

Por modos de vida outros: o mundo plural

Cassiana Stephan ¹

<https://orcid.org/0000-0003-2687-1202>

Resumo: A estética da existência, com todo o seu caráter propriamente foucaultiano, possui uma dimensão cosmopolítica que muitas vezes escapa às nossas tentativas de definir o que seria a ética da cultura de si. Com base nisso, busco caracterizar a importância da experiência do mundo plural para a ética do cuidado de si em três atos. Em primeiro lugar, reflito sobre a falta moral do Humano de bem. Em segundo lugar, problematizo a relação entre a interiorização da imagem do mundo plural, que se manifesta na topografia interna dos sujeitos como o profundo sentimento do mundo, e a experiência cosmopolítica de nós mesmos. Em terceiro lugar, indico o caráter heterotópico do mundo plural. Para tanto, entrecruzo a filosofia estoica com as análises de Foucault sobre a cultura de si e a heterotopia, mas também com as interpretações de Butler sobre a responsabilidade moral e a vida psíquica do poder.

Palavras-chave: estética da existência; mundo plural; cosmopolítica; heterotopia.

For other ways of life: the plural world

Abstract: The aesthetics of existence, with all its properly Foucauldian character, has a cosmopolitical dimension that often escapes our attempts to define what the ethics of the culture of the self would be. Based on this, I seek to characterize the importance of the experience of the plural world for the ethics of the care of the self in three acts. Firstly, I reflect on the moral lack of the righteous Human. Secondly, I problematize the relationship between the internalization of the image of the plural world, which is manifested in the internal topography of the subjects as the profound feeling of the world, and the cosmopolitical experience of ourselves. Thirdly, I indicate the heterotopic character of the plural world. To do so, I intertwine Stoic philosophy with Foucault's analysis of the culture of the self and heterotopia, but also with Butler's interpretations of moral responsibility and the psychic life of power.

Keywords: aesthetics of existence; plural world; cosmopolitics; heterotopia.

¹ Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR/Brasil), na linha de Ética e Política. Pós-doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR/Brasil), na linha de Ética e Política. E-mail: cassianastephan@yahoo.com.br.



Hoje

O objetivo deste ensaio não é o de trabalhar com conceitos pouco imaginativos que quase não farão sentido em nossas vidas cotidianas, nestas vidas que queremos transformar em nome de um mundo melhor, de uma “corresidência” que não seja devastada por “cuidados absortos” (VEDOVATO, 2018, *Aforismo. Vilania*, p.56-57), os quais são pouco simpáticos, pouco comunicativos no que diz respeito às diferenças que nos circundam e nos circunstancializam neste espaço cósmico “cheio de áreas que seccionamos como bem entendemos” (VEDOVATO, 2018, *Aforismo. Desmesura da Terra*, p.27). Ao percebermos que “a área para além de nossos corpos – assim seccionada, como queríamos pensá-la, (...) não se põe apartada de nós, embora costumeiramente a pensemos assim posta” (*Ibidem.*), damo-nos conta de que o tipo de cuidado que exercemos em relação a nós mesmos reverbera no mundo e que, portanto, o princípio ético da estética da existência, com todo o seu caráter propriamente foucaultiano, possui uma dimensão *cosmopolítica* que muitas vezes escapa às nossas tentativas de definir o que seria a ética da cultura de si em distinção à moral voltada ao código (FOUCAULT, 2012, p.38). Com base nisso, no presente ensaio, tentarei caracterizar a importância da experiência do mundo plural para a ética do cuidado de si em três atos: em primeiro lugar, refletirei sobre a falta moral do Humano de bem; em segundo lugar, problematizarei a interiorização da imagem do mundo plural que, de acordo com minhas hipóteses, ainda muito incipientes, manifesta-se na topografia interna dos sujeitos como o profundo sentimento do mundo; por fim, em terceiro lugar, indicarei o caráter heterotópico da experiência do mundo plural. Em vista de tais objetivos, entrecruzarei as noções estoicas de “co-percepção”, “simpatia” e “comunicação” com as análises de Foucault sobre a cultura de si e a heterotopia, mas também com as interpretações de Butler sobre a responsabilidade moral e a vida psíquica do poder.

Posto isto, antes de darmos início aos três atos de nossa reflexão, gostaria de abrir um parêntesis sobre o modo pelo qual opero o conceito de “cosmopolítica” no presente trabalho.

Antes de tudo: a cosmopolítica

Neste ensaio, a cosmopolítica é problematizada a partir (1) das interpretações de Michel Foucault sobre o cuidado de si estoico, a estética da existência e a heterotopia; (2) da ontologia e da ética estoica, filosofia do período helenístico-romano que, sob a influência do cinismo, foi uma das grandes precursoras da dimensão cósmica da política ou da cosmopolítica, tendo em vista que, para tais doutrinas filosóficas, somos cidadãos do cosmos; e, finalmente, (3) das análises de Judith Butler sobre a responsabilidade ética e sobre a vida psíquica do poder.

Sabe-se que a cosmopolítica é tema de diferentes pensadores que atualmente se dedicam à problematização das políticas no Antropoceno. Contudo, minha intenção é a de recuar transhistoricamente² ao estoicismo na tentativa de compreender se, sob a chave de sua ressignificação foucaultiana, esta filosofia antiga poderia nos oferecer subsídios anarqueo-genealógicos³ para imaginarmos novas formas de interação entre o si, os outros e o mundo. Suponho que a recontextualização foucaultiana da ética estoica pode contribuir

2 Para o conceito de “trans-historiedade” em Foucault, cf. FOUCAULT, *A coragem da verdade* – “Aula de 29 de fevereiro de 1984”, 2011a, pp.155-167. Para uma análise acerca do valor transhistórico das continuidades estabelecidas por Foucault entre a modernidade e a Antiguidade, cf. LORENZINI, *La politique des conduites: pour une histoire du rapport entre subjectivation éthique et subjectivité politique*, 2014, pp.317-321.

3 Sobre a anarqueologia, cf. FOUCAULT, *Do governo dos vivos* – “Aula de 6 de fevereiro de 1980”, 2014, p.91; sobre a diferença entre o trabalho do historiador que se subordina à metafísica e o trabalho do genealogista, cf. FOUCAULT, “Nietzsche, a genealogia e a história”, 2015a, pp.55-86.

para as discussões contemporâneas acerca das cosmopolíticas no Antropoceno⁴. Ademais, concebo que os redimensionamentos operados por Butler em relação à estética da existência, como interpretada por Foucault, são imprescindíveis para refletirmos sobre a coafetação entre vida psíquica e vida social no que diz respeito à transformação do si mesmo.

Meu intento é o de elaborar uma análise acerca da cosmopolítica que se ampare nos rastros históricos deixados por Michel Foucault, os quais nos permitem, por um lado, recontextualizar a dimensão cósmica da ética e da política tanto no estoicismo quanto no cinismo e, por outro lado, perspectivar o descentramento das bases antropocêntricas da biopolítica por meio dos prolongamentos reflexivos operados por sua posteridade filosófica, como é o caso de Judith Butler, por exemplo. Dito de outro modo, ao invés de avançar na direção das discussões manifestadamente dedicadas às políticas no Antropoceno, decidi voltar meu olhar ao passado a partir de Foucault na tentativa de oferecer uma possível chave de leitura para a contemporânea proposta cosmopolítica que, de acordo com minhas conjecturas, teria no estoicismo e no cinismo uma de suas condições de emergência histórico-filosófica no tempo presente.

Assim sendo, em primeiro lugar, minha proposta de leitura da cosmopolítica parte do fato de que Zenão de Cício, o fundador da escola estoica, fora discípulo do cínico Crates (DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, 1972, VII.2.7 – VII.3.10) e de que, em decorrência dos ensinamentos recebidos, incorporara ao estoicismo três importantes elementos cínicos: (1) a valorização da franqueza no que concerne às relações afetivas (*Ibidem.*, VI.69.1), (2) a frugalidade no modo de viver (*Ibidem.*, VI. 105.1-4) e (3) o cosmopolitismo (*Ibidem.*, VI.63.3 e VI.72.8). A frugalidade e o cosmopolitismo dependem, em certa medida, da afirmação da animalidade no homem, pois se trata de viver apenas com aquilo que é necessário e de se vincular ao mundo como morada, da mesma forma que os demais animais (*Ibidem.*, VI. 105.1-4). Além disso, é interessante apontar que “o viver de acordo com a virtude” (*Ibidem.*, VI.104)⁵ ou

⁴ Trata-se, com efeito, de uma suposição cuja comprovação exigiria a contextualização das análises mais contemporâneas acerca das cosmopolíticas no Antropoceno; tal interpretação, contudo, foge do cenário histórico-filosófico que busco montar neste escrito. Para as discussões mais recentes que problematizam, de forma manifesta, as cosmopolíticas no Antropoceno, sugiro os estudos das filósofas Isabelle Stengers, Alyne Costa e Juliana Fausto. No caso de Isabelle Stengers, indico o artigo “La proposition cosmopolitique” (STENGERS, 2007). No caso de Alyne Costa, indico sua tese de doutorado, intitulada *Cosmopolíticas da Terra: modos de existência e resistência no Antropoceno* (COSTA, 2020). Já no caso de Juliana Fausto, indico o livro *A cosmopolítica dos animais* (FAUSTO, 2020). Também não podemos esquecer, se pensamos nas principais aparições do conceito “cosmopolítica” na História da Filosofia, da célebre obra de Kant intitulada *Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita* (KANT, 2010), que é retomada por Martha Nussbaum na coletânea *For love of the country?*, por ela organizada e da qual ela participa com o artigo “Patriotism and Cosmopolitanism” (NUSSBAUM, 1996, pp.3-20). O cosmopolitismo permite que Nussbaum pense uma política que dilui as identidades patrióticas e nacionalistas, as quais geralmente operam de forma violenta, já que muitas vezes incitam a xenofobia. Judith Butler também participa da referida coletânea com o artigo “Universality in Culture” (BUTLER in NUSSBAUM, 1996, pp. 45-52), no qual ela critica um cosmopolitismo que se fundamentaria em um conceito absoluto e universal de “cosmos” que, por sua vez, justificar-se-ia em uma definição cabal de natureza humana. Pretendo, no futuro, retomar tais análises e avançar em direção às cosmopolíticas no Antropoceno. Por enquanto, fiquemos com a tríade Foucault, estoicos e Butler. Seja como for, vale mencionar que a partir de Foucault e Butler também podemos pensar a nossa era geológica, marcada pela vulnerabilidade dos meios ambientes e dos animais. Contudo, tal reflexão repousa no descentramento da biopolítica, relativamente à espécie humana, e não na tematização histórico-filosófica do Antropoceno. Isso quer dizer que, sob o escopo da gestão biopolítica da vida e da morte, podemos levar em consideração as outras formas de vida *do* e *no* mundo, isto é, as diferentes formas de vida que pertencem ao mundo em sua pluralidade e que, ao mesmo tempo, constituem a própria pluralidade do mundo (Para o conceito de “biopolítica”, cf. FOUCAULT, *História da Sexualidade I: A vontade de saber*, “Direito de morte e poder sobre a vida”, 2011b, pp. 146-174 e FOUCAULT, *Em defesa da sociedade* – “Aula de 28 de janeiro de 1976” e de “17 de março de 1976”, 1997, pp.57-74 e pp.213-1235). Com base nisso, estabelecemos aqui uma distinção epistemológica entre pensadores que manifestadamente se dedicam às cosmopolíticas no Antropoceno e pensadores que nos permitem refletir sobre a cosmopolítica na contemporaneidade a partir de um recorte histórico-filosófico que, por um lado, remonta à Antiguidade greco-romana e que, por outro lado, entende o tempo presente por meio do quadro referencial da biopolítica. É justamente esta via epistemológica que sigo em meu ensaio.

