SciELO Preprints

Estado da publicação: O preprint foi publicado em outro meio.
DOI do preprint publicado: https://doi.org/10.14393/REVEDFIL.v39a2025-74871

Contra a sensibilidade partida: políticas do corpo e da voz, eventos da palavra

Lílian do Valle

https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.11735

Submetido em: 2025-04-11
Postado em: 2025-04-14 (versão 1)
(AAAA-MM-DD)

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.11735

https://orcid.org/0000-0002-8694-9297

Contra a sensibilidade partida: políticas do corpo e da voz, eventos da palavra

Lílian do Valle
(**UERJ**)

RESUMO

O texto discute a insensibilidade como uma condição prevalente na sociedade contemporânea que tem raízes na exigência de abstração. Esta exigência, caracterizando tradição filosófica ocidental, promove a sublimação do corpo e a "perda de mundo" que, tal como descrita por Gumbrecht, não é apenas uma metáfora, mas uma realidade que se manifesta na degradação ambiental e nas consequências da hecatombe ecológica. Para analisar essa descorporalização, que não afetou apenas a razão, mas também a sensibilidade, resultando em uma sensibilidade enfraquecida ou "partida", são apresentadas as reflexões de A. Cavarero, J. Butler e A. Athanasiou, J. Rancière.

Palavras-chave: sensibilidade partida; perda do mundo; cultura da abstração; insensibilidade

ABSTRACT

Against Fractured Sensibility: Politics of the Body and Voice, Events of the Word

This article discusses insensitivity as a prevalent condition in contemporary society, rooted in the demand for abstraction that characterizes Western philosophical tradition, promoting the sublimation of the body and the "loss of world" which, as described by Gumbrecht, is not just a metaphor but a reality manifested in environmental degradation and the consequences of ecological catastrophe. To analyze this disembodiment, which has affected not only reason but also sensitivity, resulting in weakened or "fragmented" sensibility, the reflections of A. Cavarero, J. Butler, A. Athanasiou, and J. Rancière are presented.

Keywords: fragmented sensibility; loss of world; culture of abstraction; insensitivity

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.11735

https://orcid.org/0000-0002-8694-9297

Da insensibilidade como modo de ser

Não nos damos conta, mas o preço que a vida nos impõe para seguirmos simplesmente vivendo e ainda que as dificuldades, as dores, as tribulações cotidianas sejam tão mal repartidas entre nós, a uns cabendo suave bagagem e a outros fardo insuportável o preço para permanecer em vida atualmente é enorme, tornou-se ao longo dos séculos exorbitante, mas disso nós pouco nos apercebemos. Este preço imposto pela sociedade tem um nome: estarmos condenados à *abstração*. Abstrair: «não levar em conta, não considerar, observar considerando apenas um elemento em separado». Abstrair-se: «alhear-se, manter-se afastado, não ficar focado, colocar de lado, desconsiderar»… A abstração envolve uma forma radical de eliminação, de negação. Entre nós, como traço dominante da cultura que herdamos, a abstração é uma espécie de modo de vida, acentuado hoje pelo reconfortante recurso às facilidades tecnológicas para aqueles que a elas têm acesso para que se possa enfrentar a rotina de pressa e de stress a que se está submetido quando a maioria de nossos hábitos destroem o ambiente, quando nosso conforto, por mínimo que seja, se faz às custas de populações inteiras, quando o clamor surdo daqueles que sofrem pelas injustiças, pelas desigualdades e crueldades de nosso mundo ecoa por toda parte, quando os sonhos e esperanças que um dia construímos para nosso futuro se mostram tão frustrados.

Viver hoje implica, assim, no melhor dos casos, em aceitar uma autocensura permanente, a abdicação voluntária da sensibilidade em relação aos outros e em relação ao mundo, uma espécie de alienação voluntária de tudo que pode nos reter, nos ferir, de tudo que nos obrigar a refletir, nos colocar frente a frente com o desespero.

Viver deveria, então, levar necessariamente ao abandono da sensibilidade, ao esquecimento do corpo e do mundo? Penso que assim descrito, o modo de ser dominante em uma parte de nossas sociedades poderia ser retratado como a lenda de uma maldição contada em um filme de realismo mágico: mas, de fato, ele já não o foi, como história, como experiência universal, ali onde se narrou

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.11735

https://orcid.org/0000-0002-8694-9297

The Zone of Interest (*Zona de Interesse*), de Jonathan Glazer (2023), *La Noche de 12 Años*, de Álvaro Brechner (2018), *Gisaengchung* (*Parasita*), de Bong Joon-ho (2019), para apenas citar alguns?

Estas situações extremas revelam o paroxismo de uma situação de perda de qualquer sentimento de empatia e de solidariedade em razão de uma condição tornada crônica, e como tal presente em nosso cotidiano este mesmo cotidiano que é a todo momento invadido por imagens e palavras que deveriam, ao contrário, nos sensibilizar para o que vai para além de nosso pequeno mundo:

> Alguém que se sinta sempre surpreso com a existência de fatos degradantes, alguém que continue a sentir-se decepcionado (e até incrédulo) diante de provas daquilo que os seres humanos são capazes de infligir, em matéria de horrores e de crueldades a sangue-frio, contra outros seres humanos, ainda não alcançou a idade adulta em termos morais e psicológicos. Ninguém, após certa idade, tem direito a esse tipo de inocência, a essa superficialidade, a esse grau de ignorância ou amnésia. Existe, agora, um vasto repertório de imagens que torna mais difícil a manutenção dessa deficiência moral. Deixemos que as imagens atrozes nos persigam. Mesmo que sejam apenas símbolos e não possam, de forma alguma, abarcar a maior parte da realidade a que se referem, elas ainda exercem uma função essencial. As imagens dizem: é isto o que seres humanos são capazes de fazer e ainda por cima voluntariamente, com entusiasmo, fazendo-se passar por virtuosos. Não esqueçam. (SONTAG, 2003, s/n.)[1]

No caso, "não esquecer" tem menos a ver com habilidade de reter na memória do que com a capacidade de se manter disponível e aberto para, como diria Sontag, "a dor dos outros".

