

RESENHA

BUTLER, Judith. *A força da não violência: um vínculo ético-político*. Tradução de Heci Regina Candiani. Boitempo, 2021.

Natalia Rodrigues¹
Beatriz Zampieri²

Recebido em: 06/2021
Aprovado em: 11/2021

O livro da filósofa Judith Butler, *A força da não violência: um vínculo ético-político* (*The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind*), publicado no início de 2020 e recentemente traduzido no Brasil pela editora Boitempo, atualiza e confirma a relevância de sua produção teórica no interior do debate da filosofia política. Publicado no ano seguinte à edição original, esse livro se insere em determinada tendência de leitura e recepção da obra de Butler pelo público brasileiro que, desde *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* (Civilização Brasileira, 2003), publicado treze anos depois da edição norte-americana, encontra no ano de 2021 a produção bibliográfica da autora quase completa. Por seu caráter atual e urgente, *A força da não violência* conclui, de maneira geral, o empenho de Butler em contrapor-se à herança individualista da tradição filosófica moderna e do liberalismo político, trazendo ao centro do debate, por meio de um diálogo aberto entre filosofia e psicanálise, os temas da interdependência e da responsabilidade ética.

A atenção à temática da violência, seria possível dizer, encontra no percurso teórico de Butler uma trilha consolidada. Em livros como *Vida precária* (Autêntica, 2019) e *Caminhos divergentes* (Boitempo, 2017), por meio de um pensamento que se dedica a estabelecer uma

1 Mestra em Filosofia (UFPB), Doutoranda em Filosofia (PPGFIL/UERJ). E-mail: natecoufcg@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1460393370115463>

2 Mestra em Filosofia (PPGF/UFRJ), pesquisadora no Laboratório de Filosofias do Tempo do Agora (UFRJ). <Filosofias do tempo do agora> e do Laboratório X de Encruzilhadas Filosóficas. E-mail: bzespindola@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5078929143405847>

crítica à violência de Estado e à violência colonial, a autora propõe a defesa de princípios éticos que exigem a reivindicação de valores de igualdade e justiça universalizáveis. Em *A força da não violência*, Butler dá continuidade a esse projeto de maneira decisiva: interessa a ela, agora, considerar *violência* uma questão filosófica – tomar o termo conceitualmente, de modo que se possam estabelecer os princípios de seu estatuto epistemológico. A necessidade de “expandir e refinar o vocabulário político para pensar sobre a violência e a resistência à violência”, assim, parte da crítica da violência à reflexão acerca dos quadros teóricos em que o termo se insere de forma que se leve em consideração “o modo como esse vocabulário é deturpado e usado para blindar autoridades violentas contra a crítica e a oposição” (BUTLER, 2021. p. 35).

É, nesse sentido, com o intuito de contestar a tendência à instrumentalização da violência no interior da disputa conceitual construída em torno desse fenômeno, que Butler emprega o termo *não violência*. Sua polissemia é anunciada já no título do livro: “*nonviolence*” – “não-violência” – não sugere uma simples oposição à “violência”, mas uma operação conceitual que incide reflexivamente sobre o termo. Sua tradução com o hífen,³ em certo sentido, ampliaria a apreensão semântica sugerida por Butler nesse livro – como no subtítulo, a autora procura preservar, na junção terminológica de “ética” e “política”, a mútua relação de suas significações. “Não-violência” é, de partida, um termo fundamentalmente ambíguo, que não deve ser reduzido a uma concepção simplista de pacifismo. Ao propor a abordagem analítica de sua função, Butler demonstra que não trata de opor “violência” a “paz” – mas compreender o estatuto de sua negação a partir dos sentidos produzidos em esquemas que procuram justificar o emprego da violência em sua própria fundamentação. Assim, a contestação do referencial instrumentalista da violência indica que tanto há *poder* da “não violência” quanto *força* da “não violência”.

