

CADÊ A FELICIDADE QUE ESTAVA AQUI: UMA ANÁLISE CRÍTICA DO IMPERATIVO DA FELICIDADE NA CONTEMPORANEIDADE

**WHERE IS THE HAPPINESS THAT WAS HERE: A CRITICAL ANALYSIS OF
THE IMPERATIVE OF HAPPINESS IN CONTEMPORARY TIMES**

Ciências da Saúde, Ciências Sociais Aplicadas, Ciências Humanas •

19/09/2026

REGISTRO DOI: [10.70773/revistatopicos/789783810](https://doi.org/10.70773/revistatopicos/789783810)

Gabriel Liberato¹

Ailton Siqueira de Sousa Fonseca²

RESUMO

Este ensaio teórico analisa o imperativo da felicidade na sociedade contemporânea, explorando como o constante questionamento sobre uma vida feliz revela as dinâmicas de subjetivação e os modos de laço social atuais. A discussão articula os conceitos de mal-estar, sofrimento e sintoma à tese benjaminiana do empobrecimento da experiência, sustentando a hipótese central de que a busca compulsiva pela felicidade surge como um sintoma social decorrente da perda da experiência autêntica e do declínio das matrizes simbólicas coletivas. Diante da impossibilidade de construir narrativas compartilhadas para elaborar a dor, o sofrimento é privatizado e o mal-estar é convertido em demanda de consumo de dispositivos de bem-estar. Por fim, ressalta-se a dimensão política do sofrimento, argumentando que o mal-estar não deve ser reduzido a patologias, mas reconhecido como o elemento propulsor indispensável para a crítica e a reinvenção da existência do sujeito na cultura.

Palavras-chave: Felicidade; Sofrimento; Contemporâneo; Laço social; Subjetividade.

ABSTRACT

This theoretical essay analyzes the imperative of happiness in contemporary society, exploring how the constant questioning of a happy life reveals the dynamics of subjectivation and current modes of social tie. The discussion articulates the concepts of malaise, suffering, and symptom with this Benjaminian notion of the impoverishment of experience, supporting the central hypothesis that the compulsive pursuit of happiness emerges as a social symptom resulting from the loss of authentic experience and the decline of collective symbolic matrices. Faced with the impossibility of constructing shared narratives to process pain, suffering is

privatized, and malaise is transformed into a demand for the consumption of well-being devices. Finally, the political dimension of suffering is highlighted, arguing that malaise should not be limited to pathologies but recognized as the indispensable driving force for the critique and reinvention of the subject's existence in culture.

Keywords: Happiness; Suffering; Contemporary; Social Tie; Subjectivity.

1. INTRODUÇÃO

Começo esse trabalho fazendo uma torção numa frase que é bastante conhecida pelos brasileiros: “cadê o dinheiro que estava aqui?”. Tema de um célebre quadro do jornalismo investigativo nacional, o chavão popularizou-se ao denunciar esquemas de corrupção e cobrar transparência dos governantes, evidenciando o impacto direto do extravio dos recursos públicos na vida da população. Além do apelo midiático, a frase, conforme enunciada, representa uma queixa, indicando algo “disfuncional” e que pede reparação.

Se a pergunta supõe que o dinheiro existia antes de ser extraviado, o mesmo parece ocorrer com o sentimento de felicidade. Da mesma forma que se indaga sobre os recursos desviados, a cultura contemporânea parece repetir a mesma provocação: *cadê a felicidade que estava aqui?* Observamos frequentemente expressões como “éramos felizes e não sabíamos” ou “tempo bom que não volta mais”. Retroativamente, queixamo-nos da felicidade perdida, como se em algum ponto do passado ela estivesse em nossa posse — ainda que só a percebamos no momento de sua suposta perda.

Nas sociedades contemporâneas a busca pela felicidade aparece como um problema, deixando de ser uma aspiração eventual e passa a se constituir como um imperativo que se expressa como demanda de consumo e realização, revelando-se como sintoma do nosso tempo.

Esse trabalho visa problematizar o paradigma da felicidade e sua relação com a contemporaneidade. Não se trata de analisar o que é a felicidade, mas de explorar em que medida o constate seu questionamento denuncia os modos de subjetivação e as modalidades do laço social do nosso tempo. A interrogação em torno de uma vida feliz parece se inscrever como um traço característico da nossa atualidade, momento em que ser feliz torna-se uma condição *sine qua non* para a existência. A felicidade parece ser mais falada do que vivida. A questão crucial, portanto, é compreender: “por que e quando perguntar pela felicidade torna-se importante ou necessário?” (DUNKER, 2017, p. 102).

Para as gerações passadas o tema da felicidade não parece ser um problema de vida, muito menos uma conquista, ou uma questão a ser decifrada. As contingências da vida ocorriam, mas não eram traduzidas como necessidade de ser feliz ou como sinônimo de infelicidade. A felicidade não conjugava o verbo da vida, as pessoas simplesmente viviam.