É bem possível que se considere, a estas alturas, que meu texto descreve apenas nos tons mais sombrios a realidade diária de grande parte da população urbana das grandes cidades, como daquela a partir da qual escrevo; posso então tentar traduzir a questão em termos mais triviais: pois é no dia a dia que somos compelidos cada vez mais a nos alhear, a não levar em consideração, em suma, a abstrair os seres, os eventos, as coisas materializadas a nosso lado e ao redor de nós que passam, contudo, desapercebidas no ritmo frenético com que nos conduzimos em nosso modo distraído de passar pelo mundo sem de fato tocar no chão. (LATOUR, 2020) Quem ousaria negar os múltiplos exemplos dessa atitude de desligamento dos laços de solidariedade nos transportes, nas ruas e na própria arquitetura da cidade, onde a civilidade cede cada vez mais lugar

[1] As traduções de originais em inglês ou francês citados no presente artigo foram realizadas pela autora.

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.11735

https://orcid.org/0000-0002-8694-9297

para o descaso tantas vezes tornado pura hostilidade? Porém, seria de fato a diferença entre o mal absoluto e o mero descaso uma questão de natureza, ou apenas de gradação? Eis a questão por vezes tão mal compreendida que nos deixou Hannah Arendt (1963)[2], que talvez possa nos ajudar a pensar a violência urbana.

Mas, como este texto não é uma crônica da cidade, passo sem mais delongas a meu objetivo, que é a breve análise dessa cultura da abstração que nos faz seres de insensibilidade, ou antes, seres dotados do que prefiro chamar de *sensibilidade partida*.

A exigência de abstração, que implica na sistemática sublimação do corpo, está na base da cultura ocidental. Introduzida por força de uma ideologia filosófica que estendeu sua influência até a Modernidade, determinando o modelo de racionalidade dominante, ela conduziu ao que H. U. Gumbrecht denominou a «perda de mundo» (2010, p. 9). É importante ressaltar a influência desta tradição de radical descorporalização, exigida pelo ideal de um conhecimento objetivo e infalível e subentendida na legitimação das práticas coloniais que se apoiaram, exatamente, na pretensão universalista da cultura ocidental; mas também importa sublinhar, para nossos interesses, a forte penetração das representações antropológicas e dos esquemas mentais derivados dessa tradição que, a partir da Modernidade, assentaram a teoria e a prática da formação humana no abandono da corporeidade e da presença no mundo e que hoje são perpetuados pela acentuada expansão das tecnologias de informação e de comunicação a todas as esferas da existência social.

Uma razão desencarnada

> *Por ser corpórea, a phoné inevitavelmente ameaça a instância metafísica… A voz (…) perturba a filosofia. (A. Cavarero, 2005, p. 45)*

[2] Contudo, por a haverem muito bem compreendido, é que ela despertou a fúria e a inimizade de muitos de seus antigos amigos e aliados.

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.11735

https://orcid.org/0000-0002-8694-9297

Como observa Umberto Galimberti (1998), a metafísica «cindiu o universo entre céu e terra, espírito e matéria, alma e corpo», reconhecendo apenas nos primeiros termos a dignidade necessária aos objetos válidos de conhecimento. O projeto racional é descrito pelo Fédon, 66b-67a:

> A alma pensa mais perfeitamente quando nada vem lhe perturbar, nem a audição, nem a visão, nem a dor, nem qualquer prazer; quando, ao contrário, ela se concentra o mais possível em si mesma e gentilmente afasta o corpo; quando, rompendo tanto quanto possível com qualquer associação e qualquer contato com o corpo, ela busca o que é (...) Os verdadeiros filósofos devem pensar e se dizer entre eles coisas como: parece que a morte é um atalho que nos leva a nosso objetivo, pois enquanto tivermos o corpo associado à razão em nossa pesquisa e que nossa alma estará contaminada por tal mal, jamais atingiremos o que desejamos e que dizemos ser objeto de nossos desejos, que é a verdade... Enquanto estivermos em vida, o melhor meio... de nos aproximarmos do conhecimento é, tanto quanto possível, não manter nenhum comércio e comunicação com o corpo, salvo em caso de absoluta necessidade... (PLATÃO, 2008)

Face à incontrolável multiplicidade de sentidos, de significações, de experiências e de modos de ser que pelo corpo advêm, opôs-se a alma como princípio unitário e estabilizador: e esse princípio tornou-se a condição para o estabelecimento do conhecimento, o fundamento para os contratos, a condição para o entendimento linguístico. Mas tornou-se, também, critério de exclusão. Expulsando o corpo, exorcizando a diferença, a ciência antiga tornou invisíveis, desprezíveis ou, mesmo, condenáveis franjas inteiras da realidade natural e da realidade social. Por isso mesmo, as antigas tradições da racionalidade ética e científica são denunciadas por abrigarem preconceitos de classe, de raça e de sexo.

> O sonho cartesiano de um sistema unificado de conhecimento absoluto, o ideal de uma natureza perfeitamente «espelhada», começou a ser entendido... como formação reativa à insegurança e incerteza epistemológica. (...) Os ideais epistemológicos cartesianos de clareza, desprendimento e objetividade, apesar de se manterem largamente incontestados como requisitos para a investigação científica e filosófica, foram interpretados como servindo a uma preocupação obsessiva com a pureza, e com um desejo correspondente de exorcizar da ciência e da filosofia (...) todas as dimensões confusas da experiência (isso é, corpóreas, emocionais). (BORDO, 1987, p. 4)

Susan Bordo ofereceu uma interpretação bastante original para essa espécie de fobia do corpo que dominou a história do pensamento no Ocidente, mas que assumiu, segundo ela, contornos muito específicos com as transformações ocorridas com a «dissolução do universo materno, orgânico, finito da Idade Média e da Renascença.» É neste período que a autora localiza a emergência de um sujeito que se vê como isolado do mundo e dos outros, realizando pela

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.11735

https://orcid.org/0000-0002-8694-9297

consciência de si o fundamento de sua distinção com relação ao outro. A «era cartesiana», diz ela, marca a emergência da interioridade, da subjetividade, do desejo de autonomia, mas marca também a manifestação de novas ansiedades e, em última instância, «novas estratégias para manter o equilíbrio em um mundo totalmente modificado e alienígena», que ela denominou de «fuga pela objetividade» (id., p. 7). De forma mais radical, Nancy Chodorow (1978) propõe que na cultura ocidental a masculinidade acaba sendo associada a uma individuação mais rigorosa da mãe e a uma oposição aos valores e comportamentos de afeto, de cuidado e de comprometimento que a figura da mãe representa. Seria essa a base psíquica para a objetividade exigida no raciocínio ético e na racionalidade científica. (1978)

