

## TEMPO E MAL-ESTAR: NOTAS INTRODUTÓRIAS SOBRE O INFORTÚNIO

Diogo Cesar Nunes<sup>1</sup>

**RESUMO:** O presente artigo pretende elaborar uma leitura da relação entre tempo, temporalidade, mal-estar e sofrimento, partindo da frase de Jean-Paul Sartre, presente em seu ensaio sobre *O Som e a Fúria*, de William Faulkner, que diz ser o “infortúnio” a marca da condição temporal do homem no mundo. Rejeitando qualquer ortodoxia teórica, busca-se uma interlocução entre fenomenologia e psicanálise que provoque aberturas interpretativas da condição humana e, em específico, dos modos de “sofrer” o tempo. Neste sentido, a notas que compõem o artigo traçam um caminho descontínuo de reflexões sobre a temporalidade, articulando algumas investidas na etimologia e na mitologia com contribuições de pensadores de diferentes orientações, como, além de Sartre, Martin Heidegger, Giorgio Agamben, Walter Benjamin e Sigmund Freud.

**Palavras-chave:** Tempo; Mal-Estar; Infortúnio.

**ABSTRACT:** This paper intends to mature an interpretation of the relationship between time, temporality, malaise and suffering, starting from the phrase of Jean-Paul Sartre that says: "Man's misfortune lies in being time-bound". Rejecting any theoretical orthodoxy, this paper proposes an interlocution between phenomenology and psychoanalysis that incites interpretation possibilities of the human condition and, specifically, of the ways to "suffer" the time. Therefore, the notes of this article outline, in a discontinuous way, reflections on temporality, articulating etymological and mythological investigations with contributions from intellectuals of different types of theoretical orientations as, for example, Sartre, Martin Heidegger, Giorgio Agamben, Walter Benjamin, and Sigmund Freud.

**Keywords:** Time; Malaise; Misfortune.

### 1. “O INFORTÚNIO DO HOMEM É SER TEMPORAL”

Em ensaio sobre *O Som e a Fúria*, de Faulkner, Sartre escreveu que “Le malheur de l’homme est d’être temporel” (SARTRE, 1989, p. 66). A tradutora brasileira de *Situations*, Cristina Prado, optou por empregar – seguindo a tradução do livro de Faulkner (1983), feita por Fernando Nuno Rodrigues – a palavra “infortúnio”: “o infortúnio do homem é ser temporal” (SARTRE, 2005, p. 94). No romance, “um homem é a soma dos seus infortúnios” – do original “un homme est la somme de ses propres malheurs” – é seguido por “um dia você poderia pensar que o infortúnio ficaria cansado, mas então o tempo se torna o seu infortúnio”.

<sup>1</sup> Doutor e mestre em Psicologia Social (PPGPS-UERJ). Bacharel e licenciado em História (UGF). Professor da UNIABEU Centro Universitário. Pesquisador do Grupo de Pesquisa Subjetividade, Narrativas, Imagens (UERJ/CNPq).

Traduzindo *malheur* por “tragédia”, Cristina Diniz Mendonça (2004) aponta a diferença entre o que seriam duas concepções de tempo (e de temporalidade) em Sartre: a primeira, sinalizada no ensaio em questão, uma concepção “trágica”, e a segunda, que tem lugar no livro *O Ser e o Nada*, publicado quatro anos depois, em 1943, uma “teoria do tempo como ‘salvação’”. Tratar-se-ia, no caso da reflexão acerca de *O Som e a Fúria*, de uma “consciência infeliz do tempo”, marcada pelo início da Segunda Guerra Mundial, de modo que, para a autora, seja “possível entrever o retrato de uma época histórica muito determinada – uma época ‘*pleine de bruit et de fureur*’ próprios de uma verdadeira tragédia. Ou, mais particularmente, o retrato (prefigurado) de uma França que caminha rumo ao fatídico 13 de junho de 1940” (MENDONÇA, 2004, p. 162). Essa França, que logo se veria sob domínio nazista, viria a ser “o símbolo de uma temporalidade trágica” (MENDONÇA, 2004, p. 162).

No lugar de avançar nossa investigação sobre as concepções sartreanas do tempo, tomaremos sentido contrário, para “fora”, buscando interlocução com outras linhas de pensamento e possibilidades de leitura, ao assumirmos como pedra de toque a própria palavra *malheur* e a sua tradução, para o português, como “infortúnio”. Uma hipótese guia as notas que se seguem, qual seja, e da que com a noção de “infortúnio” seja possível acessar o “mal-estar” no que se refere, em específico, à condição “temporal” do humano no mundo.

Além de “infortúnio” e “tragédia”, a palavra *malheur* pode ser traduzida por “mal”, “desgraça”, “infelicidade”. Na tradução para o inglês do romance: “a man is the sum of his misfortunes” (FAULKNER, 1996, p. 110). O prefixo *mis*, no inglês, aponta para as noções de erro, de equívoco e mesmo de mal. *Mis-fortune* como má-fortuna, má-sorte, sustenta um juízo negativo, como azar. De modo análogo, encontra-se a comum tradução de *malheur* como infelicidade, antônimo de *bonheur*, felicidade, apontando *heur* para as noções de destino, sorte ou fatalidade.

Interessante observar que a noção de infelicidade se ligue à de má-sorte, ou seja, que nessa abertura etimológica seja permitido conceber a infelicidade como algo (ou resultado de algo) que deu errado no destino, no desenrolar do tempo, ou no seu acontecer. Entretanto, neste sentido, a frase “o tempo se torna o seu infortúnio” abriria um paradoxo,

uma vez que o tempo, condição para o acontecer, seria ele mesmo a própria infelicidade: o tempo seria o que dá errado no tempo. Caberia dar um passo atrás nessa associação para não ficarmos presos num impasse interpretativo (o tempo dá errado no tempo), numa aporia ou num pleonasma.

