

O PAPEL DOS AFETOS NA CONSTITUIÇÃO DOS SUJEITOS E A RESPONSABILIDADE DE CADA UM

Lisa Dias Borges (Mestranda pelo PPGCL-UFRJ/CAPES)

RESUMO

Percebermo-nos como um Eu fragmentado é entendermos que não somos sujeitos *ex nihilo*, mas antes seres condicionados por tudo aquilo que nos é exterior, que precede e que extrapola nossa existência. Para a constituição mesma do Eu, o Outro é imperativo. É a mútua e contínua despossessão que nos estabelece enquanto sujeitos. Claro, a ideia de nos perdermos, de nos sabermos tão vulneráveis ao outro pode ser assustadora, mas essa é a condição da nossa humanidade. Pretendermo-nos abrigados dos afetos é abrimos mão de estar em sociedade. Essa parece ser uma questão emergencial, uma vez que, num mundo regido por leis neoliberais, a ideia de “sociedade” tende a ser suplantada pela noção de “indivíduo”. E tal noção não apenas trata o Eu e o Outro como entes completamente apartados, como os coloca perpétua e necessariamente em oposição. Assim, a eliminação do Outro – simbólica ou literalmente – torna-se um imperativo para o triunfo do Eu. Lançando mão de autores como Sigmund Freud, Judith Butler e Vladimir Safatle, este trabalho se propõe a refletir como o agenciamento de certos afetos em detrimento de outros forja os sujeitos contemporâneos e quais as responsabilidades de cada um enquanto seres – queiramos ou não – relacionais.

Palavras-chave: Eu; Outro; Afeto; Sociedade; Responsabilidade.

ABSTRACT

To perceive ourselves as a fragmented Self is to understand that we are not subject *ex nihilo*, but rather conditioned by everything that is external to us, which precedes and goes beyond our existence. For the very constitution of the Self the Other is required. It is the mutual and continuous dispossession that establishes us as subjects. Of course, the idea of getting lost, knowing ourselves so vulnerable to each other can be daunting, but that is the condition of our humanity. To want to be sheltered from affection is to give up being in society. This seems to be an emergency issue since the idea of “society” tends to be supplanted by the notion of “individual” in a world conducted by neoliberal laws. And this very notion not only treats the Self and the Other as completely apart entities, but puts them in perpetually and necessarily opposition. Thus, the elimination of the Other – either in a symbolic or in an actual way – becomes an imperative for the triumph of the Self. Handling authors such as Sigmund Freud, Judith Butler and Vladimir Safatle, this paper aims to reflect how the agency of certain affects instead of others forges contemporary subjects and what are the responsibilities of each one as – whether we like it or not – relational beings.

Keywords: Self; Other; Affection; Society; Responsibility.

eticamente, a primeira pergunta que alguém deveria fazer ao se defrontar com um outro é: “quem és tu?”, como propõe Adriana Cavarero em *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood* (CAVARERO apud. BUTLER, 2017b, p. 45). Talvez, porém, uma outra indagação nesse sentido se imponha com ainda mais força: “quem sou eu?”. Ora, mas e se esse Eu não for apenas um? E se no momento mesmo em que o sujeito se põe a responder essa pergunta diante de um Outro ele já não for aquele em nome do qual a pergunta foi formulada?

Como seres discursivos, nós não somos, nos parece, senão resultados daquilo que, na esteira de Emmanuel Lévinas, Judith Butler chama de *interpelação*. É à medida que o Eu se põe em relação com o Outro que esse Eu se constitui enquanto sujeito. E não é apenas porque o Outro serve de espelho ao Eu permitindo que através de seus olhos o sujeito lance um olhar para sua própria interioridade, mas porque o outro despossui o Eu, já que, para que ambos possam estar em relação, o sujeito precisa em alguma medida abrir mão de si mesmo.