Porém, se a disjunção operada pela razão ocidental implica na «perda de mundo», esta deve ser entendida, também, em seu sentido literal: exclusão radical do não-humano para o território das «coisas» a serem dominadas incluindo-se aí povos e culturas incapazes de se alinhar na bela unidade conferida pela razão soberana. Bruno Latour afirma que a Modernidade, tantas vezes definida pelo humanismo, pelo «nascimento do humano» é também o momento do nascimento do «não-humano» agrupamento variegado e caótico de seres que, destituídos de sua posição de agentes atuantes na produção das condições de existência na terra, foram reduzidos a mero cenário do mundo habitado pela humanidade. Estudados («produzidos e mobilizados») pela ciência, liminarmente silenciados em sua participação na sociedade dos viventes, aos não-humanos são negadas as consequências mais diretas de seu direito de coabitação da Terra:

> Cabe à ciência a representação dos não-humanos, mas lhe é proibida qualquer possibilidade de apelo à política; cabe à política a representação dos cidadão, mas lhe é proibida qualquer relação com os não-humanos produzidos e mobilizados pela ciência e pela tecnologia. (LATOUR, 1994, p. 33-34)

A «perda de mundo» de que falou H. U. Gumbrecht (2010, p. 9) não é, pois, uma metáfora, ou a expressão de um fenômeno que se restringiria à esfera simbólica (como se isso fosse possível): se suas implicações merecem se reexaminadas, sua comprovação mais imediata está na degradação ambiental e suas consequências

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.11735

https://orcid.org/0000-0002-8694-9297

já insofismáveis, que deu origem, como comenta Latour, a uma estranha reversão: agora são as classes dirigentes mundiais que buscam abrigo *fora do mundo* habitado. A nós outros, improváveis viajantes planetários, que a ausência de um mundo comum, diz Latour, enlouqueceu, resta enfrentar a cada dia os efeitos deletérios da hecatombe ecológica. (LATOUR, 2017, p. 10)

É pois pela abstração da presença — pela sublimação do corpo, pela ideologia desencarnada de uma realidade «toda interior» que nada deve aos atos que a supremacia da mente e suas objetivações, que as promessas igualitárias do projeto da razão moderna se impuseram. Mas, em todas essas suas múltiplas facetas, a «perda de mundo» é implicada por uma radical descorporalização, exigida pelo ideal de um conhecimento objetivo e infalível, subentendida no modelo de racionalidade dominante na Modernidade, operante nas práticas coloniais legitimadas pela pretensão universalista da cultura ocidental; mas ela é hoje acentuada pela revolução das tecnologias de informação e de comunicação.

Especificamente no campo da educação, a influência das representações antropológicas e dos esquemas mentais presentes no discurso filosófico sobretudo a partir da Modernidade sobre as práticas e teorias educacionais foram a meu ver grandemente responsáveis pelo fracasso dos projetos de formação ética assentados no abandono da corporeidade e da presença no mundo; e muitas são ainda as implicações dessa tradição de radical descorporalização, exigida pelo ideal de um conhecimento objetivo e infalível, subentendida no modelo de racionalidade dominante na Modernidade sobre a formação coletiva dos modos de ser e de viver.

Assim, a injunção de recuperar o corpo-mundo se mostra essencial para o campo da formação humana, já que as formas pelas quais se manifestou e se estabeleceu, na cultura ocidental, a separação radical entre a realidade física — o *sôma*, o corpo — e a realidade imaterial — *psyché*, a alma — ainda vigem, determinando, mais do que a inegável desvalorização da dimensão corpórea — eternizada na fórmula platônica pelo jogo de palavras entre *sôma* e *sêma*,

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.11735

https://orcid.org/0000-0002-8694-9297

sepulcro, em Górgias 492 3 493 a (PLATÃO, 2008), um verdadeiro curto-circuito que limita tanto a atividade da sensibilidade quanto o uso da razão. E, com efeito, a tradição ocidental nos legou uma razão desencarnada, seduzida pela ideia de objetividade, obcecada pela vontade de controle, como denunciam diversas e incontáveis críticas contemporâneas; mas ela moldou, também, e especialmente através da escola, um uso partido da sensibilidade, colocada como oferenda no altar da cognição, unicamente destinada a servir de apoio para as significações imateriais, dadas como superiores. (Cf. Gumbrecht, 2010, p. 30).[3] É portanto nesse duplo sentido que se deve entender o fenômeno que Gumbrecht denominou de «perda de mundo» (id, p.9).

Uma sensibilidade partida

Que olho herdamos para ver o vivente ?
E. Z Mengual, 2021, p. 10

Por perda de corpo nos referimos ao "corpo-mundo" em razão da estreita solidariedade entre esses dois termos, negada pela tradição cultural do Ocidente. Sem dúvida, desde o século passado a via da crítica à razão moderna veio sendo pavimentada por um número significativo de agudas análises, e repetida por uma pletora de textos nas mais diferentes abordagens. Todo esse movimento, que interessa, de perto, à formação humana, está, contudo, longe de se ver concluído sobretudo porque a prática escolar e a formação de seus profissionais ainda dependem de uma reflexão amadurecida, além de grande dose de criatividade para que, deixando de lado as simplificações e os imediatismos, se retirem daí as auspiciosas consequências que todos vislumbramos. Porém, mais escassos são os estudos que têm por objeto a forma como essa tradição cultural modelou, concomitantemente, o exercício da

[3] Nesse sentido, a desmaterialização provocada pelo desenvolvimento das tecnologias de informação e comunicação, que rapidamente avançam conquistando as mais rotineiras atividades da vida social, só faz intensificar a descorporalização da vida humana.

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.11735

https://orcid.org/0000-0002-8694-9297

sensibilidade. Afinal, se a perda de mundo se realiza pela descorporalização da razão, esta, por sua vez, engendra, ali onde se instalou, um uso atrofiado da sensibilidade.

