

VULNERABILIDADE, LUTO E INTERDEPENDÊNCIA: REFLEXÕES CRÍTICAS AO INDIVIDUALISMO NEOLIBERAL A PARTIR DE JUDITH BUTLER

Vulnerability, mourning, and interdependence: critical reflections on neoliberal Individualism from the perspective of Judith Butler

Lílian Gabriela Rodrigues Lobato¹

Resumo: Este artigo apresenta uma crítica à moral neoliberal da responsabilização individual a partir da categoria de vulnerabilidade primordial, conforme elaborada por Judith Butler. Argumenta-se que, embora a vulnerabilidade seja inerente à condição humana, ela é gerida pelo neoliberalismo para aprofundar a precarização da vida e justificar uma ética da autossuficiência. O trabalho divide-se em três eixos: (1) Racionalidade neoliberal, subjetividade empresarial e precarização da vida (2) Implicações ético-políticas do luto e (3) Proposições para uma ética da vulnerabilidade. Conclui-se que o reconhecimento da vulnerabilidade compartilhada carrega potencial ético-político para fortalecer os vínculos de interdependência social enfraquecidos pelo individualismo neoliberal.

Palavras-chave: Neoliberalismo. Vulnerabilidade. Luto.

Abstract: This article offers a critique of the neoliberal moral framework of individual accountability through the lens of the category of primordial vulnerability, as developed by Judith Butler. It argues that, although vulnerability is inherent to the human condition, neoliberalism manages it in ways that deepen precariousness and legitimize an ethic of self-sufficiency. The analysis is structured around three main axes: (1) neoliberal rationality, entrepreneurial subjectivity, and the precarization of life; (2) the ethical-political implications of grief; and (3) propositions for an ethics of vulnerability. The article concludes that the recognition of shared vulnerability holds ethical and political potential to strengthen the bonds of social interdependence, which have been weakened by neoliberal individualism.

Key-words: Neoliberalism. Vulnerability. Mourning.

1 Introdução

Desde que nascemos estamos entregues ao Outro², dependentes de uma rede de apoio constituída não apenas pelas relações humanas, mas também pelo meio ambiente,

¹ Professora de Filosofia (SEDUC-PA), Mestre em Filosofia (PPGFIL/UFPa). E-mail: lilian.g.r.lobato@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-4219-1455>

² Optamos por destacar o Outro com letra maiúscula, seguindo os pressupostos lacanianos, por não se tratar de alguém específico, mas por articular nossos cuidadores, normas, discursos e todo o campo relacional que estamos imersos e que constituí quem nós somos, a despeito de nossa vontade. Difere-se do pequeno outro,

infraestruturas e processos vitais que, igualmente, dependem de nós. Nosso corpo é exposto por definição. Nossa sobrevivência não depende unicamente de nós, mas, sobretudo, da recepção do mundo ao nosso corpo, isto é, de como nosso corpo será socialmente interpretado.

Essa dimensão vulnerável, impressionável e suscetível de nossa existência é desprezada em defesa de um ideal neoliberal de sujeito autônomo, com pleno domínio e responsabilidade sobre si. Tal fantasia de autossuficiência, no entanto, é insustentável e frequentemente perturbada, como observamos durante a pandemia do novo coronavírus: nossos corpos são porosos, respiramos o mesmo ar e dependemos de uma complexa rede de apoio, visível e invisível, que ultrapassa o nosso núcleo familiar e de amizade, perpassa o amparo do Estado, se estende àqueles que sequer conhecemos e excede os limites do mundo humano.

Todavia, apesar de emergir com nossa própria vida, a vulnerabilidade carrega forte potencial exploratório e, historicamente, é capturada por políticas de precarização da vida que expõem determinados sujeitos à maior violação do que outros. O que também ficou evidenciado pela supracitada pandemia, que apesar de não respeitar fronteiras, classes sociais ou etnias, não afetou a todos por igual e amplificou a vulnerabilidade física de determinados sujeitos.

Isso significa que mesmo que a vulnerabilidade nos vincule uns aos outros em uma rede de interdependência que cria condições coletivas de preservação da vida, estamos falando de uma dimensão de nossa existência permeada por ambivalências e controvérsias, cujo potencial destrutivo não pode ser ignorado e que, por isso, não deve ser compreendida como uma automática conexão e norma ética postulada absolutamente contra a destruição.

Desse modo, este artigo apresenta discussões mobilizadas pelo seguinte problema: pode a vulnerabilidade operar como ferramenta de reconfiguração ético-política em um mundo estruturado pela racionalidade neoliberal?

Ao falarmos de vulnerabilidade, frequentemente tomamos como ponto de partida referenciais iluministas, liberais e humanistas que pressupõem um sujeito capaz de se

com inicial minúscula, por não constituir-se como semelhante, uma projeção de quem nós somos, mas por nos confrontar com a alteridade fundamental. Apesar de existirem menções ao grande Outro em momentos anteriores, essa distinção apareceu mais demarcada pela primeira vez na lição de 25 de maio de 1955 do Seminário, livro II. (LACAN, 2010. p. 319 citado por FERREIRA, 2002, p. 33).

emancipar por meio da razão, cuja suscetibilidade e impressionabilidade devem ser suprimidas. Por isso, no primeiro momento, pode nos causar estranheza reivindicar a vulnerabilidade enquanto ferramenta política, sobretudo, em um contexto marcado pelo recrudescimento de políticas neoliberais que aprofundam desigualdades históricas, afinal, não seria uma tarefa dos movimentos emancipatórios superar discursos que identifiquem os sujeitos, historicamente subalternizados, com a posição de passividade e de vitimização?

Mobilizar a vulnerabilidade³ como recurso ético-político exige a sua desvinculação do discurso paternalista que associa vulnerabilidade à vitimização, situando-a no extremo oposto do poder. Para Judith Butler (1956 -), somos formados a partir do exercício de poderes que atuam sobre nós e isto seria possível porque somos vulneráveis, suscetíveis por definição.

A vulnerabilidade é, portanto, um traço constitutivo de nossa formação subjetiva e representa não apenas a marca de nosso assujeitamento e subordinação, como também a possibilidade de agência e resistência, uma vez que, para que possamos atuar no mundo, é necessário que antes tenhamos sido atuados por Outros e, somente na medida que somos afetados por algo, temos capacidade de elaborar alguma resposta.

Nesse sentido, a hipótese sustentada neste estudo se apoia na tese defendida por Butler de que a experiência de estar fora de si que experimentamos no luto — que evidencia o sentimento de *desposseção*, ou seja, de não possuímos a nós mesmos em função de nossa *relacionalidade constitutiva* — poderia mobilizar um esforço produtivo para proteção dos elos de interdependência: por meio da percepção de nossa vulnerabilidade e interdependência, poderíamos acolher a vulnerabilidade do outro como a nossa própria vulnerabilidade, independentemente de critérios moralizadores, numa compreensão mais alargada do “eu” que inclui também aqueles que não se assemelham conosco, que estão para além do nosso círculo familiar e de amizade, aqueles que não escolhemos conviver.

³ Importante destacarmos que a noção de vulnerabilidade, nos termos propostos por Butler, é tributária da categoria freudiana de desamparo, diretamente relacionada a proposição de que além do princípio do prazer, existiria no organismo uma inclinação à descarga completa, uma tendência ao inanimado, um impulso de reestabelecer um estado de calma originária. O conceito de desamparo “é o correlato, na natureza humana, de sua propensão originária para a descarga total e absoluta das excitações, na medida em que inexiste no ser qualquer meio de domínio destas, apenas restando, para aquele, a possibilidade de sua eliminação” (BIRMAN, 1999, p. 23). Diante da inexistência em nós mesmos de recursos que nos permitam manejar o excesso dessas excitações, dependemos da presença do outro para não sucumbirmos à morte. Como condição inaugural e biológica, mesmo após o alcance de condições que relativizem a dependência, o desamparo primordial persiste em nossa existência de modo que precisamos dessa dimensão alteritária para subsistirmos e emergimos como sujeitos. Apesar da relação existente entre os conceitos de vulnerabilidade e desamparo, não iremos, neste trabalho, nos deter em como se estabelece essa interlocução entre Butler e Freud. (DIAS, 2020, p. 37).