A distinção entre poder e força articula o problema-chave do livro: quando identificamos uma ação política ou um indivíduo como “violentos”, estamos preservando ou contestando as manifestações de um fenômeno estrutural mais amplo? Se as práticas de nomeação da violência estão, majoritariamente, ligadas à exclusão de minorias raciais e/ou tipificadas pelo Estado, em que medida devemos partir para a condenação ou criminalização de suas práticas de resistência? *Força*, nesse sentido, indica para Butler a existência de práticas e laços sociais que contrarrealizam as formas institucionais entregues por meio de recursos violentos dirigidos contra populações vulneráveis. Dito de outro modo, afirmar que há força na “não violência” significa posicionar-se em defesa de um modo de contestação a esses recursos.

3 A opção pelo termo hifenizado foi mantida, por exemplo, na tradução de *Os sentidos do sujeito* (Autêntica, 2021), especialmente no capítulo “Violência e não-violência: Sartre sobre Fanon”.

Butler, inicialmente, aponta à necessidade de se pensar que violência e agressão não são o mesmo: “a não violência”, escreve, “não faz sentido sem um compromisso com a igualdade” (BUTLER, 2021, p. 37). Aqui, a autora perturba o conceito de igualdade tal como entendemos até hoje, ampliando-o não apenas para a proposta de um direito igual com relação às condições fundamentais de produção e reprodução da vida, mas acrescentando a ele um elemento já desenvolvido em seus livros anteriores: a questão da reivindicação pelo luto público. Defender a igualdade ou a universalização do luto significa, para ela, afirmar que todo e qualquer corpo deve ser digno de enlutamento, reivindicando um princípio aplicável *em vida* a todos/as, indistintamente. Importa à autora, assim, indicar determinada dimensão de pertencimento coletivo como condição daquilo que chama “igualdade radical”.

Dessa maneira, Butler inicia o livro criticando as bases de determinada teoria moderna do indivíduo que se fundamenta ontologicamente na fantasia de que existimos no mundo de maneira autossuficiente e independente. Ao argumentar a respeito da relação entre essa teoria e a herança contratualista do pensamento ocidental, a autora desloca a autoridade dos discursos filosóficos modernos ao estatuto de *ficções* que integram nosso imaginário social. É evidente, adverte, que o estado de natureza não é rigorosamente o mesmo nas filosofias de Hobbes, Locke e Rousseau. Mas o que suas teorias têm em comum é o fato de partirem de prefigurações dadas do “homem natural” para instituir os termos de um contrato social sob o qual os indivíduos, por suposto, teriam voluntariamente assentido. Recuperando os termos da economia política de Marx, em referência aos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Butler afirma que algo passa como se “homem natural” fosse, de início, um sujeito masculino adulto que afirma a própria autonomia como condição da totalidade da estrutura econômica, política e social. Como Robinson Crusoe, os sujeitos dessas ficções atuam isoladamente num mundo apartado dos demais.⁴ Contra essas versões de soberania⁵ – operantes de modo exemplar, poderíamos lembrar, no modelo hobbesiano do *bellum omnium contra omnes* – Butler propõe que pensemos a respeito das condições históricas sob as quais tais ficções e fantasias se cristalizam (BUTLER, 2021, p. 41).

A crítica ao legado do individualismo e do liberalismo político não leva a autora a afirmar qualquer tipo de pacifismo como possível saída ao problema da violência. Butler, pelo

4 Recuperando a referência à psicanálise, Butler afirma “os conceitos fundadores do individualismo liberal são uma espécie de ‘estádio do espelho’ de Lacan” (p. 47), que seria uma possível analogia com a ficção da autonomia individual na filosofia política.

