

POR GRAMÁTICAS MONSTRUOSAS
DESACORDOS MAIS-QUE-PROFUNDOS E FORMAS-DE-VIDA

Cello Latini Pfeil

Doutorando em Filosofia (UFRJ).* Psicanalista.

RESUMO

Proponho uma interlocução entre as filosofias de Derrida e Wittgenstein a partir do conceito de *desacordos profundos* (Fogelin, 1985). Estudo desacordos que exprimem a dicotomia humanidade/monstruosidade, observando que a epistemologia dos desacordos, até o momento, se concentrou em *localizá-los* e *separá-los* (Lavorerio, 2021), e que esse movimento se alinha aos esforços de *secar* o conhecimento (Haddock-Lobo, 2007). Ao contrário do animal, privado da palavra, as monstruosidades se encontram às margens da linguagem humana, estando sujeitas a injustiças epistêmicas (Fricker, 2007) e silenciamentos linguísticos (Saul e Díaz-León, 2018). Se, como argumenta Fogelin, desacordos profundos derivam de choques entre *formas de vida*, proponho que pensemos em *desacordos mais-que-profundos*, derivados de conflitos entre *formas de vida humanas* e *formas-de-vida monstruosas* (Tiqqun, 2019; Trächtler, 2023), e que fornecem o solo sobre o qual desacordos profundos ocorrem.

PALAVRAS-CHAVE

Desacordos profundos; Monstruosidade; Desacordos mais-que-profundos; Formas de vida.

ABSTRACT

I propose a dialogue between Derrida's and Wittgenstein's philosophies through the concept of *deep disagreements* (Fogelin, 1985). I analyze disagreements that express the dichotomy between humanity and monstrosity, noting that the epistemology of disagreements has so far focused on *locating* and *separating* disagreements (Lavorerio, 2021), a movement that aligns with efforts to *dry out* knowledge (Haddock-Lobo, 2007). Unlike the animal, deprived of language, monstrosities lie at the limits of human language, being subject to epistemic injustices (Fricker, 2007) and linguistic silencing (Saul and Díaz-León, 2018). If, as Fogelin argues, deep disagreements arise from clashes between *forms of life*, I propose that we think of *more-than-deep* disagreements, derived from conflicts between human forms of life and *monstrous forms-of-life* (Tiqqun, 2019; Trächtler, 2023), which provide the ground upon which deep disagreements occur.

KEYWORDS

Deep disagreements; Monstrosity; More-than-deep disagreements; Forms of life.

** Este estudo foi financiado pela FAPERJ – Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, Processo SEI-260003/001060/2025.

yo monstruo de mi deseo
carne de cada una de mis pinceladas
lienzo azul de mi cuerpo
pintora de mi andar
no quiero más títulos que cargar
no quiero más cargos ni casilleros a donde encajar
ni el nombre justo que me reserve ninguna Ciencia

– Trecho do poema “Yo Monstruo Mio”, de Susy Shock.

Nombrar es imposible
Y puede ser bello intentar lo imposible
Pero cada vez que hablamos
Algo queda fuera de los nombres
Cada palabra omite
La única parte única
De aquello que quiere decir
Nombrar es olvidar

– Trecho da introdução da música “Nombrar es Imposible”, de Sílvia Pérez Cruz. Introdução escrita por Pablo Messiez.

INTRODUÇÃO

“Reinvindico: mi derecho a ser un monstruo”, diz Susy Shock em seu poema *Yo Monstruo Mio*. As monstruosidades, que não se curvam aos imperativos da humanidade, não conseguem se desvincilar por completo das criações humanas – o direito, a lei, a racionalidade –, mas as confrontam. Reivindicar-se monstro é tanto uma recusa como um reconhecimento: recusa-se a humanidade dos humanos, ao passo que se reconhece sua normatividade. E continua Shock, “que otros sean lo Normal”. Para reivindicar-se monstro, há que se reconhecer uma ou múltiplas posições monstruosas, ainda que a partir daquilo que as antagoniza, a saber, a norma. Aliás, para reivindicar-se humano, há que se atribuir aos outros, monstros, sub-humanos, anormais, a máscara do inimigo. É em torno desse entrave, entre humanos e monstros, que me aproximo da epistemologia dos desacordos.

Há 40 anos, Robert Fogelin publicou o artigo *The Logic of Deep Disagreements* na revista *Informal Logic* e, há 20 anos, seu texto foi republicado. A instauração das discussões em torno do conceito de “desacordo profundo” tiveram como base a obra *Da Certeza*, de Wittgenstein (1969/2007), e podem se aplicar a questões sociopolíticas abrangentes. Em linhas gerais, Fogelin sugere uma distinção entre dois tipos de desacordo: normais e profundos. Ao passo que os primeiros poderiam ser resolvidos racionalmente, pois “as pessoas frequentemente discordam sobre questões simples de fato, mas, em geral, concordam com o método para resolver o desacordo”¹⁰³ (Fogelin, 1985, p. 3), os segundos seriam racionalmente irresolúveis. Se desacordos normais ocorrem “[...] em um contexto de crenças e preferências amplamente compartilhadas”¹⁰⁴ (Fogelin, 1985, p. 3), em desacordos profundos não haveria crenças e preferências compartilhadas suficientemente para que as partes encontrassem pontos de convergência e, a partir daí, resolvessem racionalmente o desacordo. Essa falta de solo comum deriva de que desacordos profundos nascem de colisões entre *formas de vida*, constituídas, dentre outros elementos, pelo que Wittgenstein (DC, 341, 343) metaforiza como *dobradiças*.

¹⁰³ Versão original: “People often disagree over simple questions of fact, but, in general, they agree on the method for resolving their disagreement”.

¹⁰⁴ Versão original: “within a context of broadly shared beliefs and preferences.”

Araceli Velloso (2003) identifica apenas dez menções ao termo *forma de vida* nos escritos publicados de Wittgenstein. Ainda que sem definição precisa, ou justamente por isso, o termo gera controvérsias. Velloso (2003, p. 164) indica que talvez Wittgenstein considerasse “a linguagem como parte de uma forma de vida”, ou seja, não como sua totalidade. Formas de vida compreenderiam um amplo conjunto de elementos, dentre os quais estaria a linguagem e, nela, nossos conceitos. Jasmin Trächtler (2023) sugere que o modo como aplicamos certos conceitos depende de como lidamos com nossa forma de vida. Nossas concepções de tempo, corpo, conhecimento ou racionalidade envolvem tanto suas definições conceituais como nossa atuação enquanto seres temporalmente situados, com determinadas corporalidades, epistemologias e que se consideram racionais. Wittgenstein (2014, p. 303) trata dessa asserção em *Últimos escritos sobre a filosofia da psicologia*:

348. Em que consiste, pois, esta crença de que os nossos conceitos são os únicos racionais? No facto de não imaginarmos que outra pessoa *se empenhe* em algo completamente diferente e no facto de os nossos conceitos estarem ligados ao que nos interessa, àquilo que nos importa. Mas, além disso, os nossos interesses estão ligados a factos particulares no mundo exterior.

Toda epistemologia, inclusive a dos desacordos, não se exime dessa implicação ética. Rajagopalan (2003, p. 18), por exemplo, percebe que “[...] mesmo por trás das teorias que possam ostentar uma aparência de mais alto nível de isenção e neutralidade podem estar presentes propostas de cunho político-ideológico”. A proposta de cunho político-ideológico que me parece marcar a epistemologia dos desacordos é o *logocentrismo* (Derrida, 1999), o qual, embora não se apresente enquanto uma proposta – pois mascara-se como algo natural da humanidade –, ocupa, como pretendo demonstrar, uma posição central nos estudos sobre desacordos e nos caminhos traçados por seus proponentes. Aquilo que contrasta com a humanidade racional é, como pontuou Jasmin Trächtler (2023), o monstruoso. É nesse sentido que Trächtler desenvolve a noção de formas de vida monstruosas¹⁰⁵.