Porém para que o sujeito chegue a perguntar ao outro: “quem és tu?”, é necessário que antes de mais nada o Outro seja enquadrado no esquema humano em que o Eu opera (BUTLER, 2017b, p. 169). E é precisamente ao reconhecer a humanidade do outro que o sujeito se perde e já não consegue voltar ao que era, pois o Outro afeta e transforma o Eu tornando-o tão opaco para si mesmo quanto esse outro o é. Da mesma forma que um sujeito não pode ter a pretensão de apreender o outro por completo, não pode dar um relato de si mesmo sem que algo lhe escape, até porque ao fazê-lo recorre a uma gramática que não foi formulada por ele, mas que precede e que extrapola a sua existência. Pelo mesmo motivo não pode reconhecer o outro senão por esses termos que lhes são impostos.

Isso não quer dizer que alguém deva aceitar os termos de forma acrítica, que não possa recusá-los, reformulá-los, ressignificá-los. Aliás, sem que isso aconteça o reconhecimento da subjetividade do outro torna-se penoso; é preciso que o Eu suspenda seu juízo para que possa apreender o outro de fato. E quanto mais receptivo o sujeito se mostra a alteridade, mais preserva a sua integridade. Segundo Butler, “o desejo de persistir no próprio ser exige a submissão a um mundo de outros que fundamentalmente não é nosso

(uma submissão que não ocorre posteriormente, mas que enquadra e possibilita o desejo de ser). Somente ao persistir na alteridade é que se persiste em seu ‘próprio’ ser” (BUTLER, 2017a, p. 37). Ou seja, apenas quando o sujeito se admite como um ser mutável, fragmentado, condicionado por tudo aquilo que lhe é exterior é que ele se aproxima tanto quanto possível de si mesmo.

Embora haja situações nas quais a suspensão do juízo não seja possível, não se pode perder de vista que qualquer julgamento pressupõe que haja uma relação prévia entre aquele que julga e o que é julgado. Mesmo em situações legais, aquele que enverga a toga tem de interpelar o outro que se apresenta diante dele e que talvez jamais tenha visto antes para que possa finalmente proferir a sentença. É preciso saber quem se julga a fim de saber com quais bases se julga. O juízo apressado, não raro condenatório, acaba por estabelecer uma diferença ontológica entre o Eu e o Outro. Dessa forma, não apenas o sujeito deixa de reconhecer o outro como também se priva de uma reflexão sobre si mesmo, uma vez que rejeita na alteridade aspectos que são igualmente seus. Condena o outro para não condenar a si mesmo. Assim o sujeito se desobriga de qualquer responsabilidade pela atitude alheia.

Mas se, como lembra Butler, a finalidade da condenação é aniquilar o Outro, o seu extremo é a sentença de morte e de moralista um indivíduo se converte em assassino sem que necessariamente precise empunhar uma arma. Não se trata aqui de promover a impunidade, mas de pensarmos eticamente na punição e nas maneiras pelas quais se pode fazer dela um meio e não um fim em si mesma.

Excluir aquele em quem não nos reconhecemos, seja condenando-o ao encarceramento, matando-o ou simplesmente deixando-o morrer denota um medo do diferente, daquele com o qual não sabemos lidar. Nesse sentido, cabe ressaltar a formulação de Freud que apresenta a “insuficiência das normas que regulam os vínculos humanos na família, no Estado e na sociedade” como uma das fontes do nosso sofrimento (FREUD, 2010, p. 43). Desde o início, o Outro é aquele que causa dor ao Eu. É ele, de forma persecutória – porque não se trata de uma ação nem desejada nem escolhida pelo Eu –, como afirma Emmanuel Lévinas, que constitui o Eu enquanto sujeito. Essas invasões

primárias são aquilo mesmo que Freud chama de “admoestações próprias da educação” (FREUD, 2004, p. 112), sem as quais não se pode forjar um ser reflexivo.