⁵ “τὸ κατ’ ἀρετὴν ζῆν.”



o “viver conforme a natureza” (*Ibidem.*, VII.87.1-2)⁶, fórmulas que se referem ao princípio de felicidade compartilhado por cínicos e estoicos, constituem-se pelo verbo *zên*, que denota a vida animal ou a subsistência, e não pelo verbo *bíon*, que é comumente utilizado para a significação da vida humana em sua excelência e superioridade.

Em segundo lugar, minha proposta de leitura da cosmopolítica repousa na estratégia ético-política do mundo plural que me permite entrecruzar, na via de Foucault, o antigo cosmopolitismo estoico à ética da responsabilidade em Butler. De modo geral, o mundo plural surge no âmbito da problematização que questiona se a estética da existência teria uma dimensão cosmopolítica e, portanto, se a proposta foucaultiana da política de nós mesmos poderia ser entendida como uma cosmopolítica de nós mesmos que extravasa, no que tange à prática do cuidado, os limites do humano e do humanismo. Por outro lado, o mundo plural também surge em meio ao redimensionamento da concepção foucaultiana de “existência”, já que a partir de Butler a existência do si mesmo é compreendida no limiar da vida social e da vida psíquica do poder. Nesse contexto, o mundo plural é acionado como uma imagem-sentimento que direciona as práticas de cuidado e orienta a responsabilidade ética, de modo a mitigar a violência oficial e extraoficial perpetrada pelos indivíduos humanos que compõem as populações estruturadas por uma lógica de Estado racista, a qual coloca em risco os laços sociais, na medida em que opera sob a chave simbólico-material do poder tirânico, cuja antropomorfização depende do consentimento pretensamente democrático. Então, o mundo plural aparece como uma estratégia ao mesmo tempo psíquica e social, ao mesmo tempo ética e política que visa controlar, reduzir ou inverter as implicações violentas da biopolítica “precisamente nos momentos em que ela parece saturar esse mundo e não oferecer saída” (BUTLER, 2020, p.10)⁷.

Nesse sentido, suponho que o acolhimento psíquico e o aperfeiçoamento ético da imagem-sentimento do mundo plural são decisivos para a modificação ética dos sujeitos (cosmo-etho-política), mas também para a transformação dos esquemas de representatividade democrática no âmbito da biopolítica (cosmo-etho-biopolítica). É possível que esta imagem-sentimento oriente não apenas a transformação ética dos indivíduos, mas também o consentimento democrático, permitindo que o exercitemos de forma crítica⁸ e não meramente subserviente, apática e conformada à estruturação normativo-conservadora das existências. Em outras palavras, parece-me que a imagem-sentimento do mundo plural coaduna com a força da não-violência e com a limitação ética da potência destrutiva da biopolítica em vista de cosmo-etho-biopolíticas (ou talvez de políticas de cooperação ético-planetária)⁹, que buscam por condições mais igualitárias de vida. Aliás, a partir de Butler, vale mencionar que, no caso da cosmo-etho-biopolítica, a igualdade não pode ser reduzida a um cálculo abstrato. Segundo Butler: “o tratamento igualitário só é possível em uma organização social de vida em que recursos materiais, distribuição de alimentos, moradia, trabalho e infraestrutura tentem alcançar condições iguais de manutenção de vida” (BUTLER, 2020, p.17)¹⁰. Concebo, portanto, que a reconstituição transhistórica do cosmopolitismo estoico me permite compreender a dimensão ética da cosmopolítica no que se refere à estética da existência (cosmo-etho-política), mas também a dimensão política da cosmoética no que concerne à elaboração do ethos democrático (cosmo-etho-biopolítica).

6 “τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν.”

7 “(...) precisely at moments when it seems to saturate that world and offer no way out.”

8 Sobre a “crítica”, cf. FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique ?*, 2015b e BUTLER, *An essay on Foucault's virtue*, 2001. Além disso, sobre a articulação interpretativa, elaborada por Butler, entre a atitude crítica, conforme Foucault, e a faculdade crítica, segundo Freud, cf. BUTLER, *The force of non-violence*, “Political Philosophy in Freud: War, Destruction, Mania, and the Critical Faculty”, 2020.

9 Para a proposta das cooperações ético-planetárias, cf. PRECIADO, *Apriendendo del vírus*, 2020, §32.

10 “(...) equal treatment is not possible outside of a social organization of life in which material resources, food distribution, housing, work, and infrastructure seek to achieve equal conditions of livability.”



A cosmo-etho-política e a cosmo-etho-biopolítica são dois aspectos da cosmopolítica que podem ser pensados no íterim do diálogo transhistórico entre o estoicismo, Foucault e Butler. A cosmopolítica tem, em meu pensamento, uma configuração ambivalente, pois ela corresponde simultaneamente à ética e à política de nós mesmos. A ambivalência da cosmopolítica não será exaustivamente trabalhada neste escrito; na verdade, esta dupla configuração aparece na transversal do presente ensaio, dado que ainda carecemos de aprofundamento teórico para desenvolver a referida hipótese.

Apesar de minhas limitações teóricas, no decorrer deste artigo, pergunto-me tanto pelo tipo de racionalidade que se atrela ao cosmopolitismo estoico, o qual não parece contemplar apenas os animais-humanos, quanto pelo tipo de racionalidade que ancoraria, na contemporaneidade, a estratégia ético-política do mundo plural. Então, a tese que se volta à potência ético-política do mundo plural também propõe a experimentação de uma racionalidade outra, capaz de escapar das amarras do racionalismo fálico-produtivista, que exclui de seu escopo as emoções na tentativa de preservar a soberania do Humano de Bem em relação aos demais entes do mundo; ou seja, nesse esquema tradicional e ainda vigente, homens são hierarquicamente mais excelentes porque movidos pela Razão e não pelas emoções, as quais nos assemelhariam aos demais animais.

Assim, paulatinamente surge, em meu ensaio, a figura controversa de uma racionalidade páthos-dialógica. Mais uma vez, encontro no estoicismo as bases conceituais para tal proposta. Parece-me que, nesta filosofia – ao menos nesta filosofia revisitada com lentes foucaultianas –, a experiência racional não exclui de seu escopo a experiência da simpatia ou da partilha das emoções entre o si e os outros, como veremos na próxima seção deste artigo. Ademais, faz-se interessante notar que, para alguns estoicos, a razão estava alocada no coração. Como nos explicam A.A Long e D.N Sedley:

como lugar de todos os estados mentais, incluindo a emoção, a faculdade de comando (*hegemonikon*) está localizada na região do coração ao invés na da cabeça. Esta crença tradicional foi extremamente defendida pelos estoicos contra as novas descobertas dos fisiologistas contemporâneos. (...) eles tinham interesse em manter a prioridade do coração (...). Coração e alma estão em contato físico um com o outro. Juntos, constituem a união dos poderes vegetais e mentais dos animais (LONG & SEDLEY, 2003, Vol1, p.320)¹¹.

Se concebemos o coração como a sede da razão, talvez possamos afirmar que não apenas sentimos, mas também pensamos com o coração ou que sentimos na medida em que pensamos e que pensamos na medida em que sentimos. Seria necessário, é claro, desenvolver com mais cuidado esta argumentação que depende da problematização anarqueo-genealógica da racionalidade páthos-dialógica, que talvez possa ser compreendida como uma categoria transhistórica. De toda forma, neste ensaio, nosso intuito é o de indicar a importância de recontextualizarmos esta experiência ambivalente da racionalidade que reúne, ao mesmo tempo, pensamento e emoção. Concebo que a experiência páthos-dialógica ou patológica da razão já teve outras aparições, aparições mais contemporâneas no decorrer da História.

¹¹ “As the seat of all mental states, including emotion, the commanding-faculty is located in the region of the heart rather than the head. This traditional belief was strenuously defended by the Stoics against the new findings of contemporary physiologists. (...) they had vested interests in retaining the priority of heart (...). Heart and soul are in physical contact with one another. Taken together, they constitute the union of an animal’s vegetative and mental powers.” Sobre o assunto, cf. também GALENUS, *De foetum formatione libellus*, 4.698, in: LONG & SEDLEY, 2003, Vol.2, p.312; CALCIDIUS, In. Pl. Tim., 220, in: LONG & SEDLEY, 2003, Vol.2, p.313.

Parece-me que a racionalidade patológica atravessa as discussões feministas que propõem a relação entre política e afeto, como é o caso, por exemplo, de Judith Butler¹², de Paul B. Preciado¹³, de Donna Haraway¹⁴ e, antes ainda, de Audre Lorde, que subverte a tradicional fórmula “Penso, logo existo” ao dizer o seguinte: “Os patriarcas brancos nos disseram ‘Penso, logo existo’. A mãe negra dentro de cada uma de nós – a poeta – sussurra em nossos sonhos ‘Sinto, logo posso ser livre’. A poesia cria a linguagem para expressar e registrar essa demanda revolucionária, a implementação da liberdade” (LORDE, 2019, p.40). Também nos deparamos com a racionalidade páthos-dialógica nas cartas escritas por Antonin Artaud a Jacques Rivière. Nelas, Artaud fala sobre sua dificuldade de escrever nos moldes do puro racionalismo moderno. Artaud pensa e escreve com o coração, por isto enfrenta tais dificuldades lógicas, isto é, seu pensamento é de outra ordem, da ordem do sentimento e não da pureza analítica (ARTAUD, 2022, p.65). De modo geral, suponho que a operação da racionalidade páthos-dialógica nos permite dismantlar os binarismos filosóficos e antropocêntricos que distinguem de forma cabal humano e animal, feminino e masculino, organismo e máquina, sanidade e insanidade, pensamento e emoção. Dito de outro modo, a operação da racionalidade páthos-dialógica nos permite colocar em ação a dinâmica da ambivalência que une poética e política, literatura e filosofia, imaginação e ação¹⁵.

Por meio dessa proposta páthos-dialógica, avessa à História antropocêntrica da Filosofia, deparamo-nos com a possibilidade de experienciar este mundo sob o bojo da heterotopia, isto é, da transformação: da nossa própria transformação e da transformação deste mundo que é nosso por não ser de ninguém. Com base nisso, em minhas reflexões, o mundo plural tem, pelo menos, três sentidos: em primeiro lugar, a pluralidade do mundo diz respeito à diversidade das identidades e dos laços sociais, os quais não se reduzem às relações humanas, na medida em que abarcam, para me valer da caracterização butleriana da relacionalidade, “vidas humanas, mas também criaturas sencientes, meios ambientes e infraestruturas” que são, ao mesmo tempo, naturais e artificiais (BUTLER, 2020, p.16)¹⁶; em segundo lugar, corresponde à multiplicidade dos quadros de referência espaço-temporais que se entrecruzam e se coimplicam; finalmente, em terceiro lugar, a imagem-sentimento do mundo plural se refere à experiência da nossa própria transformação e da transformação dos contextos que compomos e que nos compõem enquanto sujeitos éticos e políticos. Logo, a heterotopia foucaultiana me permite desabilitar a univocidade do sentido que me impediria de pensar este mundo, este único mundo (aqui e agora), como multiplicidade. Em outras palavras, não se trata de propor vários mundos ou mundos múltiplos, mas antes de compreender em que medida um mesmo campo aberto e imanente comporta a multiplicidade das vidas que lhe pertencem e, assim sendo, em que medida a transformação ético-política destas vidas em vidas outras incita e é incitada pelas modificações deste mundo em um mundo outro (FOUCAULT, 2011a, p.253).