¹⁰⁵ Em relação a estas, prefiro escrever *formas-de-vida*, com hífen, pois o hífen supõe a incompletude e a impossibilidade de exatidão, como veremos mais à frente em Tiqqun (2019), ou como podemos escutar na voz de Sílvia Pérez Cruz, “Nombrar es imposible”. A hifenização reconhece a ligação entre campos distintos, cujas “formas de vida” podem ser mutuamente incomensuráveis, mas não por isso incomunicáveis ou absolutamente antagônicas. Posso recuperar a famosa frase de Ursula K. Le Guin, em *A Mão Esquerda da Escuridão*, “Opor-se a algo significa mantê-lo”. A incomensurabilidade supõe a possibilidade de não haver oposição explícita, ainda que as formas de vida pareçam antagônicas. Se Fogelin define desacordos profundos como *choques* entre formas de vida, concentro minha atenção mais no movimento de *choque* – que a hifenização parece tomar como

Nesse ensaio, pretendo interpretar o que Blas Radi (2024) denomina “guerras de gênero” como um conflito que exprime a dicotomia humanidade/monstruosidade. Associo a noção de formas-de-vida monstruosas à discussão sobre desacordos profundos, que seriam, na concepção de Fogelin, colisões entre formas de vida. Ao considerarmos que o desejo por *logos* comum à tradição filosófica ocidental contém em si um desejo por transparência e permanência, então as monstruosidades desafiam esse desejo na medida em que contrastam a humanidade e se encontram em constante mutação (Gil, 2006). Nesse sentido, choques entre formas de vida humanas e formas-de-vida monstruosas geram desacordos profundos, a exemplo das guerras de gênero; geram desacordos em âmbito normativo, que não necessariamente se encerram em uma dimensão verbal; desacordos que podem ser corporificados.

Na primeira seção, exponho alguns marcos na discussão sobre desacordos profundos, a partir da publicação inicial de Fogelin, e traço um caminho para que consideremos a possibilidade de o *monstro* – ou os seres tidos como monstruosos – discordar. Referenciando-me ao questionamento que Derrida (2006) fez a Jacques Lacan, *E se o animal respondesse?* (Et si l’animal répondait?), questiono *E se o monstro respondesse?* Se o animal não pode responder, pois se encontra privado da palavra, o monstro, por sua vez, não poderia tomar a palavra para si?

Na segunda seção, escrevo sobre o ato de nomear como um exercício de poder e silenciamento. Quando o humano nomeia o animal enquanto tal, supõe-se capaz de circunscrever a singularidade do animal a uma palavra – à qual o animal não tem acesso, pois da palavra é privado. Ao nomear os monstros, o humano os empurra às bordas da linguagem: a exemplo das dissidências sexuais e de gênero, quando tomamos a palavra e criamos nossos próprios conceitos, frequentemente somos interpelados por injustiças epistêmicas (Fricker, 2007) e silenciamentos linguísticos (Saul e Díaz-León, 2018).

Na terceira seção, me concentro no conceito de logocentrismo como algo cuja investigação pode aproximar as filosofias de Wittgenstein e de Derrida, e recupero a centralidade da noção de racionalidade nos estudos sobre desacordos profundos. Mobilizo a discussão realizada por Rafael Haddock-Lobo (2007) sobre a *umidade* no pensamento filosófico, distanciando-me dos esforços logocêntricos por *segurança*, transparência e permanência.

um *contato* – do que em uma definição precisa de “forma de vida”.

Na quarta e última seção, proponho o [des]conceito de *desacordos mais-que-profundos* para dar conta da impossibilidade de medir sua profundidade¹⁰⁶. Sugiro que há algo não mais profundo, mas *mais-que*-profundo subjacente aos desacordos considerados profundos; algo que constitui o solo sobre o qual desacordos profundos ocorrem, uma vez que, para haver desacordo, é necessário que as partes envolvidas reconheçam a existência do desacordo no qual se implicam. Mas, quando alguma das partes é privada da palavra, ou silenciada linguisticamente, esse reconhecimento pelos parâmetros considerados racionais se compromete. Argumento que desacordos profundos, ainda que de difícil ou impossível resolução racional, possuem em seu cerne uma noção de racionalidade em torno da qual as partes se movimentam. Ou seja, a racionalidade e seu logocentrismo constituem uma dobradiça (Wittgenstein, *DC*, 341, 343). Em *desacordos mais-que-profundos*, a dobradiça *logos* é ameaçada; os caminhos de resolução não necessariamente se domesticam à racionalidade humana. Dessa discordância naturalizada, que inclusive incita acusações de irracionalidade, injustiças epistêmicas e silenciamentos linguísticos, travam-se desacordos profundos. Com esse estudo, almejo contribuir com a epistemologia dos desacordos e ampliar seu debate.

ALGUNS DESACORDOS ACERCA DOS DESACORDOS PROFUNDOS

As teorias da linguagem se utilizam precisamente de seu elemento de análise para compreendê-lo; se valem da linguagem para compreender os fenômenos da linguagem. A epistemologia dos desacordos não percorre um caminho diferente: há distintas formas de compreender relações de discordância, algumas das quais divergem entre si. Esse campo de estudos recebeu, em 1985, a publicação do artigo *The Logic of Deep Disagreements*, de Robert Fogelin, na revista *Informal Logic*. Fogelin inaugurou o conceito de desacordos profundos a partir da filosofia de Wittgenstein, sugerindo que desacordos profundos, ao contrário de desacordos normais, derivam de choques entre formas de vida. Ainda que Wittgenstein não tenha se dedicado a definir precisamente a noção de formas de vida, Fogelin as comprehende como sendo conjuntos de proposições, sustentadas por dobradiças, sem as quais nossos modos de viver e visões de mundo se desestabilizariam. Referindo-se à metáfora de Wittgenstein sobre as certezas fundamentais como sendo as dobradiças de uma porta (Wittgenstein, *DC*, 341, 343) –

¹⁰⁶ A primeira menção que fiz a esse termo pode ser encontrada na revista *Ensaios Filosóficos* (UERJ), n. 31 (2025), sob o título “Desacordos mais-que-profundos: e se o *animot* discordasse?”.

isto é, fixas, de difícil manejo e responsáveis por sustentar as condições de abertura e fechamento –, Fogelin percebe que as tentativas de resolver um desacordo profundo apenas o agravariam. Assim, em sua perspectiva, desacordos profundos não poderiam ser resolvidos por argumentação racional.

Embora não tão definida na obra de Wittgenstein, a noção de formas de vida é fundamental. Andrew Lugg (1985) interpreta que Wittgenstein poderia tender a certo conservadorismo, pois, com essa noção de formas de vida aliada à metáfora das dobradiças, se compreenderia um ponto fixo a partir do qual nossas práticas se desenvolvem. A multiplicidade de práticas e posições que ocupamos dependeria de elementos já fixados em lugares pré-determinados. Desafiar uma dobradiça ameaçaria a firmeza de conjuntos complexos de crenças e regras que se forjam durante sua prática.

Ainda que compreenda a possibilidade de que modifiquemos nossas práticas e linguagens, Wittgenstein não indica os caminhos dessa mudança, pois, “para Wittgenstein, assim como para Marx, as respostas que exigimos devem ser forjadas na prática; elas não podem ser geradas por filósofos a partir de sua limitada experiência”¹⁰⁷ (Lugg, 1985, p. 472). É por caminhos *práticos* que identidade e diferença se constituem. Ou a diferença deriva da identidade, havendo um ato inicial de produzir a identidade enquanto referencial para, então, dela diferir; ou a diferença é atribuída de início, para então se consolidar uma noção de identidade. A primeira perspectiva põe identidade como referencial da diferença, tal como se realiza na nomeação da ‘transexualidade’ – a referência é a normalidade (cisgeneridade), e a diferença é transgressão de gênero. A segunda perspectiva toma a diferença como o ato de diferenciação a partir do qual a identidade e a diferença se constituem. De um lado ou de outro, como escreve Avtar Brah (2006, p. 358), “a questão-chave, então, não diz respeito à ‘diferença’ em si, mas a quem define a diferença”.