O percurso escolhido para o alcance do objetivo proposto perpassa por três principais discussões: a primeira, caracterizando o neoliberalismo como uma racionalidade que organiza a realidade conforme a lógica do mercado e que ao elevar a autossuficiência como norma moral opera na produção de subjetividades empresariais e na precarização da vida; a segunda, elucidando as implicações ético-políticas do luto e a terceira ao evidenciar como a *opacidade* e *desposseção*, podem ser mobilizadas na proposição de uma ética da vulnerabilidade para a proteção dos elos de interdependência em oposição ao individualismo neoliberal.

Metodologicamente, a vulnerabilidade como fio condutor, atravessa toda esta pesquisa sem ganhar centralidade em um tópico específico, nos permitindo refletir sobre a indução neoliberal de precarização da vida, distribuição desigual do luto, *relacionalidade constitutiva*, o valor ético da *opacidade* e *desposseção* em um movimento que nos leva de uma abordagem política, de contextualização do problema de pesquisa, até uma abordagem ética que ensaia algumas *linhas de fuga*⁴ para as problemáticas apontadas. Sem perder de vista que, para Butler, ética e política formam um vínculo indissociável.

Por meio dessa escolha, pretendemos ressaltar o valor da *desposseção* para a reconfiguração dos vínculos ético-políticos com vistas a proteção dos elos de interdependência por entendermos que o abalo da noção de um sujeito estável e transparente não apenas não inviabilizaria a construção política, como também poderia estremecer o projeto neoliberal de um sujeito *empreendedor de si*, uma vez que, apenas mediante a persistência na alteridade que poderíamos *persistir em nosso próprio ser*.

Em face do cenário de avanço de agendas neoliberais, que tornam determinadas vidas, *sempre as mesmas vidas, mais precárias*, a hipótese levantada nesta pesquisa não vislumbra um horizonte com um desfecho seguro, mas nos exige, como Butler propõe um esforço *contrarrealista* de alargamento dos limites que delineiam aquilo que entendemos como real e possível, nos reorientando na disputa de sentidos na construção de normas de reconhecimento e humanização que não aspire a negação e eliminação do outro.

⁴ Expressão recuperada de Deleuze: “partir, se evadir, é traçar uma linha. (...) A linha de fuga é uma desterritorialização (...) Fugir não é renunciar às ações, nada mais ativo que uma fuga. É o contrário do imaginário. (...) Fugir é traçar uma linha, linhas, toda uma cartografia. Só se descobre mundos através de uma longa fuga quebrada.” (DELEUZE, PARTNET, 1988, p.49).

2 Racionalidade neoliberal, subjetividade empresarial e precarização da vida

As contribuições de Michel Foucault e suas reverberações em Pierre Dardot, Christian Laval e Wendy Brown nos permitem compreender que o neoliberalismo, mais do que uma ideologia ou política econômica, constitui uma racionalidade que estrutura toda a realidade social, uma forma de organizar o Estado, a sociedade e o próprio sujeito.

Para aprofundar essa caracterização, Foucault — especialmente em *O nascimento da biopolítica* — evidencia como a racionalidade neoliberal se consolida a partir de uma inflexão decisiva na tradição liberal. Se antes o Estado limitava sua atuação para garantir a liberdade do mercado, agora o Estado atua ativamente para organizar e sustentar esse mercado. Isto é, governa-se para o mercado, e não mais por causa do mercado:

A relação entre uma economia de concorrência e um Estado não pode mais ser de delimitação recíproca de áreas diferentes. Não haverá o jogo do mercado, que se deve deixar livre, e, depois, a área em que o Estado começará a intervir, já que precisamente o mercado, ou antes, a concorrência pura, que é a própria essência do mercado, só pode aparecer se for produzida, e produzida por uma governamentalidade ativa. Vai-se ter, portanto, uma espécie de justaposição total dos mecanismos de mercado indexados à concorrência e da política governamental. O governo deve acompanhar de ponta a ponta uma economia de mercado. A economia de mercado não subtrai algo do governo. Ao contrário, ela indica, ela constitui o indexador geral sob o qual se deve colocar a regra que vai definir todas as ações governamentais. É necessário governar para o mercado, em vez de governar por causa do mercado. E, nessa medida, vocês vêem que a relação definida pelo liberalismo do século XVIII é inteiramente invertida (Foucault, 2008, p.164-165).

Não se trata mais de deixar o mercado livre e intervir pontualmente, mas de uma ação governamental constante, voltada à produção ativa da concorrência — entendida como a essência do próprio mercado. O princípio da concorrência, e não mais da troca, torna-se o centro da vida social. E para garantir a concorrência, é necessário que haja desigualdade.

Trata-se, por um lado, de um Estado mínimo no que se refere à implementação de políticas sociais, mas forte e intervencionista para amparar e atender aos interesses da economia de mercado. Ou seja, no neoliberalismo, a intervenção estatal “não é menos densa, menos frequente, menos ativa, menos contínua do que num outro sistema. Mas o que é importante é ver qual é agora o ponto de aplicação dessas intervenções governamentais” (Foucault, 2008a, p. 199).

Por razões “econômicas” as estruturas sociais de apoio deixam de existir pois a única política social autêntica seria o crescimento econômico, capaz de garantir que os indivíduos, por meio de seus próprios rendimentos, se tornassem os únicos responsáveis por si mesmos,

ignorando as hierarquias históricas que expõem determinados sujeitos à maior desigualdade do que outros.

Nessa perspectiva, a desigualdade aparece não apenas como um efeito colateral, mas como condição de funcionamento da engrenagem neoliberal. Nos termos de Hayek — teórico central na crítica neoliberal à social-democracia, “a desigualdade é essencial para o desenvolvimento”, pois “a verdadeira justiça” depende da validade universal das “regras do jogo”, e o “jogo” pressupõe inevitavelmente “vencedores” e “perdedores”. Assim, a desigualdade deixa de ser vista como um problema a ser enfrentado e se torna um princípio normativo que legitima a hierarquização de determinadas vidas:

Ele procede, como todos os jogos, de acordo com regras que guiam as ações de participantes individuais cujos objetivos, habilidades e conhecimentos são diferentes, com a consequência de que o resultado será imprevisível e que haverá regularmente vencedores e perdedores. Como em um jogo, embora estejamos certos em insistir que ele seja justo e que ninguém trapaceie, seria absurdo exigir que os resultados para os diferentes jogadores sejam justos. Eles serão necessariamente determinados em parte pela habilidade e pela sorte (Hayek, 1985, p. 71).

É precisamente quando a desigualdade assume esse estatuto normativo que se torna necessária a constituição de uma nova subjetividade. Dessa forma, no interior do projeto neoliberal, o sujeito não é mais compreendido como trabalhador alienado e passivo no processo de produção ou como um sujeito de direitos, agente de reivindicação coletiva. O sujeito neoliberal é o sujeito ativo, plenamente engajado e envolvido, que busca entregar a sua melhor versão em todas as atividades assumidas e que entende que o trabalho prestado para a empresa seria, na realidade, um trabalho prestado para si mesmo.