É a memória dessa agressão anteriormente sofrida, que leva o sujeito a crer que sempre que possível o outro atentará contra ele de modo que, para que não cheguemos a uma situação bélica, é preciso que haja um intermédio das relações, alguma coisa que dê conta de abrandar os instintos de ambos os lados. Para Hobbes, cabe ao Estado cumprir esse papel. Mas a que preço?

|

Citando Carl Schmitt, para quem o *protego ergo obligo* (protejo, logo obrigo) é o *cogito ergo sum* do Estado, Vladimir Safatle afirma que o soberano hobbesiano faz a um só tempo as vezes de bombeiro e piromaníaco (SAFATLE, 2016, p. 45). Ele incita o medo para logo em seguida se apresentar como o portador da esperança, como quem diz *vejam, sem mim não há saída possível; sem que eu tenha a primazia do controle, será o caos*. Assim ele lança mão de toda violência revestida de legalidade para combater a violência que em parte ele mesmo cria. O medo, portanto, passa a ser o principal afeto regulador das relações. Já não se trata, contudo, apenas de um temor em relação ao Outro e do mal que porventura ele possa fazer ao Eu; agora o sujeito teme o próprio Estado e uma eventual punição caso ele se ponha fora das leis previamente acordadas. Torna-se, dessa forma, duplamente vulnerável, embora guarde uma sensação de proteção. Freud chega mesmo a dizer que trocamos um tanto de felicidade por um tanto de segurança (FREUD, 2010, p. 82).

A sensação de amparo, porém, não é duradoura e logo passamos a exigir novas medidas a fim de nos sentirmos novamente protegidos. Assim vivemos numa eterna angústia. Uma angústia neurótica, como nos adverte Freud, já que ela resulta da expectativa de um perigo e é em nome dele que os indivíduos se associam. Mais uma vez diz Freud: “sempre é possível ligar um número de pessoas pelo amor, desde que restem outras para que se exteriorize a agressividade” (FREUD, 2010, p. 81-82).

Ainda que o perigo possa ser apenas fruto da imaginação, que não seja de fato concreto, essa alteridade por quem o indivíduo ou um agrupamento de indivíduos se sente ameaçado torna-se alguém cuja vida, nos termos de Butler, *não é passível de luto*. Sua vida não é digna de ser vivida, uma vez que sua simples existência constitui uma ameaça.

Raça, gênero e diversidade sexual (não raro patologizados) são alguns dos critérios pelos quais se estabelece a feição desse Outro ameaçador. Esses corpos que fogem à norma – ou antes, àquilo que se toma como norma –, esses corpos estranhos, não são reconhecidos em sua humanidade de forma que a *precariedade*, característica constitutiva de todo ser humano, é acentuada neles, uma vez que não se valem da mesma rede de proteção que salvaguarda a vida daqueles tidos como enlutáveis. Como afirma Butler,

A condição compartilhada de precariedade conduz não ao reconhecimento recíproco, mas sim a uma exploração específica de populações-alvo, de vidas que não são exatamente vidas, que são consideradas ‘destrutíveis’ e ‘não passíveis de luto’. Essas populações são ‘perdíveis’, ou podem ser sacrificadas, precisamente porque foram enquadradas como já tendo sido perdidas ou sacrificadas; são consideradas como ameaças à vida humana como a conhecemos, e não como populações vivas que necessitam de proteção contra a violência ilegítima do Estado, a fome e as pandemias (BUTLER, 2018b, p. 53).

Não se pode perder de vista que no capitalismo raça, gênero e diversidade sexual são marcadores sociais forjados como justificativa para as práticas de exclusão do capital. Não é por acaso que o número de patologias elencadas no DSM¹ (Manual de Diagnósticos e Estatísticos de Transtornos Mentais) aumentou exponencialmente em pouco mais de meio século como também não é à toa que nos momentos em que o capitalismo deixa ver seu estado agonizante, o ataque às chamadas minorias se intensifica de modo a garantir uma sobrevivência ao sistema. Assim, o Estado incendiário entra mais uma vez em cena, agora propondo austeridade como medida necessária para assegurar a ordem.