Aliás, faz-se importante indicar que há, em Foucault, uma distinção entre “outra vida/vida outra” e “outro mundo/mundo outro” que pode ser interpretada da seguinte forma: de modo geral, a outra vida está para o outro mundo como uma projeção utópica da imortalidade, ao passo que a vida outra está para o mundo outro como a criação contra-utópica do tempo presente. O acesso à outra vida de um outro mundo se dá a partir da ultrapassagem de si ou transcendência. Por outro lado, o acesso à vida outra de um mundo outro se dá por meio da transformação ética e da intervenção política no presente. Vale, então, ressaltar

12 Podemos dizer que a política dos afetos perpassa as diferentes obras de Judith Butler. Neste escrito, trabalhamos com *Giving an Account of Oneself* (2005) e com *The force of non-violence* (2020).

13 Sobre a relação de coafetação entre pensamento e emoção no que diz respeito, por exemplo, à experiência da simbiose política entre animais-humanos e não-humanos, cf. PRECIADO, *Devenir humain avec un chien*, 2021.

14 Sobre a partilha das sensações, cf. HARAWAY, “A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente”, 2011.

15 Sobre a necessidade de romper com os binarismos epistemológicos, cf. PRECIADO, *Dysphoria Mundi*, 2022.

16 “(...) human lives, but other sensate creatures, environments, and infrastructures.”



que (1) os jogos entre “outra vida/vida outra” e “outro mundo/mundo outro” atravessam o presente trabalho, de modo que pensamos a cosmopolítica (cosmo-etho-política + cosmo-etho-biopolítica) sob o viés das transformações contra-utópicas ou heterotópicas vinculadas à experiência imanente da vida outra e do mundo outro¹⁷.

Sem mais delongas, passemos à tematização da falta (de mundo) do Humano de bem.

A falta

Sinto-me disperso,
anterior a fronteiras,
humildemente vos peçoque me perdoeis

(Carlos Drummond de Andrade
Sentimento do mundo)

Não podemos conceber modos de vida outros sem considerarmos o mundo em sua pluralidade. Constantemente ouvimos falar do conceito de “mundo plural”, mas raramente conseguimos materializá-lo para além de suas áreas seccionadas que insistem em estabelecer uma lacuna afetiva entre o si e os outros – e, aqui, por “outros” não me refiro meramente aos animais-humanos, mas também compreendo os animais não-humanos e todos aqueles que habitam as margens da Razão, cuja configuração mais recente talvez seja a do cidadão de bem, “malfeitor que transgride as estipulações firmadas entre corresidentes por inaptidão para estas sutilezas” (VEDOVATO, 2018, *Aforismo. Vilania*, p.57). Que sutilezas são estas que faltam ao cidadão de bem, vilão contemporâneo de um mundo sem salvação? Talvez o cidadão de bem, tão limitado à experiência narcísica do amor, seja justamente este que exerce um cuidado de si absorto em relação à pluralidade do mundo que o circunda, ou seja, este que exerce um cuidado de si descuidado, um cuidado de si egoísta. Nesse sentido, talvez possamos dizer que as sutilezas que faltam ao cidadão de bem são, sobretudo, éticas: falta-lhe, pois, caráter. E tal perspectiva moralista ou moralizante sobre o homem de bem não nos remete, na via de Foucault, à austeridade codificadora da moral cristã – até porque este tipo de moralidade é, de modo geral, *discursivamente* incorporada pelos senhores da Razão Universal de pretensão substancial. Diferentemente, minha perspectiva moralista ou moralizante sobre o cidadão de bem remonta à austeridade ética das filosofias greco-romanas e, mais especificamente, da ética estoica que é interpretada por Foucault a partir das noções de “cuidado de si” (*epiméleia heautoû*)¹⁸ e de “cultura de si” (*cura sui*)¹⁹.

O cuidado de si estoico está longe de ser absorto, ele não é desatento em relação à pluralidade do mundo, já que, como nos explica Hierocles, esta tarefa (*érگون*) ética envolve a co-percepção (*sunáisthesis*)²⁰ de que somos corresidentes do mundo e de que estamos em constante interação (*sumpátheia*)²¹ com os outros corpos que habitam conosco esta vasta área cósmica. Não analisarei pormenorizadamente a teoria estoica da interação ou simpatia entre o si e os outros, mas vale indicar que a simpatia é um dos fatores constitutivos

17 Para a referida distinção, cf. FOUCAULT, *A coragem da verdade* – “Aula de 21 de março de 1984” e “Aula de 28 de março de 1984”, 2011a, pp. 237-253 e pp.271-283.

18 Para uma introdução à noção de “cuidado de si”, cf. FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito* – “Aula de 6 de janeiro de 1982”, 2010, pp.3-39.

19 Para uma introdução à noção de “cultura de si”, cf. FOUCAULT, *História da sexualidade 3: o cuidado de si* – “Capítulo II: A cultura de si”, 2011c, p.45-73.

20 Para o exercício estoico da co-percepção ou consciência, cf. HIEROCLES, *Ethikè Stoicheiosis*, VII.40-50, 2009, p.21.

21 Para a experiência da simpatia ou interação entre a alma e o corpo, o si e os outros no estoicismo, cf. HIEROCLES, *Ethikè Stoicheiosis*, IV.3-20, 2009, p.11; NEMESIUS, *De natura hominis*, 2.136-2.139, in: LONG & SEDLEY, 2003, Vol.2, p.269; ALEXANDER, *De mixtione*, 223.25-223.36, in: LONG & SEDLEY, 2003, Vol.2, p.283.



da sociabilização, prática que possui uma dimensão cosmopolítica. Para estoicos, a sociabilização é bastante complexa porque envolve o exercício da co-percepção e da simpatia, mas também da familiarização (*oikeiosis*)²² e da comunicação (*sun+diálogos*). Sobre a comunicação, vale mencionar que “*sun-diálogos*” não é propriamente um conceito estoico, embora possa ser depreendido de sua ontologia. De modo geral, de acordo com a física estoica, a comunicação atinge diferentes níveis cosmológicos que são proporcionais à distribuição de *pneuma* no mundo. O *pneuma* é o componente ativo responsável pela dimensão racional dos corpos; ele se mistura em diferentes graus à matéria, componente inativo que nos permite sofrer ações. É, então, desta mistura (*krásis*) que resulta a unidade material alma + corpo.

Na ontologia estoica, homens e animais simultaneamente se diferenciam e se assemelham: diferenciam-se quanto à disposição e quantidade de *pneuma* que constitui suas almas (animais irracionais têm menos *pneuma* do que animais racionais) e se assemelham na familiarização (*oikeiosis*), movimento da alma que incita o amor por si e pelos outros e que se ancora no exercício da co-percepção e da simpatia, as quais são práticas que, ao mesmo tempo, ensinam e se constituem no contexto da comunicação entre os entes do cosmos. Hierocles, em sua *Ética Elementar*, explica-nos, a partir da descrição do comportamento de touros, najas, cervos, castores, tartarugas, sapos, ursos, pintinhos, homens, leões e alguns outros animais, que o movimento de familiarização da alma em relação ao si e aos outros depende da co-percepção e da simpatia, atividades psíquicas contínuas e ininterruptas que se manifestam e são manifestadas no contexto comunicativo dos corpos em interação (HIEROCLES, *Ethikè Stoicheiosis*, III.46-56, 2009, p.10).

Com base nisso, torna-se possível compreender que no estoicismo a busca pela felicidade, a qual dependia da tentativa obstinada de se “viver conforme a natureza”²³, pode ser imaginada como o movimento contínuo de familiarização da alma em relação a si e em relação aos outros, movimento que nos coloca em comunicação simpática com as diferentes partes do cosmos. A ética estoica parece, portanto, repousar na prática do amor e da amizade. Além disso, não parece se amparar na superioridade da razão no que se refere ao sensível, até porque para estoicos a alma é tão material quanto o corpo e ambos se coafetam ou interagem na medida em que completamente misturados (HIEROCLES, *Ethikè Stoicheiosis*, III.56 e IV.3, p.10).

De acordo com o estoicismo, animais não-humanos são irracionais e animais humanos são racionais, mas isso não quer dizer que seres racionais são superiores ou mais privilegiados cosmicamente do que seres irracionais. A partir da ontologia estoica, podemos afirmar que se trata apenas de diferentes disposições dos corpos no mundo e, portanto, de diferentes maneiras de se dispor em relação ao mundo, tendo em vista que um corpo é um substrato (*hupokeímenon*), qualificado (*poion*), disposto de certa maneira (*pos échon*) e disposto de certa maneira em relação a algo (*prós tí pos échon*). Sobre a cosmologia estoica, explica-nos Simplicio: “Eles [os estoicos] estabelecem a divisão em quatro partes, em substratos, qualidades, dispostos de certa maneira e dispostos de certa maneira em relação a algo” (SIMPLÍCIO, *In Aristotelis categorias commentarium* 8.66.33, in: LONG & SEDLEY, 2003, Vol.2, p.168)²⁴. Os corpos partilham de qualidades comuns, ou seja, são comumente qualificados (*koinós poion*), mas também possuem qualidades peculiares (*ídios poion*), isto é, são peculiarmente qualificados. Segundo Long e Sedley:

Estritamente falando, “peculiarmente qualificado” é apenas a metade do segundo gênero dos “qualificados”. Este se divide (...) em “comumente qualificado”, ou seja, qualquer coisa descrita por um substantivo comum ou adjetivo;

22 Sobre a *oikeiosis*, cf. HIEROCLES, *Ethikè Stoicheiosis*, IX.3-10, 2009, p.2.

23 “Parece que Zenão foi o primeiro a dizer, em seu livro *Sobre a natureza do homem*, que viver conforme a natureza é o fim, que também corresponde a viver conforme a virtude” [Διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ Περὶ ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ’ ἀρετὴν ζῆν] (DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, 1972, VII.87.1-2).

24 “(...) ποιοῦνται γὰρ τὴν τομὴν εἰς τέσσαρα, εἰς ὑποκείμενα καὶ ποιά καὶ πῶς ἔχοντα καὶ πρὸς τί πως ἔχοντα.”

e em “peculiarmente qualificado”, ou seja, indivíduos que são qualitativamente únicos e que podem ser designados por um nome próprio como “Sócrates” (LONG & SEDLEY, 2003, Vol.1, p.173-174)²⁵.

