



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

PATRÍCIA APARECIDA BORTOLLOTTI

**LEITURAS DO MAL-ESTAR NA CONTEMPORANEIDADE  
CAPITALISTA:  
CONSTRUINDO DIAGNÓSTICOS DO PRESENTE**

---

Londrina  
2020

PATRÍCIA APARECIDA BORTOLLOTTI

**LEITURAS DO MAL-ESTAR NA CONTEMPORANEIDADE  
CAPITALISTA:  
CONSTRUINDO DIAGNÓSTICOS DO PRESENTE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Londrina em nível de Mestrado, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia, na Linha 2.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto de Carvalho

Londrina  
2020

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de  
Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

B7391 Bortoloti, Patrícia Aparecida.

Leituras do mal-estar na contemporaneidade capitalista: construindo diagnósticos do presente / Patrícia Aparecida Bortoloti. - Londrina, 2020. 143 f.

Orientador: Paulo Roberto de Carvalho.

Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Ciências Biológicas, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, 2020.

Inclui bibliografia.

1. Mal-estar - Tese. 2. Diagnóstico - Tese. 3. Contemporaneidade - Tese. 4. Subjetividade - Tese. I. Carvalho, Paulo Roberto de . II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Ciências Biológicas. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

CDU 159.9

PATRÍCIA APARECIDA BORTOLLOTTI

**LEITURAS DO MAL-ESTAR NA CONTEMPORANEIDADE  
CAPITALISTA:  
CONSTRUINDO DIAGNÓSTICOS DO PRESENTE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Londrina em nível de Mestrado, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia, na Linha 2.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto de Carvalho  
Universidade Estadual de Londrina – UEL

---

Prof. Dr. Sonia Regina Vargas Mansano  
Universidade Estadual de Londrina – UEL

---

Prof. Dr. Gustavo Henrique Dionisio  
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita  
Filho – UNESP

Londrina, 21 de fevereiro de 2020.

Dedico este trabalho aos meninos do  
“redê” – Marcos, Gabriel, Lucas, Douglas,  
Vinícius, Wellington e Ademir – que  
abriram meus olhos e me acordaram pro  
mundo.

## AGRADECIMENTO (S)

Foram muitas as pessoas que tornaram possível o percurso e a conclusão deste trabalho. Agradeço, primeiramente, aos meus pais, que permaneceram crentes no meu sucesso e por meio do trabalho árduo me ajudaram a percorrer um caminho nunca antes pensado por outra pessoa da minha família: o de estar em uma Universidade pública. Que sem saber, fazem muita arte: das tripas, o coração. Obrigada por travarem essa guerra por mim, Lorivaldo e Suely. E obrigada Matheus, meu irmão. É lindo ver a sua evolução e te ver crescer comigo. De alguma forma, espero poder te ajudar a chegar onde você quer também.

Ao meu orientador, não só pela constante orientação neste trabalho, mas sobretudo pela sua amizade, paciência e confiança. Pela honestidade e pelo acolhimento que me ofertou quando precisei. Por lidar com minhas angústias com compreensão e carinho e se recusar a se sentar na “cadeira do poder” sempre que possível. Ter você como parceiro tornou tudo um pouco menos difícil do que poderia ser, eu tenho certeza. Obrigada pelos pensamentos e críticas compartilhadas, Paulo! Espero que nossa amizade se estenda.

Agradeço, imensamente, a uma pequena grande família que escolhi durante os anos e que me permitiu transitar entre a sanidade e a loucura sem adoecer: Maju, você me motivou a seguir o seu caminho nesse mestrado. Me ensinou tanto sobre generosidade, que me permite crer que você é uma das pessoas mais generosas que eu conheço. Não se endureça. De um jeito muito sensível, você me inspira a ser forte. Paulo, obrigada por dividir comigo o peso do mundo e das noites em claro. Sua existência é algo a se festejar e você foi um dos maiores presentes do último ano. Camila, você é como uma flor que me sorri. Percebi que isso é possível, que flores sorriem, quando conheci você. Obrigada por embelezar a minha vida. Juntos me acolheram na chuva e me deram casa, comida e alma lavada, me fazendo resignificar o sentido de viver junto de forma afetiva e calorosa.

À Isadora, por acolher histeria e intimidade e se esforçar tanto para me fazer perceber a grande mulher que eu sou e a minha grande capacidade de chegar nas pessoas. Por me fazer enxergar, todos os dias, a minha potência. Por me levar a reflexões grandiosas e descobertas incríveis através da nossa amizade. Chegamos juntas a esse mestrado e saímos dele ainda mais. Desejo fortemente que assim continuemos.

Agradeço à Sthefani, que tem a tarefa de movimentar a minha vida e me permitir fantasiar. Sonhar. Que não autorizou melancolias e descaso e me buscou de longe nos momentos em que me senti sem chão. Obrigada por me permitir fazer parte da sua loucura.

À Amanda, por voltar e permanecer com carinho e cuidado. Por perdoar e acolher meu perdão. Por ser fonte de água limpa nesse mundo, pelos olhos e pelo sorriso. Nossos caminhos se cruzaram por conveniência, mas permanecemos juntas por escolha e isso me alegra. (e agradeço também pelos brigadeiros que me mandou no momento em que eu escrevia esse agradecimento, me mostrando o quanto posso ser amada). Obrigada!

À Iolanda, minha guia espiritual. Que se esforça tanto para que eu compreenda e possa sentir, as vezes, um certo tocar divino. Que mesmo longe se fez presente quando necessário. Você é um centro gravitacional importante, Landa, não se esqueça.

Agradeço à Isa pelo tempo que partilhamos juntas. Que assistiu de muito perto as grandes mudanças que surgiram na minha vida enquanto realizava este trabalho e suportou minhas oscilações de humor com carinho, música e café. Sinto saudades.

Agradeço a Thaís e Ana Luíza, pela enorme quantidade de abraços e declarações de amor sem parcimônia. Que me ensinam tanto sobre beleza e me carregam pela vida. Sou grata por dividir minha vida com mulheres como vocês.

Agradeço ao Jorge, Juarez e Pedro, por me ensinarem a ser máquinas de guerra. Por fazerem das suas vidas um grito de luta e resistência. Por não se abaterem e levantarem uma bandeira de cor nesse mundo às vezes meio triste.

À Amanda, minha companheira bolsista, pela irmandade que construímos, pela confiança atribuída e por me ensinar a brigar fervorosamente por tudo aquilo que eu acredito.

Ao Caio, o maior incentivador para que eu iniciasse essa jornada. E que agradeço, mesmo agora ausente, pelo amor e companheirismo ao longo do tempo.

Agradeço à todas as colegas da turma PPGPSI 2018 e ao Felipe pelo apoio e partilha de angústias. Especialmente a Mônica, pelo belíssimo e maravilhoso encontro que tivemos. E à Thaís e Dani, presentes do mestrado para a vida. Dividir com vocês os almoços, as cervejas e as aflições foi fundamental para que chegássemos ao final.

Agradeço aos professores do PPGPSI UEL, que travaram a grande batalha de fazer acontecer esse mestrado em meio aos grandes ataques direcionados à ciência e a educação brasileira, mostrando que a academia é, decididamente, um espaço de luta. Em especial ao professor Alexandre, meu orientador no estágio docente e a professora Sonia, pelas contribuições enquanto banca, pelo direcionamento e conhecimento compartilhado ao longo desse tempo. Espero um dia poder ensinar com tanta beleza, leveza e seriedade como você.

Ao professor convidado da banca Gustavo Dionísio, por aceitar esse convite vindo de longe e se comprometer a me auxiliar na construção desse trabalho.

À CAPES, pelo incentivo e apoio financeiro para a realização dessa pesquisa, por todas as pessoas que persistem pela edificação da ciência brasileira nesse momento de retrocesso político em nosso país.

E a todas e todos que fazem de suas vidas as maiores políticas de resistência, e que lutam pela aurora de dias melhores.

Estou sentindo uma clareza tão grande que me anula como pessoa atual e comum: é uma lucidez vazia, como explicar? Assim como um cálculo matemático perfeito do qual, no entanto, não se precise. Estou por assim dizer vendo claramente o vazio. E nem entendo aquilo que entendo: pois estou infinitamente maior que eu mesma, e não me alcanço. Além do que: que faço dessa lucidez? Sei também que esta minha lucidez pode-se tornar o inferno humano – já me aconteceu antes. Pois sei que – em termos de nossa diária e permanente acomodação resignada à irrealidade – essa clareza de realidade é um risco. Apagai, pois, minha flama, Deus, porque ela não me serve para viver os dias. Ajudai-me a de novo consistir dos modos possíveis. Eu consisto, eu consisto, amém.

Clarice Lispector.

Bortoloti, P. A. (2020). **Leituras do mal-estar na contemporaneidade capitalista: construindo diagnósticos do presente.** 143 f. (Dissertação de Mestrado em Psicologia). Universidade Estadual de Londrina, Londrina.

## RESUMO

Este trabalho investigou de que forma as condições de vida na contemporaneidade capitalista produzem uma subjetividade individual e coletiva que tende cada vez mais ao mal-estar. O objetivo dessa pesquisa foi, portanto, colocar em evidência modos de sofrimento que decorrem das relações sociais contemporâneas, diagnosticando a natureza do mal-estar que delas emergem, bem como os tipos de sintomas que se produzem neste contexto. Adotou-se, como hipótese, a teoria de que os modos de sofrimento disseminados nas coletividades estão intrinsecamente relacionados com a organização socioeconômica vigente. Esse mal-estar pode ser reconhecido objetivamente por meio do aumento dos diagnósticos psicopatologizantes individualmente atribuídos, mas também em sua dimensão coletiva, pela observação da crescente individualização dos membros da sociedade, gerando fenômenos de isolamento. De modo concomitante, observa-se o aumento da violência em suas dimensões reais e simbólicas e o aumento do número de suicídios. Entendendo a subjetividade como uma produção social que se dá dentro de um determinado sistema hegemônico, sustentou-se a hipótese de que o mal-estar na contemporaneidade é resultado da produção de uma subjetividade capitalista que se dissemina em escala planetária. Diante disso, este trabalho atendeu a necessidade de diagnosticar o sofrimento que emerge dos atuais modos de vida atravessados pelos imperativos de produtividade e consumo. Construiu-se assim um diagnóstico de enunciadores sociais desse mal-estar em uma direção contrária à naturalização das formas de sofrimento vigentes. Para que fosse possível uma aproximação com a complexidade da questão, o método escolhido foi o teórico interdisciplinar, no qual diferentes áreas do conhecimento foram colocadas em interlocução com o objetivo de alcançar a complexidade do real, ultrapassando o saber compartimentado que se distancia do sujeito do meio social. Assumiu-se, ao mesmo tempo, uma postura metodológica e política em criar, na pesquisa, um distanciamento de teorias normativas e individualizantes, paralelas à aproximação de leituras que definem o sujeito em função de sua constituição no social. Diante disso, a pesquisa colocou em interlocução psicologia social, psicanálise, filosofia, sociologia e história para traçar diagnósticos sobre as novas formas de mal-estar emergentes na contemporaneidade. Os fenômenos ligados ao distanciamento afetivo, ao processo de individualização da sociedade, ao narcisismo exacerbado, a violência e ao suicídio foram tratados como sintomas de um sofrimento ainda em busca de modos de expressão. Ao final da pesquisa, foi possível verificar que a sociedade atual se constituiu enquanto individualista, narcisista, niilista e espetacular. O mal-estar contemporâneo emerge desse processo de individualização atrelado ao narcisismo, em uma sociedade mediada fundamentalmente pela imagem. Dessa maneira, a espetacularização da vida está diretamente ligada à produção da violência e do suicídio, sendo estes entendidos como sintomas decorrentes do modo de produção capitalista, que se configura enquanto um sistema que aniquila o campo da subjetividade, reduzindo à existência possibilidades simplificadas de consumo e espetáculo.

**Palavras-chave:** Mal-estar. Civilização. Diagnóstico. Contemporaneidade. Subjetividade.

Bortolotti, P. A. (2020). **Analysis of the contemporaneity capitalist and its discontents: producing diagnostics of the present.** 143 p. (Masters Dissertation in Psychology). State University of Londrina, Londrina.

## **ABSTRACT**

This work investigated in what way living conditions in contemporary capitalism produce an individual and collective subjectivity that tends increasingly to go towards malaise. The objective of this research was, therefore, to highlight the suffering that results from contemporary social relationships, diagnosing the nature of the malaise that emerges from them, as well as the types of symptoms that occur in this context. We adopted as a hypothesis that the ways of suffering disseminated in the collective are intrinsically related to the current socioeconomic organization. This malaise can be recognized objectively through the increase in individually attributed psychopathological diagnoses, but also in its collective dimension, by observing the increasing individualization of members of society, generating a phenomenon of isolation. Concomitantly, there is an increase in violence in its real and symbolic dimensions and an increase in the number of suicides. Understanding subjectivity as a social production that occurs within a certain hegemonic system, the hypothesis that contemporary malaise is the result of the production of a capitalist subjectivity that spreads on a Planetary scale was maintained. Faced with this phenomenon, we felt the need to diagnose the suffering that emerges from the current ways of life faced with the need for productivity and consumption. Thus, a diagnosis of social enunciators of this malaise was constructed in a direction contrary to the naturalization of the present forms of suffering. In order to reach an approximation with the complexity of the issue, the methodology chosen was the interdisciplinary theory, in which different areas of knowledge were brought up with the objective of achieving the complexity of what is real, surpassing the compartmentalized knowledge that distances itself from the subject from the social environment. We took on a posture which was methodological and political when creating, in the research, a distance from the normative and individualizing theories while approaching readings that define the subject according to the constitution in the social realm. In view of this, this research brought social psychology, psychoanalysis, philosophy, sociology and history into an interlocution to outline diagnoses about the new forms of contemporary emerging malaises. The phenomena related to affective distancing, the process of individualization of society, exacerbated narcissism, violence and suicide were treated as symptoms of suffering still in search of modes of expression. At the end of the research, we were able to verify that the current society is constituted as individualist, narcissistic, nihilistic and spectacular. Contemporary malaise emerges from this process of individualization linked to narcissism, in a society fundamentally mediated by image. Thus, the spectacularization of life is directly linked to the production of violence and suicide, which are understood as symptoms arising from the capitalist mode of production, which is configured as a system that annihilates the field of subjectivity, reducing our existence to simplified possibilities of consumption and spectacle.

**Keywords:** Malaise. Civilization. Diagnosis. Contemporaneity. Subjectivity.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CBS	Culture-bound syndromes
CID	Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados com a Saúde
DATASUS	Departamento de Informática do Sistema Único de Saúde do Brasil
DSM	Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IPEA	Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada
NPS	Escola Naval de Pós-graduação dos Estados Unidos
OMS	Organização Mundial da Saúde
ONU	Organização das Nações Unidas
OPAS	Organização Pan-Americana de Saúde
PAHO	Pan American Health Organization
SVS	Secretaria de Vigilância em Saúde
SPC	Serviço de Proteção ao Crédito
WHO	World Health Organization

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	13
<b>2</b>	<b>APROXIMAÇÕES METODOLÓGICAS</b> .....	24
2.1	INTERDISCIPLINARIDADE EM DIÁLOGO .....	25
2.2	DIRECIONAMENTOS.....	27
<b>3</b>	<b>SOBRE O DIAGNÓSTICO: RESGATANDO FREUD, NIETZSCHE E MARX</b> .....	30
3.1	O DIAGNÓSTICO FREUDIANO.....	39
3.2	O DIAGNÓSTICO NIETZSCHEANO .....	42
3.3	O DIAGNÓSTICO MARXISTA .....	46
3.4	POR UM DIAGNÓSTICO SOCIAL .....	50
<b>4</b>	<b>O MAL-ESTAR NO CAPITALISMO: INDIVIDUALIZAÇÃO E ESPETÁCULO</b> .....	53
4.1	INDIVIDUALIZAÇÃO E SOFRIMENTO NO NEOLIBERALISMO.....	56
4.2	ESPETÁCULOS DE SI E A REDUÇÃO DA SUBJETIVIDADE .....	63
4.3	A REDUÇÃO DA SUBJETIVIDADE AO SUJEITO .....	67
<b>5</b>	<b>FACETAS CONTEMPORÂNEAS DO NARCISISMO: EMPOBRECIMENTO AFETIVO E VIOLÊNCIA</b> .....	76
5.1	NARCISISMO E PSICANÁLISE.....	78
5.1	NARCISISMO E CULTURA.....	84

5.3	NARCISISMO E DISTANCIAMENTO AFETIVO.....	90
5.4	NARCISISMO E VIOLÊNCIA NA SOCIEDADE DO ESPETÁCULO .....	94
<b>6</b>	<b>SUICÍDIO COMO ESPETÁCULO.....</b>	<b>107</b>
6.1	SUICÍDIO, BIOPOLÍTICA E SILENCIAMENTO ESTRATÉGICO.....	109
6.2	O SUICÍDIO COMO FATO NA PERSPECTIVA PSICANALÍTICA.....	114
6.3	O SUICÍDIO NA CONTEMPORANEIDADE: NILISMO E ESPETÁCULO.....	119
<b>7</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>128</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>135</b>

## 1 INTRODUÇÃO

As condições de vida na atualidade têm feito com que se torne cada vez mais difícil apostar no futuro social, político e econômico, o que produz sofrimento e sintomas de *mal-estar* subjetivo. Nesse ponto, deve-se assumir o risco e os cuidados necessários em falar de mal-estar, pois é possível que uma infinidade de definições percorra as ideias do leitor. Segundo o dicionário “Priberam” (2018), da língua portuguesa, o termo “mal-estar” pode ser definido como “1. Indisposição física. 2. Situação incômoda. 3. Falta de recursos. 4. Desassossego”. A seguir será apresentada uma maior definição sobre o termo.

A questão do mal-estar na sociedade foi discutida por Freud em 1930 através de um dos seus mais importantes textos, intitulado “O Mal-Estar na Civilização”. Nele, o autor discute o fenômeno decorrente da inserção dos sujeitos na cultura e as formas que essa inserção tem de produzir um mal-estar nos sujeitos que dela fazem parte, já que a civilização, para Freud (1930/2010), é fundada com base em uma renúncia à satisfação pulsional. Mas o problema do mal-estar na civilização, do qual falava Freud, não foi uma característica específica de sua época; é ainda muito debatido e vivenciado na atualidade, já que, ainda hoje, a forma como a nossa sociedade se desenvolve tem como base a opressão de certo tipo de singularidade e o sequestro do desejo dos sujeitos almejando um suposto desenvolvimento social e econômico. A questão é: desde antes de Freud, no tempo de Freud e até agora, a relação entre o sujeito e a sociedade em que ele está inserido produz sintomáticas que se apresentam tanto na ordem do sujeito, quanto na ordem social, com suas características próprias.

A grande quantidade de discussões que visam identificar e tratar dos sintomas sociais contemporâneos e das preocupações da humanidade em relação ao seu próprio futuro representam bem essa questão. Assim, para fins do presente trabalho, tomar-se-á a noção de mal-estar na contemporaneidade como algo que abarca a diversidade dos sofrimentos

psíquicos (depressões, ansiedades, tédios, angústias, compulsões, etc.). A ideia é comprovar cada um desses sofrimentos como indicadores do mal-estar mencionado.

Para ilustrar a densidade do sofrimento do qual falamos, é interessante apontar alguns dados estatísticos. Segundo o documento *The Burden of Mental Disorders in the Region of the Americas* (A carga dos transtornos mentais na região das Américas), elaborado pela *World Health Organization* [WHO] (Organização Mundial da Saúde) [OMS] (2018), juntamente com a *Pan American Health Organization* (PAHO) (Organização Pan-Americana de Saúde) [OPAS], a depressão é o transtorno mais prevalente nas Américas e o Brasil é o segundo no *ranking* de países com a população mais depressiva da América Latina, atrás apenas do Paraguai. Estima-se que mais de 300 milhões de pessoas sofram com a depressão em todo o mundo, sendo que o índice de casos cresceu 18% em dez anos, com a estimativa de que será a doença mais incapacitante do planeta até 2020 (OMS/OPAS). Na classificação em relação aos transtornos de ansiedade, que englobam as fobias, transtornos obsessivo-compulsivos, estresse pós-traumático e pânico, o Brasil é considerado o país mais ansioso e estressado da América Latina, seguido do Paraguai e do Chile. Outros diagnósticos ainda são discutidos no documento, como a esquizofrenia, a bipolaridade, as compulsões alimentares e o consumo abusivo de álcool e outras substâncias. Em uma perspectiva mais integrativa, os problemas relacionados à saúde mental, que incluem o uso de substâncias psicoativas (lícitas e ilícitas), são responsáveis por mais de um terço da incapacidade total na região da América Latina e do Caribe.

Considerando que esse documento tem como critérios principais de análise os índices estatísticos de incapacitação provocados pelos transtornos - seja através de incapacitação para o trabalho, anos de vida perdidos em relação aos sintomas da doença, morte por comorbidades ou suicídio devido ao quadro clínico - torna-se importante pontuar a qual tipo de lógica correspondem esses critérios. Inseridos em um modo de produção capitalista, no qual uma

série de discursos se articulam a uma disciplina com funcionamento para fabricar indivíduos úteis ou indivíduos-máquinas, trabalhadores e que correspondam a uma conduta dita normal, ou seja, produtiva (Meneghetti & Sampaio, 2016), a questão da incapacitação para o trabalho e das comorbidades resultantes da doença fazem desse sujeito, agora diagnosticado, um sujeito improdutivo que deverá sofrer intervenções. Deslocando de sua funcionalidade máxima para a produtividade no sistema econômico vigente, esse sujeito será inserido em uma cadeia de dispositivos disciplinares que atuarão para diminuir suas condutas desviantes, fora do padrão em vigor e aumentar a produtividade deste corpo para que ele volte a produzir e, assim, possa também consumir. Sobre isso, Foucault (2013) argumenta que “no bom emprego do corpo, que permite um bom emprego do tempo, nada deve ficar ocioso ou inútil: tudo deve ser chamado a formar o suporte do ato requerido” (p. 147).

Progressivamente, o capitalismo neoliberal deixou de ser tão somente um sistema econômico, passando a ser uma racionalidade. Funcionando como uma fábrica que cria sujeitos que experimentam a vida na mesma lógica de empresas em competição, com vistas ao desenvolvimento pessoal como um investimento de mercado, os indivíduos passaram a encarar os outros como competidores a serem superados, sendo que a produção desse determinado tipo de subjetividade é crucial para a manutenção desse sistema (Dardot & Naval, 2016).

Acreditamos que no caso do sofrimento psíquico, a psiquiatrização do sofrimento, seus diagnósticos, bem como sua medicalização, atuam de forma a comporem mediadores entre mal-estar e sociedade para a manutenção dessa racionalidade neocapitalista. Considerando esse quadro, os números poderiam variar em relação ao diagnóstico clínico da doença, mas a identificação e mesmo o excesso de diagnósticos que reportam a essa situação oferecem uma boa leitura da gravidade do sofrimento que se abate sobre as populações em suas diferentes realidades, bem como de que tipo de estratégias tem sido operadas para lidar

com o mesmo. Apesar dos dados alarmantes, o investimento destinado à saúde mental, por exemplo, representa, em valores médios, aproximadamente 2% do orçamento de saúde dos países e, dessa porcentagem, um total de 60% se destina a hospitais psiquiátricos (OPAS/OMS, 2018).

Através desse encaminhamento dado ao sofrimento psíquico e aos ditos transtornos mentais pelos sistemas de saúde de diferentes países, é possível perceber que, com o passar do tempo, os diagnósticos passaram a servir a outros objetivos, além da identificação do sofrimento enquanto doença para prescrição do tratamento. O diagnóstico passou a ser ferramenta para o enquadramento e classificação em núcleos de padronização universal, que pretendem analisar estatisticamente a frequência de determinadas doenças na população por meio de critérios definidos de acordo com o saber médico vigente, para posteriormente, normatizá-las com maior facilidade.

Isso pôde ser observado na forma como aumentaram, progressivamente, micro-diagnósticos que tentam dar conta, cada vez mais, de especificidades do sofrimento subjetivo. Com a criação das estratégias diagnósticas para fins de enquadramento, após um grande percurso de discussão, foi aprovada, em 1990, a primeira Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados com a Saúde [CID] (em inglês: *International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems* [ICD]), com 179 categorias de doenças definidas na época. De lá para cá, nove revisões foram feitas, sendo que o número de categorias aumentou “de 179 para 2.032 no CID-10” (Laurenti, 1991, p. 412). Além do CID, em 1918 surge a primeira versão preliminar do Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais [DSM] (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*), a princípio projetado principalmente para a classificação diagnóstica dos retardos mentais, mas classificando também os chamados transtornos mentais em 22

categorias diagnósticas na sua primeira versão (Dunker & Neto, 2011, p. 613) e 303 categorias em sua última, lançada em 2015 (DSM-V - documento público).

Os transtornos, que hoje são listados em centenas, multiplicam-se de acordo com os interesses de grandes agências econômicas, bem como de multinacionais farmacêuticas, e não cessam de crescer. Mais que isso, o próprio enquadramento diagnóstico desenvolvido pelo saber médico para categorizar pessoas e vidas também faz parte dessas relações de poder que são necessárias e estratégicas para o desenvolvimento do capitalismo enquanto um modo de produção que gera, além de bens materiais, formas de vida (Foucault, 1979/2002). Tratar o sofrimento enquanto doença não deixa apenas de ter eficácia em relação a sua prevenção, como também possibilita uma série de articulações que impedem o questionamento do que nos parece ser o principal fomentador desse mal-estar: a sociedade capitalista, na forma como se organiza. O que fazer, então, quando o próprio sistema causa o adoecimento dos sujeitos que produz?

De certa forma, a questão referente ao mal-estar foi englobada pelo discurso do coletivo à medida que se fez necessário, a princípio, assumir o impacto que ele produzia na existência e nos corpos dos sujeitos inscritos na sociedade. Porém, em um segundo momento, a incorporação do conceito pelo senso comum acabou resultando na sua reprodução de forma tão intensa e negligenciada que se corre o risco de que o mesmo tenha sido naturalizado, ou pior: banalizado. Simplesmente assumiu-se que ele existe, mas não foi possível atribuir-lhe um real sentido, muito menos questionar suas causalidades coletivas. Encontramos aí a necessidade de diagnosticar o sofrimento que emerge desse modo de vida na contemporaneidade através de enunciadores sociais desse mal-estar, nos movendo na direção contrária à sua naturalização. Diagnosticar para não naturalizar o sofrimento ou para desnaturalizá-lo. Diagnosticar, nesse sentido, quer dizer avaliar as condições de vida sob as quais estão submetidos os sujeitos em nosso tempo histórico, pois, mesmo fazendo uma

crítica à categorização das doenças mentais, em conjunto, esses números mostram populações em estado de sofrimento para o qual muitas vezes faltam modos de expressão. Diagnosticar para não naturalizar nos moveu ao exame das condições de vida no qual se avalia o ordenamento social e a sua capacidade de favorecer ou não a expansão dessa vida, ou ainda, o tipo de vida que essa sociedade possibilita, bem como que tipo de sintomas ela produz.

Trabalhando com essa noção de diagnóstico, encontramos a possibilidade de expandir o entendimento sobre um mal-estar categórico, definido através das doenças psíquicas e dos transtornos mentais abordados por meio de seus indicadores estatísticos (depressão, ansiedade, abuso de substâncias, automutilação e outras denominações do sofrimento psíquico) para que possamos avançar em direção à desconstrução da maneira como nomeamos, tipificamos e, conseqüentemente, lidamos com o mal-estar que produzimos enquanto sociedade à medida em que reduzimos a dor a um conjunto de sintomas que se aplicam a um sujeito individual. Os fenômenos ligados ao distanciamento afetivo, ao processo de individualização da sociedade, ao narcisismo exacerbado, à violência e até mesmo ao suicídio, foram tratados, então, não como consequência última de tais transtornos, mas eles próprios como sintomas do mal-estar na contemporaneidade em sua dimensão indefinida, simbólica e coletiva, de um sofrimento ainda em busca de modos de expressão, já que o sujeito nem sempre tem palavras para falar do que sofre, como sofre, onde sofre.

A noção de sintoma que parte da psicanálise está associada a um fragmento de verdade subjetiva que, por algum motivo, não pode ser colocado em circulação explicitamente através da palavra e das nossas relações sociais, mas irá expressar um tipo de contradição que não cessa nas tentativas de pronunciar uma verdade (Dunker, 2015). Dunker (2015) retoma Marx para pontuar a homologia entre sintoma, mal-estar e sofrimento que está na raiz da modernidade e que é constituinte dos nossos processos de subjetivação, apontando para a relação existente entre o sofrimento advindo da divisão social do trabalho e da divisão do

sujeito; da alienação ideológica e da alienação do desejo; da perda da experiência de totalidade e da perda do gozo; bem como da forma individualizada do fetiche da mercadoria e da forma inconsciente de produção dos sintomas. Compreendendo essa relação, então, se em um diagnóstico clínico o sintoma de um sujeito comunica algo que não pôde ser dito sobre esse sujeito, um diagnóstico da coletividade também poderá ser feito pelos enunciadores desse coletivo, tratado dentro de um campo mais amplo, como sintomas sociais.

Dito isso, o mal-estar que abordamos aqui não foi categorizado, tampouco analisado enquanto as psicopatologias já propostas pela ciência médica, ou mesmo como um sintoma que se manifesta no sujeito individual. Buscamos entender de que forma algo que emerge das relações, mas que passa despercebido pelo senso comum, se transforma nesta que é matéria essencial das psicologias: o sofrimento. Na verdade, entender o sofrimento psíquico e suas consequências com base apenas em causas e diagnósticos individuais acaba por culpabilizar, unicamente, o sujeito por seu sofrimento. O processo de culpabilização é sustentado por discursos que medem a fraqueza de alguns versus a força de enfrentamento de outros, de acordo com os critérios de produção e docilidade dos corpos idealizados na contemporaneidade. Esse discurso patologizador e individualizante faz com que o contexto social e histórico em que tais sujeitos estão inseridos e as formas de sofrimento que esse particular modo de vida produz sejam convenientemente e sistematicamente negligenciados.

Amparados em uma leitura histórica e interdisciplinar, partimos da consideração de que os vínculos sociais, bem como a forma como se dão essas relações, são fundados a partir de circuitos de afetos colocados em circulação de forma preferencial dentro de determinado sistema, e que esses circuitos de afetos são os principais reguladores dos modos de interpretação e sentido diante das estruturas normativas (Safatle, 2018). Existem, portanto, políticas que cercam esses modos de sofrer ontem, hoje ou amanhã. Políticas que propagam esse sofrimento na vida cotidiana, através de narrativas e agenciamentos que permitem ou

impedem que esse sofrimento seja ou não seja dito ou visto, e, também, por quem será ouvido e visto. É, segundo Dunker (2017), a “política do coração partido”. Nisso que chamamos políticas do sofrimento há ganhos e intenções à medida em que as mesmas atuam sob a produção de um determinado tipo de subjetividade. Quais seriam, então, os circuitos de afeto preferencialmente disponíveis na atualidade?

Nesse sentido, nos alinhamos ao pensamento de Guattari & Rolnik (1996) que pontuam que a cultura de massa do sistema capitalista produz indivíduos que vivem de acordo com as regras normativas que são articuladas conforme sistemas hierárquicos, de valores e de submissão. Segundo os autores, “o que há é simplesmente uma produção de subjetividade social ... que se pode encontrar em todos os níveis da produção e do consumo. E mais ainda: uma produção da subjetividade inconsciente” (p.16). Assim, todos os sofrimentos psíquicos relatado nas clínicas, nos consultórios, nos hospitais, nos divãs, nos manuais, são produtos desse sistema de subjetivação, pois cada um dos indivíduos é, ele próprio, resultado dessa produção.

A subjetividade, nessa perspectiva, não é redutível aos modos de totalização e individuação que deságuam no que entendemos pela noção de indivíduo, mas está ligada a uma “multiplicidade de agenciamentos de subjetivação” (Guattari & Rolnik, 1996, p.31). Isso quer dizer que, se é possível pensar em categorias de individuação no social, estas existiriam apenas dentro de categorias materiais, ou seja, poderíamos aplicá-las apenas ao entendimento de uma individualidade que é material, do corpo. O sofrimento, a dor, o mal-estar, todo esse campo de afetação são aqui interpretados como um campo compartilhado da experiência de viver no mundo contemporâneo, já que “a subjetividade é essencialmente fabricada e modelada no registro do social” (p.31). Esse entendimento permite questionarmos nosso atual tempo histórico e traçar leituras diagnósticas sobre as formas como se configuram o mal-estar

na contemporaneidade para saber de que maneiras o sofrimento que hoje compreendemos como patológico se produziu.

Portanto, os objetivos dessa pesquisa foram: diagnosticar como são as relações sociais produzidas pela sociedade capitalista e evidenciar modos de sofrimento que delas decorrem; diagnosticar a natureza do mal-estar que dela emerge, através da análise de uma sintomatologia que se produz neste contexto; analisar o mal-estar através de outras possibilidades explicativas que não sucumbam em sua individualização; por fim, traçar possibilidades explicativas que sirvam como ferramenta política para uma crítica ao modo como se desenvolve a nossa sociedade e a mera patologização regente.