A felicidade tem uma história e essa história tem significados diferentes, seja na Grécia clássica, passando pela tradição cristã na idade média, ao iluminismo e, finalmente, ao mundo moderno. Mas é na contemporaneidade que a felicidade recebe toda sua potência predicativa. Reteremos o dado que a felicidade em nossa época está

na ordem de um bem, um atributo encarnado em forma de um direito humano e legítimo a todos. Para Cyrulnik (2018, p. 83):

Na religião judaica o sofrimento também é normal. Assim como a alegria e a felicidade. Adaptamo-nos ao tormento na medida do possível, aumentamos os rituais, encontramos o rabino, mas não combatemos a dor de viver. "O vínculo do sofrimento é também o vínculo da vida". Quando, durante a Revolução Francesa, Saint-Just exclamou: "A felicidade é uma idéia nova na Europa", a frase afirmava que a felicidade era um projeto social e não mais um êxtase celeste. É na terra que devemos nos empenhar em ser felizes, e não depois da morte.

Nosso primeiro eixo de análise é pensar o problema da felicidade na contemporaneidade a partir da impossibilidade de coletivizar experiência de mal-estar. Esse “diagnóstico” nos auxilia para pensar o problema da felicidade como sintoma social, ou seja, a felicidade surge como sintoma quando perdermos a capacidade de reconhecer coletivamente as experiências de sofrimento. Em outras palavras: a felicidade aparece enquanto um problema no momento em que destituímos uma unidade narrativa para localizar o mal-estar como um sofrimento comum?

Para avançar, é preciso distinguir as diferenças entre as noções de mal-estar e sofrimento, bem como as devidas articulações com o conceito de sintoma. Em termos freudianos, o mal-estar é um fenômeno produzido na interseção entre o sujeito e a cultura. O Mal-estar (*Unbehagen*) é estrutural e coletivo, é a condição inerente ao laço social a medida em que ingressar na linguagem e na cultura

exige a renúncia à satisfação pulsional. Já o sofrimento é uma categoria que circunscreve a forma como cada sujeito metaboliza a dor diante desse mal-estar, ou seja, quando encontra (ou não) uma rede de signos inscritos e compartilhados no laço social. Como diz Dunker (2017, p.216): “... o sofrimento depende de como ele se faz reconhecer e é ou não reconhecido pelo outro”, logo:

A experiência de sofrimento que é reconhecido, seja por aqueles que nos cercam, seja pelo Estado, é diferente do sofrimento sobre o qual paira o silêncio, a invisibilidade ou a indiferença. Há, portanto, uma política do sofrimento que estabelece para cada comunidade qual demanda deve ser sancionada como legítima [...] (DUNKER, 2017, p.243-244).

O ponto nodal deste trabalho reside na hipótese de que a coletividade contemporânea perdeu a consistência e a capacidade de reunir os sujeitos em torno de uma referência simbólica compartilhada. Essa proposição remete diretamente à tese benjaminiana do empobrecimento da experiência (*Erfahrung*), segundo a qual, a modernidade tornou-se incapaz de produzir e transmitir saberes por meio da narrativa (BENJAMIN, 1994). O que no passado encontrava ancoragem na tradição, no mito ou na dimensão do sagrado, hoje perde a força necessária para fundar sentidos coletivos. Conforme indica Agamben (2005, p.22) “O homem moderno volta para casa à noitinha extenuado por uma mixórdia de eventos – divertidos ou maçantes, banais ou insólitos, agradáveis ou atroz –, entretanto nenhum deles se tornou experiência”.

Sustentamos, portanto, duas premissas centrais: primeiro, que a demanda exacerbada de felicidade se constitui como um sintoma social contemporâneo; segundo, que esse sintoma surge como efeito da impossibilidade de encontrar uma gramática simbólica para o mal-estar. Privado de uma rede de linguagem que inscreva o singular no coletivo, o sujeito fica impedido de construir um saber sobre a própria dor, restando-lhe a busca compulsiva por uma felicidade imposta como imperativo.

2. METODOLOGIA

Como recurso metodológico, este trabalho adota o ensaio teórico. Sob a perspectiva de Theodor Adorno (1986), o modelo ensaístico orienta-se pelo caráter exploratório e pela reflexão crítica. Trata-se de uma prática de autonomia intelectual articulada ao rigor analítico, que renuncia a fundamentações absolutas, totalizantes ou verdades primeiras. A investigação de cunho ensaístico toma o exercício interpretativo como elemento central, recusando a ilusão de neutralidade dogmática e a cisão positivista entre a estrutura formal do texto e seu conteúdo. Conforme assinala Adorno (1986), a coerência do ensaio deriva da dialética entre a singularidade do objeto investigado, o repertório teórico e a dimensão da experiência humana que nele se materializam. Ao rejeitar esquemas procedimentais rígidos, a escrita ensaística assume a experimentação e a acolhida das contradições como partes constitutivas da análise, preservando a experiência crítica necessária para apreender os fenômenos contemporâneos.