Brah entende a diferença por quatro vetores: experiência, relação social, subjetividade e identidade. Identidade e diferença somente se constituem enquanto tais nos sistemas de significação em que se lhes atribui sentido, ou seja, a partir de práticas e regras, ou jogos de linguagem, em termos wittgensteinianos. Essa dicotomia entre identidade e diferença, entre Eu e Outro – como veremos à frente, entre humanidade e monstruosidade – se erige sobre dobradiças, conjuntos de certezas sem as quais nossa visão de mundo torna-se turva e perde sentido.

¹⁰⁷ Versão original: “for Wittgenstein, as for Marx, the answers we require must be forged in practice; they cannot be generated by philosophers out of their own meagre experience”.

Após a publicação inicial de Fogelin, várias autorias teceram respostas, tanto favoráveis ao novo conceito, como críticas de sua pertinência. Um ano após a publicação de Fogelin, Andrew Lugg (1986) publicou o artigo *Deep Disagreement and Informal Logic: No Cause For Alarm*, na *Informal Logic*, em que argumentou ser possível resolver desacordos profundos racionalmente. Não seria necessário que as partes partissem de um solo comum, nem que compartilhassem de uma mesma forma de vida, ou do mesmo conjunto de preferências e crenças, para que pudesse haver debate racional. Durante o processo argumentativo, poderiam surgir pontos de convergência.

Richard Feldman (2005), por sua vez, defendeu ser possível suspender um desacordo profundo em vez de necessariamente termos de resolvê-lo. Aikin (2019), por exemplo, sugeriu uma distinção entre perspectivas pessimistas, como a de Fogelin, e otimistas, como a de Lugg e Feldman, que concebem a possibilidade de se resolver desacordos profundos por vias racionais, e ainda realizou outra distinção entre desacordos profundos e desacordos absolutamente profundos – os quais, para Aikin, apenas poderiam ser concebidos em casos teóricos. Outra distinção interessante é a de Melchior (2023), entre desacordos profundos e desacordos racionalmente irresolvíveis. Para ele, deveríamos concentrar nossos esforços em investigar a irresolvibilidade, e não a profundidade, dos desacordos.

Há quem, como Lynch (2010), defende que desacordos profundos ocorrem entre distintos princípios epistêmicos fundamentais. Por outro lado, outros, como Pritchard (2011), defendem que desacordos profundos envolvem compromissos-dobradiça, ou seja, compromissos fundamentais. E outros, como De Ridder (2021), ultrapassam essas instâncias e recorrem a noções de moralidade, associando desacordos profundos a princípios morais, ou como Manuel Almagro (2024), que afirma a existência de *conflitos profundos*, que dariam vazão a relações de desacordo profundo.

Não pretendo discorrer sobre todas essas distintas e frutíferas visões acerca da natureza dos desacordos profundos e suas (im)possibilidades de resolução racional. Considero-as perspectivas cabíveis a diferentes casos, a depender de seu ponto de partida, seja este uma noção de racionalidade, de resolução, de conflito ou de moralidade. Algo comum a essas abordagens é o que as engloba em um Modelo Fundamental dos Desacordos Profundos, como explica Victoria Lavorerio (2021). Em sua crítica das tentativas de se encontrar a origem dos desacordos profundos, Lavorerio

percebe que, “no mundo bagunçado dos casos de vida-real”¹⁰⁸ (Lavorerio, 2021, p. 13), identificar com precisão as nossas dobradiças, certezas fulcrais ou princípios fundamentais torna-se uma tarefa quase impossível, quiçá desejável. É uma observação semelhante ao que escreveu Freud, em *A Interpretação dos Sonhos*, sobre o cogumelo e seu micélio:

Os pensamentos oníricos que encontramos na interpretação têm de permanecer geralmente inconclusos e ramificar em todas as direções na emaranhada rede do nosso mundo de pensamentos. O desejo do sonho surge então de um ponto mais denso desse tecido, como um cogumelo de seu micélio (Freud, 2019, p. 143)

Ao passo que Freud reconheceu a impossibilidade de se acessar essa dimensão desconhecida e fulcral do desejo, os epistemólogos dos desacordos parecem caminhar em uma direção contrária. Lavorerio pontua que as várias teorias sobre desacordos profundos existentes se concentram tanto em um esforço para localizá-los, como para separá-los entre si. A isso, ela se refere como *locatedness* e *separatedness*. Compartilho de sua crítica, especialmente no que tange aos estudos sobre *monstruosidades* e animalidade, que se empenham para definir as diferenças entre animais e humanos, humanos e monstros. Tive contato inicial com esse campo a partir do texto *O animal que logo sou (A seguir)*, de Jacques Derrida (2002), mas meu interesse em associá-lo à epistemologia dos desacordos surgiu de seu texto *E se o animal respondesse? [Et si l'animal répondait?]* (Derrida, 2006). A partir dessa indagação, surge o questionamento: e se o *monstro* respondesse? Para tanto, é necessário elaborar a noção de monstruosidade, mas não antes de dar espaço ao “animal”.

Algo que os epistemólogos dos desacordos compartilham é o argumento de que somente pode haver desacordo caso as partes envolvidas reconheçam que há um desacordo em curso. Mas, para tanto, é necessário que compartilhem de uma concepção mutuamente considerada válida sobre o que um desacordo é. Inevitavelmente, teorias de qualquer âmbito adotam, ainda que de forma não-assumida, determinado viés político-ideológico. Se o animal, como investiga Derrida, é considerado incapaz de tomar a palavra e *responder* diante das violências que lhe são acometidas, então não há como haver desacordo entre humano e animal – “o animal seria em última instância privado de palavra, dessa palavra que se chama nome” (Derrida, 2002, p. 88). O humano, não obstante, nomeia o animal, tal como nomeia o monstro e define as fronteiras entre

¹⁰⁸ Versão original: “the messy world of real-life cases”.

humanidade e monstruosidade. Mas não só. O humano define, também, como os animais devem ser domesticados e os monstros, contidos.

Esse ato de nomear pressupõe um exercício de poder. A função de nomear não se limita à atribuição de nome, mas à comunicação de algo por meio da nomeação. Ou seja, trata-se de uma forma de se comunicar com o outro por meio de um ato nominativo e normativo, constituindo-se como uma triangulação entre eu-outro-nome; triangulação esta que se baseia em dobradiças, estruturantes de nossas formas de vida. E o ato de nomear contém em si caracterizações, demarcações fronteiriças da identidade e da diferença, entre o dentro e o fora: o humano se encontra dentro da linguagem e o animal, fora; o humano confere um nome ao animal, em relação ao qual o animal é privado de resposta. Ao definir a animalidade do animal, e a monstruosidade do monstro, o humano traça os limites de sua humanidade. Diante desses limites, ao que me parece, a epistemologia dos desacordos não demonstra incômodo; pelo contrário, parece reiterá-los.

O HUMANO QUE *LOGO(S)* NOMEIA

“A nomeação”, escreve Moreira (2010, p. 2917), é, “por causa da predicação, um ato que diferencia, sendo também um ato que identifica”. A identificação produz tanto a identidade como a diferença por meio da nomeação, e “por trás de uma identidade existe sempre ao menos uma negação” (*Ibid.*). Afirmar uma identidade, em nosso mundo logocêntrico, implica negar uma diferença. Concordar implica a possibilidade de discordar. Definir-se significa contrastar-se. Aquilo que se esconde no verso do nome confirma seu anverso, embora não se explice nas caracterizações, demarcações e fronteiras que acompanham o ato humano de nomear. Evidência disso é a ausência do termo ‘cisgeneridade’, assim como de ‘heterossexualidade’ e ‘endossexualidade’, no Código Internacional de Doenças (CID). Em momento algum o CID mencionou a categoria ‘heterossexualidade’ durante o período em que seu antônimo, homossexualidade, constava na lista de enfermidades; não houve menção à ‘endossexualidade’ durante o período em que constavam categorias relativas à intersexualidade na lista de enfermidades. Também não há menção à ‘cisgeneridade’ nem em versões anteriores, nem na atual décima-primeira, considerando que, até a décima versão, a categoria diagnóstica de “Transexualismo” constava no CID

(Organização Mundial da Saúde, 1993), sendo substituída em 2018 por “Incongruência de gênero” (Organização Mundial da Saúde, 2022).