Isto posto, o estudo foi dividido em cinco partes. Para tanto, as discussões metodológicas que podem ser encontradas no segundo capítulo deste trabalho buscaram justificar a interdisciplinaridade enquanto estratégia para dar conta da complexidade das relações na contemporaneidade com base na interlocução com diferentes campos de conhecimento, a saber: a Psicanálise, a Psicologia Social, a Filosofia, a História e as Ciências Sociais. Amparados fundamentalmente em autores que traçaram grandes diagnósticos de seu tempo, como Freud, Nietzsche e Marx, analisamos no terceiro capítulo como seus diagnósticos fundamentam leituras críticas que se sustentam ainda nos dias de hoje e de que forma o diagnóstico pode servir como um examinador das condições de vida no qual se avalia o ordenamento social e a sua capacidade de favorecer ou não a expansão de determinado tipo de experiência subjetiva. No quarto capítulo, abrindo as seções diagnósticas, abordamos a questão do mal-estar que parte de um processo de individualização e de que forma as mudanças nos modos de sofrer estão articuladas com uma sociedade fundamentalmente espetacular e que produz, cada vez mais, sujeitos com uma subjetividade reduzida, questão que pode ser observada na forma como se dão as relações sociais.

No quinto capítulo, discutimos as formas como essa individualização em uma sociedade espetacular produz facetas contemporâneas do narcisismo, acarretando distanciamento afetivo e violência. Por fim, como último sintoma a ser tratado dentro desse compêndio diagnóstico, analisamos o suicídio e seu impacto na questão da biopolítica, mas também enquanto fato e sintoma na sociedade capitalista, abordando-o de forma a integrar seu aspecto niilista e espetacular.

Pensar sobre o contemporâneo nas condições de fazer nele um diagnóstico faz pensar sobre uma “história do presente” (Foucault, 1987/1997, p. 29) sem, necessariamente, ficar doente de história, como relatou Agambem (2009), saudosista de um passado ou esperançoso da possibilidade de uma salvação futura. Para Agambem (2009), a contemporaneidade se caracteriza por “uma singular relação com o próprio tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias” (p.59), mantendo sempre uma estreita relação com aquilo que lhe parece arcaica para que seja possível perceber no que há de atual os vestígios de sua origem, já que o passado permanece ligado a todo devir de uma história.

E por isso ser contemporâneo é, antes de tudo, uma questão de coragem: porque significa ser capaz não apenas de manter fixo o olhar no escuro da época, mas também de perceber nesse escuro uma luz que, dirigida para nós, distancia-se infinitamente de nós. Ou ainda: ser pontual num compromisso ao qual se pode apenas faltar (Agambem, 2009, p.65).

A contemporaneidade, portanto, foi entendida como uma relação que o indivíduo assume com o seu tempo (Agambem, 2009) e da qual emergem interações entre práticas em seus atravessamentos múltiplos. Questionar a contemporaneidade torna-se, dessa forma, uma prática histórico-filosófica (Foucault, 1990), mas acima de tudo, pleiteamos o diagnóstico desse tempo como uma tarefa política que atende a uma urgência. Diante de um alto grau de desorientação, que se mostra como uma das maiores e mais expressivas marcas da

contemporaneidade, diagnosticar é uma tarefa urgente, uma tarefa política que pretende oferecer subsídios para uma ação, para apontar em quais direções as transformações sociais precisam ser feitas em nossa sociedade.

## 2 APROXIMAÇÕES METODOLÓGICAS

No campo de pesquisa das ciências humanas, as pesquisas aplicadas ao social são compreendidas como uma modalidade de investigação que, segundo Minayo, “tratam do ser humano em sociedade, de suas relações e instituições, de sua história e de sua produção simbólica” (Minayo, 2010. p. 47). Nesse sentido, é importante assumir, a priori, que o método em pesquisa social não se configura enquanto “roteiro” ou “manual” pautado em um processo de generalização, mas está preocupado com a problematização, a criação, multiplicação e variação das perguntas (Mansano, 2012). Aqui, cabe considerar que o conhecimento é produzido provisoriamente, transformando-se ao longo do tempo, pois o ser humano sobre o qual se fez esse conhecimento torna-se outro.

Ao levantar a questão de como se constrói e de como se manifesta, sintomaticamente, o mal-estar na sociedade contemporânea, almejou-se investigar de que forma a organização da sociedade no atual tempo histórico - com as singularidades que lhe são atribuídas - está relacionada ao sentimento de mal-estar subjetivo presente em nossa sociedade, bem como quais são algumas das sintomáticas sociais presentes na mesma, traçando um diagnóstico possível para nosso tempo. Para traçar os contornos de tais problematizações, utilizou-se do método qualitativo, já que este se preocupa em abordar a realidade em níveis mais intensos e profundos dos fenômenos (Demo, 1998), fora de modelos quantificáveis e passíveis de medição. Assim, o método qualitativo foi viável para entender a complexidade das relações que se estabelecem em nossa sociedade. Utilizando da pesquisa qualitativa, colocamos em relação de análise os discursos sociais, as práticas sociais e a construção social subjetiva que se dá a partir das configurações sociais e econômicas do estado atual.

Assim, foi elaborada uma interpretação do conteúdo de um discurso presente dentro de um quadro de referência teórica em seu tempo histórico, a partir de suas construções

coletivas. Para tanto, a presente pesquisa definiu-se enquanto pesquisa teórica, que também é mencionada na literatura como pesquisa pura, básica e fundamental (Appolinário, 2004).

Para Demo, a pesquisa teórica é "dedicada a reconstruir teoria, conceitos, idéias, ideologias, polêmicas, tendo em vista, em termos imediatos, aprimorar fundamentos teóricos" (Demo, 2000, p. 20). A pesquisa teórica tem como ponto fundamental o estudo e reconstruções de teorias e, assim, atua de forma a permitir o desenvolvimento das mesmas. Esse conhecimento teórico propicia uma análise mais profunda da questão investigada, com a finalidade de aprofundar conhecimentos e discussões (Barros e Lehfeld, 2000, p. 78, citado por Vilaça 2010). Segundo Demo, "o conhecimento teórico adequado acarreta rigor conceitual, análise acurada, desempenho lógico, argumentação diversificada, capacidade explicativa" (1994, p.36).

## 2.1 INTERDISCIPLINARIDADE EM DIÁLOGO

No atual momento histórico, as áreas do conhecimento isoladas têm sido insuficientes para explicar determinados fatos sociais devido a complexidade de atravessamentos nos quais esses fenômenos são produzidos. Faz-se necessário, então, que as áreas dialoguem entre si para que um entendimento mais elaborado e consistente seja construído. Para alcançar o objetivo proposto, o referencial teórico que deu suporte às discussões que foram apresentadas nesta pesquisa tem relação com diferentes campos do saber das ciências humanas e sociais: Filosofia, Psicologia Social e Psicanálise, fundamentalmente, mas também História e Ciências Sociais, estreitando a relação entre elas. A intenção foi aproximar esses diferentes campos do conhecimento para desenvolver um saber contextual sobre o fenômeno do mal-estar em nossa sociedade, que tem sua problemática frequentemente atribuída ao indivíduo, representada como questão a ser tratada em nível do sujeito, apartado do contato social. Nesse contexto, a produção científica da qual tratamos aqui apostou na possibilidade de uma ciência

interdisciplinar, aproximando saberes específicos e os colocando em contato de uma forma produtiva, flexibilizando as fronteiras para que sejam compartilhados e utilizados como ferramentas na construção de novos conhecimentos.

Dessa forma, justificou-se a importância desse trabalho à medida em que, primeiramente, este pretendeu dar conta dos modos de sofrimento geralmente ligados a uma individualidade a partir da complexidade do social e, em segundo lugar, pela articulação de saberes que só se faz viável quando transitado por diferentes campos, como, neste caso, os campos da Psicologia Social, da Psicologia Clínica, da História, das Ciências Sociais e da Filosofia.

A discussão em torno da interdisciplinaridade acompanha a crise e a excessiva estratificação da ciência em fronteiras disciplinarmente e rigidamente construídas, produzindo um conhecimento fragmentado (Trindade, 2003) que, por muitas vezes, servem os saberes dominantes e normativos, auxiliando na manutenção das condições de conhecimento e também de controle social. Cabe ao psicólogo que pretende ser também um investigador social, se posicionar politicamente em relação à produção de conhecimentos que pretende fazer. Segundo Santos:

Nisso reside, aliás, o que hoje se reconhece ser o dilema básico da ciência moderna: o seu rigor aumenta na proporção direta da arbitrariedade com que espartilha o real. Sendo um conhecimento disciplinar, tende a ser um conhecimento disciplinado, isto é, segrega uma organização do saber orientada para policiar as fronteiras entre as disciplinas e reprimir os que as quiserem transpor (Santos, 2008, p. 74).

Demo (1998) define a interdisciplinaridade “como a arte do aprofundamento com sentido de abrangência, para dar conta, ao mesmo tempo, da particularidade e da complexidade do real” (Demo, 1998, pp. 88-89) e propõe que “a visão complexa seja também profunda, e verticalizar a horizontalização, para que a visão profunda seja também complexa”

(Demo, 1998, p.88). Assim, não há a prepotência de acreditar que foi possível englobar todas as informações e teorias sobre determinado fato, muito menos de que se esgotaram todas as explicações possíveis sobre o tema, mas buscou-se, com o auxílio da interdisciplinaridade, “ultrapassar o saber compartimentado e distante do sujeito social” (Minayo, 2010, p.439).

Assumi-se aqui um olhar, ao mesmo tempo, metodológico e político: criar, na pesquisa, um movimento de afastamento de teorias normativas e individualizantes, bem como se distanciar ou, ao menos, desconfiar de grupos que se mostram coesos e harmônicos em sua aparência, mas que não assumem seus “pontos cegos”, conflitos, contradições e limites. Por meio de tal abordagem metodológica do problema, buscou-se favorecer o compartilhamento de questões que são individuais, mas que, acima de tudo, são sociais e coletivas, levando sempre em foco a composição psicológica deste trabalho.

## 2.2 DIRECIONAMENTOS

Por se tratar de um estudo que se aprofundou sobre a sensibilidade e mutação do corpo social hoje, a análise teórica foi dirigida para aquilo que consideramos enunciadores do mal-estar social na sociedade contemporânea. Esse olhar viabilizou a análise sobre a emergência do mal-estar na contemporaneidade enquanto produção subjetiva atrelada a uma lógica capitalista dos modos de vida, que se fundamenta nos pressupostos do individualismo e da liberdade, mas que, durante o processo, acabou por evidenciar problemáticas que se desdobram na maneira com que o homem contemporâneo estabelece relações com o mundo e consigo.

Para tanto, a principal estratégia utilizada foi o levantamento bibliográfico de obras, artigos e textos que abordaram a questão do mal-estar e os modos de vida na sociedade capitalista. Diante de tantos teóricos dos campos interdisciplinares propostos anteriormente, interessou, para o presente estudo, os autores que pensam sobre fenômenos da atualidade a

partir de uma reflexão crítica com outras áreas dos saberes. Assim, foram eleitos psicanalistas que abordaram a questão do sujeito costurado aos enredos dos fenômenos políticos e sociais (e não unicamente ligados ao *setting* analítico clínico), bem como que se utilizaram da psicanálise enquanto teoria e método problematizando a investigação do social por meio dos saberes psicanalíticos, retirando a psicanálise do estatuto rígido, inflexível e edipiano ao qual muitas vezes ela é compreendida. Da mesma forma, abordaremos autores da psicologia social, da história, das ciências sociais e da filosofia que se mantêm nesse relacionamento tensionado com o campo de constituição dos sujeitos, com os modos de produção de conceitos e subjetividades de suas épocas e com a questão da produção do sofrimento humano. Iniciamos essa trajetória com Freud, analisando seu diagnóstico sobre o mal-estar na civilização e seguimos a partir do diagnóstico do niilismo proposto por Nietzsche e do diagnóstico da produção capitalista proposto por Marx. Percorremos autores que tratam do mal-estar na atualidade relacionando a questão com os modos de produção do sistema capitalista e entramos na Filosofia e na Sociologia através das noções de cultura do narcisismo e sociedade do espetáculo, neoliberalismo, biopolítica e consumo. Avançamos no campo da Psicologia Social com as noções de produção da subjetividade. E realizamos também uma busca na BVS Psicologia Brasil, através dos verbetes: mal-estar, desamparo, busca pela felicidade, narcisismo, ressentimento, tédio, contemporaneidade, subjetividade e sofrimento, violência, espetáculo e suicídio. O acesso aos materiais aqui citados advém do acervo da Biblioteca Central e da Biblioteca Setorial de Ciência Humanas da Universidade Estadual de Londrina (UEL), assim como outros materiais e livros levantados em pesquisas nas bases de dados científicos disponíveis online.

A partir desse referencial teórico, o diagnóstico buscou desnaturalizar os traços presentes no contexto, analisados por meio da pesquisa teórica, histórica e interdisciplinar que demonstrasse as rupturas do percurso e a densidade dos acontecimentos históricos. Buscou-se

integrar as observações feitas a partir desses diferentes referenciais teóricos almejando, em última instância, que compreensões, ainda que parciais, pudessem emergir através da articulação entre essas diferentes disciplinas.

### **3 SOBRE O DIAGNÓSTICO: RESGATANDO FREUD, NIETZSCHE E MARX**

O termo diagnóstico tem origem no grego *diagnostikós*, sendo que: como prefixo, refere-se a “através” e *gnosis*, “conhecimento”, “apto para conhecer”. Trata-se de um “conhecer através”, de um “conhecer por meio de” (Idáñez & Egg, 1994/2008, p. 10). Este breve entendimento no que diz respeito à etimologia do termo, ajuda-nos na aproximação da definição deste conceito que trataremos adiante.

O conceito de diagnóstico é utilizado por muitas áreas, mas foi especialmente apropriado pela medicina e seu uso pelo saber médico estendeu o entendimento do conceito de diagnóstico também para o senso comum. Em geral, faz referência à determinada caracterização a partir da análise de indicativos específicos ou de “sintomas”. Na medicina, o termo diagnóstico, aplicado ao campo clínico, está relacionado aos procedimentos realizados para analisar as condições de saúde de uma pessoa ou mesmo a caracterização de sua doença através do exame da sintomatologia, com o objetivo de indicar o tratamento mais adequado (Idáñez & Egg, 1994/2008, p. 11).

Mas, no que se desdobra o ato diagnóstico? A administração da vida como um todo produziu na sociedade capitalista uma expansão geral da prática diagnóstica. Desde a saúde, passando pelas políticas públicas, pelo campo da educação, do trabalho, das assim chamadas qualidades e potencialidades, do sistema jurídico, a ecologia, a economia, tudo tem sido norteado por estratégias diagnósticas concisas. No campo psicológico, a nomeação do sofrimento dada através dos diagnósticos baseados no DSM, por exemplo, implica em uma redução abusiva da experiência de sofrer, que é comprimida e generalizada (Dunker, 2015) através da sua nomeação.

Para escapar dessa redução e generalização do sofrimento, Dunker (2015) propõe que façamos uma passagem do diagnóstico enquanto ato de nomeação e planejamento para sua junção com uma diagnóstica compreendida como um discurso local acrescido de efeitos,

alianças e junções, que articula o mal-estar com o sofrimento e o sintoma em uma clínica, seja ela individual ou social. Mas para considerar a possibilidade de um diagnóstico, mesmo que este esteja de acordo com a clínica diagnóstica contextualizada e ética, é preciso haver uma concepção determinada do que pode ser patológico ou normal. Entende-se, então, que o patológico não é uma simples inversão da normalidade, mas está mais próximo de uma produção e reconhecimento sobre a existência de uma variedade, uma diferença, uma anomalia em relação a regra (Dunker, 2015). Nesse sentido, patológico pode ser fortemente adaptativo e conforme quando as condições de mundo convocassem a um tipo de não adaptação. Sobre esse entendimento do patológico também enquanto adaptação, Dunker diz:

A redução das modalidades de sofrimento a uma mesma gramática normativa e a uniformização dos sintomas à sua forma ocidental contemporânea são processos ideológicos relevantes, tanto porque funcionam como neutralização do potencial crítico que os sintomas psicológicos trazem para a compreensão de determinado estado social quanto pelo papel que os sintomas sempre tiveram, de produzir novas modalidades de laços sociais (Dunker, 2015, p. 35).

Isso permite entender o que chamamos por patologias do social como uma metáfora apropriada para pensar um tipo de patologia que emerge de uma organização social configurada, dada; não é sinônimo de uma doença, uma espécie de desvio de função orgânica ou psíquica que acomete uma sociedade, mas se configura enquanto uma forma de estar no mundo “*desde* o social [grifo do autor]” (Dunker, 2015, p.35), mesmo que essa forma seja extremamente adaptativa a condições aversivas de vida.

Nessa interlocução do conceito de diagnóstico com o campo social, observamos que a ideia se constrói como um campo de interpretação sobre o mundo. O conceito de diagnóstico desenvolvido por Foucault parte do terreno das interpretações para ser um instrumento de análise e problematização de nossa época, no que diz respeito a dimensão da atualidade nos

processos históricos. O autor elabora seu conceito de diagnóstico com projeção na contemporaneidade. Quer saber das nossas condições no agora, distante da pretensão de entender o presente como um todo, algo fundamental ou absoluto, mas compreendendo-o também enquanto fluxo de transformação e devir. Para Foucault (1967), esse posicionamento já nos afasta da busca pela verdade absoluta, uma vez que para ele este é um processo de escavação. Foucault trata de forma singular a questão do diagnóstico atrelada ao papel da filosofia:

Que o que eu faço tenha algo a ver com a filosofia é muito possível, principalmente na medida em que, ao menos desde Nietzsche, a filosofia tem como tarefa diagnosticar e não procura mais dizer uma verdade que possa valer para todos e para todos os tempos. Eu procuro diagnosticar, realizar um diagnóstico do presente: dizer o que somos hoje e o que significa, hoje, dizer o que nós dizemos. Esse trabalho de escavação sob nossos pés caracteriza, desde Nietzsche, o pensamento contemporâneo. (Foucault, 1967, p. 34).

Para ele, todo estudo e teoria sobre a questão do sujeito torna-se um estudo e uma teoria sobre essas estruturas sob as quais o homem se encontra sob domínio. O que podemos apontar de mais importante no conceito de diagnóstico em Foucault é que ele questiona nosso tempo, nossa atualidade, de uma perspectiva histórica através das problematizações sobre as formas do saber poder (Foucault, 1989) e das modalidades do governo, quanto sobre as formas de subjetivação. O objetivo do empenho em função de diagnosticar o presente é, por fim, possibilitar a transformação do presente já que “por que essas coisas foram feitas, elas podem, com a condição de que se saiba como foram feitas, serem desfeitas” (Foucault, 1983/2004, p. 44).

Esse tipo de estudo concretiza-se através das perguntas que são feitas em relação ao processo e em relação a produção de determinados fenômenos e não como última

possibilidade de categoria diagnóstica como verdade. Relacionando a forma como este autor constrói sua abordagem histórica com a maneira que ele tem de operar as concepções de tempo e espaço, bem como os efeitos que elas produzem em nossa sociedade. A ideia de diagnóstico se intensifica como um trabalho genealógico que busca descobrir o que significa para nós o que nós mesmos dizemos hoje (Foucault, 1967). Segundo ele, o pensamento contemporâneo é caracterizado por esse tipo de trabalho, que foi iniciado com Nietzsche.

Além disso, Nietzsche descobriu que a atividade particular da filosofia consistia no trabalho do diagnóstico: o que somos nós hoje? Qual é este “hoje” no qual nós vivemos? Tal atividade de diagnóstico comportava um trabalho de escavação sob seus próprios pés para estabelecer como se tinha constituído antes dele todo este universo de pensamento, de discurso, de cultura que era seu universo. Parece-me que Nietzsche tinha atribuído um novo objeto a filosofia, que foi um pouco esquecido ... uma genealogia (Foucault, 1967, pp. 41-42)

Em contraposição à noção de uma história linear, esse tipo de diagnóstico busca a não-evidência através de uma análise que não acontece de forma cronológica, mas tomando em conta os atravessamentos e transformações ocorridas em nossa sociedade, que advém sempre de uma cadeia de interpretações. O autor discute algumas questões referentes às técnicas de interpretação desenvolvidas particularmente em Marx, Nietzsche e Freud, e de que forma as abordagens utilizadas por esses pensadores fundamentaram a possibilidade de uma hermenêutica moderna (Foucault, 1980), sendo que a hermenêutica pode ser entendida como o processo no qual objetiva-se decifrar um conteúdo ou um significado manifesto para um significado latente ou escondido (Palmer, 1989). Assim, a hermenêutica moderna surge como uma reflexão voltada para os fundamentos e métodos usados para tal interpretação, ou seja, para as técnicas de interpretação usadas por um determinado pensador (Foucault, 1980). Cada cultura criou seu próprio sistema de interpretação, com suas técnicas e suas formas próprias

de suspeitar, interpretações essas que serão transmitidas na linguagem. Entendendo o sistema de interpretação fundamentado em nossa época, podemos entender a qual sistema interpretativo pertencemos (Foucault, 1980). Para ele, a linguagem, a princípio:

não diz exatamente o que diz ... transmite outro significado; este seria de cada vez o significado mais importante, o significado que está por baixo” e que “a linguagem rebaixa a forma propriamente verbal, e que há muitas outras coisas que falam e que não são linguagem” (Foucault, 1980, p. 06).

De acordo com o autor, a partir do século XIX, com Freud, Nietzsche e Marx, os símbolos alvos de interpretação que até então eram organizados de maneira homogênea em um espaço homogêneo, passaram a organizar-se em um espaço diferenciado, partindo de uma dimensão qualificada como sendo de maior profundidade, ou seja: é necessário que aquele que se põe a tarefa de interpretar desça, ou, como disse Nietzsche citado por Foucault, se converta no “bom escavador de baixos fundos” (Foucault, 1980, p. 12), mas sem se deixar esquecer de que “a profundidade não é senão um jogo e uma ruga da superfície” (Foucault, 1980, p. 12). A partir desse período, a interpretação foi convertida em uma tarefa infinita. Os símbolos “encadearam-se numa rede inesgotável, e também infinita, não porque se tenham repousado numa semelhança sem limite, mas porque tinham uma amplitude e abertura irreduzíveis” (Foucault, 1980, p. 14).

Esse inacabado da interpretação, sua fragmentação e seu retorno para si mesma pode ser encontrada, segundo Foucault (1989), em Marx, Freud e Nietzsche. Os três pensadores operaram de formas paralelas seus diagnósticos e entendemos que as convergências encontradas entre as formas de operar parecem importantes para entender as complexas relações em que se estabeleciam a sociedade de suas épocas, e que permanecem válidas para entender a sociedade atual, bem como o mal-estar que nela observamos. Para eles, tudo se constrói a partir de cadeias relacionais e interpretativas que nós, interpretadores, criamos

(Foucault, 1980). Cadeias interpretativas e todo o conteúdo que dela extraímos também foram fundadas por interpretadores em outros momentos.

Pensar a possibilidade de um diagnóstico fora da esfera das cadeias relacionais, sociais e historicamente criadas, engessando-o enquanto algo que se aproxime de uma estrutura final e imutável é, ao nosso entendimento, uma prática equivocada. O modo de operação de suas interpretações, de seus diagnósticos, para estes três autores é, portanto, uma construção que não busca atingir ideais de verdade, mas de entender o que temos como verdade e como interpretação como uma construção histórica, sendo que a relação entre intérprete e interpretação “é uma relação mais de violência que de elucidação ... ela necessita apoderar-se violentamente de uma interpretação que já está ali, que deve trucidar, revolver e romper a golpes de martelo” (Foucault, 1980, p. 17). São interpretações, ao mesmo tempo em que impõem interpretações, não significados, pois “não cessa de existir sob tudo que fala uma enorme rede de interpretações violentas” (Foucault, 1980, p.18). Foucault defende os métodos destes três pensadores dizendo que:

Isso já se observa em Marx, que não interpreta a história das relações de produção, mas interpreta uma relação que se dá já como interpretação, porque se oferece como natural. Inclusivamente, Freud não interpreta símbolos, mas interpretações... interpreta a linguagem de seus doentes... a sua interpretação é uma interpretação de uma interpretação... Desta mesma forma Nietzsche apodera-se das interpretações que são já prisioneiras umas das outras. As mesmas palavras não são, senão, interpretações ao longo da sua história (Foucault, 1980, pp. 17-18).

A hermenêutica moderna, portanto, encontra-se diante do dever de interpretar-se ao infinito e de, depois, voltar-se e se encontrar consigo mesmo, enunciando e pronunciando a interpretação de que a verdade tem a função de recobrir (Foucault, 1980), traçando esta relação dialética. Operando, dessa forma, as técnicas de interpretações desenvolvidas por

estes três autores alcançam, desde o século XIX, um efeito próximo aquilo que se entende por terapêutica, afastando-se do sentido mais atribuído a ela até então, próximo a revelação ou salvação. Pois, “nos nossos dias – disse em 1960 – a saúde substitui a salvação” (Garcia citado por Foucault, 1980, p.34). Isso leva a compreender que a interpretação, da forma operada por esses autores, promovem mudanças estruturais fundamentais na forma como se organiza a sociedade, a cultura e, conseqüentemente, o sujeito. Sobre a terapêutica que se desdobra do processo de interpretação:

Entre Nietzsche, Freud e Marx se poderia estabelecer o seguinte paralelo: Nietzsche, na sua interpretação, trata de analisar os bons sentimentos e manifestar o que na realidade escondem... Freud, com a psicanálise vai desvendar o que é o conteúdo latente; e neste caso também a interpretação terá conseqüências bastante catastróficas para os bons sentimentos. Por fim, Marx atacará a boa consciência da burguesia para mostrar o que há no fundo dela (Baroni, citado por Foucault, 1980, pp. 28-29).

Antes de Foucault, Ricoeur (1965) apontou Freud, Nietzsche e Marx como os “mestres da suspeita”, à medida em que, através das suas técnicas de interpretação do mundo e da realidade, operaram algumas “inversões” paradigmáticas no interior do pensamento e da cultura ocidentais, suspeitando das ilusões da consciência. Esse deslocamento desdobrou sobre a questão do sujeito, tópico fundamental da ciência psicológica. A conclusão de Ricoeur (1965/1978) é a de que tanto Freud, quanto Marx e Nietzsche integrariam essa hermenêutica da suspeita ao acolherem a consciência imediata como mentira. Ele diz:

O filósofo contemporâneo encontra Freud nas mesmas paragens que Nietzsche e Marx. Todos os três se apresentam diante dele como os protagonistas da suspeita, os perfuradores de máscaras. Nasceu um problema novo: o da mentira da consciência, da consciência como mentira. Esse problema não pode permanecer um problema particular entre outros, pois o que está posto em questão, de modo geral e radical é o

que nos parece a nós, bons fenomenólogos, como o campo, como o fundamento, como a origem mesma de toda significação, ou seja, a consciência. (Ricoeur, 1965/1978, p. 88)

Dessa forma, a consciência imediata do sujeito eternizada no cogito cartesiano “penso, logo existo”, foi colocada em questão pela “descoberta do inconsciente por Freud” (Hall, 2006, p.36), do ser social e da “essência universal de homem, por Marx” (Hall, 2006, p. 35), e da quebra da universalidade do pensamento ocidental e da vontade de poder em Nietzsche. Esse problema da falsa consciência imediata vai se desdobrar e assumirá diferentes formas que correspondem ao processo de formação da mesma: a ideologia em Marx, ilusão em Freud, vontade de verdade em Nietzsche (Ricoeur, 1965/1978).

Esses mestres da suspeita suspeitaram que a verdade nada mais fosse do que uma relação, uma relação entre as palavras e o mundo, que só poderá ser elucidada em um processo de interpretação. Assim sendo, segundo Ricoeur (1965/1978), para descobrir a verdade é preciso proceder à interpretação do que consideramos conhecer a fim de decifrar o sentido oculto no sentido aparente, pensar diferente do que parece ser a evidência. Para ele, a experiência analítica estaria, então, muito mais ligada à compreensão histórica sobre o sujeito do que as explicações de origem ou de ordem puramente mentais.

A escavação desta prática interpretativa proposta até o momento leva em direção a outra obra que também visou discutir as relações de interpretação. Ao abordar as questões relacionadas à psicanálise e práticas sociais, Assoun (1989) faz uma análise dos diagnósticos (e consequentes interpretações de seu tempo) desenvolvidos por Freud e Nietzsche no que diz respeito à religião, a sublimação, ao trabalho, à arte, à ciência, essencialmente, da cultura e da civilização e, também, diagnósticos do sofrimento, da dor em duas diferentes faces, enquanto sentimento que acompanha o ser humano.

A noção de diagnóstico atrelada à técnica interpretativa, uma vez desconectada de um uso meramente individual, pode percorrer diferentes contextos. A partir da reflexão sobre diagnóstico, patologia e técnicas de interpretação, parece plausível ampararmo-nos em suas teorias para interpretar e diagnosticar uma questão central: a de como as práticas da cultura produzem e são assujeitadas pelo sentimento de mal-estar que se materializa em nossa cultura na contemporaneidade, assim como seus desdobramentos.

O interesse em aproximar esses três pensadores e suas respectivas análises a respeito de problemas centrais em suas obras, como o da subjetividade, do sofrimento humano, da moralidade e de suas articulações com o mundo da cultura, do trabalho e do capital, não tem como objetivo confrontar os métodos ou os diagnósticos por eles realizados de modo a identificar dissonâncias ou analogias, mas forçá-los a dialogar entre si e conosco, sinalizando até que ponto os diagnósticos e prognósticos das patologias culturais da modernidade desenvolvidos por eles, enquanto críticos sistemáticos dos sistemas vigentes de suas épocas, são usados por teóricos da contemporaneidade e podem ajudar na compreensão diagnóstica das patologias e do sofrimento na nossa sociedade. Além disso, todos os três autores trabalharam com a perspectiva de que, apesar de inevitável, há de haver, ou de se fazer criar, um modo de passagem pela dor, pelo sofrimento, pela alienação da vida. Freud, Nietzsche e Marx não são céticos da nossa sociedade; eles pleiteiam uma interpretação capaz de corrigir essa consciência falsa. Uma clínica, um modo de elaboração que possa vir a ressignificar a experiência em Freud, ponderar em Nietzsche, ou reestruturar em Marx, para que haja algo de transformação dessa condição que se abate sobre a existência humana.

Além disso, para além da técnica usada, todos esses autores se debruçaram sobre questões fundamentais para a organização social, política e econômica da sociedade, como a religião, o sistema econômico, a educação e a moral e, assim, sobre a forma como se constituem os sujeitos. Entendendo o sofrimento enquanto fato social e usando como base de

pensamento esses três autores, como operacionalizaram e o que diagnosticaram nas interpretações que fizeram sobre a nossa civilização?

### 3.1 O DIAGNÓSTICO FREUDIANO

De forma geral, Freud rompe com as crenças racionalistas vigentes em sua época ao levantar a hipótese do inconsciente, retirando a consciência humana do centro das decisões e do controle dos desejos do homem que não conhece tudo aquilo que determina suas ações. Assim, para que o inconsciente possa ser decifrado, os sintomas deverão ser decifrados em suas entrelinhas, na sua linguagem simbólica, e cabe ao processo psicanalítico auxiliá-lo nessa busca.

Freud, há mais de 100 anos, problematizava a questão do mal-estar da sociedade através de um ensaio diagnóstico de seu tempo, questionamento que se fez mais presente em sua obra “O mal-estar na civilização” (1930). Nesse trabalho, Freud retoma vários temas relacionados à moral e a cultura trabalhados por ele anteriormente em outros textos (1908, 1912/1913, 1921) e os articula em torno das causas da infelicidade e do sofrimento na civilização. Considerado o texto mais “social” da obra freudiana, esse trabalho marca um ponto importante no qual Freud aponta que toda psicologia individual é também uma psicologia social (Freud, 1930), sendo considerado, por Lacan (1991), um texto metapsicológico e por Ricoeur, (1965/1978, p.217) um texto “metacultural”.

Nessa trajetória diagnóstica, Freud alertou sobre a organização dos males instaurados na civilização da época, sendo que, para ele, o mal-estar se organiza de forma estrutural e, por essa razão, deve produzir novos tipos de sintomas e apresentar novas configurações ou novas faces do sofrimento subjetivo, de acordo com o tempo em que é vivenciado.

O autor introduz sua ideia de que existe uma necessidade interna e intensa que nos acompanha durante a vida, uma necessidade que é permanentemente sustentada pelo medo do

poder superior do destino e pela constante e aparentemente inatingível busca do homem pela felicidade produzida, tal qual como a grande finalidade da vida humana, concluindo que somos regidos pelo princípio do prazer. Segundo ele, essa necessidade começa na infância, pelo desamparo do bebê e o anseio pelo pai que lhe dará proteção. Os homens persistem nessa ilusão durante toda a sua vida. Porém, apesar de controlados pelo princípio do prazer, a vivência se baseia, na maioria das vezes, em infelicidades do que em prazeres ara o nosso corpo, advindos do mundo exterior e das relações com o outro. Para Freud, tais fontes de sofrimento advém da “prepotência da natureza, a fragilidade de nosso corpo e a insuficiência das normas que regulam os vínculos humanos na família, no estado e na sociedade” (Freud, 1930/2010, p. 43). No que diz respeito às duas primeiras, nossa fragilidade é inevitável. Mas a sociedade tem tentado desenvolver outras atitudes para lidar com o sofrimento e a insegurança de ordem social.