É inegável o papel dos ciclos econômicos no agenciamento dos afetos, já que eles dizem respeito, em última instância, a possibilidade mesma de acessar aos meios mais fundamentais de subsistência. A esperança de seguir preservando-se em contraposição ao

¹ Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders.

medo da eliminação reorganiza populações em maior ou menor grau de acordo com as condições reais de vida que se lhe apresentam a cada momento. Mas se os ânimos tendem ao arrefecimento quando as possibilidades de existência são de fato palpáveis e se acirram na medida em que delas se afastam é porque o Estado abre mão recorrentemente de seu papel de protetor daqueles em situação de vulnerabilidade para, em nome de uma governança, aderir ao projeto neoliberal.

Diferentemente do liberalismo clássico, que via no Estado um antagonista por conta de seu caráter regulador, o neoliberalismo convoca os governos como aliados de modo que o *laissez-faire*, tão conclamado pelo capitalismo de primeira hora, dá lugar a um *ensemble* entre Estado e capital. Juntos, um e outro agem de modo a imprimir uma nova faceta moral ao sistema econômico fazendo crer a população que a redução de gastos públicos diz mais respeito a possibilidade de autonomia dos sujeitos, portanto, de uma maior liberdade de ação, do que a uma política que visa a justamente beneficiar aqueles que a formulam.

Para todos os efeitos, os indivíduos entregues à própria sorte, fazem do Outro antes tolerável um oponente a ser combatido engrossando o coro do Estado sem que se deem conta de que aquilo que à primeira vista pode parecer um movimento de defesa nada mais é do que um passo adiante na direção do cadafalso. O *modus vivendi* ditado pelo neoliberalismo promove o ideal de um empresariado de si mesmo reforçando no Eu-gestor a ideia de um Outro-concorrente.

||

Animados por um desejo agora identificado com um objeto, o capitalista – no qual se pretendem converter –, os indivíduos perseguem esse Ideal de Eu sem se questionarem se ele corresponde de fato aos seus anseios mais íntimos, àquilo que diz respeito mesmo à sua subjetividade até porque à essa altura eles já têm internalizados todos os pressupostos normativos que os conduzem no caminho do ideal empreendedor, que já não coincidem, aliás, com a ascese recomendada pelo protestantismo. O *ethos* disciplinador, tal qual aquele

que teria sido assimilado pelos primeiros capitalistas, ganha novos contornos. Como afirma Georges Bataille, o trabalho proposto pelo liberalismo clássico

introduziu uma pausa em cujo nome o homem deixava de responder ao impulso imediato que comandava a violência do desejo. É sem dúvida arbitrário sempre opor a abnegação, que está na base do trabalho, a movimentos tumultuosos cuja necessidade não é constante. O trabalho começado cria, entretanto, uma impossibilidade de responder a essas solicitações imediatas que podem nos tornar indiferentes a resultados desejáveis mas cujo interesse relaciona-se apenas com o futuro (BATAILLE, 1987, p. 27-28).

Se por um lado perpetua a promessa de um futuro glorioso, por outro, o neoliberalismo, em sua esquizofrenia, ao mesmo tempo em que exige uma regulação dos corpos, requer dos sujeitos uma contínua satisfação dos desejos. A diferença em relação ao liberalismo é que agora, do mesmo modo que o Estado fagocita o neoliberalismo – ou seria o contrário? –, os indivíduos assimilam as normas como sendo suas, ou, nos termos da psicanálise, o Supereu tende a perder sua função porque o Eu autônomo já as internalizou.

A dor, portanto, se torna um cálculo utilitário tanto quanto o prazer e é suportada na medida em que se apresenta como diretamente proporcional a promessa de sucesso da empreitada a qual cada indivíduo se propõe – *no pain, no gain*. O desequilíbrio dessa equação leva a uma constante revisão de regras. O necessário ajuste, claro, tem implicação nas relações interpessoais de modo que o Eu se sente frustrado diante de um Outro que traz consigo suas próprias demandas – não raro também em perpétua mutação. Os códigos de conduta das empresas, nas quais os indivíduos foram convertidos, entram em conflito e, uma vez não havendo acordo quanto a conveniência desses códigos para ambos os lados, a possibilidade de parceria – para mantermos a linguagem empresarial – não se concretiza. Assim, a inconveniência de uma regra não resulta apenas na sua desobediência, mas na sua inobservância.