A nomeação, então, depende da posição que o sujeito nomeador ocupa em relação àquilo que nomeia, de modo que não se possa separar sujeito e linguagem; e toda nomeação, para que seja institucionalmente legitimada, depende do poder de quem a realiza. Como escreveu Brah (2006, p. 373), “toda formação discursiva é um lugar de poder”. Se não se pode separar sujeito de linguagem, nem o sujeito possui autonomia em relação à linguagem, nem a linguagem possui autonomia em relação ao sujeito; e se o sujeito se encontra subordinado a uma posição de governança, tal será a situação de sua linguagem – “a língua tem força, mas governada pelas circunstâncias de seu uso, que inclui tanto as convenções quanto os sujeitos” (Moreira, 2010, p. 2919).

Ainda nesse sentido, “a afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais” (Silva, 2007, p. 3). Assim como não se pode desvincular identidade de diferença, não se pode desvincular ambas às relações de poder que as permeiam. O poder circula pelos atos de diferenciação e marca o olhar da identidade. Aquele que detém o poder de nomear carrega consigo o poder de categorizar ou reproduzir categorizações. Não digo, com isso, que aqueles desprovidos do *poder* de nomear não podem significar o mundo, mas que suas significações serão desconsideradas, patologizadas, inferiorizadas etc. – como pode-se novamente verificar na patologização das dissidências sexuais e de gênero. Como estratégia de hierarquização, a normalização se demonstra bastante eficaz: “a normalização é um dos processos mais sutis pelos quais o poder se manifesta no campo da identidade e da diferença” (Silva, 2007, p. 4). A normalização se refere à determinação de um parâmetro identitário que, no entanto, não reconhece seu caráter identitário, mas atua pela diferenciação:

Numa sociedade em que impera a supremacia branca, por exemplo, “ser branco” não é considerado uma identidade étnica ou racial. Num mundo governado pela hegemonia cultural estadunidense, “étnica” é a música ou a comida dos outros países. É a sexualidade homossexual que é “sexualizada”, não a heterossexual. A força homogeneizadora da identidade normal é diretamente proporcional à sua invisibilidade. (Silva, 2007, p. 4)

A nomeação, assim, desencadeia a criação de sistemas simbólicos de representação, e o ato de nomear, ainda que descriptivo, constitui-se como tomada de ação. De modo análogo, reivindicar a monstruosidade, como fez Susy Shock, exige que

se recuse a normalidade. Então, “o ato de nomear é um ato político, carregado de subjetividade, que afeta o outro e tem implicações éticas” (Chagas, 2016, p. 5). Ou seja, em toda normatividade, há uma dimensão ética, na qual entendo também haver uma dimensão *desejante*. Em relação à nomeação do animal, Derrida descreve uma situação: ao se perceber visto nu por um gato, ele se questiona se sua nudez é concebida pelo gato enquanto tal. Mas o gato não possui, em seu sistema simbólico felino, algo que designe como nudez, ou algo que compreenda como vestimenta. O gato, embora seja capaz de enxergar elementos que humanos reconhecem como vestimenta e nudez, não reconhece o homem como, de fato, nu. O gato é, então, jamais-nu e jamais-vestido, mesmo que hipoteticamente seja desrido de seus pelos e trajado com roupas humanamente costuradas.

Ainda que extrapole o campo da filosofia, é interessante trazer um exemplo literário. A literatura advém como alternativa: ao passo que o discurso científico se sustenta sobre um sujeito que não se expõe na escrita, que somente observa o mundo à distância, o discurso literário presentifica quem o enuncia. A escrita literária trapaceia a pretensão de universalidade da escrita científica. Então, trago a ficção *Autobiografia de um polvo e outras narrativas de antecipação*, em que Vinciane Despret (2022) expõe as correspondências entre aracnólogos que se esforçam para compreender as estratégias de comunicação das aranhas. Na concepção dos aracnólogos, as aranhas se comunicam por meio de vibrações, gerando um ruído intermitente em seu campo auditivo. Os aracnólogos tentam decifrar as mensagens transmitidas entre aracnídeos utilizando-se de um diapasão, que os estimularia. Contudo, ao perceberem que o *tinnitus* – isto é, o ruído – das aranhas se intensificava gradativamente, os aracnólogos concluíram que elas, na verdade, estavam gritando em desespero, vibrando-berrando, como se sofressem diante da interferência humana. Os humanos investigavam aquilo que eles mesmos produziam, ainda que compartilhassem da hipótese de que seu contato com a comunicação aracnídea era ‘puro’.

Não há como estudar a linguagem sem nela interferir. Ademais, alguns aracnólogos começaram, após algum tempo de investigação, a escutar *tinnitus*, e se empenhavam para decifrá-lo. Vinciane Despret parece ter compreendido que não se pode nomear um animal enquanto tal sem definir, antes, um conceito de animalidade. E que esse conceito de animalidade traz consigo os limites da humanidade do humano que o define. Considerando o animal como privado de palavra e incapaz de responder a seu

extermínio e domesticação, este não poderá responder, nem mesmo discordar, no registro da linguagem racional humana.

Embora seja concebida como algo em si mesmo, em referência a si e nada além, a diferença somente se constitui a partir da identidade, da identificação do outro enquanto tal: “as afirmações sobre diferença só fazem sentido se compreendidas em sua relação com as afirmações sobre a identidade” (Silva, 2007, p. 1). Ainda que se afirme a linguagem como elemento natural da condição humana, nosso manejo teórico da linguagem – que não se desvincula de seu objeto – é atravessado por vieses éticos, políticos e identitários. Ética e teoria se atravessam: “a produção de saber não antecede seu uso: toda teoria é, inescapavelmente, orientada eticamente” (Santos, 2011, p. 48), assim como todo ato de nomear.

Tomaz Tadeu da Silva (2007) distingue a produção da identidade em dois movimentos: o de fixação e estabilização da identidade, e o de subversão e desestabilização. Um exemplo interessante desse duplo movimento é, novamente, a história do diagnóstico de ‘transexualidade’. Ao passo que, em um primeiro momento, as identidades trans eram concebidas por um viés biomédico e patológico, em um segundo momento, passamos a nos autonomear, recusando a categoria patologizante. Essa recusa esteve acompanhada de um esforço por nomear o sujeito que nos nomeia. Em âmbito histórico, a nomeação da transexualidade se deu no interior de instituições, por olhares que reforçam em sua produção de conhecimento a binariedade (Pfeil e Pfeil, 2022). A produção do antagonismo acompanha sua criminalização, tal como ocorre com as monstruosidades. Ao passo que a linguagem diagnóstica almeja fixar e estabilizar, sua estabilidade é confrontada pelas transgressões de gênero, por movimentos que não se assimilam à racionalidade da tradição filosófica ocidental. A título de exemplo, em um cartaz exposto durante a marcha do orgulho em Santiago, Chile, em 2025, lê-se a frase “*Mi vida no es un debate*” [Minha vida não é um debate].



Registro do Orgulho em Santiago, Chile, na Avenida Alameda Libertador Bernardo O'Higgins, em frente à Casa Central da Universidad Católica, em 21 de junho de 2025. Fotografia por: Mandi Casareggio-Ferrer.