Para chegar a essa conclusão diagnóstica a respeito do mal-estar em nosso tempo, Freud se utiliza do método arqueológico. Esse rótulo metodológico com o qual se pretende caracterizar o diagnóstico psicanalítico se justifica através das primeiras páginas do texto em questão, no qual Freud (1930/2010, p.87) recorre à metáfora sobre o passado de Roma para fazer uma comparação com a forma como se estrutura a vida psíquica, já que, ao longo de sua produção, o tema do “anterior”, do que vem antes, é fundamental. Segundo Matteo, “ninguém antes de Freud nos tinha revelado com tanta coerência e inquietante consistência um destino que está atrás, um “retardo destinal” (Freud, p.437, citado por Matteo, 2008, p. 11).

Sobre isso, Ricoeur (1965/1978) diz que “toda a interpretação [freudiana] da cultura é uma arqueologia” (p.362) e faz um paralelo dizendo que a produção psicanalítica freudiana foi perpassada por uma “estranha e profunda filosofia do destino” (p.452). Assim, poderíamos identificar a arqueologia no movimento regressivo do aparelho psíquico, na “intemporalidade” do inconsciente e do id que nos falam de algo que não poderá ser destruído

completamente, na teoria do narcisismo e de que forma a energia desinvestida retorna ao ego, assim como na interpretação da cultura, no retorno do recalcado, explicando os fenômenos religiosos, na teoria das pulsões com seu caráter conservador e no conceito de compulsão à repetição (Matteo, 2008).

Entendendo por cultura ou civilização o conjunto de regulamentos que regem a vida do homem em sociedade, a tese freudiana (Freud, 1930) é de que a cultura produz um mal-estar nos seres humanos, visto que existe um antagonismo intransponível entre as exigências da pulsão e as exigências com vistas à civilização. Uma análise crítica da teoria da cultura desenvolvida por Freud prepara o caminho para o desenvolvimento de uma ideia de diagnóstico que será sempre um diagnóstico coletivo. No intuito de entender e diagnosticar o mal-estar que se manifesta no campo da subjetividade, Freud projeta seu olhar sobre o coletivo de sua época:

O mal-estar da civilização é, pois, para Freud, antes de mais nada, um mal-estar do indivíduo, ser pulsional diante da civilização. Isto supõe o postulado, a título de verificação incontestada, de uma exigência cultural, depois uma situação do indivíduo diante deste dado - o que possibilita a Freud diagnosticar sem propor reforma (Assoun, 1989, p. 263).

Dessa maneira, o diagnóstico psicanalítico, usualmente entendido enquanto prática clínica dirigida para o indivíduo, pode ser ampliado e passa a ser um diagnóstico que incide sobre a coletividade, que se projeta no espaço e no tempo, na cultura ou civilização. Ainda, segundo Assoun:

Freud chega a diagnosticar, através de O mal-estar na civilização, um antagonismo irreduzível entre os dois processos do desenvolvimento individual e do desenvolvimento da civilização. É impossível, portanto, concordar com o preconceito

segundo o qual ‘nossa civilização é o bem mais precioso que podemos adquirir e possuir (p.265, 1989).

O resultado desse diagnóstico desenvolvido por Freud é a constatação de que a civilização se faz à custa dos sacrifícios que incidem sobre o indivíduo. O preço pago em termos de renúncia instintual vai continuar sendo pago. Não é algo que pode ser rearranjado ou substituído, portanto, não se pode resolver esse antagonismo para Freud. Mas através do diagnóstico social proposto, olhando crítica e clinicamente para a organização social, é possível propor e projetar reformas que, instauradas em níveis “menores”, quer dizer, micropolíticos, grupais ou subjetivos, seja possível consolidar mudanças e diminuir em algum nível esse mal-estar que nos acomete enquanto corpo social através de um “isomorfismo dos desenvolvimentos” (Assoun, 1989, p. 265). Mesmo isoladamente, o homem participa do desenvolvimento da sociedade, assim como o desenvolvimento da humanidade produzirá efeitos sobre o desenvolvimento do homem. Segundo Assoun (1989), “esta harmonia funcional da libido individual e coletiva embasa a esperança final de um equilíbrio, ainda que precário, sobre o modelo do indivíduo” (p. 265) que seria postulado como um superego coletivo.

### 3.2 O DIAGNÓSTICO NIETZSCHEANO

O diagnóstico freudiano do mal-estar, pela posição que ocupa no conjunto da obra, pode ser colocado lado a lado com o diagnóstico niilista operado por Nietzsche: para ele, a moral, na forma como foi elaborada e transmitida na civilização ocidental, faz com que ela venha a padecer do niilismo. A questão do niilismo tem lugar de destaque no conjunto da obra de Nietzsche. Nela encontramos o esforço em promover uma compreensão da história e do futuro do Ocidente como um processo assinalado pelo advento e consumação do niilismo em

alguns fragmentos póstumos e nas obras “Para a genealogia da moral” (1887), “O crepúsculo dos ídolos” (1888) e “O Anticristo” (1888) (Araldi, 1998).

Nietzsche deteve-se sobre a questão do niilismo pois estava preocupado com os efeitos que o mesmo produziria sobre a civilização e a cultura, já que o niilismo está no centro de uma sociedade que quer se desenvolver pacificamente. Para entender esse conceito, é importante compreender a importância da modernidade para a filosofia deste autor como um contexto histórico fértil à proliferação do niilismo, sendo que este é definido, a princípio, como um fenômeno histórico (Guervós, 2018) e como um “processo fundamental de nossa história ocidental” (Heidegger, citado por Guervós, 2018, p.12). Ou seja, o niilismo, para Nietzsche, é consequência direta dos valores e práticas que cultivamos durante milênios enquanto cultura ocidental.

Para construir a sua crítica da moral e da cultura moderna, Nietzsche se vale do método genealógico. Sobre esse método nietzscheano, Foucault diz:

A genealogia seria, portanto, com relação ao projeto de uma inscrição dos saberes na hierarquia de poderes próprios à ciência, um empreendimento para libertar da sujeição os saberes históricos, isto é, torná-los capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico, unitário, formal e científico (Foucault, 1979/2008, p. 172).

Na perspectiva nietzscheana, toda a história do pensamento ocidental, assim como a história da modernidade, é a história da radicalização de um niilismo que encontra forças nessa civilização que, para ele, é um processo de domesticação do homem. Para ele, a civilização cria instrumentos, razões, justificações, ficções, convicções que são interiorizadas e, nesse processo, fazem-no perder a sua vontade de poder, na qual reside a essência da vida. Dessa forma, a temática do niilismo converge para a denúncia de uma vida adoecida e enfraquecida como resultante do percurso civilizatório.

Seguindo essa lógica, Nietzsche desenvolve uma explicação do processo evolutivo do homem que produz um animal doente que substitui o animal humano. Tornando-se parte de um rebanho ressentido, vítima de um ideal culpabilizador e que nega a vida. Seu diagnóstico genealógico se configura enquanto uma tática que “a partir da discursividade local assim descrita, ativa os saberes libertos da sujeição que emergem desta discursividade” (Foucault, 1979/2008, p. 172).

Assim, ele desenvolve toda uma crítica à religião e à metafísica socrático-platônica que acaba se desdobrando em uma crítica à própria ciência moderna que parece estar pautada em uma fé metafísica. Dessa forma, seu método consiste em buscar entender e explicitar que tipo de valores estão envolvidos na construção dos valores predominantes para uma época. Nietzsche explicita seu método genealógico fundamentalmente em “Genealogia da Moral”, quando diz que tem “*uma nova exigência: necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão...* [grifos do autor]” (Nietzsche, 1887/1998, p.12). Ele começa se interrogando pelo *valor* da compaixão e em seguida, estende sua crítica à moral e a verdade que passam a ocupar um lugar que antes era direcionado a um deus idealizado.

Apesar de entender que o niilismo é um “princípio ativo na história” (Guervós, 2018, p.12) e sempre esteve presente na nossa sociedade, ele teria se intensificado enquanto um sentimento na transição do período medievo, que tinha a crença no transcendente como elemento norteador dos valores humanos, para o período moderno, no qual a ciência e o progresso, com todas as suas técnicas, assumem o lugar que antes era ocupado por essa ideia transcendente. Com o enfoque na ciência, surge uma nova tentativa de reduzir o mundo à verdade, o que já era feito com base nas explicações religiosas do mundo, criando mais uma relação de substituição do que do que poderíamos entender por alguma espécie de “superação”. Na tentativa do homem de superar os antigos valores ocidentais, ele cai, então,

em um vazio. É nesse vazio que se constrói o niilismo, vivido e carregado pelo homem moderno e que, segundo Nietzsche, não pode ser evitado (Nietzsche, 1887/1998). Para ele, “passa a existir um novo problema: o problema do valor da verdade” (Nietzsche, 1887/1998, p.140), a quem direcionará sua análise genealógica a partir de então. Segundo Assoun:

Toda a crítica da moralidade apresenta-se como reflexão sobre os mecanismos da civilização na acomodação dos instintos: a genealogia nietzscheana da moral é, neste sentido, fundamentalmente uma etnologia, tendendo a resgatar as condições da moralidade coletiva como instituição para-instintiva (Assoun, 1989, p. 262).

O esforço de Nietzsche em fazer tal crítica estaria em libertar o homem dessa moral que, para o filósofo, torna o homem um escravo. A luta contra a moral, contra as totalizações, contra os ídolos, principalmente aqueles que a racionalidade tendeu a eleger em para substituir o ídolo do deus morto, faria parte de um projeto de transmutação de todos os valores que o homem deveria atingir após passar pelo sofrimento niilista que o atravessa. Segundo Giacóia, “essa exigência se nutre da mesma raiz de que brota o ímpeto libertário do esclarecimento, ou seja, a ideia essencialmente emancipatória de retirar o homem dos grilhões da superstição e da ignorância, sobretudo em relação “a sua própria natureza” (Giacóia, 2013, p. 245).

Dessa forma, a própria noção de sujeito será reformulada. Se na visão cartesiana racionalista o sujeito era inquestionável, ele será, para Nietzsche, uma construção, o “resultado de uma longa cadeia de escolhas arbitrárias” (Meireles, 2016, p. 28), recusando qualquer alusão metafísica para a caracterização da subjetividade (Meireles, 2016). E, mais do que isso, em Nietzsche, o niilismo será formulador central nos processos de subjetivação.

A primeira etapa do niilismo enquanto estado psicológico diz respeito a negação da vida e sua depreciação. Nessa etapa, “o centro de gravidade da vida é colocado, não nela mesma, mas no “além” – no nada –, então se retirou da vida o seu centro de gravidade... Viver

de modo que a vida não tenha sentido: agora esse é o “sentido” da vida.” (Nietzsche, 1888/2002, p. 63). O niilismo como sintoma desse estado psicológico vai aparecer, então, toda vez que o humano buscar um sentido para a vida, que não seja através da própria vivência enquanto um constante e permanente exercício das forças. Em segundo lugar, o niilismo liga-se a negação dos valores supremos advinda de uma vontade de verdade absoluta, que acaba por negar as particularidades, as interpretações, no qual os sujeitos buscarão “uma apreensão rápida e simplificada da totalidade da existência” (Carvalho, 2014, p. 47). Perdidos na busca pela totalidade, diante da violência da vida e da força inexorável do destino, esse homem se desespera. A terceira forma do niilismo enquanto estado psicológico é resultado das duas anteriores. Ao perceber que a crença nas categorias da verdade não foram suficientes para suprimir seus questionamentos, para dar sentido a existência do homem, o homem entra então em uma lógica de pensamento de que tudo foi “em vão” (Carvalho, 2014). Ele já não tem mais forças e a sensação é a de que nada poderá salvá-lo, nem a religião, nem a ciência.

Nesta última fase do niilismo enquanto estado psicológico e componente dos processos de subjetivação, ocorre uma desvalorização radical dos valores existentes e sua presença anuncia transformações históricas (Carvalho, 2014). É nessa “passagem a novas condições de existência, que a mais extremada forma do pessimismo, o niilismo propriamente dito, viesse ao mundo. Isso eu compreendi” (Nietzsche, 1983, p. 386).

### 3.3 O DIAGNÓSTICO MARXISTA

O diagnóstico marxista da sociedade, contemporâneo aos dois anteriores, vai desdobrar-se a partir de uma análise das relações materiais do mundo, envolvendo os modos de produção da sociedade capitalista e do trabalho. Segundo Lowy, a primeira e talvez maior contribuição de Marx à cultura moderna é seu novo método de pensamento e de ação, que foi

definida por Gramsci como “filosofia da práxis” (Löwy, 1997, p. 22). Toda a leitura de Marx está fundamentada na ideia de que a materialidade do mundo caracteriza a vida em sociedade. Assim, a forma como vivemos, nos organizamos e, principalmente, a forma como trabalhamos exerce influência direta no modo como nos sentimos e como pensamos. O trabalho, para Marx, pode ser entendido enquanto uma relação entre o homem e a natureza. Mas, a análise diagnóstica que o autor desenvolve sobre essa questão se dá a partir do entendimento de que as formas segundo as quais o homem explora a natureza mudam historicamente, dependendo da organização social em que o trabalho se estabelece. Nesse processo, não só a natureza é modificada, mas o homem também o é, não havendo, dessa forma, uma essência humana imutável, mas que se transforma a partir dessas relações (Marx & Engels, 1846/1989).

Considerando isso, a anatomia social será analisada por ele a partir das relações que emergem dos modos de produção. Nas leituras de Marx, está sempre presente um aspecto fundamental que se delonga na totalidade da sua obra e da sua teoria: um empenho cuidadoso no compromisso com a crítica às variadas formas de opressão e dos modos de produção de cada uma dessas formas específicas. Ao elaborar sua crítica ao modo de produção da vida na sociedade burguesa, as ideias e a construção de homem são compreendidas através do seu contexto histórico e das condições materiais de sua comunidade, sendo esta última o equivalente às forças produtivas da sociedade (Marx, 1867/2013). Para Marx & Engels (1846/1989), analisando as contradições que emergem das forças produtivas e das relações de produção, entende-se que a maioria esmagadora das ideias em vigor, o pensamento, a opinião, as concepções éticas, estéticas, religiosas, jurídicas, são, na verdade, representações das ideias das classes dominantes que perpetuam seus valores e, da mesma forma que a atividade material determina as ideias, determina toda uma produção intelectual de sua época.

Se toda essa rede de conceitos é articulada pela burguesia, então todo o conhecimento que dela advém, na forma como é absorvido pelos sujeitos que integram a sociedade burguesa, é passado de forma distorcida e corresponde a um conhecimento ilusório, fragmentado, ideológico. A ideologia enquanto o conjunto de ideais burgueses transmitidos tem como finalidade camuflar os conflitos sociais e manter a dominação sob a classe trabalhadora, impedindo-a de conhecer suas amarras e desenvolver autonomia (Marx & Engels, 1846/1989).

A noção de ideologia como falsa consciência, ou como uma consciência formada e estruturada intencionalmente, não natural, abalou a metafísica ocidental. Se anteriormente era considerada livre e autodeterminada, a partir do diagnóstico dos modos de produção desenvolvido por Marx, passa a ser vista como condicionada pelo trabalho (Ricoeur, 1965/1978). Para Marx e Engels, o conceito de ideologia é um conceito crítico-negativo, indicando uma falsa representação, “um conhecimento invertido da realidade que tem por consequência a justificação de relações de dominação e poder” (Pereira, 2016). Dessa forma, as – falsas – representações que os indivíduos têm da realidade acabam por produzir uma determinada forma de atuação diante do mundo, legitimando a divisão social e as relações de dominação que nele existem. A crítica a uma consciência verdadeira e soberana que parte do indivíduo, então, se dá a partir do pressuposto de que “a consciência nunca pode ser mais que o ser consciente” (Marx & Engels, 1846/1989, p. 20). Segundo os autores:

São os homens que produzem suas representações, suas ideias etc., mas os homens reais, atuantes, tais como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e das relações que a elas correspondem, inclusive as mais amplas formas que essas podem tomar (Marx & Engels, 1846/1989, p. 20).

Essa proposta de método de análise desenvolvido por Marx em parceria com Engels, parte de uma abordagem materialista dialética da realidade, que interpreta os fenômenos a partir de uma perspectiva de totalidade através da análise do contexto. Segundo Netto:

O procedimento metodológico próprio a essa teoria [marxiana] consiste em partir do empírico (os “fatos”), apanhar as suas relações com outros conjuntos empíricos, investigar a sua gênese histórica e o seu desenvolvimento interno e reconstruir no plano do pensamento todo esse processo. O circuito investigativo, recorrendo compulsoriamente à abstração, retorna sempre ao seu ponto de partida – e, a cada retorno compreende-o de modo cada vez mais incluso e abrangente. Os “fatos”, a cada nova abordagem, se apresentam como produtos de relações históricas crescentemente complexas e mediatizadas, podendo ser contextualizados de modo concreto e inseridos no movimento maior que os engendra. A pesquisa, portanto, procede por aproximações sucessivas ao real, agarrando a história dos processos simultaneamente às suas particularidades internas (Netto, 2004, p. 58).

Se o homem não se vê como produtor de suas próprias condições de existência, se não reconhece os fenômenos como sua própria produção, então estes fenômenos passam a exercer um tipo de poder que acaba por subjuga-lo (Marx & Engels, 1846/1989). Dessa forma, conferem-se causalidades a instâncias alheias ao mundo real, estabelecendo-se a conexão entre a ideologia e a alienação humana (Chauí, 2006), fazendo o indivíduo perder a consciência da vida e ser engolido pelas diretrizes do sistema vigente, no caso, o capitalista. Segundo o diagnóstico marxista, apenas analisando o mundo em sua totalidade é que será possível libertar o homem da alienação.

#### 3.4 POR UM DIAGNÓSTICO SOCIAL

Partindo do ponto de que na psicanálise freudiana, na genealogia nietzscheana e no materialismo marxista está presente a noção de história, e que os três possuem uma mesma perspectiva em relação tanto à gênese do sujeito, enquanto produção interativa de um conjunto de normas e práticas que se dá a nível social, quanto da gênese da racionalidade e do pensamento enquanto uma relação estabelecida entre meios e fins, entendemos que a moral sexual, civilizatória e os modos de produção e de comércio material entre os homens construíram as instituições democráticas que conhecemos hoje, assim como a cultura e a civilização que compartilhamos. Não se trata de uma comparação, mas parece importante trabalhar a partir da riqueza das análises desses autores mais ou menos localizados no mesmo tempo histórico, que partem de lugares diferentes, evidenciando uma potência imensurável de análise diagnóstica.

O enfoque no modo como se produziu uma civilização adoecida, impregnada por mal-estar, foi trabalhado por Freud e Nietzsche em seus diagnósticos sobre a civilização de tal forma que:

Em Nietzsche e em Freud, o enfoque da *Kultur* reflete o problema central, aquele do instinto e de sua satisfação... Eis porque ambos abordam a civilização em termos de doença: a civilização não está apenas doente - ela é a doença, a partir do momento em que surge como obstáculo crônico à satisfação instintual. ... estabelece-se uma espécie de *nexus* natural em Nietzsche como em Freud, entre os problemas da pulsão e da *Kultur*, acoplados por uma necessidade irresistível (Assoun, 1989, p.260).

Assim, o diagnóstico freudiano, tal qual Assoun o pensa, se descola de qualquer abordagem de natureza moral. Aí encontramos uma evidência de que o pensamento de Freud pode ser colocado ao lado do de Nietzsche e de Marx por se manterem críticos da moral. Para os três, a cultura (ou civilização) é um processo violento, ao mesmo tempo em que sua

formação se relaciona com a violência, mesmo que em Freud e Nietzsche a questão do diagnóstico da cultura em relação ao instinto parta de pontos diferentes:

Vê-se que Freud aborda o problema das relações instinto/civilização, caro a Nietzsche, de um modo diferente, que altera os termos do problema. Nietzsche partia da civilização para mostrar o destino instintual do qual participa o indivíduo; Freud se coloca do ponto de vista do que a civilização custa ao indivíduo (Assoun, 1989, p. 263).

Ao realizar seu diagnóstico sobre a cultura, Freud aponta a “moral sexual civilizada” como causadora de muitas enfermidades mentais; Nietzsche aponta a moral do rebanho submisso sobre os valores dominantes da civilização; Marx aponta a moral burguesa como fonte da dominação das classes dominantes. Mas apesar de partirem de pontos diferentes para o seu diagnóstico, Freud, Nietzsche e Marx retiram o diagnóstico do campo do saber médico individualizante e executam sua passagem para o campo da cultura e da civilização, fazendo com que ele se distancie de sua característica padrão.

Alinhamo-nos a esses diagnósticos para recusar a ideia de diagnóstico enquanto instrumento de enquadramento e classificação da vida em prol de uma psiquiatrização ou normatização futura. Pretende-se, através dos diagnósticos aqui propostos, pontuar, investigar e refletir sobre modos difusos de mal-estar que permeiam os corpos na sociedade contemporânea, considerando que o conhecimento humano, assim como as produções do homem sobre todas as coisas, são entendidos como ocorrências em dado momento histórico e são também “produzidos por uma série de mecanismos” (Foucault, 1979/2002, p.15), sendo que o homem será, portanto, como as estruturas nas quais o mesmo se encontra preso (Foucault, 1979/2002). Analisar as estruturas e os discursos sociais vigentes se torna importante para a possibilidade de um diagnóstico social já que:

A partir do momento em que nos damos conta de que todo conhecimento humano, toda existência humana, toda vida humana, e talvez até a herança biológica do homem, se encontram presos no interior de estruturas, isto é, no interior de um conjunto formal de elementos que obedecem à relações que podem ser descritas por qualquer um, o homem cessa, por assim dizer, descer a si mesmo seu próprio sujeito, de ser ao mesmo tempo sujeito e objeto. Descobre-se que o que torna o homem possível é, no fundo, um conjunto de estruturas, estruturas que ele pode certamente pensar e descrever, mas de que ele não é o sujeito, ou a consciência soberana (Foucault, 1967, pp. 36-37).

Daqui em diante, apesar de amparados teoricamente nos diagnósticos feitos por Freud, Nietzsche e Marx, operados dentro de um mergulho em seus próprios tempos históricos, adentraremos, de forma mais incisiva, nos acontecimentos e nos modos de subjetivação que marcam a vida dos sujeitos e a organização social na atualidade, entendendo que esse mal-estar, que é anterior a modernidade, continua presente, agora com novas faces, seja sob a forma de perturbações psíquicas, seja pela violência interpessoal, ou outros indicadores menos explícitos, como os processo de individualização. Para tanto, percorreremos discussões a respeito do mal-estar no capitalismo, o relacionando com a individualização e o espetáculo, desde as facetas contemporâneas do narcisismo articuladas até o empobrecimento afetivo e a violência para chegar ao diagnóstico do suicídio como um espetáculo.

#### **4 O MAL-ESTAR NO CAPITALISMO: INDIVIDUALIZAÇÃO E ESPETÁCULO**

Neste primeiro bloco de diagnósticos, discutiremos o processo de individualização, do espetáculo e da infantilização da vida como expoentes do mal-estar na sociedade capitalista e de que forma esses processos produzem sujeitos descolados da potencialidade do campo social. Historicamente, a passagem do século XX para o século XXI foi fundamentalmente marcada pelo ceticismo (Birman, 2017). Com o processo de modernização do social e de racionalização do mundo pelo discurso científico, houve um relativo esvaziamento dos discursos religiosos que sustentavam as esperanças e a confiança, mesmo que através de uma espécie de encantamento mágico, da sociedade. As utopias políticas que dominaram o imaginário ocidental desde a Revolução Francesa naufragaram e a promessa de que a humanidade alcançaria a felicidade e a igualdade - tanto no registro individual quanto coletivo - através do domínio da natureza e do exercício da razão, se esvaiu. Todos esses fatores produziram no sujeito um desamparo inevitável, dando a entender que "o desamparo seria aquilo que instaura o mal-estar na modernidade" (Birman, 2017, p. 43) e que:

no vazio existencial produzido pela evaporação das visões de mundo... o desnatado do sujeito se tornou agudo e assumiu formas até então inexistentes. O mundo desencantado e sem Deus, marcado pela absoluta racionalização científica, produziu formas inéditas de desamparo quando as utopias do iluminismo e da modernidade foram silenciadas (Birman, 2017, p. 244).

Referenciado nos estudos sociais de Lasch (1984) e Debord (1997), através dos conceitos de cultura do narcisismo e sociedade do espetáculo, respectivamente, Birman (2017) caracteriza a contemporaneidade como um tempo fundamentalmente marcado pelo exagero e exaltação da individualidade, exibicionismo, autocentramento e esvaziamento das trocas intersubjetivas. Essa fragmentação que a subjetividade sofreu na contemporaneidade

tem como consequência um autocentramento do sujeito no “Eu” que, paradoxalmente, volta-se para a exterioridade onde a dimensão estética do olhar do outro tem papel fundamental.

Sob essas condições, as pessoas buscam "uma visão de mundo reasseguradora que possibilite proteção ao sujeito frente ao medo do indeterminado e do acaso" (Birman, 2017, p. 243). De modo geral, a ideia é a de que as novas modalidades de mal-estar estariam se formando e seriam regidas por novas formas de regulação social, baseadas no imperativo da performance e da iniciativa individual, já não mais tão vinculadas a uma questão moral sexual, como era na época de Freud. Assim, na construção da subjetividade contemporânea, em vez da interdição moral em confronto com as pulsões, observa-se uma incitação à ação, à substituição da dimensão da temporalidade pela categoria de espaço onde a dor tomou o lugar do sofrimento, marcando o adoecimento das pessoas (Birman, 2017).

O sujeito adoce de sua dor irrepresentável, muitas vezes, inominável. E apesar de haver um entendimento comum de que a dor é uma experiência que marca a existência humana desde sempre, como se houvessem formas a-históricas de sentir, é preciso evidenciar as marcas antropológicas que historicamente se inscrevem na subjetividade para reforçar a teoria de que não existirá nada intrínseco à natureza humana no sentido abstrato do termo e, portanto, dor e sofrimento também estão inscritos em uma relação histórica (Birman, 2014), sujeitos a transformações na forma como operam em nossas vidas. Partindo dessa consideração, entende-se que o momento histórico em que vivemos atualmente produz um tipo específico de experiência subjetiva de mal-estar marcada pela dor. Para Birman, é preciso entender que a dor:

é uma experiência em que a subjetividade se fecha sobre si mesma, não existindo qualquer lugar para o outro no horizonte do seu mal-estar. Com efeito, a dor é uma experiência eminentemente solipsista, restringindo-se o indivíduo apenas a si mesmo, não revelando qualquer dimensão alteritária (Birman, 2012, p.140).

Imerso na dor, o sujeito é incapaz de compartilhar com o mundo o seu campo de afetações. Ele isola-se e se desconecta afetivamente do mundo ao seu redor, mesmo que se trate daqueles que parecem ser mais próximos. É comum ouvirmos relatos de pessoas que, ao se referirem a outras em condições depressivas, mesmo após graves episódios relacionados a saúde mental destes indivíduos, digam coisas como: “mas ele parecia feliz”, “estava sempre sorrindo, eu não imaginava”, ou “ele nunca falou sobre seu sentimento”. Birman observa que:

A interlocução com o outro fica assim cortada na dor, que se restringe ao murmúrio e ao lamento... esperando que alguém tome uma atitude em seu lugar. Se isso não ocorre, a dor pode mortificar o corpo do indivíduo, minando intensamente o registro do somático, de forma a retirar e até esvaziar a potência do indivíduo (Birman, 2012, p.141).

Frequentemente, o sujeito encontra-se tão imerso em sua vida produtiva, em sua rotina automática de afazeres, na obrigatoriedade internalizada de corresponder as exigências de performance e estética, que não é capaz de questionar a dor que se abate sobre sua própria vida. As incisões sobre o corpo são violentas e se desdobram na mortificação da subjetividade. Mortificado subjetivamente, a passividade frente a essa realidade faz jogo com a esperança de que, em algum momento, algo ou alguém o liberte. Diante da impossibilidade dessa libertação, já que não há como entregar tal protagonismo a outro que não a nós mesmos, o sujeito tende a, ainda, culpar o outro pelo sentimento que se abate sobre sua vida, evidenciando um ressentimento. Sobre essa dinâmica, Birman coloca:

Assim, é preciso evocar que a dor é também uma maneira de se falar do ressentimento... Imersa na dor do ressentimento, portanto, a subjetividade contemporânea se evidencia como essencialmente narcísica, não se abrindo para o outro, de quem, em princípio, desconfia e rivaliza. Com isso, não pode se lançar e fazer um apelo. Porque “pega mal” precisar do outro, pois isso revelaria as falhas e

faltas do demandante. Na cultura do narcisismo triunfante, as insuficiências não podem jamais existir e ser exibidas, já que essas desqualificam a subjetividade, que deve ser, antes de tudo, autossuficiente (Birman, 2012, p.141).

Na experiência da dor, o sujeito submerso em desolamento e solipsismo desfalece em sua autossuficiência. Ele não consegue comunicar sua experiência dolorosa e, observando sua solidão, sente-se cada vez mais sozinho. Por outro lado, o sofrimento é uma experiência alteritária. O outro está presente e o sentir inscreve-se na interlocução com o outro, que tem função apaziguadora face ao excesso do sofrimento. Este sujeito em sofrimento é o sujeito possível da psicanálise, capaz de olhar para dentro de si e, em movimento, lançar seu apelo para fora. Segundo Birman (2014), a passagem do sujeito que sofre para o sujeito que dói se configura uma encruzilhada histórica para a prática psicanalítica, que se embasa nesse modelo alteritário de subjetividade, capaz de dirigir ao outro suas demandas de cuidado. A linguagem como instrumento principal para dar conta da dor, quando encontra limites mais sólidos, se empobrece, perde seu poder. Esse é um terreno fértil para a psiquiatria biológica e para os discursos médicos através da biologização do sofrimento e da medicalização da dor, retirando de pauta a elaboração simbólica.

Esse sentimento de desalento e distanciamento marcam a posição e a condição do sujeito na contemporaneidade, que fica a mercê dos fluxos e atravessamentos dos códigos de existência estruturados pela sociedade capitalista.

#### 4.1 INDIVIDUALIZAÇÃO E SOFRIMENTO NO NEOLIBERALISMO

Esse sistemático processo de anulação do outro e, conseqüentemente, da experiência alteritária, pode ser observado na história da civilização ocidental e foi, sistematicamente, praticado por nossa cultura à medida em que, por um lado, usou da razão para anular as diferenças e, por outro, evidenciou as características individuais como forma de

personificação e de existência no mundo. As guerras, as colonizações, as organizações políticas, o discurso científico, todos esses instrumentos de dominação têm sido usados para, inicialmente, explorar e, posteriormente, destruir culturas marcadas pela diferença em relação ao ponto do qual se parte, destruindo assim, a própria alteridade. Vaz (2001), discutindo o uso do discurso do *logos* no Ocidente, esclarece que a noção de *logos* e o discurso da razão, já nasceram centrados em si. O discurso da razão não considerou a existência do outro e tampouco reconheceu seus processos de alteridade, dando luz ao que concebemos por “eu”, conceito desenvolvido no Ocidente desde Platão:

Há um paradoxo profundo no fato de que a filosofia do *logos* tenha sido a filosofia da anulação do outro. Na verdade, a mais alta realização dessa filosofia, ou seja, o platonismo encontrou seu método e sua expressão precisamente no diálogo. Mas o que é significativo no diálogo platônico, como encontro das almas e sua salvação pela filosofia – essa essência da mensagem socrática –, é a submissão dos interlocutores ao *logos*, de tal sorte que a salvação oferecida pela filosofia reside, finalmente, no consentimento à Ideia, que o *logos* descobre através do diálogo (Vaz, 2001, p. 232).

A psicologia, em especial a psicanálise em sua inserção no Brasil, também teve fortes influências dessa perspectiva que ligava modernidade ao processo de construção de um eu individual, isolado, desligado das massas, da comunidade, pautando um distanciamento entre as pessoas. Em 1913, paralelamente às produções de Freud sobre psicanálise, um livro de autoria anônima circulou fortemente no Brasil e fazia fortes menções à psicanálise como uma teoria que viria a modernizar o social através de sua individualização (Dunker, 2015). Chamado “O Problema Sexual”, de autoria anônima, dizia que:

Queremos ser modernos, não pela nova maneira de ser de nossa vida exterior. O que nos tornará modernos é, no fundo, antiquíssimo. Personalidades distintas, reais,

independentes, sempre as houve longe das massas... Individualizar-se é natural do homem (Anônimo citado por Dunker, 2015, p. 120).

Esse discurso que prevalece ao longo do tempo e da história encaminha a formação social para um sintoma que se torna cada vez mais evidente: a identidade como um fator que contribui para o afastamento e para a identificação em grupos cada vez menores, distanciando pessoas do convívio e da reflexão em torno do funcionamento do coletivo. Especialmente no Brasil, marcado pelos violentos processos de colonização de determinados povos (brancos e europeus) sobre outros (pretos, índios), esse sintoma vem contar cada vez mais de um ressentimento que atingiu os seus limites:

o sintoma da cultura a brasileira é expresso por este tipo mesmo de queixa: a busca de uma identidade pela afirmação de uma diferença mais diferente que as outras diferenças. O que se deixa escapar com tal formulação, como já foi dito, é que sob a atitude pedagógica manifesta na cultura oficial contra a qual nos rebelamos, esconde-se o pedido de que emprestemos nosso ser para representar a essência da diferença pelo viés da aparência exótica (Souza, 1994, p. 65).