Para garantir esse envolvimento total e eliminar qualquer sentimento de alienação em relação à atividade exigida do indivíduo, a forma-empresa se impõe como modelo universal de conduta. Desde a infância, o tempo de cuidado, o nível cultural dos pais e os estímulos recebidos são convertidos em métricas de capitalização. Foucault (2008) exemplifica que até mesmo o tempo afetivo é transformado em investimento: pais com maior capital cultural produzem, para seus filhos, capital humano mais elevado. Assim, todas as atividades humanas são submetidas à lógica de produção e de cálculo de custos, tudo passa a ser quantificado em termos de investimento no capital humano:

Ou seja, o simples tempo de criação, o simples tempo de afeto em termos de investimento capaz de constituir um capital humano. Tempo passado, cuidados proporcionados, o nível de cultura dos pais também — porque se sabe muito bem, justamente, que, para um mesmo tempo passado, pais cultos vão formar um capital humano, para a criança, muito mais elevado do que se não tiverem o mesmo nível de cultura —, o conjunto dos estímulos culturais recebidos por uma criança: tudo isso

vai constituir elementos capazes de formar um capital humano (Foucault, 2008, p.315-316).

Nesse cenário em que até os vínculos afetivos são capturados pela lógica de capitalização, observamos a proliferação de discursos que reforçam o imperativo de performance, como a retórica do *coaching*, por exemplo. Mais do que um simples deslocamento do léxico do esporte para referir-se às chamadas “consultorias em estratégia de vida”, a expressão ilustra muito bem a lógica do desempenho e da competição: trata-se de extrair o máximo de si mesmo, em todos os âmbitos da vida.

Mesmo diante de crises estruturais, espera-se que o sujeito se reinvente, atualize permanentemente e transforme adversidades em oportunidades. Se falhar, será considerado o único responsável por seu fracasso, uma vez que, não se ajustou à superioridade moral das soluções prometidas pelo mercado. A esse sujeito não cabe sentimento de solidariedade e clamor por valorização de sua vida, visto que ele é o único responsável pela condição em que se encontra.

Importante destacar que não bastaria incorporar a máxima do empresariamento de si para ajustar-se aos regimes de inteligibilidade. Observamos cotidianamente trabalhadores informais que enxergam a si mesmos como empreendedores, mas que a despeito das exaustivas horas diárias dedicadas ao trabalho, mal conseguem garantir a própria subsistência e, ainda assim, sob a ótica da racionalidade neoliberal, não estariam se esforçando o suficiente, o que justificaria a precarização que experimentam. O que significa que apesar da reformatação, os mecanismos de exploração capitalistas seguem a clássica retórica de exaltação do trabalho, mas de efetiva valorização do capital, enquanto os trabalhadores encontram-se cada vez mais destituídos de direitos.

Quanto mais o sujeito se encontra mobilizado pela exigência de responsabilizar-se por si mesmo, mais socialmente isolado se torna e mais precariedade experimenta. Ocorre que com o retorno para a vida privada, os laços sociais são enfraquecidos e a própria ideia de coletividade e os fundamentos da vida pública se esvaziam. Paralelamente, por razões “econômicas”, as estruturas sociais de apoio deixam de existir pois, como já mencionado, a única política social autêntica é o crescimento econômico.

Para além da negação de acesso a direitos básicos capazes de garantir uma existência digna — processo intensificado pela retração das políticas sociais — o neoliberalismo opera também no plano simbólico e afetivo, exaurindo o sentimento de solidariedade social e

fomentando a indiferença diante das condições de vida e morte daqueles que não conseguem manejar os riscos a que foram expostos.

Trata-se de um movimento de naturalização da precarização mediante o obscurecimento da dimensão estrutural das desigualdades. É esse mecanismo que Brown (2019) denomina “demonização do social”: a corrosão dos vínculos coletivos e do próprio imaginário de pertencimento comum, cujo efeito mais profundo é o empobrecimento de nossa capacidade de imaginar futuros compartilhados. Afinal, “à medida que o social desaparece de nossas ideias, discurso e experiência, ele desaparece também de nossas visões de futuro” (Brown, 2019, p. 65).

É, nesse sentido, que Butler ressalta que a indução política da precarização não se restringe às condições objetivas — sociais, econômicas ou materiais —, mas envolve igualmente uma transformação da realidade psíquica. Com a autossuficiência elevada como norma moral, em um contexto permeado por insegurança e contingência provocadas pelo enfraquecimento de políticas de bem-estar social, o sujeito se encontra inteiramente responsável por si, invadido pelo sentimento de “autoculpabilização” e de “fracasso moral”, acompanhada de uma escalada na sensação de ansiedade em relação ao próprio futuro (Butler, 2019a, p. 21) em um processo de “psicologização da realidade econômica” que reduz os problemas sociais à uma perspectiva estritamente clínica e individual:

Acredita-se que o processo de subjetivação está atrelado ao enquadramento normativo da racionalidade neoliberal, ao qual os indivíduos se assujeitam para terem o reconhecimento social e a permanência do desejo de existência, que se apresenta sempre promissora e somente dependente do esforço e do trabalho pessoal. Dessa forma, compreende-se que responsabilização, vulnerabilidade e precariedade, além de serem condições objetivas, são, também, elementos manipulados psiquicamente pelo poder social para que o processo das subjetivações neoliberais se realize (Marinho, 2020, p.236).

Esse modo de gestão da própria existência em conformidade com os parâmetros empresariais exige uma “certa disposição interior, certo ethos que deve ser encarnado com um trabalho de vigilância sobre si mesmo e que os procedimentos de avaliação se encarregam de reforçar e verificar” (Dardot; Laval, 2016, p. 332). Trata-se de um *ethos* de autovalorização que perpassa pela racionalização do desejo através de um trabalho de aprimoramento que o sujeito realiza sobre si mesmo, levando-o a buscar melhorar incessantemente seus desempenhos. Mais do que a simples introjeção dos valores neoliberais, estamos diante de

sujeitos formados por esses próprios valores. Isto quer dizer que não há exterioridade do sujeito com relação ao poder que o constitui como sujeito governado.

Em *Corpos em aliança...* (2019a, p.20), Judith Butler denuncia o esvaziamento neoliberal do conceito de “responsabilidade”, agora reduzido à exigência de autossuficiência econômica — mesmo em contextos que tornam essa norma inalcançável: “somos moralmente pressionados a nos tornar precisamente o tipo de indivíduo que está estruturalmente impedido de concretizar essa norma”.

Esse cenário evidencia uma apropriação discursiva de categorias tradicionalmente associadas à ação ética e política, como “responsabilidade” e “cuidado”, esvaziando-as de seu conteúdo relacional. Ignora-se, assim, nossa condição estrutural de interdependência, mesmo após a conquista da autonomia relativa na vida adulta.

Em *Corpos em aliança...* (2019a, p. 20), Butler denuncia o esvaziamento neoliberal do conceito de “responsabilidade”, reduzido à exigência de autossuficiência econômica mesmo em contextos que tornam essa norma inalcançável, de modo que “somos moralmente pressionados a nos tornar precisamente o tipo de indivíduo que está estruturalmente impedido de concretizar essa norma”.

Essa crítica revela como o neoliberalismo se apropria de categorias historicamente vinculadas à ação ética e política — como “responsabilidade” e “cuidado” — para reconfigurá-las de forma individualizante, descolada de seu conteúdo relacional. Ao fazê-lo, desconsidera-se nossa condição estrutural de interdependência, inclusive na vida adulta, quando a autonomia conquistada permanece sempre relativa e sustentada por redes de apoio que a retórica neoliberal procura invisibilizar. Como nos lembra Butler:

Ninguém se locomove, respira ou encontra alimentos sem o auxílio de um mundo que oferece um ambiente construído para a locomoção, que prepara e distribui alimentos para que cheguem à nossa boca, um mundo que preserva o ambiente que possibilita um ar de certa qualidade, respirável. (Butler, 2021, p. 47).

