

# Metáforas profanas: Foucault, Flusser e Preciado

Marcos N. Beccari<sup>1</sup>

Não vemos nem entendemos o mundo, nós o percebemos  
destroçando-o por meio das estreitas categorias que nos habitam.

— Paul B. Preciado (2023, p. 19)

## Introdução

A metáfora, longe de ser um mero recurso retórico, opera como um dispositivo fundamental na maneira como concebemos e organizamos a realidade. Se a linguagem e o imaginário organizam em larga medida nosso acesso ao mundo (Flusser, 2021; Rosset, 2006), então as metáforas não apenas descrevem o que já existe, mas produzem novas formas de pensar e habitar esse mundo. Algumas metáforas, não obstante, possuem uma força peculiar: em vez de apenas deslocar valores e significados dentro de um sistema simbólico previamente estabelecido, elas são capazes de abalar os próprios alicerces desse sistema, instaurando perspectivas antes impensáveis. É esse tipo de metáfora que me interessa aqui, e que denomino “metáforas profanas”.

---

<sup>1</sup> Doutor em Cultura, História e Filosofia da Educação pela USP. Professor Adjunto do Depto. de Design da UFPR, e professor colaborador e orientador pleno do Programa de Pós-Graduação em Educação da USP. Pesquisador do DEMO — Laboratório de Design e Ficção da ESDI/UERJ, e do Lab\_Arte — Laboratório experimental de Arte-Educação Cultura da FE-USP.

Proponho, neste capítulo, explorar uma espécie de intuição que tem sido recorrente ao longo de minhas pesquisas, onde eu me sirvo com frequência dos conceitos e abordagens de Michel Foucault, Vilém Flusser e Paul B. Preciado. Tenho me perguntado como esses autores expressam um tipo de pensamento que é menos pautado em conceitos e mais balizado por certos movimentos metafóricos. Questiono, noutros termos, se suas metáforas profanas não seriam, elas mesmas, um modo específico de fazer filosofia. Para tanto, em vez de eleger algo como uma metáfora central de suas obras — o que sequer creio que seja possível —, detenho-me em localizar uma espécie de “imagem forte” (no sentido profano), um ponto de inflexão conceitual que parece funcionar como chave interpretativa. Esse percurso, ao final, aponta para aquilo que chamarei de hermenêutica profana, o horizonte para o qual espero conduzir este ensaio.

O profano, tal como o compreendo, não é simplesmente o oposto do sagrado, nem um gesto de mera negação ou iconoclastia. Profanar significa amplamente deslocar algo de seu uso exclusivo, tornando-o disponível para outros usos.<sup>2</sup> Assim, se há metáforas profanas, elas não se limitam a descrever o real, mas o reconfiguram — não apenas desmistificam verdades instituídas, mas instauram novos jogos de sentido. Para explorar essa ideia, analiso três figuras metafóricas que operam nesse registro: a deriva/desvio naval em Foucault, a estranheza gnóstica em Flusser e o corpo hermético do diabo em Preciado. Em cada um desses pensadores, encontramos metáforas que, ao invés de se restringirem à linguagem, se projetam como forças que redesenham os próprios contornos da realidade. Antes de delineá-las, porém, cumpre assinalar brevemente algumas bases conceituais ora adotadas para as noções de “profano” e “metáfora”.

---

2 A palavra “profano” tem origem no latim *profanus*, que significa “fora do templo” ou “não sagrado”. Originalmente, no direito romano, o conceito de profanação indicava o ato por meio do qual o que havia sido separado na esfera da religião e do sagrado voltava a ser restituído ao livre uso do cidadão. Segundo Agamben (2007), atualmente o “profano” pode indicar certo uso dos dispositivos ideológicos para desativá-los ou transformá-los em meios para a realização de coisas imprevistas.

## Máscaras profanas

Para abordar a ideia de profano, tomo como ponto de partida uma passagem de *Assim falou Zaratustra*, no capítulo “Dos transmundanos”, em que Nietzsche (2011, p. 32) declara: “Um novo orgulho me ensinou meu Eu, que ensino aos homens: não mais enfiar a cabeça na areia das coisas celestiais, mas levá-la livremente, uma cabeça terrena, que cria sentido na terra!”. Esse gesto nietzschiano de afirmação da terra sintetiza o movimento profano como um deslocamento do olhar: em vez de buscar fundamento em valores transcendentais, ele reivindica o mundo terreno como espaço de criação de sentido. Mas tal deslocamento não é meramente negativo, isto é, não se reduz a uma negação do sagrado celestial. Trata-se, antes, de reconhecer que a criação de sentido se torna mais profícua — ou, para usar um termo que Nietzsche frequentemente evoca, mais *potente* — precisamente porque não precisa se justificar por referência a qualquer divindade ou ordem superior. O profano, então, não é apenas uma recusa ao sagrado, mas uma afirmação da imanência como terreno de invenção e transfiguração.