É possível afirmar que esse movimento transgressivo toma a forma de um desacordo profundo. Blas Radi (2024) observa isso em relação às “guerras de gênero”, em que, de um lado, acadêmicos cisgêneros inferiorizam pessoas trans e nos designam como o Outro e, de outro lado, pessoas trans recusam essa inferiorização e conceituam a cisgenerideade – a qual, em âmbito institucional, costuma se ofender diante de sua própria nomeação¹⁰⁹. Essa tomada da palavra por parte de grupos subalternizados é compreendida por Radi como uma forma de insurreição epistêmica, que seria, em sua perspectiva, um caminho racional para a resolução de um desacordo profundo. A insurreição epistêmica realizada por ativistas e pesquisadores trans parte do reconhecimento de que não seria possível, com o arcabouço teórico-conceitual até então existente, tratar da questão; torna-se necessário, portanto, criar novas terminologias. Talvez, a partir das elaborações de Trächtler (2023), criar gramáticas monstruosas. Dito

¹⁰⁹ Bruno Pfeil e eu escrevemos sobre a *ofensa da nomeação*, em que pessoas cis se ofendem ao serem designadas como cisgêneras em debates acadêmicos, no capítulo “A ofensa da nomeação”, publicado em 2022 no livro *Enviadecer a decolonialidade*, pela editora Devires.

de outra forma, esse reconhecimento comprehende que “a crença na existência de dados teoricamente inocentes e neutros é um dos mitos que ainda rondam o imaginário do cientista [...]” (Rajagopalan, 2003, p. 26-27). Se a busca por neutralidade é, por si mesma, uma estratégia política, as reações a essa busca são, muitas vezes, também estratégicas.

Eis, aqui, uma distinção entre animal e monstro. Ao reconhecer que qualquer nome que atribuímos a um animal não respeitará sua singularidade, uma vez que o animal é privado da palavra, Derrida sugere que ou empreguemos a palavra “animal” sempre entre aspas, ou que empreguemos uma palavra outra, *animot*, que comprehenda a impossibilidade de nomear, a partir de nossa gramática humana, o “animal”. Como canta Sílvia Pérez Cruz, “Nombrar es imposible”. As monstruosidades, contudo, não se encontram absolutamente privadas da palavra, embora sejam continuamente silenciadas e discriminadas em nome do imperativo da humanidade. Com os monstros, há a palavra, ainda que não seja a logocêntrica.

LOGOCENTRISMO, DEMASIADO HUMANO

Derrida define logocentrismo como um etnocentrismo, sendo este a defesa de que determinada visão de mundo é superior a outras. Logocentrismo é “[...] o etnocentrismo mais original e mais poderoso, que hoje está em vias de se impor ao planeta [...]” (Derrida, 1999, p. 3). Comumente, ao tentarmos nos distanciar desse berço colonial, desse esquema de validação e invalidação, o reiteramos, pois nos apoiamos em uma linguagem que contém, em suas bases, o desejo por *logos*. Retomamos, então, a metáfora de Wittgenstein nas seguintes formulações:

Isto é, as perguntas que formulamos e as nossas dúvidas dependem do facto de certas proposições estarem isentas de dúvida serem como que dobradiças em volta das quais as dúvidas giram. (Wittgenstein, *DC*, 341)

Se queremos que a porta se abra, é preciso que as dobradiças lá estejam. (Wittgenstein, *DC*, 343)

Algumas certezas nos parecem necessárias para que possamos começar de algum lugar, como, por exemplo, a afirmação “Eu tenho um corpo”, à qual Wittgenstein (*DC*, 244) se referiu. Talvez possamos ampliar esse campo de certezas para ‘Eu sou um homem, e não um animal’, ou ‘Animais não falam’, que nos conduzem à certeza de que

animais são incapazes de *discordar*. Em relação às guerras de gênero, a certeza ‘Homem é XY e mulher é XX’ é conturbada pela *existência* de pessoas trans e intersexo, sujeitas ao que Miranda Fricker (2007) entende como injustiça epistêmica.

Fricker teoriza sobre duas formas de injustiça epistêmica: a injustiça testemunhal e a injustiça hermenêutica. A pessoa que sofre injustiça testemunhal é deslegitimada em virtude de preconceitos da ouvinte, e a que sofre injustiça hermenêutica não possui ou desconhece recursos teórico-conceituais e interpretativos para endereçar algo, o que gera, também, descredibilidade. No cenário das “guerras de gênero”, é possível identificar ambas as formas de injustiça: quando defendemos o uso do termo cisgeneridade e somos descredibilizados por pessoas cisgêneras – como ocorreu no Brasil, entre 2023 e 2024, no caso que ficou conhecido como “caso Miskolci” (Iazzetti e Neto 2024); e quando não conseguimos nomear as violências que enfrentamos em nosso cotidiano – um exemplo interessante disso é o recente uso do termo “transmasculinofobia” para designar violências que afetam especificamente a comunidade transmasculina (De Moura; Pfeil; Pfeil, 2024).

Essas injustiças produzem as formas de silenciamento linguístico que Saul e Díaz-León (2018) investigam, com base nas elaborações de Rae Langton (2009): silenciamento locucionário, em que se impede o ato da fala, seja por coação, intimidação ou outros fatores; silenciamento ilocucionário, em que não se consegue corresponder aos objetivos da fala durante sua enunciação; e silenciamento perlocucionário, em que os almejados efeitos do discurso não se concretizam. Tais silenciamentos podem ser observados em conflitos entre formas de vida humanas e formas-de-vida monstruosas. Essa distinção, no entanto, possui roupagens humanas. Podemos endereçá-la apenas a partir da binariedade já consolidada pela tradição filosófica ocidental.

Monstruosidades, contudo, não podem ser plenamente apreendidas. Como nos ensina Luiz Nazário (1998), monstros podem aparecer em qualquer lugar, a qualquer momento, em diversas figuras e corporalidades. Monstros não podem ser completamente aniquilados, pois estão em constante mutação e representam, ao fim e ao cabo, um contraste com o humano – “a maior parte dos atributos da monstruosidade está em clara oposição aos atributos que definem a condição humana” (Nazário, 1998, p. 11). Monstros podem contaminar o humano, tal como se pensa de pessoas trans¹¹⁰. Ao

¹¹⁰ Um exemplo interessante foi o evento de 2020, que na Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul, chamado “Epidemia de transgêneros: o que está acontecendo com nossas crianças?”. Mais sobre isso

monstro, é atribuído um excesso, um teor de ameaça às fronteiras entre normalidade e dissidência: para José Gil (2006, p. 17-8), o monstro é “pensado como uma aberração da ‘realidade’ (a monstruosidade é um excesso de realidade) [...].” Mas monstros, ao contrário do “animal”, podem responder com palavras. Trago, novamente, o poema *Yo Monstruo Mio*, da artista trans sudaca Susy Shock (2021). A seguir, um trecho:

Yo, reivindico mi derecho a ser un monstruo,
ni varón ni mujer,
ni XXY ni H2O.

Yo, monstruo de mi deseo,
carne de cada una de mis pinceladas,
lienzo azul de mi cuerpo,
pintora de mi andar,
no quiero más títulos que cargar,
no quiero más cargos ni casilleros adonde encajar,
ni el nombre justo que me reserve ninguna ciencia.

Ao defender seu direito de ser um monstro, Susy Shock responde a um mundo que a monstrifica, transformando-a em Outro, mas sua resposta não percorre o caminho da humanização. Susy Shock não pretende se domesticar à humanidade que a toma como contraste, nem reivindicar os nomes que o saber biomédico logocêntrico lhe atribui. Se, como defende Rajagopalan (2003, p. 56), “[...] todas as distinções são no fundo hierarquias (às vezes muito bem disfarçadas ou ‘maquiadas’)\”, não haveria teorias descompromissadas, eximidas de posição. É evidente que a maquiagem à qual Rajagopalan se refere pode ser facilmente encontrada em ciências atreladas a dispositivos de controle. Por instância, a criminologia do século XVIII, como concluiu Foucault (2010, p. 69), atribuía uma “suspeita sistemática de monstruosidade” aos considerados criminosos e contraventores. A monstruosidade, nesses casos, era considerada algo porvir, que tornaria certos indivíduos propensos à criminalidade. Aos monstros, restaria o aniquilamento, a domesticação e o aprisionamento.