Dito isso, esse sujeito que vivencia a dor e que está afastado da experiência com o outro tende a conceber a vida, cada vez mais, enquanto território do “eu”. Existe uma crença de que aquele outro, o diferente, produzirá um mau encontro sobre esse corpo que está despotencializado diante da vida, ou tomado por paixões tristes. Dessa impossibilidade de apelo ao outro, desse corte na interlocução, surge a experiência do desalento que lança o sujeito em um vazio afetivo (Birman, 2014). Se, anteriormente, diante do sofrimento, o sujeito tinha a possibilidade de recorrer a presença do outro, realizando trocas afetivas e produzindo sentidos para a vida, na experiência do desalento ele é atravessada pelo afastamento, pela impossibilidade do exercício da alteridade, pela impossibilidade de ter, na presença do outro, um suporte ao psiquismo. Essa distância em relação ao outro, a precariedade da dimensão

alteritária, produz um sujeito que padece na dor que se manifesta pelas somatizações, pelas compulsões, pela despossessão de si e pelo sentido de vazio no existir. Em decorrência dessa anulação do espaço da alteridade e do outro, ganham forças as dinâmicas pautadas na violência, tanto material, vivida e sentida no corpo das grandes cidades, mas principalmente a violência simbólica, que acontece quando, em contato com o outro, este se torna unicamente objeto de captura e gozo. Em contraste com as políticas civilizatórias, a interiorização do sofrimento marca a conduta do homem “ideal” na sociedade capitalista como a figura de um homem cordial: “polidez sem ritual, reverência sem distanciamento, fraternidade sem compromisso, afinidade sem parentela” (Dunker, 2015, p. 123).

Dessa forma, o sujeito passa a experienciar a vida prevalentemente em função do espaço que ocupa, em detrimento das vivências que acontecem no tempo que foi acelerado pelas novas formas de nos organizarmos. Essa chamada “espacialização da experiência subjetiva” (Birman, 2017) é perceptível à medida que percebemos que a vida, na contemporaneidade, acontece circunscrita à hegemonia do olhar, do espetáculo, da exibição e da exacerbação da dimensão da imagem, que nega o acesso a dimensões mais sensíveis (Fortes 2013) da existência. Essa espacialização mostra um sujeito que não se interioriza na ordem do pensamento, mas que se exterioriza pela performance, que excede a sua imagem. A exaltação do campo das representações realizadas através do enaltecimento da imagem e a forma como tal fenômeno é subjetivado pelos sujeitos que dela partilham será um dos fatores para a formação de uma sociedade narcisista.

Birman postula que a cultura do narcisismo é o estatuto dos tempos atuais, evidenciando um mundo centrado no “Eu”, no qual a individualidade e a estetização da vida são as bases maiores da existência do sujeito. Nesse estatuto, a sociedade do espetáculo guia os sujeitos para uma performance que parece ser a principal fomentadora dos laços sociais. Está formado o ciclo entre a exigência performática de uma sociedade que está pautada no

consumo, a posição de negação do sujeito em adentrar as dimensões psíquicas e simbólicas do seu sofrimento subjetivo, e o movimento de patologização e medicalização (lícita ou ilícita) do sofrimento subjetivo, pautado principalmente pelos manuais diagnósticos e estatísticos da psiquiatria e do saber médico.

As chamadas psicopatologias contemporâneas também se organizam em torno dessa problemática que envolve o esvaziamento afetivo, a dor e a relação com o outro enquanto consumo. Algumas manifestações que podem parecer dessemelhantes em relação ao seu diagnóstico médico e/ou psicológico, como a depressão, a síndrome do pânico, as toxicomanias, os distúrbios de imagem corporal são entendidas como tendo a mesma regulação sintomática do meio social a partir de uma mesma ordem da subjetivação contemporânea (Birman, 2012/2017). Todas essas psicopatologias seriam resultantes da forma como se desdobra a incitação a um reconhecimento que só existe no imaginário de uma vida ou pautada na completude do ser, completude esta difundida pela fetichização e reificação do outro – consumido e depois desprezado no fluxo efêmero do que a contemporaneidade produz em suas novas identidades.

Então, na contemporaneidade, o pensamento, a linguagem e a relação com o outro deixam de ser eixos norteadores. A sociedade, assim como suas instituições e os sujeitos que são produzidos por elas, passa a se pautar por representações de imagens. Essa mudança de organização de uma sociedade centrada na religião, no trabalho, na família, para outra estabelecida com base nos parâmetros neoliberais (localizado historicamente principalmente após a Revolução Francesa) dá luz a um sujeito que passa a corresponder cada vez mais aos imperativos do mercado, pautado no modelo neoliberal e não nas demandas afetivas e sociais. Considerando esse modelo de sociedade, passamos a constituir um modelo de vida em que o indivíduo-sujeito em questão passa a constituir aquilo que Foucault chamou de “empresário de si” (Foucault, 1979/2008), transformando a vida em uma empresa com ganhos e lucros.

Segundo Foucault (1979/2008), o neoliberalismo é uma arte de governar estrategicamente. Nela, a economia é pensada e estruturada de forma a programar a atividade dos indivíduos, fazendo a inserção ativa do trabalhador na economia. O *homo economicus* enquanto conceito radicado da economia, que diz respeito a um homem com necessidade de troca, ressurge como um empresário de si mesmo: um sujeito que produz e que faz do próprio consumo uma atividade empresarial capaz de produzir sua satisfação. Resulta desta concepção que:

O *homo economicus* é um empresário, e um empresário de si mesmo. Essa coisa é tão verdadeira que, praticamente, o objeto de todas as análises que fazem os neoliberais será substituir, a cada instante, o *homo oeconomicus* parceiro de troca por um *homo oeconomicus* empresário de si mesmo, sendo ele próprio seu capital, sendo para si mesmo a fonte de [sua] renda (Foucault, 1979/2008, p.311).

Essa busca pela otimização de si mesmo, para além do campo do consumo de bens materiais, pode ser vista na clínica psicanalítica, por exemplo, com a mudança de parâmetros da chamada análise, na qual a psicologia passou a servir, com aumento considerável, à resolução de questões imediatas ditadas por um cotidiano acelerado que responde ao mercado. A dimensão temporal e simbólica foi deixada de lado para dar conta das questões mais “urgentes” do sujeito contemporâneo. O processo analítico tornou-se possível à distância através do telefone ou do *skype*, por exemplo, práticas impensáveis anos atrás, mas que se tornam vigentes. Em um menor nível de profundidade, se dão os métodos cognitivistas e a experiência recente, mas bastante significativa em termos de análise, que perpassa a prática dos *coaches*, atividade baseada em uma metodologia que busca promover o desenvolvimento pessoal através da melhora de uma performance - seja de um indivíduo ou de um grupo - aumentando os “resultados positivos” em relação a diferentes dimensões da existência que passam a ser abordadas do ponto de vista do mercado.

O neoliberalismo transforma os sujeitos em consumidores. Nele, só o mercado é livre, e para que permaneça assim, ao mesmo tempo, vende uma concepção de liberdade que não é real. No século XVIII, a emergência do estado moderno que se estabelecia em um novo modelo moldado pelo capitalismo liberal, investia suas forças no desaparecimento das diferenças, pautado no discurso de que todos os indivíduos seriam vistos como iguais na mesma medida que todos teriam direito às expressões individuais. Nesse cenário, em que o Estado alia o direito à igualdade é a garantia das expressões e características individuais, “o indivíduo é ... alvo e efeito privilegiado das intervenções e investimentos da sociedade burguesa” (Barros & Josephson, 2006, p. 3). Os indivíduos, desconectados de uma reflexão de cunho ético, atendem as demandas dessa concepção de mundo. Assim se dá a constituição da subjetividade contemporânea capitalista, na qual as pessoas se reconhecem, quase exclusivamente, pela dupla inserção no mercado: como trabalhadores e como consumidores.

Esse modelo neoliberal firma-se sobre a vida humana na contemporaneidade, que passa a ser produzida em torno da sedução para o consumo de mercadorias, consideradas indispensáveis para o mesmo. Ao mesmo tempo, viver a vida tornou-se um projeto no qual é necessário estar sempre atento, em condições de aproveitar todas as oportunidades assim que elas se apresentam. Nessa crescente mercantilização dos campos da experiência humana, primeiramente, o próprio corpo vira um produto a ser consumido, e a exaltação da própria imagem se dá principalmente através das redes sociais; ele também tem que estar sempre disponível para o trabalho e para consumir o que é novo, e assim também o é nas relações afetivas, amorosas e cotidianas, ou seja, na relação com aqueles com quem compartilha o mundo. Está formado um paradoxo existencial entre uma necessidade socialmente produzida por uma espécie de plenitude, unidade, e a individualização gerada pelos processos de afastamento e anulação do(s) outro(s), que desaguam em tentativas alienadas de colocar fim a qualquer tipo de sofrimento e incompletude através do consumo do novo - um novo produto,

uma nova mercadoria, um novo tratamento, uma nova pessoa, um novo relacionamento, um novo amor. Segundo Homem (2003, p. 4), está aí “o aspecto mais árduo da descartabilidade, uma vez que obriga o sujeito a acorrentar-se a inúmeros objetos, acabando por não exercer seu desejo que, paralisado e perdido, coloca-o no lugar de não-ser”.

Sendo assim, retornam os apontamentos feitos por Birman em relação aos dois principais marcadores do mal-estar na sociedade contemporânea - espetáculo e narcisismo. São fenômenos coexistentes e diretamente relacionados que, ao serem colocados em evidência, possibilitam uma análise crítica da sociedade contemporânea.

#### 4.2 ESPETÁCULOS DE SI E A REDUÇÃO DA SUBJETIVIDADE

Discutindo os impactos da representação espetacular e política em uma sociedade mediada por imagens, onde a lógica do intercâmbio mercantil atingiu toda a vida cotidiana, Debord (1967) diz que essa “sociedade do espetáculo” pode ser entendida como:

O espetáculo, compreendido na sua totalidade, é ao mesmo tempo o resultado e o projeto do modo de produção existente. Ele não é um suplemento ao mundo real, a sua decoração readicionada. É o coração da irrealidade da sociedade real. Sobre todas as suas formas particulares, informação ou propaganda, publicidade ou consumo direto de divertimentos, o espetáculo constitui o modelo presente da vida socialmente dominante. Ele é a afirmação omnipresente da escolha já feita na produção, e o seu corolário o consumo. Forma conteúdo do espetáculo são identicamente a justificação total das condições e dos fins do sistema existente. O espetáculo é também a presença permanente desta justificação, enquanto ocupação da parte principal do tempo vivido fora da produção moderna (1967/1991, pp. 10-11).

É importante situar que a obra de Debord foi produzida em um histórico momento de lutas de classes que movimentavam a França naquele período, e seu livro teve importante

papel de crítica à lógica do capital que se afirmava após a queda dos governos de cunho socialista da época. A “Sociedade do Espetáculo” também é vivida e sentida na vida cotidiana, apesar de termos em consideração que toda a produção da vida é política e de que vida e política não podem ser produzidas separadamente. O espetáculo pode ser entendido, então, como estruturante das relações sociais e, ao mesmo tempo, das relações interpessoais, através da mediação feita por imagens. Ele é o conjunto das relações sociais mediadas pelas imagens. O espetáculo é, então, um paradigma que caracteriza a vida em sociedade na contemporaneidade. A onipresença do *marketing* e da propaganda na vida cotidiana ilustra a invasão do espetáculo da imagem: das relações interpessoais à política, da família até a economia e passando ainda pelas manifestações religiosas, tudo está mercantilizado e envolvido por imagens. O espetáculo é cultivado, principalmente, através da mídia, da publicidade e dos meios de comunicação.

Segundo a análise do autor, a sociedade do espetáculo se desenvolveu e se refere a uma fase específica da sociedade capitalista, na qual o acúmulo do capital se tornou tamanho e culminou, paralelamente e de forma interdependente, em um processo de acúmulo de imagens que atuam de modo incessante na legitimação da organização social. Nas suas palavras:

O espetáculo é a outra face do dinheiro: o equivalente geral abstrato de todas as mercadorias. Mas se o dinheiro dominou a sociedade enquanto representação da equivalência central, isto é, do caráter permutável dos bens múltiplos cujo uso permanecia incomparável, o espetáculo é o seu complemento moderno desenvolvido, onde a totalidade do mundo mercantil aparece em bloco como uma equivalência geral ao que o conjunto da sociedade pode ser e fazer. O espetáculo é o dinheiro que se *olha somente*, pois nele é já a totalidade do uso que se trocou com a totalidade da

representação abstracta. O espetáculo não é somente o servidor do *pseudo-uso* [grifos do autor], é já, em si próprio, o pseudo-uso-da vida (Debord, 1967/1991, p.35).

Essa produção de imagens enquanto campo valorizado da comunicação e como instrumento de exercício de poder e dominação social existe, conforme colocado por Debord (1967/1991), desde o feudalismo, no qual o poder dos nobres sobre seus servos era evidenciado, principalmente através das aparências, pré-definidas por suas roupas, construções e estilo de vida. Mas para além disso, o que caracteriza o capitalismo como sociedade do espetáculo é o traço ordinário, cotidiano da produção dos espetáculos em sua relação de interdependência com a produção e o consumo de mercadorias produzidas em larga escala. Dessa forma, o mundo material e as imagens consolidam-se em um complexo dispositivo a serviço da manutenção do *status quo*. Ou ainda:

Lá onde o mundo real se converte em simples imagens, as simples imagens tornam-se seres reais e motivações eficientes de um comportamento hipnótico. O espetáculo, como tendência para fazer ver por diferentes mediações especializadas o mundo que já não é diretamente apreensível, encontra normalmente na vista o sentido humano privilegiado que noutras épocas foi o tacto; o sentido mais abstracto, e o mais mistificável, corresponde à abstração generalizada da sociedade actual. Mas o espetáculo não é identificável ao simples olhar, mesmo combinado com o ouvido. Ele é o que escapa à actividade dos homens, à reconsideração e à correção da sua obra. É o contrário do diálogo. Em toda a parte onde há representação independente, o espetáculo reconstitui-se (Debord, 1967/1991, p.19).

A imagem sobre a qual Debord (1967/1991) relata, também é discutida por Camargo & Mansano (2018), na qual os autores a compreendem como algo ligado a memória coletiva e individual, associado a experiências “olfativas, gustativas, sonoras, propioceptivas, táteis,

arquetípicas e, inclusive, imagens visuais” (p.113). Em uma sociedade de consumo (Baudrillard, 1995), todo tipo de imagem será transformada em produto e comercializada.

Dessa forma, o homem contemporâneo pode ser entendido como ocupante de um lugar de espectador por estar à mercê das demandas de uma sociedade de espetáculos, que se baseiam em uma existência de representação visual, colocando o sujeito em um lugar de reprodutor de valores, de objeto. A relação entre as pessoas é mediada por imagens, que são representações que alcançam autonomia e fazem com que os sujeitos inseridos nesse contexto se tornem espectadores contemplativos. Um exemplo dessa invasão no domínio do sujeito é a moral religiosa que, se colocada como algo natural de domínio do divino, se institui de tal maneira que se torna à prova dos questionamentos da construção social, sendo internalizada, contemplada e obedecida. Servindo aos interesses do poder, a moral, na sociedade contemporânea baseada no espetáculo sofreu algumas modificações: foi diluída, de certa forma suavizada, para que não interferisse de forma tão direta no desenvolvimento do capital:

A filosofia, enquanto poder do pensamento separado, e pensamento do poder separado, nunca pode por si própria superar a teologia. O espetáculo é a reconstrução material da ilusão religiosa. A técnica espetacular não dissipou as nuvens religiosas onde os homens tinham colocado os seus próprios poderes desligados de si: ela ligou-os somente a uma base terrestre. Assim, é a mais terrestre das vidas que se torna opaca e irrespirável. Ela já não reenvia para o céu, mas alberga em si a sua recusa absoluta, o seu falacioso paraíso. O espetáculo é a realização técnica do exílio dos poderes humanos num além; a cisão acabada no interior do homem (Debord, 1967/1991, p. 16).

Se o espetáculo é o equivalente geral do dinheiro e das mercadorias transformado em imagem a ser compartilhada e consumida no mundo, quando Debord trata o espetáculo como reconstrução material da ilusão religiosa, ele está dizendo de um modo de funcionamento

discursivo que opera na vida dos sujeitos instituindo a sua própria moral, sua validade, suas leis e dificultando as possibilidades de refutação daqueles que pretendam direcionar a ela alguma crítica. A reconstrução material que dita a ordem da vida dos homens em sociedade, que se antes esperava a salvação pelo céu, hoje espera sua salvação pelo sucesso imagético e financeiro.

#### 4.3 A REDUÇÃO DA SUBJETIVIDADE AO SUJEITO

Opera-se, assim, uma transformação na base da economia capitalista que, além de organizar seus dispositivos para a exploração da força de trabalho, extraíndo sua mais valia, passa a extrair também a força da subjetividade, se direcionando “a expropriação total de nossas forças inconscientes” (Preciado citado por Rolnik, 2018, p.20), como a pulsão vital, a linguagem, o desejo, a força de criar e os afetos. Direcionando seu foco à cultura e à subjetividade, ao capital é conferido um poder mais amplo, o que faz com que se torne mais difícil de combater. Nessa política de produção da subjetividade, o desejo é capturado (Rolnik, 2018).

Rolnik (2018) atualiza a crítica feita por Debord quando diz de uma cisão que está marcada no interior do homem. Segundo ela, ao sequestrar as forças subjetivas e inconscientes dos sujeitos, a subjetividade se reduz a uma dimensão formal que está dissociada dos elementos que fundamentam a condição de ser vivo – afetos e perceptos. Essa cisão e redução da subjetividade são essenciais para a produção de uma subjetividade que esteja de acordo com os ideais capitalistas, já que impossibilita ou ao menos reduz nossa potência de afetações, de aprendizado, tornando os processos de afetação com os outros cada vez mais escassos e estranhos, fazendo-os tomar o significado de ameaçadores. No que se refere a essa experimentação da vida, Rolnik (2018) complementa:

A subjetividade se vê lançada na experiência de um estado concomitantemente estranho e familiar, o que desestabiliza seu contorno e as imagens que ela tem de si mesma e do mundo, provocando um mal-estar. Gera-se com isso uma tensão entre, de um lado, o movimento que pressiona a subjetividade na direção da conservação das formas em que a vida se encontra materializada e, de outro, o movimento que a pressiona na conservação da vida em sua potência... Tensionada entre esses dois movimentos, a subjetividade converte-se num grande ponto de interrogação para o qual terá que encontrar uma resposta (p.56).

Lançada nessa dualidade, cindida e dividida entre a conservação de uma frequência basal da vida e as possibilidades de sua transformação, a subjetividade produzida nesse regime colonial capitalístico de uma sociedade narcisista e do espetáculo vai, em processo, fechando-se cada vez mais sobre si, produzindo espaços cada vez maiores entre o eu e os outros. O encontro com aquele que é diferente e as diferenças na vida vivida por ele acabam, por muitas vezes, interrogando os modos de vida daquele que vive de acordo com os ideais de seguridade e moralidade, pautados apenas em sua própria experiência e que se recusa a ver além do seu horizonte, gerando um afastamento ainda maior. Por estar impossibilitado de viver a outra dimensão da subjetividade, pautada na experiência e na relação fora-do-sujeito, ela se torna afastada, insensível às forças que agitam o mundo e as pessoas, ignorando tudo aquilo que, como disse Rolnik (2018), o saber-do-corpo lhe indica.

Assim, o outro passa a comparecer como estranho a tal ponto que significa ameaça, já que neste encontro se registram as diferenças que colocam em questão o modo de vida narcisista. Um corpo tão estranho que, por quaisquer abalos que produzam na normalidade dos modos de vida do sujeito, torna-se assustador e gera mal-estar. Esse outro deverá, então, ser afastado a qualquer custo para que a manutenção da experiência do sujeito narcisista seja mantida, garantindo-lhe um suposto lugar de integridade, de segurança. Segundo a autora:

É evidente o teor alucinatório dessa imagem de uma conservação eterna do *status quo* de si e do mundo, pois se tal conservação de fato ocorresse, isto implicaria no estancamento dos fluxos vitais que animam a existência de ambos, o que no limite significaria sua morte. O que, no entanto, leva a subjetividade à crença nessa miragem é o medo de que a dissolução do mundo estabelecido carregue consigo sua própria dissolução. É que, sendo o sujeito estruturado na cartografia cultural que lhe dá sua forma e nela se espelha como se fosse o único mundo possível, da perspectiva desse tipo de subjetividade reduzida ao sujeito e que com ele se confunde, o desmoronamento de “um mundo” é interpretado como sinal do “fim do mundo”, bem como de seu “suposto si mesmo” (Rolnik, 2019, p.66).

Nessa dinâmica os sujeitos vão, aos poucos, se exilando. E à medida que essas representações imagéticas tornam-se mais agressivas, ele tem perdido a capacidade de reinventar sua existência e a existência desse mundo em que é possível existir. Nesse modelo de organização social, “o mentiroso mentiu para si mesmo. O espetáculo em geral, como inversão concreta da vida, é o movimento autônomo do não vivo” (Debord, 1967/1991, p.09), lógica na qual sobra pouco espaço para que o indivíduo se coloque como sujeito de sua vida e de suas relações. O sujeito do espetáculo é um sujeito inoperante, impotente. Ele assiste e, basicamente nisso, resume sua relação com o mundo espetacularizado. Isso quer dizer que onde existe a representação espetacular de um lado, existe o sujeito espectador do outro. Essa espetacularização da vida o congela na posição de espectador que pode ser compreendido basicamente como ser passivo, sem potência.

A produção capitalista unificou o espaço, que não é mais limitado pelas sociedades exteriores. Esta unificação é, ao mesmo tempo, um processo extensivo e intensivo de banalização... É para se tornar cada vez mais idêntico a si próprio, para se aproximar

o melhor possível da monotonia imóvel, que o espaço livre da mercadoria é, doravante, a cada instante modificado e reconstruído (Debord, 1967/1991, p. 135).

A dificuldade de vivenciar a tensão gerada entre as experiências do sujeito e as experiências fora-do-sujeito (Rolnik, 2018) se soma, aqui, ao poder de adaptação, modificação e reconstrução do capital. Com vistas a manter a monotonia nos espaços, o capital, o mercado e o consumo tornam-se, eles mesmos, alvos privilegiados do desejo dos sujeitos. Analisando o fora-do-sujeito como perigoso, o encontro com aqueles que desse mundo fora fazem parte é visto também como perigoso e possivelmente será, então, evitado. O que orientará os cortes do desejo dos sujeitos nessa sociedade será a esquiva das interrogações colocadas pelas experiências que são vividas fora do campo do “eu”, ou seja: que as vivências fora-do-sujeito, as vivências com o outro, nos impõem. Para Rolnik (2018) o desejo, com vistas a recuperar o equilíbrio do sujeito rapidamente, se orientará por uma bússola moral que rege a vida daqueles que a vivem de forma reativa, buscando se afiliar a representações sob as quais a vida se encontra materializada. Segundo a autora, em face da subjetividade:

O mundo converte-se, assim, num vasto e variado mercado, onde a subjetividade tem a seu dispor uma infinidade de imagens para identificar-se e com as quais estabelecerá uma relação de consumo que lhe permitirá recobrar o alívio fugaz de um quimérico equilíbrio. A escolha do desejo de onde fazer o corte nesse opulento mercado depende do repertório de cada subjetividade e da interpretação que faz em razão de seu desconforto (Rolnik, 2018, p. 70).

Essas imagens as quais Rolnik (2018) se refere correspondem ao espetáculo citado por Debord (1967/1991). O espetáculo das imagens cotidianas funciona aqui como um interlocutor entre a subjetividade e o mundo, e nesse processo de identificação, produz um homem enfraquecido, desconectado do coletivo, sozinho. Esse homem solitário, desarticulado

das vivências coletivas terá pouca ou nenhuma força para questionar os processos aos quais está submetido, tampouco questionará seu sofrimento, seu próprio mal-estar. Pouca coisa impactará esse corpo, com exceção, geralmente, de investidas violentas contra suas propriedades privadas. Está produzida uma servidão do homem em relação à sociedade capitalista do espetáculo, que, conseqüentemente, produz sonhos e necessidades que atuam na produção do desejo nas pessoas e na sociedade. A relação entre a produção da necessidade e a produção do desejo é colocada por Debord (1967/1991) como:

À medida que a necessidade se encontra socialmente sonhada, o sonho torna-se necessário. O espetáculo é o mau sonho da sociedade moderna acorrentada, que finalmente não exprime senão o seu desejo de dormir. O espetáculo é o guardião deste sono (p. 16)

O sono aqui pode ser tomado como um indicador de uma vida de baixa intensidade, que junto com a impotência e a inoperância que produzem, fazem do sujeito um espectador do espetáculo. Nesse espaço entre o sujeito e o espetáculo, o sujeito espectador, a partir do momento em que participa do espetáculo, se identifica com ele. Identifica-se com seus símbolos e imagens que acabam se tornando um espelho espetacular da sua vida empobrecida. As imagens são então internalizadas e o espetáculo passa a ser um componente de subjetivação, ou seja, elemento constituinte do sujeito.

A redução da subjetividade à sua representação, imagetivamente representada nesse mundo através das imagens, nos remetem a um exemplo já um tanto explorado, que é o uso das redes sociais como o *Instagram*, por exemplo. A relação estabelecida com tal rede faz, em muitos casos, com que ele reduza a potência e a diversidade de possibilidades de sua existência ao que existe naquele território. De acordo com Camargo & Mansano (2018), compreende-se que a *selfie*, na sociedade capitalista, tornou-se um canal de conexão entre o sujeito e a alteridade com a qual ele se comunica, na qual ele se revela para o outro e para si.

Essa prática que se popularizou devido à facilidade de acesso às tecnologias e serve de alimento a subjetividade capitalista à medida que permite a realização desse desejo socialmente construído: o de ser visto pelos demais. Isso se dá, principalmente, a partir da criação de personagens e “narrativas do eu que tem como estrutura a visibilidade da imagem e a linguagem publicitária” (Camargo & Mansano, 2018, p.117). Dessa maneira, a *selfie* perde seu caráter trivial de registro fotográfico e se estrutura enquanto facilitadora na criação de um canal de conexão entre o sujeito e o espetáculo, configurando-se enquanto “sintoma da cultura” (Camargo & Mansano, 2018, p.117) e adquirindo uma relação promíscua com esse mundo no qual tudo que estava aparentemente separado, é convertido e consumido através da imagem (Sontag, 2004).

Assim, considerando que a *selfie* uniu realidade material da vida ao seu valor enquanto produto para um mercado, ao se deparar com o que consideraria um “fracasso” no que diz respeito a um número de *likes* ou comentários em determinada publicação, por exemplo, toda existência do sujeito torna-se comprometida e, assim, também se torna o sujeito, um fracasso. Em um sistema de produção e reprodução em massa, esse tipo de exibição passa a ser consumida e se torna “um novo nicho de mercado” (Camargo & Mansano, 2018, p. 115), permitindo a comercialização de um eu idealizado, produzido enquanto personagem e produto de *marketing* de si, digno de ser um produto de sucesso ou não. Se a publicidade é “a narrativa que dá sentido ao consumo, e está, seguramente, entre as principais produtoras de sistemas simbólicos de nosso tempo” (Rocha, 2006, p.12), a *selfie* também visa comercializar uma identidade, uma performance que, sem sucesso de consumo, representa toda uma cadeia de insucesso do produto – no caso, o próprio sujeito. Nesse momento da nossa história, “a imagem registrada e compartilhada torna-se a nova roupagem do espetáculo capitalista contemporâneo” (Camargo & Mansano, 2018, p. 122). É o espetáculo de si depois de um mundo reduzido ao espetáculo, ou seja: depois do espetáculo do mundo, com todos os seus

produtos e imagens a serem consumidas enquanto produção do capital acontece, então, o espetáculo do eu narcísico, que exploraremos mais profundamente na próxima seção.

Outro exemplo atual dessa redução da subjetividade pode ser encontrado na dicotomia política que emergiu em discursos e práticas de boa parte da população brasileira, particularmente em 2018. Durante as eleições presidenciais, de um lado se posicionou a direita “conservadora” e de outro a esquerda “progressista”. As agendas políticas podem e devem ser debatidas e, com frequência, deixam claro, através de seus projetos e pautas, quem ou o que uma ou outra viria a priorizar. Mas, a pauta de análise nesse caso é outra: ataques dirigidos aos partidos políticos e aos seus representantes acabaram por suscitar uma onda de ódio e conservadorismo que há tempos parecia adormecida no país. Isso porque qualquer menção de crítica ou rejeição a determinado lado se tornava também um ataque pessoal ao seu eleitorado. Nessa perspectiva, o avanço das políticas afirmativas, a emancipação das minorias e os discursos progressistas colocariam diretamente em risco a vida daqueles que se consideram “os cidadãos de bem brasileiros”. Seguindo esse sistema de crenças do pensamento, o desmoronamento de um mundo representa o desmoronamento de si, visto que:

...Tomada pelo medo que provoca esse perigo imaginário de desfalecimento, ela é invadida por fantasmas que a assombram. Estes nascem de sua interpretação equivocada do mal-estar da desestabilização que essa experiência paradoxal lhe provoca, o qual é por ela vivido como “coisa ruim”. Assim interpretado, tal mal-estar converte-se em angústia do sujeito (Rolnik, 2018, p.67).

Com a subjetividade atravessada e construída pelo grande número de espetáculos do qual o sujeito faz parte, será que, em algum momento, a ênfase no espetáculo não passa a governar a presença do próprio sujeito? Ele não se vê incitado a fazer de si mesmo um pequeno espetáculo? Até que ponto a ênfase no espetacular não está incidindo sobre a subjetivação, convocando o sujeito a se expor enquanto um espetáculo não só nas redes

sociais, mas também fora delas? A se colocar diante do social nesta condição de objeto a ser consumido pelo olhar dos outros, também espectadores?

Diferentemente da época em que Freud analisou o mal-estar da civilização da cultura em que estava inserido, que podia ser pensada como um processo de oposição à satisfação dos desejos e prazeres, atualmente o que observamos é uma tentativa de gerenciamento iniciatório dos desejos e prazeres que, no frágil objetivo de evitar o mal-estar, o produz e intensifica, com vistas a geração de novas riquezas e aumento do poder do capital. Nota-se, então, um processo de recodificação, pelo qual passou o sofrimento humano. Todo esse sistema econômico de produção do inconsciente e da subjetividade discutido até aqui tem como um efeito o isolamento. As condições de existência no mundo contemporâneo, no que se referem à tecnologia, às relações sociais e às expectativas profissionais, lançam o sujeito em um isolamento subjetivo e material, que foi apontado por Debord (1967/1991) como mais uma estratégia deste sistema econômico capitalista para sua manutenção, já que:

O sistema econômico fundado no isolamento é uma produção circular do isolamento.

O isolamento funda a técnica, e, em retorno, o processo técnico isola. Do automóvel à televisão, todos os bens selecionados pelo sistema espetacular são também as suas armas para o reforço constante das condições de isolamento das <<multidões solitárias>>. O espetáculo reencontra cada vez mais concretamente os seus próprios pressupostos (pp. 20-21).

Na atualidade, como se dá essa configuração narcisista e perceptível do plano da subjetividade e que está correlacionada e é correlacionável com as políticas reativas do sujeito que não consegue viver fora de si, que busca nas imagens e no espetáculo as vias de sua satisfação pulsional, e que, no decorrer desse processo, vive cada vez mais em isolamento? Entendemos que o narcisismo, enquanto processo subjetivo que congrega no mesmo corpo sujeito e objeto do investimento libidinal, corresponde, no plano subjetivo, ao isolamento

objetivado e observado nas multidões solitárias. Mas, para além do sujeito que na busca por segurança se afasta do outro, até onde podem chegar as mazelas de uma vida narcisista na contemporaneidade?

## 5 FACETAS CONTEMPORÂNEAS DO NARCISISMO: EMPOBRECIMENTO AFETIVO E VIOLÊNCIA

Outra categoria diagnóstica que abordaremos a respeito do mal-estar que vive o sujeito na contemporaneidade diz respeito ao narcisismo e às produções sociais a que este modo de produção da subjetividade está entrelaçado, bem como suas consequências. Falar de narcisismo, assim como falar de mal-estar, exige alguns cuidados, pois ambos os termos foram difundidos e também amplamente apropriados pelo senso comum.

Etimologicamente, narciso - originalmente *náskissos* - contém o elemento “*narké*” que, segundo o vocabulário grego, é sinônimo de “entorpecimento, torpor” (Brandão, 1991, p.173). Sobre o desenvolvimento do termo, Cristóforo, Domiciano, Nakasu, Gargano, Marques, Manzi Filho & Carneiro (2018) discutem o uso inflacionado da expressão que poderia ter dado origem a uma espécie de vulgarização da mesma. Apontam que o termo teve suas primeiras aparições “técnicas” em teorias sociais de ordem jurídica no século XIX e que, depois de incorporado ao DSM, teve sua atenção dividida entre este e o campo clínico. Cristóforo et al (2018) chamam a atenção para o momento histórico em que esse termo é usado e difundido: no fim do século XIX, por criminologistas nas políticas de higiene social em voga na época, que desde então, traçavam paralelos sobre “a tendência a ser como Narciso” (Ellis, 1927 citado por Cristóforo et al., 2018, p.142) e uma “excitação sexual espontânea da pessoa em relação ao próprio corpo” (Ellis, 1927 citado por Cristóforo et al., 2018, p.143). Para explorar esses conceitos e a forma como a questão do narcisismo vem sendo entendida e tratada na atualidade, começaremos com o mito.