Embora Nietzsche não figure entre os filósofos centrais do presente ensaio, sua concepção da máscara — que joga com a inexistência de uma figuração fixa, de uma identidade (Vattimo, 2017) — oferece uma metáfora relevante para pensar o profano em seu aspecto mais afirmativo. Para Nietzsche, a máscara não é apenas uma encenação superficial, um disfarce que oculta uma essência subjacente. Pelo contrário, ela se aproxima da ideia latina de *imago*, não como mera aparência, mas como um princípio animador, um *daimon* que evoca forças e entidades e as encarna provisoriamente.<sup>3</sup> Assim, o que chamamos de identidade ou subjetividade não seria algo fixo, mas uma sucessão de máscaras que se afirmam e se transfiguram no próprio ato de serem assumidas.

Essa noção é central para a criação de valores, pois aponta para um dinamismo que não depende de uma verdade imutável, mas que se constitui no próprio fluxo da existência. A máscara, nesse sentido, não encobre, mas expressa, mostra, dá a ver — e o que ela dá a ver é, em última instância, o caráter transitório e performativo daquilo que chamamos de “eu”, “mundo” ou “realidade”. Se há um palco, ele está situado no plano terreno, não havendo outro plano possível. Portanto, afirmar a máscara não é recusar

---

<sup>3</sup> Ver, a este respeito: Didi-Huberman, 2015, p. 71-100; Link, 1995.

a verdade, mas reconhecer que toda verdade é uma composição, um jogo de aparências que se estabiliza apenas na medida em que seguimos jogando com ela. A profanação, nesses termos, não se limita a desmascarar valores sagrados, mas consiste na própria arte de fabular e criar máscaras, sabendo que a força criativa reside não em buscar uma essência oculta, mas em articular um jogo e fazer desdobrar suas transfigurações.

### Metáforas metamórficas

Para delinear a noção de metáfora, recorro a dois marcos representativos, embora de tradições distintas: *A metáfora viva*, de Paul Ricoeur (2005), e *Os limites da interpretação*, de Umberto Eco (2015). Na origem grega, o termo *metapherein* remete à ideia de trocar de lugar, transpor ou transportar, enquanto *metamorphosis* está intimamente ligado à noção de transmutação e refiguração de um estado atual de coisas. Dessa forma, tanto a metáfora quanto a metamorfose podem ser compreendidas como modos de refiguração: a metáfora desloca sentidos e posições dentro da linguagem, enquanto a metamorfose transforma a própria realidade, como acontece na obra mais conhecida de Ovídio, onde Narciso se metamorfoseia em flor, Aracne, em aranha, e Dafne, em loureiro; ou ainda no capítulo “Das três metamorfoses” do supracitado *Assim falou Zaratustra*, onde o espírito se torna camelo, o camelo, leão e o leão, criança — metáforas de um retorno à inocência do devir e da afirmação do jogo da criação.<sup>4</sup>

Mais do que simples paralelismo etimológico, essa relação entre metáfora e metamorfose sugere que a primeira pode ser vista como uma metamorfose simbólica, enquanto a segunda encarna a metáfora em matéria e forma. Metaforizar é, nesse sentido, um gesto de mutação conceitual, um deslocamento que torna visível um outro aspecto da realidade, ao passo que a metamorfose efetiva essa transfiguração na forma das coisas. A metáfora não se fixa em um símbolo estável, mas permanece fluida, ambígua e inacabada. Quando Camões instituiu, por exemplo, que “o amor é fogo que arde sem doer”, o efeito metafórico não reside tanto na identificação entre amor e fogo

---

4 Sobre a metáfora em Nietzsche, ver o capítulo “Da valorização estratégica da metáfora em Nietzsche”, em: Ferraz, 2002, p. 37-55.

como termos fixos, mas no deslocamento de sentidos: o fogo, que normalmente queima e causa dor, aqui arde sem doer, instaurando uma experiência paradoxal e desestabilizadora. O que me interessa mais detidamente, contudo, é um tipo específico de metáfora que qualifico aqui como *metamórfica*, cuja potência pode ser descrita pela seguinte asserção de Eco:

Algumas metáforas tornam-nos capazes de ver aspectos da realidade que a produção mesma de metáforas ajuda a construir. O que não é, porém, de espantar se pensarmos que o mundo é indubitavelmente o mundo sob uma certa descrição e [...] dentro de uma certa perspectiva. Certas metáforas podem criar tal perspectiva. (Eco, 2015, p. 121)

Essa formulação sugere que certas metáforas não se limitam a descrever, deslocar e desestabilizar a realidade, mas também nos permitem recompô-la: elas nos capacitam a enxergar certos aspectos do mundo que, ao serem evocados, ajudam a configurá-lo. É uma dinâmica similar que fez Ricoeur (2005, p. 465) qualificar como “viva” certas metáforas: “A metáfora não é viva apenas por vivificar uma linguagem constituída. Ela o é por inscrever o impulso da imaginação em um ‘pensar a mais’, sob a condição do ‘princípio vivificante’, é a ‘alma’ da interpretação”. Não se trata de revelar sentidos ou níveis ocultos de um léxico ou de um mundo já dado, mas de instaurar novas perspectivas, reorganizando as formas como percebemos e habitamos a realidade. Com efeito, as metáforas metamórficas não operam apenas no nível da linguagem, mas assumem certa função ontológica de moldar perspectivas sobre o mundo.