Ainda que haja uma relação de desacordo entre a reivindicação de Susy Shock e as normatividades de gênero, ela não parece preocupada em convencer a outra parte – psiquiatria, sistema jurídico etc. – de alguma coisa. A persuasão racional é aquela que se concentra em persuadir alguém, pela apresentação de evidências, a acreditar em algo ou a fazer algo. Em um desacordo profundo, contudo, a persuasão racional é falha, pois

pode ser consultado em uma reportagem do jornal *Carta Capital*: <https://www.cartacapital.com.br/diversidade/deputado-e-psiquiatra-defendem-que-transexualidade-e-epidemia-advogado-ve-lgbtfobia/>. A Associação Nacional de Travestis e Transexuais publicou uma nota de repúdio contra o evento, que pode ser acessada aqui: <https://antrabrasil.org/2020/03/04/nota-de-repudio-da-antra-a-atividade-intitulada-epidemia-trans/>

uma parte não valida ou reconhece a validade das evidências e dos métodos adotados pela outra parte (Smith e Lynch, 2021). Susy Shock parece observar essa falência da persuasão. Retomando Blas Radi, o teor racional das reações de ativistas trans diante das guerras de gênero deriva de seu reconhecimento de que não é possível resolver, pelos parâmetros da racionalidade, certos desacordos profundos. Como não podemos resolvê-los por meio de argumentação e persuasão racional, então recorremos a outros métodos – e é pelo fato de que essa recorrência deriva de uma avaliação racional do conflito que Radi defende a racionalidade dessa postura.

Pretendo adotar o posicionamento de Radi, mas me distanciar dessa noção de racionalidade. Richard Feldman (2005, p. 15), a partir do artigo inicial de Fogelin, afirma que estratégias de resolução racional “não incluem o uso de ameaças, força, intimidação, chantagens, temas musicais emocionantes”¹¹¹. Por sua definição, supõe-se que o poema de Susy Shock não é uma forma racional de lidar com o desacordo profundo das guerras de gênero. Mas o que seria racionalidade?

Peter Winch (1977) concebe a racionalidade como um elemento necessário a toda sociedade, sem o qual não poderia haver linguagem. Se uma sociedade possui linguagem, então possui racionalidade, e a concepção de racionalidade varia de uma sociedade a outra. Essa questão é importante, pois definir racionalidade direciona as definições do que um desacordo é. Para desenvolver isso, Chris Ranalli e Thirza Lagewaard (2022) investigam as possibilidades de reação racional a desacordos profundos e mapeiam três caminhos: resposta racional, resolução racional e persuasão racional. A resposta racional a um desacordo implica reconhecer que há um desacordo em curso. A resolução racional, posterior à resposta racional, exige que as partes concordem com o método (racional) para resolvê-lo. E a persuasão racional envolve a demonstração de evidências e razões suficientes para conduzir as partes a um acordo.

Como Winch concebe que o conceito de racionalidade varia em cada sociedade, poderíamos pensar que esse conceito varia a depender das formas de vida em questão. Então, os três modos de reagir a uma relação de discordância também variam. Desde o princípio, há que se reconhecer que há um desacordo. Tal reconhecimento é delicado, pois esses desacordos não necessariamente se restringem a uma dimensão verbal – “eu discordo de você” –, mas se dão na prática, em atos, em outros modos de existir, “*Minha vida não é um debate*”. Em uma forma de vida logocêntrica, o desejo por *logos*,

¹¹¹ Versão original: “do not include the use of threats, force, intimidation, bribes, stirring musical themes”.

por racionalização e depuração, ou por *secar* o saber, como sugere Haddock-Lobo (2007), é confrontado por monstruosidades que recusam essa pureza; que reivindicam seu direito de ser monstruosas; que não se desejam domesticar pela humanidade que as nomeia.

Se há dimensões éticas em toda produção semântica, há, então, dimensões éticas na produção das monstruosidades, assim como nas reivindicações de seres tidos como monstruosos em relação à sua própria monstruosidade. Aos monstros, é atribuída uma monstruosidade proibida, criminosa e indesejada; lhes é privada a possibilidade de pensar em formas-de-vida monstruosas, em gramáticas insurrectas, pois lhes é possibilitada apenas a forma de vida humana, nas bordas de cuja linguagem as monstruosidades devem se encontrar. Reivindicar o direito de ser um monstro se assemelha ao que Jasmin Trächtler escreveu sobre formas de vida monstruosas:

Em linha com esta figura mais geral do monstro, situada entre o «já-não» e o «ainda-não», gostaria de sugerir que o «nós» do feminismo pode ser visto como uma forma de vida monstruosa. Não digo, ou pelo menos quero evitar dizer, que «nós» somos monstros, dado que a palavra «monstro» é um substantivo e, portanto, um novo potencial sujeito a superar. (Trächtler 2023, §42).

E se há formas de vida monstruosas – ou, como leio em Tiqqun, *formas-de-vida* que “[...] não podem ser ditas, descritas, apenas mostradas, nomeadas, isto é, em um contexto necessariamente singular” (Tiqqun, 2019, §9) –, então o que dizer de desacordos profundos entre formas de vida humanas, logocêntricas, e formas-de-vida monstruosas, *úmidas*?

Haddock-Lobo (2007), em sua tese de doutorado, escreve sobre a noção de umidade. Ao passo que a tradição filosófica ocidental almeja *secar* o pensamento, caminhar em direção a uma pureza do saber – daí os esforços em dissecar, separar e localizar os desacordos profundos –, a filosofia da desconstrução de Derrida, por outros caminhos, compartilha de um desejo por umidade, por aquilo cuja tradução é impossível e, justamente por isso, necessária; um desejo por formas-de-vida que desobedecem “[...] medidas e normas dominantes, excedendo-as radicalmente ou ficando aquém delas — mais precisamente, são essas normas de poder contingentes que produzem e perpetuam monstros inapropriados e inadequados” (Trächtler, 2023, §41). Se Wittgenstein não ofereceu um significado exato para ‘formas de vida’, talvez possamos concebê-la como um quase-conceito (Derrida, 2003), cujo manejo nos revela mais do que suas possíveis definições.

DESACORDOS MAIS-QUE-PROFOUNDOS

Creio podermos considerar já que a concepção de humanidade como algo racional e distinto da animalidade configura uma dobradiça, tal como a certeza de que humanos, detentores do poder de nomear, se distinguem de monstros. Nesse sentido, o logocentrismo parece ser uma dobradiça, pois a porta metafórica da tradição filosófica ocidental somente consegue abrir e fechar se estiver afixada em concepções logocêntricas de racionalidade, humanidade e conhecimento.

Ao questionar *E se o animal respondesse?*, Derrida apontou para a possibilidade de escutarmos respostas avessas a essa dobradiça. Se a linguagem nos ‘aprisiona’ por impedir-nos de existir fora dela, esse fora nos parece inalcançável, ou inexistente. É comum que se compreenda a linguagem como modo de representação do mundo, tal como postula a gramática gerativa em sua centralidade em sentenças declarativas – a forma declarativa seria a origem da representação, a partir da qual se ramificam novas formas. A tradição lógica seguiu esse direcionamento. Nestas e em demais teorias da linguagem, a tese do representacionalismo se faz presente: a linguagem seria um meio de representação. Rajagopalan (2003) observa, pois, duas dimensões nessa tese: de *lamentação*, pois seria impossível acessar a realidade se não por meio da linguagem, e de *desejo*, pois exige transparência na linguagem, de modo a eximir seu suposto caráter fronteiriço entre o real e suas representações. O desejo de se desvencilhar da intermediação da linguagem para acessar o real em si mesmo é um desejo que nasce falido... tal como a ontologia representacional e as instituições que dela derivam. Tentativas de secar a filosofia se deparam tão somente com essa contradição: não podemos secá-la, pois já estamos umedecidos nela, numa umidade que não pode ser plenamente *medida* pelos critérios da razão, pois a umidade, ao contrário da secura, não possui antônimo exato.

