de quem somos, mas não deixamos de estar expostos continuamente a outras relações. Não é um fato fundador da nossa personalidade que ocorreu na infância; é um contínuo fundador e sempre presente (Andrade, 2024, p. 211).

A busca por autonomia não deve ser pensada separada da condição comum de todo sujeito que é o fato de sermos fisicamente dependentes e vulneráveis em relação aos outros. Para a filósofa a condição comum compartilhada pelos sujeitos no meio social é esta, e não a ideia de que somos sujeitos com identidades fixas. A relacionalidade é uma norma que deve ser pensada de forma política; a nossa interdependência deve ser pensada a partir de uma ética de responsabilidade. A violência explora justamente esse laço primário, essa abertura do corpo aos outros.

A nossa vida está condicionada à existência social e isso é parte importante da precariedade que nos define; é o que nos orienta para uma relacionalidade fundamental. Butler dialoga com as concepções de Hannah Arendt e de Lévinas segundo as quais a pluralidade/ a coletividade precede e ultrapassa o indivíduo. Significa, para a configuração de um pensamento ético-político, que a coabitação no mundo por uma pluralidade de sujeitos, humanos e não-humanos, não depende da vontade e escolhas individuais, como preconizado por uma moral liberal. É a relação ética que não apenas precede, mas incide sobre a constituição do *ñeuò* (Andrade, 2024, p. 212).

Diferentemente da ideia moderna de autonomia, o sujeito deve ser pensado como atravessado pelos outros, pelas normas, pela cultura e isso não significa dizer que o sujeito não tenha sua individualidade, mas essa é formada também em um atravessamento de outros que passaram pela nossa vida e foram incorporados por nós de alguma maneira. ãOs sujeitos produzem ao mesmo tempo em que são produzidos, e esse processo é absolutamente coletivo, e se dá a partir do corpo. Não como entidade biológica pré-discursiva, mas atravessada por sentidos sociais e históricos (Andrade, 2024, p. 212).

Desse modo, a precariedade nos ajuda a pensar os corpos, a nos pensar enquanto corpos, e o que podemos fazer por meio dos elos que ligam esses corpos entre si. Essa ontologia social dos corpos deveria, segundo a filósofa, nos conduzir a reconsiderar as nossas relações éticas e políticas pela chave da dependência e da interdependência. A considerar que um corpo vivo necessita de proteção, de condições externas para permanecer vivo, ele não basta a si mesmo. Toda vida depende de outras vidas: humanas e não-humanas; de condições afetivas, materiais e ambientais de existência (Andrade, 2024, p. 213).

E essa constituição do eu está aberta a mudanças com as marcas que os outros deixam durante o tempo, refletindo assim como o sujeito é complexo em sua formação e não estável e sólido como a noção tradicional indica e o ideal regulador impõe.

4.1.4 Enquadrando o enquadramento

Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto? é uma obra na qual Butler vai trabalhar com o conceito de enquadramento, ao propor esse conceito ela concebe uma diferenciação do sujeito; às vezes o sujeito é enquadrado numa ética da responsabilidade, outras enquadrado numa violência ética. O enquadramento para a filósofa se encontra em disputa constantemente; somos enquadrados normativamente pela sociedade e pela cultura, alguns enquadramentos podem ser percebidos através de prisões e tortura, nas políticas de imigração, no racismo, na heteronormatividade entre outras formas que servem para dividir os humanos. O compadecimento que se tem de algumas vidas e outras não, está interligado a esses enquadramentos também.

A estratégia que temos, segundo a autora, é enquadrar o enquadramento, que é quando evidenciamos as estruturas, a forma de funcionamento de certo enquadramento tornando possível uma reformulação deste através do questionamento, pensar a

precariedade de mulheres, negros, gays, lésbicas, trans, PCDs e pobres é insuficiente se não refletirmos sobre a condição de possibilidade desse enquadramento.

A distribuição diferencial da condição de ser passível de luto entre as populações têm implicações sobre por que e quando sentimos disposições afetivas politicamente significativas, tais como horror, culpa, sadismo justificado, perda e indiferença (Butler, 2015, p.44).

Partindo do pressuposto que temos conhecimento que uma vida está vulnerável, que essa vida corre perigos de ser lesada, destruída ou pode ser negligenciada até a morte temos explícito a finitude da vida, a morte é uma certeza a todos, como também a precariedade que está ligada às condições para a vida ser vivida. Logo, Butler vai defender a necessidade de haver uma maneira inclusiva e igualitária de reconhecimento da precariedade tomando forma com políticas sociais concretas em relação a habitação, trabalho, alimentação, assistência médica e estatuto jurídico.