É aqui que a metáfora reencontra o espaço do profano. As imagens que destacarei a seguir em Foucault, Flusser e Preciado não são meros artifícios retóricos ou modos de interpretar o real segundo moldes pré-estabelecidos. Ao contrário, elas desempenham um papel ativo ao reinaugurarem um mundo desprovido das bases fixas e celestiais, impregnando-o de possibilidades. Em outras palavras, essas metáforas metamórficas operam como instrumentos de uma refiguração da realidade: mais do que apenas mostrarem um mundo profanado, elas nos convidam a participar da profanação.

## A metáfora da deriva/desvio naval em Foucault

A imagem do navio percorre a obra de Michel Foucault como um signo inquietante de deslocamento, incerteza e descontinuidade (Fornel Junior, 2016). Desde *História da loucura*, que se inicia com a nau dos loucos, até suas reflexões sobre heterotopias, segurança e subjetividade, o navio não se limita a um espaço de exílio ou de exclusão, mas encarna um movimento perpétuo de deriva — um espaço que não se fixa, um espaço localizável alhures.<sup>5</sup> A “nau dos loucos” era, afinal, ao mesmo tempo um confinamento e um atravessamento: não apenas um meio de isolar a loucura da cidade, mas um vetor que a mantém circulando, tornando-a visível e enigmática ao mesmo tempo.

Essa navegação do louco é simultaneamente a divisão rigorosa e a Passagem absoluta. [...] se ele não pode e não deve ter outra prisão que o próprio liminar, seguram-no no lugar de passagem. Ele é colocado no interior do exterior, e inversamente. [...] A água e a navegação têm realmente esse papel. (Foucault, 2019, p. 11-12)

A própria categoria clássica da loucura, longe de ser apenas um elemento marginal da sociedade, aparece como um limiar, um ponto de inflexão em que a razão se vê confrontada consigo mesma. “A desrazão não se reencontra como presença furtiva do outro mundo, mas aqui mesmo [...]. O desatino é ao mesmo tempo o próprio mundo e o mesmo mundo separado de si apenas pela fina superfície da pantomima” (ibidem, p. 361-362). A loucura não se encontra em um “além” absoluto, mas no próprio tecido do real, separada apenas por um deslocamento sutil, quase imperceptível — assim como o navio não pertence nem à terra nem ao mar, mas oscila entre ambas, sem jamais se fixar.

A metáfora do navio carrega, portanto, uma tensão fundamental: ao mesmo tempo que delimita e segrega, também inaugura novas possibilidades de experiência. Essa ambiguidade reaparece no conceito foucaultiano de heterotopia, descrita como um “pedaço de espaço flutuante, um lugar sem lugar, uma deriva infinita” (Foucault, 2013, p. 30). O filósofo salienta que esses lugares “permitem que todo mundo entre, mas, na

---

5 Mesmo em *As palavras e as coisas*, conforme comenta Umberto Eco (2015, p. 49), assistimos “a uma espécie de teatro da desconstrução e da deriva infinita”.

verdade, uma vez que se entrou, percebe-se tratar-se de uma ilusão e que se entrou em parte alguma” (ibidem, p. 27). Logo, a heterotopia é também uma promessa de passagem que, ao invés de levar a outro lugar, desestabiliza as coordenadas da própria localização.

Essa metáfora da deriva naval aparece também em dois cursos tardios de Foucault (2004, 2008): *Segurança, território, população* e *A hermenêutica do sujeito*. Em ambos os casos, a ênfase recai sobre o governo dos espaços e das subjetividades, e o navio, como símbolo, reaparece como uma figura de controle e risco. Se no contexto renascentista a nau dos loucos funcionava como exílio dos corpos desviantes, em *Segurança, território, população* o desvio se torna uma questão central para a biopolítica: os fluxos devem ser regulados, mas nunca completamente interrompidos. A deriva, nesse sentido, não é apenas um acidente, mas um elemento estrutural da governamentalidade moderna. Já em *A hermenêutica do sujeito*, o navio representa uma prática de si, um modo peculiar de existência capaz de atravessar as (ou de se desviar das) instabilidades da vida.