Ao passo que os epistemólogos se esforçam para definir a diferença, reconhecemos que não se pode calcular a *différance* (Derrida, 1999). Eis o “discurso que nada-quer-dizer” (Haddock-Lobo, 2007, p. 220), um discurso que reconhece a impossibilidade da nomeação. A inexistência de algo que contraste a umidade com exatidão constitui, por si mesma, uma ruptura com o desejo logocêntrico de organizar o pensamento a partir de dicotomias perfeitamente antagônicas e, em muitos casos, discriminatórias: normalidade/transexualidade, Eu/Outro, humanidade/monstruosidade.

Nessa última seção, pretendo fazer uma aproximação, a partir da associação entre monstruosidades e desacordos, entre a filosofia da linguagem de Wittgenstein e a filosofia da desconstrução de Derrida. Aproximo-os por meio da noção de *desacordos mais-que-profundos*, como um tensionamento tanto em relação à epistemologia dos desacordos como à crítica derridiana do logocentrismo.

Jules Law (1989) comprehende que tanto Wittgenstein como Derrida escrevem sobre a linguagem mobilizando um dentro e um fora, de modo que pretendem “*ampliar o campo da linguagem quebrando suas barreiras internas*”¹¹² (Law, 1989, p. 143). Ralf Shain (2007), embora elogie as relações marcadas por Law, percebe que há um ponto de divergência fundamental entre Wittgenstein e Derrida, na medida em que o segundo recusa tentativas de explicar o texto filosófico por olhares psicológicos, sociológicos e históricos. Após revisar algumas comparações já realizadas entre as obras dos autores, Shain as sintetiza: há quem tente aproximar as perspectivas de Wittgenstein e Derrida ao ponto de (quase) afirmar que eles compartilham da mesma visão – como Staten (1985), apoiando-se na filosofia de Derrida, ou Mulligan (2003), apoiando-se na filosofia de Wittgenstein; há quem adote ambos os filósofos como referenciais complementares para embasar tradições filosóficas, como Margolis (1994) em relação ao pragmatismo, Garver e Lee (1994) em relação à filosofia transcendental, e Sonderegger (1997) em relação à teoria da ação comunicativa. As semelhanças entre Derrida e Wittgenstein me interessam, sim, mas não tanto quanto suas diferenças.

Segundo a teoria dos desacordos profundos de Fogelin, nosso mundo de regras e normatividades concebe conflitos internos, que seriam desacordos normais, passíveis de resolução racional. Além de compartilharmos de uma mesma forma de vida, empregamos os mesmos métodos para a resolução de nossos desacordos. Haveria uma coincidência semântica e metodológica entre as partes. Desacordos profundos, por sua vez, não seriam terras sem lei, sem regras e normas, mas espaços onde haveria, talvez, leis em *excesso*, e excessivamente contraditórias; as partes, ou ao menos uma delas, não compartilhariam de um solo comum capaz de conciliar esse excesso, pois suas normatividades entrariam constantemente em uma colisão devastadora. Esse excesso se aproxima do que penso sobre as monstruosidades, que extrapolam os limites do humano, as fronteiras do que se considera normal, e afirmam sua *differ@nce*. Quando o ser considerado monstruoso fala, toma agência sobre si, torna-se uma ameaça ainda

¹¹² Versão original: “to extend the field of language by breaking down its internal barriers”.

maior à humanidade. Não obstante, deve ser aniquilado e contido. Deve ter ao menos sua linguagem domesticada, apropriada pelo humano; deve aprender a linguagem humana e esquecer as possibilidades de monstrificar sua língua.

Destacam-se, nos desacordos entre humanidade e monstruosidade, não apenas colisões entre formas de vida – algo que figuraria uma relação de desacordo profundo –, nem somente a falta de um solo comum – considerando que, aos monstros, é imputado o solo (in)comum da humanidade –, nem apenas a profundidade e sua graduação. Destaca-se a impossibilidade de *haver* profundidade. Se Susy Shock reivindicou seu direito à monstruosidade, essa reivindicação teve de enfrentar os esforços humanos de domesticá-la. Não testemunhamos seres considerados *de fato* humanos reivindicando seu direito a ser humanos, pois esse direito lhes é concedido sem que se questione sua jurisprudência. Não testemunhamos, por exemplo, a cisgeneridade reivindicando seu direito à cisgeneridade; esse movimento costuma ser outro: a cisgeneridade comumente invalida o conceito de ‘cisgeneridade’, pois considera que sua identidade cisgênera corresponde tão somente a uma verdade dos sexos (Radi, 2024; Iazzetti e Neto 2024; Pfeil e Pfeil, 2022).

É nesse sentido que penso em *desacordos mais-que-profundos*, nos quais somos impelidos à superfície, à segura, em que a tradição ocidental tenta continuamente aniquilar a possibilidade de haver formas-de-vida monstruosas. Para que haja desacordos profundos nos termos que conhecemos hoje, uma das partes se tornou vitoriosa, de modo que, até mesmo em desacordos profundos entre visões de mundo radicalmente antagônicas, ambas as partes precisam se apoiar em uma determinada concepção de racionalidade.

Em *desacordos mais-que-profundos*, os métodos de resolução, se é que há essa possibilidade no horizonte, não possuem uma concepção de racionalidade, humana e civilizatória, compartilhada por todas as partes; ao menos uma delas recusa prontamente essa direção, reconhecendo, assim como Rajagopalan, que toda produção semântica é ético-política. Mas, se não há uma concepção de resolução racional em relação aos desacordos, então o que nos resta fazer? Se Fogelin percebe que o não compartilhamento de métodos coincidentes de resolução pode agravar ainda mais o desacordo profundo, nosso caminho deveria ser uma busca por coincidir metodologias?

Anastasia Murney (2025), em seu artigo *Fazendo uma Bagunça: Expandindo Mundos Anarquistas e Feministas*, defende o valor metodológico da bagunça [*mess*],

definindo-a, por um lado, como aquilo que escapa de narrativas históricas oficiais e, por outro, como uma crítica ao teor negativo atribuído à palavra. A bagunça ocorre não no sentido de “[...] definir um sujeito ideal, mas [de] recusar a estagnação e a acomodação dentro das estruturas capitalistas, neoliberais e patriarcais” (Murney, 2025, p. 8). Não se almeja, com isso, estabelecer um novo sujeito em determinada forma de vida, mas sim descentralizar o sujeito e, como escreve Murney (2025, p. 25), “fabular *mundos*”.

Tomando como exemplo as manifestações artísticas do grupo feminista russo *Pussy Riot*, Murney demonstra como a bagunça provocada pelas músicas críticas ao governo russo recebeu uma projeção midiática ambígua que, contudo, estabeleceu um consenso geral: de que ativistas da *Pussy Riot* somente estariam fazendo “uma bagunça”, sem um direcionamento político bem definido e estruturado. Me parece, até o momento, que *desacordos mais-que-profundos* são aqueles em que, de um lado, considera-se a bagunça, insurreições epistêmicas e formas-de-vida monstruosas como irracionais, ou menos racionais; e, de outro, pensa-se *através* da umidade, de gramáticas insurrectas, que não se desejam secar.

Desacordos mais-que-profundos forjam o solo sobre o qual desacordos profundos se estruturam, na medida em que estes últimos compartilham, a despeito das múltiplas discordâncias possíveis, de algum patamar de racionalidade, uma determinada noção de humanidade. Do lado de fora – um fora que é dentro – desses desacordos profundos, há as monstruosidades, as quais, a despeito das injustiças epistêmicas e silenciamentos linguísticos; a despeito de serem consideradas, assim como os “animais”, como privadas da palavra; a despeito de serem empurradas às bordas da humanidade, se mantêm em um *desacordo mais-que-profundo* com a humanidade, e discordam por caminhos úmidos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AIKIN, S. F. Deep Disagreement, the Dark Enlightenment, and the Rhetoric of the Red Pill. *Journal of Applied Philosophy*, v. 36, n. 3, 2019, pp 420–435. <https://doi.org/10.1111/japp.12331>.