Gestado no alvorecer da Modernidade, o paradigma da objetividade científica que propunha que o conhecimento do mundo das coisas e dos viventes dependia de uma tomada de distância em vista do ponto de vista "universal" aos poucos se generalizou, em diferentes medidas e sob variadas encarnações, nas sociedades contemporâneas. E a oportuna predominância de uma antropologia que supunha que não apenas o conhecimento, mas o controle do mundo e, portanto, sua posse dependiam de uma atitude de "desprendimento" em relação às "amarras" afetivas, históricas e sociais, servindo de base ao capitalismo e à sua exploração planetária, deu origem, força e pregnância ao modelo do "sujeito soberano e unitário" (BUTLER & ATHANASIOU, 2016) que então se difundiu como ideal humano — masculino, branco e ocidental. Além disso, com o capitalismo e a colonialidade vieram, para boa parte das populações do globo, a violenta degradação das culturas locais, o desenraizamento, a perda de referências culturais devidas às migrações compulsórias e às novas condições de existência moldadas pela urbanização, a ruptura forçada dos laços que tradicionalmente uniam sujeitos e comunidades a seus territórios, seu habitat eto-ecológico (Cf. STENGERS, 2017). Todos esse fatores — diga-se de passagem, identificados pelos modernos ao salutar processo de "racionalização da(s) sociedade(s)" — convergiram para a exacerbação da tendência a uma prática sensível que se poderia definir como sendo a de uma *exterioridade prevalecente*, no sentido de que as diferentes experiências de presença realizadas sob a égide da corporeidade acabam por conduzir a um distanciamento do sujeito — pela *abstração* e pela *indiferença* em relação a tudo que não é ele próprio.

Em obra já mencionada, H. U. Gumbrecht examinou, nas "Humanidades", o predomínio de uma "cultura do sentido" que repousa sobre o abandono da

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.11735

https://orcid.org/0000-0002-8694-9297

dimensão da corporeidade e da materialidade, levando à desconsideração dos "efeitos de presença" que dela advêm (GUMBRECHT, 2010, p. 8-9).

As bases antropológicas dessa construção foram descritas por Adriana Cavarero, que analisou a forma como, por força da influência da filosofia platônica, já na Antiguidade o termo grego que servia para designar o uso da palavra e, mais especificamente, a atividade da fala (BAILLY, 2000, verbete "logos"), a *voz*, acabou por se identificar prioritariamente ao *pensamento*, num fenômeno que a autora denominou de "desvocalização do *logos*" (CAVARERO, 2005, p. 40). Em sua raiz *legein*, o *lógos* indicava correntemente o ato de juntar, ligando: assim, o ato de contar, tanto quanto de dizer, que se realiza mediante a voz (CASTORIADIS, 1975, p. 260s). Porém, estabelecendo a dominância absoluta do significado do dizer sobre seu aspecto sonoro, a metafísica primeiramente reduziu a voz a simples coadjuvante da expressão de um significado, de uma ideia, de um conceito; mas foi além, exigindo que, desfeita a firme ligadura que o atava ao corpo, o próprio dizer fosse obrigado a silenciar, a cessar seu movimento, para instalar-se na imobilidade da esfera visual.

Tem-se aí um esboço de como a partir daí tradição modelará a sensibilidade, construindo uma escuta abstrativa e uma visão desmaterializadas, isso é, abstrativas.

> Na Grécia dos filósofos, não há espaço para a reflexão sobre a voz como voz, não há espaço para a reverberação da linguagem como o inexpressado na expressão. Pelo contrário, na linguagem reverbera apenas a ordem muda do pensamento. A *phoné* [voz] dos metafísicos está inextricavelmente ligada à significação ou à assinatura. [Para eles,] Sem esse vínculo, a voz é um som vazio, porque esvaziada de sua função semântica. O sentido da voz está inteiramente ligado ao papel de vocalizar conceitos, de modo que o que sobra é um resto insignificante, um excesso perturbadoramente próximo da animalidade. Como objeto específico de interesse da filosofia, a voz humana é apreendida dentro de um sistema de significação que subordina a fala ao conceito; isto é, que subordina a significação verbal aos significados mentais. (Id., p. 34)

Subordinando a fala ao pensamento, «a filosofia relega a voz ao status daquelas coisas que a filosofia considera indignas de atenção» (id., p. 42). Sua incômoda presença deve, porém, dissolver-se em seguida na imagem, que, ela, tem a virtude de eliminar o movimento e a desordenada multiplicação que o movimento sempre traz consigo.

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.11735

https://orcid.org/0000-0002-8694-9297

> Os olhos têm sido usados para significar uma habilidade perversa esmerilhada à perfeição na história da ciência vinculada ao militarismo, ao capitalismo, ao colonialismo e à supremacia masculina de distanciar o sujeito cognoscente de todos e de tudo no interesse do poder desmesurado. Os instrumentos de visualização na cultura multinacional, pós-moderna, compuseram esses significados de des-corporificação (HARAWAY, 1995, p. 19).

Cavarero demonstra como, eliminando a voz, a cultura logocêntrica que é, assim, igualmente videocêntrica (2005, p. 40) exila para longe de si a singularidade e a relacionalidade que são a marca distintiva do vocal.

Manifestações corpóreas que, por meio do movimento muscular que orienta o ar, produzem «aquilo que, na linguagem, não é sentido, mas ritmo, vibração», as vozes são sempre plurais, singulares e relacionais, insiste Cavarero: elas comunicam os falantes entre si. (id.)

Enfim, ao enfatizar o caráter corpóreo e tangível da voz, Cavarero chama a atenção para sua natureza eminentemente relacional, política. Afinal de contas, antes de se constituir um discurso, a voz é uma invocação dirigida a um outro, um gesto que invoca uma reação, uma interlocução. Ao contrário disso, a imaterialidade de um *lógos* silencioso, tornado abstrato e anônimo, corresponde uma sensibilidade do ensimesmamento, uma fuga no solipsismo, que a Modernidade bem conhecerá.

> A insistência platônica neste registro metafórico, que descreve a alma como discursando e escutando a si mesma, «interrogando-se e respondendo a si mesma por si mesma», é de extrema importância para a história da filosofia. Ela não apenas antecipa, com grande antecedência, a figura da consciência, mas sobretudo confia às fortunas futuras dessa figura o quadro teórico típico que depende do solilóquio de um eu cujo ouvido desencarnado se concentra na sua própria voz muda. (id. ibid.)