Vê-se com isso que, ao longo de sua obra, Foucault adensa a metáfora do navio. Ele não a restringe a um dispositivo de exclusão ou punição, mas a repensa enquanto experiência do limiar, do desvio que se insinua dentro da própria normalidade. O navio não está além das normas, mas é um efeito delas, um espaço que emerge da normalização e, ao mesmo tempo, expõe suas incongruências. Por extensão, se há algo de profano nessa imagem, não é porque o navio é um espaço “abandonado por Deus”, mas porque ele revela que Deus nunca esteve em lugar algum. Dito de outro modo, o que Foucault parece sugerir é que todo sistema carrega, em sua própria estrutura, a iminência da deriva, do acaso e da descontinuidade — elementos que não surgem de fora, mas que se articulam no interior das próprias regras que organizam o mundo.

No fim, esse navio de Foucault não nos leva para outro lugar: ele apenas faz com que percebamos que o lugar em que estamos pode se tornar ou já ser outro. Essa é a potência metamórfica da metáfora da deriva: não uma fuga ou uma evasão para além da ordem, mas um movimento que desnuda as condições mutáveis daquilo que tomamos como fixo e determinado. Se a heterotopia é um espaço “flutuante”, não é porque ela se situa em um “fora” absoluto, mas porque sua própria condição é de deslocamento, de oscilação entre o que já conhecemos e aquilo que ainda não percebemos. O desvio, em Foucault, não é uma exceção — é a própria norma silenciosa do mundo.

## A metáfora (gnóstica) da estranheza em Flusser

Entre os muitos efeitos que a leitura de Flusser produz, talvez o mais imediato seja o da estranheza.<sup>6</sup> Sua obra não se encaixa confortavelmente nas tradições filosóficas com as quais dialoga — seja a fenomenologia, o existencialismo, as teorias da comunicação ou as filosofias da tecnologia —, pois opera sempre um deslocamento, um jogo de aproximação e distanciamento que mantém o(a) leitor(a) em estado de incerteza. Essa estranheza não se reduz a um mero traço estilístico ou a um efeito retórico, mas parece expressar algo mais patente: uma visão de mundo na qual o exílio não é uma condição meramente biográfica, mas sim ontológica.<sup>7</sup> Em *Vampyroteuthis infernalis*, em especial, pode-se reconhecer uma possível ressonância com a tradição gnóstica:<sup>8</sup> a criatura abissal (espécie de octópode marinho descoberta em meados do século XX) que intitula a fábula flusseriana assume, sob essa chave, um papel análogo ao do Demiurgo, um ser que teria moldado um mundo disforme, dominado pelo erro e pela contingência.

A revelação gnóstica narra de forma mítica que a divindade, obscura e incognoscível, já contém em si o princípio do mal e uma androginia que a torna desde o início contraditória, não idêntica a si mesma. Seu executor inábil, o Demiurgo, deu vida a um mundo instável, no qual uma parcela mesma da divindade cai como que aprisionada ou exilada. (Eco, 2015, p. 27)

---

6 Noutro momento (Beccari, 2022), eu interpreto tal aspecto enquanto princípio filosófico em Flusser.

7 É preciso considerar, aqui, que a vida Flusser foi atravessada de exílios e migrações; e que, enquanto judeu, sua identidade é marcada por um exílio permanente de si mesma. No pensamento blanchotiano, o exílio é associado à atividade do poeta, perfazendo uma das condições para a criação: “o poema é exílio, e o poeta que lhe pertence, pertence à insatisfação do exílio, está sempre fora de si mesmo, fora de seu lugar natal, pertence ao estrangeiro, ao que é exterior, sem intimidade e sem limite” (Blanchot, 1987, p. 238). No sentido ontológico, podemos associar o exílio a um modo de ser errante, cujas expressões, nos termos de Deleuze e Parnet (1998, p. 121), liberam “forças que vêm do de-fora, e que apenas existem em estado de agitação, de mistura e de transformação, de mutação”.

8 A tradição gnóstica, que se inicia nos primeiros séculos de nossa era, recusa tanto a cosmovisão greco-romana, sob o argumento de que esta prega pela servidão e pela fatalidade, quanto a escatologia cristã que pressupõe um *télos* em direção ao Juízo Final. Ver, a este respeito: Willer, 2007, p. 1-159.