5 Para uma outra abordagem da interpretação de Butler sobre a matriz filosófica do contratualismo na modernidade, ver, em especial, o capítulo “O desejo de viver: a Ética de Espinosa sob pressão” de *Os sentidos do sujeito* (2021).

contrário, reconhece que a dimensão do conflito é inerente à relação entre “eu” e “não eu”, “humano” e “não humano”. Em diálogo com a filosofia feminista de Elsa Dorlin,⁶ feita a partir da genealogia do conceito de *autodefesa*, a autora aponta ao fato de que, apesar de soar como transgressor, esse conceito se insere no espectro do direito natural que toma como pressuposto o ideal de propriedade. Não é suficiente, argumenta, afirmar um modo de autodefesa – ou *contraviolência* – que justifique seus recursos táticos e políticos em nome da ameaça à propriedade. Butler procura, justamente, contestar a noção mesma de propriedade por meio do reconhecimento de que o conflito é constitutivo às relações sociais. Essa inflexão crítica a leva a estabelecer uma mútua imbricação entre filosofia e psicanálise, que permite questionar a interdição da violência quando se atinge a esfera do “eu” ou daqueles “próximos a mim”. Afirmar, assim, um posicionamento ético-político na interseção dessas esferas significa apreender um sentido de “igualdade corporificada” que não corra o risco de perder de vista as dimensões da interdependência social e econômica. A igualdade radical é, portanto, compreendida como condição de possibilidade daquilo que nos vincula a essas dimensões: condição que “nos expõe à possibilidade de abandono ou destruição, mas também delinea as obrigações éticas para impedir tais consequências” (BUTLER, 2021, p. 58).

Ao propor a reflexão acerca da destrutividade no interior dos laços sociais, Butler persegue uma via teórica que se desdobra em dois campos de análise distintos. Pela referência à teoria psicanalítica, a autora se dedica a leitura das obras de Freud e Melanie Klein como formas privilegiadas de pensar a respeito das relações interpessoais na constituição da subjetividade. Essa orientação a conduz, de início, a perguntar-se acerca do potencial destrutivo como um efetivo aprofundamento dos dilemas morais filosóficos. Contornando o quadro de referências da filosofia moral, Butler contesta o imperativo categórico kantiano argumentado que sua abstração implica em um tipo de atitude paranoica: ao estabelecer uma lei universal sem sujeito, essa via reflexiva não seria capaz de conceber a violência como constitutiva ao próprio “eu”. Nesse esquema, com efeito, a violência ressurgiria sempre, fantasmaticamente, como algo imposto de modo exterior à própria capacidade subjetiva de ação: alguma coisa – ou alguém – ameaça repetidamente o sujeito, como uma fantasia construída sobre aquilo que viria a destituí-lo de si mesmo.

O recurso à teoria psicanalítica leva Butler a pensar nas formas com que a própria subjetividade é forjada a partir de processos de destituição de si mesma. Interessa a autora, com

6 *Autodefesa: uma filosofia da violência* (2021)

isso, aprofundar os elementos oferecidos pela psicanálise à dimensão da *substitutibilidade*: onde “eu” e “você”, “eles” e “nós” encontram-se em mútua imbricação. Referindo-se, então, à teoria de Klein, Butler levanta como possibilidade ao imaginário sócio-político um deslocamento da cena primordial do eu: o que emerge não é mais a autogênese do sujeito adulto desligado de laços sociais, mas a constituição psicossocial da relação entre mãe e bebê. Klein destaca como, nessa relação, o par amor/ódio forma uma interação constante: há, aí, um processo de identificação que supõe que querer bem ao outro significa imediatamente querer bem a si mesmo – o bebê não pode *não querer bem* à mãe porque depende absolutamente dela sua própria existência. “Ao perceber como minha vida e a vida do outro podem substituir uma à outra, elas já não parecem mais tão completamente separáveis” (BUTLER, 2021, p.75), Butler argumenta, de modo que esse querer bem se traduz, também, por um sentimento de angústia de separação, um sentimento ambivalente que oscila entre amor e desamparo.