## 2. “O QUE SE FIGURA NA TRAGÉDIA É PATHOS”

O título inicialmente pensado por Freud para *Das Unbehagen in der Kultur* (*Mal-Estar na Civilização*, na tradução corrente para o português) foi *Unglück in der Kultur*, que, diz Christian Dunker, significa “infelicidade (ou infortúnio) na cultura”. Teria sido a dificuldade de traduzir o título para o inglês o que levou Freud a reelaborá-lo: “No contexto da tradução para o inglês, Freud sugere *Man’s Discomfort in Civilization*, que Joan Rivière corrige para ‘*Civilization and its Discontents*’” (DUNKER, 2014, p. 193). Desconforto, descontentamento, infelicidade e infortúnio podem apontar para um mesmo universo de significação, se assim é possível designar, mas não seriam meros sinônimos. À dificuldade de tradução do termo corresponderia – ou, antes, tal questão revelaria – a dificuldade mesma de nomeação do objeto em pauta.

A proposta de Dunker é que se observe tanto o prefixo *un* quanto o radical *hagen*, que aponta tanto para *behagen*, agradável, quanto para *hag*, clareira: “talvez a palavra *Unbehagen* derive do radical *Hag*, bosque ou mata, ou seja, um lugar propício para praticar a arte de estar” (DUNKER, 2011, p. 34). Atentar ao *hag* mais que para o *behagen* permite pensar o mal-estar não como contraponto ao bem-estar, mas como negação do estar, ou, antes, aquilo que perturba – nega, e não necessariamente contrapõe, de fora – a “arte de estar”.

Um problema da leitura do mal-estar como antônimo do bem-estar é a associação do termo a noções que apontam tanto para juízos morais quanto a questões existenciais e somáticas. Tais associações são provocadas também pela opção de tradução de *Unbehagen* pela palavra francesa *Malaise*. O termo remete a, pelo menos, “três séries semânticas”, diz Dunker, de modo que todas, apesar das suas particularidades, insinuam atravessamentos entre moral e fisiologia (DUNKER, 2014, pp. 194-195). A dificuldade que se pretende

ultrapassar, em relação ao conceito de mal-estar, estaria alocada, antes, na noção mesma de bem-estar (que remete a “satisfação-conforto-alegria”) e a tomada de um como antônimo do outro. Isso porque

[...] o objeto abordado por Freud no texto não se refere às vicissitudes do prazer corporal ou da vocação individual ou coletiva para a felicidade. No texto freudiano, o que está em causa, de maneira evidente e direta, é o conceito de mundo (*welt*). [...]. O problema para traduzir *Unbehagen* é, portanto, encontrar uma palavra que corresponda tanto à série do desprazer-insatisfação quanto à série do infortúnio-infelicidade, de tal forma que contenha a experiência de mundo como espaço, lugar ou posição” (DUNKER, 2014, pp. 195-196).

Condição, resistente à nomeação – e, decerto, desafiadora à tradução –, de deslocamento (e não necessariamente de des-conforto), o mal-estar não é “uma sensação desagradável ou um destino circunstancial”, embora, de diferentes modos, abarque ambos, “mas o sentimento existencial da perda de lugar, a experiência real de estar fora de lugar” (DUNKER, 2014, p. 196). O mal-estar envolve sofrimento e sintoma, mas sem se reduzir a nenhum deles, e não é algo da ordem do eventual, mas estrutural. Assim sendo, ele “é inescapável e incurável: sua figura fundamental é a angústia” (DUNKER, 2014, p. 197).

Deste modo, o prefixo *Un*, como negação de *Hag*, retira a positividade do “estar” (que é mantida tanto na noção de estar bem quanto na de estar mal), sendo a tradução mais precisa para o *Unbehagen* freudiano o “estar não”, ou “não estar”, “o sentimento constante de ‘ir e vir’, a desconexão com o pertencer (*Gehörlichkeit*) na qual se dá o fechamento e abertura contida no radical *Hag*” (DUNKER, 2014, p. 198).

No caso da palavra *malheur*, a opção pela sua tradução através da contraposição a *bonheur* (infelicidade, mau-destino, e felicidade, bom-destino) mantém o mesmo impasse do referente ao mal-estar x bem-estar. Vejamos que o prefixo *mal*, que provém do latim *malum*, pode significar *souffrance*, de modo que teríamos em *malheur* a expressão não necessariamente de um *mauvaise destinée*, destino ruim, mas de um sofrimento do destino, ou de um destino que é sofrido.

Haveria um *pathos* do destino, ou, antes, seria o destino, ele mesmo, sofrimento. Interessa observar que o verbo “sofrer” em português mantém a ambivalência do *pathos*: a associação entre passividade e mal, impregnando a condição (ou o estado) compassiva(o) de juízo negativo. Não à toa, *pathos*, no uso comum, remeta a doença: aquele que sofre é acometido por algum mal, como que se esperasse que qualquer ação sobre aquele que a sofre produzisse nele alguma enfermidade. Entretanto, antes da associação entre sofrimento e doença – sua patologização, diga-se –, cabe notar que, buscando seu sentido clássico, o *pathos* se refere a uma estrutura discursiva – ou forma de argumentação – e se associa à tragédia, de modo que “o que se figura na tragédia é *pathos*, sofrimento, paixão, passividade que, no sentido clássico, quer dizer tudo o que se faz ou que acontece de novo, do ponto de vista daquele ao qual acontece. Neste sentido, quando *pathos* acontece, algo da ordem do excesso, da desmesura se põe em marcha sem que o eu possa se assenhorear desse acontecimento, a não ser como paciente, como ator” (BERLINCK, 1997, p. 17).

Assim, nem sofrer com o destino, nem sofrer por causa do destino, mas sofrer “o” destino. Sofrer o destino como o personagem – da tragédia – sofre a tragédia. Ampliando esse caminho, ainda Manoel Tosta Berlinck acrescenta que “a posição do teatro se opõe, assim, à do *orthos* porque aquele não pretende convencer o interlocutor da irrepreensibilidade de sua posição e, sim, apresentar um discurso mito-poético epopeico que produza experiência” (BERLINCK, 1997, pp. 16-17). *Pathos* e *orthos* se contrapõem. *Orthos* – donde ortodoxia – remete ao retilíneo, ao perfeito, irrepreensível, ao racional, à norma e à normatização. Assim, “*Le malheur de l’homme est d’être temporel*” significaria que, na condição de ser temporal, o homem sofre o destino de forma não linear e não normativa, ou seja, de forma imprecisa e imperfeita. A paixão, palavra derivada do *pathos* e contrária à razão (como pode ser lido a partir tanto de Aristóteles quanto de Descartes), disse Gerard Lébrun, se insere no registro da “mobilidade” e da “imperfeição ontológica” (LÉBRUN, 2009, p. 13). A condição do homem de ser temporal é a imprecisão, ou a imperfeição; tal condição produz (ou, é produzir) experiência.