Essa condição se torna ainda mais sugestiva quando consideramos um trecho de *Gestos*, no qual Flusser (2014, p. 116) afirma: “O mundo se ‘deforma’, porque formas são fenômenos improváveis. Não é que a exceção confirme a regra. Pelo contrário: a regra é a exceção que confirma o acaso provável”. Aqui, a ideia de um cosmos ordenado e racional cede lugar a um mundo instável, onde a própria noção de forma é um acontecimento raro e efêmero. O *Vampyroteuthis infernalis*, sob esse prisma, é retratado por Flusser (2023) como uma deformação provável — algo que deveria ser uma aberração, mas que, paradoxalmente, parece carregar e expressar um princípio fundamental da cultura ocidental. Ele não é apenas o oposto do humano; ele é o seu reflexo invertido, sua consequência humanista levada ao extremo.<sup>9</sup>

Não por acaso, intérpretes da obra flusseriana costumam dividi-la em duas vertentes possíveis: de um lado, uma leitura messiânica, vinculada ao humanismo judaico e à busca por um horizonte utópico; de outro, uma leitura gnóstica, que enfatiza o jogo de sombras e simulacros que sua filosofia instaura.<sup>10</sup> Se seguirmos essa segunda via, a estranheza de Flusser pode ser entendida como um gesto deliberado, um truque demiúrgico que ironiza aqueles que tentam decifrar o enigma de seus textos. Nesse labirinto conceitual, Flusser cultiva um segredo último que consiste na própria ausência de segredo: uma ontologia do artifício, onde cada revelação leva apenas a novas camadas de mistificação.

Essa estratégia remete ao que poderíamos chamar de um labirinto gnóstico, que opera de forma oposta à maiêutica socrática. Se Sócrates afirmava “só sei que nada sei”, conduzindo o interlocutor ao reconhecimento da própria ignorância, Flusser parece adotar um procedimento inverso e mais provocador: ele afirma e nega que sabe, constrói e desconstrói argumentos, sugere e desmente verdades obscuras sem jamais explicitá-las. O resultado é uma espécie de jogo irônico e especulativo (Bernardo, 2002), no qual o leitor é levado a suspeitar que há uma grande coerência oculta, quando na realidade está apenas sendo arrastado por uma sequência de deslocamentos conceituais contínuos.

---

<sup>9</sup> Eu comento sobre esse conceito de reflexo invertido em: Beccari, 2019.

<sup>10</sup> Ver, respectivamente: Guldin, 2011; Bernardo, 2002.

Tal procedimento não deve ser confundido com niilismo ou cinismo. O que sustenta essa estratégia não é um gesto de negação absoluta, mas uma forma radicalmente profana de pensamento. Flusser não está apenas desmontando certezas; ele está performando a própria instabilidade da verdade. Seu conceito de *bodenlos* (ausência de chão) não significa simplesmente um vazio existencial, mas uma condição estrutural da realidade: não há um solo firme sobre o qual a verdade possa ser edificada, apenas superfícies móveis e interseções provisórias. Sua filosofia, portanto, não se limita a denunciar o mundo como uma construção errante e arbitrária, mas insiste que essa construção é tudo o que temos — e que, ao aceitarmos essa condição, podemos finalmente jogar com as formas, ao invés de buscarmos fundamentos inalcançáveis.

Nesse sentido, a estranheza flusseriana não é um sintoma de alienação, mas um método deliberado. Ela nos convida a desconfiar das respostas fáceis, a abraçar a incerteza como princípio e a perceber que, no jogo das aparências, a única constante é a mutabilidade. Como um pseudo-Demiurgo, Flusser compõe uma metafísica distorcida que nos força a crer em nossas próprias suspeitas, apenas para desmontá-las logo em seguida.<sup>11</sup> Não se trata de um exercício de desorientação motivado meramente pelo prazer da confusão; trata-se de uma experimentação ativa das possibilidades de pensamento que emergem quando se abandona a busca por um centro fixo. “O gnóstico sente-se desconfortável num mundo que ele percebe como estranho, [...] e aguarda um acontecimento final que determine a derrubada, a eversão, a catástrofe desse mesmo mundo” (Eco, 2015, p. 28). O que resta, no fim, é o próprio jogo — e a estranheza como condição essencial de um mundo que nunca se deixa apreender completamente.

### **A metáfora (hermética) do diabo em Preciado**

A presença da metáfora do diabo na filosofia de Paul B. Preciado é tão explícita quanto estratégica. Ele próprio se apresenta como tal: “eu sou o monstro que vos fala”,

---

11 Atitude esta que parece ressoar o gnosticismo negativo de Emil Cioran (2001, p. 126): “O que sempre me seduziu na negação é o dom de tomar o lugar de tudo e de todos, de ser uma espécie de demiurgo, de dispor do mundo como se tivesse colaborado na sua aparição e depois tivesse o direito, e mesmo o dever, de precipitar sua queda”.

título de um de seus livros mais incisivos (Preciado, 2022). Trata-se de um diabo disfórico, lascivo e artiloso, que se entrega às tentações do sexo, das drogas e da filosofia. Mas esse diabo não é apenas uma figura provocativa ou um símbolo de transgressão; ele opera como um princípio hermético de deslocamento e transformação.<sup>12</sup> Em *Dysphoria mundi* — cuja capa, na edição brasileira, faz alusão ao arcano maior XV do tarot, um diabo híbrido pisando sobre um globo terrestre cortado ao meio —, lemos que, “enquanto a metáfora transporta algo (a significação, o sentido, uma imagem) de um lugar a outro, a disforia tem dificuldade de transportar”; de sorte que, no mundo contemporâneo, “A disforia mostrou ser uma ‘entidade’ instável e imprevisível, um conceito elástico e mutante que permeia qualquer outra sintomatologia, fazendo do transtorno mental um arquipélago disfórico” (Preciado, 2023, p. 23-24).