A ambivalência que caracteriza a substitutibilidade no laço entre a mãe e o bebê é, de partida, anterior a uma ideia fantasmagórica de “eu”. Circunscrita no primórdio da vida pulsional da criança, essa substitutibilidade carrega um sentimento genuíno de laço social, que a autora propõe considerar como vínculo ético-político fundamental. Butler destaca, além disso, que determinado ressentimento – em certo sentido anterior à culpa – forma a relação dos pais com os filhos. Seguindo a argumentação de Klein, a autora sustenta que para além da “solidariedade genuína” do processo de identificação, o esforço dos pais em querer bem aos filhos parte de um sentimento elaborado da própria condição de dependência. Assim, uma forma de controlar nossa própria destrutividade serve, também, como mecanismo para salvaguardar a vida do outro, mecanismo este que emerge da nossa própria carência e dependência, da percepção de que “lamentamos o que já tivemos ou, ao contrário, desejamos um passado que nunca tivemos” (BUTLER, 2021, p. 80).

A análise de Melanie Klein, na interpretação de Butler, oferece uma resposta contundente à teoria freudiana das pulsões, a que se dedica no último capítulo do livro. É, precisamente, refletindo acerca do “ponto em que psicologia individual e psicologia social convergem” (BUTLER, 2021, p. 79), que a filósofa conduz uma leitura cuidadosa dos textos de Freud a partir da década de 1920, quando as investigações das neuroses de guerra teriam levado a abandonar suas premissas teóricas sobre a libido. Perseguindo a suspeita de que determinados processos de repetição não se ligavam ao princípio do prazer, Freud daria início às reflexões sobre o mal-estar na cultura implicado na urgência de pensar a respeito dos problemas éticos e morais da Primeira e Segunda Guerra. A troca de cartas entre o autor e Einstein descreve, exemplarmente,

algumas de suas perturbações: Einstein perguntava a Freud – “por que a guerra?” – se existiria algum mecanismo psíquico capaz de explicar a escalada da violência no quadro histórico que presenciavam, ao que Freud não conseguiu oferecer uma resposta definitiva. O psicanalista, argumenta Butler, não pôde dar a resposta desejada pelo físico, mas teria tentado elaborar a relação incontornavelmente histórica de um processo de intensificação técnica que, por assim dizer, estaria sobredeterminada pela tendência à crueldade relativamente constante ao longo do tempo. A teoria das pulsões, nesse sentido, estaria inserida no interior do campo sócio-histórico de modo fundamentalmente fronteiro – nem orgânico, nem social.

Investigando o problema da destrutividade, Butler argumenta, Freud teria pensado a respeito dos processos que levam os indivíduos ao rompimento de laços sociais pela mania e aos meandros da autorrepressão decorrentes à melancolia. O que leva o sujeito a preservar a própria vida pela destruição dos laços que se voltam contra si mesmo, e de que modo essa destruição pode encontrar um limite adequado que não o torne um indivíduo que “rompe os laços sociais selvagem e irracionalmente”? (BUTLER, 2021, p. 141) A resposta, segundo Butler, emerge, sempre, na chave de determinada ambivalência. Aqui, amor e ódio se encontram, mais uma vez, imbricados na compreensão das “consequências da destruição da vida por um processo cultural capaz de nos fazer enxergar e considerar essa destruição”, desenvolvendo, assim, “uma repulsa contra a própria destruição” (BUTLER, 2021, p. 141). Por fim, a filósofa argumenta que a consideração dessa dupla imbricação decorre numa espécie de atividade crítica. O “poder negativo” do ódio retroage sobre a própria destruição, sendo concentrado, por exemplo, em uma “forma de destruição contraposta a outra”: algo próximo do que o próprio Einstein chamaria de “pacifismo militante” (BUTLER, 2021, p.141).