ALMAGRO, Manuel. Deep disagreement and deep conflict: two ways in which a dispute can be deep. *Theoria: An International Journal for Theory, History and*

Foundations of Science, v. 39, n. 1, p. 23–42, 2024. DOI: <https://doi.org/10.1387/theoria.24675>.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, v. 26, 2006, p. 329-376.

CHAGAS, Roselaine das. O caráter performativo da linguagem dos protestos. *Cadernos da Fucamp*, v. 15, n. 23, p. 41–52, 2016.

DE MOURA, Cauê Assis; PFEIL, Bruno Latini; PFEIL, Cello Latini. Pela nomeação da transmasculinofobia: uma análise transfeminista. *Revista Eletrônica Interações Sociais – REIS*, v. 8. n. 1, 2024, pp. 120-138.

DE RIDDER, J. Deep disagreements and political polarization. In: EDENBERG, E.; HANNON, M. (orgs.). *Political epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2021. p. 226–243. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780192893338.003.0013>.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

DERRIDA, Jacques. Et si l'animal répondait? In: ———. *L'animal que donc je suis*. Paris: Gallimard, 2006. p. 159–180.

DERRIDA, J. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2003.

DESPRET, Vinciane. *Autobiografia de um polvo: e outras narrativas de antecipação*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022.

FELDMAN, Richard. Deep disagreements, rational resolutions, and critical thinking. *Informal Logic*, v. 25, n. 1, p. 13–23, 2005.

FOGELIN, Robert. The logic of deep disagreements. *Informal Logic*, v. 7, n. 1, p. 1–8, 1985.

FOUCAULT, Michel. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FREUD, Sigmund. A interpretação dos sonhos. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

FRICKER, Miranda. *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*. New York: Oxford University Press, 2007.

GARVER, Newton; LEE, Seung-Chong. *Derrida & Wittgenstein*. Philadelphia: Temple University Press, 1994.

GIL, José. *Monstros*. Lisboa: Relógio D'Água, 2006.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Para um pensamento úmido: a filosofia a partir de Jacques Derrida*. 2007. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

IAZZETTI, Brume Dezembro; MASCARENHAS NETO, Rubens. Do “Cisminário Queer” ao “Caso Miskolci”: traçando controvérsias. *Revista Anômalas*, v. 4, n. 2, p. 7–23, 2024.

LANGTON, Rae. *Sexual solipsism: philosophical essays on pornography and objectification*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

LAW, Jules David. Reading with Wittgenstein and Derrida. In: DASENBROCK, Reed (org.). *Redrawing the lines*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989. p. 140–168.

LAVORERIO, Victoria. The fundamental model of deep disagreements. *Metaphilosophy*, p. 1–16, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1111/meta.12500>.

LUGG, Andrew. Deep disagreement and informal logic: no cause for alarm. *Informal Logic*, v. 8, p. 47–51, 1986.

LUGG, Andrew. Was Wittgenstein a conservative thinker? *The Southern Journal of Philosophy*, v. 23, n. 4, p. 465–474, 1985.

LYNCH, M. P. Epistemic circularity and epistemic incommensurability. In: HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (eds.). *Social epistemology*. New York: Oxford University Press, 2010. p. 262–277.

MARGOLIS, Joseph. Vs. (Wittgenstein, Derrida). In: TEGHRARIAN, Souren (org.). *Wittgenstein and contemporary philosophy*. Bristol: Thoemmes Press, 1994. p. 161–184.

MELCHIOR, Guido. Rationally irresolvable disagreement. *Philosophical Studies*, v. 180, p. 1277–1304, 2023. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11098-023-01933-7>.

MOREIRA, Thami Amarilis Straiotto. O ato de nomear – da construção de categorias de gênero até a abjeção. *Anais do XIV Congresso Nacional de Linguística e Filologia*, v. 14, n. 4, tomo 4, Rio de Janeiro, 2010.

- MULHALL, Steven. Wittgenstein and deconstruction. *Ratio*, v. 13, n. 4, p. 407–418, 2000.
- MULLIGAN, Kevin. Searle, Derrida, and the ends of phenomenology. In: SMITH, Barry (org.). *John Searle*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 261–286.
- MURNEY, Anastasia. Fazendo uma bagunça: expandindo mundos anarquistas e feministas. *Acervo Digital Trans-Anarquista*, 2025. Disponível em: <https://transanarquismo.noblogs.org/acervo/>.
- NAZÁRIO, Luiz. *Da natureza dos monstros*. São Paulo: Arte & Ciência, 1998.
- ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE (OMS). *Classificação estatística internacional de doenças e problemas relacionados à saúde – 10^a revisão (CID-10)*. São Paulo: Edusp, 1993.
- ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE (OMS). *Classificação estatística internacional de doenças e problemas relacionados à saúde – 11^a revisão (CID-11)*. Genebra: Organização Mundial da Saúde, 2022. Disponível em: <https://icd.who.int>.
- PFEIL, Bruno Latini; PFEIL, Cello Latini. A cisgeneridade em negação: apresentando o conceito de ofensa da nomeação. *Revista de Estudos em Educação e Diversidade*, v. 3, p. 1–24, 2022.
- PRITCHARD, Duncan. Epistemic relativism, epistemic incommensurability, and Wittgensteinian epistemology. In: HALES, S. D. (org.). *A companion to relativism*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011. p. 280–281.
- RADI, Blas. Desacordo profundo, ignorância ativa e ativismo epistêmico. *Revista Tapuia*, v. 2, n. 4, p. 215–231, 2024.
- RAJAGOPALAN, Kanavillil. *Por uma linguística crítica: linguagem, identidade e a questão ética*. São Paulo: Parábola Editorial, 2003.
- RANALLI, Chris; LAGEWAARD, Thirza. Deep disagreement (Part 2): epistemology of deep disagreement. *Philosophy Compass*, v. 17, 2022. DOI: <https://doi.org/10.1111/phc3.12887>.
- SANTOS, Lucas de Jesus. A questão ética nas teorias da linguagem. *Crátilo: Revista de Estudos Linguísticos e Literários (UNIPAM)*, v. 4, p. 46–53, 2011.
- SAUL, Jennifer; DÍAZ-LEÓN, Esa. Feminist philosophy of language. In: ZALTA, Edward N. (org.). *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Stanford: Stanford University Press, 2018.

- SHAIN, Ralph E. Derrida and Wittgenstein: points of opposition. *Journal of French Philosophy*, v. 17, n. 2, p. 130–152, 2007.
- SHOCK, Susy. Yo, monstruo mío. *Plástico Revista Literaria*, 2021. Disponível em: <https://revistaplasticocom.wordpress.com/2021/06/18/reivindico-mi-derecho-a-ser-un-monstruo-susy-shock/>.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: ——— (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 73–102.
- SMITH, P. S.; LYNCH, M. P. Varieties of deep epistemic disagreement. *Topoi*, v. 40, p. 971–982, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11245-020-09694-2>.
- SONDEREGGER, Ruth. A critique of pure meaning: Wittgenstein and Derrida. *European Journal of Philosophy*, v. 5, n. 2, p. 183–209, 1997.
- STATEN, Henry. *Wittgenstein and Derrida*. Oxford: Basil Blackwell, 1985.
- TRÄCHTLER, Jasmin. Falar línguas monstruosas: Wittgenstein e Haraway sobre natureza, significado e o “nós” do feminismo. Trad. Maria da Paz Carvalho. *Revista Forma de Vida*, n. 25, 2023. Disponível em: <https://formadevida.org/jtrachtlerptfdv25>.
- TIQQUN: Contribuição para a Guerra em Curso. São Paulo: n-1, 2019.
- VELLOSO, Araceli. Formas de vida ou forma de vida. *Philosophos*, v. 8, n. 2, p. 159–184, jul./dez. 2003.
- WINCH, Peter. *The idea of a social science and its relation to philosophy*. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1977.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Da certeza*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Editora UNESP, 2007.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Últimos escritos sobre a filosofia da psicologia*. Trad. António Marques, Nuno Venturinha e João Tiago Proença. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.