Aqui, a disforia se apresenta como um nome possível para o diabo — uma força de inadequação e desidentificação, algo que perturba, desestabiliza e refaz. Essa força perpassa toda a obra de Preciado, como se assumisse diferentes nomes e aspectos. Em *Testo Junkie*, por exemplo, aparece como *potentia gaudendi*, um diabo orgástico que circula entre corpos, órgãos, hormônios, drogas e ideias (Preciado, 2018, p. 44-53). No *Manifesto Contrassexual*, manifesta-se como as próteses, dispositivos que quebram qualquer noção de identidade fixa e abrem espaço para novas corporeidades (Preciado, 2017, p. 71-168). O que importa, em cada caso, não é a substância dessa figura, mas sua capacidade de metamorfose: o diabo de Preciado não é um ente estável, mas um princípio de mutação contínua. “Pergunto-me com que voz falo, não quem sou” (Preciado, 2023, p. 209), posto que diabo é quem diz “meu nome é legião, pois somos muitos”.<sup>13</sup>

Essa ausência de identidade fixa aproxima a figura do diabo de um princípio hermético. No hermetismo romano, os deuses e símbolos eram cada vez menos estáveis, pois se traduziam e se misturavam indefinidamente, formando redes híbridas de

---

12 O hermetismo não remonta exatamente a uma tradição específica, como no caso do gnosticismo, mas a certo clima sincretista pelo qual são negados os princípios de identidade e de não contradição em favor de uma coincidência dos opostos: “como é embaixo, assim é em cima”, na máxima atribuída à Hermes Trismegisto. Ver, a este respeito, o capítulo “Aspectos da semiose hermética” em Eco, 2015, p. 21-77.

13 Marcos 5:9, versão Almeida Corrigida Fiel da Bíblia. Disponível em: <<https://www.bibliaonline.com.br/acf/mc/5>>. Acesso em março de 2025.

significação.<sup>14</sup> Da mesma forma, o diabo de Preciado não se opõe às identidades, mas as atravessa, as incorpora, as distorce e as reconfigura. Ele não é simplesmente anti-identitário, mas o próprio movimento de conjugação e transmutação das identidades. Em outras palavras, sua potência está na sua dispersão: ele é uma voz emprestada, uma máscara que nunca se encaixa, um corpo que escapa a qualquer fixação.

Tal dinâmica ressoa com o conceito de ontologia-ficção, central para a filosofia de Preciado.<sup>15</sup> Ele sabe que o diabo é uma ficção, mas também sabe que as ficções possuem força ontológica — isto é, têm o poder de reorganizar os modos de existência e de percepção do mundo. O diabo, nesse sentido, não é apenas uma metáfora, mas uma ferramenta operativa, um dispositivo para desmontar a epistemologia hegemônica e liberar outras formas de ser e de habitar o real. Não por acaso, a imagem do arcano da Torre desabando, presente no tarô, também me parece recorrente em seu pensamento: o diabo não está ali para criar um edifício de sentido, mas para precipitar o colapso de um saber que já se encontra em ruínas. “Por isso temos tanto medo de olhar Notre-Dame em ruínas. [...] Não reconstruamos Notre-Dame. Honremos o bosque queimado e a pedra escura. Façamos de suas ruínas um monumento punk, o último de um século que acaba e o primeiro de um outro que começa” (Preciado, 2023, p. 82). O que prevalece, então, na filosofia de Preciado, não é apenas um ponto de vista desviante ou marginal, mas o ponto de vista do próprio diabo, deliberadamente encarnado em um corpo trans:

A fim de realizar o trabalho terapêutico para a multidão que me fez começar a tomar testosterona e a escrever, preciso agora apenas convencer vocês, todos vocês, de que vocês são como eu, e não o contrário. Não vou

---

14 Pois, quando “o império [romano] dissolve as pátrias locais, dissolve também a identidade delas” (Eco, 2015, p. 23). Em *Diante de Gaia*, Latour (2020, p. 246-247) relata que “havia uma venerável tradição nas várias cidades do Mediterrâneo e do Oriente Médio, antes do advento do judaísmo e do cristianismo, de se erigirem tabelas de tradução para os nomes dos deuses aos quais se fazia culto. [...] cada adepto de um culto local reconhecia seu parentesco com os cultos locais dos muitos estrangeiros que então viviam entre eles. ‘O que você, romano, chama Júpiter, eu, grego, chamo Zeus’, e assim por diante”.