3. O MAL-ESTAR E A GRAMÁTICA DO SOFRIMENTO NA CONTEMPORANEIDADE

Iniciemos essa seção tomando a morte como analisador. Ao contrário de épocas passadas, em que a finitude se configurava como um acontecimento coletivo capaz de materializar toda a potência simbólica do sofrimento em experiência compartilhada, percebe-se que nas sociedades contemporâneas, sobretudo ocidentais, a morte tem sido sistematicamente higienizada e ocultada do cotidiano. A transformação dos cemitérios ilustra com clareza esse deslocamento.

Historicamente situados no centro das comunidades, os cemitérios foram gradativamente expulsos da *polis* e do convívio social. A essa interdição espacial soma-se o apagamento da singularidade do sujeito falecido: nos novos cemitérios-parque ou memoriais verticais, as sepulturas passam por um rigoroso processo de padronização e homogeneização: todas idênticas e horizontalizadas. Os túmulos já não falam nada sobre seus moradores. Nos novos cemitérios o morto perde sua identidade, a narrativa familiar é apagada e os túmulos se tornam sem alma, sem personalidade. Além disso, assistimos velórios em formato de vídeotransmissão, onde é possível acender uma vela virtual. O morto perdeu sua história e singularidade.

Somados a isso, a morte foi retirada do convívio familiar e da cena pública, sendo levada para hospitais e locais de acesso restrito. Esse duplo movimento — de ocultamento e de serialização — revela a incapacidade de lidar com a dor decorrente da finitude e de acolher o sofrimento enquanto dimensão estrutural da existência. Para Elias (2001, p. 31):

Nunca antes na história da humanidade foram os moribundos afastados de maneira tão asséptica para os bastidores da vida social; nunca antes os cadáveres humanos foram enviados de maneira tão inodora e com tal perfeição técnica do leito de morte à sepultura.

Se a finitude é uma das três fontes de mal-estar apontadas por Freud (1930), a resposta a essa condição tem sido a recusa, a fuga e o isolamento em relação à dor que ele evoca. Como bem demonstra Elias, cada sociedade constitui uma forma de se relacionar com a morte, isto é, cada grupo social estabelece comportamentos e rituais comuns para dar sentido à experiência da finitude. Contudo, nossa sociedade parece dar sinais de não querer lidar com isso. Esses apontamentos retratam a dificuldade contemporânea em se apropriar de uma narrativa que contemple a morte como evento natural da vida.

Em outros momentos históricos, esse mal-estar estrutural encontrava meios de ser canalizado e reconhecido como sofrimento partilhado — fosse por meio do discurso religioso, fosse na tessitura dos rituais comunitários e totêmicos. Ao destituir o sujeito desses balizamentos coletivos, a cultura contemporânea deixa o mal-estar sem borda narrativa, transformando o luto e a dor em experiências privatizadas e silenciadas. Para Külber-Ross (2008, p.17-18):

Por mais paradoxal que seja, enquanto a sociedade tem contribuído para que rejeitemos a morte, a religião tem perdido adeptos entre os que acreditavam numa vida após a morte, isto é, na imortalidade, diminuindo assim a rejeição sob este aspecto. No que tange ao paciente, foi uma troca desvantajosa. Enquanto a rejeição religiosa, ou seja, a crença no significado do sofrimento aqui na terra e a recompensa no céu após a morte, tem oferecido esperança e sentido, a rejeição propalada pela sociedade nada disso oferece, aumentando apenas nossa ansiedade, contribuindo para acentuar nosso senso de destruição e agressão: matar para fugir à realidade e ao confronto com nossa própria morte.

Em resumo, a contemporaneidade produz novos fenômenos, tanto no âmbito social quanto subjetivo. É preciso insistir, contudo, na dimensão social-simbólica dessa transformação: não se trata apenas do declínio dos dispositivos tradicionais de regulação — como a religião, o Estado e a família —, mas da própria fragmentação de um mundo estruturado e orientado verticalmente. Conforme aponta Lebrun (2010), o enfraquecimento do patriarcado como ordenador da vida social remonta a meados do século XVIII, tendo na Revolução Francesa o marco histórico que anunciou e consumou a ruína dessa soberania. Diante da erosão desses balizamentos simbólicos, o laço social reconfigura-se profundamente. Para Bauman (2014, p.106):

[...] as visões de uma “boa sociedade” saíram de moda, em última instância, porque os poderes capazes de concretizá-las sumiram de nossa vista. Por que quebrar a cabeça tentando responder à questão “O que fazer” se não há resposta à questão “Quem o fará”? Hoje atravessamos múltiplas crises, porém, a mais profunda delas, de fato, uma “metacrise”, que torna todas as outras quase insolúveis, é a crise da agência. E mais importante ainda, da “agência tal como a conhecemos”, da herdada e atual agência do Estado, experimentada e testada pelas gerações passadas, que a montaram e que as recomendaram a nós.