Portanto, a desvocalização do logos de que fala a autora corresponde, na verdade, uma desmaterialização completa, a tendência à completa abstração de todos os sentidos de que, apesar de tudo, ele se alimenta. Foi este padrão de sensibilidade que a cultura ocidental legou, por intermédio da organização social e econômica das sociedades, à Modernidade: uma sensibilidade partida, porque interrompida em seu movimento próprio e capturada pelo silêncio da virtualidade. Amplamente registrada pela literatura e pelas ciências humanas, não por acaso essa sensibilidade foi caracterizada pela rapidez e efemeridade das impressões, pela superficialidade das afecções, pela instabilidade dos afetos.

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.11735

https://orcid.org/0000-0002-8694-9297

Sensibilidade: as palavras e o corpo

> *Tudo que é sólido desmancha-se no ar, tudo que é sagrado é profanado, e os homens são forçados, com suas próprias mãos, a construir a sua própria história*. (Marx, Karl & Engels, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. São Paulo: Editora Boitempo, 2008, p. xx.)

«Tudo que é sólido que se desmancha no ar», dizia Marx, da sociedade capitalista que viu nascer. Seria essa também uma boa maneira de falar da sensibilidade que se instituiu a partir da ampliação para todos os estratos e atividades da vida social da clivagem historicamente estabelecida pela cultura dominante entre pensamento e matéria, corpo e espírito, sentido e presença. O que desde então se desmancha cada vez mais rapidamente no ar é, na verdade, a relação dos humanos entre si e sua relação com seu habitat, com o cosmos, com tudo que, coexistindo na dimensão da materialidade que nos define como viventes, nos afeta e por nós se deixa afetar. Ou, para dizê-lo ainda com as palavras de Gumbrecht, o que se esvai é a tangibilidade 2010, p. 38): os sentidos que sustentam a vida comum sendo cada vez mais compostos por imagens mentais imóveis, cristalizadas, que, uma vez formadas, não mais dependem do testemunho da presença do mundo e do outro, apenas de um corpo forçado a reagir unicamente às codificações já estabelecidas. (GALIMBERTI, p. 21) Para uns, resta o apego arrogante à autossuficiência dos conceitos universais desencarnados; para outros, a simplória adesão a imagens e representações descontextualizadas e falsas. Nosso habitat se degrada, formas de vida desaparecem, mas isso não nos toca; a nosso lado, as imagens do preconceito, da injustiça e da desigualdade se multiplicam, mas já não nos tocam "esses outros". Isso não quer dizer, é evidente, que nos tornamos totalmente insensíveis; apenas que, prisioneiros de uma sensibilidade diminuída, reservamos os parcos e limitados recursos de nossa empatia para poucos (Cf. WOLF, 2019, s/p.). Somos, ademais, a isso conduzidos pela forma como, na sociedade, opera-se a «partilha do sensível», a repartição dos corpos em

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.11735

https://orcid.org/0000-0002-8694-9297

«espaços, tempos e tipos de atividades» que definem que parte lhes será ou não atribuída na atividade de falar e ser ouvido, de atuar e ter visibilidade. (RANCIÈRE, 1995, p. 7). Na atividade, em suma, de se ser afetado e de, em troca, afetar os outros.

Pois a sensibilidade é mais do que o limitado veículo de apreensão das informações sobre a realidade que a filosofia moderna pôde propor: porque é realidade corpórea, a sensibilidade envolve sempre, diretamente, a exposição física ao outro, a afetividade. Não podemos existir sem estarmos expostos, fisicamente expostos aos outros; não podemos existir sem interpelar o outro e sem sermos por ele interpelados, pondera Judith Butler (2015, p. 92). Mas somos despossuídos de nossos corpos por uma cultura que nos impõe uma forma de sensibilidade empobrecida e dominada, e que modela nossos desejos, nossos afetos, nossa forma de amar e de detestar, de apreciar e de pedir apreciação, definindo também a forma como seremos amados ou detestados, apreciados, detestados, reconhecidos ou invisibilizados. (BUTLER & ATHANASIOU, 2017, p. 56). E é em torno, exatamente, dessa «partilha do sensível» que vai se constituir a política, tal como a entende Rancière, na medida que esta partilha é objeto de desentendimento, de disputa. (RANCIÈRE, 1996).

Na atualidade, essa disputa se dá pela ocupação dos espaços sociais, pela manifestação pública dos corpos anteriormente ocultados nas margens da sociedade, no que Athena Athanasiou chamou de uma «*mise-en-scène* e *mise-en-œuvre* de uma corporalidade publicamente exposta», a colocar em questão o sentido e a repartição do público e do privado, e «...as regras tradicionais de participação, de divisibilidade, de parcialidade, de pertencimento, de relacionalidade e de coabitação...» (BUTLER & ATHANASIOU, 2017, p. 137). Mas, se é caso de superar a famosa clivagem que nos faz perder o mundo, a nós mesmos e aos outros, *convém não dissociar este movimento dos corpos da intensa trama das palavras* em que essa disputa se realiza. Pois as palavras não são meras representações de uma dimensão material que teria a exclusividade do status ontológico: «há um corpo a corpo da palavra, um *entre-corpos* onde ela se

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.11735

https://orcid.org/0000-0002-8694-9297

desenvolve e se desenrola.» (ATLAN & POL-DROIT, 2023, p. 33) Por isso, a disputa por novos modos de sensibilidade pressupõe uma multiplicidade de «eventos de palavra, quer dizer, de experiências singulares do litígio em torno da palavra e da voz, em torno da divisão do sensível» (RANCIÈRE, 1996, p. 48)

Eventos de palavra e política da voz

> *…sou, antes mesmo de adquirir um "eu", um ser que já foi tocado, movido, alimentado, modificado, colocado para dormir, estabelecido como sujeito e objeto da fala. Meu corpo infantil não foi só tocado, movido e arrumado: essas invasões funcionaram como "sinais táteis" que deixaram um registro na minha formação. Esses sinais se comunicam comigo de maneiras que não são redutíveis à vocalização. São sinais de um outro, mas também são traços dos quais acabará surgindo um "eu" que nunca será capaz de recuperar ou ler plenamente esses sinais e para quem estes continuarão, em parte, opressores e ilegíveis, enigmáticos e formativos*. (Butler, Judith. Relatar a si mesma. Crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 56.)