Se a investigação sobre a palavra *malheur* pode nos levar à noção de que a condição humana, como ser temporal, seja a da imprecisão, ou imperfeição, a pergunta sobre a palavra “infortúnio” talvez nos encaminhe para algumas hipóteses complementares. Seria necessário,

como antes, desfazer com o juízo valorativo implicado nesta noção, já que tanto “fortuna” quanto “sorte”, como são empregadas no uso comum, carregam uma posição de expectativa que dificilmente pode ser desligada de um juízo. Se, no caso da sorte, quase sempre quer dizer boa-sorte, na noção de fortuna temos ainda outros entrelaçamentos, já que costuma significar acúmulo de riqueza, o que revela não somente sua denotação positiva, mas a associação entre riqueza material e boa sorte (ou, se quisermos, acúmulo de bens materiais e felicidade).

Fortuna, deusa romana do destino e (ou) do acaso, era representada amiúde com os olhos vendados e portando uma cornucópia e um timão. De um lado, o símbolo da fertilidade e da riqueza, e, de outro, o controle da direção do navio, rumo ao seu destino, a um porto. Contudo, entre a “boa sorte” e a “sorte”, entre o destino como objetivo e o destino como caminho, a visão é obstruída. Se pode advir dos símbolos da cornucópia que Fortuna carrega a associação entre fortuna e riqueza, ou abundância, são o timão e as vendas nos olhos que tal associação parece negligenciar.

“Divinità volubile per eccellenza” (BERTI, 1999), Fortuna é apresentada no clássico *Compendio de mitologia* (1844, p. 127) como vista pelos romanos enquanto “una Divinidad geralmente injusta”. Nem boa nem má, a deusa “presiedeva al destino umano” (BERTI, 1999); filha do destino e da loucura, escreveu Patricio de la Escosura (1845, p. 131), porque implacável e caprichosa. “Gobiérnala el Destino, y ella á la Ocasión, calva, como todo el mundo sabe, cautelosa en su marcha, pasada las mas veces cuando aun la esperamos, por venir en momentos en que el hombre imagina tenerla asida. La Necesidad precede, acompaña y sigue a la Fortuna; es inflexible deidad, tiene el mas desagradable de los rostros posibles, y por medio de ciertas abrazaderas y soldaduras de fundido ardiente, plomo que siempre lleva en las manos, va ligando los hombres y las cosas con lazos indisolubles, al paso que con poderosas cuñas de hierro, rompe y desata por otras partes lo que para siempre parecia estar ligado” (ESCOSURA, 1845, p. 131).

Por governar os destinos dos homens, “ningun templo romano obtenia tanto respeto y veneracion como el de esta Diosa; ninguna Divinidad del Paganismo adquirió tanto número de admiradores” (COMPENDIDO, 1844, p. 127). Admirada e temida, fonte de esperança, veneração e assombro, Fortuna era uma deusa caprichosa, volátil, instável, mas

fatal, contra a qual não havia sentido protestar; ardilosa, sempre escapando às intenções humanas, ela une o que estava desatado e desarruma o que parecia já resolvido.

Na mitologia grega, Fortuna corresponde a *Tykhé*, deusa da sorte e do acaso, associada também às *Moiras* – aquelas que tecem os destinos tanto dos humanos quanto dos próprios deuses –, que, em Roma, tinham como correspondentes as *Parcae*. Contudo, em todas as correspondências, variações e derivações (como nas associações entre as *Parcae* e *Sibillas*, aquelas que proferem os designios oraculares, ligando-se a *Fata*, *Fatus*, *Fatum*, que imbricam sorte, fato e fala), tem-se a disposição da fragilidade humana frente ao destino, apresentado como irreversibilidade, mas também como imprecisão, imperfeição e incomensurabilidade. Assim, a Fortuna – aquela que traz (KURY, 2003, p. 157) –, personificação feminina do acaso (*Fors*), simboliza a imprecisão do destino, ou seja, o destino como *pathos*.

Ao retirarmos a positividade da noção de fortuna, temos a assunção do sentido mitológico, senão originário, de destino. Nem bom nem mau, “incerto por essência”, o destino abriga ainda duas possibilidades semânticas distintas. Na primeira, com a noção de destino se pode designar um objetivo, um norte, um ponto-de-chegada. Com a segunda, trata-se do próprio caminho, do processo e/ou do curso da vida. Ao simbolizar tanto a irreversibilidade dos fatos (lembrando que a palavra fato deriva de *fatum*, também destino) quanto a instabilidade e a incerteza (dos acontecimentos, e, a rigor, do porvir) da vida, a fortuna, ou seja, o destino, oferece à noção de infortúnio diferentes possibilidades de significado.

Para além da acepção de mau-destino (que pode ser tanto referente aos percalços da vida quanto a um fim desastroso), infortúnio, in-fortuna, pode negar, ainda, uma noção de destino que permita unir as duas acepções distintas (a de caminho e a de chegada), qual seja, a que significa destino como predestinação, ou predeterminação. Neste caso, in-fortuna, inexistência (ou ausência) do destino, apontaria para a inexistência de um plano pré-concebido que ligue os eventos da vida a um fim; neste sentido, ela assinala a ausência de caminho, ou melhor, a ausência de um caminho que necessariamente leve a algum porto. “Infortúnio”, assim, concilia tanto oposição quanto ausência (as duas possibilidades dadas

pelo prefixo *in*), se aquilo a que se liga o *in* é a fortuna como “aquela que traz”, aquela que porta tanto a promessa de felicidade quanto a possibilidade de ruína, e guia, cega, com o timão em punho, o destino dos homens.