Essas transformações marcam decisivamente a transição do mundo pré-moderno para a modernidade. Esse momento de disjunção entre regimes de pensamento foi concebido no campo da epistemologia histórica francesa a partir de noções como a de *corte epistemológico*, de Gaston Bachelard (1996), e das análises de Alexandre Koyré sobre a revolução científica. Para esses autores, o advento da ciência moderna rompe com a cosmologia aristotélica e anuncia um novo mundo, inaugurando outra concepção de natureza, de real e de novos campos de problematização. Com efeito, a atividade científica passa a pressupor um universo infinito, desprovido de qualidades intrínsecas e hierarquias ontológicas; a natureza deixa de ser apreendida no fenômeno em sua concretude imediata e passa a ser tratada como um sistema inter-relacional de conceitos matematizáveis. Retenhamos o fato que a atividade científica moderna implode os tradicionais sistemas de verdades. A partir da leitura da epistemologia histórica francesa, Lacan sustenta o fato que a ciência moderna produz um novo mundo, pois:

O mundo, vemos que ele não se aguenta mais, pois mesmo no discurso científico é claro que não há mais mínimo mundo. A partir do momento em que vocês podem ajuntar aos átomos uns troços que se chama quark, e que é ali que o verdadeiro fio do discurso científico, vocês têm de qualquer modo que se dar conta de que se trata de outra coisa que não um mundo. LACAN, 1972-73, p. 51).

Este novo mundo forjado pela ciência moderna ultrapassa os limites do laboratório e estende suas reverberações sobre o tecido social-simbólico, produzindo novas formas de subjetivação e novos fenômenos sociais. Se a ciência moderna produz uma nova ordem de mundo, de que modo essa reconfiguração afeta a perda da experiência? E em que medida a perda de experiência se desdobra no imperativo da retórica da felicidade? São estas as questões que orientarão o avanço da reflexão.

As novas configurações de sociedade já foram teorizadas por muitos autores e em várias esferas, como sintetiza Dunker (2011, p.115-116):

Todo diagnóstico, seja ele formal ou informal, clínico ou crítico, disciplinar ou discursivo, reconhece, nomeia e sanciona formas de vidas entendidas como perspectiva provisória e montagem híbrida entre exigências de linguagem, de desejo e de trabalho. O ressentimento social é um diagnóstico (deleuze-nietzschiano), a biopolítica é um diagnóstico (foucaultiano), a personalidade autoritária é um diagnóstico (adorniano), a vida nua é um diagnóstico (agambeniano), o declínio do homem público é um diagnóstico (sennetiano), a cultura do narcisismo é um diagnóstico (laschiano), o cinismo é um diagnóstico (zizekiano). São exemplos de diagnósticos parciais: da modernidade, do espaço público, da gênese de um discurso, da valência de um tipo social. A crítica de Politzer ([1928] 1998) e de Canguilhem ([1966] 1990) também são diagnósticos, que nomeiam este sintoma social chamado psicologia e este outro sintoma social chamado normalidade-normal. Contudo a idéia de perda da experiência é um diagnóstico (benjaminiano) de outro tipo, pois condiciona os demais, que aparecem diante dele como casos particulares ou versões específicas.*

Gostaríamos de retomar o conceito de perda de experiência para adensar nossa argumentação. Para Walter Benjamin (1994), o declínio da experiência coletiva na modernidade é caracterizado pela incapacidade de constituição da *Erfahrung* (experiência autêntica) — aquela intrinsecamente vinculada à tradição e à sua função de transmitir formas de vida e modos de apreender o mundo comunitariamente. A falência da experiência autêntica manifesta-se como a impossibilidade de tecer narrativas capazes de inscrever e

situar os sujeitos em suas histórias singulares e coletivas. Em contraposição, caracteriza a experiência moderna como *Erlebnis* (vivência), marca da experiência desenraizada, fragmentária, individual, fenômeno evidenciado nas formas de vida da urbanidade contemporânea.

As transformações desencadeadas pela intensificação do capitalismo na vida cotidiana — crescentemente alinhada aos ritmos da produção e ao avanço técnico — revelam-se, a um só tempo, causa e efeito das dinâmicas urbanas modernas. O ritmo fabril, acelerado e fragmentário, inaugura uma nova temporalidade: os espaços e os corpos passam a ser racionalmente organizados para otimizar um fluxo de circulação de pessoas e mercadorias sem precedentes. Desconectados dos lugares que atravessam e dos sujeitos com quem partilham o espaço público, corpos individuais transitam pela cidade em estado de constante isolamento. Esse novo panorama existencial constitui um modo *sui generis* de produção de subjetividade.

Se Benjamin fala de perda da experiência, encontramos em Freud e Lacan os interlocutores decisivos para compreender a destituição das referências simbólicas e seus desdobramentos subjetivos. Como assinalado, a modernidade consolidou-se sobre os pilares da racionalidade e da cientificidade; contudo, a contrapartida dessa nova ordem pôs em xeque toda uma rede de instituições simbólicas que organizavam o laço social em torno de verdades compartilhadas.