O mito de Narciso conta a história de um jovem que desde que nascera carregava a fama de ser portador de uma beleza que, na época, poderia ser considerada um afronte para com os deuses. Era filho do rio Céfiso e da ninfa Leríope que, preocupada com o destino de seu filho frente à inveja e ira dos deuses, consultou o profeta Tirésias para saber qual futuro

lhe aguardava. Como resposta o profeta afirmou que “*si non se uiderit*” - "se ele não se vir" - como narra Ovídio (Met. III, 339sqq citado por Brandão, 1991, p.176), estaria seguro. Chegando a juventude, apesar de não estar em poder de Narciso se blindar do amor que muitas jovens destinaram a sua bela pessoa, sem desejar aquelas que o desejavam, permaneceu insensível a tantas paixões. Narciso era "extremamente belo, mas orgulhoso para com Eros e em relação àqueles que o amavam" (Conôn, 30 a.C. citado por Brandão, 1991, p. 180). Assim, foram muitas as que sofreram frente à indiferença de Narciso. No entanto, a ninfa Eco, após se ver consumida por um amor não correspondido, definhou até virar rochedo. O destino trágico da Ninfa despertou vingança de outras delas, que clamaram a Hera para que o jovem fosse castigado, devido a sua insensibilidade. A deusa, atendendo aos pedidos das ninfas e frente à ira que lhe fora despertada, condenou Narciso a “amar um amor impossível” (Brandão, 1991, p. 178). Por fim, em alto verão, ao se aproximar das margens do rio Téspias, retratado como o mais cristalino e intocado dos rios, Narciso finalmente se vê:

Deitou-se e tentando matar a sede. Outra mais forte achou. Enquanto bebia, viu-se na água e ficou embevecido com a própria imagem. Julga corpo, o que é sombra, e a sombra adora. Extasiado diante de si mesmo, sem mover-se do lugar, o rosto fixo, Narciso parece uma estátua de mármore de Paros ... Admira tudo quanto admiram nele. Em sua ingenuidade deseja a si mesmo. A si próprio exalta e louva... Para sustentar o pescoço ali refletido, quantas vezes mergulhou inutilmente suas mãos nas águas... A sombra que vês é um reflexo de tua imagem. Nada é em si mesma: contigo veio e contigo permanece. Tua partida a dissiparia se pudesses partir... Inútil: sustento, sono, tudo esqueceu ... Não se cansa de olhar seu falso enlevo. E por seus próprios olhos morre de amor (Ovídio, III citado por Brandão, 1991, pp.180-181).

De onde debruçou, Narciso nunca mais saiu: “Viu-se e não mais pôde sair dali: apaixonara-se pela própria imagem” (Brandão, 1991, p.180). Aprisionado por sua própria

beleza comete uma violência contra Eros, contra o amor-objeto e contra o envolvimento erótico com o outro. Segundo o mito, no lugar em que definhou Narciso nasceu uma flor, chamada pelo mesmo nome, geralmente caracterizada como uma flor “bonita e inútil” (Brandão, 1991, p. 173).

Narciso será, então, um símbolo reconhecido da permanência do amor do sujeito em si, na mesma medida (mas menos reconhecida e difundida socialmente) em que Eco será a representante daquela que realiza um investimento de amor (ou libido) muito grande que permanece apenas no outro, estando em relação dialética de opostos complementares de sujeito e objeto.

Segundo Carvalho (2014), o mito de Narciso destaca-se dos demais mitos difundidos pela cultura grega justamente pela natureza de seu amor, que tem como objeto sua própria imagem, sem que o amor seja direcionado a um objeto externo. O mito funciona, aqui, como uma “espécie de advertência à violação dos impulsos do amor, que deve ser dirigido a outro” (Brandão, 1991, p. 182), atestando sobre os riscos de tamanho investimento de amor em si mesmo. Isso que parecia um presságio de tempos remotos sobre o que viria a seguir na história da humanidade foi apropriado enquanto problemática pela psicanálise e, inspirado no mito de Narciso, sob a questão da ausência de objeto externo de amor ou de auto investimento libidinal em si, recebeu o nome de narcisismo.

## 5.1 NARCISISMO E PSICANÁLISE

A passagem do mito de Narciso para o que hoje entendemos como um modo de subjetivação, um elemento de diagnóstico e uma característica fundamental dos modos de vida das pessoas na sociedade contemporânea começou com a psicanálise. O narcisismo, enquanto fenômeno psicanalítico, apareceu em alguns dos textos freudianos (Laplanche, 2001), mas foi caracterizado fundamentalmente em 1914, através de seu trabalho “Introdução

ao Narcisismo”, no qual Freud apresenta uma evolução do conceito da forma como era apresentado pela psiquiatria até então - como um sinônimo de perversão (Reino & Endo, 2011) - passando a ressignificá-lo a partir de uma ênfase nos processos libidinais decorrentes do instinto de autoconservação e também como importante no processo de constituição do eu e da manutenção da economia psíquica. Foi caracterizado por Freud (1914/2010) como o ato “... de amar a si próprio...” (p.155). Posteriormente, em “Luto e Melancolia” (1917/1996), Freud relaciona o estado do sujeito melancólico com o processo de regressão ao narcisismo, à medida em que a perda dos objetos externos para o investimento libidinal se torna também a perda do “eu”.

Freud postula que existe uma diferença muito tênue entre a libido que é investida no eu e a libido que é investida no objeto e que “quanto mais se emprega uma, mais se empobrece a outra” (Freud, 1914/2010, p.17). Assim, quanto maior for o investimento libidinal no ego, menor será o investimento libidinal nos objetos exteriores e no outro. Essa descrição marca uma diferenciação que Freud propõe entre narcisismo primário, estágio no qual o psiquismo infantil é marcado pela não separação entre “eu” e mundo e o investimento libidinal é voltado ao eu, e narcisismo secundário, onde há a escolha objetal e reconstrução da noção de totalidade enquanto idealização, constituindo o que Freud se referiu como “Ideal de Ego”.

Cabe pontuar que, segundo Freud (1914/2010), é através do reconhecimento do olhar do outro que o eu se unifica, dando início a alteridade como processo constitutivo fundamental do psiquismo. Nesse sentido, o autor aponta para a necessidade de que se instaure um movimento que fará com que o narcisismo ultrapasse as fronteiras do eu ao direcionar a libido para os objetos externos, evitando assim, o represamento da libido em si, o que geraria manifestações patológicas (Fulgêncio, 2002; Freud, 1914) que serviram para conceituar o narcisismo no campo da patologia. A fuga do adoecimento seria possível, então,

através desse movimento que vai do investimento no eu para o investimento no objeto. Freud usa o exemplo da relação amorosa para discutir as questões do narcisismo através dessa dinâmica possível entre a capacidade de amar a si e de amar o outro. Afirma, ainda, que a falta do amor do outro diminui o amor próprio, e que o contrário é inversamente verdadeiro.

A alternância entre os narcisismos primário e secundário estabelece um equilíbrio no funcionamento psíquico já que, muitas vezes, voltamos a energia libidinal para nós mesmos como forma de nos recuperarmos dos encontros concretos com a realidade. Ressaltar esse fator protetor do narcisismo parece importante pois, desde o mito de Narciso, a questão vem sendo tratada com certa moralidade, sendo considerada em seu aspecto negativo, que aponta sempre para um caráter destrutivo e indesejável. Assim como Freud o fizera, Araújo (2010) aponta a necessidade que o psiquismo tem de também investir-se libidinalmente para “curar” as mazelas do eu.

De acordo com o entendimento psicanalítico, existe um risco de que, nesse movimento, ocorra algum tipo de estagnação patológica através da inflação do narcisismo secundário, comprometendo o funcionamento psíquico do sujeito (Kupperman, 2016). Freud não se debruçou, por exemplo, no efeito que essa fixação da libido no eu teria nos vínculos sociais e na sua ressonância enquanto constitutivo da sociedade. No entanto, consideramos que essa fixação, juntamente com a fragilização dos afetos e com elementos de uma cultura individualista, pode formar território para um novo tipo de narcisismo que agora se manifesta não mais enquanto traço de ordem apenas subjetiva e geralmente relacionada com as questões do campo amoroso, mas como traço de um sintoma social.

Já discutimos aqui a cartografia social em que o “eu” foi se constituindo em sua posição privilegiada no discurso científico e social. O iluminismo, a morte de deus, o avanço da ciência e as conquistas identitárias, principalmente, fomentaram essa emergência. Toda a articulação das neurociências com a psiquiatria, a psicofarmacologia e o narcotráfico são

partes, também, dessa engrenagem, na qual certo modelo de subjetividade foi cultuado e investido. Assim, a noção de subjetividade que foi construída no início da modernidade tinha seus eixos constitutivos sobre as noções de interioridade e reflexão. A subjetividade, agora, tem o autocentramento como valor em pauta, assumindo uma configuração estética, em que o olhar do outro no campo social e midiático ocupa uma posição muito mais estratégica nas matérias de economia psíquica do que a sua própria relação (Birman, 2017). Dessa forma, na contemporaneidade, o narcisismo adquire novas configurações, havendo uma passagem do mesmo enquanto fator de proteção do sujeito a um narcisismo que é eixo de um funcionamento social que vai em direção a um neonarcisismo (Fuks, 2010) que tende a glorificação do eu (Birman, 2012), ao neoindividualismo (Lazzarini, 2006) e ao foco no bem-estar pessoal (Lasch, 1979/1983). Sobre essa nova configuração social do narcisismo, Birman reitera:

Os destinos do desejo assumem, pois, uma direção marcadamente exibicionista e autocentrada, na qual o horizonte intersubjetivo se encontra esvaziado e desinvestido das trocas inter-humanas. Esse é o trágico cenário para a implosão e a explosão que marcam a atualidade (Birman, 2000/2017, p. 25).

Esse contexto social lança o sujeito em um paradoxo: se de um lado ele está frequentemente acompanhado e vigiado pela conectividade que estabeleceu com os territórios eletrônicos, com as demandas de trabalho, estudo, família e demais demandas contemporâneas - e aqui parece que ele está, o tempo todo, conectado com o mundo -, do outro, está objetivamente cada vez mais sozinho. Cada vez mais vivendo apenas consigo mesmo. Esse paradoxo de conexão - isolamento tem lançado os sujeitos em um estado de mal-estar cada vez maior e se, conforme colocado por Freud (1930/2010), as pessoas recorrem a métodos para criar uma relação de afastamento do sofrimento, para suspender esse sentimento de conectividade excessiva com o mundo não é diferente. As estratégias auxiliares

são muitas, mas tem o objetivo em comum de promover uma sensação de desconectividade para superar o sentimento de esvaziamento e solidão. Exemplos contemporâneos dessas estratégias giram nas substâncias psicotrópicas, da vida entre muros almejada nos condomínios (Dunker, 2015), ou da conectividade identitária com alguns grupos que vão se tornando cada vez mais reclusos, reduzidos em suas singularidades. A experiência de uma vivência coletiva se torna reduzida a alguns poucos semelhantes e dessa forma a unidade idealizada para que seja possível construir um movimento de transformação das condições de vida e trabalho no capitalismo contemporâneo ficam também enfraquecidas, perpetuando essa realidade que discutimos e criticamos.

A experiência da solidão, vivida enquanto experiência potente em períodos remotos, tornou-se regra do modo de vida vigente, perdendo seu efeito positivamente modificador e mobilizador da realidade dos sujeitos. Na mesma proporção, degradaram-se as possibilidades da vida em comunidade, que atualmente tende a ser vivida cada vez mais nos espaços virtuais pelo potencial simbólico de reunir tantas e tantas pessoas em um só lugar. Discorrendo sobre a perda da potência que existia em viver a solidão, Dunker postula sobre suas diferenças:

A solidão benéfica nunca se estrutura em torno de *Eu não preciso do outro* [grifo do autor]. É justamente quando me dou conta de que preciso do outro, mas não absolutamente, que a solidão se torna um espaço criativo. Ou seja, nesse momento ela deixa de ser sentida como experiência deficitária. A solidão patológica é sentida como humilhação social, o que costuma ser resolvido por meio de mais e maiores práticas de isolamento, distância e controle sobre a presença do outro ou por meio de próteses na qual mimetizo estados de compartilhamento... (Dunker, 2017, p. 31).

Não precisamos estar acompanhados o tempo todo. Mas, sabendo da imprescindibilidade das relações, será que somos capazes de optar por momentos em que se faz necessário tempo e espaço para sentir, entender e elaborar todos os afetos que a vida

impõe de forma a aproveitá-los, sem culpar o outro pela nossa solidão? No corte da interlocução com o outro, a tarefa se torna difícil, pois, segundo Dunker, “cuidamos de nós mesmos através dos outros; aquele que se demite dos outros, geralmente corta os laços e os meios para cuidar de si mesmo” (2017, p. 35).

É importante entender essa dimensão da relação entre eu e outro a qual chamamos de alteridade. Ela tem uma forma de funcionar. Ela se dá através das diferenças, dos encontros e desencontros com o mundo, a cultura, a sociedade; materializa-se e pode ser sentida pela via dos estranhamentos, da troca de experiências e, a partir disso, das possibilidades de pensar, criar e fazer no mundo. Se, enquanto sujeitos ou enquanto sociedade, não temos condições de fazer tal movimento de deslocamento e estranhamento, colocamos tudo em uma zona cinzenta de indiferença e afastamento. Construimos muros literais que podem ser vistos nas grandes paredes dos condomínios, mas também muros subjetivos; construimos paredes físicas e químicas que nos poupem e nos protejam da experiência da relação e do afeto do e para com o outro.

Esse modo de agir no mundo vai se tornando uma política de vida disseminada e acolhida. Uma forma de enfrentar conflitos e obstáculos pela vida do esquivar-se, eximir-se, livrar-se, fugir, furtar-se. Uma política que caminha em direção a tentativas de conformação da realidade ao invés da transformação pela via do encontro.

Como dito, o afastar-se afetivamente do mundo não traz a segurança subjetiva desejada. Para que isso ocorra, pessoas recorrem a uma variedade de instrumentos que possam produzir e manter esse espaço simbólico de indiferença em relação à alteridade. Essa indiferença pode ser entendida como um tipo de defesa muito frágil em relação ao que essa dimensão alteritária - o outro - provoca em nós. Enquanto o sujeito se afasta, se esquia, ou ignora essa dimensão alteritária, o eu, sempre presente e em sua própria companhia, alimentado pelas relações estabelecidas superficialmente e através da representação de

imagens, vai se inflando, na mesma medida em que o mundo ao redor vai condensando, reduzindo, diminuindo... Nessa ideia ilusória da possibilidade de uma autossuficiência, como disse Brandão (2005), “ama-se o que se auto reflete e reflete-se o que se ama” (p. 184).

Esse quadro clínico de adoecimento subjetivo compõe o diagnóstico de uma sociedade marcada pelo elemento narcísico a partir do modo de relação do sujeito com o mundo externo. Essa relação foi tratada por Lasch (1979), crítico das sociedades industriais, que se apropriou do referencial psicanalítico para fazer uma caracterização de outra dimensão desse diagnóstico civilizacional.

## 5.2 NARCISISMO E CULTURA

Ao iniciar sua análise sobre “a vida americana numa era de esperanças em declínio” Lasch (1979) começa por explorar a questão da falta de mediação simbólica em todo esse percurso que nos separa da vida e da morte. Ele pontua que “o sentido de um fim” (Lasch, 1979/1983, p. 23) que até então era matéria de inspiração para a arte e a literatura, invadiu a imaginação do corpo social. Uma sequência de acontecimentos traz para a realidade o “pesadelo, ou desejo de morte” (Lasch, 1979/1983, p. 23) que os artistas exprimiam em suas obras. O destino inevitável, desastroso e suspenso invadiu de tal forma a vida cotidiana que mesmo ideias apocalípticas ou desastrosas sobre o fim do mundo não causam grande agitação. Nesse tempo, as pessoas empreendem seus esforços em estratégias para tornar a vida mais segura, enquanto ela durar. Para o autor, essa posição é resultado de uma grande mudança acompanhada de uma crise na economia e na política, mas, principalmente, na organização da vida em sociedade.

Historicamente, o autor aponta uma “ressaca” social que começou “após a ebulição política dos anos 60” (Lasch, 1979/1983, p.24) na qual “os americanos recuaram para preocupações puramente pessoais” (Lasch, 1979/1983, p.24). Ele explica que após a decepção

dos grupos da vanguarda política radical, principalmente dos grupos alinhados às chamadas pautas de esquerda frente à burocratização ocidental e do conseqüente retraimento da participação política popular, os ideais de então começaram a ser aplicados na forma de culto da expansão da consciência, do crescimento e do bem-estar pessoal. O sonho coletivo da liberdade política e social passou a ser projetado para o campo subjetivo, ou seja, para o eu. Descrentes da possibilidade de uma futura e efetiva transformação de mundo, essa geração passou, daí em diante, a ignorar o passado e apostar toda a sua energia no presente. Nesse contexto, “viver para o momento é a paixão predominante” (Lasch, 1979/1983, p. 25), já que não há muito sentido de continuidade do tempo histórico. Além disso, o foco da destituição da luta política dá lugar ao ataque à família nuclear burguesa, que incorporaria essa fonte de repressão moral e sexual na leitura que se fazia na sociedade de então.

Mas, essa liberação sexual e emancipação individual, além de não trazer a paz que o sujeito esperava, o transformou em um ser que busca incessantemente um prazer que venha a ocupar o lugar de sua percepção do vazio. Essa ideologia individualista atravessa e passa a orientar também o contexto familiar, diluindo seu alcance de poder a tal ponto que, sem orientação de conduta, busca parâmetros e orientações técnicas que a instrua na tomada de decisões. Segundo Lasch (1979/1983, p.27), “esse contexto faz emergir o narcisismo enquanto novo modo de funcionamento social”. Tendo perdido a capacidade de resolver as questões subjetivas da vida pessoal e social devido ao alto investimento em resolver questões ligadas ao mundo corporativo e particular, a partir dessa lógica individualista, a competência cotidiana foi minada e cada vez mais o indivíduo ficou “dependente do estado, da corporação e de outras burocracias” (Lasch, 1979/1983, p.30) que pudessem orientar o sentido de sua vida. O clima que invade a sua época é, segundo Lasch, terapêutico, sendo que as pessoas desejam não uma restauração política profunda, mas uma ilusão momentânea de bem-estar e segurança psíquica. Dessa forma, as atividades técnicas direcionadas à regulação da vida

social - em especial, a psicologia -, no espaço público e privado, foram conquistando cada vez mais seu espaço.

O narcisismo a ser aí reconhecido será aquele que Lasch (1979/1983) denominou como narcisismo patológico. Embasado na teoria psicanalista, Lasch coloca que as características do narcisismo patológico são, fundamentalmente, de uma regressão do ego, que fica submetido a um tipo de superego arcaico dominado pela pulsão de morte e da construção de um “self grandioso”, que atuaria como causa dos sintomas depressivos, destrutivos e exibicionistas de nossa sociedade.

Ele afirma que o narcisista depende de um outro que o valide, pois é incapaz de viver sob desfoque da admiração. A liberdade e a independência que ele aparentemente conquistou dos vínculos afetivos e sociais o lançou em um campo de “... insegurança, que ele somente pode superar quando vê seu ‘eu grandioso’ refletido nas atenções das outras pessoas... para o narcisista, o mundo é um espelho” (Lasch, 1979/1983, p. 30). Birman (2017), ao analisar essa realidade, pontua que esse retraimento no olhar do narcisista em relação ao outro, juntamente com as condições sociais e organizacionais da vida contemporânea, enfraquece os vínculos sociais e afetivos e, dessa forma, compromete o contexto necessário para a solidariedade enquanto princípio fundamental das relações alteritárias, restando essa individualidade marcada pelo exibicionismo, “desinvestida das trocas humanas” (Birman, 2012, p.25). Referindo-se a essa realidade, diz:

O que justamente caracteriza a subjetividade na cultura do narcisismo é a impossibilidade de poder admirar o outro em sua diferença radical, já que não consegue se descentrar de si mesma. Referido sempre a seu próprio umbigo e sem poder enxergar um palmo além do próprio nariz, o sujeito da cultura do espetáculo encara o outro apenas como um objeto para seu usufruto. Seria apenas no horizonte

macabro de um corpo a ser infinitamente manipulado para o gozo que o outro se apresenta para o sujeito no horizonte da atualidade (Birman, 2012, p.25).

É um novo momento do processo de anulação do outro, que após ter perdido seu sentido e significância, passa a ser usado como um meio para a realização dos desejos e necessidades narcísicas. A dimensão da alteridade vai aos poucos se tornando mais e mais distante e, nessa medida, desaparece no horizonte do eu. O outro, assim como as questões sociais e coletivas, apesar de presentes nos discursos, estão infinitamente distantes do entendimento da dimensão subjetiva e, dessa forma, podem ser descartados assim que os desejos e necessidades do eu estejam satisfeitas. Esse distanciamento subjetivo e afetivo pode ser observado, inclusive, nas clínicas e consultórios psicológicos e psiquiátricos. Sobre essa mudança, Lasch faz a seguinte observação:

... Os pacientes que começaram a se apresentar para tratamento nos anos 40 e 50 muito raramente lembravam às neuroses clássicas que Freud descrevera com tanta profundidade. Nos últimos 25 anos o paciente fronteiro que vai ao psiquiatra não com sintomas bem definidos, mas com insatisfações difusas tornou-se cada vez mais comum ... ele se queixa de ‘insatisfação difusa, vaga, com a vida’, e sente que sua ‘existência amorfa é inútil e sem finalidade’. Ele descreve ‘sentimentos de vazio futilmente experimentados, embora penetrantes, e depressão’, ‘oscilações violentas da autoestima’ e ‘uma incapacidade geral de progredir’. Ele ganha uma ‘sensação de autoestima aumentada somente quando se liga a figuras admiradas e fortes, cuja aceitação ele deseja muito, e por quem precisa se sentir apoiado’. Embora empreenda suas responsabilidades cotidianas e chegue mesmo a distinção, a felicidade o ilude e a vida frequentemente não é, para ele, digna de ser vivida (Lasch, 1979/1983, p.62).

Alguns psicanalistas têm discorrido sobre o problema em torno das mudanças perceptíveis dos pacientes na clínica psicanalítica. Roudinesco (1999), a exemplo deles,

coloca que os pacientes do final do século XX realmente se parecem pouco com aqueles que movimentaram os primórdios da prática da psicanálise. A autora diz que eles são pacientes que estão conformados à imagem da sociedade em que vivem; que são tomados pelo niilismo contemporâneo, apresentam distúrbios narcísicos ou depressivos e sofrem de solidão e de sintomas de perda de identidade.

Nesse contexto, a mídia e os meios de comunicação são usados como instrumentos com o poder de capturar os ideais narcisistas. Na sociedade do espetáculo, esses ideais, atrelados às imagens enquanto representação de produtos, de estilo de vida ou enquanto quaisquer outras representações da grande quantidade de produtos que o capital pode produzir tornam-se os principais objetos de desejo do sujeito.

É importante ressaltar que Lasch estava também atravessado por essa desterritorialização da família tradicional burguesa e das normas do regime familiar patriarcal da época e, por isso, também afetado por tal momento histórico. É possível sentir em sua escrita certa dose de sofrimento por descrever a destituição das instituições, das normas morais e da figura paterna. Mas também podemos identificar uma tentativa de não moralizar, apesar de usar o termo “patológico” para a caracterização do declínio das instituições patriarcais nesse novo tipo de narcisismo. Ele desenvolve esse conceito como uma forma de entender e explicar o impacto que as mudanças sociais provocaram nos sujeitos, considerando que este seria quase um movimento reativo defensivo frente aos modelos da vida contemporânea que “tendem... a fazer aflorar os traços narcisistas presentes, em vários graus, em todos nós. Estas condições também transformaram a família que por sua vez modela a estrutura subjacente da personalidade” (Lasch, 1979/1983, p. 76). Do mesmo modo que Lasch, outros autores denominaram e caracterizam enquanto narcisismo normal e patológico (Pincus, Ansell, Pimentel, Cain, Wright, & Levy, 2009 citados por Langaro & Benetti, 2014) essa perspectiva sobre o narcisismo que se sustenta em características dos sujeitos e que pode

ser percebida a partir da referência a sentimentos de maturação pessoal e crescimento ou grandiosidade, autossuficiência e falta de empatia.

A falta de referências e a crença na ausência de futuro para o indivíduo moderno estão ligadas a uma incapacidade de origem narcisista de se identificar com o futuro e, assim com os outros, sendo que o sujeito passa a viver, segundo Lasch (1979/1983), de acordo com uma ética da “autopreservação e da sobrevivência psíquica” (p. 77) que engloba as experiências de guerra e desordenamento econômico, violência, sentido de vazio e isolamento subjetivo. Em última instância, a personalidade narcisista deste homem contemporâneo seria fruto de uma fixação do narcisismo infantil na vida do adulto, que não encontra seu refúgio de um mundo dito “cruel” no seio familiar, traçando, então, a desestruturação da família burguesa tradicional e suas consequências para o psiquismo dos sujeitos enquanto um diagnóstico social.

Posteriormente, em sua obra intitulada “O mínimo eu”, Lasch (1984) complementa e reforça o tom de sua crítica dizendo que, para lidar com o desamparo da vida humana e se proteger dos perigos advindos das transformações sociais, um “mínimo eu” precisa sobreviver. Ele coloca que, frente a essa perspectiva apocalíptica de mundo, o retraimento do sujeito obedece a um tipo de estratégia de sobrevivência, sem desconsiderar o quanto as questões referentes à busca da identidade pessoal e do auto investimento se tornaram problemáticas em nossa sociedade. Nesse momento, passa a problematizar o estímulo ao consumo como uma fonte aditiva desse problema, apontando o consumo em massa como parte de um padrão maior que reforça as relações de dependência e de perda de controle frente à vida. Lasch (1979/1983; 1984) aponta para uma reforma da vida política, mas, ainda mais importante, para a reforma da vida pública como única saída para superar e refrear a epidemia narcisista de nossos tempos.

### 5.3 NARCISISMO E DISTANCIAMENTO AFETIVO

Consequentemente, a cultura do narcisismo, do afastamento e da indiferença evidencia um tipo de moralismo que, sofrendo também as modificações as quais estivemos submetidos durante essa passagem de tempo, não se estrutura mais dentro dos discursos das instituições religiosas, da família, do estado, mas são atualizados para a crença nos nossos próprios valores e nas próprias identidades enquanto única possibilidade de verdade e de vida possível. Tal vida, sob a égide do capitalismo neoliberal, limita espaços e não pode trazer outra consequência se não o distanciamento e o empobrecimento afetivo. Assim:

Se o mitologema de Narciso é baseado num tabu contra a vaidade (o excessivo auto-amor) e no horror do solipsismo (o eu como única realidade), sua advertência também fala de um tipo de reflexão patológica... Narciso indicaria este desenvolvimento patológico no instinto de reflexão: a atividade de reflexão (voltar-se para si mesmo) domina e exclui a necessidade de alimentação, de sexualidade comum, da atividade da entrada de qualquer pensamento ou impulsos novos (Brandão, 2005, p. 184).

Essa política, esse *modus operandi*, vai criando uma espécie de patologia social, um mal-estar onde o eu precisa erguer mais e mais muros - literais e simbólicos - cada vez maiores para se proteger do outro e de tantos outros amedrontadores, construindo uma multidão de indivíduos solitários e fragilizados. Os discursos giram cada vez mais em torno da “minha opinião”, “minha liberdade”, “meu espaço”, “minha casa”, à mesma medida que se propaga o discurso de “meu sofrimento”, “minha solidão”. A casa, o espaço individual, a zona de conforto e também o sofrimento e a solidão são representantes do narcisismo contemporâneo.

Um indicador da materialidade desse isolamento relacionado com o distanciamento afetivo e com os modos de subjetivação da sociedade capitalista é o aumento do número de pessoas que, cada vez mais, decidem morar sozinhas. Segundo dados do Instituto Brasileiro

de Geografia e Estatística [IBGE], em 2016, 14,6% de todos os domicílios do país eram ocupados por apenas uma pessoa, número que representa 10,4 milhões de residências. Nos últimos 10 anos, este arranjo familiar apresentou um crescimento de aproximadamente 40%. Segundo a pesquisa, as aparentes causas principais deste quadro são o aumento da expectativa de vida (pessoas acima de 50 anos representam 63,7% das pessoas que moram sozinhas), o aumento no número de divórcios e também a queda no número de casamentos (IBGE, 2016).

Uma pesquisa feita pela Sociedade de Proteção ao Crédito [SPC] (2017) intitulada “Hábitos e Consumo das Pessoas Que Moram Sozinhas”, assinalou que “os brasileiros se adaptam bem ao arranjo unipessoal” e que “ainda que haja alguns percalços inerentes à escolha, a experiência de morar sozinho deixa impressões positivas na maior parte dos casos” (SPC, 2017, p.02), já que, segundo os mesmos, morar sozinho evoca sensações de privacidade, liberdade, independência e de paz. Apesar de 51% das pessoas relatarem morar sozinhas por consequência de fatos que aconteceram em suas vidas (sobretudo entre os mais velhos), 48% fizeram essa escolha por desejo próprio.

A maioria é solteira (42%), mas há um percentual relevante de divorciados (29%) e viúvos (25%) (SPC, 2017). Segundo a pesquisa, a questão da liberdade para gastar seu dinheiro conforme deseja aparece no discurso de 72% das pessoas que moram sozinhas, sendo que a grande maioria corresponde às classes C, D e E. Apesar de dizerem terem adquirido gostos mais refinados para compras, quando questionados sobre suas atividades de lazer preferidas, 43% disseram que preferem “ficar em casa assistindo a filmes ou séries” (p.10), 40% preferem “ouvir música” (p.10), 30% preferem “reuniões e festas em casa ou casa de amigos” (p.10) e até 58% dos jovens preferem “navegar na internet” (p.10). Questionados sobre as desvantagens da escolha, para 50% dos entrevistados os pontos negativos estão relacionados com “receio de passar mal e não ter ninguém para socorrer” (p.05), 48% relatam

“não ter ninguém para conversar” (p.05) e para 36% a desvantagem maior reside no “medo da violência e assaltos” (p.05) (SPC, 2017).

Através desses dados podemos enxergar a “especialização da subjetividade” a qual se referiu Birman (2013/2017) enquanto uma das condições que instaura e fortalece o mal-estar na contemporaneidade. A moradia uni-individual tem se tornado uma tendência presente nas diferentes camadas sociais, de diferentes idades e gêneros. A dificuldade ou mesmo a falta de desejo de se relacionar vinculada ao uso de dinheiro apenas consigo fortalecem esse movimento.

Também podemos estender essa análise às mudanças de padrão do relacionar-se amorosamente que desembocaram nos efeitos de quebra de laço do narcisismo. O aplicativo conhecido como *Tinder* é um bom exemplo de território através do qual as pessoas têm colocado em prática essa nova forma de sociabilidade, interagindo de tal forma a diminuir contato com as diferenças. O aplicativo que localiza pessoas de acordo com as orientações geográficas dos usuários com o objetivo de gerar encontros entre eles contabiliza dois bilhões de visualizações por dia, segundo dados da plataforma, sendo o aplicativo mais lucrativo no primeiro trimestre de 2019 (Folha de São Paulo, 2019). Nele, a selfie é a porta de entrada da maioria dos perfis e atua no estabelecimento da relação entre imagem e realidade, comunicando um tipo de espetáculo que, em sua cadeia associativa, comunica também um espetáculo que o usuário deseja assistir. Busca-se alcançar essa identificação imagética através das fotos, músicas selecionadas ou mesmo através do curto espaço dos 500 caracteres no qual se constrói a *bio*. Tudo isso atrelado à possibilidade do esconder-se e mostrar-se a partir de tal perspectiva construída por um sujeito que escolhe o que pretende ou não comunicar, conforme ele quer parecer.

Os canais de conversa entre os usuários, criados através dos *matches* (expressão que corresponde ao momento em que, por duplo interesse, duas pessoas combinam seus perfis no

aplicativo *Tinder*), também são abertos com a mesma facilidade com que deles é possível se desfazer. A questão é que o aplicativo proporciona uma experiência que se projeta sobre um tipo de proteção sobre o usuário. Há uma tentativa de evitar o possível mal-estar inerente aos encontros e desencontros da vida. Para Maia (2003, p.78), na contemporaneidade, “os laços afetivos precisam gerar prazer imediato e, quando por ventura, aparece qualquer ameaça de sofrimento, o outro é descartado rapidamente para preservar a ilusória sensação de felicidade - atributo fundamental e irrevogável das individualidades contemporâneas”.

A vivência com o aplicativo parece possibilitar isso. Não por acaso, juntamente com outros aplicativos de namoro desse tipo que "desbloquearam a chave da monetização por meio de assinaturas", segundo a empresa de análise de dados de mercado de aplicativos App Annie (UOL, 2019), o *Tinder* tornou-se a plataforma mais lucrativa disponível até o momento, com receita anual somada ultrapassando US\$2,2 bilhões do ano em curso. Relacionando essa questão com uma retomada as raízes míticas:

Narciso e Eco são dois caminhos provenientes de uma raiz comum, do sofrimento cultural, e que buscam, através de suas peripécias, se encontrar e se resolver. Acontece que, como se encontram e não se resolvem, e mais ainda, se separam, nos fica desse encontro-desencontro a marca de uma discórdia e de uma tragédia, que muito nos elucida sobre a realidade do homem e da mulher, a realidade da relação conjugal e, mais que tudo, a realidade do desenvolvimento psicológico da personalidade individual e da cultura" (Brandão, 2005, p. 178 - 179).