Se infortúnio não é a negação nem da chegada nem do caminho (nem da irreversibilidade dos fatos nem da imprecisão da vida), mas de que haja correspondência entre um e outro, o tempo que se abre é o da pura contingência. Assim, que o infortúnio do homem seja ser temporal significa que o homem está lançado no tempo como contingência, condição da qual não é possível escapar. Nenhuma deusa ou nenhum deus decide, caprichosa e secretamente, pelo seu destino.

### 3. “UM HOMEM É A SOMA DOS SEUS INFORTÚNIOS”

“[...] um homem é a soma dos seus infortúnios [...] um dia você poderia pensar que o infortúnio ficaria cansado, mas então o tempo se torna o seu infortúnio”. O caminho proposto por Sartre no ensaio sobre *O Som e a Fúria* é o da distinção entre temporalidade e cronologia: “para chegar ao tempo real é preciso abandonar essa medida inventada que não é medida de nada” (SARTRE, 2005, p. 94). Há um tempo real que não se deixa capturar por nenhum dispositivo quantificador, questão essa que já havia sido elaborada por Agostinho: não sendo o espaço, o tempo não pode ser mensurado.

A incomensurabilidade do tempo, a sua des-medida (não somente como ausência de medida, mas como algo que resiste à mensuração), esbarra com a do destino. O tempo que escapa ao cronológico, ao *orthos*, à lógica, é a temporalidade, que, sinalizando a experiência subjetiva do tempo, insiste em não caber nos ponteiros dos relógios. O que se revela com essa separação, com o gesto simbólico de quebrar o relógio do personagem Quentin de *O Som e a Fúria*, é o presente.

Também aqui é possível aproximar Sartre e Agostinho. Para o último, passado e futuro somente existem como presente; não somente em relação ao presente, mas “no” presente, como lembrança e como expectativa. Não obstante, o “presente de Faulkner”, atenta Sartre, não é o limite (nem a passagem) entre o passado e o futuro, mas um presente catastrófico. “Monstro informe”, “impensável”, que nos “aborda e desaparece” como se fosse um “ladrão”, o presente de Faulkner aparece na interpretação sartreana como sempre



aquém – e/ou além – da possibilidade de posse pelo homem. Vivendo num mundo em que os deuses ou já se foram ou nunca chegaram, assombrado por um presente que não promete nenhum futuro, o homem “sofre” o tempo. Daí seu tempo como infortúnio; daí seu infortúnio como *pathos*.

Há, portanto, em “*Le malheur de l’homme est d’être temporel*” uma possibilidade de leitura da condição humana assemelhada à do mal-estar freudiano, para a qual, contudo, seria necessário precisar a noção de sofrimento. Na psicanálise, o mal-estar não se reduz ao sofrimento. O primeiro é estrutural, resistente à nomeação, e corresponde à experiência subjetiva de des-locamento, de “não estar”, enfim, de não-pertencimento, enquanto “o sofrimento se partilha” (DUNKER, 2014, p. 24): ele existe enquanto dimensão narrativa, verbalizada, discursiva, sendo “uma experiência de reconhecimento intersubjetivo”. As aberturas interpretativas que brevemente ensaiamos apontam para a aceção de que o infortúnio seja estrutural, tal qual o mal-estar, e não uma “forma” de sofrimento. A descrição do tempo – ou, a rigor, da temporalidade – como um presente catastrófico, monstruoso, trapaceiro e sem futuro, pode ser lida como a tentativa de denominar uma experiência subjetiva que resiste à nomeação e quer apontar para uma forma de pertencer ao tempo que seria essencialmente deslocada, des-medida, incomensurável, faltosa, ora, angustiada. Em suma, a negação do (e/ou ausência de) destino revelada na noção de infortúnio, enquanto designo da condição temporal do homem, aponta para a constante (ou insistente) inadequação retilínea – imprecisão, indeterminação – entre caminho e chegada, entre potência e ato, entre intenção e ação, entre acontecimento e consequência.

Se vislumbramos compreender a temporalidade como algo da ordem do estrutural, tal qual o mal-estar, resta observar a afirmativa de Dunker de que o mal-estar seja essencialmente espacial. A noção de estar, retirada do *Hag* (“arte de estar”), faria denotar que o *Unbehagen* designa o modo (deslocado) de o homem pertencer ao mundo: “a experiência de mundo como espaço, lugar ou posição” (DUNKER, 2014, p. 196) que é, pois, a experiência do não-pertencimento. Entretanto, a aresta que fica é a da associação da noção de mundo com a de espaço. Importa observar que Freud inicia *Mal-estar na civilização* com uma reflexão sobre o que Dunker chamou de “o problema da felicidade e do sofrimento,

tendo em vista duas condições: o mundo e o destino” (DUNKER, 2014, p. 199). Se, na sua leitura, Dunker privilegia o “sentimento oceânico” – termo de Romain Rolland que Freud toma como ponto de partida do seu ensaio – como um “sentimento do mundo” para argumentar a espacialidade do “mundo [*welt*] como totalidade”, caberia evidenciar que a noção de destino é presente já nas primeiras críticas de Freud ao “sentimento oceânico” de Rolland:

[...] estamos perfeitamente dispostos a reconhecer que o sentimento “oceânico” existe em muitas pessoas, e nos inclinamos a fazer sua origem remontar a uma fase primitiva do sentimento do ego. Surge então uma nova questão: que direito tem esse sentimento de ser considerado como a fonte das necessidades religiosas. Esse direito não me parece obrigatório. Afinal de contas, um sentimento só poderá ser fonte de energia se ele próprio for expressão de uma necessidade intensa. A derivação das necessidades religiosas, a partir do desamparo do bebê e do anseio pelo pai que aquela necessidade desperta, parece-me incontrovertível, desde que, em particular, o sentimento não seja simplesmente prolongado a partir dos dias da infância, mas permanentemente sustentado pelo medo do poder superior do Destino (FREUD, 1996a, p. 80).

