

UNIABEU CENTRO UNIVERSITÁRIO
BRUNA ESPINDOLA MARTINS

É PROIBIDO SOFRER?
SOBRE A NEGATIVA DO SOFRIMENTO NA CONTEMPORANEIDADE

BELFORD ROXO

2016

UNIABEU CENTRO UNIVERSITÁRIO

BRUNA ESPINDOLA MARTINS

CURSO DE PSICOLOGIA

A NEGATIVA DO SOFRIMENTO NA CONTEMPORANEIDADE.

Monografia apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do Título de Graduação em Psicologia pela UNIABEU Centro Universitário.

Orientador: Professor Diogo César da Silva Nunes

BELFORD ROXO

2016

BRUNA ESPINDOLA MARTINS
UNIABEU CENTRO UNIVERSITÁRIO
CURSO DE PSICOLOGIA

A NEGATIVA DO SOFRIMENTO NA CONTEMPORANEIDADE.

Monografia apresentada à Banca Examinadora
como exigência parcial para obtenção do Título
de Graduação em Psicologia pela UNIABEU
Centro Universitário.

Aprovada em _____ / _____ / 2016.

BANCA EXAMINADORA

Orientador Me. Diogo César da Silva Nunes
UNIABEU Centro Universitário

Professor Dr. Marcelo Fonseca Alves
Faculdades Integradas Hélio Alonso

Professor Dr. Sérgio da Costa Oliveira
UNIABEU Centro Universitário

Professora Ma. Suelen Carlos de Oliveira
UNIABEU Centro Universitário

Dedico este trabalho

Aos dois pais que tive a honra de ter e que se estivessem vivos, para além das minhas memórias, estariam orgulhosos por essa conquista.

AGRADECIMENTOS

Ao professor e orientador Diogo Nunes, por me deixar fazer parte do grupo de estudos Teoria Crítica & Subjetividade, de onde foi aprofundado o tema da minha monografia antes de ter efetivamente um orientador. Pelo tempo disponibilizado, por apontar caminhos cruciais para o andamento da monografia e por suas provocações que muitas vezes desorientavam mais que orientavam, mas que foram fundamentais não só para o processo de crescimento acadêmico quanto pessoal. Sem ele estas discussões talvez não teriam sido possíveis na graduação.

A minha família pelo apoio à escolha do curso e por entender esse meu momento solitário, de isolamentos e privações necessárias para a escrita monográfica. Dinda, tios e primos.

Ao meu pai Valentim, que mesmo tendo partido muito cedo, me ensinou o que era o amor.

Ao meu pai e mãe de criação José e Rosária, por terem cuidado de mim parte da minha infância e por me apoiarem nas minhas escolhas.

Ao meu namorado Pedro Henrique Lima Pedroso, pelo apoio, por compreender esse momento de escrita da monografia em que não podemos nos ver com tanta frequência e por me ajudar com seu carinho e sua paciência perante a minha impaciência e tensão frente a este trabalho.

Ao meu analista Pedro Moacyr, por escutar as narrativas do meu sofrimento, que oras se tratavam de mal-estar, e por aliviar meus sintomas histéricos através de suas intervenções e cortes lacanianos precisos, importantes para dar continuidade ao meu texto monográfico.

A minha amiga Flávia Laís, por ter dividido este momento comigo, estando mais próxima, me apoiando, sendo meu suporte, me dando carinho, ouvindo minhas lamentações e sabendo a hora certa de pentear a minha juba, tanto para baixo quanto para cima.

A minha amiga Vera Lima por me ajudar com sua escuta diferenciada quando estava sem análise, por me dar colo e carinho e também pelos momentos de “selvageria” que se faziam necessários.

A minha amiga Rogéria Thompson, uma das mães que a vida me deu, que me oferecia abrigo nos momentos difíceis e às vezes apenas um abraço quando o silêncio falava mais alto.

Aos meus amigos que conheci na faculdade e colaboraram de alguma forma para este trabalho, seja nas discussões do grupo de estudos, na sala de aula, nos corredores, nos seminários fora da faculdade ou que simplesmente me ajudaram diminuindo um pouco a tensão e relaxando um pouco dando boas risadas nos momentos de descontração. Rayana da Silva, minha girafinha, Vera Miranda minha leonina emotiva, Juliane Amorim, essa mãe coruja que se pudesse acolhia todos em baixo das asas, Ana Cristina Miranda, sempre exigindo o melhor para nós, Amanda Rangel, nossa loira dançarina, Melissa Feitosa, leonina, neologista, que arrasou na apresentação em Búzios nos enchendo de orgulho, Creuza Barbosa, uma das primeiras pessoas que tive contato na psicologia e que cuidou de mim carinhosamente, Ianuzzi Johnson o contador de histórias, Thiago Rodrigues sempre cheio de abraços, Rennan Anthony, o gótico, e Alexandre Tebaldi, nosso colírio e Wallace da Costa, por ter me dado o primeiro livro do Rubem Alves.

Aos amigos de longa data que sempre me incentivaram mesmo não podendo estar sempre presentes, mas isso não diminuiu em nada a amizade. Joice Pierre, Brenda Amarante e Vitor Medeiros.

A minha sogra Márcia, pelo carinho e apoio, que por também ter passado pela experiência do TCC, pode entender minhas ausências.

A minha cunhada Lúcia, por ter aceitado fazer a arte de feltro que conterà a mídia, mesmo estando bastante atarefada, com toda paciência, dedicação e carinho.

Ao corpo docente da Uniabeu, em que cada professor, talvez uns mais que outros, contribuíram de forma significativa, não só para a escrita da monografia, mas para minha formação enquanto psicóloga.

“Ostra feliz não faz pérola.”

(Rubem Alves, 2014)

RESUMO

MARTINS, Bruna Espindola. É proibido sofrer? Sobre a negativa do sofrimento na contemporaneidade. Monografia (Bacharel em Psicologia) – Uniabeu Centro Universitário, Belford Roxo, Rio de Janeiro, 2016.

A presente monografia se propõe a abordar a negativa do sofrimento na contemporaneidade baseada em um referencial social e psicanalítico. Busca-se investigar as fontes de sofrimento contemporâneas a partir da leitura do *Mal-estar na Civilização*, de Freud articulando à leitura que Adorno e Horkheimer propõem acerca da modernidade em sua obra *Dialética do Esclarecimento*. Parte-se da hipótese inicial de que a promessa da felicidade, ou ainda, o dever de ser feliz, vislumbra uma consequência antagônica. No decorrer da pesquisa conjectura-se que para além dessa promessa de felicidade, esteja a promessa de autonomia/identidade, ao redor do Eu que deve ser feliz ou procurar a felicidade, sendo todo fracasso depositado neste. Busca-se a partir da teoria do reconhecimento, de Vladimir Safatle, articular psicanálise, teoria crítica e uma perspectiva social, sustentada pelo próprio autor, para tentar dar conta destes pressupostos.

Palavras-chave: sofrimento; felicidade; modernidade.

ABSTRACT

MARTINS, Bruna Espindola. Is it forbidden to suffer? About The negative of suffering in contemporary world. Monografia (Bacharel em Psicologia) – Uniabeu Centro Universitário, Belford Roxo, Rio de Janeiro, 2016.

The presente monograph aims to address the negative of suffering in the contemporary world based on a social and psychoanalytical references. It seeks to investigate the sources of contemporary suffering from the reading of Freud's *Civilization and Discontents* articulating to the reading that Adorno and Horkheimer propose about modernity in his work *Dialectic of Enlightenment*. The initial hypothesis start with the promise of happiness, or even the duty to be happy, glimpses an antagonistic consequence. In the course of the research, it is conjectured that beyond this promise of happiness, there is the promise the of autonomy/identity, around the self that must be happy or look for happiness, being every failure deposited in this. Looking from the theory of recognition, Vladimir Safatle, critical theory and a social perspective, supported by himself, to try to account for these assumptions.

Keywords: suffering; happiness; modernity.

SUMÁRIO

Introdução.....	11
1- Mal-estar, sofrimento e felicidade	14
2- A sentença patologizante do sofrimento	24
3- A potência da felicidade e sua promessa frustrada de autonomia	36
Considerações finais	50
Referências bibliográficas.....	54

INTRODUÇÃO

Ainda na incerteza sobre qual é o objeto de pesquisa desta monografia – o sofrimento?; A felicidade?; A negativa do sofrimento? –, resolvi iniciar essa introdução falando um pouco sobre minha relação com o tema. A escolha se deu na transição do sétimo para o oitavo período, quando fui ouvir algumas faixas do CD do cantor e compositor Leoni, que tinha comprado fazia algum tempo, e ainda não tinha escutado todas as faixas. Foi ao ouvir a música “É proibido sofrer” que percebi que era sobre isso que queria falar na minha monografia, pois me despertou uma série de inquietações e dúvidas. Nessa época já fazia parte do grupo de estudos Teoria Crítica & Subjetividade, o qual meu orientador era responsável, e pude levar minhas inquietações e a música para discutirmos. O que é sofrimento? Por que é proibido sofrer? Foi a partir de então que começou minha pesquisa e o levantamento bibliográfico acerca do tema, começando com a leitura e fichamento do *Mal-estar na civilização*, de Sigmund Freud (2011), utilizado como referencial teórico para pensar sobre a noção inicial de mal-estar e felicidade. Um pouco depois tive acesso à obra do psicanalista Christian Dunker, *Mal-estar, sofrimento e sintoma*, sendo fundamental para aprofundar conceitos tratados por Freud como sinônimos, especificamente o mal-estar e sofrimento, sendo a negativa deste último o objeto a ser investigado no decorrer da pesquisa frente à impossibilidade da felicidade. Estas obras foram determinantes para a construção do primeiro capítulo que discorre sobre noções importantes para discussões futuras.

O segundo capítulo é sobre o título da monografia, “A negativa do sofrimento na contemporaneidade”, sobre como lidamos com o sofrimento na contemporaneidade e como este nome, “sofrimento”, é impregnado de um juízo de valor negativo por estar engendrado em outras noções que o colocam em um discurso patologizante, se fazendo necessário descaracterizar o que se entenda por *pathos*, buscando refletir se a psicopatologização não estaria sendo o destino do sofrimento na contemporaneidade, discutindo a noção de cura. A partir das obras de Vladimir Safatle, *Grande Hotel abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento* (2012), de Adorno e Horkheimer, *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos* (1985), e de Rodrigo

Duarte, *Mímesis e Racionalidade: A concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno* (1991), tentamos aprofundar a noção do Eu como fundamento de todas as coisas, na tentativa de entender a forma individualizada de se compreender o mundo, e a noção de domínio da natureza, articuladas à possibilidade da modernidade ter sido fundada na tentativa de fuga das três fontes de sofrimento citadas por Freud, em *Mal-estar na civilização* (2011).

O terceiro e último capítulo refere-se à promessa da felicidade e seu imperativo enquanto possíveis fontes de sofrimento contemporâneas. Discute-se também sobre a possibilidade da fonte do nosso sofrimento ser oriunda da promessa de autonomia ou/e identidade.

Em uma charge da personagem Mafalda, ela vai ao chaveiro pedir-lhe a “chave da felicidade”, ao que este se mostra solícito desde que ela lhe trouxesse o modelo.



A felicidade vem se configurando como uma obrigação na contemporaneidade, atrelada à ideia de conquista a um Eu que é feliz. Contudo, não é tão fácil quanto se imagina, tanto que, na charge apresentada, Mafalda procura por uma “chave da felicidade”, nos propiciando algumas interpretações: haveria um modelo para a felicidade? Estaria este imperativo colocando fórmulas, prescrições para a felicidade? Não se tem a pretensão de

desvelar a verdadeira felicidade tampouco defini-la, mas, entendendo que se trata de um “significante vazio”, busca-se compreender como esta é veiculada na modernidade e, mais precisamente, na contemporaneidade. Podemos dizer que uma coisa que o chaveiro faz com a Mafalda é confrontar o vazio do significante ao pedir-lhe o modelo. O que ele está querendo dizer com isso? Que todo mundo sabe o que é ser feliz e como ser? São problemáticas levantadas e importantes para a construção do terceiro capítulo.

Embora a felicidade e seu imperativo sejam temas em voga na contemporaneidade, existem poucas obras que se refiram a esta de maneira crítica. Talvez seja interessante dar um panorama sobre as produções acerca desse tema ao leitor, caso haja interesse em pesquisas futuras. Houve um encontro acadêmico na Casa da Ciência da UFRJ, reunindo pesquisadores brasileiros e estrangeiros de distintos campos de saber, como psicologia, antropologia, ciência política, comunicação social, história e sociologia, organizado por João Freire filho, que originou o livro *Ser feliz hoje: reflexões sobre o imperativo da felicidade*, 2010. Os autores se dispuseram a pensar sobre a felicidade e seu imperativo, de forma a apresentar e discutir a respeito deste tema pensado por caminhos diferentes com intuito de aprofundar as reflexões e críticas das representações e das fórmulas da felicidade predominantes na contemporaneidade. Lançado no mesmo ano no Brasil, temos a obra de Pascal Bruckner, *A Euforia Perpétua: Ensaios sobre o dever de felicidade* (2010), no qual os primeiros capítulos se referem ao histórico da felicidade, como esta vem se configurando ao longo dos séculos até se tornar um imperativo.