A partir da teoria lacaniana, podemos pensar esse ponto de fissura pelo conceito de declínio da função paterna. Com a queda do Pai em sua dimensão simbólica, assiste-se ao enfraquecimento das

tradições e das instâncias que, historicamente, regulavam a transmissão da Lei. Nesse cenário de transformações, emergem novos operadores simbólicos, bem como novos sintomas e configurações do laço social. Assim, a perda da experiência pode ser apreendida, inicialmente, a partir da fragmentação das matrizes simbólicas que articulavam o coletivo em torno de uma narrativa compartilhada.

Para entender os desdobramentos do declínio da função social da imago paterna se faz necessário retomar algumas das formulações teóricas da constituição subjetiva. Para a Psicanálise o Eu não acompanha o nascimento, ele é constituído a partir de uma série de processos, dois deles são fundamentais: a identificação e a castração. A função paterna é o conceito lacaniano que representa o operador da castração, devendo ser compreendido enquanto significante que institui a falta e que inscreve simbolicamente o sujeito com a lei e com a sociedade (LACAN, 1999).

Lacan formaliza esse processo sob o operador da *metáfora paterna*: a operação na qual o significante nome-do-pai entra em substituição ao falo como objeto de desejo da mãe, instaurando a dimensão da Lei simbólica. É precisamente essa incisão que permite à criança advir ao campo da linguagem e do simbólico. A partir do atravessamento dessa operação metáfora-paterna que sujeito pode se posicionar frente ao Outro e se inscrever no laço social. Portanto, para entrar em sociedade e se constituir enquanto sujeito é preciso passar pelo Pai, isto é, por essa operação.

Subjetivação refere-se aqui ao processo de apropriação discursiva através do qual o mal-estar é singularizado, adquirindo assim a forma de uma demanda, de uma queixa ou de um clamor. Por singularização, entende-se a forma única como o universal da falta e da finitude, que caracteriza o sujeito em psicanálise, se dialetiza com o particular representado pela história de um grupo e pelas vicissitudes próprias de um determinado sistema simbólico, onde o sujeito se constitui. (Dunker, 2004, p. 96).

Além de ser operador simbólico da entrada do sujeito no social, o Pai é quem serve de referência na construção do Ideal do Eu. Em síntese, o Ideal do Eu é a instância psíquica que irá de servir de referência para o sujeito se guiar na vida desejante, ou seja, será a bússola orientará o sujeito após a saída do *Complexo de Édipo*. Reteremos o fato que um dos principais desdobramentos da noção de pai na psicanálise se refere a sua função de operador simbólico que permite construção do Ideal do Eu: “O pai primevo é o ideal da massa, que domina o Eu no lugar do ideal do Eu.” (Freud, 2011, p. 72). Em Freud (2011), a transmissão de um ideal ocorre pela via das identificações, mecanismo constitutivo e decisivo na estruturação tanto do Eu quanto do Supereu. Para Safatle (2017, p.22-23):

Identificar-se é, grosso modo, “fazer como”, atuar a partir de tipos ideais que servem de modelo e de polo de orientação para os modos de desejar, julgar e agir. (...) Se quisermos ser mais exatos, diremos que se trata de alienar-se, já que significa ter sua essência fora de si, ter seu modo de desejar e de pensar moldado por um outro. Dá uma das temáticas clássicas da teoria freudiana consistir em lembrar como toda socialização é alienação, como esse processo é fundamentalmente repressivo por exigir a conformação a padrões gerais de conduta. [...] Há um preço alto a pagar para ser um Eu.

É no lugar do Ideal do Eu que é posto o líder, a ideia, a abstração, isto é, posições investidas e idealizadas. É essencial perceber que o que mantém a massa unida não é o líder em si, mas o traço simbólico que sustenta o Ideal do Eu e que serve como guia do Eu Ideal infantil perdido. Com o declínio da função paterna temos a pulverização dos ideais que organizavam determinadas condutas, entre elas, como o sujeito deve enunciar e contornar seu sofrimento. Não por acaso, Lacan assinala que “[...] um grande número de efeitos psicológicos nos parecem depender de um declínio social da imago paterna” (LACAN, 2008, p.59). Assim, o declínio da imago paterna está na interseção do enfraquecimento da orbita simbólica que gravita uma determinada sociedade. Para Lacan (2008, p. 60): “Nossa experiência nos leva a designar a sua determinação principal na personalidade do pai, sempre de algum modo carente, ausente, humilhada, dividida ou postiça”.

Nos interessa destacar que o pertencimento a um coletivo, tal qual descrito por Freud em *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921),

depende dos mecanismos identificatórios. O elemento que “amarra” simbolicamente as pessoas são os ideais que são transmitidos na subjetivação e sustentados pela lei paterna. Freud (2011) propôs que o líder opera como objeto unificador, sem o qual a massa não sustenta sua coesão, para o autor “o que ela exige de seus heróis é força, inclusive violência. Ela quer ser dominada, oprimida e temer seus senhores” (FREUD, 2011, p. 20).