É nesse contexto que a precariedade emerge como uma forma privilegiada de governo, aprofundando desigualdades históricas e expondo determinados grupos a níveis extremos de negligência, violência e morte. Cabe aqui um adendo para esclarecer a diferença, no pensamento de Butler, entre “precariedade” e “condição precária”. Conforme Albino e Oliveira (2021, p. 247), a precarização pode ser entendida como um modo de existência

atravessado por contingências e incertezas, funcionando ainda como um instrumento de governo baseado na produção de insegurança social. A condição precária, por sua vez, é própria da vida corpórea e da condição humana: expressa nossa constitutiva relacionalidade e a vulnerabilidade compartilhada entre todos os viventes. Já a precariedade diz respeito à distribuição social e política dessa condição, que pode ser ampliada ou intensificada de modo desigual.

Assim, enquanto a condição precária remete à “condição universal de todo vivente exposto à morte”, a precariedade refere-se ao que é “induzido por violência a grupos vulneráveis ou pela ausência de medidas protetivas” (Butler, 2019a, p. 41). Ou seja, a primeira aponta para nossa suscetibilidade ontológica e para o caráter relacional da vida; a segunda designa a manipulação dessa vulnerabilidade por meio da exposição deliberada ao risco — como em guerras e genocídios — ou por políticas de abandono, indiferença e negação de direitos fundamentais, amplificadas pelo recrudescimento das lógicas neoliberais.

Isto significa que, apesar de inerente a todos nós, a condição precária e a vulnerabilidade de determinados sujeitos é amplificada por políticas de precarização da vida. Mulheres, negros, pobres, indígenas, pessoas encarceradas, LGBTQIA+, populações de países alvos do neocolonialismo, prostitutas, usuários de drogas, pessoas em sofrimento psíquico, dentre tantos outros sujeitos que perturbam os regimes de inteligibilidade, têm seus estatutos de humanidade questionados e as violências que experimentam são facilmente justificadas moralmente.

Raça, gênero, orientação sexual, situação geopolítica são, portanto, alguns dos marcadores sociais que operam na produção de enquadramentos — que delimitam as referências do que se compreende por vidas vivíveis e mortes enlutáveis. São pessoas cujas mortes são naturalizadas e, por isso, não geram comoção e nem são passíveis de luto público:

A condição de vulnerabilidade primária, de ser entregue ao toque do outro, mesmo que não haja um outro ali e nenhum suporte para nossas vidas, significa um desamparo e uma necessidade primários, sobre os quais qualquer sociedade deve tomar providências. Vidas são apoiadas e mantidas diferentemente, e existem formas radicalmente diferentes nas quais a vulnerabilidade física humana é distribuída ao redor do mundo. Certas vidas serão altamente protegidas, e a anulação de suas reivindicações à inviolabilidade será suficiente para mobilizar as forças de guerra. Outras vidas não encontrarão um suporte tão rápido e feroz e nem sequer se qualificarão como “passíveis de ser enlutadas”. (Butler, 2019d, p.52)

O luto revela-se, portanto, um importante critério de inteligibilidade da vida: só aquilo que é passível de ser enlutado é reconhecido como vida que importa, como vida digna de ser vivida. A gestão desigual do luto público, por meio da negação simbólica e institucional do reconhecimento de certas perdas, opera como estratégia de normalização das políticas de precarização. Essa lógica articula-se à necropolítica de Achille Mbembe (2018), que amplia a crítica biopolítica foucaultiana ao destacar os modos pelos quais o Estado gerencia o excedente de populações indesejadas — seja por violência direta, abandono ou pela regulação da comoção pública diante de suas mortes.

Nesse sentido, torna-se fundamental compreender que o luto não se restringe ao momento posterior à morte, mas constitui uma condição prévia para que uma vida seja reconhecida como valiosa. A partir disso, impõe-se a necessidade de interrogar os mecanismos que definem quais vidas devem ser preservadas, reconhecidas e enlutadas (Rodrigues, 2021, p. 88) ou ainda, nos termos butlerianos, “Quais humanos contam como humanos?” e “Que vidas são dignas de ser vividas?” (Butler, 2019a, p. 43). Essas questões não visam recuperar uma essência do humano, mas desvelar as normas que moldam socialmente o corpo, compondo uma ontologia social (Butler, 2019b, p. 15-16; Alves et al., 2021, p. 12).

Essa lógica de hierarquização das vidas evidencia uma articulação entre biopolítica e moralidade neoliberal, em que o direito à vida passa a depender do mérito e da conformidade com ideais normativos. Exige-se que os sujeitos “mereçam” viver, segundo uma ética da responsabilização individual (Rodrigues, 2021, p. 111). A máxima “direitos humanos para humanos direitos” sintetiza essa naturalização da exclusão, legitimando a violência contra aqueles considerados moralmente indignos. Quanto menor o reconhecimento, maior a justificativa moral da violência.

Essa fantasia de autonomia, contudo, ignora a condição constitutiva de interdependência que marca a experiência humana: ninguém vive sem o suporte de estruturas sociais, ambientais e afetivas (Butler, 2021, p. 47). Quando essas estruturas falham, a vida torna-se precária. A promessa neoliberal de sucesso individual, portanto, entra em contradição com a realidade da vulnerabilidade compartilhada (Butler, 2021, p. 53).

A discussão realizada até o momento nos conduz à hipótese de que a gestão neoliberal da vulnerabilidade e do luto constitui estratégia de naturalização de políticas de indução de precariedade que reforçam a distinção entre vidas vivíveis e matáveis. Sem a ocultação das

condições coletivas de preservação da vida, o discurso meritocrático de responsabilização individual não seria tão exitoso, inclusive, entre aqueles que experimentam desigualdades estruturais. Sem a seletividade do direito ao luto, a valoração diferencial das vidas que justifica uma exposição desigual de determinados sujeitos à violência, ao abandono e à negligência não seria tão facilmente revestida de normalidade.

Diante desse diagnóstico, torna-se necessário desvelar o que vem sendo escamoteado pela racionalidade neoliberal: as condições coletivas que permitem a nossa emergência como sujeitos no mundo. No próximo tópico, apresentamos uma investigação das condições compartilhadas da vida, evidenciando o valor ético-político da opacidade e desposseção — revelado de modo privilegiado pela experiência do luto — para pensarmos responsabilidades globais decorrentes de nossa condição de interdependência em contraposição à moral neoliberal de responsabilização individual.

3 Implicações ético-políticas do luto

Mais do que uma experiência solitária em reação à perda, Judith Butler argumenta que o luto carrega um potencial ético-político por nos confrontar com a interdependência constitutiva da existência humana. A partir de sua interlocução com Freud — especialmente nos textos *Luto e melancolia* e *O eu e o id* —, a filósofa sustenta que o luto desestabiliza a ficção da autossuficiência ao expor como somos constituídos na e pela relação com o outro.

Embora esse tema percorra toda a sua obra, neste estudo nos concentramos nas reflexões elaboradas por Butler a partir dos atentado de 11 de setembro de 2001 e seus desdobramentos políticos. Esse evento marca uma inflexão significativa em sua filosofia, o que André Duarte (2016) denomina de “virada ontológico-normativa” — mudança inaugurada com a publicação de *Vida Precária*, coletânea de ensaios que responde às condições de maior vulnerabilidade e agressão impostas pelo novo cenário global.