O Destino é apresentado como fonte de poder e medo. A religião aparece – como sequência, por assim dizer, dos argumentos elaborados em *O Futuro de uma Ilusão* (FREUD, 1996b) – como uma estratégia de defesa contra o sofrimento, uma prática que busca dissimular o desamparo. Note-se que, ao ser escrito com “d” maiúsculo, o Destino representaria algo como a Fortuna romana, dotada de “poder superior” a partir do qual o desamparo revela, no homem, uma condição de impotência.

As religiões nos ofereceriam, assim, narrativas sobre a condição do homem no mundo cujo substrato seria a tentativa de elaboração do mal-estar, do desamparo, do infortúnio. Em outros termos, sinalizariam formas de sofrimento que incluiriam o mal-estar do tempo – o infortúnio – no campo do reconhecimento e da constituição de identidades. Assim, de modo muitíssimo breve, poderíamos vislumbrar a figura da deusa Fortuna, bem como suas conexões complexas no panteão clássico, como a inserção do infortúnio no registro da intersubjetividade, oferecendo à leitura o modo (a rigor, fragmentos dos modos) como os indivíduos, em dado contexto cultural, tentaram dar conta do seu estar não.

Outros argumentos poderiam ser levantados para pontuar que a “experiência de mundo”, tal qual trabalhada no *Mal-Estar* freudiano, seja também, e necessariamente, uma experiência de (do e no) tempo. Na segunda seção do texto, e retomando parte do elaborado em *O futuro de uma ilusão*, Freud elenca as três fontes de sofrimento que impedem a felicidade – ou, dizendo de outro modo, que fazem com que a felicidade somente se dê em eventos episódicos, em contraste:

O sofrimento nos ameaça a partir de três direções: de nosso próprio corpo, condenado à decadência e à dissolução; e que nem mesmo pode dispensar o sofrimento e a ansiedade como sinais de advertência; do mundo externo, que pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas; e, finalmente, de nossos relacionamentos com outros homens (FREUD, 1996a, pp. 84-85).

Se, das três direções descritas por Freud, ao menos uma diz respeito direta e flagrantemente ao problema do tempo, em vez de equiparar, contrastar e/ou fazer concorrerem espaço e tempo na primazia da experiência de mundo, poderíamos dar passo atrás e conceber uma terceira instância entre – ou antes de – espaço e tempo, qual seja, o lugar. Vejamos que, ao afirmar o mal-estar como a experiência subjetiva do não-pertencimento, Dunker fala em “experiência de mundo como espaço, lugar ou posição” e em “sentimento existencial de perda de lugar, a experiência real de estar fora de lugar” (DUNKER, 2014: 196).

Para Heidegger, lugar e espaço não são sinônimos. “Não só a relação entre lugar e espaço como também o relacionamento entre o lugar e o homem que nele se demora residem na essência dessas coisas assumidas como lugares” (HEIDEGGER, 2002, p. 134). Um dos exemplos elaborados pelo filósofo é o de uma ponte que atravessa um rio:

[...] somente isso que em si mesmo é um lugar, pode dar espaço a uma estância e circunstância. O lugar não está simplesmente dado antes da ponte. Sem dúvida, antes da ponte existir, existem ao longo do rio muitas posições que podem ser ocupadas por alguma coisa. Dentre essas muitas posições, uma pode se tornar um lugar e, isso, através da ponte. A ponte não se situa num lugar. É da própria ponte que surge um lugar. [...] A partir

dessa circunstância determinam-se os lugares e os caminhos pelos quais se arruma, se dá espaço a um espaço (HEIDEGGER, 2002, p. 133).

Lugar, espaço e posição, embora imbricados, não são a mesma coisa. “A ponte não se sita num lugar”, ela “toma um lugar”: é “através da ponte”, pois, que um lugar se institui, dando espaço a um espaço. O lugar, como disse Agamben, é “algo mais originário que o espaço” (AGAMBEN, 2012, p. 15).

No *Timeu*, Platão propõe refletir sobre “dois níveis ontológicos”: aquilo que é e aquilo que devém, concebendo que ao *ser* corresponde o intelecto e, ao devir, os sentidos (donde “percebermos” o mundo como devir). Entretanto, em dado momento *Timeu* se confronta com “um terceiro de outra espécie”; “um tipo difícil e obscuro” (PLATÃO, 2013, p. 131). O “terceiro nível ontológico” corresponderia não àquilo que é nem àquilo que advém, mas àquilo em que [*to en ô*], acessado não pelo intelecto nem pela sensibilidade, mas por “um certo raciocínio bastardo”. O lugar (*chôra*, mas também *hypodochê*, *edra*, *topos*), a “ama do devir” (PLATÃO, 2013, p. 139), terceiro gênero ontológico que, obscuro, escapa tanto ao intelecto quanto aos sentidos, pode ser compreendido como uma metáfora (“coligação de dois termos através de um elemento intermediário que permite uma transferência de sentido bidirecional”), como “ponto intermédio de coligação” entre ser e devir (LOPES, 2013, pp. 15-16).

Grosso modo, tanto em Platão quanto em Aristóteles encontram-se concepções de lugar (*chôra* e *topos*) como algo que não se confunde com o espaço e corresponde, de algum modo, à originalidade do que existe. Na *Física* de Aristóteles, *topos* é “um limite imóvel” (Cf. MORA e TERRICABRAS, 2004, p. 1810). “Limite”, afirmou Heidegger, não é onde algo termina, mas “onde alguma coisa dá início à sua essência. Isso explica por que a palavra grega para dizer conceito é limite” (HEIDEGGER, 2002, p. 134).

*Topos*, lugar, não é, portanto, um lugar, como um lugar para algo, mas o lugar de algo, ou o ter lugar de alguma coisa. Deste modo, a afirmativa de que o mal-estar corresponde à “experiência do mundo como lugar” e ao “sentimento existencial de perda de lugar” pode ser lida como a declaração de que é perdida a essência do homem, de que ela não se inicia, ou, dizendo de outro modo, de que o ter lugar no mundo para o homem não é

um “limite imóvel”, um abrigo (*hag*), uma certeza retilínea (*orthos*), um caminho para uma finalidade (*fortuna*).