As semelhanças e diferenças entre os entes são discernidas por meio da percepção sensível, no caso dos animais não-humanos, ou da percepção racional, no caso dos animais humanos. As duas formas de percepção desencadeiam o movimento de familiarização da alma relativamente a si, aos outros e ao mundo e, assim, ancoram a comunicação simpática entre os entes. Ademais, conforme o estoicismo, homens não nascem racionais, mas se tornam racionais. A razão não é adquirida e desenvolvida através da contemplação ou da especulação, mas a partir da tonificação da alma mediante a exercitação da familiarização, que está atrelada à co-percepção e à co-afetação comunicativa entre os diferentes corpos que constituem o cosmos. Quanto mais nos familiarizamos com os outros, com suas semelhanças e diferenças em relação a nós mesmos, mais nos familiarizamos com o nosso contexto no mundo e mais racionais nos tornamos, já que por meio destes movimentos afetivos dominamos a nós mesmos, de modo a aperfeiçoarmos nossa razão.

A familiarização, no caso dos animais humanos, tonifica a alma na medida em que a expande e a contrai, alongando-a comunicativamente em direção aos outros através da sociabilização e, por conseguinte, voltando-a a si mesma por meio do exercício da comunicação meditativa – prática com a qual o si, após a experiência da co-afetação e transformação social, reconecta-se simpaticamente a si mesmo. A alma sensível também se familiariza comunicativamente consigo mesma e com os demais entes que com ela habitam o mundo, mas a alma humana, ao atingir e aperfeiçoar a razão, a qual não exclui de seu escopo a sensação ou a paixão, pode vir a se expandir mais do que a animal.

A sociabilização, a meditação e a imaginação são articuladas em virtude da razão e pela razão, permitindo que a alma humana se familiarize comunicativamente consigo mesma e com uma multiplicidade de entes, bem como de símbolos que remetem ao existente e ao não-existente, como é o caso de quimeras e ficções (SÉNECA, *Cartas a Lucílio*, 2004, Carta 58.15, p.202). Em distinção à alma do animal não-humano, a alma do animal humano pode imaginar a pluralidade do mundo e dela se familiarizar por meio da apreensão de seu conceito, sempre inacabado e em expansão, que aguça o sentimento de co-pertença ao cosmos, orientando a vontade de nele intervir.

De modo geral, para estoicos, os conceitos nada mais são do que uma conveniência linguística que se refere a uma determinada experiência ou a um grupo de experiências. Então, apreender o mundo como conceito designa uma série de experiências praticadas pelo si mesmo que se associam a um conjunto de sensações que podem ser ditas “mundanas”. Isso significa que o conceito de “mundo” não é o mesmo para todas as pessoas, pois nem todos partilham as mesmas experiências, embora todos co-partilhem o mundo, isto é, este mesmo campo imanente constituído por corpos, relações e contextos múltiplos. Então, mesmo que o conceito “mundo” seja universal, ele não é absoluto, pois para estoicos os universais, enquanto conceitos, não são prioritários às suas instâncias (LONG & SEDLEY, 2003, Vol.1, pp.181-182). Logo, com o auxílio da força meditativa da razão, que nos permite nos comunicarmos simpaticamente com nós mesmos, e por meio da prática da sociabilização, que nos permite nos comunicarmos simpaticamente com os outros, somos capazes de imaginar um mundo múltiplo e uma humanidade múltipla que dele é parte – humanidade que não exclui nem de si e nem do mundo a animalidade.

No estoicismo, todos os entes do mundo possuem algum grau de razão, isto é, a razão não é necessariamente humana. Isso significa que todos os entes do mundo podem se entre-comunicar, inclusive os mortos cujas almas tardam a perecer no cosmos. Conforme Eusébio: “[Os estoicos] dizem que a alma pode ser gerada e

²⁵ “Strictly speaking ‘peculiarly qualified’ is only one half of the second genus ‘qualified’. This divides up (...) into the ‘commonly qualified’, i.e. anything as described by a common noun or adjective; and the ‘peculiarly qualified’, i.e. qualitatively unique individuals, as designated by proper names like ‘Socrates.’”

destruída. Quando separada do corpo, contudo, não perece imediatamente, mas ainda permanece vagando [no mundo] por certo tempo (...)” (EUSEBIUS, *Preparatio evangelica*, in: LONG & SEDLEY, 2003, Vol.2, p.320)²⁶. Resumidamente, de acordo com a filosofia estoica, familiarizamo-nos com os outros – sem jamais nos identificarmos ou nos reconhecermos plenamente, tendo em vista que, no estoicismo, somos todos seres peculiarmente qualificados²⁷ –, quando com eles simpatizamos ou interagimos de forma comunicativa. Parece, portanto, que comunicações criativas, capazes de nos transformar eticamente, são simpáticas, ao passo que experiências simpáticas ou coafetivas são necessariamente comunicativas. Ademais, parece-nos que, no estoicismo, a comunicação não é meramente discursiva ou lógica; talvez possamos dizer que ela é páthos-dialógica, na medida em que envolve tanto a prática do discurso (*logos*) quanto a da partilha perceptiva do sentimento ou paixão (*páthos*). Também não podemos deixar de reiterar que a simpatia e a comunicação não se reduzem a animais-humanos, mas abarcam todos os entes que constituem o cosmos, ele próprio considerado um animal vivente no estoicismo. Como explica Diógenes Laércio, para estoicos, “o cosmos inteiro é um animal vivente” (DIÓGENES LAÉRCIO, *Vitae philosophorum*, 1972, VI.139.3)²⁸.

Faço, pois, esta digressão à filosofia estoica no intuito de indicar que o cuidado de si e a cultura de si demandam um grande esforço simpático e comunicativo dos indivíduos relativamente à pluralidade do mundo que os circunda. Com base no estoicismo, somos capazes de entender o que significa dizer que o cuidado absorto ou a incultura do si mesmo não são suficientes para a boa vida do cosmos e no cosmos. A simpatia (*sumpátheia*) e a comunicação (*sun+diálogos*) são, com efeito, práticas transhistóricas que precisariam ser recontextualizadas no tempo presente. Mas, o fato é que hoje nós as relegamos ao passado e agimos como se a rememoração de tais experiências nos fosse impossível. Nosso descomprometimento ético, torna-nos absortos e incultos, mantêm-nos *stultus*. Como explica Foucault, a partir de Sêneca:

O *stultus* é alguém que de nada se lembra, que deixa a vida correr, que não tenta reconduzi-la a uma unidade pela rememoração do que merece ser memorizado, e que não [dirige] sua atenção, seu querer, em direção a uma meta precisa e bem determinada. O *stultus* deixa a vida correr, muda continuamente de opinião. Sua vida, sua existência passa, portanto, sem memória nem vontade (FOUCAULT, 2010, pp.317-321).

O cuidado absorto ou a incultura do cidadão de bem correspondem, neste nosso jogo reflexivo, à falta de responsabilidade social, a qual se atrela a uma vida stulta, a uma existência sem comunicação criativa, sem simpatia, sem afeto, familiarização e harmonia com o mundo em sua pluralidade – ou ao menos, tentativa de harmonia com o mundo em sua pluralidade. Butler nos mostra que Adorno, em *Problems of Moral Philosophy*, estabelece uma importante diferenciação, a partir da análise da peça *The Wild Duck* de Henrik Ibsen, entre a ética da moralidade abstrata e a ética da responsabilidade (BUTLER, 2005, p.133). Para Adorno, a ética da moralidade abstrata não pode ser caracterizada como uma ética da responsabilidade, pois esta não depende apenas da ação que se ajusta a uma crença pura, isto é, da ação que concorda com a crença em Deus, na Razão, no Juiz ou na Pátria. Distintivamente, a ética da responsabilidade parece incluir a reflexão do fim e da intenção, bem como a imagem-sentimento do mundo que, ao ser racionalmente acolhida, orienta a intervenção no tempo presente. Conforme Adorno – e aqui retomamos a passagem trabalhada por Butler:

26 “Τὴν δὲ ψυχὴν γεννητὴν τε καὶ φθαρτὴν λέγουσιν· οὐκ εὐθὺς δὲ τοῦ σώματος ἀπαλλαγείσαν φθείρεσθαι, ἀλλ’ ἐπιμένειν τινὰς χρόνους καθ’ ἑαυτήν.”

27 Conforme a ontologia estoica, o mundo plural é constituído por corpos peculiarmente qualificados, os quais, ao mesmo tempo, manifestam e estabelecem entre si continuidades e rupturas identitárias: “(...) no caso das disposições complexas existem as formas individuais, em referência às quais os estoicos falam do peculiarmente qualificado, que concerne ao mesmo tempo ao que é adquirido e destruído, bem como ao que mantêm ao longo de toda a vida a sua complexa disposição” [(...) εἰ γὰρ καὶ ἐπὶ τῶν συνθέτων τὸ ἀτομωθὲν ὑπάρχει εἶδος, καθ’ ὃ ἰδίως παρὰ τοῖς ἐκ τῆς Στοᾶς λέγεται ποιόν, ὃ καὶ ἀθρόως ἐπιγίνεται καὶ αὐτὸ ἀπογίνεται καὶ τὸ αὐτὸ ἐν παντὶ τῷ τοῦ συνθέτου βίῳ διαμένει] (SIMPLÍCIO, *In Aristotelis libros de anima* 11.217.36, in: LONG & SEDLEY, 2003, Vol.2, p.173).

28 “τὸν ὅλον κόσμον ζῶν ὄντα.”

O que é significado por isto [pela ética da responsabilidade] é uma ética na qual a cada passo que você dá – a cada passo em que você se imagina satisfazendo a demanda do que é bom e correto – simultaneamente você reflete sobre o efeito da sua ação e sobre se o objetivo perspectivado será atingido. Em outras palavras, você não está agindo apenas por pura crença, mas você inclui o fim e a intenção e, até mesmo, a forma do mundo que dela [da ação] resulta como fatores positivos em suas considerações. Na peça [*The Wild Duck*], esta é a posição tomada pelo cínico Relling, que a expressa inteligivelmente (ADORNO, 2001, p.162)²⁹.

A partir disso, talvez possamos afirmar que o cidadão de bem, com todo o seu moralismo abstrato, não se percebe socialmente culpado, pois ele é incapaz de considerar o fim e a intenção de suas ações para além de sua ideologia religiosa e patriótica, ou melhor, encurralado pelo desatino ideológico, ele é incapaz de considerar o fim e a intenção de suas ações no mundo plural. Em meio a abstrações morais, falta-lhe, pois, a culpa social, experiência psíquica que estaria contemporaneamente vinculada à introjeção afetiva do mundo plural em nosso âmago humano-animal – introjeção amparada pela prática de uma racionalidade outra, quicá de uma racionalidade páthos-dialógica que não exclui de seu escopo a força da percepção, da imaginação e da paixão, potências inativas ou inativadas por uma estrutura racional cuja pretensão substancial responde à promoção e à garantia simbólico-material do Humano de bem. Nesse sentido, parece que o cidadão de bem ainda é incapaz de co-perceber que a interação entre o si, os outros e o mundo é simpática e não apática, que ela é comunicativa na medida em que co-afetiva e que o afeto não se reduz à consanguinidade familiar ou às identidades humanas, demasiado humanas.