Dito de outra maneira, no mundo regulado primeiro pelo liberalismo e depois pelo neoliberalismo, os indivíduos pretendem se desresponsabilizar das regras de cujos valores não compactuam ou para cuja implementação não foram previamente consultados, ignorando – ou fingindo ignorar – que o pacto de uma ordem social não corresponde à data

de seus respectivos nascimentos. A ideia de um mundo próprio regido por regras próprias, pressupõe relações estabelecidas única e exclusivamente por afinidades. As divergências, portanto, devem ser deixadas de lado em nome de uma pretensa harmonia.

Ora, essa vontade harmônica que entende o diferente como desigual, indigno, portanto, do acesso aos direitos que têm por fim a proteção do conjunto da sociedade, empurra para a margem aqueles que por incapacidade – fruto mesmo dessa lógica – ou por sua própria constituição destoam desse quadro de expectativas. Assim, destituídos de sua condição de cidadãos eles são percebidos como ameaça social. Porém, paradoxal que seja, esses indivíduos, se já não têm direitos, permanecem sob o jugo das leis. A criminalização não apenas de seus atos bem como de seus corpos os condena ao encarceramento prisional ou manicomial.

Por outro lado, o Estado deliberadamente omissivo, não só “deixa” como “faz” viver aqueles indivíduos que, embora se apresentem como autônomos, são protegidos, por sua própria posição na escala social, das intempéries naturais ou forjadas enquanto os despossuídos, vulneráveis, terminam por morrer. O abandono do Estado lhes é fatal. Há ainda um outro movimento, mais assertivo, resultante do ideal harmônico: o genocídio.

Sem desprezar as massivas mortes dos negros escravizados nos períodos do colonialismo e do neocolonialismo, vale notar que é a partir da década de trinta do século XX, quando o neoliberalismo lança suas bases, que surge uma verdadeira máquina genocida. O doente, o improdutivo, o degenerado – em todas as acepções, incluindo o conceito de raça como critério – são vistos como entrave ao progresso de uma sociedade e, se não podem servir como força de trabalho, sequer como reserva de mercado, são facilmente eliminados.

A fantasia de um mundo ideal leva, como afirma Foucault, ao seguinte raciocínio:

‘quanto mais as espécies inferiores tendem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie, mais eu – não enquanto indivíduo mas enquanto espécie – viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar’. A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado ou do anormal), é o que

vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura (FOUCAULT, 2010a, p. 215).

Note-se como os valores de “força” e “vigor” não parecem muito distantes daqueles do deus protético, sobre o qual discorre Freud (FREUD, 2010, p. 52). Claro, as próteses ali – os motores, os óculos, a câmera fotográfica – eram todas exógenas, técnicas das quais os indivíduos lançavam mão a fim de desempenhar funções impossíveis para o corpo. Agora, porém, não apenas as próteses são incorporadas como a genética já tratou de desenvolver meios para a criação de verdadeiras próteses humanas, bebês feitos sob medida visando a uma performance espetacular. Produtos de um desejo de perfeição, essas criaturas tendem – se a medicina levar ao extremo seu potencial eugenista – a se tornar elas próprias meios de reprodução de um fetichismo completamente esvaziado do corpo, que já não terá outra finalidade que não a própria satisfação.



Se o medo se apresenta em todo seu potencial destruidor, ele também se articula em sentido contrário. Ou já estamos falando de esperança? Seja como for, indivíduos outrora silenciados passam cada vez mais a se reunir em pequenos grupos, colocando suas demandas e reivindicando o direito ao reconhecimento. Não se trata aqui de um agrupamento por afinidades propriamente ditas, ou, grosseiramente falando, de uma aproximação por amor, mas de indivíduos que reconhecem no outro a sua própria precariedade. Assim, proferindo e ouvindo relatos, nomeando suas vulnerabilidades, eles se constituem enquanto agentes políticos. Esses corpos postos em aliança, para usarmos os termos de Butler, se aliam a outros corpos igualmente aliançados.