Desse breve esboço da constituição subjetiva, extrairemos que o declínio da imago paterna fragmentou a consolidação das coletividades em torno de um ideal comum. A queda desses marcadores simbólicos consolida não só o triunfo de novas formas de vida, mas também, desarticula toda uma geografia para as formas de sofrimento.

Se sofrimento tem uma estrutura de narrativa, modulados em atos de reconhecimento, histórias que são reconhecidas como possíveis, contudo, atualmente, é como se sofrêssemos por não conseguirmos “situar” nosso sofrimento. Pode-se dizer, metaforicamente, que sofremos por não podermos sofrer. Como nos aponta Birman (2003), o mal-estar contemporâneo se caracteriza principalmente como dor e não como sofrimento. Segundo o autor, há diferenças significativas entre as experiências da dor e sofrimento:

[...] a dor é uma experiência em que a subjetividade se fecha sobre si própria, não existindo qualquer lugar para o outro no seu mal-estar (...) a dor é uma experiência marcadamente solipsista, restringindo-se o indivíduo a si mesmo, não revelando este então qualquer dimensão alteritária. (...) Em contrapartida, o sofrimento é uma experiência essencialmente alteritária. O outro está sempre presente para a subjetividade sofrente, que se dirige a ele com o seu apelo e lhe endereça uma demanda. Daí a sua dimensão de atividade, no qual se inscreve sempre a interlocução na experiência do sofrimento (BIRMAN, 2003, p.5).

Agora, de modo mais direto, retomemos a hipótese para o qual o dilema da felicidade na atualidade é efeito da impossibilidade de inscrever o mal-estar em uma matriz simbólica e cultural do sofrimento humano. Esse axioma serve de balizador para problematizar a demanda de felicidade enquanto sintoma social, na medida em que a subjetividade contemporânea dá sinais de não conseguir transformar o mal-estar estrutural em sofrimento elaborável. Nossa aposta teórica é penar que o retorno (recalcado) desse mal-estar não simbolizado acontece em forma do ideal de felicidade, ou seja, a felicidade surge como recomposição da experiência perdida. O discurso sobre a felicidade é o sintoma que tenta restabelecer a unidade coletiva em torno de um ideal comum.

Passemos ao conceito de sintoma na Psicanálise. No texto *Inibições, Sintomas e Ansiedade*, Freud assinala que “Um sintoma é um sinal e um substituto de uma satisfação instintual [pulsional] que permaneceu em estado jacente; é uma consequência do processo

de repressão [recalque]" (FREUD, 1926/1996, p. 93). Temos no sintoma o retorno de elementos de uma experiência não realizada anteriormente, logo, o sintoma é uma formação do inconsciente de apaziguamento entre duas forças conflitantes. Assim, o sintoma é uma "gambiarra", como se fosse uma sutura que preenche um vazio disposto na estrutura fragmentada.

Extrairemos o fato que o sintoma é uma solução de compromisso que busca conciliar duas forças antagônicas que operam no psiquismo, a sexualidade de um lado e as exigências da realidade moral imposta pela cultura, do outro. Conforme elucida Freud em suas Conferências Introdutórias, o sintoma "repete essa forma infantil de satisfação, deformada pela censura que surge no conflito, via de regra transformada em uma sensação de sofrimento e mesclada com elementos provenientes da causa precipitante da doença" (1980, p. 427).

A contribuição para pensar o estatuto da (falta de) felicidade como sintoma social, aponta para sua tentativa de restabelecer o laço entre o sujeito e o Outro, isto é, uma tentativa de inscrever simbolicamente uma experiência. Dessa forma, o mal-estar excluído da dialética dos sofrimentos contemporâneos ganha expressividade pelas demandas de felicidade, ou seja, o mal-estar não reconhecido como experiência de sofrimento retorna enquanto demanda de felicidade.

4. FELICIDADE: SUCESSO DO FRACASSO

Conceitualmente, é possível sustentar que o mal-estar permanece o mesmo em sua dimensão estrutural, todavia, ele ganha contornos diferentes e modos de expressão diferentes, variando de acordo com

cada época. Diferente do passado, atualmente não temos vias sólidas para expressar o mal-estar de forma compartilhada.

Em Freud (1930) o mal-estar é um conceito que sinaliza a dinâmica estrutural e constitutiva da subjetividade, em suas reflexões sobre a cultura. O autor crava como uma das causas do mal-estar no mundo os conflitos entre o que o sujeito deseja e o que a cultura lhe exige. Esse mal-estar acompanha o humano até sua morte. Trata-se de uma condição trágica que acompanha o ser humano até a finitude: destituído de um lugar natural ou de uma finalidade pré-inscrita no cosmos, o sujeito vê-se diante do desamparo e da própria liberdade. Se, por um lado, a liberdade institui a potência de criar destinos e escrever a própria história, por outro, ela cobra o seu preço ao ser fonte ininterrupta de mal-estar.