Ali se busca, no fundo, um encontro consigo. A coleção de *matches* alimenta o ego narcisista, que quer ser visto e desejado, mas vai, aos poucos, tornando-se menos interessante à medida que os usuários não são capazes de transpor as relações para a realidade. O desinteresse leva a um constante “instala e desinstala” do aplicativo, movimento este presente inclusive nas descrições dos usuários dos mesmos, assim como em páginas da internet do

estilo *blog* que buscam ensinar a resistir “a carência de domingo”. Ovídio (III, 414-428 citado por Junito de Souza Brandão 2005, p. 183), diz que o trágico da relação com o outro aflora a partir da “conscientização de Narciso de que está perdidamente apaixonado por sua própria imagem; de que sua paixão é um autoamor, um amor do self e não um amor pelo outro. Tal descoberta leva-o ao desespero e à morte, por uma reflexão antológica”, o que remete a outra faceta do narcisismo a ser desenvolvida na sequência.

#### 5.4 NARCISISMO E VIOLÊNCIA NA SOCIEDADE DO ESPETÁCULO

Nesse contexto, podemos entender o fenômeno da violência em conexão com as questões narcisistas. Já que para que haja um eu é preciso que também haja um outro em interlocução, é inevitável que nesse campo relacional não habite um certo grau de tensão, como já dissemos anteriormente. Mas é preciso que tanto o eu quanto o outro suportem essa tensão até certo ponto para que a experiência da alteridade não se torne, para nenhum deles, insuportável. Conforme discutem Cristóforo et al. (2018), são várias as escolas de psicologia que identificam na diferença um desafio à estabilidade identitária e, por isso, essa diferença poderia se constituir, tanto em certo plano teórico como também pelo campo da subjetividade, enquanto ameaça a ser igualada ou eliminada. Dessa ameaça identitária viria um primeiro estímulo à agressividade (Chemama; Vandermersch, 2009). Mas, se nem toda agressividade é violência, toda violência corresponde a uma agressividade; e se nem toda violência é dirigida à diferença, de fato, sempre há uma certa forma de violência quando se trata das relações diretas com a diferença, mobilizadas pelas questões narcísicas à medida que foi mobilizada, interiormente, pela ameaça à suposta manutenção de uma identidade estável. Em “O mal-estar da civilização”, Freud (1930/2010) já discutia a diferença enquanto potencializadora de certo grau de agressividade, nomeando de narcisismo das pequenas diferenças esse estado em que, por mínimas que sejam, as diferenças são suficientes para gerar violência no meio social.

No atual estado das coisas, com a captura das forças subjetivas pelo sistema capitalista (Rolnik, 2018), as formas parecem cada vez mais cristalizadas e evidentes. Tudo se encontra, ou precisa ser meticulosamente compartimentado. Assim acontece com a experiência do sofrimento psíquico em suas categorias universalizantes de patologização, bem como acontece com as subjetividades que parecem procurar, estimuladas também por um discurso, encaixar-se nessas categorias identitárias cada vez menores. O discurso das identidades tem sido fundamental para elucidar os marcadores de desigualdade e diferença de raça, cor, classe, gênero, religião, entre outros. A questão que colocamos é: até que ponto a categoria de identidade pode ser pensada enquanto caminho possível para a crítica das classificações? Até que ponto o discurso que perpassa a manutenção das identidades enquanto categorias isoladas não contribui para a identificação das diferenças enquanto ameaças ao eu narcísico, colocando-as em uma zona de combate? O risco das identificações narcísicas com os grupos identitários orbita em torno do problema da onipotência: eu posso ser o que eu quiser da forma que eu quiser. Para o sujeito, isto está claro, mas dentro do seu funcionamento narcisista ele “se esquece” que o outro, por vezes, pode colocar barreiras para a satisfação total de suas demandas.

A diferença presente na dimensão alteritária enquanto uma diferença radical coloca o outro em dois caminhos mais prováveis diante do sujeito: ou ele será odiado, ou será substancialmente ignorado. Ambas as estratégias adotadas podem ser consideradas faces da violência, pois, tanto agredir quanto ignorar correspondem a práticas violentas de anulação do outro. Birman (2000) discorre sobre essas novas propriedades pelas quais a violência se materializa, dizendo que na modernidade esse processo tomou formas e configurações extremas.

Birman (2000/2017) também diz que esse fenômeno acontece de forma intensa e particular no Brasil, pois as formas violentas e autoritárias de poder conduzem as

subjetividades cada vez mais para esse pólo narcísico e violento do psiquismo. Esse questionamento não está direcionado para a análise de uma violência enquanto fenômeno fruto da desigualdade social, como no caso dos assaltos, por exemplo, mas na sua dimensão de intolerância relacional, de relação com o outro e com a sociedade.

O que o autor aponta é a necessidade de se pensar os problemas e sintomas social a partir de como a ordem simbólica, política e social produz sujeitos que funcionam de acordo com certas regularidades psíquicas. Considerando que a ordem social está destituída de valores e da noção de comunidade, os grupos migram, cada vez mais, para “o polo narcísico de sua estrutura simbólica” (Birman, 2000/2017, p. 316) e, para o autor:

Não é por acaso, certamente, que a violência assumiu as mais grotescas formas na atualidade, delineando-se com feições insólitas e inéditas. Pode-se evidenciar isso não apenas no registro imediato das práticas políticas e de intercâmbio social entre os sujeitos, mas também no universo ficcional da literatura, cinema e música popular. Esta violência tem características efetivamente nazistas, pois é sempre a pretensão de ser melhor que o outro e de funcionar como um predador do corpo do outro para o usufruto do seu gozo, que delineia a cena imaginária do sujeito. (Birman, 2000/2017, p. 317).

Para Birman (2000/2017), essa violência funciona de modo a colocar o eu em relação de não igualdade a tudo que lhe é avesso, a tudo que lhe é diferente. Nesse funcionamento, individualidades funcionam de modo predatório sendo que, se de um lado está um outro que é possível apenas para usufruto de um gozo particular e, do outro lado está o eu submetido ao mesmo sistema na medida em que ninguém está imune a essa situação. Estão, dessa forma, todos inseridos nesse processo de subjetivação. Sobre a dimensão violenta do narcisismo, apontaremos os ataques homicidas/suicidas cometidos nas escolas enquanto manifestação expoente dessa violência narcisista.

Em março de 2019, um adolescente e um jovem entraram armados em uma escola pública de Suzano, no interior de São Paulo. Com o uso de uma machadinha e armas de fogo, mataram 08 pessoas sendo que, passado certo tempo, possivelmente já nas eminências de um encontro com a polícia, cometeram suicídio. O ataque resultou em 10 mortes (incluindo os homicidas-suicidas) e diversos feridos.

O primeiro ataque deste tipo realizado em uma escola no Brasil foi registrado no ano de 2002, em Salvador, BA, seguidos de Taiúva/SP (2003), Realengo/RJ (2011), São Caetano do Sul/SP (2011), João Pessoa/PA (2012), Goiânia/GO (2017), Janaúba/MG (2017) e por fim, Suzano (SP), (Jornal G1, 2019). Segundo pesquisa do Instituto Sou da Paz (2019), em metade dos casos os jovens usaram armas que estavam armazenadas em suas casas. Ao todo foram 28 pessoas mortas e 42 feridas nesse tipo de situação, incluindo homicidas. O mais novo entre eles, um menino de apenas 10 anos, atirou contra a professora em São Caetano e, em seguida, se suicidou. Este parece ser um problema interessante a ser pensado devido a complexidade do fenômeno, a gravidade do ato e suas consequências reais e a precariedade de estudos feitos sobre o tema.

Este tipo de acontecimento é mais antigo nos Estados Unidos onde, “nos últimos 18 anos, mais pessoas foram mortas nesse tipo de ocorrência do que em todo o século 20” (Katsiyannis citado por Presse, 2018). A pesquisa feita por Katsiyannis (2018), da Clemson University para a Revista de Estudos da Criança e da Família e que analisa os ataques em escolas dos EUA desde 1940 (excluindo universidades), aponta que 77% dos ataques foram conduzidos por adolescentes com idades entre 11 e 18 anos, e que não foram encontrados ataques a tiros nos anos 50 e 60, mas houve "um crescimento estável iniciado com um ataque a tiros em 1979 orquestrado por uma adolescente de 16 anos". Nos anos 90 foram 36 pessoas mortas em 13 ataques com armas de fogo. Entre 2000 e 2018, 66 mortes em 22 ataques a tiros

em massa em escolas, volume maior de mortos do que nos 22 ataques registrados nas décadas de 1940 a 1999 (Presse, 2018). Segundo o pesquisador:

uma tendência alarmante é que a ampla maioria dos atiradores do século 21 eram adolescentes. Isso sugere que hoje é mais fácil para eles terem acesso a armas e que eles sofrem mais frequentemente de deficiências mentais ou capacidades limitadas de resolução de conflitos (Katsiyannis citado por Presse, 2018).

O pesquisador diz ainda que apesar do estudo não oferecer uma clara ligação com “armas de alta potência como causalidade... as tendências devem ser observadas” (Katsiyannis citado por Presse, 2018). A conclusão é de que a violência com armas de fogo no país é uma "epidemia, que deve ser resolvida". Entre 2002 e 2019, enquanto oito casos de ataques foram registrados no Brasil, 660 foram registrados nos EUA, segundo levantamento da Escola Naval de Pós-graduação dos Estados Unidos [NPS] (Jornal Folha de São Paulo, 2019). Apesar de parecer uma comparação desproporcional, Langeani (Jornal Folha de São Paulo, 2019), diz que segundo pesquisas, a diferença entre EUA e outros países é a disponibilidade de armas, maior no território norte-americano. Além disso, mesmo que de forma ilegal, as políticas desarmamentistas do estado brasileiro até 2018 reduziam as possibilidades de compra, mesmo que legal, de armas com maior poder de fogo, as mais usadas nos atentados no território dos Estados Unidos (Folha de São Paulo, 2019).

Refletir sobre essa situação em um momento em que o governo brasileiro tentou, recentemente, implementar suas políticas armamentistas através do Projeto de Lei 3723/19, que permitira a concessão de porte de armas de fogo para novas categorias através de decreto presidencial, tem sido, particularmente, necessário. É impossível, na perspectiva psicossocial, desarticular os discursos e as ações políticas do estado do mal-estar que se abate sobre parte da população brasileira. No entanto, apesar da dificuldade de acesso ao armamento criar uma

barreira concreta a materialidade desse tipo de ação, é preciso entender por quais caminhos esses desejos se produzem.

Ao nos depararmos com esse tipo de situação, é comum que venha em seguida a convocação ao lugar de fala dos psicólogos e psiquiatras. Os chamados massacres carregam consigo a dificuldade em encontrar algum sentido e essa ausência de sentido transita em forma de questionamento pelas histórias de jornais e noticiários: Por quê?

A busca por encontrar um denominador comum que possa colocar ponto explicativo a essa questão não nos mantém a salvo, mas pode ajudar nessa falsa sensação de segurança à qual procuramos nos agarrar durante a vida. Assim, explicações que giram em torno do *bullying*, por exemplo, tomam força e ajudam a sustentar essa não-responsabilização do estado e também do imaginário social – “sofreu *bullying* e se revoltou” ou “se eu não fizer *bullying*, estarei a salvo”. São debatidas teorias com bases em leituras psiquiátricas e patologizantes que envolvem depressão, ansiedade, vício em videogames, e até mesmo a psicopatia é convocada a esse lugar motivacional. Mas qual seriam os fatores envolvidos na produção social desse tipo de situação que, comumente, nos referimos em baixo tom como “tragédia”?

Esse tipo de ação violenta vem sendo chamada pela psiquiatria de “amouco”, palavra de origem javanesa derivada de *Amok*, e que pretende designar atos criminosos violentos e aparentemente inexplicáveis em que pessoas sem motivo aparente e, consideradas normais, matam, de forma violenta, várias pessoas a sua frente, suicidando-se depois (Lima, 2009). Literalmente, *amok* seria traduzida por “louco com uma raiva incontrolável” e se manifestaria quase exclusivamente em homens (Schmidt, Hill, Guthrie, 1977 citados por Caldeira Mota & Correia Sampaio, 2011). Apesar de a expressão ter uso comum na região do sudeste asiático, sua utilização psicodiagnóstica está ligada a um *Culture-bound syndromes* [CBS] (Transtorno Típico de Cultura), sendo que, segundo Martin (1999, p.66) pode ser compreendida como

"um comportamento homicida e conseqüentemente suicida de indivíduos instáveis mentalmente que resulta em múltiplas lesões e mortes para os outros" [tradução nossa].

As CBS, ou "síndromes ligadas à cultura", são categorias já inclusas no DSM que descrevem "condições mentais ou síndromes psiquiátricas cuja manifestação ou ocorrência estão relacionadas intimamente com fatores culturais, garantindo-se assim que a sua avaliação e tratamento é feito segundo uma perspectiva cultural" (Tseng, 2006, p. 554 citado por Mota & Sampaio, 2011). Avaliar "condições mentais" de acordo com a cultura e território no qual uma pessoa está inserida parece um importante passo em direção a análises mais integrativas, já que parte de uma análise que considera a complexidade das condições de vida em que aquele ser estaria inserido. Mas, de certa forma, ao incluir esse tipo de categoria enquanto "síndrome" ou "transtorno" nos manuais psiquiátricos, está feita uma atribuição de portabilidade de doença a um indivíduo, projetando a individualidade um problema que, aqui, pretende ser discutido enquanto sintoma de uma configuração social.

Lima (2009), psicólogo e pesquisador da área da educação, articula alguns pontos em comum que podem ser observados na análise daqueles que cometem crimes, como: a maioria dos assassinos são jovens (homens), considerados ressentidos e rotulados como *losers* (perdedores) por colegas e professores; muitos são afeitos a videogames e filmes violentos; a maioria tinha fácil acesso a armamento; eram, em sua maioria, quietos e reservados e taxados como "esquisitos"; decidiram descarregar armamento de fogo em ambiente escolar e se suicidaram em seguida; e, por último, não pareciam apresentar sinais de um comportamento que pudesse ser taxado como desviante ou tinham histórico de delinquência, mas teriam histórico familiar taxado como "complicado" (s/p).

Sobre o papel da escola nessa relação, Zuin (2008) propõe que as práticas disciplinares presentes nas escolas, através de sua fundamentação pedagógica ainda muito articulada aos castigos, vão gerar sentimentos de autocrítica e vingança que, dada a impossibilidade de

serem manifestados no momento presente, darão lugar a ideia de vingança, aplicada à posteridade. Em uma análise psicossocial das representações aversivas que professores e escola ocupam na vida dos alunos, encontramos um componente arcaico na formação dessas representações na qual, segundo Zuin (2008), houve “a associação da imagem do professor com a do carrasco que pune” (p.597). Essa associação “acompanhou, historicamente, a profissão de ensinar de uma forma tão contundente que ainda pode ser observada mesmo após a abolição dos castigos físicos” (Zuin, 2008, p.597).

Assim, a escola e os professores parecem materializar, em si, as figuras fundamentais desse discurso autoritário e disciplinar de uma sociedade que não alcançou universalização da educação e da cidadania por meio dos processos educacionais, mas que vive o progresso das forças de produção que acirram a reprodução do controle sobre a vida. Com a passagem da responsabilidade educacional da família para a escola no período transicional para o capitalismo neoliberal, parece que algo dessa agressividade que anteriormente era dirigida para a família, motivada pelos interditos práticos, morais e castradores que a mesma colocava, foi também direcionado para esse território da escola, assim como para os personagens que o compõem, essencialmente professores e alunos.

Dessa forma, a dor do aluno que ocupa uma posição desprivilegiada frente às figuras de autoridade que são evidenciadas nos sistemas disciplinares das escolas, à medida que não tem sua realidade considerada, mas sua subjetividade massacrada, alimenta uma fantasia de poder realizar, futuramente, uma vingança. Freud (1930/2010) também apontou para as consequências da ausência de diálogo nas relações entre estudante e professor, nas quais os primeiros seriam tratados como objetos. Segundo ele, para entender e controlar a agressividade, ela deveria ser discutida. Esse tipo de prática educativa, baseada na disciplina e na ausência de diálogo, cria uma realidade fantasiosa na qual, posteriormente, os alunos

seriam premiados por recalcar a dor advinda das humilhações. Segundo Zuin, essa premiação viria:

de tal modo que a dor internalizada poderia ser extravasada quando o aluno deixasse de sê-lo, uma vez que, posteriormente, poderia assumir o posto do professor e se desferrar dos tormentos que outrora tivera que suportar em silêncio. A indiferença... a dor alheia seria consequência, e também uma reação, à indiferença experimentada... na condição de aluno (Zuin, 2008, p.590).

Essa prática estimula o recalque da dor e do sofrimento e alimenta, paralelamente, um efeito destrutivo e violento do medo e da angústia que poderá ser percebida nos discursos e comportamentos ressentidos dos alunos observados em atos de vandalismo, agressões verbais, morais, físicos e em ataques violentos as pessoas da instituição. Por recalque, entendemos um trabalho psíquico que realiza a repressão de um ou vários impulsos instintivos que, por uma ou várias razões, não devem ou não podem ser expressos em sociedade (Freud, 1915/2004), mas que podem retornar futuramente. Esse movimento é acompanhado de emoções dolorosas e passa a agir poderosamente em relação a impulsos, já que a necessidade de viver em sociedade e também a necessidade de sermos aceitos por ela faz com que se tome esse caminho. Em algumas situações é possível direcionar esses impulsos para atividades produtivas da vida, mas “o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos ... apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação” (Nietzsche, 1887/1998, p. 28).

Então, por mais coagidos que sejam a recalcar medo e angústia, assim como o ódio, os estudantes não se aquietam diante de seus afetos (Zuin, 2008). Em um primeiro momento, o aluno investe uma resistência primitiva e imediata diante das afetações externas. Depois, esses afetos transmutam-se em derivações como a inveja e o ressentimento que passam a compor o

imaginário do sujeito, criando um jogo de cena para uma possível vingança que acontecerá no futuro.

Este jogo de cena dos alunos é um dos principais elementos da chamada vingança adiada. O tempo favorito do aluno ressentido é o do futuro do pretérito, pois aquilo que ele poderia ter sido e que não foi, a saber, um verdadeiro interventor com voz ativa na sala de aula, não se concretiza, assim como a sua vingança que parece nunca chegar. Daí a ideia da vingança adiada que esteia o prazer do ressentido diante do sofrimento que o outro lhe imputou. Nesta perspectiva de análise, o prazer... do ressentido, frente aos sinais de remorso dos agressores, é acalentado pela sua postura... que lhe impede tanto de esquecer, quanto de superar a dor que lhe foi imposta (Zuim, 2008, p.592).

Sobre a questão do ressentimento, Kehl (2004) articula dizendo que, “assolado pelos tormentos da má consciência, o ressentido passa a desconfiar de seus últimos impulsos de luta e vingança verdadeira. Assim, substitui seus projetos de vingança pela fantasia de uma vingança adiada” e que “o ressentido é um escravo de sua impossibilidade de esquecer (...). Mas, no ressentimento, a dívida permanece impagável: a compensação reivindicada é da ordem de uma vingança projetada no futuro” (p. 91).

Essa tática de adiamento da vingança proporciona prazer e afirmação narcísica para o eu que, ressentido e onipotente com suas fantasias de grandeza, se reconhece na veracidade de sua dor (Zuin, 2008). Mas, se em um primeiro momento, a vingança simbólica pode ser tida como ato de elaboração do ressentido, em algum momento a espera simbólica perde o seu poder e dá lugar à violência concreta, material, física, resultando, muitas vezes, em morte.

As tentativas de encontrar explicações para compreender o fenômeno são muitas, mas se articulam fundamentalmente a uma condição elementar: os atos são propositalmente públicos. E para que corram da maneira esperada, são planejados. Neste caso não se tratam de

rompantes de raiva como a literatura psiquiátrica tem enquadrado, mas parecem ser evidências desse ressentimento produzido paralelamente à produção de uma subjetividade narcisista e violenta, que precisa ser exposta em forma de vingança. Os jogos de cena construídos em relação a essa vingança que até então aconteciam a nível imaginário dão sinais de seu esgotamento.

A possibilidade de elaboração dos afetos na dimensão simbólica esgota-se e esmorece cada vez mais na sociedade do espetáculo. A forma como quase todo tipo de informação é passada e recebida nessa sociedade, de forma a efetivar uma comunicação através de uma mediação espetacular, convoca os sujeitos ao desejo de atuar em uma dimensão cada vez mais material dessa vida espetacularizada. O espetáculo em sua materialidade sai de um jogo de cenas e se transforma em ação concreta e real.

O enfraquecimento da esfera simbólica e a perda da capacidade de representação na sociedade espetacular e narcisista produz o desejo de realizar o que chamaremos de espetáculo de sangue enquanto uma reivindicação desesperada por essa visibilidade. A mídia e os meios de veiculação desse tipo de informação atuam, dessa forma, como instrumentos de validação das fantasias narcísicas já que, “na atualidade, não ser percebido é como não existir fisicamente” (Zuin, p. 599). Nesse sentido, ser percebido pelo seu espetáculo, mesmo que negativamente, possibilita um sentido espetacular para a existência. Sobre a questão do narcisismo envolvido na questão, Calligaris (2009) questiona sobre a possibilidade da “barbaridade” corresponder a algum tipo de traço cultural da atualidade, e pontua:

esses gestos homicidas e suicidas são propositalmente públicos. Não se trata de alvejar os passantes a partir de uma janela escondida: a matança é teatral. Como se, para os atiradores, encarnar o anjo da morte (dos outros e deles mesmos) fosse uma demonstração, uma prova, que deve valer aos olhos de todos. Uma prova de quê? (s/p).

Atrelada a uma gratificação narcisista, a performance e o espetáculo norteiam o pensamento de que “ainda vão falar de mim”. Em última instância, esse sujeito que mata também aceita morrer, pois não reconhece ou não valoriza outras existências para além da violência e do espetáculo de sangue que se propõe a fazer, fazendo parecer que a morte, na qual desemboca quase todos os casos em questão, não é um problema. O espetáculo máximo e onipotente que pode ser produzido através desse tipo de violência narcísica, além da satisfação final do ato em si, move os desejos do ressentido.

Nem todo ressentimento vai culminar nesse tipo de ato violento, assim como se faz preciso investigar, caso a caso, a história, o contexto e as relações afetivas e familiares em que estavam inseridos tais sujeitos. Mas “essa obviedade não deve servir como racionalização para nos defendermos da pressão social que nos compele a emitir nossas imagens, as quais se tornam verdadeiras fantasmagorias daquilo que realmente somos” (Zuin, 2008, p.600).

Parece que estamos muito distantes de uma real compreensão do fenômeno, fato que demanda elaboração. Buscamos, até aqui, traçar caminhos teóricos para lançar luz à problemática da violência atrelada a uma perspectiva narcísica na sociedade do espetáculo, mas ainda é muito difícil encontrar estudos brasileiros que se debrucem sobre o tema fora das paredes da psiquiatria. O cinema, conforme colocado por Lima (2009) parece ter sido mais corajoso em provocar as reflexões necessárias para a temática do que os próprios estudiosos da psicologia social, da psicanálise, da sociologia e da antropologia. Entre eles, os documentários “Tiros em Columbine” (2002), “Bang bang, você morreu” (2001) e o filme Elefante (2003) nos levam a reflexões profundas mesmo que pela via do atordoamento. Alguns estudiosos da educação, a exemplo de Lima (2009) e Zuim (2008), articularam debates sobre o cenário brasileiro. Mas a dificuldade em encontrar literatura correspondente evidencia a carência de uma ciência que se proponha a ser intertransdisciplinar, pois, como

alerta Lima (2009) citando Morin: “problemas complexos (como são os crimes amoucos) exigem um modo/método de pensamento também complexo” (s/p).

Dessa forma, podemos entender que os ataques às escolas, presentes em diferentes culturas e que englobam elementos subjetivos de diferentes sociedades, podem ser interpretados como parte de um sintoma psicossocial coletivo que está intimamente ligado à produção das subjetividades violentas, narcisistas e espetaculares. Ao fazer um diagnóstico do presente voltado para estes eventos é estratégico assinalar seus componentes subjetivos socialmente compartilhados, visto que explicações causais estruturadas em saberes psicopatológicos não são suficientes nem para explicar, mas menos ainda para possibilitar que estratégias de intervenção e prevenção sejam pensadas diante deste que está se tornando, a passos largos, um problema de proporções assustadoras.

O narcisismo, portanto, coloca-se em suas diferentes variações. Estamos diante de um movimento em constante produção. As explorações feitas até aqui buscam colocar-se frente a questões que, por elas mesmas, geram mal-estar. Mas, continuando desse ponto, quais outros tensionamentos estão em jogo na produção das subjetividades na sociedade contemporânea? Que outros elementos dessa produção civilizacional podem ser diagnosticados como enunciadores desse mal-estar que nos atormenta? O fenômeno crescente do suicídio em nossa sociedade, já citado nesse bloco de análise, encontrará no espetáculo outro caminho, que veremos a seguir.

## 6 SUICÍDIO COMO ESPETÁCULO

O último bloco diagnóstico abordado neste trabalho enquanto sintomática do mal-estar da sociedade capitalista é o suicídio. Sem reduzir a complexidade da questão a uma possibilidade única de explicação do fenômeno, apostou-se aqui na relação entre as demandas e desdobramentos da vida ocidental na sociedade capitalista, atravessada pelo individualismo exacerbado, pelo narcisismo e pelo espetáculo enquanto reguladores das relações sociais, e a relação desta com o mal-estar enquanto variável para a emergência deste último ato de violência contra si: a própria morte.

Os suicídios são uns dos poucos acontecimentos que nos permite uma experiência mais direta com a morte na contemporaneidade, já que nas demais situações, salvo aquelas divulgadas de forma sensacionalista pela mídia, a morte é geralmente cercada dos rituais de afastamento e higienização disseminados em nossa cultura (Marquetti, 2014). Para discutir o suicídio, primordialmente, o demarcaremos enquanto um ato humano que não deve ser pensado dentro de parâmetros moralistas comuns na dicotomia explicativa que varia entre “ato de coragem” e “ato de covardia”. Reduzir o fenômeno a nessa leitura seria negar as relações que o mesmo apresenta e limitar sua análise teórica e terapêutica. Dito isto, entende-se que a sua ocorrência está ligada a fatores plurais e a forma como o mesmo se apresenta, é multifária ao longo da história e da cultura.

Em geral, as explicações do fenômeno do suicídio tendem a seguir uma linha única, seja através do biologicismo, do psicologismo ou do sociologismo. Além disso, parece haver uma contínua dicotomia do tema no campo científico à medida que o mesmo foi especialmente incorporado enquanto objeto de estudo e investigação das ciências humanas e da saúde. Se, de um lado, ele se constitui enquanto problema filosófico-existencial e é entendido como uma possibilidade de caminho a ser tomado pelo desejo, de outro é tratado enquanto distúrbio a ser suprimido, desviando-se o debate acerca das suas reais motivações.

Segundo a Organização Mundial de Saúde (OMS, 2018), na maioria dos casos de suicídio, os indivíduos apresentavam algum tipo de diagnóstico relacionado a questões de saúde mental. Em geral, o suicídio é antecedido por episódios depressivos que, nos casos mais graves e na pior das hipóteses, evoluem para tal. É causa direta de aproximadamente 800 mil mortes a cada ano - a segunda principal causa de morte entre pessoas com idade entre 15 a 29 anos, no mundo - segundo dados do relatório da Organização das Nações Unidas [ONU] (2018). O custo do suicídio nas Américas recai principalmente na população mais jovem e em idade ativa: 60% dos quase 100.000 suicídios correspondiam a pessoas de 15 a 50 anos de idade (OMS/OPAS, 2018).

No Brasil, segundo dados levantados pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada [IPEA] em elaboração do Atlas da Violência no Brasil (2016), o país registra um índice de crescimento ininterrupto de casos desde 1.999: no ano 2000 foram 6.780 casos; em 2016, foram 11.433 suicídios. Com taxa com taxa de 6,5 suicídios a cada 100 mil habitantes, o Brasil ficou em 106º lugar no ranking global em 2016, contabilizando 31,3 suicídios por dia ou 1,3 suicídio por hora, de acordo com o Departamento de Informática do Sistema Único de Saúde do Brasil [DATASUS]; entre 1996 e 2016 o número de suicídios no Brasil acumulou 183.048 mortes (Alves, 2019).

Contando com os números expressivos, o ato suicida ainda provoca muitos questionamentos. Existem diferentes considerações de especialistas a respeito do nível de consciência ou inconsciência que pessoas que se suicidaram ou com ideação suicida teriam sobre seu ato, mas objetivamente entende-se o suicídio enquanto “... um ato deliberado, iniciado e levado a cabo por uma pessoa com pleno conhecimento ou expectativa de um resultado fatal” (OMS, 2001, p. 66), sem desconsiderar que se trata de “um mal-estar multidimensional em um indivíduo cheio de necessidades” (Shneidman, 1985 citado por Correa & Barreto, 2006, p.31).

## 6.1 SUICÍDIO, BIOPOLÍTICA E SILENCIAMENTO ESTRATÉGICO

O consenso que gira nas explicações da questão está relacionado ao entendimento de que o mesmo decorre de um processo intenso de sofrimento, consequência de causas diversas que são intensificadas pelo contexto em que o sujeito, ou determinado coletivo, está inserido. Nesse caso, seja por falta de aporte simbólico, pela inexistência de uma rede de apoio ou por condições aversivas de vida, os sujeitos usam do seu corpo para externar a dor que sentem. Analisando a questão no plano social e não enquanto um caso individual, parte-se do pressuposto de que a singularidade do fenômeno se dá nas singularidades do sujeito, mas que este também é um fenômeno datado, universal, que acontece de determinada forma num dado momento histórico, sendo produzido socialmente. Leva-se em conta, então, a relação entre aspectos biológicos, psicológicos e sociais de um determinado indivíduo, mas fundamentalmente a produção de certo tipo de subjetividade que emerge do contexto histórico no qual o sujeito está inserido, com sua ampla gama de determinações discursivas, culturais e de performance.

A questão do suicídio também incide diretamente na biopolítica, contrapondo-se a este dispositivo cuja determinação básica é “fazer viver”, escapando do acompanhamento e controle da vida da população caracterizada por Foucault (2006). Tanto é um inconveniente para a biopolítica que, em 14 de agosto de 2006, em nota emitida pelo Ministério da Saúde através da Portaria No. 1876 instituíram-se diretrizes nacionais para a prevenção do suicídio, o caracterizando como “grave problema de saúde pública, que afeta toda a sociedade e que pode ser prevenido” (BRASIL, MDS, 2006). Segundo Nalli e Mansano (2017), essa problemática se dá à medida que o suicídio se institui na ordem do inesperado, incontável e ingovernável, no qual parece quase impossível estabelecer medidas efetivas de prevenção e

controle já que é também quase impossível determinar sua causalidade e fatores de predisposição.

O biopoder, por sua vez, tenta colocá-lo ao mesmo tempo como “um ilícito moral e ... um ato impolítico por excelência” (Nalli & Mansano, 2017, p. 33), no qual estado e população compartilhem a responsabilidade e o poder de imobilizar e barrar sujeitos que se lançam nessa direção, seja através do seu aniquilamento subjetivo, desqualificando seu sofrimento, seja por meio de sua interdição, medicalização e internação, por exemplo. Dessa forma, através da articulação de saberes e discursos (médicos, científicos, jornalísticos, literários) que funcionem como respaldo para o silêncio moral e jurídico desses sujeitos, foram atribuídas relações de valor negativo ao ato de tirar a própria vida, transformando-o em algo condenável.

Evocar, mesmo discursivamente, um mundo ideal e forjado em um suposto equilíbrio é outra estratégia de controle que atravessa a história (Pelbart, 2003) e que serve para a fugir do padrão e ativar um distanciamento da realidade do ato suicida, que rompe com os pressupostos de equilíbrio e idealização disseminados. A pretensão pela estabilidade da subjetividade moderna, que não se contamina frente ao outro, que não se deixa atingir nem é desestabilizada pelo funcionamento do mundo em que está inserida, cria um modelo de relação imaginário no qual o outro pode ser neutralizado através de um suposto distanciamento (Rolnik, 1995/2018). Uma ilusão.

A própria noção é construída e reproduzida em uma “normalidade” em relação a como acontece o ciclo da vida: por meio de uma sequência reduzida e simplificada, resumida em “nascido-crescer-reproduzir-morrer”, impede os sujeitos de entrarem em contato com a morte enquanto possibilidade no percurso da existência, principalmente com a ideia da morte intencional como um acontecimento que venha a interromper esse ciclo. Nessa direção, o ato de tirar a própria vida vai sendo colocado na clandestinidade, tornando-se um tema intocável, um tabu. Esse silenciamento que acompanha a questão é reforçado, ainda, pela ideia do

suicídio por contágio. Pela iminência da possibilidade de um contágio suicida, a OMS (2000) criou diretrizes para que os mesmos não sejam divulgados ou para que sejam divulgados de acordo com seus manuais, nos quais são sugeridas maneiras de comunicar as notícias na mídia, bem como formas de comunicação e abordagem para os profissionais da saúde que estiverem envolvidos com o tema. Perpetua-se, dessa forma, o silenciamento proposto pelos dispositivos de poder em relação as possíveis implicações sociais e individuais que a divulgação dos casos traria.