Movimentos negros, de mulheres e de diversidade sexual – para ficarmos em três exemplos – vão aos poucos percebendo não apenas a necessidade de visibilidade como também de se pensarem a partir de uma perspectiva interseccional evitando, assim, a hierarquização de vulnerabilidades, muitas vezes usadas pelo neoliberalismo a fim de

promover a desarticulação e o embate entre os grupos – ou mesmo no interior de cada um deles. Para além disso, há um entendimento mesmo de que os diversos marcadores de exclusão com frequência confluem para o corpo de um único indivíduo, que, sem esse novo arranjo, por sua condição de extrema precariedade tende a ser apartado desses próprios grupos.

Expondo toda a contradição de um Estado que declara que “todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza”² enquanto nega os direitos mais básicos a uma parcela substancial de sua população, esses grupos saem às ruas reclamando a igualdade prometida. E a visibilidade nos espaços públicos – aliás, só se é visível nesses espaços – faz com que passem a existir de fato. Não afirmamos com isso que a ocupação da esfera pública se dá nos mesmos termos da presença dos cidadãos na *polis*. Quando falamos em visibilidade como existência é para dizermos da importância da afirmação do corpo no espaço público como forma de mostrar ao Estado e ao conjunto mais amplo da sociedade que seu recolhimento à esfera privada até então diz respeito a um *status* incompleto de cidadania – que requer deveres e direitos. Não entendemos de maneira alguma que os cidadãos que ainda não têm todos os seus direitos assistidos possam se desresponsabilizar das leis ou daqueles que lhes oprime. Menos por um exercício de empatia do que por uma prescrição ética, não podemos abrir mão de tal responsabilidade. Sobre o assunto, Butler chega a declarar que:

de certa maneira, é um ultraje ser eticamente responsável por alguém que não escolhemos. Nesse ponto, no entanto, Lévinas chama a atenção para linhas de reponsabilidade que precedem e subentendem qualquer escolha possível. Há situações em que responder ao “rosto” do outro é horrível, impossível, e o desejo por vingança assassina tem um peso opressor. Mas a relação primária e não desejada com o Outro exige que desistamos tanto de um voluntarismo quanto de uma agressão impulsiva fundamentada em objetivos egoístas e autopreservadores (BUTLER, 2017b, p. 121).

² “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade (...)” (Artigo 5º da Constituição Federativa do Brasil).

É claro que há aqueles de quem exigir uma atitude cidadã – não apenas responsável, mas politicamente atuante – parece difícil. A menos que pensemos seus próprios corpos como uma espécie de *instalação*, que contínua e involuntariamente se deixam ver – por falta mesmo de abrigo – em toda sua miserabilidade. Se esses corpos puderem ser lidos como reivindicantes de cidadania talvez seja necessário que se pense uma outra contrapartida para eles, porque já não podem ser as mesmas exigida daqueles que, ainda que marginalizados – ou virtualmente marginalizados – se organizam em grupo não apenas para apresentar suas demandas mas para formular políticas públicas que lhes permitam a total inclusão.

IV

Quando os corpos marginalizados saem às ruas reivindicando direitos iguais, dizendo em alto e bom som que não querem para si um Estado que institucionalize de vez a desigualdade porque é incapaz de lidar com as diferenças, eles estão, no fundo, dizendo que aquilo que se entende como universal não lhes contempla porque estão fora dessa pretensa universalidade. A rigor, aliás, ainda que essa universalidade abarque tais indivíduos, nunca será de fato completa, ou universal – para incorremos na redundância. Isso porque o todo não corresponde a soma das partes.