Felizes eram os tempos em que havia formas evidentes de mal. Hoje não sabemos mais quais são elas e onde estão. Tudo se torna claro quando alguém perde a memória e a capacidade de ver e sentir. Eis aqui uma lista de nossos novos bloqueios mentais. Ela inclui nosso esquecimento deliberado do Outro, a recusa proposital em reconhecer e admitir um ser humano de outro tipo, ao mesmo tempo em que descartamos alguém vivo, real, e que está fazendo e dizendo alguma coisa bem ao nosso lado – tudo em nome de fabricar um “amigo” no Facebook distinto de você e que talvez viva em outra realidade semiótica (BAUMAN & DONKIS 2014, p. 18).

Habitamos um mundo onde o discurso da Ciência aliado ao discurso do Capitalista pretende suturar a falta desse objeto perdido, ou seja,

alimenta constantemente a ideia que é possível não sofrer, que existem saídas para todo infortúnio e toda contingência infeliz. Em outras palavras, a contemporaneidade parece criar a felicidade como potência de vida em restituição a impossibilidade de legitimar uma experiência de sofrimento. Para Lebrun (2010), o declínio do pai na vida social é o principal sintoma das nossas sociedades contemporâneas, seguido pela ascensão da democracia, pelo avanço das tecnociências e pela criação do liberalismo econômico.

Byung-Chul Han explorou algumas características de nossa época a partir do que chamou de “sociedade do cansaço”. Para ele, nossa sociedade não é mais disciplinar, aquela dos hospitais, asilos, presídios, quartéis e fábricas; temos em seu lugar a sociedade das “academias de *fitness*, prédios de escritórios, bancos, aeroportos, *shopping centers* e laboratórios de genética” (HAN, 2015, p.14). Como nos lembra o autor “seus habitantes não se chamam mais ‘sujeitos da obediência’, mas sujeitos de desempenho e produção”. Segundo Byun (2015, p.14-15) “A sociedade do desempenho, ao contrário, produz depressivos e fracassados”. A sociedade descrita pelo autor é a caricatura de uma sociedade atravessada pela sintomatologia da felicidade. Essa analogia serve para pensar que o cansaço é o saldo para quem tenta acompanhar as demandas culturais de nossa época – cansados de tentar a felicidade. Como nos bem lembra Bauman (2004, p.49):

Para cada ganho há uma perda. Para cada realização, um preço. Não importam o horror e a repulsa com que recordamos ou evocamos os preços pagos e as perdas sofridas no passado — as perdas suportadas hoje e os preços a serem pagos amanhã são os que mais incomodam e magoam. Não há sentido em comparar os sofrimentos do passado e do presente, tentando descobrir qual deles é menos suportável. Cada angústia fere e atormenta no seu próprio tempo.

Necessitamos estar advertidos que não se trata de fazer um juízo de valor dos operadores conceituais aqui citados. Não devemos em hipótese alguma acreditar que estamos defendendo o retorno a sociedades mais repressoras e punitivas, ou que as pessoas no passado não sofriam, ou que um possível sofrimento era benéfico. Trata-se, antes, de compreender como tais transformações sociais produzem novos fenômenos no campo social, e, de constatar a maneira como o sofrimento contemporâneo deixa de encontrar uma via dialética de elaboração no campo da experiência individual e coletiva.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O paradoxo contemporâneo incide na tentativa de barrar as forças que escancaram nossa condição na terra, desamparada e passível de mal-estar. A felicidade como atividade predicativa ultrapassou o campo filosófico e teológico, chegando ao campo normativo dominado pelo estado e pelos dispositivos a ele atrelado. Como nos lembra Comte-Sponville (2006, p.14): “Nos dias atuais, a felicidade não é mais uma promessa nem uma ideia política. Tornou-se um

direito e, até mesmo, um dever. Ser implica ter acesso a felicidade; existir é assumir o dever de ser feliz”. Não se trata mais de tratar ou mitigar o sofrimento, se trata, essencialmente, de tratar a felicidade. Através desses dispositivos que o discurso científico e o capitalismo se aliam para driblar o mal-estar. Conforme pensa Aganbem (2009, p.42):

Não seria provavelmente errado definir a fase extrema de consolidação capitalista que estamos vivendo como uma gigantesca acumulação e proliferação de dispositivos. Certamente, desde que apareceu o homo sapiens havia dispositivos, mas dir-se-ia que hoje não haveria um só instante na vida dos indivíduos que não seja modelado, contaminado ou controlado por algum dispositivo.

Cabe insistir, por fim, na ideia do sofrimento em sua dimensão política. O sofrimento obedece a uma lógica normativa estatal, pois o Estado controla a legitimidade de sua expressividade, para quais algumas de suas manifestações são banidas da *pólis* como fator político. Observa-se que a felicidade sofreu um deslocamento crucial: migrou do campo ético e filosófico para o domínio técnico e científico, no qual a ausência de um estado felizes pode ser diagnosticada como déficit funcional ou anomalia. Assim, uma experiência de mal-estar se torna sinônimo de uma patologia mental. A felicidade na contemporaneidade adquire nome e sobrenome, tem etiqueta, tem uma referência, e para todo sofrimento reconhecido pelo estado, um dispositivo de bem-estar. O horizonte desses aspectos indica que o sofrimento pode ser tratado com conforto, com aquisição dessa imagem publicizada do que é a felicidade.