Em outras palavras, a incultura (má cultura) do cidadão de bem lhe impede de exercer sua cidadania para além das mórbidas fronteiras de sua ideologia narcisista, tirânica e autoritária. Submersos nesta incultura – “muito esquisita, avulsa do que se é e do que se procura” (VEDOVATO, 2018, *Aforismo. Vilania*, p. 56) –, não por pouca erudição, mas por pouco ou nenhum sentimento do mundo, estagnamos nossas vidas, imobilizamo-nos no eterno retorno do mesmo, noticiado por uma mídia que diariamente expõe os corpos que se amontoam em pilhas cadavéricas, os corpos ultrajados, queimados, esquartejados ao bel prazer de um certo chefe de Estado que não quer deixar rastros, pois estes manifestariam o fato de que o jogo pretensamente puro de sua razão não passa de um mecanismo egoísta que serve a alguns poucos humanos, a alguns poucos valores humanistas. Não nos esqueçamos, como explica Foucault, que:

(...) houve um tempo no qual se sustentava os valores humanistas representados pelo nacional-socialismo e no qual os próprios stalinistas diziam que eram humanistas. Disso não se deve tirar a consequência de que tudo o que pôde reivindicar o humanismo deve ser rejeitado; mas que a temática humanista é em si mesma muito flexível, muito diversa, muito inconsistente para servir de eixo à reflexão (FOUCAULT, 2001, nº339, p.1392)³⁰.

É justamente por este motivo, pelo fato de que a temática humanista é pouco consistente, que elencamos o mundo plural, sua imagem e seu sentimento, como eixo articulador de nossa atual reflexão. Partindo da incontestável evidência de que fazemos parte do mundo, deparamo-nos com a urgência de nos desvincularmos de certos valores morais, políticos, estéticos e epistemológicos que contemplam e iluminam alguns poucos Humanos de bem. É assim, em nome do mundo plural, que desencadeamos o exercício de uma racionalidade outra, talvez de uma racionalidade páthos-dialógica, que nos permite apostar no desvanecimento do Homem, “como, na orla do mar, um rosto de areia” (FOUCAULT, 2000, p.536). À medida que este Homem de razão pura e pretensamente substancial desvanece, com ele também

29 “What is meant by this is an ethics which at every step you take – at every step you imagine yourself to be satisfying a demand for what is good and right – you simultaneously reflect on the effect of your action, and whether the goal envisaged will be achieved. In other words, you are not just acting out of pure conviction, but you include the end, the intention and even the resulting shaping of the world as positive factors in your considerations. In the play this is the position embraced by the cynic, Relling, who also express it very intelligently.”

30 « Il y eut un temps où on soutenait les valeurs humanistes représentées par le national-socialisme, et où les staliens eux-mêmes disaient qu'ils étaient humanistes. De cela il ne faut pas tirer la conséquence que tout ce qui a pu se réclamer de l'humanisme est à rejeter ; mais que la thématique humaniste est en elle-même trop souple, trop diverse, trop inconsistante pour servir d'axe à la réflexion. »

desaparece “(...) a ideia de uma moral como obediência a um código de regras (...)” (FOUCAULT, 2001, nº 357, p.1551)³¹, a ideia de uma moral de tipo abstrata que se fundamenta e se justifica em caprichos egóicos, politicamente performados como reivindicação humanista. A essa ausência de moral, indica-nos Foucault, “deve corresponder uma busca que concerne àquela por uma estética da existência” (*Ibidem.*)³², isto é, a busca por uma estética cosmopolítica da co-existência, a qual nos permite vislumbrar a imagem difusa da pluralidade do mundo e concomitantemente vivenciá-la como um profundo sentimento de lugar.

Além disso, não podemos deixar de dizer, a partir de Butler, que “quando a cabeça do estado é ela mesma uma criança tirânica” (BUTLER, 2020, p.168)³³, a nossa co-interação com o mundo corre o risco de ser irreversivelmente precarizada pela incultura (má cultura) deste que egoisticamente representa alguns poucos humanos e alguns poucos valores humanistas. Parece-me, então, que a incultura está imediatamente atrelada à ausência da imagem-sentimento do mundo, à nossa falta de simpatia comunicativa, já que perdemos a espontaneidade da interação criativa com nós mesmos e com os outros. O que quero dizer é o seguinte: já faz um tempo que nossas interações deixaram de ser simpáticas (se é que um dia foram) e, portanto, comunicativas para se tornarem apáticas e, assim, transformarem-se em um jogo vazio de interesses desinteressados³⁴ daquele velho conhecido, do “tirano que, no final das contas, é um antropomorfismo sustentado por redes de poder (...)” (BUTLER, 2020, p.168)³⁵.

A falta de nossas capacidades simpáticas e comunicativas não se deve única e exclusivamente a este tirano. A falta que nos torna corresidentes incultos de um mundo cada vez mais devastado por nossos interesses desinteressados também recai sobre nossos ombros, afinal, nós (Humanos de bem) também fazemos parte das redes de poder que sustentam o antropomorfismo do tirano. Com base nisso, talvez possamos afirmar que a falta de tais capacidades páthos-dialógicas coloca em risco não só o Estado democrático de poder, mas também a vida do mundo que cuidadosamente nos recebe em sua morada plural. Sem sentirmos em nós e por nós o mundo plural, jamais despertaremos para o aspecto ficcional das fronteiras que recortam o cosmos; isto é, sem o cultivo da imagem-sentimento do mundo, jamais compreenderemos que os limites ideológicos e regionais que delineiam as fronteiras também podem alimentar nossa submissão ao governo ou ao desgoverno do tirano, que insiste no devaneio de que este pedaço de mundo, bem como os seres que nele habitam, pertencem-lhe.

Assim, em meio à “massa de ossos brancos, de cadáveres putreficados cujas peles secam” (VERNANT, 2011, p.144)³⁶, a mescla patológica, ou melhor, páthos-dialógica entre, por um lado, a imagem incerta de uma unidade cuja forma é paradoxalmente plural e, por outro lado, o profundo sentimento de que pertencemos a esta totalidade inacabada, torna-se cada vez mais urgente e a sua urgência é ético-política. Dando-nos conta de que não habitamos uma determinada região, mas sim o mundo e de que regiões são grandes ficções traçadas por rastros colonizadores, finalmente entendemos que nada pertence ao tirano, mas que ele pertence ao mundo. É justamente esta inversão de perspectivas que nos permite desmascarar a pulsão destrutiva do tirano que, por falta de cuidado ético consigo e com os outros ou por incultura (má cultura), abusa do poder que se outorgou em pleno surto patriótico (BUTLER, 2020, p.169). Dessa forma, parece que para nos desvincularmos da rede de poder que sustenta o antropomorfismo do tirano, isto é, para nos desviarmos de sua figura em todos os sentidos possíveis – no sentido que aponta na direção

31 « (...) l'idée d'une morale comme obéissance à un code de règles (...). »

32 « (...) doit répondre une recherche qui est celle d'une esthétique de l'existence. »

33 “(...) when the head of state is himself a tyrannical child (...)”

34 Foucault explica em *Nascimento da biopolítica* que, hoje, “(...) o que liga os indivíduos na sociedade (...) é toda uma série que poderíamos chamar de ‘interesses desinteressados’” (FOUCAULT, 2008, p.409).

35 “(...) tyrant, after all, is an anthropomorphism sustained by networks of power (...)”

36 « (...) masse d'os blanchis, de cadavres putréfiés dont les peaux se dessèchent (...). »



social da realidade e naquele que aponta na direção psíquica do simbólico –, precisamos do mundo plural instanciado por uma racionalidade outra que não aquela da pureza, da substância e, mais recentemente, da produtividade neoliberal que coaduna com o falocentrismo.

Vejamos, então, a partir de Butler, de que modo poderíamos desabilitar, desde nosso âmago humano-animal, a rede de poder que sustenta o tirano, cuja figura, na modernidade, ampara e é amparada pela Razão fálico-produtivista.

A vida psíquica do poder

Tenho apenas duas mãos,
e o sentimento do mundo

(Carlos Drummond de Andrade
Sentimento do mundo)

Para Foucault “não é satisfatório dizer que o sujeito é constituído em um sistema simbólico. Ele é constituído nas práticas reais – práticas analisáveis historicamente” (FOUCAULT, 2001, nº326, p.1227)³⁷. Contudo, tendo em vista a dimensão interna do sujeito moderno, que a cada dia se torna mais profunda, penso que não podemos dispensar a discussão da constituição simbólica do si mesmo, já que por meio dela somos capazes de compreender a interação entre o fora e o dentro e entre o dentro e o fora. Não farei a reconstituição anarqueo-genealógica que nos permitiria compreender a emergência da introspecção como experiência subjetiva³⁸. Para o momento, tudo o que precisamos saber é que, na modernidade, o espaço da vida interna deixa de ser disputado por Deus e pelo Diabo e passa a ser ocupado por uma racionalidade produtivista que se pretende pura e substancial. Sobre a atual configuração da Razão, explica-nos Frédéric Gros:

A experiência totalitária do séc. XX nos tornou sensíveis a uma monstruosidade inédita: aquela do funcionário zeloso, do executor impecável. *Os monstros da obediência*. Falo aqui de “segunda modernidade” porque a razão que regula estas condutas não é mais aquela dos direitos e valores, do universal e do bom senso. É a razão técnica, eficaz, produtiva, útil. A razão da indústria e das massas, aquela da administração e dos escritórios. A razão gestionária,

37 « (...) ce n'est pas satisfaisant de dire que le sujet est constitué dans un système symbolique. Il est constitué dans des pratiques réelles – des pratiques analysables historiquement. »

38 Como nos explica Vernant, a experiência que os gregos antigos possuíam de si próprios é diferente da nossa, pois a experiência deles os orientava para *fora* de si mesmos, ao passo que a nossa experiência nos conduz, desde os primórdios monásticos do cristianismo, para *dentro* de nós mesmos. Na Grécia clássica, o indivíduo se projeta para fora de si mesmo através da relação transcendental com o divino, ou seja, “não há introspecção. O sujeito não constitui um mundo interior fechado, no qual ele deve penetrar para se reencontrar ou ainda se descobrir. O sujeito é extrovertido” [Il n'y a pas d'introspection. Le sujet ne constitue pas un monde intérieur clos, dans lequel il doit pénétrer pour se retrouver ou plutôt se découvrir. Le sujet est extraverti.] (VERNANT, 2011, p.224-225). Já no cristianismo monástico de Cassiano a relação dos sujeitos com a verdade era caracterizada pela discrição e confissão dos pensamentos que iludem a alma, isto é, estes pensamentos ilusórios, de raízes obscuras e de origem velada, deveriam ser expurgados das profundezas da alma no ato da confissão (FOUCAULT, 2013a, p.86-87). Nesse contexto, a alma daquele que confessa é dotada de uma dimensão interna em cuja profundidade Satã se esconde e em que Deus se revela reflexivamente. Evidentemente, mostra-nos Vernant, na Grécia clássica os indivíduos não possuíam a experiência da introspecção. Porém, não podemos deixar de indicar que a filosofia estoica talvez tenha sido, já no período helenístico-romano da cultura de si, o cenário histórico-filosófico a partir do qual a introspecção cristã viria a se desenvolver, visto que para estoicos o si mesmo consiste em um corpo dotado de profundidade física e psíquica (DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, 1972, VII.135.2). Então, é no estoicismo que encontramos os primórdios anarqueo-genealógicos deste espaço interno que emerge no cristianismo monástico como um lugar disputado por Deus e pelo Diabo.

●
●

razão fria, anônima, gélida, impessoal do cálculo e da ordem. Não se trata mais da antiga utopia: escutar e seguir a voz da razão universal ao invés de permanecermos servos de nossos instintos primitivos (GROS, 2017, p.35) ³⁹.