Trata-se de uma pesquisa acerca de um tema corrente na contemporaneidade, embasada em um referencial teórico social e psicanalítico, considerando sua concepção enquanto um constructo social e histórico, utilizado para significar o modo de viver do homem, não devendo ser descontextualizada.

Tem como objetivo geral uma investigação acerca das fontes de sofrimento contemporâneas, tomando como ponto de partida o juízo de valor negativo atribuído ao sofrimento, tendo como hipótese inicial a promessa da felicidade e, para além dela, essa incitação que vislumbra uma consequência antagônica.

CAPÍTULO 1

MAL-ESTAR, SOFRIMENTO E FELICIDADE

A finalidade deste primeiro capítulo é apresentar e discutir algumas noções tratadas, muitas vezes, como sinônimas. Busca-se distinguir a noção de mal-estar da noção de sofrimento, discutir o imperativo da felicidade e a própria noção de felicidade contemporânea. Para tal, entende-se que seja necessária a leitura de *Mal-estar, sofrimento e sintoma* (2015), do psicanalista Christian Dunker, articulada à leitura da obra de Freud, *Mal-estar na civilização* (2011), utilizada como referencial teórico, além da inserção de outros autores da esfera social e psicanalítica, principalmente para discutir as noções de felicidade e imperativo de felicidade.

Procura-se entender o imperativo da felicidade, uma espécie de mandamento moral presente na sociedade contemporânea que de alguma forma impõe que sejamos felizes, bem como a negativa do sofrimento, visto como mal a ser combatido, que não deve ser experienciado, quiçá mencionado, a menos que seja de forma breve nos consultórios médicos para que seja identificado e tratado (ou seja, no interior de discursos patologizantes). Existe algo por traz deste “dever de ser feliz” que incomoda, inquieta, desassossega, que é difícil de ser nomeado claramente, que faz com que investiguemos se este imperativo da felicidade não estaria provocando uma consequência antagônica.

Inicialmente, é preciso discorrer sobre a noção de mal-estar. Não se trata de tentar alcançar uma melhor definição para o termo, uma vez que não se trata do tema ou objetivo da pesquisa; falar de mal-estar de forma a se apropriar de algo tão complexo demandaria uma vasta bagagem teórica passível de anos de estudos que não compete a este singelo trabalho de conclusão de curso, cabendo apenas demarcar uma posição hermenêutica, evitando confusões semânticas como acontece nas traduções de *Unbehagen in der Kultur*.

Cabe ressaltar que falar sobre o tema felicidade não era o objetivo de Freud (2011). Contudo, aparece demasiadas vezes nesta obra, sendo seu título presente no primeiro manuscrito como *Unglück in der Kultur*, traduzido como *Infelicidade na cultura*, mencionados em outras línguas como desconforto ou infortúnio. Por fim, Freud publica em sua língua originária, *Unbehagen in der Kultur*, título conhecido atualmente. Esta questão da tradução foi trazida, pois, talvez, a confusão e associação do termo mal-estar a desprazer, insatisfação, descontentamento, infelicidade, desconforto, sofrimento, infortúnio, dentre outros, tenha se dado devido a este título originário. A perda semântica começou ao se traduzir *Unbehagen*, entendendo ora como mal-estar corporal, da ordem dos sintomas psicossomáticos, ora pelo mal-estar moral como experiência coletiva ou individual do sofrimento, ou ainda, por vicissitudes do destino (cf. DUNKER, 2015, p. 195-196). O mal-estar abarca o sintoma e o sofrimento, mas não se limita a estes, está ligado, segundo Dunker (2015, p. 196), à experiência de mundo, tratado por Freud, no início de sua obra. Um sentimento de mundo, de cooptencimento, irrestrito a si, uma experiência subjetiva provocada pelas relações humanas.

Existe um juízo de valor impregnado ao conceito de mal-estar por estar associado às noções citadas acima. E, para melhor entendê-lo, é preciso desfazer-se deste juízo, para que a própria noção de cura não seja associada a este.

De acordo com Dunker, a angústia talvez seja a palavra que mais possa se aproximar do mal-estar desde que sua causa, razão ou motivo não seja discernida muito bem, por ser esvaziado de sentido. É um sentimento de culpa produzido culturalmente, sem um motivo, sem que se tenha feito algo para tal sentimento. “É quando não se percebe a culpa que a experimentamos como mal-estar” (ibid., p. 204-205).

Como em toda patologia psíquica, o centro causal é a perda de experiência, aquilo que Freud chamava de trauma, enfatizando as dificuldades de lembrar e subjetivar a experiência, e que Lacan chamava de real, enfatizando seu caráter repetitivo e refratário a nomeação. Essa experiência impossível, que não cessa de se repetir – sem se inscrever perfeitamente –, que retorna de modo traumático,

trágico e falho, representa a figura conceitual da gênese do mal-estar (*Unbehagen*). (DUNKER, 2015, p. 34).

Neste sentido, o mal-estar não é entendido como oposto do bem-estar, de posição, mas a negação do próprio estar, enquanto impossibilidade de estar. É um sentimento existencial de perda de lugar, de suspensão no espaço, impossível fora do mundo. Estar, derivado de estância, não implicando agir ou sofrer uma ação, apenas estar. É uma sensação de não pertencimento, um estado sem forma ou local fixo, que se desloca constantemente. É inescapável, incurável e estrutural ao sujeito, inerente da relação com o outro (cf. DUNKER, 2015, p. 192-198).

O mal-estar é uma experiência subjetiva na qual percebemos o mundo de forma deslocada. Na tentativa de dar conta dessa experiência de difícil nomeação, existem algumas técnicas e estratégias, dentre elas a diagnóstica. “Frequentemente se diz que diagnósticos são rótulos, o que não é incompatível com uma época que se pensa como conjunto de consumidores” (DUNKER, 2015, p. 40). O diagnóstico passou de algo opressor e temido para algo essencial e determinante de reconhecimento, instrumento utilizado para articulação de demandas e direitos. É uma forma de reconduzir o indivíduo a uma denominação. Quando a condição do sujeito é nomeada um alívio é sentido, pois agora sabe-se o que se tem e pode enfim tratar. Acreditar que o importante na vida é ser feliz e basear as ações nesta crença também é uma das estratégias para lidar com o mal-estar: alivia pensar que se está deslocado, mas a caminho da felicidade. O mal-estar deixa de existir a partir do momento em que se é nomeado. Verbaliza-se o mal-estar produzindo sofrimento ou, talvez, se produza sofrimento na medida em que se verbaliza o mal-estar.

Dada à noção de mal-estar, me deterei à noção de sofrimento, continuando nas obras referenciadas acima, tentando esmiuçá-lo um pouco mais. Nunca foi tão difícil e tão necessário falar de sofrimento desde que a sociedade passou a se ocupar da felicidade enquanto finalidade da vida. Freud (2011), ao falar de sofrimento o reduz a sensação, existente apenas na medida em que é sentida, percebida em virtude de certos arranjos do nosso organismo, produzido pelo psiquismo (Ibid., p. 21). Esta definição parece estar mais

associada à noção de sintoma psicossomático do que ao próprio conceito de sofrimento, ao se remeter a uma dor sensorial física de base psíquica.

Se o mal-estar se mostra na finitude de nosso corpo, na precariedade de nossos acordos humanos, em nossa disposição à repetição e à angústia, resistindo à vagueza de sua nomeação, o sofrimento determina-se pela narrativa e pelo discurso nos quais se inclui ou dos quais se exclui. (DUNKER, 2015, p. 25)

Sob esta perspectiva, entende-se por sofrimento, nesta pesquisa, a narrativa do mal-estar, reconhecido num âmbito da linguagem, intermediário entre o discurso e a fala. A linguagem é um processo de valorização do sofrer dentro de uma proposta ética da psicanálise. O sofrimento possui um conteúdo inconsciente com impulso corporal. Na impossibilidade da elaboração narrativa, sintomatiza-se no corpo e o corpo não sofre, o corpo dói. É determinado por um discurso que se inclui ou se exclui porque há formas de sofrimento que se tornam expectativas sociais a cumprir, outros que merecem atenção e tratamento, outros ainda que devem se tornar invisíveis e inaudíveis, objetos de repressão ou exclusão. Determinadas formas de sofrimento são privilegiadas em detrimento de outras, sob a lógica do biopoder¹.

O sofrimento existe dentro de uma política de identificação, sendo o pesadelo de não ter seu sofrimento reconhecido, proporcional à dificuldade de nomeação do mal-estar. “Existe algo que concerne a todos, de maneira universal, em cada uma das formas particulares de sofrimento” (DUNKER, 2015, p.32). Ou seja, o sofrimento é compartilhado e coletivo, sob a lógica de reconhecimento e identificação, podendo ser alterado conforme sua nomeação, mas ao mesmo tempo experienciado de forma única.

Segundo Dunker (2015), partindo da esfera psicanalítica, a experiência de sofrimento deve ser compreendida sob três condições: através da dialética entre o Eu e situações elaboradas no contexto social, dependendo de atos de

¹ Termo elaborado por Michel Foucault, empregado por Elisabeth Roudinesco, em seu livro *Por que a Psicanálise?* (2000, p. 25), se referindo a uma política que pretende governar o corpo e o psiquismo em nome de uma biologia derivada de um sistema totalizante.

reconhecimento e devendo estar articulados narrativamente por demandas transitivistas.

De uma forma mais clara, sucessivamente, o sofrimento é estruturado como uma narrativa na medida em que seu processo transformativo é reconhecido num âmbito da linguagem, intermediário entre o discurso e a fala. Os atos de reconhecimento determinam a ontologia da experiência de sofrimento, designando, por exemplo, o sofrimento que deve ser suportado, como necessário, e o sofrimento que é contingente e pode ser alterado (Dunker, 2015, p. 219). Partindo do princípio de que o sofrimento se modifica na função direta da gramática que o reconhece, então, todo sofrimento possui uma demanda de reconhecimento e responde a uma política de identificação.

A distinção entre o sofrimento dito “normal”, referente àquele que pode ser suportado, e o descrito patológico, é feito de acordo com a época e definido politicamente, basta avaliar as atualizações do CID e DSM, as “bíblias” da medicina. Antes de seguir para a última condição, é preciso ressaltar que existe uma relevância política na localização e produção dos transtornos psíquicos. É possível perceber o impacto potencialmente epidêmico produzido pela nomeação do mal-estar. Contudo, esta nomeação não trabalha sozinha na determinação do sofrimento. É preciso envolver-se em uma experiência de reconhecimento para se constituir como agente de transformação.

A última condição da experiência de sofrimento, descrita por Dunker, envolve processos de indeterminação de sentido e de inversão de significação, conhecido como transitivismo. Entende-se por transitivismo, a experiência psicológica, experimentada pela criança, ao suspender e deturpar a relação entre o praticante da ação e aquele que a sofre. É um termo Lacaniano, citado por Dunker, associado ao segundo tempo do estádio do espelho, quando a criança bate em um colega e, na sequência, se dirige ao adulto mais próximo dizendo ter sido ela mesma quem apanhou (Dunker, 2015, p. 219). Não se trata de uma invenção, a própria acredita que não foi agente do ato, mas quem sofreu seus efeitos. Alega-se uma estrutura transitivista do sofrimento, pois nele indetermina-se quem sofre e quem está reconhecendo o sofrimento.

É proibido sofrer na sociedade moderna. Freud, já no século passado, cita algumas técnicas e estratégias para evitar ou mitigar o sofrimento, identificadas pelo mesmo como positivas e negativas. As positivas se referem à vivência de intensos prazeres e as negativas, prevenção de dores e desprazeres. Quanto a esta última, pelo fato da vida em sociedade ser difícil de suportar devido às relações sociais, imposições, regras, entre outros, as formas existentes de atenuar tais sofrimentos seriam as poderosas diversões, entendido como o humor, as gratificações substitutivas, podendo ser citada a sublimação, enquanto substituição das metas pulsionais por tarefas socialmente reconhecidas, seja o trabalho, estudo, arte ou ainda a religião, e por último, substâncias inebriantes, denominadas pelo pai da psicanálise de “afasta-tristezas”, se referindo aos psicotrópicos (FREUD, 2011, p. 21-22).

Não é de admirar que, sob a pressão destas possibilidades de sofrimento, os indivíduos costumem moderar suas pretensões à felicidade – assim como também o princípio do prazer se converteu no mais modesto princípio da realidade, sob a influência do mundo externo –, se alguém se dá por feliz ao escapar à desgraça e sobreviver ao tormento, se em geral a tarefa de evitar o sofrer impele para segundo plano a de conquistar o prazer (FREUD, 2011, p. 20-21).

Por que se restringir a mitigar o sofrimento em vez de dedicar-se ao que lhe dá prazer? Talvez haja a possibilidade das formas de se desvencilhar do sofrimento estarem introjetadas no sujeito de modo a não pensarem sobre suas ações. A religião, por exemplo, é vista como uma promessa de amparo e refúgio para os infortúnios provenientes da existência humana. O humor, como um mecanismo de defesa inconsciente, conhecido como chiste, além de nos ser ensinado que “rir é o melhor remédio”, que devemos tentar olhar o lado bom, retirar algo de positivo do que de ruim acontecer, difundido por muitas psicologias positivas, uma vez que o sofrimento seja sempre relacionado a algo ruim e um mal a ser evitado, e, por fim, a medicalização, a qual o uso está cada vez mais vulgarizado e facilitado pelo discurso político do bem-estar e saúde, uma das formas mais perversas de se governar o corpo e psiquismo de maneira incontestável.

Embora seja mais fácil atender as metas negativas e a conquista do prazer seja colocada para segundo plano diante das possibilidades de

sofrimento, Freud, se debruça por mais tempo sobre as tentativas de obtenção de prazer. Como, por exemplo, a experiência do amor, amar e buscar ser amado, nunca estando mais desprotegido e desamparadamente infeliz do que quando se ama e perde-se o objeto amado, e a estetização humana, clarificado enquanto felicidade buscada no gozo da beleza das formas e gestos humanos, objetos naturais e paisagens, criações artísticas e ainda científicas. A beleza possui uma qualidade social peculiar e inebriante que, sem possuir utilidade e ofertar proteção diante da ameaça de sofrimento, compensa muita coisa (FREUD, 2011, p. 27). Contudo, enfatiza que em nenhum dos caminhos apresentados, positivos ou negativos, é possível alcançar tudo que se almeja.

A obtenção do prazer e a esquivia do desprazer passaram a ser os critérios distintivos para que o sujeito pudesse atingir o estado supremo de estar feliz. Diante do realce das metas positivas, cabe à reflexão sobre o enfoque na obra de Freud na obtenção de prazer, se evitá-lo se torna mais fácil. Por que a busca incessante pela felicidade vem tomando conta do cenário contemporâneo, se, psicanaliticamente falando, sempre fomos regidos pelo princípio do prazer e isso não fez com que a felicidade se tornasse a finalidade da vida e estivesse tão em voga nos outros séculos?

Decerto o tema felicidade não é algo novo. Vem se configurando como algo que envolve ausência de dor, prazer, sensação, satisfação, segurança, conquista. É uma noção imprecisa, que reúne muitos predicados e a existência dessa noção revela algo de importante do modo como vivemos. É importante ressaltar que discutir felicidade como nos interessa só faz sentido na modernidade, e, talvez, por isso, seja importante discorrer sobre o que se entende por modernidade. Segundo Bicca, a modernidade não é apenas um conjunto de doutrinas e ideias que se possam historiografar e datar e cita um pensamento de Foucault que vai ao encontro do seu ponto de vista:

Eu sei que a modernidade é frequentemente referida como uma época, ou pelo menos como um conjunto de aspectos característicos de uma época. (...) Retornando ao texto de Kant [i.e. O que é Esclarecimento? – L.B.] eu imagino se não poderíamos encarar modernidade como uma atitude em vez de como um período da história. E por uma “atitude” eu tenho em mente um modo de relacionar-se com a realidade contemporânea; uma escolha voluntária feita por certas pessoas; no fim das contas, um modo de pensar e sentir; um modo, também, de agir e comportar-se que ao

mesmo tempo marca uma relação de pertencimento e se apresenta como uma tarefa. (FOUCAULT apud BICCA, 2003, p. 28-29).

A definição de modernidade citada acima por Foucault se assemelha a definição de esclarecimento que Adorno e Horkheimer propõem na *Dialética do Esclarecimento* (1985). A palavra utilizada pelos autores é esclarecimento, não modernidade, por não estar fixado no tempo. No mito do Ulisses esclarecimento já existia, logo, esclarecimento não existe só na modernidade, mas é algo que está presente na tentativa de controle da natureza.

Foucault, referenciado por Bicca, destaca como dimensões marcantes dessa atitude de modernidade, a ruptura com a tradição, o elevado valor do presente e o anseio por transformá-lo e, por último, a dificuldade do indivíduo moderno de aceitar o passar do tempo (FOUCAULT apud BICCA, 2003, p. 29).

Pode-se citar como moderno o modo de ser e de se comportar dos indivíduos, suas representações, ações, valores, regras, que vem tentando romper com a tradição e ordens da natureza, se colocando no lugar de tudo isso como ponto de apoio ou fundamento último (BICCA, 2003, p. 48-50). Na modernidade o indivíduo é levado a ocupar um lugar cada vez mais individualizado, no sentido amplo da palavra, subordinado a tudo e a tudo devendo sustentar. É nessa perspectiva individual e individualizante que a discussão da felicidade é proposta, enquanto finalidade da existência. Talvez agora, ter situado, ligeiramente, o que se entende por modernidade, esteja fazendo sentido.

Assim como foi importante situar o que se entendia por modernidade para entender o modo de ser e se comportar dos indivíduos, também é importante situar o que se entende por contemporaneidade, pois são termos utilizados no decorrer da monografia. Não existe uma ruptura do contemporâneo com a modernidade, mas não quer dizer que se refira exatamente a mesma coisa. Em 2016 vive-se muito diferente do que em 1916 e passa a ser problemático reunir tudo em um único conceito. Quando me refiro à modernidade, referenciando BICCA, é para entender como vem se configurando o modo de ser e se comportar dos indivíduos. O autor trabalha com este conceito se referindo a um longo prazo. Outros autores, como o

Pascal Bruckner e autores de artigos que compõe a obra *Ser feliz Hoje: reflexões sobre o imperativo da felicidade*, referenciados na pesquisa, vão fazer um recorte dessa longa duração se referindo ao contemporâneo como as últimas décadas. Então, entende-se por contemporâneo essa fatia das últimas três, quatro décadas, que potencializa aspectos da modernidade, que vem intensificando o individualismo e uma série de predicados modernos, como a felicidade, por exemplo. A modernidade traz a felicidade para o campo da possibilidade e a contemporaneidade a coloca como um imperativo. Difunde-se, na sociedade contemporânea, que tanto o sucesso quanto o fracasso em relação à felicidade depende única e exclusivamente do indivíduo. A este respeito, Freud citou fontes oriundas de sofrimento universais a todos, sendo estas, a tirania da natureza que pode abater sua fúria sobre nós de maneira destruidora, a fragilidade e finitude do nosso corpo e a vida em sociedade, mais especificamente, as relações interpessoais e seus vínculos na sociedade, família e Estado (FREUD, 2011, p. 30). O rendimento as duas primeiras é inevitável e compreensível, devido à impossibilidade de domínio da natureza e do nosso corpo, que por mais que se tente ludibriar a idade, tentando se mostrar cada vez mais jovens, se está predestinado ao declínio. Quanto ao social, é penosa a admissão e compreensão de que instituições criadas pelo próprio homem não trazem bem-estar e proteção de maneira unânime. A sociedade contemporânea tenta desprezar todas as forças propulsoras da natureza e da vida em sociedade que nos levam em direção contrária a felicidade, colocando o homem como governantes do próprio destino.

Entende-se que seja necessário situar a noção de felicidade nesta pesquisa, sendo talvez mais importante que seu próprio imperativo. O objetivo de seu aprofundamento não se encontra neste capítulo inicial, uma vez que este seja um capítulo base para discussões seguintes. A felicidade não é discutida neste trabalho como uma patologia, um sentimento, um estado ou um objeto empírico, embora em determinados momentos seja “coisificada”. Caberia trabalhar com a felicidade enquanto uma ideia ou um conceito, mas me atarei a ela enquanto um “significante vazio”, clarificada no último capítulo.

Felicidade é a palavra de ordem, o imperativo contemporâneo, não se pensa por que se deve buscá-la. Contudo, a noção de felicidade nos é apresentada de maneira controversa. Ao mesmo tempo em que é estabelecida de forma generalizada, exigindo padrões elevados, não se atrelando a miserabilidade, principalmente após a passagem capitalista do sistema de produção baseado na poupança e trabalho para um sistema de produção baseado no consumo, integrando o prazer ao invés de suprimi-lo, sugere-se que para auferi-la o indivíduo não tem a necessidade de exigir tanto de si mesmo, podendo vir a traçar um projeto de vida através da elaboração de metas. Ou seja, a felicidade tanto pode ser almejada no presente, quanto no futuro.

Este trabalho não possui como objetivo chegar a um consenso ou desvelar o que seja a verdadeira felicidade ou qual a melhor forma de alcançá-la. Não existe conquista por não ser considerada, aqui, como um objeto empírico. Existe a nomeação disso. Interessa pensar as prescrições midiáticas, científicas, e, até mesmo de áreas da psicologia, como isso é veiculado, qual é o impacto disso em relação a outro significante e investigar se, talvez, a própria noção de felicidade contemporânea não seja uma das fontes produtoras de sofrimento e não, ou somente, seu imperativo.

CAPÍTULO 2

A SENTENÇA PATOLOGIZANTE DO SOFRIMENTO

A finalidade deste capítulo é discutir a negativa do sofrimento na contemporaneidade. Não se trata de uma negativa no sentido de negar o sofrimento, negar sua existência, mas, como visto no primeiro capítulo, assim como à noção de mal-estar, citada por Dunker, é atribuída uma leitura negativa ao sofrimento. Propõe-se uma discussão de como nos relacionamos e lidamos com o sofrimento na contemporaneidade. A própria nomeação “sofrimento” anuncia um discurso patologizante e, como consequência disso, medicalizante. Caberia a observação de que o verbo sofrer na língua portuguesa mantém a ambivalência do *pathos*, “a associação entre passividade e mal, impregnando a condição (ou o estado) compassiva(o) de juízo negativo”, como discute Nunes, em seu artigo *Tempo e mal-estar: notas introdutórias sobre o infortúnio*, (2016, p. 3). É importante entender o que seja o *pathos*, uma vez associado ao sofrimento, para desconstruir, também, este juízo de valor negativo que lhe é impregnado.

De acordo com Berlinck, *pathos*, atribuído de um sentido clássico, refere-se a uma estrutura discursiva, ou forma de argumentação, se associando a tragédia, como pode ser visto na citação abaixo:

O que se figura na tragédia é *pathos*, sofrimento, paixão, passividade que, no sentido clássico, quer dizer tudo o que se faz ou que acontece de novo, do ponto de vista daquele ao qual acontece. Neste sentido, quando *pathos* acontece, algo da ordem do excesso, da desmesura se põe em marcha sem que o eu possa se assenhorar desse acontecimento, a não ser como paciente, como ator (BERLINCK, 1997).

Nesse sentido, é na tragédia grega que o sujeito, que não é nem racional e nem agente de suas ações, encontra-se representado. Pensar que sofrer é sempre algo negativo parece estar associado à ideia de passividade, que o Bicca discute, na qual algo se passa no ou com o indivíduo, mas a causa é externa, não existindo uma ação; pelo contrário, se comparada à atividade, a passividade está associada a uma perda de potência (BICCA, 2003, p. 113). Como, por exemplo, sofrer um assalto, sofrer um acidente, sofrer um infarto.

Esta definição de passividade descrita por Bicca, também se assemelha à definição aristotélica de agir e padecer, tratada por Berlinck (1997). Talvez isso revele uma certa expectativa fundadora da modernidade de que devemos ser autores da nossa própria existência, do nosso próprio destino, e esse autor não deve sofrer, mas agir. Não sofremos com o destino, nem por causa do destino, mas sofremos o destino, como o personagem da tragédia na citação acima (NUNES, p. 4). A perda de potência não significa necessariamente sua nulidade. A potência caracterizada passiva no *pathos* está em poder tornar-se, em receber a forma, não na ação (BERLINCK, 1997).

Pathos se opõe ao que Berlinck (1997) conceitua como *orthos*, origem da palavra ortodoxia, que se remete ao racional, retilíneo, perfeito, à norma e normatização. Sendo assim, *pathos* é da ordem da desmesura, é tanto uma falta quanto um excesso, se configurando de forma imprecisa e não linear.

Como assinala Berlinck, o *pathos* não nasce no corpo, mas passa necessariamente por ele, sendo expressado pela desmedida, fazendo parte da natureza humana, “da *physis*”, traduzido por brotação. “*Pathos* brota no corpo sem dele fazer parte intrínseca e rege as ações humanas” (BERLINCK, 1997). Ou seja, o *pathos* é o discurso que narra o sofrimento, as paixões a passividade, sendo sua fonte externa ao sujeito, mas que brota neste, sendo capaz de transformar esta narrativa em experiência (ibid., 1997). *Pathos*, assim como sofrimento, envolve indeterminação.

O fato de ter que mudar (de lugar ou de quantidade ou de qualidade) para receber uma nova determinação mostra que ela não possui todas as qualidades de uma só vez, e que a aparição destas depende da intervenção de um agente exterior (BERLINCK, 1997).

Nota-se que sem a existência do outro não é possível a emergência destes. Semelhante ao *pathos*, “o sofrimento contém uma demanda de reconhecimento e responde a uma política de identificação” (DUNKER, 2014, p. 219).

Pathos vem de longe e de fora, tomando o corpo fazendo-o sofrer. É interessante perceber que esta é a noção que preside a definição de doença, algo que vem de fora e brota no corpo. Não obstante, que *pathos*, vulgarmente, nos acometa doença, e, como cita Nunes, antes mesmo da associação sofrimento/doença, sua “patologização”.

Parece que o destino do sofrimento na contemporaneidade é a psicopatologização. O *pathos* vem sendo dominado pelo discurso médico, patologizante. A desmedida e a imprecisão, características deste, vão ser violentadas para se enquadrarem nessa racionalidade, passando a ser nomeado pelo outro, patologizando o imperfeito, transformando o conceito em doença, abarcando nomenclaturas “psicopatológicas” com termos e vocabulários cada vez mais vulgarizados, oriundos de um déficit narrativo que atravessa os modos predominantes de constituição subjetiva na contemporaneidade.

Berlinck (1997) distingue psicopatologia “fundamental” da “geral”. Brevemente, a primeira se refere ao discurso sobre o *pathos* psíquico, que leva em consideração a subjetividade do sujeito, e a segunda, refere-se às manifestações psicopatológicas conscientes, ao discurso das doenças, das formas corporais discursivas. Há, desta forma, dois tipos de médicos, um com discurso semelhante ao psicanalítico, lembrando que Freud teve suas raízes na medicina, e o outro ao discurso psiquiátrico. Ao me remeter ao destino psicopatologizante do sofrimento na contemporaneidade, será em relação a esta segunda definição, enquanto atividade que cria, descreve e aplica sistemas classificatórios, atendendo a interesses biopolíticos.

Berlinck cita um trecho do dialogo sobre *As leis*, de Platão que afirma existirem dois tipos de médicos:

Os que cuidam dos escravos e dos estrangeiros que, não sabendo falar, são medicados em silêncio após detalhada observação, e os que cuidam dos cidadãos que, sabendo falar, narram, numa linguagem mito-poiética epopéica as origens e percursos, no corpo, daquilo que os fazem sofrer, daquilo que é *pathos*. (PLATÃO apud BERLINCK, 1997).

Apresento esta citação não para falar dos diferentes tipos de médicos, mas para reforçar a ideia, tratada ainda no primeiro capítulo, que o sofrimento existe dentro de um discurso de inclusão/exclusão. Há formas de sofrimento merecedoras de atenção, que devem ser narradas, outras inaudíveis, objeto de repressão, que devem ser tratadas de forma medicamentosa. “Cada época define politicamente quando e qual sofrimento deve ser incluído na esfera do patológico” (DUNKER, 2015, p. 219).

Berlinck coloca como condição para que *pathos* possa produzir experiência ao indivíduo a narrativa deste, pois a razão é insuficiente. Contudo, a narrativa deve ser feita a um indivíduo específico, a um médico. Essa condição nos remete à noção de cura a partir da nomeação do outro, no caso, o médico, quem detém o saber. O médico é quem dirá se o *pathos* deve ser narrado, ser digno de experiência, ou se deve ser reprimido, medicalizado. Nunes arrisca dizer que somente o *pathos* pode produzir experiência (NUNES, 2016, p. 15).

Talvez a negativa do sofrimento seja uma forma de dizer que a experiência tenha pouca ou nenhuma importância na contemporaneidade. Segundo Nunes, o que se pode perceber na contemporaneidade é que há um empobrecimento da experiência², fazendo com que a “demanda de reconhecimento” encontre formas de expressão em síndromes e transtornos, de forma a situar o sofrimento numa “política de identificação” pautada pelo discurso psiquiátrico (NUNES, 2016, p. 16-17). Desta forma, ainda segundo Nunes, pode-se dizer que os modos de viver, ou seja, de produção de sentido e constituição de subjetividade, correspondem tanto aos modos de sofrer quanto às formas de nomear e tratar o sofrimento, situados historicamente. Para o autor, uma chave de leitura importante do contemporâneo é o esvaziamento da experiência.

A “experiência”, sendo necessariamente experiência do erro, não encontra lugar numa sociedade que associa erro à má-sorte, errância à perda de tempo, sorte à felicidade, fortuna à riqueza material; ou seja, em cuja lógica simbólica há cada vez menos espaço para se conceber o sofrimento como fonte (conquanto ele talvez seja a única fonte) de experiência (NUNES, 2016, p. 16).

A contemporaneidade talvez menospreze a experiência não querendo reconhecer que o sofrimento seja parte integrante da condição humana. Confundimos o doloroso com desagradável, tudo que retarda ou freia a satisfação é classificado na lista dos infortúnios. Desconsiderar a experiência não acarretaria na extinção ou mesmo minimização do sofrimento, e sim no

² Referente a este conceito, ler *Experiência e pobreza* de Walter Benjamin (2012), e ver o documentário *Tempo sem experiência* de Olgária Matos (2007).

declínio das elaborações narrativas que, numa relação intersubjetiva, intentam dar forma e sentido à condição estruturante da falta (cf. NUNES, 2016, p. 16). Considerando a importância da experiência, sendo o homem resultado destas, é necessário situar o seu sentido, partindo, para tal, da noção Benjaminiana de *Erfahrung* (experiência).

Brevemente, a experiência refere-se à produção de sentido, considerando a dimensão subjetiva do sujeito em relação à coletividade, sendo necessariamente compartilhado, inscrevendo-se no registro qualitativo. Distingue experiência de vivência, caracterizando esta última como os acontecimentos pelos quais um indivíduo passa em sua vida. A vivência “produz experiência” na medida em que se torna narrativa e que põe em jogo elementos das memórias individual e coletiva (cf. NUNES, 2016, p. 15). A experiência acontece “no tempo”, mas não se confunde com o “passar do tempo”. É através do caráter narrativo da memória que a experiência preenche o tempo do acontecimento de modo qualitativo, não quantitativo.

A dimensão “artesanal” da elaboração narrativa que produz experiência fora sendo substituída pela técnica; o caráter intersubjetivo e alteritário das relações que situam a experiência em dada coletividade, empobrecido pelo individualismo; o tempo “qualificado” da produção de sentido, submetido à quantificação “cronológica”; o “tempo” necessário para elaboração (e ritualização) de gestos coletivos que engendrem pertencimento, suprimido pela aceleração social; o “Novo”, como figura alteritária do deslocamento “para fora” da experiência, suplantado a todo instante por ensejos publicitários que oferecem “novidades” (NUNES, p. 16).

Desta forma, é possível perceber a facilidade substitutiva da modernidade, de modo a prover formas de extinguir o erro, a errância, colocando de lado a experiência e enaltecendo cada vez mais o individualismo e as produções quantitativas, que envolvem metas como aproveitamento do tempo.

Olgária Matos, em sua palestra *Tempo sem experiência* (MATOS, 2007), fala sobre uma “patologia do tempo”, sobre sermos determinados, contemporaneamente, por um tempo que não nos leva a nenhuma possibilidade de experiência, em que a tradição e a experiência são subsumidas por uma temporalidade acelerada e, ao mesmo tempo, vazia. Talvez, não só a negativa do sofrimento, mas a aceleração e a contração do tempo e o rompimento com a tradição, o que liga o passado ao presente,

passado de geração em geração, sejam formas contemporâneas de extinguir a experiência. Para Benjamin (2012), uma possível solução para a miserabilidade da experiência na modernidade seja o conceito novo e positivo de barbárie.

Barbárie? Sim, de fato. Dizemo-lo para introduzir um conceito novo e positivo de barbárie. Pois o que resulta para o bárbaro dessa pobreza de experiência? Ela o impele a partir para frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco, sem olhar nem para a direita nem para a esquerda (BENJAMIN, 2012, p. 125).

Neste sentido, esta forma positiva de barbárie não propõe novas experiências, mas se libertar destas, assumir esta pobreza. Desta maneira, não havendo experiência a ser compartilhada nem transmitida na modernidade, predomina-se a vivência das situações imediatas propiciando uma diminuição das marcas da memória, reforçada pelo advento da técnica.

* * *

Quando Rousseau, de acordo com Bruckner, diz que “todo ser que sofre é meu semelhante” (ROUSSEAU apud BRUCKNER, 2010, p. 212), está colocando o sofrimento no centro da experiência humana, e não a felicidade ou o prazer. Poderíamos, talvez, inverter a declaração de Rousseau e dizer que apenas quem sofre é meu semelhante, uma vez que o sofrimento seja a narrativa caracterizada numa política de identificação e reconhecimento. Só é possível produzir experiência através do sofrimento, e negá-lo é dizer que a experiência na contemporaneidade não vale de nada.

Segundo Bruckner, “há no mundo uma grande impaciência com relação ao sofrimento, pois os progressos realizados tornam odiosa a imensidão do que resta a ser feito” (BRUCKNER, 2010, p. 227). Observa-se muitas epidemias serem controladas, quando não extintas, promessas de cura do câncer, de vírus que serão curados dentro de alguns anos, a ciência “avançando” sempre. Desta forma, torna-se difícil ter que tolerar passar pelo que não há outra saída, senão ser suportado. O sofrimento continua se mostrando incurável, mesmo com todas as estratégias e táticas.

O sofrimento não possui uma causa e, por isso, não tem cura. A narrativa do sofrimento revela nossa questão com o desamparo (FREUD,

2011). Se o sofrimento possui uma causa pode-se arriscar dizer que esta seja o desamparo, a condição estrutural de faltar-se a si mesmo; nas palavras de Agamben, “O homem é o ser que falta a si mesmo e consiste unicamente neste faltar-se (...)” (AGAMBEN apud NUNES, p. 15).

Pode-se supor que o que anteceda a condição estrutural de faltar-se a si mesmo como produção de sofrimento seja o “si mesmo”, ou uma ideia vaga de que exista algo como um si mesmo. De acordo com Vladimir Safatle

Para Lacan, que sempre vinculou a cura analítica às possibilidades de auto-objetivação do sujeito para além de sua objetificação no Imaginário, só há cura lá onde o sujeito se reconhece em uma negação pensada como modo de presença do que se oferece como determinação essencial de objetos não mais constituídos como imagens narcísicas do Eu (SAFATLE, 2012, p. 149).

Conforme Safatle, o sujeito precisa confrontar-se com aquilo que não se articula a partir de princípios de ligação derivados do Eu como unidade sintética (SAFATLE, 2012, p. 151-152). Para tal, ainda segundo o autor, uma possível saída para esse Eu narcísico, seria centralizar a pulsão de morte, marcada pela angústia que tanto produz inibições e sintomas como também aparece como mola propulsora para o processo de formação subjetiva, colocando o narcisismo para à margem, que deve nos rodear e influenciar, mas não nos limitar, pois o narcisismo é o que dá suporte à essa compulsão do Eu idêntico a si mesmo, não reconhecendo o que fica de fora, o que escapa, excluindo a alteridade. Lacan desenvolveu uma teoria da constituição dos objetos baseado na centralidade do narcisismo, que, segundo Safatle

Trata-se do resultado do reconhecimento simultâneo do caráter constitutivo do Eu na ligação do diverso da intuição sensível em representações de objeto e da gênese empírica da função do Eu a partir de uma lógica de identificações narcísicas (SAFATLE, 2012, p. 143).

Tais identificações, segundo Safatle, são sempre projeções da imagem do Eu que vão alicerçar os processos de reconhecimento tanto dos objetos quanto dos indivíduos empíricos (SAFATLE, 2012, p. 142-143). O narcisismo é considerado por Lacan, de acordo com Safatle, como a relação imaginária central para as relações inter-humanas. “Há uma potência unificadora do imaginário que consistiria em vincular o sujeito a um outro que é

essencialmente a imagem do Eu” (ibid., p. 144). Então, se o narcisismo é a base dos processos de identificação e reconhecimento, sendo o que permeia as relações humanas, pode-se pensar que a negação que se propõe que seja reconhecida, para se supor uma cura, se é que ela existe, possa ser a negação desse processo de síntese da qual resulta o Eu.

Safatle promove sua leitura da psicanálise lacaniana a partir de Hegel. Dessa proposta interpretativa, ele afirma que o processo de reconhecimento está relacionado ao Eu ser situado fora de si, “estar cancelado como ser-para-si e intuir si-mesmo apenas no outro” (SAFATLE, 2008, p. 101). Esse outro com o qual o Eu se relaciona constantemente nas suas experiências constitutivas refere-se a uma outra consciência-de-si ou de uma alteridade para além do que pode determinar uma individualidade como objeto de representação mental, que coloca em confrontação com algo que é indeterminado (cf. SAFATLE, 2008, p. 98). “A consciência-de-si não se funda na apreensão imediata da auto-identidade, mas naquilo que nega sua determinação imanente” (ibid., p. 97). Trata-se de uma experiência de não-identidade, manifestada através das relações materiais do sujeito ao outro.

Consciência-de-si é, para Hegel, um conceito relacional que visa descrever certos modos de imbricação entre sujeito e outro que têm valor constitutivo para a experiência do Si mesmo. Por ser a consciência-de-si um conceito relacional, seus atributos maiores no campo prático (como determinação, autonomia, liberdade e imputabilidade) só podem ser pensados em seu verdadeiro sentido quando abandonamos a crença de que a experiência da ipseidade está assentada na entificação de princípios formais de identidade e unidade (SAFATLE, 2008, p. 97).

Desta forma, consciência-de-si a partir do “ser-outro”, termo hegeliano, que consiste em reconhecer que eu me estendo necessariamente no outro e o outro se estende necessariamente em mim, não existindo desta forma, uma identidade autorreferente, um indivíduo que se encerra em si mesmo.

Talvez seja possível dizer que a forma individualizada de compreender o mundo seja resultante da estrutura narcísica e imaginária, vinculada à projeção e introjeção da imagem do Eu. A lógica da modernidade é narcísica, consistindo na tentativa de submeter o outro ao desejo do Eu, em fazer com

que o outro espelhe a vontade do Eu de dominá-lo e esse outro é a natureza, assim como o Eu também o é, embora haja uma dificuldade em se admitir isto.

É importante ressaltar que a crítica aqui feita não é contra a individuação, mas contra essa individuação baseada na constituição do narcisismo, na submissão do outro a imagem do Eu. Essa lógica de reconhecimento não opera a partir daquilo que fica de fora, não reconhece a presença do que se oferece como determinação essencial, aquilo que não espelha a identificação de si mesmo. E é através desse mecanismo que o si mesmo é constituído. Mais uma vez, a questão não é o indivíduo, é essa tomada do indivíduo como natural, como espontâneo, como aquilo que é idêntico a si mesmo. Com isso, tudo que foge parece uma ameaça, ou que a gente vai desprezar ou vai estar ali se apresentando como uma ameaça, que é o caso da natureza.

A esse respeito, Adorno e Horkheimer vão basear sua obra *Dialética do esclarecimento* (1985) na crítica de que a modernidade foi fundada na tentativa de submeter a natureza à razão: o controle da natureza. A modernidade ou o esclarecimento, termo utilizado pelos autores, que como dito no capítulo anterior, se assemelha a ideia de modernidade, mas não a substitui por não estar fixado no tempo, vai tentar bloquear o acesso às três fontes de sofrimentos descritas por Freud em *Mal-estar na civilização* (2011), citadas no primeiro capítulo. Essa tentativa consiste, de uma forma mais clara, em controlar e dominar a natureza interna e externa e na constituição individualista de se compreender o mundo. Para dominar a natureza é preciso que se finque um corte entre homem e natureza. Só é possível dominar a natureza se nos pensarmos enquanto humanos, algo não natural, racional, e a natureza como irracional. Só se pode apreender um objeto na sua totalidade se estiver fora dele, uma coisa é sujeito outra é objeto e o sujeito compreende o objeto. O controle da natureza externa corresponde ao controle da natureza interna. O individualismo seria uma resposta à tentativa de fugir da terceira fonte de sofrimento que é o fato de sermos marcados por uma condição social. A natureza nos amedronta, por isso criamos dispositivos de tentativa de submissão da natureza, o controle desta. A temporalidade nos aterroriza, então

criamos dispositivos pra tentar lidar com a temporalidade submetendo-a a racionalidade, a cronometria.

Será que não podemos pensar que Freud, ao afirmar que as fontes de sofrimento sejam esses três elementos, esteja se situando como um pensador moderno? Talvez possamos pensá-lo como um pensador moderno que está implicado e respondendo às demandas do esclarecimento, que é o controle da natureza. Benjamin, em seu texto *Experiência e Pobreza*, fala de uma “cultura de vidro” (BENJAMIN, 2012, p. 126), podendo ser utilizada como metáfora para esta época contemporânea de desvínculos, sendo o vidro um material em que “nada se fixa”. Muito provavelmente a gente experimente o sofrimento, ou a gente sofra a partir, não só pelo fato de estarmos no tempo e no espaço e sermos sociais, mas por conta do fracasso incontornável da tentativa de nos desvincularmos da natureza, do tempo e da sociedade, ou seja, por tentarmos nos colocar fora destas relações.

É possível perceber a dificuldade humana em lidar com o impreciso, em se perceber natureza, se perceber animal, não obstante os esforços em tentar dominar a natureza, em determinar o indeterminado. O indivíduo não gosta dessa semelhança animalesca, não se admitindo, desta forma, enquanto natureza: “a ausência da razão no animal prova a dignidade do homem” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 201). Ser animal é ser desprovido de razão, e como bem destacam Adorno e Horkheimer em seu capítulo sobre o homem e o animal, ser transformado em animal é tido como um castigo nos contos infantis, nas palavras dos autores “estar encantado no corpo de um animal equivale a uma condenação” (ibid., p. 203).

Segundo Rodrigo Duarte, é equivocado pensar na existência de uma natureza externa ao humano e dele completamente independente, contudo a natureza é tida como uma instância a ser combatida, para que o Eu possa se constituir enquanto unidade (DUARTE, 1991, p. 66). Sendo o processo de individuação oriundo do narcisismo, tendemos a desprezar ou temer tudo o que foge a nossa imagem e semelhança, e a natureza na dialética do esclarecimento, e podemos dizer na modernidade, é tida como essa instância que se contrapõe ao Eu, que o ameaça, não podendo, desta forma, ser parte sua. Duarte cita Marcuse estabelecendo uma

relação entre a ética platônica e o domínio da natureza interna:

Natureza (dele própria, tanto quanto o mundo externo) era dado ao ego como algo a ser combatido, conquistado e mesmo violado – essa era a pré-condição para a autopreservação e autodesenvolvimento. A luta começa com a perpétua conquista interna das faculdades “mais baixas” do indivíduo: suas faculdades sensoriais e apetitivas. Sua subjugação é, pelo menos desde Platão, considerada como um elemento constitutivo da razão humana, que é, portanto, na sua função primordial, repressiva. (MARCUSE apud DUARTE, 1991, p. 21).

Neste sentido, partindo da afirmativa de Duarte, de que o domínio da natureza interna começa no processo civilizatório, consistindo na repressão das pulsões (DUARTE, 1991, p. 89), podemos dizer que a escola seja um dos primeiros locais de repressão das pulsões e tentativa de domínio dos desejos, tentando alienar-se da natureza abandonando-a em prol do que Adorno e Horkheimer chamam de autoconservação em que o Eu precisa abstrair-se da natureza na tentativa de não perecer. Contudo, “toda tentativa de romper as imposições da natureza rompendo a natureza, resulta numa submissão ainda mais profunda às imposições da natureza” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 24).

Segundo os autores, a dominação da natureza volta-se contra o sujeito pensante, em que os homens sempre tiveram que escolher entre a submissão à natureza ou à natureza do Eu e, separar-se de algo que o Eu não pode separar-se, ou seja, a natureza, seria ir contra sua conservação (ibid., p.34-38).

Há um esforço humano para controlar seu ambiente natural volta-se para o próprio humano, à medida que surge, como consequência daquele, uma realidade inteiramente despida de caracteres da natureza originária, mas que se apresenta enquanto naturalidade alienada (DUARTE, 1991, p. 56).

Neste sentido, é importante insistir que existe uma relação recíproca entre natureza externa e natureza interna. “O que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 18). De acordo com os autores (ibid., p. 119), “o descaramento da pergunta retórica: ‘Mas o que é que as pessoas querem?’. Consiste em dirigir-se às pessoas como sujeitos pensantes, quando sua missão específica é desacostumá-las da subjetividade”. Neste trecho, Adorno e Horkheimer se referem à indústria cultural como instrumento de idiotização do pensamento humano, conferindo a tudo um ar de semelhança,

no qual divertir-se é estar de acordo, é ter que esquecer o sofrimento até mesmo onde ele é mostrado (cf. ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 119-121). O esclarecimento acabou criando uma sociedade regida por um pensamento instrumentalizado, não crítico-reflexivo, segundo o qual a submissão da natureza externa à interna nada mais é que a submissão do *pathos* ao *orthos*, em determinar o indeterminado, onde não tem espaço para as contingências, para a imprecisão, mas para os cálculos da ciência, afastando o homem da natureza e o aproximando as máquinas, a começar pelo pensamento, sendo difícil distinguir entre o que se pensa e o que é pensado, reduzindo a um pensamento instrumentalizado.

A colonização da natureza interna vai encontrar o pilar no cogito cartesiano que abre espaço para se constituir uma cultura individualista, sustentados por uma base filosófica burguesa que mistura individualidade, subjetividade e identidade. Talvez isso não derive apenas de um mero antropocentrismo, mas de uma relação angustiada de estarmos envelhecendo e à mercê da natureza. É possível que a promessa fundante da modernidade seja a individualidade como fundamento da compreensão do mundo, anterior até mesmo ao próprio domínio da natureza, ideia que Safatle, vai desenvolver melhor em sua obra *Grande Hotel Abismo* (SAFATLE, 2012). No decorrer da obra vai explicando que estamos acostumados a pensar o sofrimento como derivado de inadequações ou de dificuldade no processo de constituição do Eu, inadequações estas dos processos de socialização e individualização. Mas talvez exista uma fonte de sofrimento oculta sustentando isso, que é a ideia mesmo de que nós somos um Eu. O problema não é propriamente o Eu, mas o Eu ser posto no lugar central. Não se trata de é implodir com o indivíduo, mas implodir com a noção de indivíduo como identidade de si mesmo. Não é a mera inadequação e dificuldade de inadequação com que se espera de nós, mas a ideia básica de que eu hei de me constituir um Eu em algum momento, esse Eu que não consegue operar de outra forma senão apelando a uma lógica de não contradição, de identidade. Talvez, seja possível cogitar que a promessa frustrada essencial da modernidade seja a da individualidade, pensada neste sentido, a ser desenvolvida melhor a partir da noção de felicidade no próximo e último.

CAPÍTULO 3

A POTÊNCIA DA FELICIDADE E SUA PROMESSA FRUSTRADA DE AUTONOMIA

Sofremos porque não somos felizes ou sofremos por acreditarmos que é possível ser feliz? Com esse questionamento eu inicio o terceiro e último capítulo do texto monográfico.

Em uma apresentação de trabalho da matéria Seminários de Pesquisa tínhamos que expor o andamento da pesquisa como um ensaio para a apresentação final. Iniciei minha fala com uma pergunta feita a alguns alunos: “o que é felicidade para você?” Deveria ter perguntado somente o que era felicidade, porém só me dei conta do ato falho que havia cometido após ter apresentado. Contudo, como todo ato falho, acabou revelando algo importante. Que talvez o problema essencial da felicidade não seja a felicidade, mas a ideia de que é o Eu que conquista ou deva conquistar a felicidade. Ao evocar a primeira pessoa, acabei reforçando uma posição ideológica, alimentando a ideia de que existe não só um Eu capaz de encontrar a felicidade, mas de nomeá-la (e/ou conceituá-la)? E/ou, ainda, não estaria ratificando a ideia de que “a felicidade é subjetiva”?

O objetivo deste capítulo é discutir a noção de felicidade contemporânea e seu imperativo, e, a partir destas, investigar se sua enunciação, citada no exemplo acima, ao evocar a primeira pessoa, não estaria reforçando um lugar de produção de sofrimento.

Segundo Pascal Bruckner, nada é mais vago que a ideia de felicidade, se configurando como um enigma, como fonte permanente de disputas, “como uma água que pode adotar todas as formas, mas que nenhuma forma esgota” (BRUCKNER, 2010, P. 15). A partir disto é possível atravessar o que Bruckner entende por Felicidade ao que Laclau conceituou como “significante vazio”, termo o qual atrelei à felicidade ainda no primeiro capítulo. Segundo Laclau, de acordo com Andrade, “um significante vazio é, no sentido estrito do termo, um significante sem significado” (LACLAU apud ANDRADE, 2011, p. 31). Podemos dizer que o termo significante vazio seja um pleonasma, pois é duplamente

esvaziado de sentido, uma vez que o significante já seja desprovido deste, se contrapondo, assim, ao significado. É importante ressaltar que esse termo não é utilizado por Laclau para conceituar ou se referir à felicidade, mas vai chamar assim termos que são importantes pra organização política ou pessoal. Não é qualquer significante que ele chama de significante vazio. Está se referindo e discutindo o conceito de povo. Não tem como organizar toda a política moderna sem o conceito de povo. Mas o que ele significa não se sabe. Podemos então pensar a felicidade nesses termos. Ninguém sabe exatamente o que é, mas o fato de ninguém saber a torna um significante potente, que estimula o desejo. Por não se saber o que é e estar sempre aparecendo, busca-se diversas formas de tentar preencher esse vazio. Organizamos nossa vida individual e coletiva ao redor deste significante vazio, que não significa nada, ou significa um monte de coisa, mas não tem um significado.

Essa noção imprecisa, que envolve prazer, ausência de dor, bem aventurança, segurança, conquista, ainda que seja um significante vazio, a reunião desses predicados em uma única noção é moderna. A existência dessa noção revela algo importante do modo como vivemos.

O fato da felicidade não ser um conceito universalmente partilhado é justamente o que permite ser um conceito potencialmente político. É por escapar que foi possível que esse significante nos organizasse politicamente, organizasse nossa forma de se colocar diante do mundo. Talvez seja justamente por não conseguirmos resolver o que seja a felicidade que ela seja tão importante, tão evocada, resistente como um conceito político, podendo ser capturada por todas as forças, as forças conservadoras, inclusive, que vão apelar pra interioridade, pro Eu que é feliz.

Bruckner vai mostrar no início de sua obra como a felicidade é um conceito revolucionário, com potências ao seu redor que talvez desconheçamos. No que tange a potência, parto do pressuposto aristotélico, citato por Agamben, em seu artigo *A potência do pensamento*, que esta possua uma ambivalência na sua estrutura que se mantém relacionada com a privação, potência de ser e de não ser, de fazer ou não (AGAMBEN, 2006, p. 21).

Potente é aquilo que acolhe e deixa acontecer o não ser e esse acolher do não ser define a potência como passividade e paixão fundamental. E é nesse duplice caráter da potência que, como é evidente no próprio termo com o qual Aristóteles expressa o contingente (to endechomenon), radica-se o problema da contingência, da possibilidade de não ser. (AGAMBEN, 2006, p. 21).

Neste sentido, quando digo que a felicidade talvez possua potências que talvez desconheçamos é pensando a potência Aristotélica, que precede e excede o movimento do ato, mas nunca se esgota totalmente neste.

Bruckner (2010) discute também como a felicidade é um conceito subversivo e potencialmente político, na medida em que é posto como um direito. A felicidade passa de um direito adquirido a uma lei, por uma mecanismo perverso, se atrelando a saúde e bem-estar, por exemplo, podendo até ser medida através do FIB (Felicidade interna Bruta), confeccionado para a avaliação e incremento do progresso e cidadania. Segundo Bruckner toda a noção de felicidade é regida pela ideia de domínio do destino (cf. BRUCKNER, 2010, p. 54). Ou podemos dizer ainda pelo domínio da natureza, explicitado no segundo capítulo. Aceitar o destino, que este não está em nossas mãos, e ter que considerar o impreciso é ter que abandonar o sonho da felicidade. O tempo não se mostra como garantia e sim como uma tensão repleta de angústias, dúvidas e aflições.

Conforme Bruckner, a felicidade entra ao lado da técnica e da ciência na lista das façanhas de Prometeu a qual temos que produzi-la no duplo sentido do termo, suscitando-a e exibindo-a, manifestando uma “nebulosa produção intelectual” ao longo do século (ibid., p. 54). Assim como o esclarecimento na tentativa de submeter a natureza ao Eu, acaba por submeter o Eu ainda mais à natureza, criando o que poderíamos chamar de uma falsa consciência, ao acreditar nessa possibilidade, se afastando cada vez mais da razão e de um pensamento crítico reflexivo. A este respeito cito Bicca:

A defesa de uma felicidade autêntica, que não compactua com uma felicidade derivada de cálculo ou institucionalmente patrocinada, é, no fundo, a mesma que conduzida por Adorno, como exercício de negatividade intransigente, em *Minima moralia*, quando ironiza a felicidade por prescrição do neurótico feliz, sempre dócil diante de qualquer exortação à resignação, de toda técnica subliminar ou

“terapêutica” de adaptação dos indivíduos e de aceitação de uma existência execrável (BICCA, 2003, p. 76).

A felicidade vem se submetendo a lógica do pensamento utilitarista, objeto de cálculo de satisfações, onde talvez sua forma de imperativo seja apenas mais uma tentativa de controle. Quando se está feliz não é necessário refletir, não há nada que incomode, o sujeito fica “abobalhado”, não se voltando contra nada, não havendo frustração, inquietação, inovações produtivas a partir destes, seguindo sempre a mesma linha de produção repetitiva. Talvez esse mandamento “seja feliz” seja mais uma forma de reduzir o pensamento, de afastar a razão, como no esclarecimento.

Segundo Bruckner a felicidade acabou se tornando um projeto que se refere a um objeto impreciso, convertendo-se em tédio tão logo se realiza, felicidade ideal sempre saciada, evitando sempre a frustração, e, por fim, disfarça o sofrimento, a ponto de se ver desarmada diante dele assim que esse surge (BRUCKNER, 2010, p. 15).

É possível perceber no decorrer da obra de Pascal Bruckner que a felicidade acaba se tornando outra coisa, e podemos dizer que esteja se tornando uma possível fonte de sofrimento, quando ele cita que a felicidade passa de um privilégio, um direito, a um fardo (cf. BRUCKNER, 2010, p. 14).

Bruckner cita uma história publicada em um jornal britânico sobre um cidadão inglês que decidiu festejar o natal todos os dias. No início era bom, a decoração, os presentes comprados por ele próprio, as comidas típicas da data, até que acaba se tornando um pesadelo e escreve: “preciso de socorro. Adoro natal todos os dias. Mas constato que isso está se tornando perigoso” (ibid., p. 126). Cabe substituir a palavra natal por felicidade, sem que o sentido se perca. A felicidade, segundo Freud, enquanto estado de plenitude é impossível, sendo sua possibilidade considerada apenas em raros e breves momentos (2011, p. 20). Não é que se objete cultivar o sofrimento, mas refletir a respeito desta obrigação de ser feliz que está tão disseminada e configurada como consistente e irretocável imperativo.

Por dever de felicidade eu entendo, pois a ideologia própria da segunda metade do século XX, que obriga a que tudo seja avaliado pelo ângulo do prazer e da contrariedade, intimação à euforia que

expõe à vergonha e ao mal-estar os que não aderirem a ela.
(BRUCKNER, 2010, p. 16)

Ser feliz é a palavra de ordem, um terrível mandamento difícil de se esquivar por aspirar o bem. Tornando-se, desta forma, nossa condição e destino. A felicidade é utilizada como estratégia de marketing nos mais variados produtos da cultura de massa, no qual não ser feliz sequer é cogitado. Este imperativo aumenta a busca incessante pelo prazer e satisfação, um dever e um desejo que está para além do prazer, sendo todo fracasso referente a este, totalmente depositado no sujeito, que se culpa por falhar neste quesito, uma vez que é concedido a cada um a possibilidade de ser dono do seu destino.

Contudo, antes de aparecer como imperativo é ocupado e “colonizado” como todos os outros direitos subversivos, pelo direito da propriedade privada. Em dado momento, o direito à felicidade passa a ser o “meu” direito à “minha” felicidade, como outros tantos direitos revolucionários do ideário burguês vão ser lidos hegemonicamente a partir da lógica do direito a propriedade, que vão se sobrepor aos outros. A esse respeito cito uma passagem de Thomas Morus em seu livro *Utopia* que explicita o que está sendo falado sobre a felicidade e a propriedade privada

Eis o que invencivelmente me persuade que o único meio de distribuir os bens com igualdade e justiça, e de fazer a felicidade do gênero humano, é a abolição da propriedade. Enquanto o direito de propriedade for o fundamento do edifício social, a classe mais numerosa e mais estimável não terá por quinhão senão miséria, tormentos e desesperos (MORUS, 1997, p. 71).

Neste sentido, Morus está querendo dizer que a felicidade só pode ser conquistada com o fim da propriedade privada. Se considerarmos que somos a primeira propriedade privada, sendo sustentado e sustentando a ideia que a felicidade esteja baseada na individualidade, caberia, então, pensar até que ponto essa noção de felicidade com a qual se vem operando na modernidade não é um dos sustentáculos da noção de indivíduo e que vem reunindo identidade, autonomia, individualidade em um só predicado?

A felicidade passa de um direito adquirido a um dever, cabendo a reflexão se não se torna um imperativo na medida em que é tida como um

direito, um bem que todos querem e devem usufruir, que impulsiona, mas também atormenta.

O perigo de se inscrever a felicidade constitucionalmente é que ou ela será dissolvida em uma miríade de direitos subjetivos, desprezando o interesse comum, ou outorgará ao Estado o cuidado de dizer o que é preferível (cf. BRUCKNER, 2010, p. 156). É desse discurso que o capitalismo e o biopoder se utilizam, agindo no imperativo de maneira que tendemos a naturalizar algo que deveríamos questionar.

Retomando a charge da introdução da personagem Mafalda sobre a chave da felicidade, é preciso ressaltar que não existe um modelo, uma chave que possa ser reproduzida, pois a sociedade atual almeja abrir demasiadas portas, distintas e frequentemente contraditórias.

O chamado à felicidade tanto pode se apoiar na ideia de uma satisfação calma como de uma fruição intensa; está tanto na realização afetiva e no encontro do par perfeito como na independência e na vida sem compromissos; está na comida e na dieta; na realização do trabalho e na curtidão do lazer e do descanso; no investimento no futuro, mas também no *carpe diem*. (FRANÇA, 2010, p. 217).

Se em outras épocas havia um discurso razoavelmente claro apontando a natureza e os caminhos da busca pela felicidade, contemporaneamente nos deparamos com uma diversidade de elocuições que nos dizem que a felicidade está em muitos lugares, significando muitas coisas. Se a felicidade antes era concebida como um estado de exceção, na sociedade atual a exceção se tornou regra, amplificada indefinidamente, devendo ser vivenciada ininterruptamente e prolongada até o fim de nossa existência.

Segundo França (2010), a felicidade está passando por um processo de privatização, ao perder sua dimensão coletiva, se convertendo numa questão individual, marcada pela urgência. “Não está na construção de um mundo novo onde todos possam ser felizes: ela está ‘dentro de cada um’, ‘ao alcance de cada um’, e é resultado de um investimento pessoal” (FRANÇA, 2010, p. 217). A partir deste pensamento da Vera França, retomemos a ideia do final do segundo capítulo de que é possível que a promessa frustrada essencial, sendo convertida em sofrimento, seja a promessa da individualidade ou da identidade.

Como afirma Safatle: “Nosso sofrimento mais aterrador é esse resultante do caráter repressivo da identidade” (SAFATLE, 2012, p. 230). Talvez o outro seja a lembrança constante de que a ideia de uma unidade em si mesmo seja ilusória. Não quer dizer que somos assim, ontologicamente; apenas não sabemos viver de outro jeito. Estamos nesse impasse, em busca de um significativo vazio, que não é um preenchimento, mas um constante confrontar-se com a irrealdade dessa fantasia ou com a impossibilidade de qualquer plenitude.

Safatle pensa a noção moderna de homem elaborada sobre um tripé: autonomia, autenticidade e unidade, e vem descrevendo e mostrando como essa base é falha, como está sustentada no princípio da identidade, sendo esse princípio a causa motriz do sofrimento. Segundo Safatle, a autonomia está vinculada à capacidade dos sujeitos por si mesmos sua lei moral própria, sendo capazes de se autogovernar, se autodeterminar, uma vez transformados em agentes morais (SAFATLE, 2012, p. 223).

O segundo atributo da humanidade do homem, segundo o mesmo, é a autenticidade, compreendida como o que permite aos sujeitos “postular expectativas de expressão da individualidade autônoma nas dimensões sociais do trabalho e da linguagem” (ibid., p. 223). Ou seja, permite a estes se reconhecerem na exterioridade como individualidades singulares e não reconhece nenhuma diferença entre potência e ato.

Por último, a unidade, entendida por Safatle como consciente de si mesmo, que assegura os sujeitos no solo estável da autoidentidade, capaz de garantir o reconhecimento das “minhas” representações mentais como “minhas” e de fundar a coerência da personalidade que faz do desenvolvimento psicológico um movimento em que cada momento singular é o desdobrar-se de uma mesma identidade. (cf. SAFATLE, 2012, p. 224). De uma forma mais clara, a unidade refere-se a ser idêntico a si mesmo na multiplicidade de suas ações. Segundo o autor, esses três atributos listados como determinantes da humanidade do homem não passa de uma atualização da teologia, cito Safatle:

No entanto, não deixa de ser bastante sintomático que autonomia, autenticidade e unidade sejam tributos fundamentais da humanidade do homem porque, à sua maneira, eles também são atributos do ser divino. Como se costuma dizer, o homem (esse mesmo homem resultante do projeto filosófico da modernidade desencantada) é a imagem e semelhança de Deus (SAFATLE, 2012, p.226).

Pode-se dizer que os predicados divinos foram direcionados para o humano, não havendo, desta forma, um rompimento com a teologia, mas sua mundanização. A esse respeito, Safatle cita Deleuze: “Humanos ou divinos, são sempre os mesmos predicados, quer eles pertençam analiticamente ao ser divino, quer sejam sinteticamente ligados à forma humana” (DELEUZE apud SAFATLE, 2012, p. 226). O que nos leva a refletir se essa tentativa de conservar a humanidade do homem não seria uma forma de perpetuação da teologia, “como se o homem fosse, no fundo, um astuto projeto teológico-político” (cf. SAFATLE, 2012, p. 226).

Partindo do princípio que “o homem é fundamentalmente uma forma de pensar” (ibid., 227), pode-se dizer que este, como entificação de certo regime de pensar, é além de um projeto teológico-político, é um projeto terapêutico. Uma vez que se postule essa atualização de homem, automaticamente coloca em cena uma terapêutica que não é necessariamente clínica, mas a escola pode ser uma terapêutica. Entendendo por terapia, nas palavras de Safatle, como: “um conjunto de procedimentos que visam tanto impor certa normalidade como padrão de normatividade da vida, quanto fortalecer a vida, assim normatizada, contra tudo que possa adoecê-la, tirá-la de sua norma” (ibid, 228).

Podemos sofrer por estarmos muito aferrados a figura atual do homem, e não sabermos o que fazer com experiências que não se submetem a tal figura.

Tudo se passa como se o pensamento contemporâneo tomasse consciência de que as expectativas emancipatórias da razão, essas expectativas que prometiam retirar o homem de sua minoridade e, como dizia Descartes, ser “senhor da natureza”, haviam produzido o inverso daquilo que era seu conceito. Uma inversão da emancipação em dominação de si que não deixava de estar ligada ao destino desse conceito que serve de fundamento à racionalidade moderna: o homem (SAFATLE, 2012, p. 230).

Na tentativa de emancipação e domínio da natureza, o homem, além de submeter ainda mais a esta, acaba por se limitar a partir dos atributos que o definem e prometem liberdade, semelhante à tentativa do esclarecimento de rompimento com a mitologia.

Talvez seja possível pensar que o Eu seja ainda mais evidenciado, a partir da noção de felicidade contemporânea, enquanto depositário de expectativas de autonomia, para além dessa instância repressiva e narcísica. Talvez outra grande promessa oculta e frustrada da modernidade seja a promessa da autonomia, partindo da definição moderna de Adorno e Horkheimer, de acordo com Safatle, como “a capacidade de os indivíduos porem para si mesmos a sua própria Lei moral, transformando-se assim em agentes morais capazes de se autogovernar” (SAFATLE, 2012, p. 173). Essa promessa moderna é frustrada não pelos dispositivos que coíbem essa autonomia, mas pela própria impossibilidade de um indivíduo determinar a si mesmo. Não porque não sejamos capazes, mas por não existir o si mesmo, o si mesmo sempre escapa. Neste sentido, retomando a noção de cura do capítulo anterior, esta só pode ser pensada a partir da entrada em cena da alteridade, ou, como cita Safatle, da heteronomia, do reconhecimento da extensão de si no outro e vice versa.

O termo “heteronomia” é mais pesado do que pode supor essa simples mediação pelo Outro como condição para a determinação do sentido da ação. Ele só será compreendido se aceitarmos que, de alguma forma, essa passagem pelo Outro é uma perda de si, é uma alienação no sentido de conformação de si a partir de um Outro que traz uma perspectiva que, de certa forma, descentra minha própria perspectiva. É isso que Adorno tem em vista ao afirmar que “identidade de si e alienação de si estão juntas desde o início”. Pois essa referencia ao Outro é constitutiva não apenas para o sentido da ação, mas para a própria posição do sujeito como individualidade (SAFATLE, 2012, p. 182).

Sob este aspecto, podemos nos referir às instituições de reconhecimento que não reconhecem a heteronomia. Ao mesmo tempo em que forjam e incitam, trabalham em um sentido de individualizar a experiência subjetiva, esperando um retorno do indivíduo que seja idêntico a si mesmo. Os dispositivos se referem ao indivíduo incitando e esperando como resposta a identidade. E é neste sentido que todo projeto terapêutico da modernidade parece ir. Todos os

projetos terapêuticos, talvez por estarem situados na modernidade, vão estar se referindo à constituição moderna de individualidade, que tem como base a representação sintética do Eu, que sustenta a ideia de identidade, de um Eu como autorreferência, que atravessa ipseidade, pessoalidade, unidade, sujeito, elevando o Eu à condição de figura do fundamento de tudo o que procura ter validade objetiva, que não passa de uma lógica inclusiva e perversa.

Na citação acima, Safatle referencia Adorno dizendo que identidade de si e alienação de si andam juntas e em um parágrafo mais abaixo diz que “o processo de socialização capaz de produzir uma autoidentidade com o Eu como unidade sintética é o processo de alienação de si em um Outro” (SAFATLE, 2012, p. 182). O que muda completamente o sentido, pois se imaginarmos que a alienação é uma alienação de si o tempo todo, vamos operar com esse si, com o Eu, e ele vai dizer, “alienação de si no Outro”. Logo no primeiro capítulo de seu livro, Safatle vai se referir a isto, partindo da ideia do Hegel de que o sujeito, ou a consciência-de-si, determina-se através de três operadores reflexivos: desejo, trabalho e linguagem (SAFATLE, 2012, p. 38-40), pois através deste eu me perco no outro, eu “ajo” na medida em que sou “agido”. Quando falo, é a linguagem que fala através de mim, quando desejo, eu desejo o desejo do outro, quando trabalho, dou sentido à minha existência mediante a existência do outro. Talvez possamos refletir se esse Si mesmo, atrelado à identidade, não seja resultante desses dispositivos que subtraem a subjetividade.

O projeto filosófico da “Humanidade” baseou sua imagem na qualidade do que é humano. A insistência no domínio da natureza, em determinar o indeterminado, a crítica ao Eu que os autores fazem, e a redução egológica do sujeito, segundo Safatle, pode ser determinante para que a humanidade do homem se finde. A esse respeito cito Foucault:

O homem é uma invenção cuja arqueologia do nosso pensamento mostra facilmente a data recente. E talvez o fim próximo (...) pode-se apostar que o homem se dissolverá, como um rosto de areia na borda do mar (FOUCALT apud SAFATLE, 2012, p. 220-221).

Essa dissolução se refere tanto à humanidade do homem quanto às suas promessas de racionalização. É preciso ressaltar que o autor, ao falar em

esgotamento da humanidade, não está se referindo à morte. Tendemos a associar a tal porque estamos submetidos à processos de controles baseados na gestão biopolítica dos corpos, ao que Foucault chamou de entificação das “tecnologias centradas na vida” (cf. SAFATLE, 2012, p. 221).

A questão do Safatle é pensar a urgência de configurações institucionais que não exijam como retorno o Eu idêntico a Si mesmo e que pressupõe e coloca em cena uma outra figura do homem tal qual esse apresenta.

Desta forma, uma possível saída para esta imagem do homem, acreditando que sua humanidade ainda não esteja realizada, seja através da renovação da teoria do sujeito, a partir da defesa do inumano, podendo fornecer um novo horizonte para as lutas políticas e as estratégias de crítica do existente. Contudo, a imagem identitária do homem gera segurança, “o homem é capaz de constituir operações sintéticas com aquilo que lhe nega” (ibid. p. 229), a ponto de supor que a ausência desta imagem possa ser geradora apenas de caos e de renúncia do projeto de racionalização social. O que é de se esperar, uma vez que a razão não seja apenas um modo de orientação no julgamento, mas normatividade que visa fabricar uma forma de vida em que a determinação completa do homem fosse possível (Cf. SAFATLE, 2012, p. 222).

Talvez a emancipação deste processo seja possível através da confrontação com o inumano, com o que, no sujeito, não porta a figura atual do homem, fugindo da limitação do pensamento, pois é na capacidade de reconhecimento naquilo que não porta a imagem identitária do homem que o fundamento para uma determinação não normativa, não reguladora e renovada da razão pode residir. Nega-se a imagem do inumano na tentativa de se reconhecer e se afirmar como humano. Contudo, o inumano “é uma potencialidade para o qual o homem sempre pode retornar. Ele é o limite interno do homem” (SAFATLE, 2012, p. 231). Segundo Safatle, sendo o inumano a negação do humano, vai se configurar contra os três atributos que definem a humanidade do homem os desarticulando.

Primeiro, vai contra a autonomia, que consiste em se perceber enquanto animalidade. Esta animalidade, sempre potencialmente presente no homem e a qual este sempre tenta se afastar, de forma dicotômica, por meio da razão,

estaria indicando uma submissão à indeterminação da natureza. Negar os traços da animalidade em si, como as pulsões e os desejos, é voltar contra si toda dominação e violência (cf. SAFATLE, 2012, p. 231).

Contra o segundo atributo, a autenticidade, o inumano abarcaria as dimensões da impessoalidade e despersonalização. Entendendo por “impessoal” o que não poderia ser individualizado através da realidade institucionalmente reconhecida da pessoa ou personalidade psicológica do Eu. Se concordarmos que o Eu, como mostrou Lacan, segundo Safatle, é resultante de um processo de alienação, fruto de socializações que operam fundamentalmente através de identificações nas quais internalizo modos de síntese e qualidades de um outro, e se pensarmos a noção de “pessoa” tal como compreendemos hoje, como categoria derivada do direito romano de propriedade, que ainda guarda traços de sua origem, podemos dizer que o “impessoal” seja essa forma “corrosiva que me permite pensar o Si mesmo para além dos modos de individuação próprios à pessoa jurídica de direitos e do Eu psicológico” (cf. SAFATLE, 2012, p. 232).

Por fim, contra o último atributo da humanidade do homem, o inumano vai contra a unidade, sendo a esfera do monstruoso, partindo do princípio que monstruoso seja um grau elevado de anomalia.

Safatle cita Canguilhem para definir anomalia que, oriunda do grego, significa desigualdade, aspereza. Oposto de *omalos*, que é uniforme, regular (ibid., p. 233).

Neste sentido, retomando o segundo capítulo, talvez, possamos dizer que o inumano seja da esfera do *pathos*, oposto de *orthos*, que se assemelha ao que Safatle associou a anomalia indo a Canguilhem para buscar uma definição. Talvez ir contra a unidade seja ir contra o *orthos*, contra a normatização, a retilineidade, aceitando as contingências, a indeterminação, a imprecisão, e talvez seja esta uma forma de diminuir a submissão à natureza, através da passividade, derivada de *pathos*, que, como visto também no capítulo anterior, tem sua potência e não se refere a anulação do homem.

Após ter compreendido a concepção de domínio da natureza no capítulo anterior, podemos articulá-la com a noção de inumano, tratada neste capítulo,

e nos questionar se, talvez, nossa incapacidade de pensar e integrar o inumano às nossas formas de vida não seria por medo da indeterminação da natureza, e nosso sofrimento, proveniente do fracasso da tentativa de tentar contornar o próprio sofrimento, essa tentativa frustrada de se afastar da natureza, do tempo e da sociedade, ou seja, de tudo que ameaça a imposição do Eu empírico como forma de experiência. No que tange essa tentativa frustrada de tentar contornar o próprio sofrimento, talvez seja necessário dar um passo atrás, retomando a noção de sofrimento discutida ainda no primeiro capítulo. O sofrimento é a narrativa do indeterminado e, por constituir-se narrativamente, se discerne do mal-estar, que é impossível de nomear, não devendo, portanto, ser confundido. Esta narrativa tem como objetivo a tentativa de reconhecimento do desamparo. Neste aspecto, podemos dizer que não preciso falar “estou sofrendo” para me referir ao sofrimento. Talvez, confrontar o desamparo, ao invés de fugir dele, seja uma forma de o sujeito se emancipar desta figura moderna de homem, a que tudo foge. Nas palavras de Safatle, “o desamparo não é algo contra o qual se luta, mas algo que se afirma” (SAFATLE, 2015, p. 18). Pensar seu forte potencial, segundo o autor (ibid., p.18), se transformado em angústia social, podendo ser a mola contra a alienação, não só social como do próprio humano, ou seja, de si, uma vez que o desamparo pressuponha a afirmação da contingência e da errância, diferente do esclarecimento e da noção da figura moderna do homem.

Após a breve retomada dos capítulos anteriores, podemos pensar o que a noção de Eu, a noção de homem e a felicidade tem em comum? Podemos dizer que todas essas noções são modernas e compreendem uma promessa: a promessa de realização do indivíduo racional que determina a si mesmo.

Ponho-me a encerrar o terceiro o capítulo não com conclusões, mas com reflexões e questionamentos. Um deles levantado por Safatle: “Não seria o inumano como potência que corrói a forma determinada do humano, a condição para que os sujeitos deixem de ser escravos de uma forma normativa do homem?” (SAFATLE, 2012, p. 234). E mais, será que não é possível pensar outras formas de felicidade porque presos estamos à figura atual do homem? Talvez a felicidade não seja uma impossibilidade, nem um conceito que nos

leve necessariamente ao sofrimento ou nos aprisione às artimanhas da ideologia. Talvez seja interessante refletir sobre o que pode haver de potência política ainda, ou já adormecida, e que valha a pena investir, uma vez que ela seja um significante vazio. É possível esta reflexão, pois mesmo que já adormecida, não chegou a despertar completamente. Nas palavras de Agamben, “A grandeza da sua potência é medida pela sua impotência” (AGAMBEN, 2006, p. 22).

Uma vez refletindo sobre a potência da felicidade, possamos pensá-la como uma esperança³ utópica. Segundo Nunes, sob uma perspectiva empírica, a utopia não existe, e sobre esta perspectiva cita o filósofo Žižek para nos situar que o contrário da existência não seria a inexistência e sim a insistência: “o que não existe continua a insistir, lutando para passar a existir” (NUNES, 2015, p. 180).

Se entendermos utopia não como algo abstrato, irrealizável, mas como potência, como um vir-a-ser “no” presente, algo ainda não realizado, que pode ou não se realizar, que precede e excede o movimento do ato, nunca se realizando completamente, talvez possamos insistir na sua potência enquanto utopia, sem que haja necessariamente um início e um fim, sem que deva ser algo breve ou perpétuo, passível de ser pensado por ser um significante vazio, potente, que tem sempre algo que falta, que escapa, algo latente e talvez por isso possa haver alguma esperança, ainda que discreta, que o futuro possa ser completamente diferente, em favor da felicidade, podendo haver novas produções de subjetividades, talvez até atenuar fontes de sofrimento e/ou não ser mais uma, se conseguir considerar o sofrimento, a errância que nos leva à experiência, às contingências, uma temporalidade qualitativamente diferente, e, principalmente, o outro.

³ Esperança não em um sentido puramente otimista, que requer uma retilineidade, mas no sentido que Bloch lhe dá, “[...] não há esperança sem angústia nem angústia sem esperança; ambas se mantêm mutuamente em suspenso, por mais que a esperança prepondere para o valente, por meio do valente. No entanto, também ela, sendo possivelmente ilusória qual fogo-fátuo, deve ser uma esperança sabedora, uma em si mesma previamente refletida” (BLOCH, 2005, p. 326). Esperança que, atrelada à angústia, não vem de uma espera, mas nos move, nos impulsiona a ampliar novos horizontes para a felicidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como dito no final do terceiro capítulo, não chego a conclusões, tampouco fecho a pesquisa, pelo contrário, termino o terceiro capítulo do texto monográfico de forma abrangente, visto que ainda se tem muito o que pesquisar por se tratar de um tema bem amplo. Por este motivo, dentre as opções, talvez soe melhor “considerações finais” do que “conclusão”. Ao fim, foi um trabalho que envolveu mais mal-estar e sofrimento do que felicidade. Dito tudo isto, resolvi finalizar com o que deu início a esta pesquisa, a música do cantor e compositor Leoni em parceria com sua mulher, Luciana Fregolente. Ponho-me a comentar a música a partir de tudo que foi escrito no trabalho, entendendo que interpretar uma música seja algo delicado pois se trata da interpretação do autor e muitas vezes pode não ter nada a ver com o que entendemos. Por isso, como já dito, me atarei a comentá-la.

É proibido sofrer
Nas noites frias de inverno
Quando o mundo todo te esquecer
É proibido sofrer
Esperando por alguém que nunca vai aparecer

É proibido sofrer nos dias longos de sol
Na lua cheia e no carnaval
A dor é só um descuido
Já tem remédio pra tudo
(LEONI; FREGOLENTE, 2010).

Nessas duas primeiras estrofes são citados momentos, períodos e locais em que se é proibido sofrer, que se pararmos para pensar se refere ao ano inteiro. Onde há alegria e beleza não se pode sofrer. Carnaval é uma época de festa, se as pessoas ficarem em casa sofrendo o capitalismo perderá seus consumidores. Se o momento é propício ao sofrimento também não recomenda-se, pois esse sofrimento atrelado à tristeza, ao desprazer, à dor, não passa de um descuido. Tanto a felicidade quanto o sofrimento contemporâneo são depositados no indivíduo, termo este utilizado aqui devido a toda discussão do trabalho, como se dependesse exclusivamente deste todo o sucesso ou fracasso. Contudo, caso o indivíduo não obtenha o sucesso almejado, existem os famosos “afasta-tristeza”, como cita Freud em *Mal-estar*

na civilização (FREUD, 2011, p. 22), que seria o que o cantor diz no final “já tem remédio pra tudo” e emenda na próxima estrofe que segue:

Tem alegria em tablete
Pra te manter no ar
Só sofre quem não quiser
Ou não puder pagar

A ordem é ser feliz
Por toda eternidade
Feito prisão perpétua
Entre sorrisos falsos e amenidade
(LEONI; FREGOLENTE, 2010).

Entendo que nesta primeira estrofe o sofrimento é entendido, contemporaneamente, como o que “tira as pessoas do ar” e os remédios, a “alegria em tablete” que as mantém. Isso é o que o biopoder e o capitalismo quer e faz com que acreditemos, quando, talvez, seja justamente ao contrário. Essa felicidade presa à figura moderna do homem é que talvez faça isso, nos afaste do esclarecimento, da razão, de um pensamento crítico reflexivo. Talvez seja necessário se livrar do juízo de valor que se tem não só do sofrimento, mas da felicidade. Entende-la como um significante vazio para que consigamos pensar suas potências políticas adormecidas, além de nos desprendermos dessa figura atual do homem. Enquanto estivermos presos a essa figura atual do homem e a essa noção de sofrimento, embutido de valor negativo, patologizante, que nos coloca em um discurso medicalizante, a ordem continuará sendo ser feliz, feito uma prisão perpétua. Talvez a chave dessa prisão fosse a chave do inumano, que não impossibilita a felicidade tampouco o sofrimento, entendido como narrativa do indeterminado, sinônimo de *pathos*, de desmedida, de passividade, capaz de transformar essa narrativa em experiência.

Ainda nesta estrofe da música, quando o cantor diz “só sofre quem não quiser ou não puder pagar”, se referindo aos medicamentos, não é bem assim que acontece. O sofrimento, assim como o destino, não é algo que determinemos, é da ordem do indeterminado, embora estejamos o tempo todo nesta tentativa de controlar a natureza, na crença de que nos aproximaremos ainda mais da razão, quando o que ocorre é o oposto, nos submetemos ainda mais a esta nos afastando ainda mais da razão.

É proibido sofrer
 Eu li, tá fora de moda
 É falta de educação
 É proibido sofrer
 Os dias são de euforia
 A felicidade é uma obrigação
 (LEONI; FREGOLENTE, 2010).

Nos é veiculado midiaticamente a proibição do sofrimento. Sua expressão pública é proibida, na sociedade que de alguma forma impõe que sejamos felizes, as redes sociais são exemplos dessa obrigatoriedade da felicidade. Não quer dizer que não haja sofrimento ou que não se expresse-o, mas ninguém quer sofrer, sofrer o tempo, sofrer as intemperes da natureza. Sofrer nos coloca em uma passividade e, na contemporaneidade, a figura moderna do homem deve ser agente e, nesse sentido, é proibido sofrer; neste sentido, a experiência proveniente do sofrimento é suprimida.

É proibido sofrer
 Chorar nas tardes de outono
 Pensar demais e perder o sono
 É proibido sofrer
 Não vale a pena a viagem
 É muito cara a passagem.
 (LEONI; FREGOLENTE, 2010).

O que mais me chama atenção nessa estrofe é o “pensar demais e perder o sono”. Quando eu ia para o grupo de estudos e ainda não tinha um tema de pesquisa, meu professor sempre me dizia “escreva sobre o que te incomoda”. E a letra dessa música me proporcionou inquietações que me levaram a pesquisar sobre. Tive muitos momentos de perda de sono e em um desses momentos lembrei do título de um livro e texto do Rubem Alves, utilizada como epígrafe central do trabalho “ostra feliz não faz pérola”. Essa felicidade propagada na contemporaneidade nos promete uma ideia de completude, de que nada nos faltará, contudo, já é frustrada, pois somos sujeitos da falta, tem sempre algo que nos escapa, o Si mesmo é algo que nos vive escapando, impossibilitando a ideia de completude, de um Eu como fundamento de todas as coisas. De acordo com Rubem Alves, as ostras produtoras de pérolas são as ostras que sofrem com a entrada de um grão de areia em sua carne e que para se livrar da dor devem revestir aquele elemento pontudo com uma substância lisa e brilhante (ALVES, Rubem, 2014, p. 11).

Ainda que o sofrimento seja associado à dor e eu tenha feito essa distinção no primeiro capítulo, o texto não perde sua beleza nem deixa de fazer sentido nessas “considerações finais”, pois assim como foi dito no primeiro capítulo, quando não conseguimos elaborar narrativamente o sofrimento, sintomatizamos no corpo e este não sofre, mas dói. Ouvir que tinha que escrever sobre o que me incomodava, ouvir a música do Leoni e fazer a leitura do texto do Rubem Alves foi importante para me tirar de uma zona de conforto, me provocar reflexões, inquietar e instigar a escrever este texto monográfico. Foi preciso que algo me incomodasse para que algo fosse produzido e essa produção não seria fruto da felicidade, pelo menos não dessa felicidade que nos cega, que nos impossibilita de criar, de pensar, que nos deixa “abobalhados”, nos afasta da razão. Sobre a felicidade, encerro com uma citação presente no último artigo do livro *Ser feliz hoje: Reflexões sobre o imperativo da felicidade*:

Nada há a esclarecer e a pergunta é impertinente. O círculo do sentido não se fecha, porque o sentido intuído e poeticamente recitado é brecha e flecha, importando mais o arco e o movimento, e o horizonte a que se dirige, do que a precisão do alvo. Arco, movimento e horizonte: um compromisso, um ator/personagem, o outro. (SOARES, 2010, p. 286)

De acordo com o autor, o circuito do sujeito está longe do solipsismo narcisista, ou deveria estar, pois o outro é companheiro de travessia. O reconhecimento da alteridade é condição indispensável para o percurso existencial (ibid., p. 286).

Este texto está cheio de areias pontudas com as quais me vi confrontada ao escrever; tive que me livrar dos juízos de valores engendrados em muitas noções como sofrimento, felicidade, mal-estar, e *me vi* confrontada com a noção do Eu, cometendo até atos falhos no início da pesquisa. Travei em alguns momentos, produzi sintomas, com estes vieram dores, mas para me livrar destes, escrevi.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. **A potência do pensamento**. Trad. Carolina Pizzolo Torquato. Rev. Departamento de Psicologia UFF. Rio de Janeiro, v. 18, n.1, p.11-28, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rdpsi/v18n1/a02v18n1.pdf> Acesso em: 05/10/2016

ALVES, Rubens. Ostra feliz não faz pérola. In: _____ **Ostra feliz não faz pérola**. São Paulo: ed. Planeta, 2014, p. 11-12.

ANDRADE, Claudia Castro de. A identidade como significante vazio das práticas articulatórias na teoria do discurso de Ernesto Laclau. **Crátilo: Revista de Estudos Linguísticos e Literários**, 2011, p. 25-36. Disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Claudia_Castro5/publication/221960126_A_identidade_como_significante_vazio_das_praticas_articulatorias_na_teor%C3%ADa_d_o_discurso_de_Ernesto_Laclau/links/0922b4f73a31f3c9e2000000.pdf Acesso em: 18/08/2016

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: _____ **Magia e Técnica, Arte e Política**. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 123-128.

BERLINCK, Manoel Tosta. O que é Psicopatologia Fundamental. **Psicologia: ciência e profissão**, vol. 17 n°. 2, Brasília, 1997. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-98931997000200003&script=sci_arttext Acesso em: 20/09/2016.

BICCA, Luiz. **Questões Persistentes**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2003.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Ed. UERJ; Contraponto, 2005.

BRUCKNER, Pascal. **A Euforia Perpétua: ensaio sobre o dever da felicidade**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

DUARTE, Rodrigo A. de Paiva. **Mímesis e racionalidade: A concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno**. Belo Horizonte: Ed. Loyola, 1991.

DUNKER, C. I. L. **Mal Estar, Sofrimento e Sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros**. São Paulo: Boitempo, 2015.

FRANÇA, Vera V. "A felicidade ao seu alcance": que felicidade, e ao alcance de quem, afinal? In: FREIRE FILHO, João (org.). **Ser feliz hoje: Reflexões sobre o imperativo da felicidade.** Rio de Janeiro: FGV, 2010, p. 213-226.

FREUD, Sigmund. **Mal-Estar na Civilização.** São Paulo: Penguin Classics e Cia das Letras, 2011.

LEONI; FREGOLENTE, Luciana. **É proibido sofrer.** A noite perfeita [CD]. AMZ Mídia, 2010.

MATOS, Olgária. "**Tempo sem Experiência**". Documentário *Invenção do Cotidiano*. Série: Experiências no tempo, curadoria: Olgaria Matos. São Paulo: CPFL Cultura, 2007. 1 DVD, Fullscreen, son color.

MORUS, Thomas. **A Utopia.** São Paulo: L&PM, 1997.

NUNES, Diogo Cesar. Tempo e eternidade: o efêmero, o utópico e o trágico. **Revista Círculo de Giz**, vol. 1, nº 1, Rio de Janeiro, 2015, p. 175-183.

_____. **Tempo e mal-estar:** notas introdutórias sobre o infortúnio. 2016, 21 p.

ROUDINESCO, Elisabeth. **Por que a psicanálise?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2000.

SAFATLE, Vladimir. **Grande Hotel Abismo:** por uma reconstrução da teoria do reconhecimento. São Paulo: editora WMF Martins Fontes Ltda., 2012.

_____. O amor é mais frio que a morte: negatividade, infinitude e indeterminação na teoria hegeliana do desejo. **Kriterion**, no. 18, Belo Horizonte, 2008, p. 95-125. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100512X2008000100006. Acesso em: 10/09/2016

_____. **O circuito dos afetos:** corpos políticos, desamparo, fim do indivíduo. São Paulo: Cosac Naify, 2015, p. 16-19.

SOARES, Luiz Eduardo. Asdrúbal e o rumoroso caso do ator que falou em felicidade ou: Felicidade em sol maior para trombone ou: (os papéis estão em ordem, a quem entrego a conta?) In: FREIRE FILHO, João (org.). **Ser feliz hoje: Reflexões sobre o imperativo da felicidade.** Rio de Janeiro: FGV, 2010, p. 275-291.