Essa modulação discursiva que parece almejar algum tipo de benefício serve à indiferença e à especulação em torno da questão, que passa a ser alvo de meras reprovações morais e de exclusão social. O silenciamento funcionará, aqui, como a exclamação da recusa, ele “é o real da significação e do discurso” (Orlandi, 2007, p. 13). Sobre esse silenciamento, Dias (1991) discorre:

A ideia é que se a sociedade não divulgar sua desaprovação, procurando interditar o ato suicida, isto facilitaria a sua ocorrência. Até um certo ponto isto pode ser verdade, pois sabemos da pressão social sobre os atos individuais. Porém, se a ideia é evitar o suicídio, a desaprovação social acaba reforçando a criação de um tabu sobre o tema, agindo no sentido de impossibilitar a prevenção e de isolar o indivíduo com seus motivos. (Dias, 1991, p. 40).

Dessa forma, os silêncios ecoam e se repetem. Se o sujeito já estava isolado em seu delírio de equilíbrio e normalidade, permanecerá isolado em silêncio frente ao sofrimento e a insuportabilidade do mal-estar ao qual é convocado diante deste outro que se suicidou. De fato, expandindo as fronteiras do problema, não parece conveniente a promoção de um questionamento sobre esse mal-estar. Parece conveniente e confortável colocar os questionamentos em um campo abstrato de ideias, como se nunca fosse possível encontrar o “porquê”, como se a questão fosse inatingível para a intelectualidade e racionalidade humana.

O silenciamento, então, parece estar a serviço da manutenção dessa ordem capitalista à medida que auxilia a encobrir problemáticas que os agentes do poder não pretendem evidenciar.

Assim, à medida em que os discursos do silenciamento colocam o suicídio no lugar de um fenômeno antinatural e, portanto, incompreensível através da racionalidade, ela garante a permanência de uma sociedade que, em verdade, o produz. Sobre isso, Marx pontua:

Antes de tudo, é um absurdo considerar antinatural um comportamento que se consuma com tanta frequência; o suicídio não é, de modo algum, antinatural, pois diariamente somos suas testemunhas... Ao contrário, está na natureza da nossa sociedade gerar muitos suicídios... (Marx, 1846/2006, p. 25).

Em sua análise do suicídio enquanto sintoma de uma organização deficitária da sociedade moderna, Marx (1846/2006) percebeu que as taxas de suicídio variam “na época da paralisação e das crises da indústria, em temporadas de encarecimento dos meios de vida e de invernos rigorosos” (p.24) nos quais “esse sintoma é sempre mais evidente e assume um caráter epidêmico” (p.24). Partindo de uma análise da vida privada em casos que foram relatados por Jacques Peuchet (1838) em um livro de memórias de um arquivo de polícia francesa, ele irá realizar uma crítica à sociedade moderna.

Segundo seu diagnóstico, a miséria e a injustiça social seriam variáveis fundamentalmente importantes na determinação dos casos, apesar de se manifestar em todas as classes sociais, sendo que “o desgosto de uma vida monótona, um entusiasmo frustrado e reprimido são muito seguramente razões de suicídio para pessoas de um meio social mais abastado” (p.24). De toda forma, o que Marx (1846/2006) argumentou foi que a sociedade capitalista, através de sua disposição, regras, situação de opressão e subordinação a qual conduz os sujeitos, produzirá o suicídio também enquanto sintoma social, ferindo a todos aqueles que estão nela inseridos. Ou ainda:

Quando se vêem a forma leviana com que as instituições, sob cujo domínio a Europa vive, dispõem do sangue e da vida dos povos, a forma como distribuem a justiça civilizada com um rico material de prisões, de castigos e de instrumentos de suplício para a sanção de seus desígnios incertos; quando se vê a quantidade incrível de classes que, por todos os lados, são abandonadas na miséria e os párias sociais, que são golpeados, com um desprezo brutal e preventivo...; quando se vê tudo isso, então não se entende com que direito se poderia exigir do indivíduo que ele preserve em si mesmo uma existência que é espezinhada por nossos hábitos mais corriqueiros, nossos preconceitos, nossas leis e nossos costumes em geral (Marx, 1846/2006, pp. 26-27).

Mesmo aparentemente distante das instituições materialmente reguladoras da sociedade capitalista, toda a moralidade e ideologia burguesa disseminada para a opressão de determinadas classes sociais também estariam diretamente ligadas aos casos de suicídio na vida privada. A lógica opressiva e violenta do sistema para com seu povo é, então, reproduzida nas relações sociais menores. A violência familiar, a violência doméstica, o preconceito, o peso subjetivo do desemprego, todas essas situações que, aparentemente, parecem pertencer a vida privada, estão interligadas a essa estrutura maior coletiva. Dessa forma, “na ausência de algo melhor, o suicídio é o último recurso contra os males da vida privada” (Marx, 1846/2006, p.48). Ele só poderia ser evitado, portanto, se houvesse uma reforma da ordem social.

O suicídio não é mais do que um entre os mil e um sintomas da luta social geral, sempre percebida em fatos recentes, da qual tantos combatentes se retiram porque estão cansados de serem contados entre as vítimas ou porque se insurgem contra a ideia de assumir um lugar honroso entre os carrascos (Marx, 1846/2006, p. 29).

Se vivemos em uma sociedade que nos incita ao trabalho exaustivo, à objetivos inalcançáveis de sucesso, dinheiro e beleza, à modelos de relacionamento desiguais, à

individualidade e a performance espetacular, concomitantemente haverá uma dificuldade de produzir sentidos que escapem dessa lógica da produção e da mercadoria que invadiu a vida dos sujeitos na contemporaneidade. Ao não atingir os altos parâmetros de produção e sucesso almejados, sobra a difícil tarefa de lidar com a realidade que aponta para uma ausência de sentidos, já que aqueles relacionados à produtividade e ao sucesso foram os únicos, ou os mais fortemente construídos, em toda a sua vida. A vida, ao se tornar um projeto sem sentido, morre, primeiro, subjetivamente. Morre em sua sensibilidade. E o processo de mortificação subjetiva se desdobrará, por fim, na morte física.

Então, apesar da crescente (porém controladas) na discussão sobre o tema, da classificação enquanto questão de saúde e das estratégias das políticas públicas para seu enquadramento e intervenção (Portaria nº 1. 876 de 14 de Agosto de 2006), o aumento da taxa de suicídio nos últimos anos evidencia a falência dessas estratégias e é expressão clara do desespero e da falta de bem-estar social dos nossos tempos. Tanto por parte dos governantes quanto dos governados. Ainda que se expresse por aquela que parece ser a mais individual das decisões, a mais subjetiva de todas as alternativas, ela evidencia e sintetiza, em si, esses novos componentes da cultura ocidental: o individualismo, o narcisismo e o espetáculo, que encontrarão no ato suicida seu desdobramento possível.

## 6.2 O SUICÍDIO COMO FATO NA PERSPECTIVA PSICANALÍTICA

Na teoria psicanalítica, o ato suicida é entendido como ato singular e particular, ainda que esteja, como todo o nosso campo de desejo, amarrado ao campo do mal-estar social. Segundo Litman (1996), apesar de não ter dedicado uma obra específica para o tema, Freud traz referências de uma sintomatologia suicida em todos os casos que publicou com exceção do caso “O Pequeno Hans”. Em seus estudos iniciais, de 1881 a 1910, Freud evidenciou que o suicídio seria uma forma de comunicação, uma busca

por ajuda ou mesmo um método de vingança a ser empregado pelo sujeito suicida, sendo que sua vida mental teria influência sobre seu desejo de autodestruição. Segundo ele:

Não há porque supor que essa autodestruição seja rara. É que a tendência à autodestruição está presente em certa medida num número muito maior de pessoas do que aquelas em que chega a ser posta em prática; os ferimentos auto infligidos são, em geral, um compromisso entre essa pulsão e as forças que ainda se opõem à ela. Mesmo nos casos em que realmente se consuma o suicídio a propensão a ele terá estado presente desde longa data, com menor intensidade ou sob a forma de uma tendência inconsciente e suprimida. Mesmo a intenção *consciente* de cometer suicídio escolhe sua época, seus meios e sua oportunidade; e é perfeitamente consonante com isso que a intenção *inconsciente* [grifos do autor] aguarde uma ocasião que possa tomar a seu encargo parte da causação e que, ao requisitar as forças defensivas do sujeito, liberte a intenção da pressão destas (Freud, 1901, p. 119).

Freud (1917) também fundamentou-se no conceito de melancolia para discutir um estado em que a agressividade do indivíduo poderia voltar-se para si próprio. Diferentemente do luto, no qual um estado de sofrimento, manifesta-se em decorrência de uma perda no mundo externo, um objeto ou mesmo um abandono, mas que se reintegra de forma saudável futuramente, na melancolia prevaleceria, segundo ele:

um desânimo profundamente penoso, a cessação de interesse pelo mundo externo, a perda da capacidade de amar, a inibição de toda e qualquer atividade, e uma diminuição dos sentimentos, de auto-estima a ponto de encontrar expressão em auto-recriminação e auto-envilecimento, culminando numa expectativa delirante de punição (Freud, 1917, p. 250).

Na melancolia, portanto, haverá um grande empobrecimento do ego que sofre sem o retorno da libido. Freud (1917) ainda coloca que, se o amor pelo objeto perdido estiver

refugiado em uma identificação narcisista, e no processo derivado da melancolia produzir-se o ódio sobre o objeto perdido, logo esse ódio relacionado ao objeto, em algum momento, retornará também para o eu. Nesses casos, “o indivíduo abandonado (real ou imaginariamente) por seu objeto de amor não consegue investir sua libido em outro objeto, mas se identifica com o objeto perdido. Assim, como o indivíduo não consegue expressar sua agressividade, ela se volta contra ele mesmo” (Dias, 1991, p. 22). Se confundindo com o objeto, o sujeito, através de sua identificação narcísica, direcionará para si a própria hostilidade que direciona para o objeto perdido. Dessa maneira, a vontade de se matar perpassa o desejo inconsciente de destruir o objeto perdido, a coisa ou a pessoa que o abandonou ou perturba.

O desejo da destruição desse objeto que foi perdido e não mais será recuperado acompanha a ideia de suicídio na teoria psicanalítica, que carregará consigo o propósito inconsciente de matar o outro, o que lhe incomoda. O suicídio seria, assim, uma tentativa de livramento desse mal-estar, uma autopunição, na mesma medida em que seria também a realização de um desejo. Sobre isso, Freud (1920) diz:

A análise tem explicado o enigma do suicídio da seguinte maneira: provavelmente ninguém encontra a energia mental requerida para se matar a não ser que, em primeiro lugar, ao fazê-lo, ele está ao mesmo tempo matando um objeto que ele havia se identificado e, no segundo lugar, está voltando-se contra a si mesmo o desejo de morte que havia direcionado contra outra pessoa... uma vez que o inconsciente de todos os seres humanos é cheio de desejos suicidas contra até aqueles que amam (p.49).

Também através da teoria da pulsão de vida e da pulsão de morte, Freud (1915) irá desenvolver a ideia de que, regida por esses dois polos, a vida se equilibraria. Na perda desse equilíbrio poderia acontecer o suicídio, uma imposição da vitória da pulsão de morte sobre a vida enquanto sua expressão máxima. Haverá um modo particular de cada sujeito de enfrentar

a realidade da qual ele faz parte, mas as renúncias pulsionais que a sociedade lhe impõe fundamentariam a relação entre mal-estar social e o ato suicida. Freud (1924/1976) indica que para lidar com essa pulsão de morte, o sujeito deverá endereçá-la a um objeto exterior, no entanto, deverá lidar com um restante que circulará o funcionamento psíquico e produzirá efeitos de sofrimento, prazer e satisfação libidinal.

Além disso, como afirmado em “O mal-estar na civilização” (Freud, 1930) todo sujeito, assim como a cultura em que está inserido, é atravessado por um sentimento de mal-estar que nunca poderá ser superado em sua totalidade, mas este irá variar em sua apresentação de acordo com a época histórica em que ocorre. Nesse sentido, o próprio suicídio poderia ser entendido enquanto um sintoma produzido pelo homem e pela civilização. Segundo Litman:

No homem civilizado, a agressão extra é canalizada para o superego e volta-se contra o ego. É agora sentido como culpa inconsciente, masoquismo, a necessidade de punição, ou um obscuro mal-estar e descontentamento. O preço que nós pagamos para o avanço da civilização é a perda, em certo grau, da possibilidade de felicidade (1996, p. 213).

Por isso, as instituições e a forma como foram organizados os grupos em nossa sociedade, a família e a civilização também têm papel importante na produção desse sofrimento, desse mal-estar, que poderá desembocar no suicídio. As formas de sofrer assumem diferentes manifestações sendo que, na atualidade, esse sofrimento aumenta fundamentalmente, acompanhado dos processos de individualização e narcisismo, sobre os quais a subjetividade está submetida, configurando-se enquanto uma série de marcadores do sofrimento psíquico na atualidade, nomeado frequentemente pelo que entendemos atualmente por depressão. Roudinesco (2000) discorre sobre as várias formas do sofrimento pontuando:

o sofrimento psíquico manifesta-se atualmente sob a forma da depressão. Atingido no corpo e na alma por essa estranha síndrome em que se misturam a tristeza e a apatia, a busca da identidade e o culto de si mesmo, o homem deprimido não acredita mais na validade de nenhuma terapia. No entanto, antes de rejeitar todos os tratamentos, ele busca desesperadamente vencer o vazio de seu desejo. Por isso, passa da psicanálise para a psicofarmacologia e da psicoterapia para a homeopatia, sem se dar tempo de refletir sobre a origem de sua infelicidade. Aliás, ele já não tem tempo para nada, à medida que se alongam o tempo de vida e o do lazer, o tempo do desemprego e o tempo do tédio. O indivíduo depressivo sofre ainda mais com as liberdades conquistadas por já não saber como utilizá-las (p. 13).

Freud (1908/1996) também discutiu as transformações advindas das mudanças na forma como se estrutura a nossa civilização e de que modo tais mudanças provocariam variações na compreensão das doenças psíquicas. O que percebemos é que existe uma necessidade cada vez maior de apropriação da energia psíquica dos indivíduos para possibilitar a manutenção do sistema vigente. Freud (1908/1996) também identificou que o surgimento da tecnologia possibilitaria avanços técnicos e científicos na nossa sociedade, mas que conduziria a vida a uma dinâmica de velocidade e agitação que deixaria o homem exausto. Esse homem cansado e alienado buscará abrigo, quase como em uma espécie de esconderijo, em prazeres imediatistas oferecidos por essa mesma sociedade que o explora, o desconectando, cada vez mais, da vida coletiva e sensível. Em relação a como se manifesta esse sofrimento psíquico na atualidade:

A experiência cotidiana parece demonstrar uma redução espetacular da vida interior. Quem, hoje, ainda tem uma alma?... . Porque impõe-se a constatação: pressionados pelo estresse, impacientes para ganhar e gastar, para gozar e morrer, os homens e as mulheres se poupam dessa representação de sua experiência que se chama vida

psíquica ... . Não se tem nem o tempo nem o espaço para dar para si uma alma. ... . Umbilicado no seu quanto a si, o homem moderno é um narcísico talvez doloroso, mas sem remorso. ... . As novas doenças da alma são as dificuldades ou incapacidades de representações psíquicas que chegam a colocar à morte o espaço psíquico (Kristeva, 1993, citado por Lebrun, 2004, pp. 140-141).

### 6.3 O SUICÍDIO NA CONTEMPORANEIDADE: NIILISMO E ESPETÁCULO

No ocidente, a morte segue um padrão discreto, higienizado, privado, íntimo, controlado por técnicas e saberes (Ariès, 1989) e por mais que o suicídio rompesse com alguns desses marcadores, por muito tempo eles aconteceram preservados dentro dos espaços de privacidade e da intimidade. Mas na contemporaneidade, o individualismo rigorosamente egocêntrico, o narcisismo, o niilismo e a espetacularização da vida e da existência através de um jogo de imagens invadiram também a escolha por essa forma de morrer.

Entendendo que a sociedade atual é mediada pelo espetáculo (Debord, 1967) e que estamos, também, atravessados pelo componente histórico em ascensão do niilismo conforme colocado por Nietzsche ao longo de sua obra, a realidade da vida em sociedade tornou-se um acúmulo dos mesmos. No niilismo marcado tanto pela morte de deus quanto pela morte da possibilidade de encontrar sentido na vida, a morte torna-se perspectiva quase singular para a existência. Esse estado acaba operando quase como um convite ao suicídio.

Isso acontece, primeiramente, através de sua face simbólica, que destitui a vida dos seus prazeres, impede a criação, a criatividade e a potência, instaurando-se como uma vontade de nada. Com seu desejo apontando para o nada, sobrevive um sujeito através do seu sofrimento. Um sujeito ressentido e culpado gestante de uma má-consciência que, introjetada, produzirá ainda mais sofrimento (Brusotti, 2000). Em uma sociedade baseada em um sistema moral que valoriza o sofrimento e a negação da vida apontando para uma existência superior,

o ressentimento receberá um sentido e o “querer o nada” continuará sendo possível na medida em que permite uma sobrevivência mecânica, automática, diante das fatalidades da vida.

Sobre isso Brusotti (2000) diz:

Em comparação com este sofrimento pela falta de sentido, todo outro sofrimento é secundário. O homem precisa de um sentido, de todo modo, para poder querer algo... O homem também precisa de um sentido, para afirmar o sofrimento como um todo; e todo ideal suprime o sofrimento sem sentido... O sofrimento torna-se, então, realmente questionável e insuportável, se ele é desprovido de sentido. As duas formas principais de sofrimento insuportável – o sofrimento pela ausência de sentido e a “ausência de sentido do sofrimento” (pp.6-7).

Dessa forma, tanto projetar a vida em uma idealização quanto não ser capaz de dar a vida, por ela mesma, um valor, torna o sofrimento insuportável. O sujeito permanece vivo, mas parece dormente, doente. Até que ponto seria possível viver a vida nessas condições?

Em segundo lugar, articulada ao espetáculo promovido pelo capitalismo enquanto condição única para viver a vida, o exibicionismo torna-se o maior dos objetivos na existência dos sujeitos, seja através da vida, seja através da morte. Seguindo a perspectiva de Debord (1967), se a aparência do produto determinará o seu valor, então cultiva-se a aparência do produto para que assim possa se promover o seu valor. A vida será cultivada em função de seu valor enquanto produto para que seja valorizada ou, leia-se: assistida, digna de ser consumida por espectadores. Esse parece ser um dos poucos “sentidos” construídos sobre a vida do sujeito contemporâneo. Mas, na sociedade do espetáculo, como seria possível alcançar uma vida valorizada, então, se esta permanecer anônima?

É nesse ponto que a sociedade do espetáculo, juntamente com o niilismo, incidem como fatores de risco para o aparecimento do suicídio. Articulando hipóteses no plano dos diagnósticos, encontramos um ponto de reflexão fundamental. O sujeito colado à imagem, que

não conseguir construir, ao longo de sua existência, pontos de apoio para suportar o anonimato nessa sociedade do espetáculo, e que não seja capaz de produzir um sentido para a sua existência que gire em torno da própria existência, poderá tender a transformar sua própria morte no mais grandioso espetáculo feito com a sua vida.

Os suicídios, nesses casos, configuram-se em uma mensagem através de suas cenas. Juntamente com a história de vida e as possíveis motivações que levaram tal pessoa a tal ato, está em jogo também a análise da imagem construída sobre tal. Sua composição, bem como a escolha dos lugares e dos espectadores, tudo isso diz uma mensagem, algo a ser comunicado pela via da imagem e do espetáculo. Marquetti (2014) discute a dimensão da comunicação-espetáculo dos suicídios privados (aqueles que acontecem em espaços íntimos ou reservados) e públicos abordando os mesmos a partir de sua essência transgressora tanto com o padrão de morte íntimo, socialmente disseminado, quanto com as regras que separam através de normas, discursos e construções, o que é público do que é privado na sociedade atual.

O suicídio enquanto espetáculo na sociedade contemporânea comunica em ato aquilo que parece não poder ser dito, ou que não pode ser escutado. Mas faz-se ouvir. Vivendo onde as grandes narrativas perderam seu valor e as relações sociais configuram-se cada vez mais pelo seu distanciamento, aquilo que entendemos por “vazio existencial” busca um caminho para sua dissolução. Ao não conseguir simbolizar, o sujeito vai encontrar no ato – ou *acting out* – suicida a possibilidade de transmitir o conteúdo de sua mensagem através da criação de um cenário que irá exhibir uma cena a ser assistida por determinado público, podendo ser grande, pequeno, em seu momento de ato ou após ele. Através de uma encenação, uma ação enquanto representação de um sofrimento, ele buscará minimizar seu estado de dor. De forma abrupta, rompe com a higiene, a delicadeza, o tom baixo pelo qual o tema da morte é tratado. Traz ao cotidiano a exibição agressiva e excessiva de afetos guardados e impacta, salvo aqueles em alto nível de dessensibilização progressiva, todos que entram em contato com a

cena. Diferentemente da morte assistida e silenciosa, o suicídio é um estrondo que se propaga no espaço.

A tentativa de comunicar através desse *modus operandi*, apesar de não ser nova, ganha força na contemporaneidade. Sofrendo de um mal-estar geral e controlados pela mídia, “a imagem, a aparência, o espetáculo podem ser experimentados com uma intensidade (júbilo ou terror) espantosa” (Harvey, 1992, p. 56). Além disso, na atualidade, “a possibilidade de os sujeitos viverem... o espetáculo da vida... está relacionada a esse jogo de representações, identificações e encenações” (Marquetti, 2011, p. 45), sendo que o suicídio também passa a ser orientado por essa razão, articulado com a complexidade do meio social.

Ao tratar do suicídio enquanto espetáculo não estamos dizendo apenas da dimensão de publicidade que ele pode atingir, mas da forma que ele encontra de se comunicar. Assim, mesmo suicídios cometidos em espaços privados, como no caso das residências onde acontecem aproximadamente 88,9% dos casos no Brasil (Sistema de Informação de Agravos de Notificação/ Ministério da Saúde, 2017) [SINAN/MDS] têm sua cena direcionada para uma plateia selecionada, na qual cena e cenário se complementam em uma mensagem dirigida através de seus componentes. O suicídio cometido nessas condições diz de uma renúncia de papéis socialmente atribuídos como o de cuidado, notório nos casos em que pais se suicidam em ambientes em que serão encontrados pelos filhos, por exemplo. Rompendo com elos sociais e afetivos, no qual a agressividade da cena eclode o padrão de distanciamento da morte, o ato suicida, dessa forma, traz todos os seus elementos de dramaticidade. Nesse contexto, vai remodelar esse espaço prévia e subjetivamente determinado para um uso específico – de convívio harmônico, de segurança, de afeto - marcando e redimensionando drasticamente a história do lugar (Marquetti, 2014).

Como observado por Lasch (1979), a família perdeu seu status de cuidado e seu poder de ajustamento coletivo. Ela também cedeu à lógica da individualidade, permanecendo no

interior dos espaços das casas como um amontoado de pessoas. Foi desautorizada e já não é capaz gerir e direcionar os papéis sociais como outrora, mas, pelo contrário, tornou-se, ela também, um espaço de “vingança” para os traumas que ela mesma causou, transgredindo o código de conduta familiar.

Além disso, na espetacularização total da sociedade, o suicídio deixou de ocupar o lugar de intimidade que geralmente lhe foi atribuído e passou a compor cenas espetacularizadas nos espaços públicos das cidades. A relação do tema com a subjetividade atravessada pelas questões estéticas da cultura, pela construção das cidades e das metrópoles, fica evidente no aumento em número e na análise da composição dos suicídios públicos que acontecem principalmente nas ruas, viadutos, praças, avenidas, metrô e linhas férreas (Marquetti, 2013) representando, hoje em dados subnotificados, um índice de 3% em relação ao local de ocorrência dos mesmos (SINAN/Ministério da Saúde, 2017). Nestes casos, através de seu ato, o sujeito suicida sai dos bastidores e impõe ao cotidiano das cidades sua representação, imagem e mensagem. Invadidos pelo desejo de fazer parte da cena, alguns indivíduos podem fazer de sua própria morte o espetáculo principal de suas vidas, em uma tentativa de vincular sua existência a algum tipo de marca social que favoreceria seus processos de inclusão e reconhecimento. Sem conseguir atingir um alto nível de espetáculo durante sua existência, os anônimos investem sentido no suicídio como uma saída possível que atende, ao menos em partes, seu desejo espetacular. Como na conhecida frase de Andy Warhol, “no futuro todo mundo será famoso durante 15 minutos” (citado por Martínez, 2016), o suicídio espetacular parece corresponder a essa espetacular reivindicação.

A sociedade do espetáculo constitui-se em um plano de exposição, ou ainda, de visibilidade. Como em um teatro, a existência transforma-se em uma série de palcos, nos quais o indivíduo circula através de papéis e identidades que são mobilizadas de acordo com cada contexto. Porém, por se deparar com o excesso de possibilidades para sua atuação nesses

palcos, com a ausência de referências simbólicas para nortear suas ações, distanciado da articulação passado–presente–futuro, esse indivíduo sofre por excesso (Marquetti, 2013). Ele se identificará, fundamentalmente, com o que está disponível em abundância em nossa cultura – consumo, imagem, performance (Debord, 1967/1991), desejando assim uma cena suicida pública.

Nesses casos, de acordo com a atual configuração do espaço público, seja na geografia das cidades, seja na forma como a vida é vivida e sentida sobre elas, haverá uma espécie de colagem da subjetividade com suas encenações e representações fictícias, ou seja, as imagens que performatizam e seus espetáculos pessoais. Segundo Marquetti (2014), ao escolher o meio público para consumir seu desejo, o suicida redimensiona a perspectiva de morte que circunda o imaginário social, remodela e dá um novo significado ao espaço urbano, influenciando na cultura de morte nas metrópoles.

Correspondendo as transformações sociais e culturais que provocaram o enclausuramento do homem em sua individualidade narcisista e espetacular, se entendemos o suicídio como um espetáculo, apostamos também que ele imprime uma forma de comunicação imagética que transita da vida privada para a pública, composta por estética, cenário, método, lugar e espectadores. Ou seja:

O suicídio, sob esta ótica, deixa de ser algo incompreensível, anormal para mostrar uma articulação extremada de conflito que não encontra outra resolução exceto a morte... Podemos pensar o suicídio como um evento que se produz dentro de um conflito social maior e que pressiona as formas culturais usuais referentes ao padrão de morte ocidental, produzindo, assim, uma forma de morte diferente dos padrões ocidentais de discrição, silêncio, higiene, medicalização, etc. O suicídio-espetáculo pode ser um evento que descobre uma das fissuras na sociedade contemporânea e que permite trazer à tona um padrão cultural diverso, trazendo a morte para o meio social e

elaborando-a de forma diferente, contrariando a padronização cultural da morte no ocidente. (Marquetti, 2013, p. 27).

A mensagem a ser transmitida vai percorrer um caminho: pode ser o de imprimir nos espaços coletivos sua identidade e aparência, como também a de deixar impressas as marcas de violência que atravessaram esses corpos durante suas vidas. Pensar em intervenções para esse tipo de acontecimento não se basearia, portanto, em procurar traumas específicos em uma infância distante. Essas marcas estão impressas em todos nós, fazem parte da configuração social à qual estamos todos conectados na sociedade contemporânea.

No caso dos suicídios cometidos nas escolas, pós-ataques homicidas como os discutidos no capítulo anterior, podemos entender que os mesmos foram cometidos em lugares que foram, aos poucos, sendo esvaziados dos seus significados afetivos e dos aspectos coletivos e sociais. Parece haver uma tentativa de ressignificação desses espaços através da violência, um dos elementos que foi ferozmente incorporado na subjetividade capitalista. Eles transgridem com a adequação do lugar, rompem com o modelo de discrição disseminado no próprio espaço escolar e comunicam, através de sua própria exibição, as paixões e afetos que permaneciam coadjuvantes, adiados em sua vingança. O espetáculo de sangue será a chance de cumprir os desejos de reconhecimento e atenção que não foram atingidos durante a vida, sem importar nada para além disso.

De forma geral, quando a alienação com o próprio corpo (Debord, 1967) e com a experiência de viver tornam-se tamanhas, a identificação e a aproximação com a imagem é o que resta. Outras experiências para além do espetáculo deixam de fazer sentido e, dessa forma, no suicídio espetacular, a imagem transmitida através da cena suicida tomará o lugar do sujeito e será a representação máxima da espetacularização dramática que se tornou a vida. Mas, na medida que isso acontece, o sujeito deixaria de ser sujeito e se transformaria, no momento do suicídio espetacular, na imagem ou na cena que invadirá o domínio privado dos

seus espectadores (Marquetti, 2013). Sobre isso, Debord (1967/1991, p. 15) diz que “o espetáculo não deseja chegar a nada que não seja ele mesmo”.

Em todos esses casos, o espetáculo fica evidente após a morte. Viram destaques nos jornais, nas redes sociais, nas conversas das pessoas. O suicídio consumado torna-se um atrativo, um *show* nas cidades e é especialmente explorado pela mídia que, seja pelo excesso de informações, seja pela ausência estratégica das mesmas, cria uma aura sensacionalista e captura os espectadores pela sua curiosidade. Ao expor cena e personagem, a notícia, tal como é veiculada, parece atingir maior importância que o fato da morte. Sobre isso, Baudrillard (1991) afirma que na contemporaneidade, “a informação devora os seus próprios conteúdos. Devora a comunicação e o social” (p. 105), já que a mídia, “em vez de fazer comunicar, *esgota-se na encenação da comunicação*. Em vez de produzir sentido, esgota-se na encenação do sentido. Gigantesco processo de simulação que é bem nosso conhecido” (Baudrillard, 1991, p. 105, grifo do autor).

Marquetti (2011) reforça a ideia de que a sociedade contemporânea, na forma como está organizada, estimula o efeito espetacular dos suicídios favorecendo um estado de horror. Isso também acontece porque a velocidade com a qual as coisas tornam-se antigas em função da rapidez da emergência do novo acaba por gerar uma espécie de apatia, diante da informação, que é colocada em rede, mas rápida e abruptamente retirada à medida que novos espetáculos aparecem. Cumprem-se, aqui também, os padrões vigentes que a sociedade tem usado para lidar com o outro, com o sofrimento, com a alteridade, mas que ressoa em si: “o esquecimento, o aniquilamento alcança assim, por fim, a sua dimensão estética – cumpre-se no retro, aqui enfim elevado à dimensão de massas” (Baudrillard, 1991, p. 67). Através desse padrão de mediação utilizado pelo indivíduo para lidar com o que está ao seu redor, neste caso, o suicídio, é possível afastar-se de um tipo de vínculo ou identificação que possibilite

um reconhecimento em relação ao sofrimento daquele outro, com a sua mensagem, com o conteúdo a ser comunicado.

Assim, o foco sai da apreensão dos significados que pretendiam ser comunicados através do ato suicida e a cena e o espetáculo passam a ter maior magnitude do que todo o contexto que o antecedeu, bem como seus atravessamentos no tempo presente. Essa fragmentação de sentido acontece pela perda da rede de significações estabelecida pelo sujeito, pois, “no espetáculo suicida da era do simulacro, o próprio suicida não é mais sujeito, ele é a imagem, ou a cena, que será veiculada aos espectadores da metrópole, ao vivo, ou através da mídia” (Marquetti, 2011, p. 46). Sob a influência total da imagem e do espetáculo, a mensagem perde-se no plano da realidade.

Buscamos, aqui, apontar para alguns dos indicadores que elevam o suicídio a um *status* de sintoma social cada vez mais evidente da nossa realidade. Diagnosticamos, portanto, o suicídio enquanto o ato mais essencialmente niilista e espetacular da contemporaneidade. Estes não são os únicos fatores determinantes do fenômeno aqui investigado, o mal-estar contemporâneo. Mas o processo de subjetivação posto com o avanço do sistema capitalista e seus discursos apontam de forma objetiva para a percepção do suicídio como enunciador desse mal-estar. Coube-nos apresenta-lo, conjuntamente com os demais elementos na tentativa de composição de um mosaico dos modos coletivos do sofrer contemporâneo.

## 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por meio da interlocução entre diferentes campos de conhecimento, buscamos compreender e diagnosticar, no presente trabalho, de que forma um determinado sistema de produção de subjetividades (no caso, o capitalismo) contribui com a produção de novas modalidades de mal-estar em nossa sociedade.

A ideia de trabalhar, inicialmente, com alguns indicadores que foram tratados aqui enquanto sintomas, ainda que estejam fora dos manuais de classificação diagnóstica do sofrimento psíquico, foi evidenciar, a princípio, modos de sofrimento que parecem sutis por terem sido naturalizados e que muitas vezes são omitidos, ignorados ou negligenciados, mas que se configuram, ao longo de um percurso, em modalidades de sofrimentos nem sempre evidentes.

Dentro do percurso histórico traçado, evidenciou-se que as aspirações de segurança e bem-estar que não foram alcançadas na modernidade, juntamente com o processo de individualização ao qual foi submetido o meio social em função da operacionalização do sistema capitalista, produziu um sujeito com pretensões de autossuficiência em relação ao coletivo. Com o avanço dos processos de individualização que desinvestiram o campo da alteridade, os sujeitos têm se constituído em uma experiência voltada para suas próprias convicções, demandas e desejos. E se entendemos que o eu só se constrói na sua experiência de interlocução com o outro podemos considerar que estamos diante de um momento de crise das subjetividades.