Como seres relacionais é na sociabilização com o Outro que a possibilidade de completude se dá. E o contrário, claro, também é verdadeiro: é no hiato que nos distancia, nesse hiato necessário para dar contorno ao Eu que jaz a certeza do vazio, uma vez que a diferença segue nos sendo uma afronta. O Outro que se recusa a ser Eu pelo simples motivo de que é outro nos causa dor, perpetuando a sensação de incompletude que, se nos constitui, não é necessariamente permanente. E por medo da dor, que virá, queiramos ou não, nos fechamos ao desconhecido.

Mesmo diante daqueles que imaginamos conhecer, nós sofremos porque criamos expectativas. Obviamente que pelo instinto mesmo de autoproteção ninguém se colocará voluntariamente numa posição de total abertura para a alteridade. Talvez seja necessário, porém, pensarmos em que medida isso pode ser feito. Não apenas no que diz respeito às

nossas relações intersubjetivas, mas no convívio social – no sentido mais amplo do termo. O nosso exercício de cidadania e nossa atuação política não devem se restringir a expectativas. Projetarmos o futuro a partir do instante em que vivemos é reduzir consideravelmente suas possibilidades. Como afirma Vladimir Safatle:

se, para Freud, admitir a vulnerabilidade do desamparo é condição fundamental para a emancipação social, isso ocorre porque não se trata aqui de uma experiência de resignação diante da vulnerabilidade, de demanda de cuidado por figuras protopaternas de autoridade ou uma experiência de exploração política contínua do medo. O que temos em Freud é uma maneira de pensar os caminhos da afirmação do desamparo, com sua *insegurança ontológica* que pode nos levar à consequente redução de demandas por figuras de autoridade baseadas na constituição fantasmática de uma força soberana ou mesmo por crenças providenciais a orientar a compreensão teleológica de processos históricos (SAFATLE, 2016, p. 54).

O tempo presente, por melhor que seja, é sempre demasiado inglório para apostarmos nele como solo fértil para a plantação de nossos sonhos. Precisamos ir além daquilo que já conhecemos. A imaginação, portanto, se faz fundamental. Para isso, porém, é necessário que estejamos abertos ao novo, prontos para a escuta do Outro, porque as realizações, ao menos as grandes, são sempre resultado de uma coparticipação. E, claro, elas trazem dor. Mas pretendermo-nos abrigados dos afetos é abrimos mão de estarmos em sociedade. E, como afirma Butler, “estar vivo já é estar conectado com o que é vivo, não apenas além de mim mesmo, mas além da minha humanidade, e nenhum ser humano pode viver sem essa conexão com uma rede biológica de vida que ultrapassa o domínio do animal humano” (BUTLER, 2018a, p. 51).

Queiramos ou não, estamos intrinsecamente ligados e em maior ou menor grau cada gesto tem consequência direta ou indireta para o outro. Não se trata aqui, como já dissemos, de pretendermos uma unidade uníssona ou de professarmos o *slogan* utilitarista que prega “o máximo de felicidade para um número maior de pessoas”. Trata-se, porém, de entendermos que sofrimento e prazer são duas faces da mesma moeda, que nem sempre cairá do mesmo lado e que se o prazer é tão bem-vindo talvez seja justamente porque conhecemos e admitimos a possibilidade do sofrimento.

REFERÊNCIAS

- BATAILLE, Georges. **O erotismo**. Porto Alegre: L&PM, 1987.
- BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder: teorias da sujeição**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017a.
- _____. **Corpos em aliança e política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018a.
- _____. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018b.
- _____. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017b.
- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010a.
- _____. **Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010b.
- FREUD, Sigmund. “À guisa de introdução ao Narcisismo”. In: _____. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente, vol. 1**. Rio de Janeiro: Imago, 2004.
- _____. **O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã: ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. São Paulo: EDIPRO, 2015.
- SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.
- _____; SILVA JR, Nelson da; DUNKER, Christian (Org.). **Patologias do social: arqueologias do sofrimento psíquico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

WEBER, Max. “A política como vocação”. In: _____. **Ciência e política: duas vocações**. São Paulo: Cultrix, 2011, p. 65-157.