Feito de linguagem, o humano é um ser que necessita da linguagem para existir. E que só existe se constituindo na linguagem. Defender a recuperação do corpo-mundo não significa, pois, recomendar o retorno a um estágio inicial anterior à aquisição da palavra, perdendo de vista tudo que a palavra realiza. Somos sujeito e objeto da fala, iniciados ainda no nascimento ao «mundo discursivo das histórias». Desde cedo somos interpelados e pelas palavras nos constituímos como sujeitos, moldando nossa forma de reagir às interpelações dos outros. Como bem frisou Butler, ninguém sobrevive sem esse apelo que vem do outro, sem ser interpelado: mas isso não quer dizer que não haja, na forma como a sociedade opera para alguns, uma violência que é sinônimo de morte; pois a indiferença, tanto quanto a injúria, podem destruir. Em razão, exatamente, de nossa realidade corpórea, as palavras que nos constituem socialmente não são levadas pelo vento: elas são a própria carne de nossos afetos, de nosso desejo e de nossas carências, de nossa realidade e de nossos sonhos.

E são o terreno privilegiado de construção da *inteligibilidade* social (BUTLER & ATHANASIOU, 2017, p. 22) (termo que, no vocabulário da autora, substitui a

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.11735

https://orcid.org/0000-0002-8694-9297

noção de "reconhecimento", tão contaminada pelo neoliberalismo) «sem a qual o humano permanece desprovido de lugar, longe do ser como devir». (id., 37) Entretanto, como essa inteligibilidade não é igualmente distribuída na sociedade, e que, como dizia Fanon, o reconhecimento será para sempre negado aos dominados (FANON, 1952, p. 190), ela deve se fazer objeto, diz Butler, da conquista de autodefinição, de uma luta pela de autodeterminação: nisso consiste o caráter político, diria Rancière, da tomada de palavra (1981), já que «ninguém pode viver em um mundo radicalmente não narrável ou sobreviver a uma vida radicalmente não narrável» (BUTLER, 2015, p. 56). Porém, como tudo que respeita aos eventos de palavra, é preciso considerar a grande ambiguidade que cerca este movimento. Afinal, a busca de inteligibilidade não implica em submeter-se «às palavras do outro, à exigência do outro», ao aparelho de reconhecimento que, na sociedade, «...não cessa de trabalhar para englobar, arbitrar e mercantilizar a "diferença" e, assim, a despolitizar e legitimar a configuração desigualitárias dos sujeitos, das vidas e do mundo» (BUTLER & ATHANASIOU, 2017, p. 63-64)? Não equivale a submeter-se à lógica das palavras que injuriam e que ferem?

> Ao ser chamada de algo injurioso, [a pessoa] é menosprezada e humilhada. Mas o nome oferece outra possibilidade: ao ser insultada, uma pessoa também adquire, paradoxalmente, certa possibilidade de existência social e é iniciada na vida temporal da linguagem, que excede os propósitos prévios que animavam aquela denominação. (id., p. 13)

Eis como o discurso preconceituoso e destituinte pode ser «transformado performativamente em uma poiética de si excepcional.» Isso é demonstrado claramente na forma como os movimentos sociais se apossaram de certos termos pejorativos, transformando-os em bandeiras de sua luta.

> A linguagem da emancipação é a linguagem do autodidatismo. Mas o autodidatismo não deve ser pensado como uma afirmação de um *si próprio* autônomo. É uma linguagem que se forma com as palavras da língua do outro, palavras emprestadas que são torcidas e que perdem seu sentido normal, seu sentido legítimo. Pode-se dizer que a luta política é sempre isso. E, aliás, para responder àqueles que protestam, os governos e seus ideólogos dizem sempre que eles não estão utilizando as palavras em seu sentido próprio. A língua da singularidade igualitária é uma língua idiomática que retoma as palavras, que transforma seu uso, que mistura os gêneros e faz variar as relações entre o próprio

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.11735

https://orcid.org/0000-0002-8694-9297

> e o figurado. Pode-se dizer, portanto, que o idioma igualitário é fundamentalmente uma língua emprestada. (RANCIÈRE, p. 2021, p. 58)[4]

Nesse contexto, a fala não é o que simplesmente acompanha o gesto, a ação: ela é «um tipo de fazer» (BUTLER, 2015, p. 98), a serviço da criação de novos modos de subjetividade, de novas repartições do sensível. Tanto Butler quanto Rancière sublinham, contudo, os limites desse fazer. Em sua reflexão, Rancière chama a atenção para o fato de que esse movimento de conquista de voz e de apropriação do discurso não conduz à estabilidade de novas identidades, de novos ethos: «Um modo de subjetivação não cria sujeitos ex nihilo», mas transforma identidades fixadas pela ordem desigual de repartição dos lugares e funções em «instâncias de experiência de um litígio… em torno da palavra e da voz, em torno da divisão do sensível». (RANCIÈRE, 1996, p. 48) Ao invés de darem lugar a novas identidades fixas, estas experiências põem em relevo as fraturas «que separam os corpos… de seu ethos e da voz que supostamente exprime sua alma.» (id.) Muito embora considere que, sendo as normas contra as quais se vai são sociais, é apenas no âmbito da coletividade que se podem instituir novas formas de inteligibilidade, Butler não deixa de assinalar que a exigência de fixação da identidade funciona, na verdade, como algo que detém o desejo e, neste sentido, põe fim ao movimento e à vida. (BUTLER, 2015, p. 37)

Além disso, a afirmação de uma identidade estável mantém a ilusão de uma transparência absoluta do eu consigo mesmo introduzida, como lembra Merleau-Ponty, pelo cogito cartesiano que, definindo o humano pelo pensamento que tinha de si, postulava que somente o eu tinha conhecimento de si e desvalorizava totalmente a percepção de um outro. (1999, p. 9) A adoção de um enfoque não substancialista do humano obriga a considerar o fato de que, diferentemente do que apregoou a tradição, o eu não é transparente a si mesmo, não detém o privilégio de um conhecimento absoluto sobre si mas, pelo

[4] Nesse texto, Rancière distingue "o jargão, o dialeto tribal" do *dioma*: «…o tribal é a língua que se declara ou é declarada boa para apenas um grupo específico. O idioma é uma linguagem que transpõe essa separação, uma linguagem de «comunicação» que é forjada pela apropriação da linguagem do outro, das palavras do outro. (Id., p. 58)