A subjetividade, enquanto produção incessante, operante e articulada, sofre o impacto dos processos de subjetivação narcísicos e do desinvestimento progressivo do outro. O que observamos no sistema de produção atual é que se torna cada vez mais difícil escapar das forças que destituem essa subjetividade enquanto potência e a lançam a um coletivo de “eus”

enfraquecidos diante dos modos de vida propagados que ora anulam, ora formatam as diferenças, empobrecendo cada vez mais a capacidade de perceber o mundo, comprometendo toda a dinâmica social. Em um contexto onde a subjetividade é desprovida de suas conexões, cria-se uma multidão de sujeitos em crise.

A questão do mal-estar que emerge desse processo de individualização e de rompimento com a experiência de troca, de compartilhamento afetivo, está diretamente articulada com a produção de uma sociedade fundamentalmente narcisista e espetacular. Vive-se, hoje, um tempo de secreta angústia, no qual cada um é estimulado a afirmar-se em uma suposta autossuficiência, que, no entanto, mostra-se impotente para impedir os novos modos de sofrer que se instalam.

Construindo olhos e ouvidos para os mal-estares coletivos e articulando alguns indicadores com a produção dessa subjetividade e a produção de sofrimento e mal-estar, foi possível dar visibilidade, nesse estudo, a emergência de alguns componentes de subjetivação: uma constituição subjetiva narcísica que se dissemina em escala populacional entremeada com a espetacularização da vida. Foi possível diagnosticá-los enquanto indicadores desse sofrimento à medida que, quando colocados lado a lado, evidenciam esse processo de individualização e de descarte das relações contemporâneas. Desnaturalizar “escolhas” a partir do entendimento dessa paisagem subjetiva permite ampliar o entendimento sobre a produção, cada vez maior, de uma subjetividade empobrecida, questão que pode ser observada na forma como se dão as relações sociais.

Percorrendo esse caminho, constatamos que a individualização do social, juntamente com a promoção de novas facetas de um narcisismo cada vez mais recorrente em uma sociedade mediada pela imagem, estão diretamente ligados à produção da violência. O sujeito contemporâneo acredita que pode confrontar as adversidades dos encontros com o mundo e vai ficando, pouco a pouco, menos tolerante à diferença. Deste modo, os sujeitos tornaram-se

reativos a essas políticas de sofrimento que circulam na contemporaneidade e, na mesma medida em que se sente violentado, violenta, escapando da profundidade do contato com o outro. Seja consigo próprio, seja na relação com o outro, ele desaprendeu a lidar com a experiência do sofrer. Daí decorre uma banalização do sofrimento presente em grande parte das situações de violência que observamos em nossa sociedade.

O sofrimento enquanto algo que move e ensina faz parte da experiência humana no mundo. Trata-se de um processo que demanda tempo de elaboração para que seja superado e sua experiência traz envergadura para os sujeitos, à medida que expande sua constituição subjetiva, possibilitando que se comporte ali uma maior complexidade. Trata-se então de apropriar-se singularmente do diferente para assim possibilitar a produção de cada um de nós enquanto sujeitos e a expansão da vida nas suas dimensões de sensibilidade e potência.

O sofrimento vem da vida, da exterioridade, do choque do homem com a civilização e com a natureza, como indicado algumas vezes ao longo deste trabalho. Os grandes momentos de sofrimento são também possibilidades de construção caso haja implicação com o mesmo. Freud deu a esse processo o nome de “trabalho psíquico”. Em contraste com uma psicodinâmica que vê no sofrimento algo necessário, assiste-se a veiculação sistemática de uma subjetividade capitalista pautada pela idealização da fruição e do gozo. Dissemina-se assim uma imagem de felicidade idealizada.

Na mesma medida em que a experiência do sofrer foi drasticamente reduzida à representações simplórias e patológicas, engendrou-se um modo subjetivo e coletivo eficiente de desviar da mesma: o consumo, seja aquele pelo sedativo de psicotrópicos, seja pelo consumo efetivo das mercadorias que o modo de produção capitalista disponibiliza em escala populacional. Por fim, a esse contexto agrega-se o consumo de imagens, produzido e reproduzido ao infinito pelas tecnologias que hoje são utilizadas por qualquer um a qualquer momento.

O capital apropriou-se tão fortemente das subjetividades que transformou a “felicidade” em algo passível de ser apropriado como um bem. Em um produto, enfim. Uma viagem. Um *status*. Uma imagem. Diante de uma lógica de produção incessante de desejos e necessidades, esse tipo de consumo tornou-se sinônimo de uma felicidade que jamais é alcançada, pois se trata de uma idealização, recorrentemente utilizada, a partir da qual novas necessidades são produzidas. A construção desta felicidade idealizada, inalcançável, aumenta as chances de o sujeito deprimir-se ao não atingir os padrões de consumo a ela associado.

O homem, enquanto um observador do tempo e de sua própria finitude, angustia-se ao pressentir o inatingível que cerca as idealizações. Suportar o sofrimento implica uma capacidade de ser resistente a essa angústia. Mas estão todos muito cansados e esse cansaço se materializa-se sobre os corpos, sendo qualificado pela sensação de vazio, de nada, de impotência. De um lado, olhos cansados de ver demais. Do outro, ouvidos que pedem silêncio. Ambos adictos do espetáculo sistematicamente produzido em nossa sociedade, paradoxalmente imersos nesse processo que é angústia, mas que também é satisfação de uma vontade de nada. As encenações incontáveis são incorporadas à medida que essa realidade impacta o corpo, o devasta e o endurece. Mediar seguramente anestesia o mal-estar, retardando os efeitos mais visíveis da imersão no espetáculo, o que pode ser comparado aos procedimentos que aumentam a vida útil dos produtos.

O neoliberalismo, nos moldes políticos atuais, oferece alternativas ilusórias para a remissão dos sintomas que ele mesmo produz, configurando-se enquanto um sistema que adoce, esvazia e mata. Mata diretamente, por meio de sua estratégia operacional e suas políticas, mas mata também no plano da subjetividade. Mata a potência da vida em sua diferença, reduzindo a existência a um conjunto exíguo de possibilidades simplificadas: consumo e espetáculo. Mata o sentido da vida e produzindo, assim, sujeitos que matam e se matam. O capitalismo é, portanto, produtor de subjetividades violentas e suicidas e o suicídio

pode ser entendido como um expoente trágico de nossa produção social. Conforme pudemos demonstrar, estas constatações já estavam presentes nas obras de Marx, Nietzsche e Freud, revestindo-se, todavia, da mais completa atualidade.

Diante do exposto, o diagnóstico da contemporaneidade que propomos se mostrou uma tarefa política que emerge em um momento de urgência. Que parte de uma clínica psicossocial que se estende a uma clínica da crítica da ideologia do capital, produtora de sofrimento e mal-estar, e que faz destes o seu próprio alimento. Colocar esses mal-estares em evidência é uma forma de contrapor-se à aparência de puro gozo no mundo das mercadorias, aparência essa veiculada em todos os contextos. O capitalismo, através de sua espetacularização vende, literalmente, imagens de liberdade, gozo e prazer. Ao fazer diagnósticos dessa contemporaneidade evidenciamos as formas do mal-estar inerentes a isso, confrontando também sua lógica. Desmancha-se, dessa forma, uma enorme peça de propaganda do capital na qual a realidade se constitui em “tudo disponível para gozar”. Esse gozo que é comercializado e que chega às pessoas na forma de espetáculo precisa ser questionado, pois não traduz a experiência real da vida, apenas agencia modos de sofrer, inscrevendo populações inteiras neste sofrimento.

Portanto, fazer o diagnóstico do presente é uma operação política de desmistificação, necessária para que a transformação dos modos de vida se dê. Romper com a naturalização do sofrimento e evidenciá-lo como uma produção coletiva e social torna-se uma operação clínica à medida que retira do sujeito a culpa pelo seu estado de mal-estar generalizado, dando lugar a esse sofrimento enquanto produção coletiva da qual nem sempre se escapa. Aponta, assim, para a possibilidade de entender o sofrimento humano, em suas diversas fisionomias, como produções datadas, e resultantes desse modo de organização social.

A iniciativa de aproximar a psicologia clínica da política coloca em evidência a face mortífera do sistema capitalista. Ela mostra que em nossas sociedades produz-se sofrimento

em abundância e que, ignorar esse fato, em nada nos ajuda. De que serve uma psicologia que conforte um sujeito em um meio social que se apresenta nocivo? Que tipo de saúde mental almejamos e produzimos quando reforçamos essa estrutura causadora de sofrimento, auxiliando na adequação dos sujeitos a uma normalidade imposta?

A psicologia, enquanto um campo de conhecimento produzido por pessoas que estão também inseridas nesse sistema de produção e dominação vai se construindo voltada para este sujeito interiorizado, individualizado e desconectado de suas potências. Por muito tempo ela reproduziu um cenário de adaptação para o sistema, regulando as pequenas engrenagens dessa máquina que, no fundo e também na superfície, somos nós. Mas há, no atual momento histórico, a emergência de um problema que se alastra para além das paredes da clínica e da academia, que se alastra como epidemia e ganha visibilidade: a desvalorização radical da vida. As funções analíticas e terapêuticas precisam, então, ser repensadas: Como adotar uma prática política que reconheça e identifique esses agenciamentos nocivos e contribua, dessa forma, para a expansão de uma vida potente? Somente opondo-se às formas de dominação e de colonização que vêm do meio social, inclusive de nós, de uns para os outros.

Sugere-se aqui que as psicólogas e os psicólogos operem sua escuta também como uma prática da arqueologia. Que sejam capazes de articular em seu fazer cotidiano o sujeito, a história e o social em busca da complexidade e da multiplicidade do real. Que produzam deslocamentos em uma clínica capaz de alcançar uma desindividualização que questione a ideia de nosso lugar de saber e de poder e que também questione as estruturas do mundo em que estamos inseridos. Cabe repensar o distanciamento entre a psicologia e a política, entre política e vida, entre eu e o outro com prudência e compromisso ético. É necessário ouvir e reafirmar o óbvio: estamos todos vivos, ainda que não nos pareça assim. E, de alguma forma, mantermo-nos permeáveis para perceber as ressonâncias desse grito.

Para tanto, cabe reinventar a teoria e desmistificar a prática de modo que as pessoas ampliem seu entendimento sobre o que é a psicologia e sobre a potencialidade de sua ação. Nesta direção, cabe também atualizar seu escopo desfazendo-se de práticas que muitas vezes reforçam processos patológicos em nossa sociedade e pactuam contra as transformações, objetivas e subjetivas, nos níveis individual e coletivo, considerados enquanto processos indissociáveis. A psicologia que não considera a história e os arranjos sociais de sua contemporaneidade torna-se uma linha de produção de existências robotizadas, dissociadas das potências transformadoras do mundo.

Alinhar-se a essas concepções e à luta contra a naturalização do sofrimento é entender que toda essa enorme encenação descrita no presente estudo é uma tendência cultural produzida pelo mercado. Dessa forma, quanto mais passivas e prescritivas forem as relações, maior a distância das questões determinantes do nosso sofrimento. Haverá, então, menos forças para lutar contra esse circuito de opressão e mais fracas e fracos estarão os sujeitos, na solidão de seus lares. Trata-se de um jogo estratégico e seria ingênuo e simplório acreditar que é possível criar outras possibilidades de vida sem ser estratégicos também.

Revela-se urgente e necessária uma transformação que possibilite reconhecer o outro não apenas como objeto de satisfação e gozo, mas em sua alteridade radical. Enquanto ciência que se propõe política, é tarefa ética da psicologia auxiliar sujeitos e grupos sociais a inventar novos horizontes alteritários que permitam transitar entre as múltiplas possibilidades, entre os diferentes, para que, quem sabe assim, seja possível revisitar os desejos e acolher a variação infinita que está implicada na existência humana.

## REFERÊNCIAS

- Adorno, F. P. (2004). *A tarefa do intelectual: o modelo socrático*. In: GROS, F (Org). Foucault: a coragem da verdade. São Paulo. Parábola Editorial.
- Agamben, G. (2009). *O que é o Contemporâneo? e outros ensaios* (2a ed.). (Vinícius Nicastro Honesko, Trad.). Chapecó: Argos.
- Alves, J. E. D. (2019). *As taxas de suicídio no mundo*. In: EcoDebate. Recuperado de <https://www.ecodebate.com.br/2019/02/01/as-taxas-de-suicidio-no-mundo-artigo-de-jose-eustaquio-diniz-alves/>
- Appolinário, F (2004). *Dicionário de metodologia científica: um guia para a produção do conhecimento científico*. São Paulo: Atlas.
- Araldi, C. L. (1998) Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. In: *Cadernos Nietzsche*, 75-94. Recuperado de [http://www.gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/upload/cn\\_05\\_05%20Araldi.pdf](http://www.gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/upload/cn_05_05%20Araldi.pdf)
- Araújo, M. G. (2010). Considerações sobre o narcisismo. *Estudos de Psicanálise*, (34), 79-82. Recuperado de [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-34372010000200011&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-34372010000200011&lng=pt&tlng=pt).
- Arend, S. M. F. & Macedo, F. (2009). Sobre a história do tempo presente: entrevista com o historiador Henry Rousso. *Revista Tempo e Argumento*, 1(1), 201-216.
- Ariés, P. (1989). *História da morte no Ocidente*. Lisboa: Editora Teorema.
- Barros, R. D. B. & Josephson, S. C. (2015). A invenção das massas: a psicologia entre o controle e a resistência. In: Vilela, A. M. J., Ferreira, A. A. L., Portugal, F. (Orgs). *História da Psicologia: rumos e percursos*, (pp. 441-462). Rio de Janeiro: Nau Editora.
- Baudrillard, J. (1995). *A sociedade de consumo*. (Artur Mourão, Trad.). Lisboa: 70.
- Baudrillard, J. (1991) *Simulacros e simulação*. (Maria João da Costa Pereira, Trad.). Lisboa: Relógio d'Água.
- Birman, J. (2003). Dor e sofrimento num mundo sem mediação. *Estados Gerais da Psicanálise: II Encontro Mundial*, 1-7.
- Birman, J. (2003/2017). *Mal-estar na atualidade: A psicanálise e as novas formas de subjetivação* (12a ed.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Birman, J. (2006). *Tatuando o desamparo: a juventude na atualidade*. *Adolescentes*, 25-43.
- Birman, J. (2012). *O sujeito na contemporaneidade: espaço, dor e desalento na atualidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira

- Ministério da Saúde. *Portaria 1876, de 14 de agosto de 2006, que institui Diretrizes Nacionais para Prevenção do Suicídio, a ser implantadas em todas as unidades federadas, respeitadas as competências das três esferas de gestão*. Recuperado de [http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2006/prt1876\\_14\\_08\\_2006.html](http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2006/prt1876_14_08_2006.html). Acessado em 03/03/2017.
- Brusotti, M. (2000). Ressentimento e vontade de nada. *Cadernos Nietzsche*, (8), 3-34.
- Caldeira Mota, P. S., & Correia Sampaio, F. M. (2011). Os transtornos típicos de cultura e a enfermagem transcultural: running amok. *Revista Portuguesa de Enfermagem de Saúde Mental*, (6).
- Calligaris, C. (2009, março 19). *Coisas de homem*. Folha de São Paulo. Recuperado de <http://feeds.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1903200924.htm>
- Camargo, H. W. & Mansano, S. R. (2018). O corpo como capital: subjetividade capitalística e selfies. In Nalli, M. & Mansano, S. R. (Orgs). *Diagnósticos do Presente* (111-126). Maringá: Editora UEM.
- Carvalho, P. R.(2014) *Tédio: O cansaço do viver*. Londrina: Eduel.
- Chauí, M. (2006). *O que é ideologia* (2a ed). São Paulo: Brasiliense.
- Corrêa, H., & Barrero, S. P. (2006). Suicídio: uma morte evitável. In *Suicídio: uma morte evitável* (pp. 250-270).
- Cristóforo, H., Domiciano, J. F., Nakasu, M., Gargano, R. Marques, R. P., Manzi, R., Filho, & Carneiro, S. (2018). Narcisismo: identidade e diferença – uma unidade em tensão? In Safatle, V., Silva., N. Júnior., & Dunker, C. (Orgs.). *Patologias do social: arqueologias do sofrimento psíquico* (141-184). São Paulo: Autêntica.
- Dardot, P., & Laval, C. (2017). *A nova razão do mundo*. Boitempo Editorial.
- Debord, G. (1976/1991). *A Sociedade do Espetáculo* (2ª ed). Lisboa: Mobilis in Mobile.
- Demo, P. (1994). *Pesquisa e construção do conhecimento: metodologia científica no caminho de Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Demo, P. (1998). *Conhecimento moderno: sobre ética e intervenção do conhecimento*. Petrópolis: Vozes.
- Demo, P. (1998). Pesquisa qualitativa. Busca de equilíbrio entre forma e conteúdo. *Revista Latino Americana de Enfermagem*. Ribeirão Preto, 6(2), 89-104.
- Demo, P. (2000). *Metodologia do conhecimento científico*. São Paulo: Atlas.
- Dias, M. L. (1991). *Suicídio: testemunhos de adeus*. São Paulo: Brasiliense.

- Dicionário Priberam da Língua Portuguesa. (2018). *Mal-estar*. Recuperado de <https://www.priberam.pt/dlpo/mal-estar>
- Dunker, C. I. L., & Neto, F. K. (2011). A crítica psicanalítica do DSM-IV-breve história do casamento psicopatológico entre psicanálise e psiquiatria. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 14(4), 611-626. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=233021455003>
- Dunker, C. I. L. (2015). *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo: Boi Tempo.
- Dunker, C. I. L. (2017). *Reinvenção da intimidade: Políticas do sofrimento cotidiano*. São Paulo: Ubu Editora.
- Foucault, M. (1967). *Ditos & Escritos: Arqueologia das Ciências e História dos sistemas de Pensamento* (2ª ed.) Rio de Janeiro: Gen.
- Foucault, M. (1979/2002). *Microfísica do poder*. (Trad. Roberto Machado). Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, M. (1980). *Nietzsche, Freud e Marx: Theatrum Philosophicum*. São Paulo: Princípio.
- Foucault, M. (1983/2004). *Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária Ltda.
- Foucault, M. (1987/1997). *Vigiar e punir: nascimento da prisão* (Raquel Ramallete, Trad). Rio de Janeiro: Vozes.
- Foucault, M. (1989). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, M. (1979/2008). *Nascimento da Biopolítica: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M (1990). O que é crítica? *Boletim da Sociedade Francesa de Filosofia*, 84(2), 35-63.
- Fortes, I. (2013). As categorias do sujeito na contemporaneidade. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 16(2), 325-326. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982013000200010>
- Freud, S. (1901/1976). *A psicopatologia da vida cotidiana*. (6ª ed.). Obras completas. Rio de Janeiro: Imago
- Freud, S. (1908/1996). *A moral sexual civilizada e a doença nervosa dos tempos modernos*. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1914/2010). *Introdução ao Narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos* (7ª ed.). São Paulo: Companhia das Letras.

- Freud, S. (1915/2004). O Recalque. In *S. Freud, Obras Psicológicas de Sigmund Freud: Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente* (pp. 175-193). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1917/1996) Luto e Melancolia. In: *A história do Movimento Psicanalítico, Artigos sobre a Metapsicologia e outros trabalhos (1914- 1916)*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. (pp. 245-263). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1920/1967). A Psicogênese de um caso de homossexualidade numa mulher. In: Litman, R. (Org). *Sigmund Freud on suicide*.
- Freud, S. (1924/1980). O problema econômico do masoquismo. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Salomão, J. trad.) (pp. 197-212). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1930/2010). *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Fuks, L. B. (2010). *Narcisismo e vínculos: ensaios reunidos*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Fulgencio, L. (2002). A teoria da libido em Freud como uma hipótese especulativa. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 5(1), 101-111. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982002000100008>
- Giacóia, O. Jr.(2013). *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Vozes.
- Guattari, F. & Rolnik, S. (1996). *Micropolítica: Cartografias do Desejo*. Petrópolis: Vozes.
- Guervós, L. E. S. (2018). O antiniilismo estético e a superação do niilismo. *Cadernos Nietzsche*, 39 (3), p. 11-29.
- Hall, S. (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade* (11a ed.) (Tomás Tadeu Silva; Guacira Lopes Louro Trad). Rio de Janeiro: DP & A
- Homem, M. L. (2003). Entre próteses e prozacs: O sujeito contemporâneo imerso na descartabilidade da sociedade de consumo. *Estados Gerais da Psicanálise: Segundo Encontro Mundial*, Rio de Janeiro.
- Idáñez, M. J. A., & Egg, E. A. (1994/2008). *Evaluación de servicios y programas sociales*. Argentina: Editorial Lumen.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2016). *Síntese de indicadores sociais: uma análise das condições de vida da população brasileira: 2016*. Coordenação de População e Indicadores Sociais, 36(146). Rio de Janeiro.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2018). *Síntese de indicadores sociais: uma análise das condições de vida da população brasileira: 2018*. Coordenação de População e Indicadores Sociais. 39(151). Rio de Janeiro.
- Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (2017). *Atlas da Violência*. Recuperado de <http://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/dados-series/83>

- Instituto Sou da Paz (2019, março 18). *Folha de São Paulo: Em metade dos ataques contra escolas no país, armas vieram das casas dos atiradores*. Recuperado de <http://www.soudapaz.org/noticia/em-metade-dos-ataques-contr-escolas-no-pais-armas-vieram-das-casas-dos-atiradores>
- Kehl, M.R. (2004) *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Kuppermann, D. (2016). Revisitando Freud, 1914: o ano que não terminou. In: Birman, J. et al (Orgs). *Amar a si mesmo e amar o outro*. São Paulo: Zagodoni.
- Lacan, J. (1991) *Seminário 7: a Ética da Psicanálise*. Rio de Janeiro, Zahar.
- Langaro, F. N., & da Cruz Benetti, S. P. (2014). Subjetividade contemporânea: narcisismo e estados afetivos em um grupo de adultos jovens. *Psicologia Clínica*, 26 (2), 197-215. Recuperado de [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-56652014000200012&lng=en&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-56652014000200012&lng=en&tlng=pt).
- Lasch, C.(1979/1983). *A cultura do narcisismo: A vida americana numa era de esperanças em declínio*. Rio de Janeiro: Imago.
- Lasch, C. (1986). *O mínimo eu: sobrevivência psíquica em tempos difíceis*. Editora Brasiliense.
- Laurenti, R. (1991). Análise da informação em saúde: 1893-1993, cem anos da Classificação Internacional de Doenças. *Revista de saúde pública*, 25, 407-417. São Paulo. Recuperado de [https://www.scielosp.org/scielo.php?pid=S0034-89101991000600001&script=sci\\_abstract#ModalArticles](https://www.scielosp.org/scielo.php?pid=S0034-89101991000600001&script=sci_abstract#ModalArticles)
- Lazzarini, E. R. (2006). *Emergência do narcisismo na cultura e na clínica psicanalítica contemporânea: Novos rumos, reiteradas questões*. Tese de doutorado, Doutorado em Psicologia, Universidade de Brasília.
- Lebrun, J. P. (2004). *Um mundo sem limite: ensaio para uma clínica psicanalítica do social*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Lima, R. (2009). Massacre nas escolas. *Revista Espaço Acadêmico*, 9 (96). Recuperado de <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/42409/751375137667>
- Litman, R. (1996). Sigmund Freud on Suicide. In: Maltzberger, J. T.; Goldblatt, M. J. (editors). *Essential Papers on Suicide*. New York: New York University Press
- Löwy, M. (1997). Por um marxismo crítico. *Lutas sociais*, (3), 21-30. Recuperado de <https://revistas.pucsp.br/l/article/view/18981>
- Maia, M. S. (2003). *Extremos da alma*. Rio de Janeiro: Garamond.

- Mansano, S. R. V. (2012). Alguns desafios colocados para a pesquisa qualitativa na contemporaneidade. *Revista Espaço Acadêmico*, 12(136), 01-09. Recuperado de [http://www.psicam.net.br/content/upload/48\\_44\\_artigo\\_sonia.pdf](http://www.psicam.net.br/content/upload/48_44_artigo_sonia.pdf)
- Martin, M. L. S. (1999). Running amok: A modern perspective on a culture-bound syndrome. *Primary care companion to the Journal of clinical psychiatry*, 1(3), 66.
- Marquetti, F. C. (2013) *O suicídio como espetáculo na metrópole: cenas, cenários e espectadores*. São Paulo: Fap-Unifesp.
- Marquetti, F. C. (2014). O suicídio e sua essência transgressora. *Psicologia USP*, 25(3), 237-245. Recuperado de [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-65642014000300237&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-65642014000300237&script=sci_arttext)
- Martínez, H. L. (2016). 15 frases célebres de Andy Warhol, uma por cada minuto de fama. *Jornal El País*. Recuperado de [https://brasil.elpais.com/brasil/2016/02/19/cultura/1455880264\\_110675.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2016/02/19/cultura/1455880264_110675.html)
- Marx, K. (1846/2006). *Sobre o suicídio*. (Enderle, R.; Fontanella, F. Trads). São Paulo: Boitempo.
- Marx, K. (1867/2013) *O Capital*. São Paulo: Boitempo.
- Marx, K. & Engels, F. (1846/1989). *A ideologia alemã*. (Luís Cláudio de Castro e Costa, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- Matteo, V. D. (2008). *Genealogia Nietzscheana e Arqueologia Feudiana: uma confrontação crítica*. Projeto de Pesquisa de Estágio pós-doutoral. São Paulo. Recuperado de [http://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/posdoc/projetos/Vincenzo\\_Di\\_Matteo\\_posdoc.pdf](http://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/posdoc/projetos/Vincenzo_Di_Matteo_posdoc.pdf)
- Meneghetti, G. & Sampaio, S. S. (2016). A disciplina como elemento constitutivo do modo de produção capitalista. *Revista Katálysis*, 19(1), 135- 42 Recuperado de. <https://dx.doi.org/10.1590/1414-49802016.00100014>
- Meireles, C. A. V. (2016). O cogito partido e ferido de Ricoeur: uma alternativa a Descartes e Nietzsche. *Kínesis-Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia*, 8(17) 18-40.
- Minayo, M.C. de S. (2010). *O desafio do conhecimento: Pesquisa Qualitativa em Saúde* (12a ed.). São Paulo: Hucitec-Abrasco.
- Nalli, M.& Mansano, S. R. V. (2017). O que dizem os atos radicais de violência contra si. In: Zanluqui, L. V. & Sei, M. B. (Orgs). *Suicídio: já parou pra pensar?* (2a ed., pp. 29 – 38). Londrina: Eduel. Recuperado de <http://www.uel.br/clinicapsicologica/pages/arquivos/Suicidio%20-%20ja%20parou%20para%20pensar%20ordf%20edicao.pdf>
- Netflix & Chill? Tinder e app de streaming foram os mais baixados do ano. Disponível em <https://www.uol.com.br/tilt/noticias/bloomberg/2019/12/16/tinder-netflix-e-tencent-lideram-ranking-de-aplicativos-do-ano.htm>

- Netto, J. P. (2004). *Marxismo impenitente: contribuição à história das idéias marxistas*. São Paulo: Cortez.
- Nietzsche, F. W. (1983). *Obras Incompletas*. Série Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural.
- Nietzsche, F. W. (1887/1998). *A genealogia da moral*. (Trad. Paulo C. de Souza). São Paulo: Companhia das Letras
- Nietzsche, F. W. (1888/2002). *O Anticristo*. (Trad. André Dísposre Cancian). Recuperado de <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ph000245.pdf>
- Souza, O. (1994). Fantasia de Brasil: as identificações na busca da identidade nacional. In *Fantasia de Brasil: as identificações na busca da identidade nacional*. pp. 198-198.
- Organização das Nações Unidas (2018, setembro 10). *Perto de 800 mil pessoas cometem suicídio todos os anos*. ONU NEWS. Recuperado de <https://news.un.org/pt/story/2018/09/1637061>
- Organização Mundial de Saúde (2001). *Relatório sobre a saúde no mundo 2001: saúde mental – nova concepção, nova esperança*. Genebra. 2001:66.
- Organização Pan-Americana de Saúde (2019, março 1). *Investimentos em saúde mental devem aumentar para atender às necessidades atuais das Américas*. Recuperado de [https://www.paho.org/bra/index.php?option=com\\_content&view=article&id=5882:investimentos-em-saude-mental-devem-aumentar-para-atender-as-necessidades-atuais-das-americas&Itemid=839](https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=5882:investimentos-em-saude-mental-devem-aumentar-para-atender-as-necessidades-atuais-das-americas&Itemid=839)
- Orlandi, E. P. (2007). *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Palmer, R. E. (1989). *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70.
- Pan American Health Organization (2018). *The Burden of Mental Disorders in the Region of the Americas*, Washington, D.C.
- Pelbart, P. P. (2003). *Vida capital: ensaios sobre biopolítica*. São Paulo: Iluminuras.
- Pereira, M. S. (2016). O sentido do conceito de ideologia em Marx e a questão da igualdade jurídica. *Revista InSURgência*, 2 (1).
- Pincus, A. L., Ansell, E. B., Pimentel, C. A., Cain, N. M, Wright, A. G. C., & Levy, K. N. (2009). *Initial construction and validation of the pathological narcissism inventory*. *Psychological Assessment*, 21, 365-379.
- Pontalis, J. B., & Laplanche, J. (2001). *Vocabulário de psicanálise* (4a ed.). São Paulo: MartinsFontes.

- Presse, F. (2018, abril 19). Ataques a tiros em escolas nos EUA explodiram em 20 anos, aponta estudo. *Jornal G1*. Recuperado de <https://g1.globo.com/mundo/noticia/ataques-a-tiros-em-escolas-nos-eua-explodiram-em-20-anos-aponta-estudo.ghtml>
- Projeto de Lei 3723 (2019). *Altera a Lei nº 10.826, de 22 de dezembro de 2003, que dispõe sobre registro, posse e comercialização de armas de fogo e munição, sobre o Sistema Nacional de Armas - Sinarm e define crimes*. Recuperado de <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2209381>
- Realengo, Janaúba e outros: episódios de ataques em escolas no Brasil (2019). *Jornal G1*. Recuperado de <https://g1.globo.com/sp/mogi-das-cruzes-suzano/noticia/2019/03/13/episodios-de-ataques-em-escolas-no-brasil.ghtml>
- Reino, L. M. G., & Endo, P. C. (2011). Três versões do narcisismo das pequenas diferenças em Freud. *Trivium - Estudos Interdisciplinares*, 3(2), 16-27.
- Ricoeur, P. (1965/1978). *Da interpretação: ensaio sobre Freud* (Hilton Japiassu, Trad.). Rio de Janeiro: Imago.
- Ricoeur, P. (1978). *O Conflito das Interpretações: ensaios de Hermenêutica* (Hilton Japiassu, Trad.). Rio de Janeiro: Imago.
- Rocha, E. (2006). *Representações do consumo: estudos sobre a narrativa publicitária*. Rio de Janeiro: Editora PUC.
- Rolnik, S. (1997). Toxicômanos de identidade subjetividade em tempo de globalização. In: Lins, D. (Org.) *Cultura e subjetividade: saberes nômades*. (pp.19-24) Capinas: Papirus.
- Rolnik, S. (2018). *Esferas da Insurreição: Notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: N-1 Edições.
- Roudinesco, E. & Plon, M. (1997). *Dictionnaire de la psychanalyse*. Fayard: Paris.
- Roudinesco, E. (1999). *Pensar la locura: ensayos sobre Michel Foucault*. Paidós.
- Roudinesco, E. (2000). *Por que a psicanálise?* Rio de Janeiro: Zahar.
- Safatle, V. (2018). In: Safatle, V., da Silva Júnior, N., & Dunker, C. *Patologias do social: arqueologias do sofrimento psíquico*. Autêntica.
- Santos, B. D. S. (2008) *Um discurso sobre as ciências* (5a ed). São Paulo: Editora Cortez.
- Secretaria de Vigilância em Saúde (2017) *Perfil epidemiológico das tentativas e óbitos por suicídio no Brasil e a rede de atenção à saúde*. Recuperado de <https://portalarquivos2.saude.gov.br/images/pdf/2017/setembro/21/2017-025-Perfil-epidemiologico-das-tentativas-e-obitos-por-suicidio-no-Brasil-e-a-rede-de-aten--ao-a-sa--de.pdf>
- Serviço de Proteção ao Crédito (2017). *Hábitos e consumos das pessoas que moram sozinhas*. Recuperado de <https://www.spcbrasil.org.br/pesquisas/pesquisa/2840>

Sobre o Tinder (2019). Recuperado de <https://www.gotinder.com/press?locale=pt-BR>

Sontag, S. (2004). *Sobre fotografia*. São Paulo: Companhia das Letras.

Trindade, L. D. S. P. (2003). Interdisciplinaridade: necessidade, origem e destino. *Revista Sinergia*. São Paulo, 4(1) 38-43.

Vilaça, M. L. C. (2010). Pesquisa e ensino: considerações e reflexões. *Revista do Curso de Letras da UNIABEU*, 1(2).

World Health Organization. (2018, março 22). *Depression*. Recuperado de <https://www.who.int/en/news-room/fact-sheets/detail/depression>

Zuin, A. (2008). A educação de Sísifo: sobre ressentimento, vingança e Amok entre professores e alunos. *Educação & Sociedade*, 29(103), 583-606. Recuperado de <http://www.cedes.unicamp.br>