Assim, a análise apresentada no percurso deste capítulo, permitiu uma compreensão um pouco mais límpida sobre os contornos da questão do corpo na filosofia butleriana, como também a preocupação exposta pela filósofa acerca do status ontológico do corpo, os elementos aqui discutidos sugeriram uma nova perspectiva do corpo, mostrando sua complexidade e seus contornos. Butler ao realizar a crítica à noção moderna do corpo aponta os limites do discurso e também suas consequências.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegando ao final desta pesquisa, observa-se que as reflexões propostas foram conhecer a partir da ótica da filósofa Judith Butler e suas influências uma perspectiva distinta da noção de sujeito da noção que comumente reconhecemos. Essa observação proposta foi fundamentada em suas obras e dividida em três capítulos que objetivavam uma maior clareza de seus conceitos.

Na primeira parte salientamos a noção cartesiana de sujeito, essa escolhida como modelo para o pensamento moderno acerca do sujeito que será criticado por Butler. Inicialmente fizemos uma contextualização bem singela do momento histórico em que Descartes empenhou sua investigação sobre a fonte confiável de conhecimento o que resultou posteriormente na sua constatação sobre o sujeito, percorremos toda sua busca através do método da dúvida e como essa se mostrou eficaz no seu propósito. A partir

do método da dúvida Descartes realizou várias constatações, e levantou hipóteses e esse método foi o instrumento fundamental que desencadeou suas descobertas importantes e inovadoras para seu período. O sujeito concebido por Descartes vai ser apresentado como uma coisa que pensa que se difere totalmente do corpo, pois esse pensamento é a única certeza indubitável encontrada pelo filósofo inicialmente, no seguinte passo ele vai estabelecendo outras verdades como os modos que esse sujeito possui, consegue distinguir a natureza do seu sujeito e depois de muito analisar os sentidos e principalmente a faculdade de sentir do sujeito constata a existência do mundo exterior.

O dualismo cartesiano que é o objeto principal da crítica de Butler vai se desenvolver na dinâmica de diferenciação que Descartes irá fazer do corpo e da mente, e justamente nesse ponto o filósofo institui a mente como independente de qualquer outra coisa exterior a ela, como também indica que sua única essência é o pensamento. Mesmo que Descartes não negue uma relação estreita da mente e o corpo, ele sempre pontua a superioridade da mente, e essa sempre é posta como independente, indivisível e o corpo como extensão, divisível sem nenhuma funcionalidade sem a mente. Essa primazia da mente sobre o corpo constitui o sujeito cartesiano como ser racional, autônomo, idêntico a si mesmo, universal o que posteriormente como veremos contribuirá com a construção de certos domínios.

Na segunda parte deste trabalho focamos na crítica de Butler ao essencialismo, e ao dualismo relegado do pensamento moderno, e simultaneamente apresentamos a noção de sujeito da filósofa. Inauguramos a discussão com a polêmica que circunda o termo representação e a partir desse tecemos a crítica que Butler faz ao feminismo tanto por sua representação está baseada em um essencialismo que segundo a autora é problemático, como também sua busca por um sujeito universal. A filósofa propõe o movimento feminista deveria repensar seus termos afim de cessar a contribuição com políticas de exclusão e com um domínio de violência que se estabelece justamente por causa da necessidade de fixação de algumas categorias.

Adiante, apresentamos a problemática sobre as categorias de sexo e gênero, demonstrando como uma genealogia desses termos seria capaz de expor quais as pretensões se tinham com a imposição de status intratável ao sexo com sua disposição binária e sobre a instituição do gênero como interpretação desse anterior. Trabalhamos também a crítica de Butler à Beauvoir, e sua noção de gênero, e como ele se associa ao cogito, e a noção de corpo associada a um mero instrumento.