Para diversos pensadores contemporâneos, os ataques ao World Trade Center se tornaram um marco tão decisivo quanto a Segunda Guerra Mundial fora para os teóricos do século XX (Rodrigues, 2021). Esse contexto é especialmente fecundo para a presente discussão, pois desloca o luto de uma categoria clínica para uma categoria política no pensamento de Butler. Nessa temática aparentemente apolítica, a filósofa identifica a

possibilidade de elaboração de responsabilidades globais, fundamentadas na interdependência, evidenciada pela experiência da perda:

Haveria algo a ganhar com o luto, com a sua persistência, com a nossa contínua exposição à sua força insuportável, e mesmo assim não tentar resolvê-lo pela violência? Haveria um ganho no domínio político ao manter o luto como parte do quadro no qual pensamos nossos laços internacionais? Se permanecêssemos com a sensação de perda, nos sentiríamos apáticos e impotentes, como alguns poderiam temer? Ou retornaríamos, pelo contrário, a um senso de vulnerabilidade humana, para a nossa responsabilidade coletiva pela vida física um do outro? Poderia a experiência de um deslocamento da segurança do Primeiro Mundo não condicionar a percepção sobre as formas radicalmente injustas que a vulnerabilidade física é distribuída globalmente? Foracluir essa vulnerabilidade, bani-la, nos tornar seguros à custa de qualquer outra consideração humana é erradicar um dos recursos mais importantes dentre os quais devemos nos orientar e encontrar nosso caminho. (Butler, 2019d, p. 50-51)

É incontestável que experimentamos medo e insegurança diante da exposição corpórea, da ameaça à integridade física e da morte arbitrária e violenta. No entanto, Butler (2019d) indaga: que tipo de resposta seria possível diante do reconhecimento da vulnerabilidade que não envolva a reprodução de novas violências? Para a filósofa, admitir que nossos corpos são desprotegidos, expostos e vulneráveis nos conduz a percepção de que assim como nossas vidas dependem dos outros desde o início, as vidas alheias também dependem de nós. Essa interdependência não pode ser apagada por conquistas individuais de autonomia nem por dispositivos de controle e, por isso, pode se tornar base para a construção de vínculos ético-políticos centrados na machucabilidade, na dor, na exposição, na subsistência corporal e na precariedade.

Nesse exercício de refletir sobre como a vulnerabilidade pode servir de fundamento para alternativas não violentas, Butler argumenta que a experiência do luto — por nos colocar em contato com essa dimensão impressionável e exposta da existência — constitui um recurso potente para a reconfiguração dos laços sociais. Tal reflexão se torna central para pensarmos possibilidades de resistência à moral neoliberal da responsabilização individual.

Isto porque em um contexto de valoração diferencial das vidas, promovido pela racionalidade neoliberal, o trabalho político do luto adquire uma dimensão crítica ao individualismo nas reflexões de Butler, pois revela sua função de constituição de laço social a partir da perda: “Há uma zona de indeterminação no sujeito, constituído pela alteridade, mas é como se essa indeterminação se tornasse mais explícita na experiência da perda” (Rodrigues, 2021, p.73). Em outras palavras, aquilo que os discursos neoliberais buscam

escamotear — a relacionalidade constitutiva de nossa subjetividade — torna-se evidente no luto.

Para Butler, o luto não ocorre, como propôs inicialmente Freud, por meio da substituição do objeto perdido através do redirecionamento do investimento libidinal. Pelo contrário, trata-se do reconhecimento de que devido à nossa inescapável abertura ao Outro — que não apenas nos constitui subjetivamente, mas também nos *despossui* de nós mesmos — somos fundamentalmente atravessados pela perda. Isso significa que não é possível prever ou controlar como seremos afetados. Há algo maior que irrompe e escapa a qualquer tentativa de controle:

Algo toma conta de você: de onde vem isso? O que isso significa? O que nos domina em tais momentos, nos quais não somos mais donos de nós mesmos? A que estamos amarrados? E pelo que somos tomados? Freud nos lembrou que, quando perdemos alguém, nem sempre sabemos o que se perdeu daquela pessoa. Então, quando alguém perde, também se defronta com algo enigmático: há algo que se esconde na perda, algo que se perde nos recessos da perda. Se o luto envolve saber o que foi perdido (...), então o luto poderia ser sustentado por essa dimensão enigmática, pela experiência de não saber provocada pela perda que não podemos assimilar completamente. (Butler, 2019d, p. 42)

A experiência da perda, portanto, possui uma dimensão enigmática que permanece oculta: “nem sempre sabemos o que se perdeu daquela pessoa que se foi” (Butler, 2019d, p. 42). Se, para as teorias éticas clássicas — que pressupõem um sujeito autônomo, consciente e transparente para si — esse desconhecimento comprometeria os fundamentos da ação moral, para Butler, essa incognoscibilidade carrega um valor ético fundamental, pois resguarda os elos de interdependência.

Deslocando essas reflexões para a realidade brasileira, Carla Rodrigues aponta um exemplo paradigmático da função política do luto: o brutal assassinato de Marielle Franco, vereadora carioca engajada na luta contra a letalidade da violência policial, e seu motorista Anderson Gomes. Por ser ocupante de cargo eletivo, mas também cria da favela da Maré e expoente defensora dos direitos humanos, Marielle teve as honrarias institucionais declaradas pelo poder público e, também, as homenagens dedicadas pela população que tomaram as ruas entoando uníssono “Marielle presente hoje e sempre”, rememorando, com esse gesto, “as pessoas negras moradoras de favelas já mortas por violência e para as quais não é possível decretar luto” (Rodrigues; Vieira, 2020, p. 138).

O que a execução de Marielle pretendeu dizer às pessoas negras e moradoras de favela que não é possível ou aceitável que saiam da sua condição de vida matável. O que as manifestações de luto por Marielle Franco permanecem dizendo é o quanto é inaceitável que essa distinção seja sustentada por políticas de Estado ou mesmo por forças paraestatais (Rodrigues; Vieira, 2020, p. 138).

Temos ilustrado nesses exemplo de política de memória a máxima bastante adotada nos movimentos sociais de “transformar luto em luta”, que ratifica o argumento que apresentamos nesta reflexão: mais do que uma experiência solitária, o luto desvela os laços relacionais que nos envolvem e pode ser mobilizado como ferramenta política para evidenciar os limites dos regimes de humanização e, consequentemente, de desumanização.

Nesse sentido, após evidenciarmos as implicações ético-políticas do luto no próximo item nos propomos a demonstrar como essa *opacidade* — ou cegueira parcial sobre nós mesmos — decorrente da *relacionalidade constitutiva* pode operar na criação de responsabilidades globais, em contraposição à moral neoliberal da responsabilização individual.

Importante destacar que tais reflexões não tem a pretensão de apontar um caminho seguro de ação, antes, se trata, como acena Butler, de uma oportunidade de pausar para refletir sobre as condições e direções da ação, que não se limite a sua dimensão instrumental, mas que tenha valor próprio. Na verdade, esse próprio exercício reflexivo não estaria dissociado da ação e do ativismo, argumenta a filósofa (Butler, 2019a, p. 137-138).

4 Proposições para uma ética da vulnerabilidade

O nosso *dever* sujeito depende de um atravessamento por algo exterior e anterior a nós, uma vez que, antes que possamos articular qualquer compreensão de um “eu” somos afetados pelo Outro e pelo mundo. Este caráter retroativo do senso de individuação e autorreferência impossibilita uma reconstituição transparente e confiável de um momento inaugural do sujeito:

O “eu” não pode contar a história de seu próprio surgimento, nem as condições de sua própria possibilidade, sem dar um testemunho de um estado de coisas que ele poderia não ter presenciado, que é anterior ao seu surgimento como sujeito cognoscitivo, e assim constituir a um conjunto de origens que só pode ser narrado à custa de um conhecimento confiável (Butler, 2019c, p.52).

Há sempre dimensões de nós mesmos que nos escapam e que nos destituem da ilusória posse integral de quem somos. Inevitavelmente, há um grau de desposseção, de

incompletude e de opacidade, pois as condições de nosso surgimento excedem nossa própria vontade: somos formados por vínculos, discursos e normas que antecedem nossa existência e que moldam o campo do humanamente reconhecível. A própria suposição de uma identidade singular e plenamente autônoma esbarra, portanto, nas instâncias normativas hegemônicas com as quais precisamos negociar para falar — e até para nos pensarmos — a nós mesmos.