#### 4. “O HOMEM TEM LUGAR NO NÃO-LUGAR DO HOMEM”

“Ser homem diz: ser como um mortal sobre essa terra” (HEIDEGGER, 2002, p. 127). Ser humano é estar lançado no tempo (como mortal) e no espaço (nessa terra). O que escapa, pois, é o lugar. Não obstante o mal-estar dado pela mortalidade – ou instituído pela sua consciência –, pela percepção da decrepitude do corpo, pelo indeterminado da vida, em que escapa a finalidade e oferece como certeza o fim, está em questão a ausência de lugar, ou o ter lugar do homem como ausência. Conceber o lugar como uma dimensão “mais originária” que o espaço e que o tempo permite, por exemplo, falar em um “lugar no tempo” (que é substancialmente diferente de um “espaço de tempo”) e, todavia, compreender o mal-estar como algo “mais originário” às categorias da sensibilidade; ou seja, compreender que ao mal-estar se acessaria através de “um certo raciocínio bastardo” que o conceberia, desde-sempre, como “difícil e obscuro”, escapando tanto da razão quanto da sensibilidade (a rigor, como algo que, estrutural, resiste à nomeação).

Novamente a mitologia pode oferecer um caminho de reflexão. Conta Hesíodo (2005) que Zeus havia incumbido os irmãos Epimeteu e Prometeu da tarefa de distribuir as criaturas no mundo a partir de atributos que lhes eram dados (como asas a uns que teriam lugar no ar, gnelras a outros que teriam lugar na água, etc.). Entretanto, ao chegar a vez do homem, nenhum predicado havia sobrado. Frágil, feito do barro e sem nenhum atributo que lhe oferecesse lugar no mundo, o homem perigava não existir, até que Prometeu roubou de Zeus o fogo dos deuses para dá-lo ao ser humano. “Quando Prometeu, em seu empenho de tornar menos penosa a existência humana, conseguiu enganar Zeus e roubar-lhe o fogo, proibiu o irmão de aceitar qualquer presente do deus. Epimeteu, entretanto, não resistiu à tentação quando recebeu Pandora como presente de Zeus por intermédio de Hermes. Essa fraqueza de Epimeteu, ao tornar-se instrumento da vingança divina, foi a causa da infelicidade das criaturas humanas” (KURY, 2003, p. 126).

A ausência do seu ter lugar seria compensada pelo fogo roubado dos deuses. Neste sentido, ser do *Logos*, o homem sobreviveria ao fato de não ter lugar. Entretanto, as

“criaturas humanas” seriam infelizes, por consequência da fraqueza de Epimeteu ao aceitar Pandora como presente de Zeus. Aquela que trouxe ao mundo dos homens todos os males – resguardando, sem saber, a Esperança – era, pois, esposa de Epimeteu, “aquele que vê depois”. Ainda que não seja essa a interpretação reinante: ao homem escapa o seu ter lugar por não ter nenhum atributo senão o fogo roubado (*Logos*); o mundo recebeu o frágil e sem-lugar humano através das ações do astuto Prometeu – aquele que vê antes – e o fraco Epimeteu, ou seja, através da expectativa (que, subversiva, quer mais e ir além) e da memória (que sucumbe e trai seu irmão).

Malgrado a tradução de *Logos* como razão, acompanhamos a tendência contemporânea de compreender o ser do *Logos* como ser de linguagem, o que abre outro caminho daquele que diria ser a razão a capacidade humana de sobreviver num mundo que lhe é hostil. A possibilidade de sobreviver no mundo, a despeito da ausência do seu ter lugar, é dada pela linguagem (*Logos*). Neste sentido, a linguagem não seria mera compensação à ausência de lugar, mas o seu próprio ter lugar: o homem habita o mundo através da linguagem. A vida e a infelicidade estão, contudo, desde sempre no habitar o mundo pelo humano, dadas pelo ver-antes e pelo ver-depois, pela memória e pela expectativa (ou pela memória do futuro e pela memória do passado). Neste desenho, o limite do humano (o “em que” ele incessantemente se inicia), sendo a linguagem, é instituído pela memória (que é, portanto, contraditória, precária, traiçoeira, fonte da possibilidade de estar no mundo, mas também da infelicidade). Temos, assim, que linguagem e memória se atravessam no estar humano no mundo, permitindo-o, mas, ao mesmo tempo, deslocando-o incessantemente. Em Agamben: “O homem tem lugar no não-lugar do homem, na frustrada articulação entre o ser que vive e o logos” (AGAMBEN, 2008, p. 137).

O fogo, que na mitologia romana era representado pela deusa Vesta, remonta à religião privada do período arcaico. Nela, *vesta* era o fogo sagrado que queimava nos altares domésticos. Enquanto queimasse a chama, os espíritos dos ancestrais mortos se fariam presentes, como divindades do lar – *penates* –, cuidando da família. “No dejaba de arder constantemente este fuego en el altar, sino cuando había perecido toda la familia; hogar extinguido y familia extinguida eran palabras sinónimas para los antiguos” (COULANGES,

2006, p. 40). Vesta romana e Héstia grega derivaram das religiões privadas/domésticas das culturas arcaicas, que têm no fogo o símbolo do cuidado com o lar (Lares eram também divindades domésticas, personificações dos antepassados). Há lar enquanto houver o fogo; enquanto houver a pira sagrada queimando, aqueles que foram permanecem.

O humano tem lar, portanto, enquanto permanecem os que se foram, ou seja, enquanto há memória – ainda que memória, aqui, não se refira a algo individual. Tem lar, a rigor, na medida em que o fogo, ou seja, a memória, o situa num espaço e num tempo (ou num lugar no espaço e no tempo), que, no caso das culturas arcaicas, era oferecido, sobretudo, pela família. Mas o fogo, como havia apontado Heráclito na sua cosmologia, é o *Logos* (“medida” e “fogo sempre vivo”), sinalizando para o caráter dialético – ou, antes, móvel e contraditório – do que existe no mundo (Cf. TOMÁS, 2002, p. 63). O fogo permanece existindo através de um processo contínuo de transformação: decomposição e transmutação dos elementos em jogo nele. Assim, ser do *Logos*, ser de linguagem e de memória, o humano habita um mundo que é, como a memória/fogo, um lugar que não oferece um ter lugar, já que persistir/transformar, longe de se contraporem, sinalizam uma mesma realidade (para Heráclito, a *arché* de tudo que existe no mundo, no cosmos). A memória e o fogo (transformação incessante do que persiste, ou persistência do que continuamente se transforma), sinalizam (e/ou simbolizam) a condição humana no mundo: estar no não estar, ter lugar na ausência de lugar, ser no tempo como contingência.