Parece-nos mais certo pensar que o mal-estar é o motor da máquina humana, ele que movimenta o sujeito para uma nova posição no mundo. Diferente dos animais, que tem a vida regida pelo ciclo biológico, os humanos são atravessados pela linguagem, e a linguagem produz um infinito de significações e afetações. O sinal de não adaptação, a coisa estranha que habita em nós, aquilo que iremos metaforizar como o “defeito de fábrica humano”, é uma possibilidade que se apresenta para fugir a normose nossa de cada dia e reinventar uma existência possível. Como aponta Canguilhem (2009, p. 79): “O homem sadio não foge diante dos problemas causados pelas alterações — às vezes súbitas — de seus hábitos, mesmo em termos fisiológicos; ele mede sua saúde pela capacidade de superar as crises orgânicas para instaurar uma nova ordem”. Podemos admitir, por fim, que o mal-estar seja a fagulha para a transformação e novas formas de estar no mundo,

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma. In: COHN, Gabriel (org.). Adorno: sociologia. São Paulo: Ática, 1986. p. 15–45.

AGAMBEN, Giorgio. O que é dispositivo? In: **O que é o contemporâneo e outros ensaios**. Tradução: Vinícius N. Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

_____. **Infância e história**: destruição da experiência e origem da história. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico**: contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido**: sobre a fragilidade dos laços humanos. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

BAUMAN, Zygmunt; DONSQUIS, Leonidas. **Cegueira moral**: a perda da sensibilidade na modernidade líquida. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: **BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994. v. 1. (Obras escolhidas).

BIRMAN, Joel. Dor e sofrimento num mundo sem mediação. In: **ENCONTRO MUNDIAL ESTADOS GERAIS DA PSICANÁLISE**, 2., 2003, Rio de Janeiro. Anais... Rio de Janeiro, 2003. Disponível em: http://www.estadosgerais.org/mundial_rj/download/5c_Birman_02230503_port.pdf. Acesso em: 8 set. 2020.

CANGUILHEM, Georges. **O normal e o patológico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

COMTE-SPONVILLE, André; DELUMEAU, Jean; FARGE, Arlette. **A mais bela história da felicidade**: a recuperação da existência humana diante da desordem do mundo. Tradução: Edgard de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: DIFEL, 2006.

CYRULNIK, Boris. **Psicoterapia de Deus**. Tradução: Monica Stahel. Rio de Janeiro: Vozes, 2018.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. **Formas de apresentação do sofrimento psíquico**: alguns tipos clínicos no Brasil contemporâneo. Revista Mal-Estar e Subjetividade, Fortaleza, v. 4, n. 1, p. 94-111, mar. 2004. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?>

[script=sci_arttext&pid=S151861482004000100005&lng=pt&nrm=iso](https://scisearch.sciencedirect.com/sci_arttext?pid=S151861482004000100005&lng=pt&nrm=iso).

Acesso em: 9 out. 2020.

_____. **Mal-estar, sofrimento e sintoma:** releitura da diagnóstica lacaniana a partir do perspectivismo animista. *Tempo Social*, São Paulo, v. 23, n. 1, p. 115-136, 2011.

_____. **Reinvenção da intimidade:** políticas do sofrimento cotidiano. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

ELIAS, Norbert. **A solidão dos moribundos, seguido de envelhecer e morrer.** Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

FREUD, Sigmund. Os caminhos da formação dos sintomas (1917). In: FREUD, Sigmund. Conferências introdutórias sobre psicanálise (parte III). Rio de Janeiro: Imago, 1980. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XVI**).

_____. Inibições, sintomas e ansiedade (1926 [1925]). In: FREUD, Sigmund. Um estudo autobiográfico, inibições, sintomas e ansiedade, a questão da análise leiga e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XX**).

_____. O mal-estar na civilização (1930). In: FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XXI**).

_____. **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1921).** Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das

Letras, 2011. (Obras completas, v. 15).

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Tradução: Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2015.

KÜBLER-ROSS, Elisabeth. **Sobre a morte e o morrer**. Tradução: Paulo Menezes. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 20: mais, ainda (1972-1973)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

_____. **O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente (1957-1958)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

_____. **Os complexos familiares na formação do indivíduo: ensaio da análise de uma função em psicologia**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

LEBRUN, Jean-Pierre. **O mal-estar na subjetivação**. Porto Alegre: CMC Editora, 2010.

SAFATLE, Vladimir. **Introdução a Jacques Lacan**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

¹ Doutorando em Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Natal, Rio Grande do Norte, Brasil. E-mail: [acesse o artigo original para visualizar o e-mail](#)

² Doutor em Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), Mossoró, Rio Grande do Norte, Brasil. E-mail:

acesse o artigo original para visualizar o e-mail do Norte, Brasil. E-mail: [acesse o artigo original para visualizar o e-mail](#)