Diferentemente do que concebe Gros, penso que, na modernidade tardia ou segunda modernidade, a racionalidade se manifesta como uma complexa mistura entre universalidade, substancialidade, frieza calculativa ou produtivista e falocentrismo. O que quero dizer é que, na contemporaneidade, a racionalidade fálico-calculativa ou fálico-produtivista assume uma dimensão universal e substancial, tornando-se difusora de uma pretensa pureza de tipo higienista que distingue os dignos dos indignos. O espaço da racionalidade produtivista serve de morada psíquica do sujeito que pensa, deseja e logo existe; isto é, contemporaneamente acolhemos em nosso âmago uma complexa combinação simbólica entre a racionalidade produtivista, o Falo e alguns dos seus representantes sociais. Mais precisamente, por um lado, como nos mostra Hannah Arendt, na modernidade, a introspecção foi assimilada como um lugar neutro, livre de toda mundanidade, como um espaço substancial ocupado apenas pela pura Razão de tipo produtivista. Segundo Arendt, no contexto moderno, o que os homens teriam em comum não é Deus e tampouco “o mundo, mas a estrutura da mente – e esta eles não podem, a rigor, ter em comum” (ARENDT, 2008, p.296).

Por outro lado, como Butler nos permite perceber, a partir do contemporâneo advento da psicanálise, a introspecção passa a ser ocupada por um símbolo, que se correlaciona à racionalidade produtivista, no intuito de tornar comum aos homens não apenas a faculdade de raciocínio, mas também o desejo (hetero) sexual. O si parece se desvencilhar do mundo como pluralidade, tal que diagnosticado por Hannah Arendt, quando passa a se definir em virtude de sua introspecção ocupada pura e substancialmente por uma Razão de tipo calculativa. O mesmo acontece, em certa medida, com a Razão combinada ao Falo, que metonimicamente representa a *libido* – pois, como indica Foucault, em *Les aveux de la chair*, a libido é “a forma involuntária do movimento que faz do sexo o sujeito de uma insurreição e o objeto do olhar. Visível e imprevisível ereção. Notemos, é claro, o fato de que a *libido* assim concebida se caracteriza essencialmente pelo sexo masculino, suas formas e suas propriedades. Ela é originariamente fálica” (FOUCAULT, 2018, p.337) ⁴⁰.

Então, o que os homens teriam em comum no que tange à vida psíquica não é o mundo plural, mas a racionalidade produtivista, pretensamente pura e substancial, e o Falo. Estes símbolos normativos incidem respectivamente sobre a faculdade de raciocínio e sobre a formatação do desejo (hetero) sexual. A partir disso e de modo geral, podemos dizer que o território psíquico dos sujeitos modernos expurgou de seu âmago o mundo plural – se é que um dia o acolheu. Butler nos permite compreender que a falta simbólica do mundo plural possui dimensões materiais, já que ameaça os laços sociais, sem os quais a vida corre perigo (BUTLER, 2020, p.16). A falta do mundo plural, explica-nos Butler, não implica na perda dos movimentos de introjeção e de projeção ou de internalização e exposição, os quais demarcam

39 « L'expérience totalitaire du XXe siècle a rendu sensible à une monstruosité inédite : celle du fonctionnaire zélé, de l'exécutant impeccable. *Des monstres d'obéissance*. Je parle ici de 'seconde modernité', parce que la raison qui règle leur conduite n'est plus celle des droits et des valeurs, de l'universel et du sens. C'est la raison technicienne, efficace, productrice, utile. La raison de l'industrie et des masses, celle de l'administration et des bureaux. La raison gestionnaire, la rationalité froide, anonyme, glacée, impersonnelle du calcul et de l'ordre. Il ne s'agit plus de l'ancienne utopie : écouter et suivre la voix de la raison universelle plutôt que demeurer dans la servitude des instincts primitifs. »

40 « C'est la forme involontaire d'un mouvement qui fait du sexe le sujet d'une insurrection et l'objet du regard. Visible et imprévisible érection. Notons, bien sûr, le fait que la *libido* ainsi conçue se caractérise essentiellement par le sexe masculin, ses formes et ses propriétés. Elle est originellement phallique. »



a relação do indivíduo com o fora, com a sociedade, com a civilização – ela também estruturada por uma racionalidade produtivista e fálica que reivindica para si os valores humanistas dos Humanos de bem⁴¹.

Tendo em mente a profunda dimensão psíquica da vida do si e a vida psíquica do poder, faz-se interessante revisitar Foucault a partir de Butler no intuito de compreender a relação entre a potência ético-política da estética da existência e a transformação psíquica do si mesmo. Suponho que o desenvolvimento de tal compreensão depende da elaboração da resposta a uma questão que se faz cada vez mais urgente em nossos dias – em dias assolados por crises cósmicas e democráticas. A pergunta que, nas vias abertas por Butler e Foucault, reflexivamente desponta do tempo presente é a seguinte: como a imagem-sentimento do mundo plural nos permite desarticular, desde nosso âmago humano-animal, a rede de poder que sustenta o antropomorfismo do tirano, o qual, além de *realmente* subjugar determinado pedaço de terra – bem como os seres que nela habitam, *simbolicamente* invade a topografia interna dos sujeitos?

Em outros termos, a imagem-sentimento do mundo plural seria capaz de dismantelar os ataques tirânicos contra os laços sociais, ou seja, contra a interdependência social que, segundo Butler, caracteriza e promove a vida? (BUTLER, 2020, p.16) Tudo o que sabemos até agora é que, ao invadir o espaço interno da vida do si, este Outro, cuja representação antropomórfica materializa a complexa combinação entre uma Razão de racionalidade produtivista e um Falo virilizador, exige a mitigação da potencialidade crítico-criativa dos sujeitos em nome do exercício mortificador da obediência estrita (ou abstrata) a códigos que visam garantir a perpetuação do exercício de um poder de tipo tirânico, isto é, a perpetuação do exercício do poder do tirano, o qual se outorga, em nome da população e de seu nacionalismo, o direito (oficial e extraoficial) de matar.

De fato, no presente artigo, estou longe de esgotar a referida interrogação. Na verdade, as pesquisas desenroladas até o momento não me permitem fazê-lo. Então, por ora, oferecerei duas pistas investigativas que nos permitirão vislumbrar com mais clareza nossa indagação.

Em primeiro lugar, faz-se importante apontar que Butler pensa a vida psíquica como parte da vida do si, como um aspecto da vida do si que se estetiza na medida em que participa do mundo, nele interferindo e

41 “Entre nós brasileiros, o paradigma normativo bolsonarista, isto é, o Homem de Bem, designa um amálgama de diversas qualidades sociais distintas, porém complementares e, às vezes, mesmo sobrepostas entre si. Entre nós, a figura social do Homem de Bem constitui uma noção genérica e, portanto, não restrita ao gênero masculino, embora certamente o privilegie. Ela engloba todo sujeito que se considere branco, que afirme sua branquitude como norma e que negue a existência do racismo no país (...). Também designa quem afirma conspicuamente sua heterossexualidade e valores viris relacionados ao armamentismo, quem se vangloria de ser portador de capital humano e de ter ‘subido’ na vida à custa apenas de seus próprios esforços, bem como se refere a quem quer que comungue de vagos preceitos cristãos, importando, sobretudo, ser contrário a religiões de matriz africana. Também diz respeito a quem defenda ostensivamente valores tradicionais quanto à constituição da família e quanto ao significado do patriotismo e do amor à liberdade, que deve ser verde-amarela, já que nossa bandeira jamais será vermelha, segundo o conhecido bordão bolsonarista. No contexto político brasileiro recente, portanto, aquelas parcelas da população que não querem e/ou que não podem encarnar o ideal normativo do bolsonarismo, o Homem de Bem, são destinadas à suspeita, ao abandono e mesmo à morte, dependendo de sua posição no complexo jogo social brasileiro. O Homem de bem é o modelo normativo por excelência do bolsonarismo, movimento político que se constrói em torno de um ideal unificado de povo, segundo o critério do temor e do rechaço à diversidade e à pluralidade, imediatamente associados às figuras fantasmáticas do Outro, do Abjeto, daqueles e daquelas que, portanto, podem ser expostos à violência e ao risco da eliminação” (DUARTE, 2020, pp.123-124). Em distinção e, ao mesmo tempo, inspirada na análise de André Duarte, utilizo a expressão “Humano de Bem”, pois compreendo que este ideal normativo possui um crivo especista que justifica e legitima a violência neoliberal ou produtivista em relação à terra e a todos os demais seres sencientes não-humanos que a habitam. Inclusive, no que concerne à operação racista deste padrão normativo da biopolítica, talvez possamos dizer que o “abjeto” é desidentificado ou destituído de “humanidade” na medida em que assimilado à “animalidade”, ou seja, aqueles que não correspondem ao ideal são decodificados como não-humanos, como animais. Não detalharei o processo de exclusão que repousa sobre o binarismo humano-animal, pois isto demandaria um desvio interpretativo em relação a nosso atual percurso reflexivo. Vale, contudo, indicar que a estratégia do mundo plural não tem por objetivo humanizar o deshumanizado, mas sim afirmar a animalidade que nos interconstitui, conferindo a ela um valor positivo – afinal de contas, somos simultaneamente humanos e animais, somos animais-humanos.



sendo por ele interferido. Butler dá atenção, através de sua leitura da psicanálise, à dinâmica dos movimentos psíquicos que conectam e desconectam o si dos outros, da civilização e do mundo – do mundo como pluralidade. Dessa forma, Butler nos mostra que o si não é um corpo plano e absolutamente fechado em si mesmo. Diferentemente, ele é tortuoso, profundo, aberto e frágil. De modo geral, a fragilidade do si se deve ao fato de que estritamente o si não pertence a si mesmo (BUTLER, 2005, p.132).

A fragilidade do si se articula à sua abertura ao outro e esta se explica pelo movimento de interiorização que nos estrutura, mas também nos desvia. Por um lado, estruturamo-nos quando introjetamos o Outro que simboliza os esquemas vigentes de inteligibilidade, os quais atualmente se apoiam em uma racionalidade fálico-produtivista, materialmente representada pelo antropomorfismo do tirano. Por outro lado, desviamo-nos quando introjetamos um outro que não o Outro, se é que podemos pensar nesses termos, isto é, um outro que rivaliza com a hegemonia estrutural e estatutária do primeiro Outro. Com efeito, confrontar a hegemonia estrutural e estatutária do Outro, que ocupa o espaço de nossa topografia interna, não é simplesmente substituí-lo por um símbolo mais primordial, mais fundamental, mais potente, mais verdadeiro, mais universal e, portanto, definitivamente absoluto. Trata-se, antes, de destituí-lo de sua infundada prepotência substancial e universal por meio da simbolização de uma imagem que o desmantele e o desmistifique, na medida em que se manifesta como um sentimento profundo que instiga, desde nosso âmago, a resistência à tirania do poder – deste poder que transita entre o fora e o dentro, entre o dentro e o fora na expectativa de dominar por completo esses espaços.