##### **5. “NÓS, OS PROPRIETÁRIOS, NÃO ESTÁVAMOS EM CASA”**

A memória e a linguagem situam o sujeito no tempo e no espaço. Mas esse situar-se, sendo efeito de linguagem (e da memória) é, todavia, um deslocar-se incessante. Desloca-se, pois, seu modo de permanecer não é outro senão o transformar, ou, dizendo de outro modo, é a própria impermanência. Impreciso, des-locado, o homem sofre a existência na medida em que o mundo não lhe oferece um abrigo como ter lugar que não seja o da fragilidade da memória, e em que seu destino seja a abertura da temporalidade: des-medida, infortúnio, indeterminação.

Dizemos, assim, que a presença humana no mundo é dada por uma falta e que essa presença (estar presente como estar no tempo e no espaço) é contingência. “Estar presente

é aparecer sem motivo e impregnar-se”, disse Sartre (2005, p. 94) no ensaio sobre Faulkner. É a “descoberta da contingência” que faz relevar, em Sartre, uma “angústia existencial” que pode ser nomeada ou como melancolia ou como náusea (Cf. EWALD, 2010, pp. 62-63). No mal-estar e no infortúnio temos, portanto, a designação de uma falta estrutural, que se revela – nunca plenamente, decerto – através da angústia, da náusea, da melancolia.

“O homem é o ser que falta a si mesmo e consiste unicamente neste faltar-se e na errância que isso abre” (AGAMBEN, 2008, p. 137). É justamente por estar presente pela falta que o destino do humano é em aberto. A errância, o erro, o desvio, o perigo, o permanecer pela indeterminação, em suma, o *pathos*, é a condição de estar na falta, na contingência, no em aberto. A esse conjunto de termos caberia incluir outro, de destacada importância: experiência. *Ex-periri* faz se encontrarem, etimologicamente, no latim, experiência e perigo: tentar, testar, arriscar; sendo que, no caso da ex-periência, o prefixo *ex* sinaliza precisamente a abertura dos movimentos a que conotam e denotam; toda ex-periência implica numa saída, num deslocamento, num “para fora”. Em alemão, *Erfahrung* aponta, através do *Fahren* (conduzir, mas também viajar), para a noção de “navegar rumo ao desconhecido”, por “mares nunca antes navegados” (MATOS, 2007). Se, como disse Berlinck, em passagem já citada, o *pathos*, como estrutura retórica (que corresponde ao teatro trágico), pretende “produzir experiência”, poderíamos arriscar dizer que somente o *pathos* produz experiência. “[...] *un homme est la somme de ses propres malheurs*”: o homem é resultado das suas experiências.

O sentido com o qual Walter Benjamin trabalhou a noção de *Erfahrung* vai em direção semelhante, ou complementar, ao que dissemos. De modo breve, a vivência que produz experiência é aquela que se torna narrativa e que põe em jogo elementos das memórias individual e coletiva (BENJAMIN, 1994, p. 107). O sentido produzido pela experiência não pode ser desassociado da sua dimensão intersubjetiva, que situa o sujeito não especificamente enquanto individualidade, mas em relação a dada coletividade. Enquanto a vivência diz respeito aos acontecimentos pelos quais um indivíduo passa em sua vida, a experiência refere-se à produção de sentido (íntimo, mas, necessariamente, compartilhado), inscrevendo-se no registro do qualitativo. A experiência acontece no tempo,



mas não se confunde com o passar do tempo; ao contrário, através da memória e da narrativa (ou do caráter narrativo da memória), a experiência preenche o tempo do acontecimento de qualidades. Em outros termos, o tempo da experiência é aquele que, de modo algum, cabe num dispositivo quantificador.

Naquele que seria um dos seus diagnósticos mais destacados acerca da modernidade, Benjamin afirmou que o indivíduo moderno era cada vez mais pobre em experiência. Cumpre referenciar, a respeito disso, tanto o artigo *Experiência e Pobreza* (BENJAMIN, 1994, pp. 114-119) quanto *O Narrador*, no qual Benjamin articula a noção de experiência à “arte de narrar” (BENJAMIN, 1994, pp. 197-221). Todavia, nos parece igualmente oportuno anotar uma passagem, presente em ensaio sobre Proust, que julgamos ser deveras significativa acerca da carência da experiência, característica da vida na modernidade. Em tal passagem, lemos: “as rugas e as dobras do rosto são as inscrições deixadas pelas grandes paixões, pelos vícios, pelas intuições que nos falaram, sem que nada percebêssemos, porque nós, os proprietários, não estávamos em casa” (BENJAMIN, 1994, p. 46).

A dimensão artesanal da elaboração narrativa que produz experiência fora sendo substituída pela técnica; o caráter intersubjetivo e alteritário das relações que situam a experiência em dada coletividade, empobrecido pelo individualismo; o tempo qualificado da produção de sentido, submetido à quantificação cronológica; o tempo necessário para elaboração (e ritualização) de gestos coletivos que engendrem pertencimento, suprimido pela aceleração social; o Novo, como figura alteritária do deslocamento para fora da experiência, suplantado a todo instante por ensejos publicitários que oferecem novidades. A experiência, sendo necessariamente experiência do erro, não encontra lugar numa sociedade que associa erro à má-sorte, errância à perda de tempo, sorte à felicidade, fortuna à riqueza material; ou seja, em cuja lógica simbólica há cada vez menos espaço para se conceber o sofrimento como fonte (conquanto ele talvez seja a única fonte) de experiência.

O empobrecimento da experiência não implicaria na diminuição do sofrimento, mas, pelo contrário, no esmorecimento das elaborações narrativas que intentam dar forma

e sentido – numa relação sempre intersubjetiva – à falta, ao mal-estar, ao infortúnio. Se a angústia, a náusea e a melancolia se apresentam como formas de sofrer o tempo, outras nomenclaturas patologizantes se avultam a partir da própria dificuldade de elaborar o infortúnio: ansiedade, depressão e estresse são, por exemplo, termos cada vez mais vulgares no vocabulário hodierno, e sinalizam o déficit narrativo que atravessa os modos hegemônicos de constituir subjetividade no mundo contemporâneo.

De acordo com Dunker, “todo sofrimento contém uma demanda de reconhecimento e responde a uma política de identificação” (DUNKER, 2014, p. 219). O empobrecimento da experiência (e, com ela – ou causando-a –, o estreitamento da temporalidade) faz com que a “demanda de reconhecimento” encontre formas de expressão em síndromes e transtornos, que situam o sofrimento numa “política de identificação” pautada pelo discurso psiquiátrico. As relações entre sofrimento, diagnóstico e tratamento em cena com essa política de identificação acolhem e positivam os predomínios da racionalidade técnica sobre narrativa, da vivência sobre a experiência, do interesse individual sobre o coletivo, do imediato sobre o longo prazo.

Assim, vislumbramos afirmar que a existência de modos de sofrer tanto quanto os de nomear e tratar os sofrimentos correspondem aos modos de viver (de se produzir sentido, de se constituir subjetividade) situados historicamente; e que, no contemporâneo, tais modos apareçam a partir do próprio esmorecimento da experiência, e, em específico, da desqualificação do tempo (ou seja, do predomínio do cronológico sobre a temporalidade na organização da vida e na concepção de mundo), fenômeno com o qual, direta ou indiretamente, compactuam e engendram.

Como disse Jorge Coelho Soares, “entronizamos definitivamente a noção de instantaneidade e uma lógica de vida em franca aceleração, uma forma de ser e estar no mundo regido pelo imperativo do ‘tudo ao mesmo tempo, agora e aceleradamente’” (SOARES, 2013, p. 28). Neste passo, constituímos relações de pertencimento em que passado e futuro declinam decididamente em importância. Tal declínio – dado por uma “fixação” ou uma “tirania” do presente (INNERARITY, 2011) –, se provoca (e é provocado) pela fragilização do que Benjamin chamou de “memória coletiva”, faz permitir a assunção de formas de lidar com

o tempo (a rigor, com a vida) baseadas predominantemente na cronologia. É a cronologia (tentativa de quantificação do tempo) e não a temporalidade (dimensão qualificada da experiência do tempo) que passa a pautar a vida hodierna e a representar sua presença no mundo: se não é o movimento monótono e repetitivo dos ponteiros dos relógios a representação mais exemplar da rotina cotidiana, em que a história diz respeito aos museus e o futuro não abriga nada além da reprodução do próprio presente.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo, 2008.

BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BERLINCK, Manoel Tosta. O que é Psicopatologia Fundamental. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 17 (2), 13-20, 1997.

BERTI, Giordano. I volti della Fortuna, da Boezio a Lefebvre. *Rivista Charta*, n. 41, 1999.

*COMPENDIO de mitologia*. Traducado de la sétima edicion francesa por Manuel M. de Santa Ana. Madrid: Factoria Central de la Prensa, 1844.

COULANGES, Fustel de. *La Ciudad Antigua*. Madrid: EDAF, 2006.

DUNKER, Christian. *Mal-Estar, Sofrimento e Sintoma*. São Paulo: Boitempo, 2014.

ESCOSURA, Patricio de la. *Manual de mitología*. Madrid: D. F. de P. Mellado, 1845.

EWALD, Ariane Patrícia. “Estranhamentos emocionais”, modernidade e literatura. In: EWALD, Ariane Patrícia (org.). *Subjetividade e Literatura*. Rio de Janeiro: Nau, 2011.

FAULKNER, William. *O Som e a Fúria*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

FAULKNER, William. *Reading Faulkner: The Sound and the Fury*. Jackson: University Press of Mississippi, 1996.

FREUD, Sigmund. *Mal-Estar na Civilização*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. 21. Rio de Janeiro: Imago, 1996a.

FREUD, Sigmund. *O Futuro de uma Ilusão*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. 21. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002.

HESÍODO. *Teogonia / Os trabalhos e dias*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2005.

INNERARITY, Daniel. *O Futuro e os seus Inimigos*. Amadora: Teorema, 2011.

KURY, Mário da Gama. *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

LEBRUN, Gerard. O conceito de paixão. In: NOVAES, Adauto (org.). *Os Sentidos da Paixão*. São Paulo: Cia. das Letras, 2009.

LOPES, Rodolfo. Introdução. In: PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2013.

MATOS, Olga. Tempo sem Experiência [Filme-vídeo]. *Documentário Invenção do Cotidiano*. O. Matos, curadora. Série: Experiências no tempo. São Paulo: CPFL Cultura, 1 DVD, Fullscreen, son., color, 2007.

MENDONÇA, Cristina Diniz. Quando o tempo cura as feridas do próprio tempo. *Revista Dois Pontos*, UFPR e UFSCAR, v. 1, n. 1, 2004.

MORA, José Ferrater; TERRICABRAS, Josep-Maria. *Dicionário de Filosofia*, vol. III. São Paulo: Loyola, 2004.

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2013.

SARTE, Jean-Paul. *Situations I*. Paris: Gallimard, 1989.

SARTE, Jean-Paul. *Situações I*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

SOARES, Jorge Coelho. Sobrevivendo como vaga-lumes. In: EWALD, A. P.; et alii (orgs.). *Tempo e Subjetividades: perspectivas plurais*. Rio de Janeiro: 7 Letras; Pequeno Gesto, 2013.

TOMÁS, Lia. *Ouvir o Lógos*. São Paulo: UNESP, 2002.

Recebido em 08/05/2018

Aprovado em 30/12/2018