Essa dimensão enigmática que nos constitui e que o modelo de subjetivação neoliberal tende a escamotear ao prometer transparência, domínio próprio e autossuficiência, pode ser desvelada pela experiência da perda. O luto, ao frustrar o ideal de autonomia plena, expõe nossa dependência constitutiva, revelando “a servidão na qual nossas relações com os outros nos mantêm, de maneira que nem sempre podemos contar ou explicar” (Butler, 2019d, p. 43).

A perda, portanto, evidencia os laços relacionais que tornam possível a nossa sobrevivência, expondo como, a despeito de nossas fantasias de autossuficiência, somos suscetíveis e impressionáveis, fundamentalmente abertos ao mundo e ao Outro de tal modo que seria impossível alcançarmos absoluta clareza e transparência sobre quem nós somos.

A nossa própria corporeidade impõe limites para uma recordação completa de nossas vidas. Não conseguimos reconstituir a nossa história sem o olhar e o relato do outro sobre nós. A história sobre quem nós somos está imbricada no encontro com o Outro de tal modo que a concepção de um “si mesmo” torna-se questionável. O relato de quem nós somos depende de um código de linguagem que nos antecede e nos ultrapassa, bem como de um interlocutor, um “tu” para o qual me direciono e cujo endereçamento já altera a própria narrativa. Nesse sentido, citando Nietzsche, Butler afirma que as narrativas que construímos sobre nós são múltiplas, fabulosas e ficcionais, sendo impossível eleger apenas uma como verdadeira (Butler, 2019d, p. 53-54).

Da impossibilidade de nos conhecermos em termos absolutos e oferecermos um relato autêntico de quem nós somos, surgem alguns questionamentos sintetizados por Susana Castro da seguinte maneira:

Essa constatação pode trazer algum constrangimento para a moralidade? A impossibilidade de autenticidade, de singularidade, poderia conduzir a algum tipo de questionamento da responsabilidade moral? Poderíamos com isso dizer que o sujeito não pode neste caso ser responsabilizado pelos seus atos já que o que o constitui enquanto o sujeito, sua narrativa sobre si mesmo, é derivada de um conjunto coletivo, comum, de crenças e códigos de inteligibilidade? (Castro, 2023, p.297).

Embora os críticos do pós estruturalismo sustentem que essa opacidade seja uma falha ética que conduziria ao *niilismo moral* por esvaziar as condições de responsabilização e, consequentemente, os fundamentos da ação ética e política, Butler parte da hipótese de que a impossibilidade de oferecermos um relato transparente de quem somos seja um indicador de como nossas vidas estão eticamente implicadas umas nas outras. Essa ausência de clareza sobre quem somos, manifesta muitas vezes em incoerência e inconstância é expressão de como somos constituídos na relacionalidade: “implicados, obrigados, derivados, sustentados por um mundo social além de nós e anterior a nós” (Butler, 2019c, p. 87).

Argumentarei o contrário, mostrando como uma teoria da formação do sujeito, que reconhece os limites do conhecimento de si, pode sustentar uma concepção da ética e, na verdade, da responsabilidade. Se o sujeito é opaco para si mesmo, não totalmente translúcido e conhecível para si mesmo, ele não está autorizado a fazer o que quer ou a ignorar suas obrigações para com os outros. Decerto o contrário também é verdade. A opacidade do sujeito pode ser uma consequência do fato de se conceber como ser relacional, cujas relações primeiras e primárias nem sempre podem ser apreendidas pelo conhecimento consciente. Momentos de desconhecimentos sobre si mesmo tendem a surgir no contexto das relações com os outros, sugerindo que essas relações apelam a formas primárias de relacionalidade que nem sempre podem ser tematizadas de maneira explícita e reflexiva. Se somos formados no contexto de relações que para nós se tornam parcialmente irrecuperáveis, então essa opacidade parece estar embutida na nossa formação e é consequência da nossa condição de seres formados em relações de dependência. (Butler, 2019c, p.32).

A questão ética emerge, portanto, justamente quando alcançamos “os limites do que conhecemos, mas ainda nos é exigido dar e receber reconhecimento”. Isso significa que os limites epistemológicos do autoconhecimento não constituem barreiras éticas a serem superadas; ao contrário, “é precisamente em virtude da opacidade do sujeito consigo próprio que ele incorre e sustenta algumas de suas ligações éticas mais importantes” (Butler, 2019c, p. 34). É nesse ponto que se instaura a cena da interpelação ética: não como um chamado dirigido a um sujeito plenamente transparente a si mesmo, mas como uma demanda que só pode ser respondida a partir da nossa condição de abertura, vulnerabilidade e inacabamento.

Desse modo, a questão ética deriva de uma responsabilidade inerente à nossa relacionalidade constitutiva — responsabilidade que não deve ser confundida com a responsabilização individual típica da racionalidade neoliberal, centrada no individualismo e autossuficiência. Trata-se, antes, de uma responsabilidade global, fundada na interdependência que nos vincula uns aos outros.

Ao nos confrontarmos com a nossa opacidade, poderíamos também liberar o outro da exigência de um relato de si coerente e estático, o que configura uma violência ética, visto que, nenhuma resposta, nenhuma identidade pretensamente fixa, tampouco a subjetividade empresarial, seria capaz de expressar quem nós somos, há sempre algo que escapa e que se transforma continuamente. Por isso, “a fim de sermos mais verdadeiros conosco, toda tentativa de explicar quem se é, deve falhar. É essa falha que, no fundo, nos constitui a todos como sujeitos” (Castro, 2018, p. 298 299).

Desse modo, o reconhecimento de nossas limitações constitutivas pode nos orientar em direção a uma postura ética mais generosa em alternativa aos discursos normativos violentos, orientados pela pretensão de universalidade — como os instituídos pela moral neoliberal. Trata-se de uma disposição para acolher o desconhecido que há em nós — aquilo que resiste à apreensão, que expõe os limites dos esquemas de inteligibilidade e desafia as categorias identitárias cristalizadas. É, em outras palavras, um trabalho de luto pela fantasia de um “eu” coerente, autossuficiente e plenamente transparente a si mesmo, de modo a abrir espaço para reconhecer a *desposseção* que nos constitui. Essa abertura implica admitir nossa falta constitutiva e a presença incontornável da alteridade na formação de quem somos, permitindo que o enigma que nos habita seja integrado, ainda que nunca totalmente resolvido.

Observa-se, desse modo, que o “tu” ganha maior centralidade no projeto ético butleriano. A possibilidade de relatar a si depende de uma exposição ao Outro que é próprio de nossa corporeidade. O corpo, exposto por definição, é expressão da nossa vulnerabilidade primordial e de nossa materialização como sujeitos. Emergir como um sujeito é inevitavelmente estar exposto, inseparável de um mundo social e linguístico que nos antecede e nos precede, entregue a discursos e afetos que não controlamos, dependentes de uma rede de cuidados que excede o mundo humano e permite nossa existência física, psíquica e social.

A afirmação de que o corpo, por definição, é aberto, exposto, vulnerável não deve ser compreendida como uma falibilidade, como se tratasse de um lugar essencialmente faltoso. Pelo contrário, ao pressupor uma precariedade inerente à todos nós, Butler não estaria afirmando uma noção de corpo como essencialmente precário, mas evidenciando como essa condição nos localiza em relações de dependência. Podemos identificar, nesse sentido, uma preocupação crítica da filósofa em relação à ontologia no sentido tradicional ao buscar se

distanciar de características tidas como essenciais. Mesmo quando a autora parece sugerir que a precariedade seja um traço existencial resultante de nossa corporeidade, ela ressalta que em virtude da necessária articulação com as suas especificidades, isto é, a dependência de relações econômicas e sociais, (a precariedade) “nunca foi existencial” (Butler, 2019a, p. 131).