A metafísica da substância é criticada pela filósofa por sua força em fixar categorias e constituir uma unidade, uma ordem que não indica a realidade tal qual ela é, sempre que um discurso é fundamentado num substancialismo ele constrói um campo hegemônico que reforça estados de vários termos que não correspondem a seus referentes, mas servem as matrizes e formas de normatividade que visam uma coerência. Analisamos o gênero a partir da sua desconstrução, mostrando que na verdade ele não é fixo e estável, mas uma construção performativa, efeito de atos repetidos de forma ritualizada e também demonstramos que o próprio sujeito só é inteligível pelo regime regulado do gênero. Seguimos com a crítica de Foucault a internalização e como ela funciona como instrumento para que as leis que regem o domínio de inteligibilidade sejam incorporadas pelo sujeito. A realidade é rodeada de experiências dissidentes, se o ideal regulador é internalizado pelo sujeito sua força é potencializada. Ao criticar também a distinção interior/exterior herdada do pensamento moderno, Butler expôs o carácter fictício desse eu interior, e como a exterioridade só serviria para conservar a estabilidade desse interior.

Na última parte deste trabalho analisamos a noção de corpo butleriana que se distingue totalmente da relegada pelo pensamento moderno e pelas teorias que o veem como mero recipiente ou instrumento, a matéria passiva. Para a filósofa o corpo é concebido por discursos, ele se materializa a partir da matriz de inteligibilidade, é um espaço enunciativo. O sujeito, a identidade e gênero são inteligíveis a partir da materialização do corpo segundo o ideal hegemônico. E é a construção desse corpo se dá com o reconhecimento através desse ideal, porque o corpo que não responde coerentemente a essa lei não tem reconhecimento. E se o corpo não tem reconhecimento o sujeito não é inteligível. E por fim, demonstramos como a relacionalidade deve ser entendida como norma pelo sujeito, porque ela é apreendida como laço primário que nos une, e ter ciência disso possibilita aos corpos ter mais responsabilidade e ética no contato com o outro.

Por fim, cabe destacar a relevância deste estudo para compreensão do sujeito de uma maneira mais crítica, verificando os limites que o pensamento moderno acerca do sujeito deixou como também suas problemáticas e dessa forma abrir espaço para uma avaliação da existência do sujeito. Um exercício necessário e importante no que tange a diminuição dessa desigualdade no reconhecimento de vidas e na ampliação de horizontes acerca das alternativas de resistência.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Megue Magalhães de. O problema do corpo para Judith Butler. *Perspectiva Filosófica*, Recife, v. 51, n. 1, p. 199-217, 2024.
- BUTLER, Judith. *Corpos que importam: os limites discursivos do gênero*. São Paulo: n-1 edições, 2019.
- BUTLER, Judith P. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Revisão técnica de Joel Birman. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- BUTLER, Judith. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- DESCARTES, René. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.
- FIRMINO, Flávio Henrique; PORCHAT, Patricia. Feminismo, identidade e gênero em Judith Butler: apontamentos a partir de problemas de gênero. *Doxa: Revista Brasileira de Psicologia e Educação*, Araraquara, v. 19, n. 1, p. 51-61, jan./jun. 2017. ISSN 1413-2060.
- FREITAS, Marcel de Almeida. Performances e problemas de gênero, Judith Butler. *Revista Gênero*, Niterói, v. 18, n. 2, p. 228-234, 2018.
- OLIVEIRA, Fellipe Pinheiro de. Sobre o papel das ideias dos sentidos na prova cartesiana da existência do mundo externo material. *Prometeus*, São Paulo, ano 14, n. 39, p. 112-127, maio-ago. 2022. E-ISSN 2176-5960.
- PAIVA, André Luiz dos Santos. Materialização do corpo e abjeção em Judith Butler. *Perspectiva Filosófica*, Recife, v. 49, n. 2, p. 579-603, 2022.
- PAIVA, André Luiz dos Santos. Poder, norma, corpo e gênero: reflexões a partir de Michel Foucault e Judith Butler. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, v. 10, n. 1, p. 505-527, abr. 2022. ISSN 2317-9570.
- PRINS, Baukje; MEIJER, Irene Costera. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. Tradução de Susana Bornéo Funck. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 155-167, 2002.
- SOUZA, Janiel Ferraz. A materialização dos corpos na concepção de Judith Butler: o paradigma da globalização. *Cadernos PET Filosofia*, Teresina, v. 14, n. 27, p. 221-238, 2023. DOI: 10.26694/cadpetfilo.v14i27.4120
- TIBURI, Marcia. *Judith Butler: feminismo como provocação*. São Paulo: Editora Bregantini, 05 nov. 2013. Disponível em: [Judith Butler: Feminismo como provocação i Revista Cult](#). Acesso em: 19/07/25.

ZANETTE, Edgard Vinícius Cacho. *Ceticismo e subjetividade em Descartes*. 2011. 164 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) ï Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo.