



<https://doi.org/10.36592/opiniaofilosofica.v11.974>

Vida danificada, vida adoecida: um ensaio sobre sofrimento e necroética

Damaged life, sick life: an essay on suffering and necroethics

Renata Guadagnin¹

Resumo

Este pequeno ensaio procura traçar uma reflexão sobre nosso tempo trazendo como referencial teórico essas categorias importantes para compreensão da realidade que atravessamos, quais sejam: o modo como a vida está danificada implicando em uma vida adoecida que, por sua vez, gera sofrimento e dor. Essas categorias são sintoma de um projeto necropolítico que administra o sofrimento na sociedade criando patologias sociais para, a nosso ver, culminar em uma necroética. Pensar a dor que sentimos ao atravessarmos este tempo doente significa resistir para um ir-além do mito de progresso, lutando para a sobrevivência dos sujeitos e do coletivo em suas subjetividades através da responsabilidade.

Palavras-chaves: Sofrimento. Sintoma. Necropolítica. Necroética. Resistência.

Abstract

This short essay seeks to outline a reflection on our time, bringing as a theoretical framework these important categories for understanding the reality we are going through, namely: the way life is damaged, implying a sick life that, in turn, generates suffering and pain. These categories are a symptom of a necropolitical project that manages suffering in society by creating social pathologies to, in our view, culminate in a necroethics. To think of the pain we feel when going through this sick time means to resist going beyond the myth of progress, fighting for the survival of the subjects and the collective in their subjectivities through responsibility.

Keywords: Suffering. Symptom. Necropolitics. Necroethics. Resistance.

¹ Doutora em Filosofia – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, bolsista CAPES, com o projeto Alteridade do Não-idêntico: um diálogo entre Emmanuel Levinas e Theodor W. Adorno para uma crítica da violência, sob orientação do prof. Ricardo Timm de Souza, tendo realizado estágio sanduíche na Universidade de Hamburgo – Alemanha.
E-mail: guadagnin@gmail.com

Às vítimas do Covid-19 e seus familiares.

A morte é uma flor, que quando se abre nada mais floresce com ela.
(CELAN, 1998, p. 15)

A necessidade de dar voz ao sofrimento é a condição de toda a verdade.
(ADORNO, 2009, p.24)

A comunidade mundial atravessa a maior das crises de saúde da nossa atualidade. O que ela efetivamente representa talvez demore décadas para poder ser ressignificado. Mas, expõe de maneira brutal dois fatos: o primeiro deles é a crise da ética, que se quer poderia ser uma crise. E o segundo é que não há, pelo menos não ainda, uma comunidade mundial de fato. Fala-se reiteradamente em “novo normal”. Nos perguntamos: o novo normal é a morte da ética? É tornar naturalizado os atos reiterados de violência cometidos por um estado composto de ódio, idolatrias doentes e sem sentido? Escutamos e testemunhamos as falas mais absurdas de um suposto presidente que, em verdade, é um torturador patológico, que uiva, como todo fascista, “e daí, todos nós vamos morrer um dia”. A polícia matando negros e crianças faveladas, em sua maioria, também negras. A bota da polícia brasileira reproduz a cena de humilhação e morte do caso do americano George Floyd, quando um policial imobiliza uma comerciante negra na cidade de São Paulo pisando em seu pescoço. A Pandemia expõe a vida adoecida com a brutalidade da vida danificada. Desperta para a urgência de sermos *todes* responsáveis para transformar a crise em um pensamento para ações que leve à construção de uma comunidade ética mundial. E no tocante ao Brasil, a declaração de estarmos vivendo uma *necroética*² impõe reações e principalmente uma análise crítica dos elementos que pretendemos abordar neste ensaio: sofrimento, patologias do social e ela própria, a *necroética*.

A vida danificada seria uma expressão máxima da biopolítica? O sofrimento está presente na história da humanidade e talvez porque precisamente nele nos reconhecemos como humanos; é especialmente na dor que o “eis-me aqui” é requisitado e feito todo presença. Se a humanidade antes temia a morte e as guerras, depois da sucessão de acontecimentos violentos de nossa era, sabemos agora que há um mosaico de violências que são administradas e operadas para fazer sofrer até que o corpo não suporte mais, para romper além da pele e aniquilar toda as

² Ver, entre outros, o famoso *Teoria do Drone*, de CHAMAYOU, 2015.

diferenças plurais. O sofrimento torna-se a questão central deste ensaio porque é também a questão central que se coloca em nossa época junto com a desigualdade social, que, por sua vez, é uma forma de administrar o sofrimento ao povo. E, ousaríamos dizer, é a questão que conecta todas as outras questões em filosofia e convoca à crítica radical da violência a partir da ética como condição vital, como filosofia primeira³.

É, pois, a urgência sempre presente de responder ao sofrimento causado, seja pela aniquilação da diferença, seja pela ideia neoliberal de felicidade que se vende pelo capital, e que no fundo se conectam, a questão que nos chama à responsabilidade radical da atividade do pensamento. Na enfermidade há um estranho que habita o corpo e que o faz estrangeiro diante da vida, que exige dele ação. É uma imagem do corpo que, quando em vida, era estranho para o próprio Eu que o habitava, pois a dor da enfermidade que o afligia era, em seu corpo, um estranhamento. O corpo como pena que desenha o que de si emana a palavra, o risco, o rasgo da dor, trazer à tona estes Outros embrutecidos pelo olhar social, é o sentido de manter vivo o lapidar da experiência sutil que se inscreve.

É de se notar então, previamente, que uma tal naturalização da violência pode se constituir, a rigor, apenas através de um complexo itinerário, a saber: retirando da vida que a constitui a significação dos acontecimentos sua característica própria de vida, ou seja, domesticando-a em sua espontaneidade temporal. Pois, por “vida”, não se entende em nenhuma tradição filosófica ou científica algo outro que dinamismo vital. A vida se move, a vida vive – e quando “a vida não vive”, como dizem alguns dos clássicos desse século, é que se chegou ao momento de contradição máxima – e não uma contradição dialética, mas paralisada e paralisante: uma espécie de detenção do tempo dos acontecimentos, um respiro – ou estertor – de Odradek. Dá-se o caso, portanto, de perguntar se o período em que estamos não é, como tão bem viu e anteviu Kafka, um período de grave doença da temporalidade. [...] não é absolutamente implausível que esta agitação que, por definição, decorre em superfícies, denuncie o imobilismo pesado e inercial da movimentação espontânea das coisas, tal como, num dia sem vento, seria a imagem de árvores balançando não por efeito do vento, mas por algum mecanismo que agitasse seus troncos. O

³ Dentre outros textos do autor, conferir SOUZA, 2012, p. 23: “Pois, se é verdade que nada de novo pode o ser humano criar sobre a terra (e sim combinar e recombinar infinitamente elementos preexistentes, gerando obras, máquinas, infinitos produtos culturais), exceto um encontro com o Outro (a única coisa não previamente dada e que em nenhuma hipótese pode ser antevista, sendo, por isso, a verdadeira possibilidade de conceber o novo, pois significa a superação, no tempo, do tempo anterior, prévio ao encontro), da mesma forma o perdão, uma instituição intrinsecamente ética, ressignifica, no coração do tempo presente, o tempo definitivamente acontecido, de tal forma que esse acontecimento é superado, desde si mesmo (ou seja – desde o tempo que oportuniza o ato do perdão), pelo ato ético do perdão. Essa é uma das razões pelas quais a perspectiva de compreensão do universo desde a ética como *prima philosophia* é totalmente diferente daquela desde a ontologia como *prima philosophia*: não se está, nessa perspectiva da ética como filosofia primeira, desde sempre aprisionado entre a idealidade impossível do absoluto”.

excesso de movimentação, longe de ser testemunho de exuberância, trai justamente o abismo de sua ausência. O que aparenta ser dinamismo não passa de frenetismo obsessivo e circular, de irrelevância vital pelo sufocamento daquilo que faz com que se possa chamar de vivo ao que está vivo, confundindo a simples respiração com o estertor do moribundo. [...] O que significa: é a vida possível? (SOUZA, 2010, p. 32-33).

A pergunta “é a vida possível?” não está longe de ser respondida porque até mesmo onde se quer paralisar a vida, “a vida vive”. Há sempre algo que rompe com essa paralisia. É certo que como no conto de Kafka, “Uma fabulazinha”⁴, as paredes às vezes se estreitam de uma tal forma que o mundo parece menor, que parece sufocar, que nos tira o ar.

Ai de mim!”. Exclamou o camundongo, “o mundo está ficando cada vez menor. De início era tão grande, que eu me apavorava. Vivia correndo para lá e para cá, e só me tranquilizava quando via por fim, paredes bem distantes à esquerda e à direita. Mas o espaço entre essas paredes estreitou-se tão rapidamente que já me encontro na última câmara, e vejo ali no canto a ratoeira onde de certo esbarrarei”. “Ora, basta-lhe escolher outro caminho”, disse o gato, antes de engoli-lo (KAFKA, 1993, p. 29).

Entretanto, antes de sermos devorados pelo gato podemos ainda implodir as muretas pois o sofrimento é ainda uma expressão de sobrevivência ao pré-estabelecido. Uma luta contra ele. É uma expressão daquilo que tenta resistir. Dentro de toda resistência há uma possibilidade de revolução e dentro da revoluções, há outras possíveis e dentro destes possíveis caminhos aparentemente não-possíveis, a vida pulsa.

A vida pulsa porque é real e corrói no susto o tempo doente⁵ a ponto de não mais poder esquecer a lembrança ou a memória que se instala no íntimo. Em uma flutuação da existência que acaba por encontrar um caminho, a expressão de

⁴ Cf. KAFKA, 1993, p. 29: “Ai de mim!”. Exclamou o camundongo, “o mundo está ficando cada vez menor. De início era tão grande, que eu me apavorava. Vivia correndo para lá e para cá, e só me tranquilizava quando via por fim, paredes bem distantes à esquerda e à direita. Mas o espaço entre essas paredes estreitou-se tão rapidamente que já me encontro na última câmara, e vejo ali no canto a ratoeira onde de certo esbarrarei”. “Ora, basta-lhe escolher outro caminho”, disse o gato, antes de engoli-lo”.

⁵ SOUZA, 2010, p. 26: “Odradek flutua entre a existência e a não existência, entre a vida e a morte. Mas não de uma maneira agônica, da vida que, em um laborioso arco de constatação, chega enfim aos limiares da morte, lutando e antevendo em intenso sofrimento, mergulhada em intensidades, o espasmo glorioso – intenso – que finalmente a libertará de sua situação extrema. Aqui, não há libertação, porque não há em sentido próprio, vida e, sem vida, definitivamente não há morte. Há somente o óbvio, explícito desde o primeiro parágrafo da história, desde o dispensável jogo de hipóteses linguísticas: uma morna flutuação no limbo do indeterminado, a superfluidade, uma inércia da substância, do inútil objeto, incômodo e inofensivo. Nenhum anúncio, nenhuma inauguração, apenas continuidade irrelevante; “não há juntas, nem rachaduras”, ou alguma coisa que a conecte com um mundo de sentido”.

temporalidade sentida em cada parcela da existência sempre está em movimento⁶. Mesmo “numa paisagem em que nada permanecera inalterado, exceto as nuvens, e debaixo delas, num campo de forças de torrentes e explosões, o frágil e minúsculo corpo humano” (BENJAMIN, 1994, p. 193), habita ali, no subterrâneo, no subsolo, talvez mais um “patético fragmento de solidão. O que há de humano em Odradek?” (SOUZA, 2010, p. 27). Quem sabe, sua maior expressão de fragilidade e, ao mesmo tempo, potencialização de uma realidade crua, espécie de um silêncio que busca seu eco nas palavras interrompidas/emudecidas. Como nas palavras de Agamben quando “não há voz para a extinção da voz” (AGAMBEN, 2008, p. 44) ou “essa suspensão, essa sublime hesitação entre o sentido e o som, é a herança poética que o pensamento deve levar até o fim” (AGAMBEN, 2012, p. 32), é nesses espaços que o sofrimento opera. E também através de uma linguagem:

É, de fato, uma experiência da língua que pressupõe desde sempre palavras –com as quais falamos, como se tivéssemos desde sempre palavras para a palavra, como se tivéssemos desde sempre uma língua mesmo antes de a ter (a língua que falamos então já não é única, mas sempre dupla, tripla, presa na série infinita das metalinguagens); e há uma outra experiência na qual o homem, ao contrário, está absolutamente sem palavras perante a linguagem. A língua para a qual não temos palavras, que finge, como a língua gramatical, ser mesmo antes de ser, mas que “é única e primeira em toda mente”, é a nossa língua, ou seja a língua da poesia (AGAMBEN, 2012, p. 32).

A voz da linguagem que ali, naquele que sofre, está interrompida pela tentativa de sua extinção através de um emudecer bem articulado pelo sistema para a “paralisia da linguagem” – paralisia do pulsar da vida mesmo, necropolítica⁷ que estende seus tentáculos elegendo quais as vidas são vivíveis e quais são matáveis; ali, onde o sofrimento se estabelece, estamos a falar do limiar entre sintoma e sofrimento, entre unidade e identidade e a subversão disso por via do Não-idêntico, como potencialização da realidade em que prisões também nos cercam ocupando lugar de “pura violência” para o Dizer da realidade, da atualidade viva da linguagem em movimento, abafando até que se cale cada ecoar, cada subjetividade. É lá no limite do limite, onde se toleraria o insuportável, que ocorre toda a ruptura. É

⁶ O movimento a que nos referimos aqui é o do fluxo vital temporal e não o do frenetismo injetado e introjetado como modo “correto” de vida onde tudo é velocidade e quantidade, e nada é qualidade e subjetividade. Movimento vital temporal significa, justamente, resistir a passos lentos à velocidade frenética do tempo enrijecido. Embora pareça contraditório, o tempo para tentar eternizar algo de uno, de totalizante, aniquila subjetividades.

⁷ Estamos, evidentemente, empregando este termo no sentido utilizado por Achille Mbembe, em seu *Necropolítica*, 2018.

porque algo está fora de lugar que é ainda possível traçar “o impossível caminho do impossível”, o indecifrável é o que mantém uma espécie de esperança para resistir à paralisia da linguagem que, no entanto, acutilla cada vez mais os nossos tempos. Mas o sofrimento acha seu modo de sair, de romper a rocha, de se cravar como espinho na carne do intelecto.

O sofrimento perenizante tem tanto direito à expressão quanto o martirizado tem de berrar; por isso, *é bem provável que tenha sido falso afirmar que depois de Auschwitz não é mais possível escrever nenhum poema*. Todavia não é falsa a questão menos cultural de saber se ainda é possível viver depois de Auschwitz, se aquele que por acaso escapou quando deveria ter sido assassinado tem plenamente o direito à vida. Sua sobrevivência necessita já daquela frieza que é o princípio fundamental da subjetividade burguesa e sem a qual Auschwitz não teria sido possível: culpa drástica daquele que foi poupado. Em revanche, ele é visitado por sonhos tal como o de não estar mais absolutamente vivo, mas de ter sido envenenado com gás em 1944, e de depois disso não conduzir coerentemente a sua existência senão a partir da pura imaginação, emanação do louco desejo de alguém há vinte anos assassinado (ADORNO, 1996, p. 300).

Aos mais de 6 milhões de judeus assassinados, a eles é que Levinas dedica sua obra *Autrement qu'être*, além de todo seu idioma filosófico, antes do cativo, e mais marcadamente no e após o cativo. Adorno também escreveu diversos textos⁸ que se comunicam direta ou indiretamente com a questão da “quebra da civilização” provocada pela *Shoah*, afinal as câmeras de gás não foram mero acidente de percurso. Caracterizou a cristalização dos processos latentes da modernidade. Processos esses que, segundo Adorno, devemos lutar para que não se repetiam sob nenhuma forma. Entretanto, antes da *Shoah* e ainda depois dela testemunhamos o plano em execução de uma *necroética*, que, nesse tempo do aqui e agora, tempo de Pandemia, expõe sem temor seu projeto. A Necropolítica é um dos pilares deste projeto. Porém, qualquer “política” de morte, não é outra coisa do que a morte da ética. Precisamente por isso, todos nós que nos pretendamos éticos, carregamos conosco os ecos das vozes emudecidas, como diria Benjamin (1994, p. 223)⁹, na responsabilidade dessa herança de um novo imperativo categórico: que Auschwitz não se repita, de nenhum modo, com nenhum meandro e em nenhum

⁸ Cf., por exemplo, o capítulo sobre o Antissemitismo em *Dialética do Esclarecimento*; “Depois de Auschwitz” em *Dialética Negativa*; “Educação após Auschwitz”; “Estudos sobre a personalidade autoritária”, dentre outros.

⁹ BENJAMIN, 1994, p. 223: “O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, eco de vozes que emudeceram?”

lugar.

O sofrimento físico e psíquico potencializado após Auschwitz é a marca do delírio de poder de uns sobre outros mascarado de progresso civilizatório. O que vemos acontecer nas propagandas do comércio, no esforço de certos grupos empresariais e, inclusive, de determinados sindicatos de escolas privadas, não é outra coisa do que a colocação do capital acima das pessoas, e, de certo modo, a venda de uma ideia que é preciso progredir com a economia do país para não agravar ainda mais a crise; progresso econômico sobre corpos mortos a qualquer custo. Corpos que podem morrer, e por isso, podem voltar ao trabalho para “evitar” o agravamento da crise.

O sofrimento dos dias de hoje, entretanto, não é, nem poderia ser, o mesmo da estranha sensação de mal-estar (FREUD, 1930- 1936 (2010)) inerente à civilização. No processo civilizatório algo sempre estará a escapar do pretense modelo “correto” que leve ao bem-estar. Esse que exige a felicidade não importa de que modo, nessa formação sempre haverá algo que causa um mal-estar, seja um Outro ou propriamente um não-idêntico. Um Outro que nos desconcerta de nossas certezas. Um não-idêntico que resiste a qualquer ideia de conceito, resiste à própria não-identidade. É porque algo cai. Escapa. Desperta. Por mais que a racionalidade ardilosa queira dominar inclusive o indominável que lhe escapa, a humanidade não está pronta no tempo, estancada num modelo estático e rígido, porque o tempo certo é aquele que mantém sua fluidez, qualquer outra ideia de tempo deixaria de ser tempo. Por isso chama-se de temporalidade. É a ideia de um Outro diferente de mim e daquilo que eu estabeleço como sendo “bom”, “correto”, que certos idolatras perseguem como apenas corpos matáveis, por isso, podem voltar ao trabalho e se expor ao vírus: “e daí, todo mundo morre um dia”.

É claro que a ideia de que é possível um mundo em que todas as pessoas sejam felizes e tudo está solucionado fugiria da própria ideia de mundo. Mas, a ideia de progresso, com seus preceitos neoliberais, introduzido pela modernidade e a literal promessa de felicidade em caixas de remédios são, ao mesmo tempo, causa e sintoma de uma humanidade que tende severamente a fracassar enquanto humanidade por sua substituição do “eis me aqui” (o para-o-outro levinasiano) por um “eu tenho aqui” no mundo ou, ainda, um “eu devo ter”. *A normatividade do imperativo de felicidade é falsa*. Ela conduz ao pensamento do todo: todos temos que ser felizes e ter o que é vendido, se não tenho, estou infeliz porque não me

identifico com todos os outros pela identidade do “temos” e, portanto, o mundo de pertencimento teria acabado para o sujeito que não faz parte do todo. É evidente que ainda há mundo apesar de sua reificação e alienação. Em tempos sombrios em que os discursos de idolatria tomam conta do cotidiano como discurso dominante presente, quem se opõe ao mundo doente, sofre. Esse sofrimento não é o da pessoa permanentemente infeliz. Mas, o da resistência de ver um mundo em que pessoas infelizes precisam de um discurso incutido de raiva à diferença para reafirmar a sua identidade, a sua unidade, e propagar a violência. Esse é o discurso daquele que a única forma de (falsa) felicidade se dá do gozo do aniquilamento do Outro. Gozo e não prazer porque não perdura no tempo e porque é incontrolável. Eis aí o núcleo do discurso da violência conjugado com o estado primitivo de certas psiques que, sem fazer reducionismos psicanalíticos de análise de determinadas personalidade que não estaríamos aptos a fazer, nos cabe apenas dizer, *perderam o instante de amadurecimento de seu aparelho psíquico*. E por isso utilizam-se da ideia de *mito* para propagar seu discurso, em uma forma ardilosamente articulada de “encanto e ideologia” que, dirá Adorno em *Dialética Negativa*, são a mesma coisa e tem com objetivo primário provocar a dor aos diferentes, sob a justificativa da pretensa autoconservação daqueles que são iguais a si. Ademais,

(...) a consciência infeliz não é nenhuma veleidade cega do espírito, mas lhe é inerente, a única dignidade autêntica que ele recebeu na separação do corpo vivo. Ela o lembra, negativamente, de seu aspecto corpóreo; por si só, o fato de ele ser capaz disso já lhe confere alguma esperança. O mais mínimo rastro de sofrimento sem sentido no mundo experimentado infringe um desmentido a toda a filosofia da identidade que gostaria de desviar a consciência da experiência: “Enquanto ainda houver um mendigo, ainda haverá mito”; é por isso que a filosofia da identidade é, enquanto pensamento, mitologia. *O momento corporal anuncia ao conhecimento que o sofrimento não deve ser, que ele deve mudar. “A dor diz: pereça”*. Por isso, o especificamente materialista converge com aquilo que é crítico, com a práxis socialmente transformadora. A supressão do sofrimento ou a sua atenuação até um certo grau que não pode ser antecipado teoricamente e ao qual não se pode ordenar nenhum limite não depende do indivíduo singular, mas apenas da espécie à qual ele ainda pertence mesmo lá onde se liberta dela subjetivamente e é impelido objetivamente para a solidão absoluta de um objeto indefeso. Todas as atividades da espécie remetem à sua perpetuação física, por mais que os homens o desconheçam, se autonomizem organizacionalmente e não continuem a se ocupar com isso senão de modo ocasional. Até mesmo as iniciativas que a sociedade toma para se destruir são, enquanto autoconservação desencadeada, absurdas. Ao mesmo tempo, elas são ações inconscientes para si mesmas contra o sofrimento. Limitadas certamente em seu próprio elemento, sua particularidade total se volta contra o sofrimento (ADORNO, 2009, p. 173).

Adorno segue o urgência de uma crítica imanente (positiva), mas por subvertê-la. Não segue o ideal normativo de um discurso legitimador (o conceito), afinal, isso seria trair ao seu próprio modo de pensar negativamente dialético. Pois, procura perceber não o que a coisa indica que deveria ser, mas sim porque nela está o indício que diz o que ela ainda não é: o sofrimento. Frisamos no trecho acima a frase que diz “o momento corporal anuncia ao conhecimento que sofrimento não deve ser, que ele deve mudar. ‘A dor diz pereça’”. É que o sofrimento também pode estar se dando num momento de experiência de aflição social, pois, “as estruturas clínicas maiores, isto é, a neurose, a psicose e a perversão, assim como categorias fundamentais da reflexão clínica, como narcisismo e corporeidade, são *organizações extremamente sensíveis a mudanças sociais*, e suas formas de alteração constituem preciosos indícios a respeito do que se passa na cultura” (JUNIOR, 2018, p. 74).

O sofrimento daquele que vê o estado do mundo em que vivemos não é outra coisa do que a luta contra a dor desencadeada no mundo com os mais variados nomes e lugares de autoconservação do uno. É por isso que esse *sofrimento é resistência* e uma forma de tentar ainda manter a psique com alguma sanidade. O problema é que o aparelho psíquico social se mistura em suas dores. E os sujeitos adoecem, apesar da resistência, de um lado ou de outro dos polos, seja pela alienação causada pela estrutura neoliberal, seja por enxergar o estado do mundo como está, adoecemos com este mal-estar embrulhante que nos atravessa. Com as cenas reiteradas de violência. E frise-se que essas violências se dão do discurso e da linguagem às ações, dos representantes à parcela da população ainda negacionista ou simplesmente de um terra planismo delirante.

O mal-estar existe porque estamos amarrados uns aos outros mas não conseguimos cair no mundo, disse Freud em *Mal-estar na civilização*. Não conseguimos nos desamarrar das amarras totalizantes. Desse delírio que algumas psiques desejam para um gozo perverso. Morremos, mas algo fica enquanto passado e memória. A gente recebe o mundo, e entrega um mundo. O corpo envelhece, há algo em nossa condição de mortalidade que nos convoca à uma responsabilidade. Mas, sofremos com o próprio modo de vida, de cultura e contratos criados. A invenção do modo de vida atual para resolução de impasses resolveria esse mal-estar de estar no mundo, entretanto, nossas invenções e suas consequências trazem um mal-estar ainda pior, conforme Dunker (2012). A negação do mal-estar não é o

bem-estar pensado pelo neoliberalismo, mas sim o *estar*. Para isso criam-se ideais e a realização do estar na materialização dos desejos em objetos. Porém, o problema é que desejos não são objetivos. A não concretização dos desejos, muitas vezes introjetados pelo modo de vida que operamos, faz com que criemos um muro de defesas que divide nós e eles seja lá quem esteja do outro lado e de que modo viva. Não vive como eu então devo me isolar dele ou ter o que ele tem para atravessar o muro e sermos reconhecidos por nossa semelhança de identidade. Cria-se a ideia falsa de que só é possível estar seguro entre iguais. Quando saio desse falso ideal, me coloco em choque com os outros que são diferentes de mim, por isso, preciso aniquilar essa diferença para que haja o retorno à minha zona de conforto. É que, como alguns pesquisadores vem alertando, a “expressão mal-estar no sofrimento” indica que, para além de ser indissociável do mal-estar na cultura” (JUNIOR, 2012, p. 44), o mal-estar vai para além da questão do indivíduo e vem até ele também para além dele. O que se quer deixar claro com isso é que a estrutura social e as mudanças culturais criam impactos, evidentemente para o corpo psíquico social, tal como sofrimento psíquico para o indivíduo.

Expostos sem resistência ao monstro coletivo, eles perdem a sua identidade. Não é de todo improvável que com isso o encanto se destrua por si mesmo. Aquilo que estaria outrora tentado a negar de maneira falaciosa a estrutura total da sociedade sob o nome do pluralismo recebe a sua verdade de uma tal desintegração que se anuncia; ao mesmo tempo do horror e de uma realidade na qual o encanto explode. O mal-estar da civilização, de Freud, possui um conteúdo que só muito dificilmente estava presente para ele; não é apenas na *psyche* dos indivíduos socializados que a pulsão para a agressão se acumula até se tornar um ímpeto abertamente destrutivo, mas a socialização total prepara objetivamente o surgimento de seu termo antagônico, sem que se possa até hoje dizer se este seria a catástrofe ou a libertação. Um esquema involuntário referente a isso foi projetado pelos sistemas filosóficos que, do mesmo modo, com uma unidade crescente, desqualificam seu elemento heterogêneo, quer ele seja chamado de sensação, de não-eu ou de qualquer outra coisa, até transformá-lo naquele elemento caótico, cujo nome Kant utilizava para designar o heterogêneo. Aquilo que se prefere chamar de angústia e que é dignificado como um existencial não passa de uma claustrofobia no mundo: no sistema fechado. Ela perpetua o encanto sob a forma da frieza que reina entre os homens, uma frieza sem a qual a desgraça não poderia se repetir. Quem não é frio torna-se frio (como o assassino torna fria a sua vítima, segundo a figura de linguagem vulgar) e deve se sentir condenado. Com a angústia e o seu fundamento, talvez desaparecesse também a frieza. Na frieza universal, a angústia é a figura necessária da maldição que pesa sobre aqueles que padecem dela. O que o domínio do princípio de identidade tolera no não-idêntico é por sua vez mediatizado pela coerção à identidade, resto magro depois que a identificação cortou para si sua própria parte. Sob o encanto, aquilo que é diverso e cuja mais mínima adição seria certamente incompatível com esse encanto se transforma ainda em veneno (JUNIOR, 2012, p. 44).

Entre toda a dor criada no mundo que se distingue do mal-estar inerente à cultura, temos o sofrimento e o sintoma. O sintoma traz consigo, diante dos nossos atos, a experiência do “*eu tenho que*”, ou um outro clichê comumente utilizado “não posso com gente desse tipo”. Esse tipo de sintoma, segundo Dunker (2012), vai se exprimir como linguagem, por uma estrutura metafórica, como alegoria do condomínio fechado que separa aqueles destes, os bons dos maus, assim por diante. Os iguais dos desiguais. Enquanto a experiência social do sofrimento carrega consigo a lógica de um golpe de força. Dito de outra forma, se diz sintoma a categoria que “funda historicamente toda clínica possível – admite tanto o sentido da experiência de sofrimento (sintomas transitórios), como o sentido de signo de um processo patológico (sintomas típicos)” (DUNKER, 2012, p. 115-136). Mas, há um sentido de mal-estar que ainda não fora reconhecido ou nomeado coletivamente e possui sintomas individuais. Segundo o autor, são formas de sofrimento que “ainda não podem ser nomeadas e outras que já não podem mais ser reconhecidas, assim como há mitos individuais e coletivos, transitórios e permanentes, típicos e atípicos”. O sofrimento é uma experiência compartilhada. A pessoa que sofre já não vê mais aquilo que por ventura tenha ela mesma feito para provocar o sofrimento. Ela é *todo* sofrimento. Como “o pensamento não é o reflexo da coisa (...) mas ele vai à coisa mesma” (ADORNO, 2009, p. 175). Procuramos resolver as questões do mal-estar através das relações de poder e autoridade a partir da alteração dessas relações, criando contrato e leis. Entretanto, não somos iguais diante da lei. Há um cinismo contido em toda frase “eu apenas obedeco ordens” (como no caso dos “carrascos involuntários” do nazismo), pois, não há possibilidade de um assassinato ético (LEVINAS, 1977, p. 174).

Nos narcisismos das pequenas diferenças vamos nos distanciando dos outros fazendo com que a vida vá se tornando *intolerável*, então passo a suportar/tolerar o meu próximo ao invés de portar comigo a responsabilidade ética com a qual devo estender minha mão ao outro, nos tornando cúmplices da necroética ao negar nossa responsabilidade. Nesses pequenos quadrados criam-se as ilusões de felicidade, rasa e falsa. Os atos da experiência em si modificam no tempo e na cultura as formas de sofrimento, é por isso que ele se torna uma categoria também do campo político: todo o instante de decisão é um instante em que decide-se pela radicalidade ética ou por escolhas morais e políticas que podem causar sofrimento ao outro. O modo de vida escolhido opera sobre a minha relação com os outros. Por isso, na ilusão de

se manter protegido, criam-se redomas para manter a unidade quando se percebe que essa diminui ou começa escapar o sujeito declara: “sofro porque há um outro problemático”, por isso devo repensar as leis, além da narração daquele que, alienado, sente-se perdido e precisa buscar reconhecimento criando-se o imaginário de uma identidade fechada e protegida pelos muros¹⁰, que acaba por criar uma vida danificada. Essa vida danificada aponta para uma alienação da alma, a dissolução do eu, pois as outras formas de vida não deram certo, então o sujeito começa a se sentir indeterminado, precisando resgatar (diante da falta) sua identidade para alcançar o bem-estar numa ilusão de felicidade. No ideal de felicidade eu incluo os sujeitos iguais a mim, os meus pares, no momento super-egoico (diante do excesso). É o Outro que rompe com o eu egoico.

O problema do mal-estar agora pode ser reescrito como perda da experiência, não só adotando por referência a oposição histórica entre modernidade e pré-modernidade, mas também pela oposição entre mononaturalismo e multinaturalismo. Entendemos agora por que a metadiagnóstica centrada na ideia de excesso de experiências improdutivas de determinação só percebe nas experiências indeterminativas improdutividade ou déficit de determinação. É porque este diagnóstico se emparelha com o mononaturalismo totemista, que só consegue perceber um mesmo mundo, idêntico a si e no qual “nós” somos o elemento variável. Dai que o sofrimento de indeterminação tenda a ser abordado como mais esquemas determinativos em vez de reconhecido no quadro de outra dialética do reconhecimento (DUNKER, 2012, p. 115-136).

O que é mais interessante e importante aqui é que seja o diagnóstico de uma perda de experiência em si que aponte para a perda da experiência do Outro, ou a experiência da perda do Outro na direção que prende-se à experiência da perda de si, nenhuma das formas leva a totalidade do sistema, como bem aponta Dunker. Isso quer dizer, *o universal está fraturado* desde sempre. Estamos diante de um tempo cuja as patologias do sofrimento só podem ser pensadas como um não-todo, ou seja, como ruptura do sistema que se pretende uno, precisamente por isso, estão imbricadas para auxiliar numa análise da teoria social de nossos tempos que exige atenção aos sintomas, sofrimentos e dores e principalmente, compreender que há o caráter de resistência nas dores que sentimos diante das injustiças e das violências que testemunhamos provocadas pela necropolítica, que, ao fim e ao cabo, pretende-se uma necroética; nesse instante de dor, precisamos transformar. Transmutar resistência em luta por cada pedaço, cada organismo vivo que compõe as

¹⁰ Estamos novamente nos referindo a alegoria dos condomínios.

subjetividades sociais, e não pela totalidade do sistema.

Se o essa visão de *mundo* acabou, é porque há ainda alguma possibilidade de esperança. “*Die Welt ist fort, ich muss dich tragen*”, “o mundo se foi, eu tenho que te portar” (CELAN, 1996, p. 13). Neste verso o que está em questão não é o ter do sentido neoliberal material, mas o da responsabilidade. *Fort*, em alemão tem um peso maior do que sua mera tradução para o português que poderia ter o sentido de “acabou”, “se foi”, no poema significa algo mais. É aquilo que está longe, distante, acabou, está acabado, longe, distante: se foi. Há no verso duas proposições que, de algum modo, relacionam-se com o mal-estar de nosso tempo e o da suposta civilização em progresso pelo progresso.

Duas proposições em um só verso significam o corpo e o tempo do poema. A primeira traz o verbo ser (*sein*) enunciando o presente do indicativo *ist* (uma espécie de “é”): “*Die Welt ist fort*”. A segunda é o coração do corpo do poema: “*ich muss dich tragen*” (eu tenho que te portar). *Como é possível, se o mundo acabou, portar alguém? Portar-se a alguém? Carregar ou levar alguém? A contradição poética, desconstrutiva* (DERRIDA, 1986), aproxima dois absolutos “eu” e “tu”, numa cena sem cena que é o poema, inaugura um re-pensar o mundo e tudo que é do mundo, o instituído no/do mundo em geral. Dois instantes separados por uma vírgula, numa relação sem relação, des-ligados por um traço de interrupção que não é em si negativa. Significa a in-finitude da própria relação, tanto ligante quanto desligante (como no outro verso de Celan (1996, p. 15): “separamo-nos enlaçados”).

Com toda sua po-ética, Celan nos diz mais do que um verso, diz um pensamento. Pensamento do poema, do pensado, do eu e do mundo¹¹. É um pensamento poético-filosófico que debruça-se a pensar a partir deste singular distanciamento no horizonte: *Fort*. O poema repensa a partir de uma sujeição responsabilizante por um outro todo outro (DERRIDA, 2003). Um “tu” não apenas humano. Mas um *todo outro*. Há nesse verso uma hiper-radicalidade. Diante do mundo que se foi, há ainda que portar o Outro, todo Outro. Os outros do mundo, os outros mundos, já que cada um é um mundo inteiro de sentidos, mas, que só compõe sua subjetividade a partir do contato com os outros. No momento em que nenhum mundo mais está aí, aqui, ou lá, e que tudo se foi, o mundo se foi, porque

¹¹ Subtraíndo a uma ideia Fenomenológica-hermenêutica e também à ideia de Diálogo simétrico, cujo o formalismo Celan questiona (refere-se a Gadamer, Heidegger, Buber, Hölderlin, dentre outros filósofos).

levado ao extremo da dor sobre a terra, mundo algum pode nos sustentar. *Não há mais alibi possível, por isso, me vejo responsável por portar te portar (carregar) comigo.* É essa a única possibilidade de sobrevivermos. No cansaço de uma responsabilidade insistente diante de um mundo que não serve mais de território ou abrigo para cada um ser por si, estou sozinho contigo, estamos sozinhos: “essa declaração é também uma espécie de compromisso” (DERRIDA, 2008, p. 48-49) pois “o fato de o particular não se dissolver filosoficamente na universalidade exige que ele também não se feche na obstinação do acaso” (ADORNO, 2009, p. 283). Talvez num sentido muito próximo a este, de um portar o Outro consigo diante de um mundo que se foi, é que se possa falar da relação evidente e urgente entre psicanálise e teoria social, da qual deriva a ideia de patologias do social. Uma implica a outra e chama a outra à responsabilidade de pensar sobre os fenômenos que atravessam o particular e o social nos acontecimentos contemporâneos. Algo a se pensar na urgência de responder ao sofrimento social que interpela o individual e vice versa, nos acontecimentos que danificam nossa vida cotidiana, essa relação seja talvez, junto do exercício filosófico, a possibilidade de ainda resistir e pensar além do adoecimento e do projeto necropolítico de aniquilamento da ética, que culmina em um projeto necroético.

Através da resistência política, já que o sofrimento é também uma questão política, talvez se possa ainda realizar um verdadeiro processo de desconstrução daqueles elementos que, submersos por pretensas totalidades de sentido (SOUZA, 1996), “permanecem a ponto de sucumbir aos escombros da proliferação da não-vida” (SOUZA, 20120). Viver, em um mundo que se foi é já resistir aos projetos de aniquilamento em curso. É que, entre temporalidade e sofrimento exposto ao mundo, há a dimensão é(sté)tica para insurgir-se contra o sofrimento administrado, onde, como sujeitos e coletivo, podemos experimentar a experiência de resistência.

Referências

ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Tradução de Severino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. *Ideia da Prosa*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

BENJAMIN, W. “Sobre o conceito de história”. In *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. (Obras escolhidas; v. 1). Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. Prefácio Jeanne Marie Gagnebin. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CELAN, Paul. *A morte é uma flor – poemas do espólio*. Tradução J. Barrento. Lisboa: Edições Cotovia, 1998.

CELAN, Paul. *Arte Poética – O meridiano e outros textos*. Tradução de J. Barrento e V. Milheiro. Lisboa: Edições Cotovia, 1996.

CELAN, Paul. *Sete Rosas Mais tarde – Antologia Poética*. Seleção, tradução e introdução de João Barrento e Y. K. Caetano. Lisboa: Cotovia, 1993.

DERRIDA, J. *Políticas da Amizade*. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2003.

DERRIDA, J. *Carneiros*. Trad. Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage,/Terra Ocre, 2008.

DERRIDA, J. *Espectros de Max: o estado da dívida: o trabalho do luto e a nova Internacional*. Trad. Ana Maria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

CHAMAYOU, Grégoire. *Teoria do Drone*. Trad. Célia Euvaldo. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. *Mal-estar, sofrimento e sintoma*. In *Tempo Social*, revista de sociologia da USP, vol. 23, n. 1, 2012.

FREUD, Sigmund. “O mal-estar na Civilização e outros textos (1930-1936)”, In: *Obras completas*, vol. 18. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

JUNIOR, Nelson da Silva. “O mal-estar o sofrimento e a necessidade de sua revisão pela psicanálise”. In: SAFATLE, Vladimir et. all. *Patologias do social, arqueologias do sofrimento psíquico*. São Paulo: Autêntica Editora, 2018 (e-book).

KAFKA, Franz. *Contos, fábulas e aforismos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

LEVINAS, Emmanuel. *Du Sacré au Saint*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1977.

LEVINAS, Emmanuel. *Aturement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). Paris: Kluwer Academic, 1990. (*De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 2003).

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Trad. Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Levinas e a ancestralidade do Mal: Por uma crítica da violência biopolítica*. Porto alegre: Edipucrs, 2012.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Metamorfose e extinção – sobre Kafka e a patologia do tempo*. Caxias do Sul: EDUCS, 2000.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade & Desagregação – sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Adorno & Kafka – paradoxos do singular*. 1ª. ed. Passo Fundo – RS: Editora Ifibe, 2010.

Recebido em: 30/07/2020.

Aprovado em: 12/08/2020.

Publicado em: 15/07/2020.