Em distinção à substituição, a destituição psíquica do Outro parece depender de um processo de desilusão que faz com que afirmemos o nada: se o primeiro Outro – com toda a sua prepotência substancial e universal – não é nada de necessário, obrigatório e absoluto, então eu que o mantenho em meu âmago – estruturando-me, estruturando e sendo estruturado – também não devo e nem preciso ser necessária, obrigatória e absolutamente assim, ou seja, também não devo e nem preciso corresponder às instâncias normativas do poder preconizado pelo Humano de bem. Este processo melancólico de desilusão social e pessoal, quando orientado pela imagem-sentimento do mundo plural, parece adquirir uma dimensão ético-política, na medida em que o movimento psíquico, que afirma a distinção do si em relação ao Outro, arranca o sujeito de sua condição atual, permitindo que ele se rearticule de outra forma, no tempo presente, aos laços sociais que o interconstituem neste e para este mundo.

Então, os processos melancólicos de constituição de si, os quais incitam e são incitados pela relacionalidade, são controversos e ambivalentes, pois resguardam uma potência ao mesmo tempo destrutiva e criativa. Em geral, de acordo com Butler, podemos nos abandonar ao Outro, de modo a sacrificarmos nossa peculiaridade distintiva em nome da experiência de uma relacionalidade potencialmente destrutiva, que coloca em risco a complexidade e riqueza dos laços sociais, os quais não concernem apenas “às relações humanas, mas a todas as relações vitais e inter-constitutivas” (BUTLER, 2020, p.9)⁴². Neste caso, o processo melancólico de constituição de si é oblato e se caracteriza pela *identificação* do si em relação ao Outro. Contudo, nós também podemos abandonar este Outro em virtude de nós mesmos, ou melhor, em virtude da afirmação de uma constituição distintiva do si mesmo que é abarcada por uma relacionalidade elaborada à luz da imagem-sentimento do mundo plural. Neste caso, o processo melancólico de constituição de si é crítico ou maniaco e se caracteriza pela *des-identificação* do si em relação ao Outro (BUTLER, 2020, p.167, 168 e 169).

Assim, minha hipótese é a de que a imagem do mundo plural, ancorada na projeção de uma vida outra ou de uma vida melhor – de uma vida mais igualitária e menos violenta – rivaliza com o Outro ao se instalar na introspecção como um sentimento profundo, que expulsa de nosso organismo esse Outro por meio da desilusão. Dito de outro modo, suponho que a desilusão, orientada pela simbolização da imagem do mundo

42 “(...) not only to human relations, but to all living and inter-constitutive relations.”



plural e operada sob o significante de uma vida melhor, destitui o Outro de seu poder subjetivo, na medida em que se ampara em uma relacionalidade outra que, por sua vez, parece ter o aporte de uma racionalidade outra, a qual nos permite compreender a verdade que instancia: “somos nós que pertencemos ao mundo em sua pluralidade; não é o mundo que nos pertence na forma uniforme da unidade”. É com base nessa conjectura que eu gostaria de entender, por meio do entrecruzamento de Butler e de Foucault, a dimensão ético-política da melancolia criativa ou mania que aparentemente se ampara na imagem-sentimento do mundo que queremos, isto é, do mundo plural, pois como nos explica Butler, o encontro entre filosofia moral e filosofia política incide tanto sobre “o modo como acabamos fazendo política quanto sobre o mundo que queremos” (BUTLER, 2020, p.7)⁴³.

Em segundo lugar, gostaria de sublinhar que para nos reapropriarmos de nosso espaço psíquico precisamos nos revoltar contra nós mesmos, na medida em que nos revoltamos contra aquilo (o Outro) e aquele (o tirano) que violentamente se introjeta ou que violentamente introjetamos em nossa alma. Seria justamente neste sentido, no da revolta crítica contra nós mesmos, contra um eu expropriado pelo Outro, que a experiência social, imagética e simbólica do mundo plural, psiquicamente acolhida como um profundo sentimento de mundo, vincular-se-ia à política de nós mesmos, a qual é concebida por Foucault como a prática política dos que escolhem estetizar suas próprias co-existências, ou seja, dos que fazem de si mesmos um dos principais problemas cosmo-políticos a serem enfrentados na atualidade.

Neste caso, no caso da co-existência estética no e para o mundo plural, “(...) um dos principais problemas políticos, no sentido estrito da palavra ‘político’, o principal problema, seria a política de nós mesmos” (FOUCAULT, 2013a, p.93)⁴⁴. Portanto, concebo que a política de nós mesmos está estreitamente atrelada à experiência melancólica do mundo plural, operada sob o significante de uma vida outra ou de uma vida melhor (de uma vida mais igualitária e menos violenta). Também concebo que a cosmo-etho-política de nós mesmos se faz extremamente urgente para que pensemos em cosmo-etho-biopolíticas, ou em políticas de cooperação ético-planetária, que reforcem e manifestem as implicações positivas da biopolítica para além da espécie humana, para além da soberania da espécie humana que se outorga o direito de matar e que, enquanto população, transfere esse direito ao tirano ao consentir a ele democraticamente – consentimento que, paradoxalmente, coloca em risco os laços sociais e, desse modo, a própria democracia.

Então, como indiquei doravante, é provável que, para nos desembaraçarmos da lógica tirânica que atualmente estrutura nossas subjetividades, dando ensejo à normalização da morte do mundo e no mundo, precisemos expulsar a figura censora do tirano de nosso âmago humano-animal por meio de um movimento crítico que se apoia em uma relacionalidade outra, a qual, por sua vez, apoia-se em uma racionalidade outra, quiçá em uma racionalidade patológica ou páthos-dialógica que não exclui de seu escopo a partilha e a compreensão das emoções que nos interconstituem neste e para este mundo, isto é, que não exclui de seu escopo o sentimento do mundo e, com ele, o de solidariedade⁴⁵.

43 “(...) where moral and political philosophy meet, with consequences for both how we end up doing politics, and what world we seek to help bring into being.”

44 « (...) l’un des problèmes politiques principaux, au sens strict du mot ‘politique’, le problème principal, serait la politique de nous-mêmes. »

45 Para o sentimento de solidariedade, cf. BUTLER, *The force of non-violence*, “Political Philosophy in Freud: War, Destruction, Mania, and the Critical Faculty”, 2020, pp.171-183.



A Heterotopia

Eu já havia conhecido anteriormente o sentimento de lugar. Quando era criança, inesperadamente tinha a consciência de estar deitada numa cama que se achava na cidade que se achava na Terra que se achava no Mundo.

(Clarice Lispector
A paixão segundo G.H.)

O mundo plural não pode ser uma mera estratégia interpretativa, ele precisa ser uma experiência efetiva, ou melhor, co-afetiva, já que “curar a nós mesmos como sociedade significaria inventar uma nova comunidade, para além das políticas de identidade e de fronteira com as quais até agora temos ensinado a soberania” (PRECIADO, 2020, §32)⁴⁶. O mundo plural, este contraespaço imaginativo que compõe o nosso mais profundo sentimento – o qual expõe a vida psíquica à vida social e a vida social à vida psíquica –, é reservado aos indivíduos *em crise moral*. Foucault nos explica que as sociedades primitivas possuíam contraespaços privilegiados, sagrados ou proibidos para indivíduos “em crise biológica” (FOUCAULT, 2013a, p.18). Para as crises biológicas, constituíam-se espaços absolutamente outros, distintos do espaço social tal que vastamente compartilhado por um povo ou população. Esse era o caso das “casas especiais para os adolescentes no momento da puberdade”, das casas especiais “reservadas às mulheres na época das regras; outras para mulheres em trabalho de parto” (*Ibidem.*). Pois bem, tenhamos isto mente para que eu possa lhes apresentar duas hipóteses: uma mais evidente e outra menos. Sabemos que o cuidado de si ou a cultura de si são recontextualizados por Foucault sob a chave contemporânea do princípio ético da estética da existência. Suponho, em primeiro lugar, que este princípio não nos remete à moral abstrata do código, mas sim à austeridade greco-romana; e mais precisamente, neste artigo, enfatizamos os laços transhistóricos entre a estética da existência e a austeridade estoica, segundo a qual “a matéria da arte de viver é a própria vida do si mesmo” (EPICTETUS, *Dissertationes ab Arriano digestae*, 1965, 1.15.3.1)⁴⁷. Foucault se volta à Antiguidade porque percebe a atual crise da moral do código, da moral como obediência abstrata ao código fundamentado em símbolos normativos que prometem a salvação dos sujeitos de interesse:

E se eu me interessei pela Antiguidade é porque, por toda uma série de razões, a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está a ponto, atualmente, de desaparecer, já desapareceu. E a essa ausência de moral responde, deve responder, uma busca que concerne àquela por uma estética da existência (FOUCAULT, 2001, n°357, p.1550-1551)⁴⁸.

Como vimos, o cuidado de si estoico não é absorto em relação à pluralidade do mundo, de modo que o si é a matéria da arte de viver na medida em que pertencente ao cosmos e constituinte de sua pluralidade. Também vimos que Foucault recontextualiza a ética do cuidado de si por meio do preceito contemporâneo da estética da existência. A partir disso, lanço minha segunda hipótese: suponho que a recontextualização contemporânea do cuidado de si é concomitante à recontextualização do cosmos em sua pluralidade e que este movimento histórico-filosófico se dá por meio da reabilitação ética do mundo plural como heterotopia. O *mundo plural* não é um conceito vazio, “um espaço neutro e branco”, um “retângulo de uma folha de papel” (FOUCAULT, 2013a, p.19). Em distinção, ele é hoje uma reserva imaginativa⁴⁹ que se mescla a um profundo e, paradoxalmente, extasiante sentimento de lugar; ele é uma heterotopia criada

⁴⁶ “Sanarnos a nosotros mismos como sociedad significaría inventar una nueva comunidad más allá de las políticas de identidad y la frontera con las que hasta ahora hemos producido la soberanía (...).”

⁴⁷ “οὕτως τῆς περὶ βίον τέχνης ὅλη ὁ βίος αὐτοῦ ἐκάστου.”

⁴⁸ « Et si je me suis intéressé à l'Antiquité, c'est que, pour toute une série de raisons, l'idée d'une morale comme obéissance à un code de règles est en train, maintenant, de disparaître, a déjà disparu. Et à cette absence de morale répond, doit répondre une recherche qui est celle d'une esthétique de l'existence. »

⁴⁹ Sobre a força ético-política da imaginação, cf. FOUCAULT, “Qu'est-ce que les lumières ?” in: *Dits et Écrits II*, 2001, p.1389; cf. também BUTLER, *The force of non-violence*, 2020, pp.10-11 e pp.15-17.



por uma racionalidade outra que não aquela fálico-produtivista, de pretensa pureza universal e substancial; heterotopia criada por uma racionalidade páthos-dialógica que responde à grave crise da moral do código, a qual parece se manifestar como o cuidado absorto ou a incultura do Humano de bem, isto é, como sua falta de simpatia comunitária ou de disposição comunicativa.