Por isso, não devemos compreender que a intenção de Butler ao afirmar que a vulnerabilidade é um traço unificador da experiência humana seja estabelecer as bases para fundamentar um novo modelo de humanidade: “não precisamos de mais nenhuma forma do humano que sempre implique formas inferiores do mesmo, ou que torne invisíveis modos de vida que não podem ser traduzidos nesse modelo” (Butler, 2019a, p. 148), mas sim evidenciar como, em decorrência de nossa vulnerabilidade — e consequente relacionalidade — a ontologia do corpo seria invariavelmente uma ontologia social:

O ser do corpo ao qual essa ontologia se refere é um ser que está sempre entregue a outros, a normas, a organizações sociais e políticas que se desenvolveram historicamente a fim de maximizar a precariedade para alguns e minimizar a precariedade para outros. Não é possível definir primeiro a ontologia do corpo e depois as significações que o corpo assume. Antes, ser um corpo é estar exposto a uma modelagem e a uma forma social, e isso é o que faz da ontologia do corpo uma ontologia social. (Butler 2019b, p.15-16).

Se toda capacidade de reação e resistência é, para Butler, um efeito direto de nossa vulnerabilidade corpórea, então a vulnerabilidade não deve ser entendida apenas como fragilidade, mas como uma função de nossa abertura constitutiva ao mundo. As possibilidades do corpo — agir, ser afetado, responder, resistir — decorrem precisamente dessa exposição a um ambiente que nunca é totalmente apreensível ou controlável. O corpo, nesse sentido, está sempre “fora de si”, em relação contínua com o meio e com outros seres.

Nossa experiência sensorial confirma esse movimento: apenas vemos, ouvimos, cheiramos, tocamos e exercemos uma multiplicidade de capacidades porque nossos corpos não são entidades fechadas, autosuficientes ou delimitadas de forma rígida. Pelo contrário, eles se projetam para além de si mesmos, atravessando e sendo atravessados por forças, afetos e impressões externas. Trata-se de um movimento incessante de abertura, que Butler caracteriza como despossessão — condição que não diminui o sujeito, mas justamente torna possível sua agência e sua existência compartilhada.

É nesse sentido que pode-se concluir, afirma Demetri (2018, p.122) que o projeto crítico butleriano “retorna necessariamente a esse “corpo despossuído”, “esse corpo fora de si, entregue aos outros”. Por isso, a célebre frase, somos desfeitos uns pelos outros, presente na introdução de *Vida precária*, não deve ser compreendida como uma erosão, mas sim como um incessante fluxo de transformações a qual somos expostos, acrescenta o referido pesquisador Demetri (2018, p.145). O ‘eu’, afirma Butler em interlocução com Lévinas, se desfaz na sua relação ética com o ‘você’ e isso significa que:

(...) existe um modo muito específico de ser despossuído que torna a relação ética possível. Se possuo a mim mesma com muita firmeza ou rigidez, não posso estar em uma relação ética. A relação ética significa abrir mão de uma perspectiva egológica em favor de uma perspectiva que se estruture, fundamentalmente, por um modo de abordagem: você me solicita, eu respondo. Mas se respondo, é apenas porque já podia responder. Ou seja, essa suscetibilidade e essa vulnerabilidade me constituem no nível mais fundamental e estão presentes, podemos dizer, antes de qualquer decisão deliberada de responder ao chamado. (Butler, 2019a, p.122)

Essa sensibilidade que possibilita a relação ética seria uma forma de ação que precede o ego, que implicaria uma expropriação egológica, ou seja, um “eu” que não é a fonte da ação. Isso significa que a solicitação ética não dependeria de acordos deliberados ou de reciprocidade, argumento que será retomado posteriormente para pensarmos obrigações éticas globais, para além do consentimento e do comunitarismo, de modo a alcançar aqueles que não aparecem no horizonte da ética.

Ao destacar essa anterioridade da relação ética em relação ao ego, Butler desestabiliza o ideal neoliberal de subjetividade, ancorado na fantasia de um sujeito autossuficiente, proprietário de si, plenamente transparente, autor de seus atos e inteiramente responsável, em última instância, pelo sucesso ou fracasso que experimenta. A ética fundada na vulnerabilidade e na desposseção revela que não somos donos de nós mesmos e que a ação não é produto exclusivo da vontade individual. Com isso, desmonta-se a gramática neoliberal da responsabilização, que desconsidera a constitutiva interdependência e reduz a vida a uma performance contínua de autogestão. A sensibilidade ética, ao contrário, aponta para um sujeito exposto, afetável e implicado em redes de obrigação que não escolhe — justamente aquilo que o neoliberalismo tenta apagar ao promover o ideal de um “eu” impermeável, eficiente e empreendedor de si.

Da constatação de que a nossa capacidade de resposta ética depende da possibilidade de sermos afetados decorre a importância de falarmos sobre a “regulação dos sentidos como

uma questão política” (Butler, 2019a, p. 163). Conforme Butler, precisamos investigar quais modalidades de regulação dos sentidos têm que ser instituídas para que o individualismo se sustente como uma ontologia exigida tanto pela economia, como também pela política, de modo a dificultar ou mesmo impedir que nossos corpos experimentem algum sentimento em relação ao sofrimento infringido a outros corpos:

Quando somos afetados pelo sofrimento dos outros, não é apenas porque nos colocamos em seu lugar, ou porque eles usurpam nosso lugar; talvez se trate de um momento no qual uma determinada ligação nevrálgica é evidenciada e eu me torno de alguma maneira implicado em vidas que claramente são como a minha. E isso acontece até mesmo quando não sabemos os nomes daqueles que nos fazem um apelo ou quando nos esforçamos para pronunciar um nome ou falar uma língua que nunca aprendemos. Na melhor das hipóteses, algumas representações midiáticas do sofrimento nos levam a abrir mão dos nossos laços comunitários mais estreitos e a reagir, algumas vezes a despeito de nós mesmos e às vezes contra a nossa vontade, a uma injustiça da qual tomamos conhecimento. (Butler, 2019a, p.132).

À luz dessa discussão, torna-se possível compreender por que a distribuição desigual do direito ao luto público funciona como expressão contundente da regulação política de nossos sentidos e afetos. Como argumentado anteriormente, para Butler, é a capacidade de ser enlutado que confere valor a uma vida. Assim, quando determinada morte não suscita luto — quando a perda não é reconhecida como perda — é porque aquela vida, mesmo antes de seu fim físico, já não era considerada vivível, já sofria uma morte social produzida pela precarização de suas condições de existência. Dessa forma, a desigualdade do luto público não é apenas consequência, mas um operador central na diferenciação política do valor das vidas.

Isto porque sem a ocultação das condições coletivas de preservação da vida, o discurso meritocrático de responsabilização individual não seria tão exitoso, inclusive, entre aqueles que experimentam desigualdades estruturais. Sem a seletividade do direito ao luto, a valoração diferencial das vidas que justifica uma exposição desigual de determinados sujeitos à violência, ao abandono e à negligência não seria tão facilmente revestida de normalidade.

Desse modo, se por um lado, as políticas de precarização da vida são naturalizadas e moralmente justificadas por discursos meritocráticos. Por outro lado, precisamente em decorrência da regulação política de nossos afetos, Butler identifica potencial político no luto para expor os limites dos enquadramentos que demarcam o que entendemos por vida, ou seja, por vida passível de ser vivida.