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.11735

https://orcid.org/0000-0002-8694-9297

contrário, ostenta uma «opacidade primária» em relação a si mesmo. É o que desenvolve Adriana Cavarero, com base em Arendt:

> … aquele que está exposto não pode saber *quem* está expondo porque não se vê. É, portanto, argumenta Arendt, bastante provável «que o "quem" que aparece tão clara e inequivocamente para os outros permaneça oculto para a própria pessoa; como o *daimon* na religião grega, que acompanha cada homem ao longo de sua vida, olhando por trás de seu ombro e, portanto, visível apenas para aqueles que ele encontra. (2000, p. 21)

Em sua condição corpórea, o humano aparece aos outros com uma concretude única e distinta: «A primazia da aparência constitui, através do olhar alheio, o aspecto corporal fundamental da identidade» (id.), mas define o limite dos relatos autobiográficos. Cavarero lança, assim, a reflexão sobre a importância da narração do outro. No entanto, como falar sobre o outro? Já vimos como essa dimensão da palavra foi ocultada pela tradição do pensamento ocidental, que

> …ignora *o problema do outro assim como o problema do mundo,* porque ela faz surgir em mim, com o primeiro lampejo de consciência, o poder de dirigir-me a uma verdade universal de direito, e porque sendo o outro também sem ecceidade, sem lugar e sem corpo, o Alter e o Ego são um só no mundo verdadeiro… (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 8)

E vimos também como esse solipsismo é ampliado e desdobrado para o conjunto da sociedade sob a forma de uma sensibilidade partida, fechada ao mundo e aos outros. Tratando-se da autorrepresentação ou de narração do outro, o que afinal parece importante é, no dizer de Cavarero, manter aberta a questão do «quem», «sem esperar jamais uma resposta completa ou final». A recuperação do corpo-mundo, longe de ser um convite ao aprofundamento desse retraimento em si, é a descoberta da alteridade, da aventura do novo que traz a interrogação:

> A auto-interrogação não é simplesmente um retorno sobre si, é também um apelo, uma interpelação: «ó tu, ó meu corpo». Fanon se dirige aqui tanto à sua própria vida corpórea, restabelecendo o corpo como fundamento de sua potência de agir, quanto ao outro. Esse apelo, que passa não somente pela palavra, mas pelo tocar, é tornado mais fácil pelo recurso ao corpo um corpo que, por razões complexas, engaja-se na apreensão da «dimensão aberta de toda a consciência». Se o corpo abre [Fanon] a um «tu», ele o abre de tal maneira que o outro torna-se, ele também, capaz, pelos meios corpóreos, de se dirigir a esse «tu». Essas duas modalidades de endereçamento são implicitamente portadoras da ideia de que o corpo, tocando, permite a abertura não simplesmente ao outro que toco, mas a todos os outros corpos. (BUTLER & ATHANASIOU, 2017, p. 77)

O trabalho de Adriana Cavarero nos inspira a pensar no que seria uma «política da voz» que, desfazendo a tendência à abstração imediata de tudo que chega

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.11735

https://orcid.org/0000-0002-8694-9297

pelos órgãos sensoriais, pudesse por fim valorizar o aparecer de alguém por meio da marca singular de sua existência corpórea. Está claro, assim, a política da voz que não poderia ser separada da política da performatividade dos corpos.

> A política da voz é, portanto, uma política da performance, uma política da ação que inclui o prazer e a corporeidade de dizer. Vir a público e se relacionar com os demais por meio do dizer, por meio desta atividade que estabelece uma relação com o outro por meio da conexão entre boca e ouvido. Nota bene, uma política do dizer é radicalmente diferente de uma política do dito, ou seja, de uma política que cristaliza o conteúdo veiculado pelo dizer e, desprezando a voz e a singularidade de quem disse, reduzindo o agente a um indivíduo ou a uma classe, analisa o significado contido na mensagem entregue. Dizer é aparecer, com o corpo, com a voz e a unicidade irrepetíveis, em momento irrepetível, e fazer-se ouvir. O patriarcado lutou por séculos contra isto, e é precisamente por esta razão que devemos fazê-lo. (DIAS, 2021, p. 67)

Desenlaces

A cultura da abstração e da insensibilidade é também a cultura da desatenção e da pressa, que nos indispõe contra o tempo humano do sentir e do pensar, que nos inclina à precipitação e à busca das "conclusões". Mas a filosofia, mesmo quando ela se volta para a educação, ou exatamente quando ela se interessa por essas "artes impossíveis" — política, educação, psicanálise (VALLE, 2000) — se acomoda mal com essas conclusões que parecem romper o fluxo da reflexão, propor uma "solução" que desmobiliza a interrogação.

Neste sentido, estes "desenlaces" devem ser entendidos menos na acepção de "fim", ou "resolução", do que de ato de desfazer um laço — para, quem sabe, orientar-se na direção fornecida pelas pontas soltas, ou então para tentar fazer outros laços[5]...

Não há, com efeito, desenlace final, fim do questionamento possível, na medida em que o ethos da sensibilidade partida, desencarnada, é dominante e não dá provas de estar em declínio, antes pelo contrário — basta ver a relevância que

[5] Assim, para honrar o hábito literário das referências às práticas femininas da de costura, tão ao gosto dos textos pedagógicos, por que não pensar na filosofia como uma Penélope que já não espera a volta de seu heróis, mas se constrói uma trama de dia e não hesita em desfazê-la, à noite, o faz em busca de novas possibilidades de criação?

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.11735

https://orcid.org/0000-0002-8694-9297

adquire, em nossas sociedades, a comunicação virtual. Mas é nesta hora que se considera que apenas as respostas gerais, as macropolíticas serão capazes de intervir positivamente, e faz-se da "escola" entendida assim, em sentido amplo, o instrumento privilegiado para a intervenção na sociedade.

Deveríamos, frente a nosso modo incompleto e apressado de estar no mundo, de considerar as coisas e de nos relacionarmos com os outros, esperar que, por força da legislação, das normas e dos currículos, a escola opere seu pequeno milagre, transformando os seres e a sociedade? Deveríamos, assim, pro(im)por eventos de palavra, políticas de corpo e de voz como práticas escolares cotidianas, na contramão do tempo da realidade social e do modo de ser instituído por mestres e alunos? Ou, ao contrário, partindo da irremediável força do status quo, da enorme resistência dos contextos institucionais, dos quais a escola faz parte, recusar qualquer efetividade possível para essas reflexões?