O que, para Freud, figura um modo estritamente negativo dos processos de pulsão de morte aparecerá em Klein de maneira mais fundamental - não como mera negatividade, mas algo a que Butler chama de “dialética negativa” - que orienta a atividade crítica a considerar o impulso de *preservar a vida do outro*. A culpa produzida na relação ambivalente de amor/ódio, nesse sentido, “não pode mais ser compreendida como uma forma negativa de narcisismo que corta o vínculo social, mas como uma oportunidade de articulação *do próprio laço*” (BUTLER, 2021, p.84, grifo nosso). Butler, então, afirma que aquilo que “eu” sou não é apenas a “precipitação de todas as pessoas que amamos e perdemos, mas também o legado daquelas que não conseguiram me amar bem e daquelas que [...] conseguiram me manter longe da angústia intolerável e precoce em relação a minha sobrevivência e da culpa (e da ansiedade) insuportável pelo potencial destrutivo de minha raiva” (BUTLER, 2021, p. 26).

De forma astuta, portanto, o recurso de Butler à obra de Melanie Klein demonstra que o sentimento de culpa não é somente uma forma de controle do ímpeto destrutivo, mas algo mais genuíno, isto é: uma maneira de salvaguardar a vida do outro e, por conseguinte, salvar as nossas próprias vidas. O sentimento de culpa que emerge, por isso, explicita que “eu” e “você”, “eles” e “nós” estão mutuamente implicados, de modo que essa implicação não é apenas lógica: é, sobretudo, “vivenciada como um laço social ambivalente, que coloca continuamente a exigência ética da negociação da agressão” (BUTLER, 2021, p.66). Butler afirma, assim, pela ênfase na ambivalência da vulnerabilidade, que “o mundo muitas vezes é construído de maneiras que as condições infraestruturais de preservação da vida sejam reproduzidas e fortalecidas” (BUTLER, 2021, p. 68), o que a leva a argumentar que falar sobre *vida* é, sempre, pensar a biopolítica. Aqui, o livro encontra, novamente, no limiar entre filosofia e psicanálise, uma resposta aos dilemas morais impostos por ambos os campos de conhecimento que resgata o vínculo político a ser defendido pela proposta de determinado projeto crítico da violência.

Essa liminaridade leva Butler a recuperar o tema do reconhecimento da *condição de enlutável* – desenvolvido, por exemplo, em sua conferência proferida na cerimônia de entrega do *Prêmio Adorno*, em 2012.⁷ “De quem é a vida considerada digna de ser vivida?”, pergunta, apontando para o fato de que a vida das pessoas vulnerabilizadas e/ou racializadas, como “fantasmas raciais” ou “fantasmas populacionais”, não são, na lógica da violência colonial e institucional, contadas como perdas. Tratadas como “além da perda, já perdidas, nunca vivas, nunca com direito à vida” (BUTLER, 2021, p. 101), como vidas não-enlutáveis, elas participam de uma lógica de distribuição do direito ao luto público forjado pela exclusão constitutiva de populações-alvo. Perguntando-se, então, acerca do *continuum* do luto⁸ dentro desses esquemas epistemológicos, Butler sugere um diálogo entre as teorias de Foucault e Fanon para oferecer um suplemento do conceito de biopolítica pelo de necropolítica, cunhado por Mbembe⁹.

Para a autora, é relevante o argumento de Foucault de que “não existe um direito apriorístico à vida” (BUTLER, 2021, p. 93), mas o que teria escapado às suas considerações – sobretudo nos cursos de *Em defesa da sociedade* (1976) – seria uma investigação mais rigorosa sobre a relação entre as lógicas administrativas e institucionais do político e aquelas da guerra racial. Tratando de maneira muito breve o tema do racismo, Foucault teria perdido de vista o

7 No Prêmio Adorno, mas também fundamentalmente nos escritos pós 11 de setembro.

8 Aqui é importante lembrar que na experiência do luto, e seguindo a argumentação de Freud, “somos desfeitos uns pelos outros. E, se não somos, falta algo em nós” algo que ela disse inicialmente em *Vidas Precárias* (2004), mas que de alguma maneira percorre toda sua obra.