Por isso, se a moral neoliberal aposta na elisão de nossa vulnerabilidade — ou ainda, em um encerrar-se em si mesmo —, para Butler é preciso ir em direção diferente: não ao fechamento de nossas fronteiras corporais e a negação dos outros, mas de conferir à vulnerabilidade, ao corpo e às condições coletivas de preservação da vida, um outro lugar nas reivindicações políticas.

5 Considerações finais

Este trabalho foi movido pela inquietação de pensar possibilidades outras de ser, experimentar, interpretar o mundo e nos dirigirmos ao encontro do outro para além da lógica da competitividade, do individualismo e da maximização de resultados instaurada pela racionalidade neoliberal.

A vulnerabilidade emergiu, nesse percurso, como conceito-chave. Foi a partir dela que pudemos problematizar desde a gestão neoliberal do luto — que regula quais perdas importam e quais podem ser descartadas — até as condições de sensibilização e resposta ao sofrimento do outro. Compreendê-la não como fraqueza, mas como traço ontológico compartilhado, constitutivo da existência humana, permitiu-nos vislumbrar caminhos para a elaboração de um projeto ético que reconheça a interdependência como fundamento político.

Chegamos, assim, a conclusões provisórias e abertas, conscientes de que o pensamento de Judith Butler, em sua constante interlocução com a psicanálise e a filosofia moral, não oferece respostas fechadas, mas provoca deslocamentos. Defendemos que a reivindicação por autonomia corpórea, embora seja um direito fundamental nos embates contemporâneos — não deve pressupor a negação de nossa vulnerabilidade. Pelo contrário, insistimos que a tentativa de expulsar a vulnerabilidade das estratégias de luta conduz a impasses ético-políticos, pois, se por um lado, ela pode ser instrumentalizada por políticas neoliberais de precarização, por outro, ignorá-la implica recusar as próprias condições de emergência da ação ética.

O desafio, portanto, não consiste em superar ou eliminar a vulnerabilidade em busca de uma autossuficiência ilusória, mas em acolhê-la como base para a construção de vínculos ético-políticos orientados pela justiça social. Trata-se de reconhecer que o direito à vida não pode ser condicionado por critérios morais excludentes ou por lógicas utilitaristas, mas deve

partir daquilo que nos constitui: a nossa exposição, interdependência, a nossa necessidade mútua de cuidado, reconhecimento e proteção.

Ao longo desta investigação, o luto assumiu diferentes acepções: foi descritor da inteligibilidade da vida e marcador de quais vidas importam; apareceu como ferramenta de regulação neoliberal dos afetos e dos sentidos; como experiência capaz de nos confrontar com a despossessão e a relacionalidade constitutiva. E, de maneira implícita, mas não menos relevante, o luto revelou-se também como elaboração da perda de um ideal: a morte simbólica de um tipo de sujeito — autônomo, transparente, racional, plenamente soberano — que sustenta tanto a racionalidade neoliberal quanto às promessas não cumpridas da democracia liberal moderna.

A fantasia desse sujeito supostamente autossuficiente, que busca controlar a si mesmo e excluir toda forma de alteridade ou dependência, mostrou-se não apenas inalcançável, mas incompatível com as condições de possibilidade da vida humana. O abandono desse ideal — ou melhor, o luto por essa forma de subjetividade — pode abrir caminho para a formulação de novos modos de existir e agir politicamente.

É nesse sentido que sustentamos a hipótese de que resistir ao neoliberalismo exige o estabelecimento de outras bases para a vida em comum: bases ancoradas na vulnerabilidade compartilhada, na coabitação plural e compulsória, e na responsabilidade ética pela vida do outro. Essa resistência não visa a um modelo acabado de sociedade ou de sujeito, mas se organiza como um exercício constante, em permanente construção, aberto à transformação e à escuta da diferença. É nesse espaço ético e político que o luto, a vulnerabilidade e a interdependência deixam de ser marcas da fragilidade para se tornarem alicerces de novas possibilidades de relações.

Referências

ALBINO E OLIVEIRA. O governo neoliberal das vidas precárias in: ALBINO. OLIVEIRA. MELO. (Org.) *Neoliberalismo, neoconservadorismo e crise em tempos sombrios*. 1ª ed. Recife: Ed. Seriguêla, 2021. p. 245 -275.

BROWN, W. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente*. São Paulo: Editora Politéia, 2019.

BUTLER, J. *Corpos em aliança e a política das ruas: Notas sobre uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2019a.

BUTLER, J. *Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2019b.

BUTLER, J. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019c.

BUTLER, J. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019d.

BUTLER, J. *Vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

CASTRO, S. Ética do conhecimento revisitada. *Problemata: R. Intern. Fil.* V. 9. n. 2 (2018), p. 294-301 ISSN 2236-8612 Disponível em <doi:http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v9i2.41248, p. 295 > Acesso em: 15 jun. 2023.

CHAVES, E.; CHAGAS, N. Luto como Categoria Clínica, Luto como Categoria Ético-Política: Desdobramentos Butlerianos. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea, [S. l.]*, v. 9, n. 2, p. 151–174, 2021. Disponível em: < DOI: 10.26512/rfmc.v9i2.39249>. Acesso em: 9 ago. 2023.

DARDOT, P. LAVAL, C. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo, Boitempo. 2020.

DIAS, Luciano de Souza. *Desamparo, precariedade e a construção de novos comuns: psicanálise e democracia plural*. Rio de Janeiro, 2019. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019. Disponível em: <<https://teopsic.psicologia.ufri.br/wp-content/uploads/2020/06/Tese-Luciano-Dias.pdf>>. Acesso em: 10 nov. 2022

DEMETRI, F. *Corpos despossuídos: vulnerabilidade em Judith Butler*. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Florianópolis, 2018. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/193638>>. Acesso em: 17 jun. 2022

DUARTE, André. “Judith Butler e Hannah Arendt em diálogo: repensar a ética e a política.” In: CANDIOTTO, C.; OLIVEIRA, J. (Org.). *Vida e Liberdade: entre a ética e a política*. 1ed. Curitiba: PUCPRESS, 2016, v. 1, p. 311-336

DUARTE, A. *A pandemia e o pandemônio: ensaio sobre a crise democrática brasileira*. Rio de Janeiro: ed. Via Verita, 2020.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)* tradução Eduardo Brandão; revisão da tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HAYEK, Friedrich. *Law, Legislation, and Liberty*, 3. vols. Chicago: University of Chicago Press, 1973. *Direito, legislação e liberdade: uma nova formulação dos princípios liberais e da economia política*. Trad. Anna Maria Capovilla, José Ítalo Stelle, Manoel Paulo Ferreira e Maria Luiza X. de A. Borges. São Paulo: Visão, 1985.

MARINHO, Cristiane M. *Processos de subjetivação, governamentalidade neoliberal e resistência: uma leitura a partir de Michel Foucault e Judith Butler*. Orientadora: Adriana

Delbó. 252f. Dissertação (mestrado) Programa de pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2020. Disponível em: <<https://repositorio.bc.ufg.br/tede/bitstream/tede/11098/3/Tese%20-%20Cristiane%20Maria%20Marinho%20-%202020.pdf>> Acesso em 02.11.22

RODRIGUES, Carla. *O luto entre clínica e política: Judith Butler para além do gênero*. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2021.

RODRIGUES, C.; VIEIRA, T. Áquila. A função política do luto por Marielle Franco. *Cadernos de Gênero e Diversidade*, [S. l.], v. 6, n. 2, p. 134–150, 2020. Disponível em: Acesso em: 10 ago. 2023.

SOUSA ALVES, M. A.; RIZA ALVES, I.; ONOFRI PATENTE, Z. M. Neoliberalismo como propulsor da precariedade. *Libertas: Revista de Pesquisa em Direito*, v. 7, n. 1, p. e-202101, 1 fev. 2021.

Recebido em: 16/06/2025.

Aprovado em: 01/12/2025.

Publicado em: 10/12/2025