15 “A política é, nesse sentido, uma tarefa de ontologia-ficção: a arte de inventar a existência do in-existente ou de fazer com que um in-existente que passava por natural deixe de existir” (Preciado, 2023, p. 210). Ver, a este respeito: Beccari, 2024.

dizer a vocês que sou igual a vocês, seu igual, ou que vou pedir que me permitam participar de suas leis, ou que me reconheçam como parte de sua normalidade social. Mas aspiro, sim, a convencê-los de que, na realidade, vocês são como eu. Tentados pela mesma deriva [...] vocês são o monstro que a testosterona desperta em mim. (Preciado, 2018, p. 414-415)

Não se trata, portanto, de mera posição de resistência, mas de um posicionamento estratégico dentro da multidão, corrompendo-a por dentro. Preciado já foi bastante criticado pelo risco de sua estratégia ser assimilada e subvertida pelos mecanismos que pretende subverter.<sup>16</sup> Quanto a isso, parece-me suficiente lembrar que o filósofo espanhol sempre escreve a partir da compreensão de si mesmo enquanto resultado da subversão de certas normas de gênero e sexualidade. Isso significa que, na filosofia de Preciado, a prática sempre vem antes da teoria; ele conhece mais do que ninguém os riscos de que sua filosofia seja subvertida, mas também sabe que a sua própria existência depende dessa possibilidade de subversão — que, portanto, não se reduz a uma estratégia, sendo antes uma necessidade. O diabo não busca uma nova ordem; ele se infiltra nos códigos e os reconfigura, fazendo com que deixem de operar como antes. Essa é sua heresia fundamental: não uma simples recusa, mas um desvio ativo, uma transmutação incessante que desafia qualquer tentativa de captura ou estabilização.

### **Considerações: por uma hermenêutica profana**

Sejamos realistas: nada há de mais significativo do que um texto que se declara divorciado de sentido. (Eco, 2015, p. XXII)

As metáforas profanas examinadas neste ensaio — a deriva, a estranheza e o diabo — não são meros ornamentos discursivos ou estratégias estilísticas, mas vetores de pensamento, instrumentos que desestabilizam ontologias fixas e revelam o caráter transi-

---

16 Conforme revisou Axt (2023, p. 19), a recepção crítica de Preciado na América Latina tende a denunciar “os aspectos ocidentalizantes, eurocentristas e universalizantes presentes nos seus conceitos, bem como [...] o apagamento e desfundamento de contextos e identificações do Sul”.

tório e construído do real. Ao longo do texto, procurei mostrar que, no pensamento de Foucault, Flusser e Preciado, existem certas metáforas que não apenas organizam e conduzem seus argumentos, mas também os executam, instaurando movimentos de deslocamento, transfiguração e subversão; além de constituírem uma forma específica de fazer filosofia, um modo de pensar que resiste à sistematização e à síntese conceitual.

Foucault nos ensina que a deriva não é um simples extravio, mas um fluxo que desestabiliza qualquer ordem que pretenda ser fixa. Flusser, por sua vez, mobiliza a estranheza como um método filosófico, desmontando certezas e nos forçando a encarar a ausência de qualquer fundamento absoluto. Já Preciado encarna o diabo como uma força metamórfica que desafia e corrói as normatividades instituídas, transformando a própria identidade em um campo de experimentação radical.

Não surpreende que esses autores sejam frequentemente julgados como obscuros, prolixos ou subversivos. De fato, não é fácil extrair deles um sistema fechado de ideias ou um conjunto de conceitos definidos com precisão. Mas tal dificuldade não é, a meu ver, um obstáculo a ser superado — ao contrário, ela faz parte do próprio método. A persistência de certas metáforas em suas obras sugere uma estratégia deliberada: evitar uma leitura “ao pé da letra” e, no lugar disso, propor uma abordagem mais atenta aos deslocamentos e ressonâncias que essas imagens instauram. Isso nos leva a considerar a possibilidade de uma hermenêutica profana, uma forma de leitura que não busca fixar significados definitivos, mas acompanha os jogos de sentido, as transfigurações e as subversões que as metáforas operam no próprio tecido do pensamento.

Sob esse prisma, aquilo que poderia parecer um mero artifício estilístico ou retórico adquire um papel mais fundamental do que uma conceituação rigorosa e fechada. Pois a partir de um certo ponto, não estamos apenas lendo um conjunto de ideias, mas acompanhando uma narrativa ficcional que se assume como tal. E essa ficção não está em oposição à verdade, mas revela que toda ideia só adquire valor no interior de uma construção ficcional e metafórica, dentro de um campo de forças simbólicas que organiza como pensamos e experimentamos o mundo.