9 MBEMBE, A. “Necropolítica”, in *Políticas da Inimizade*. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

fato de que a lógica da guerra não se encontra efetivamente superada no interior de uma “versão progressiva da história moderna europeia” (BUTLER, 2021, p. 94) – o que significa afirmar que, aquém do surgimento de recursos administrativos e institucionais que regulam as vidas de segmentos populacionais inteiros, ainda opera outra lógica que decide, pelo cálculo do valor da vida, quais pessoas podem ser (mesmo que potencialmente) assassinadas. Essa lacuna inerente à teoria foucaultiana leva Butler a recuperar, pela referência à obra de Fanon, o conceito de “esquema histórico-racial”: existe, com efeito, uma espécie de princípio epistemológico que elabora figurações raciais daqueles que podem viver ou morrer, uma espécie de substituição que desloca ou desrealiza o fundamento ontológico dessas vidas.

Aqui, chegamos ao argumento central de *A força da não violência*, que persegue, em um longo percurso entre autores e autoras da filosofia e da psicanálise, a possibilidade de oferecer um novo quadro teórico para a consideração da violência no interior da teoria política. Butler defende que esse empreendimento deve ser feito a partir da orientação para as práticas de não-violência, o que exige determinada disciplina empírica a ser exercida nos limites dos temas tradicionais da filosofia política. Se a autora, por um lado, propõe que novos quadros referenciais, novas ficções jurídicas ou novos imaginários sociais devem ser perseguidos para que possamos elaborar um sentido de igualdade radical, esse projeto não está dissociado de um tipo de intenção que poderíamos chamar materialista: seus argumentos são encadeados por uma série de exemplos concretos que despontam ao longo do texto e convocam o(a) leitor(a) a forjar quadros referenciais alternativos de práticas de resistência à violência de Estado. A menção a movimentos sociais – como *Black Lives Matter* nos Estados Unidos e *Ni una menos* na Argentina –, conjugadas com a atenção ao tema da violência policial, o feminicídio e a violência de gênero, por exemplo, dirigem a escrita de Butler para determinada urgência de pensar o tempo presente, as condições sociais e econômicas do quadro capitalista global e a reincidência de práticas racistas e coloniais como manifestações legitimadas de violência.

Para lembrar o ensaio de Walter Benjamin, “Para uma crítica da violência”¹⁰, escrito às vésperas da ascensão nazifascista na Alemanha de 1921, seria possível dizer que toda crítica da violência tem início na filosofia de sua história. Com e a partir desse texto, *A força da não violência: um vínculo ético-político*, escrito quase 100 anos depois, nos Estados Unidos, ressoa e atualiza o legado crítico do projeto benjaminiano, apontando à necessidade ética e ontológica de considerar a temática da violência como um problema fundamentalmente filosófico. O que

10 BENJAMIN, W. “Para a crítica da violência”, In: **Escritos sobre mito e linguagem**. Tradução de Ernani Chaves. 2ª. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

talvez seja possível acrescentar é que, com Judith Butler, é a consideração radical da violência que contrafaz a própria história da filosofia: a defesa de uma forma de igualdade radical torna-se, enfim, o meio pelo qual as práticas e a teoria política se vêem diante da exigência de elaborar, agora, a história de sua epistemologia.

Referências

BUTLER, Judith. *The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind*. Londres/Nova York: Verso, 2020. [Edição brasileira: *A força da não violência: um vínculo ético-político*. Tradução de Heci Regina Candiani. Boitempo, 2021.]

BUTLER, Judith. *Precarious Life: The Power of Mourning and Violence*. Londres/Nova York: Verso, 2004. [Edição brasileira: *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Tradução de Andreas Lieber. Revisão técnica de Carla Rodrigues. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.]

BUTLER, Judith. *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*. Nova York: Columbia University Press, 2012. [Edição brasileira: *Caminhos divergentes: judaicidade e crítica do sionismo*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2017.]

BUTLER, Judith. *Pode-se levar uma vida boa em uma vida ruim?* Tradução de Aléxia Bretas. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 2, n. 33, p. 213-229, 2018.