O mundo plural se torna, assim, um mundo outro para uma vida outra (FOUCAULT, 2011a, p.253), torna-se a experiência heterotópica que nos guia em direção à transformação de nós mesmos através da complexa prática da sociabilização, que expõe o si ao mundo e o mundo ao si. Segundo Foucault, os contraespaços, que muitas vezes despontam do livre-arbítrio da imaginação, podem ser tão lendários quanto “os tapetes voadores, tapetes que percorriam o mundo” e tão secretos quanto os jardins “onde o mundo inteiro vem consumir sua perfeição simbólica (...)” (FOUCAULT, 2013a, p.24). Agarremo-nos, pois, a esta verdade outra – ao mesmo tempo lendária e secreta – do mundo plural. Quando alçamos voo neste tapete encantado, percorremos o mundo e desvendamos um segredo bastante óbvio que ninguém jamais nos contou: fronteiras são fluidas e estão sempre passíveis à transgressão cosmopolítica (cosmo-etho-política + cosmo-etho-biopolítica). Seguindo as pistas de Foucault, talvez possamos dizer que o mundo plural é como aquelas “heterotopias que *parecem* abertas, nas quais, entretanto, só entram verdadeiramente os já iniciados. Acredita-se que se teve acesso ao que há de mais simples, de mais exposto, quando, de fato, se está no coração do mistério” (*Ibidem.*, p. 27). Eis nossa tautologia ético-política: para termos acesso ao mundo plural, precisamos cuidar de nós mesmos a ponto de transformarmos nossa vida em uma vida outra; contudo, para transformarmos nossa vida em uma vida outra precisamos ter acesso ao mundo plural. Foi justamente esta tautologia que me moveu até aqui e é com ela em mente que gostaria de fazer duas importantes observações antes de chegarmos ao fim deste ensaio.

Primeiramente, faz-se importante reiterar que a imagem do mundo plural é paradoxal, pois ela nos mostra que os limites, as fronteiras e as áreas seccionadas que recortam o mundo são ficções passíveis à transgressão cosmopolítica (cosmo-etho-política + cosmo-etho-biopolítica). No entanto, quanto mais vívida é a imagem que fazemos do mundo plural, mais apurada se torna a nossa percepção de que o cosmos não é um espaço neutro e mais latente se torna o nosso sentimento do mundo:

Vive-se, morre-se, ama-se em um espaço quadriculado, recortado, matizado, com zonas claras e sombras, diferenças de níveis, degraus de escada, vãos, relevos, regiões duras e outras quebradiças, penetráveis, porosas. Há regiões de passagem, ruas, trens, metrô; há regiões abertas de parada transitória, cafés, cinemas, praias, hotéis, e há regiões fechadas do repouso e da moradia (FOUCAULT, 2013a, p.19).

Em segundo lugar, vale dizer que quando alçamos voo no tapete encantado não damos ensejo à empreitada do conhecimento absoluto, mas percebemos que o mundo plural é complexo – complexo a ponto de não possuir extremidades. Nesse sentido, a imagem que dele fazemos é sempre aberta e está em constante mutação. A materialidade desta imagem varia de acordo com a circunstância na qual vivemos, já que aquele que invade os jardins secretos em cima do tapete carrega consigo a força simpática e comunicativa da sociabilização. Portanto, não alçamos voo no tapete encantado na expectativa de exercitarmos uma espécie de espiritualidade transcendente, mas sim na tentativa de frequentarmos os labirintos que, com grande diversidade, compõem os jardins; afinal, como explica Foucault, “os tapetes orientais eram, na origem, reproduções de jardins – no sentido estrito de ‘jardins de inverno’ (...). O jardim é um tapete onde o mundo inteiro vem consumir sua perfeição simbólica e o tapete é um jardim móvel através do espaço” (FOUCAULT, 2013a, p.24). Então, mergulhados nestes labirintos, co-percebemos “a medida de nossa existência – dessa existência que é apenas um ponto, um ponto no espaço e um ponto no tempo –, [a medida] de nossa pequenez” (FOUCAULT, 2010, p.248). Dito de outro modo, damo-nos conta de que o mundo não nos pertence, mas de que nós pertencemos ao mundo em sua pluralidade. Desse modo, desmascaramos a vontade narcísica e autoritária da rede de poder antropomorfizada pelo tirano, que insiste em subjugar determinado pedaço de terra, bem como os seres que nela habitam, sob as escusas



de que esta região lhe pertence. Como podemos afirmar a partir de Butler, quando desobedecemos a referida soberania em nome de nossa pertença ao mundo, “um grande espaço se abre para aqueles que querem construir suas redes de solidariedade (...), seus modos de solidariedade que buscam dismantlar regimes violentos (...)” (BUTLER, 2021, p.168 e p.171)⁵⁰. Parece-me, pois, que “este grande espaço” é, na verdade, o contraespaço do mundo plural, onde a solidariedade se exerce como simpatia comunicativa ou comunicação simpática, isto é, como partilha de um profundo sentimento de lugar.

Nota inconclusiva

Não posso conceder ao presente ensaio um fim definitivo, pois tenho plena consciência de que a hipótese do mundo plural precisa ser aprofundada, tanto no que se refere aos entrecruzamentos transhistóricos entre o cuidado de si, a estética da existência, a ética da responsabilidade e as heterotopias, quanto no que tange à caracterização desta imagem-sentimento que se ancora em uma racionalidade não excludente e não exclusiva, isto é, em uma racionalidade páthos-dialógica que não exclui de seu escopo a percepção, a imaginação, a emoção e que, tampouco, reduz-se à exclusividade humana do Humano de bem. Então, ainda preciso descrever de forma mais detalhada a complexa arquitetura do Humano de bem (Razão fálico-produtivista), elaborar com mais profundidade analítica a relação entre a imagem e o sentimento do mundo, bem como caracterizar a ambivalência humano-animal que tangencia e é tangenciada pela racionalidade páthos-dialógica ou patológica, a qual nos remonta aos primórdios do estoicismo em sua ortodoxia cínica. Parece que somente assim serei capaz de mostrar com clareza e distinção em que medida a racionalidade patológica se constitui como uma alternativa ética, política, estética e epistemológica à racionalidade fálica que agora vige na civilização dos sujeitos de interesse. Para tanto, tentarei delinear a diferença entre, por um lado, a ambivalência humano-animal e o binarismo que classicamente separa o humano do animal. A tematização da ambivalência se fará na esteira das análises de Butler sobre a melancolia, a qual possui duas tendências que correspondem aos mecanismos de identificação e desidentificação do si em relação ao Outro. A partir disso, o que quero compreender é se o rompimento do elo identitário com o Outro (Humano de bem) nos incita a afirmar a nossa própria animalidade e a animalidade daqueles com quem co-habitamos o mundo. Nesse sentido, o que busco entender é de que modo os animais participam do nosso profundo sentimento do mundo e em que medida eles (os outros do Outro) poderiam ser abarcados pela cosmopolítica de nós mesmos (cosmo-etho-política + cosmo-etho-biopolítica), a qual não parece se fundamentar, como podemos perceber a partir de Foucault, nos valores pouco consistentes dos Humanos de bem, sujeitos cuja substância se deve a uma racionalidade produtivista e pretensamente pura que reivindica somente para si – e para os seus – o humanismo.

Referências bibliográficas

- ADORNO, T. 2000. *Problems of Moral Philosophy*. Trad. Rodney Livingstone. California: Stanford University Press.
- ARENDT, H. 2008. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- ARTAUD, A. 2022. *Van Gogh, o suicidado da sociedade & Correspondência com Jacques Rivière*. Trad: Mayara Dioniso e Gabriel Bonesi. Rio de Janeiro: Via Verita.
- BUTLER, J. 2020. *The force of non-violence*. New York: Verso Books.
- BUTLER, J. 2005. *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press.

⁵⁰“(...) a great space is opened up for those who might build their networks of solidarity, (...) the modes of solidarity that seek to dismantle violent regimes (...)”



BUTLER, J. 2001. "What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue". Disponível em: Critique. Acesso em: dezembro de 2022.

COSTA, A. 2020. Cosmopolíticas da Terra: modos de existência e resistência no Antropoceno. Rio de Janeiro. 303p. Doutorado em Filosofia. PUC-Rio. Disponível em: Cosmopolíticas da Terra. Acesso em: dezembro de 2022.

DIOGENES LAERTIUS. 1972. Live of Eminent Philosophers. Trad. R.D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press.

DRUMMOND, C. 2009. Sentimento do mundo. São Paulo: Companhia das Letras.

DUARTE, A. 2020. A pandemia e o pandemônio. Rio de Janeiro: Via Verita.

EPICTETUS. 1965. Dissertationes ab Arriano digestae. Ed. H. Schenkl. Leipzig: Teubner.

FAUSTO, J. 2020. A cosmopolítica dos animais. São Paulo: n-1.

FOUCAULT, M. 2000. As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes.

FOUCAULT, M. 2010. A hermenêutica do sujeito. Trad. Salma Tannus Muchail, Márcio Alves da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes.

FOUCAULT, M. 2011a. A coragem da verdade. Trad: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.

FOUCAULT, M. 2001. Dits et Écrits II. 1976-1988. Paris: Gallimard.

FOUCAULT, M. 2014. Do governo dos vivos. Trad: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.

FOUCAULT, M. 2012. História da sexualidade 2: O uso dos prazeres. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Graal.

FOUCAULT, M. 2011b. História da sexualidade 1: A vontade de saber. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Graal.

FOUCAULT, M. 2011c. História da sexualidade 3: O cuidado de si. Trad: Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Graal.

FOUCAULT, M. 2013a. L'origine de l'herméneutique de soi. Paris: Vrin.

FOUCAULT, M. 2008. Nascimento da Biopolítica. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.

FOUCAULT, M. 2015a. "Nietzsche, a genealogia e a história". In: Microfísica do poder. Trad: Roberto Machado (org.). São Paulo: Paz & Terra.

FOUCAULT, M. 2013b. O corpo utópico; As heterotopias. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1.

FOUCAULT, M. 2015b. Qu'est-ce que la critique ? ; La culture de soi. Paris: Vrin.

GROS, F. 2017. Désobéir. Paris: Flammarion.



HARAWAY, D. 2011. “A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente”, *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 17, nº 35, pp. 27-64.

HIEROCLES. 2009. *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments and Excerpts*. Ed. Ilaria Ramelli. Trad. David Konstan. Boston: Brill.

KANT, I. 2010. *Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita*. Trad: Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes.

LISPECTOR, C. 1986. *A paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. 2003. *The Hellenistic Philosophers: greek and latin texts with notes and bibliography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2v.

LORDE, A. 2019. *Irmã Outsider*. Trad: Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica.

LORENZINI, D. 2014. *La politique des conduites : pour une histoire du rapport entre subjectivation éthique et subjectivité politique*. Créteil. 492p. Doutorado em Filosofia. Université Paris-Est Créteil.

NUSSBAUM, M. 1996. *For love of the country?* Boston: Beacon Press.

PRECIADO, P. B. 2020. *Aprendiendo del virus. El país*. Disponível em: [Virus](#). Acesso em: março de 2022.

PRECIADO, P. B. 2021. *Devenir humain avec un chien. Libération*. Disponível em: [Avec un chien](#). Acesso em: novembro de 2022.

PRECIADO, P. B. 2022. *Dysphoria Mundi*. Barcelona: Editorial Anagrama.

SÉNECA. 2004. *Cartas a Lucílio*. Trad. J.A. Segurado e Campos. Lisboa: Calouste Gulbenkian.

STENGERS, I. 2007. *La proposition cosmopolitique*. Disponível em: [Cosmopolitique](#). Acesso em: dezembro de 2022.

VEDOVATO, H. 2018. *Precipitações precipícias: ou d'entre as coisas – dentre outras coisas*. Campinas: Editora Phi.

VERNANT, J-P. 2011. *L'individu, la mort, l'amour : soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Paris : Gallimard.