Entre os dois extremos, as reflexões aqui avançadas pretendem levantar a questão da forma como aproveitamos as diferentes ocasiões que a vida nos proporciona para, como disse Stengers (2007), suspender a lógica da in-diferença, desacelerar, fazer valer a experiência dos sentidos, colocar-se à disposição das palavras, dos gestos, das imagens, dos sons ao redor... Não há receita para criar para si a exigência de encarnação, mas esta exigência, que não pode ser ensinada, pode sem dúvida ser compartilhada, depende da constante criação de vias e meios, de uma constante autoformação. Para isto serve a filosofia. E, sem dúvida, as artes do corpo.

Referências

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém* [1963] São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.11735

https://orcid.org/0000-0002-8694-9297

ARISTOTE, *Sur l'Interprétation*, IV, 16 b 17 a, in *Œuvres Complètes*. Paris : Flammarion, 2014, p. 69.

ATLAN, Monique & POL-DROIT, Roger. *Quand la parole détruit.* Paris: Ed. De l'Observatoire, 2023, p. 33.

BAILLY (2000, p. 1200) , A. *Le grand dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 2000, p. 1200.

BORDO, Susan. *The Flight to objectivity*. New York: State of New York University Press, 1987.

BUTLER, Judith & ATHANASIOU, Athena. *Dépossession.* Paris: Diaphanes, 2016.

BUTLER, Judith. *Relatar a si mesma. Crítica da violência ética.* Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

CASTORIADIS, Cornelius. *A Instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 19.

CAVARERO, Adriana. *For more than one voice, Toward a Philosophy of Vocal Expression*. Stanford: Stanford University Press, 2005.

_____. *Relating Narratives. Storytelling and Selfhood*. London-New York: Routledge, 2000.

CHODOROW, Nancy. *The Reproduction of Mothering.* Berkeley: University of California Press, 1978.

DIAS, Thiago. A política da voz e do dizer segundo Adriana Cavarero in *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 39, n. 2, 2021.

FANON, Frantz. *Peau noire, masques blancs.* Paris: Seuil, 1952.

GALIMBERTI, Umberto. *Les raisons du corps*. Paris : Grasset & Mollat, 1998.

GUMBRECHT, Hans Ulrich, *A produção da presença*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2010,

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial, in *Cadernos Pagu*, n. 5, 1995.

LATOUR, Bruno. *Où atterrir? Comment s'orienter en politique*. Paris: Éditions de la Découverte, 2017 [*Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*]. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.

. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

MENGUAL, E. Z. *Apprendre à voir. Le point de vue du vivant.* Arles: Actes Sud, 2021.

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.11735

https://orcid.org/0000-0002-8694-9297

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PLATON, *Górgias*, 492 3 493 a.

_____, *Fédon*, 66b-67a in Luc Brisson. *Platon. Œuvres complètes.* Paris: Flammarion, 2008.

RANCIÈRE, Jacques. *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier.* Paris: Fayard, 1981. [*A noite dos proletários*. São Paulo : Cia das Letras, 1988].

_____. *O Desentendimento*. *Política e filosofia.* São Paulo: Ed. 34., 1996.

_____. *Les mots et les torts*. Paris: La Fabrique: 2021 [trad. bras.: *As Palavras e os Danos*. São Paulo/Rio de Janeiro: Ed. 34 Sofie.ed, (lançamento previsto para setembro de 2024).

_____. *Políticas da escrita*. São Paulo: Ed. 34, 1995, p. 7.

SONTAG, Susan. *Diante da dor dos outros.* São Paulo: Companhia das Letras/kindle, 2003.

STENGERS, Isabelle. La proposition cosmopolitique in LOLIVE et al., *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris : La Découverte, 2007, p. 45-68 [A proposição cosmopolítica, in *Revista do Instituto de Estudos* Brasileiros, n. 69, p. 442-464, abr. 2018. Disponível em http://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/145663.

VALLE, Lílian do. A educação como enigma e como atividade prática-poiética: implicações para o ensino da filosofia da educação, in *Perspectiva*, v. 18, n. 34, p. 33-47.

WOLF, Virginia. *Três guinéus*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, s/n, versão kindle.

A autora declara não haver conflito de interesses relacionados a este artigo, que está em conformidade com as diretrizes da COPE.

Este preprint foi submetido sob as seguintes condições:

- Os autores declaram que estão cientes que são os únicos responsáveis pelo conteúdo do preprint e que o depósito no SciELO Preprints não significa nenhum compromisso de parte do SciELO, exceto sua preservação e disseminação.
- Os autores declaram que os necessários Termos de Consentimento Livre e Esclarecido de participantes ou pacientes na pesquisa foram obtidos e estão descritos no manuscrito, quando aplicável.
- Os autores declaram que a elaboração do manuscrito seguiu as normas éticas de comunicação científica.
- Os autores declaram que os dados, aplicativos e outros conteúdos subjacentes ao manuscrito estão referenciados.
- O manuscrito depositado está no formato PDF.
- Os autores declaram que a pesquisa que deu origem ao manuscrito seguiu as boas práticas éticas e que as necessárias aprovações de comitês de ética de pesquisa, quando aplicável, estão descritas no manuscrito.
- Os autores declaram que uma vez que um manuscrito é postado no servidor SciELO Preprints, o mesmo só poderá ser retirado mediante pedido à Secretaria Editorial do SciELO Preprints, que afixará um aviso de retratação no seu lugar.
- Os autores concordam que o manuscrito aprovado será disponibilizado sob licença Creative Commons CC-BY.
- O autor submissor declara que as contribuições de todos os autores e declaração de conflito de interesses estão incluídas de maneira explícita e em seções específicas do manuscrito.
- Os autores declaram que o manuscrito não foi depositado e/ou disponibilizado previamente em outro servidor de preprints ou publicado em um periódico.
- Caso o manuscrito esteja em processo de avaliação ou sendo preparado para publicação mas ainda não publicado por um periódico, os autores declaram que receberam autorização do periódico para realizar este depósito.
- O autor submissor declara que todos os autores do manuscrito concordam com a submissão ao SciELO Preprints.