A metáfora, nesse sentido, é a pedra de toque desse tipo profano de escrita e leitura; não um recurso ornamental, mas um princípio ativo que sustenta a reflexão filosófica. Esse movimento não tem relação com a dita objetividade científica, mas opera precisamente para desnudar e profanar a pretensa sacralidade da qual a ciência, a

metafísica e a maior parte da tradição filosófica se revestem. O que há em comum nas metáforas de Foucault, Flusser e Preciado não é apenas a crítica a valores instituídos, mas a deflagração metafórica do caráter frágil e arbitrário dos fundamentos e critérios tidos como naturais, transcendentais, celestiais.

Uma hermenêutica profana, por conseguinte, não deve se limitar a reconhecer essa deflagração como um dado teórico, mas precisa acompanhar o percurso das metáforas até o fim, compreendendo por que elas são imprescindíveis ao pensamento desses autores. Esse é um exercício que dificilmente pode ser ensinado ou aprendido pela exegese filosófica tradicional, pois exige mais do que a assimilação de conceitos: exige assumir o discurso filosófico como um campo também aberto à ficção, à metáfora e à profanação. O objetivo não é simplesmente causar perplexidade ou se afirmar como um gesto de subversão pela subversão. Trata-se, antes, de tornar visível uma certa dignidade profana do mundo, de dar voz a uma série de máscaras metafóricas e metamórficas que não apenas descrevem, mas incorporam e fazem ressoar esse modo profano de existir.

## Agradecimentos

Este trabalho foi realizado com auxílio financeiro do CNPq, processo Nº 401586/2023-5. Agradeço ao CNPq pelo apoio concedido, e também ao Programa de Pós-Graduação em Educação da FEUSP por sediar esta pesquisa. As opiniões, hipóteses, interpretações e conclusões expressas neste capítulo são de minha responsabilidade e não necessariamente refletem a visão nem do CNPq, nem da FEUSP.

## Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.

AXT, Bryan. Metamorfoses simbiopoiéticas em Paul B. Preciado: De sujeitos a simbioses políticos. *Resistances*, v. 4, n. 7, Article e230108, 2023.

BECCARI, M. O abismo através do espelho: a atualidade de *Vampyroteuthis Infernalis* de Vilém Flusser. *Visualidades*, v. 17, n. 1, p. 1-14, 2019.

BECCARI, M. A estranheza de Flusser. In: \_\_\_\_\_. *Realismos: a estética do real*. São Paulo: Almedina/Edições 70, 2022, p. 157-174.

BECCARI, Marcos. Da disforia como potência das contradições: Uma aposta de Paul B. Preciado. *Revista VIRUS*, v. 29, n. 2, p. 15-23, dez. 2024.

BERNARDO, Gustavo. Ironia. In: \_\_\_\_\_. *A dúvida de Flusser: filosofia e literatura*. São Paulo: Globo, 2002, p. 107-131.

BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

CIORAN, Emil. *Exercícios de admiração: ensaios e perfis*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.

DIDI-HUBERMAN, Georges. Diante do tempo: história da arte e anacronismo das imagens. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2015.

ECO, Umberto. *Os limites da interpretação*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Nove variações sobre temas nietzschianos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

FLUSSER, Vilém. *Gestos*. São Paulo: Annablume, 2014.

FLUSSER, Vilém. *Língua e realidade*. São Paulo: É Realizações, 2021.

FLUSSER, Vilém. *Vampyroteuthis infernalis*. São Paulo: É Realizações, 2023.

FORNEL JÚNIOR, Valdir de Volpato. *Os trajetos e os navios em Michel Foucault: a metáfora da navegação como matriz da experiência filosófica*. Dissertação de mestrado em Filosofia. São Paulo: PUC-SP, 2016.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*: Curso dado no Collège de France (1981-1982). São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*: Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.



- FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico, as heterotopias*. São Paulo: n-1, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *História da loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- GULDIN, Rainer. Pensar entre línguas: a teoria da tradução de Vilém Flusser. *Cadernos de Tradução*, v. 1, n. 27, p. 290–293, 2011.
- LATOUR, Bruno. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. São Paulo: Ubu, 2020.
- LINK, Luther. *Devil: A Mask Without a Face*. London: Reaktion Books, 1995.
- PRECIADO, Paul B. *Manifesto contrassexual*. São Paulo: n-1, 2017.
- PRECIADO, Paul B. *Testo Junkie: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: n-1, 2018.
- PRECIADO, Paul B. *Eu sou o monstro que vos fala: relatório para uma academia de psicanalistas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- PRECIADO, Paul B. *Dysphoria mundi: O som do mundo desmoronando*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- ROSSET, Clément. *Fantasmagorias: seguido de lo real, lo imaginario y lo ilusorio*. Madrid: Abada, 2006.
- VATTIMO, Gianni. *Sujeito e a máscara: Nietzsche e o problema da libertação*. São Paulo: Vozes, 2017.
- WILLER, Claudio Jorge. *Um obscuro encanto: gnose, gnosticismo e a poesia moderna*. Tese de Doutorado em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa. São Paulo: FFLCH-USP, 2007.