

## Autonomia e solidão<sup>1</sup>

Alice Holzhey-Kunz<sup>2</sup>

*Sociedade para Antropologia Hermenêutica e Daseinsanálise*

Tradução: Marco Antonio Casanova

Revisão técnica: Deborah Moreira Guimarães

A autonomia raramente é ligada à solidão, em todo caso não na Europa continental. Lars Svendsen, um filósofo norueguês, publicou um livro em 2015 com o título *Filosofia da solidão*. Nesse livro, Svendsen volta-se explicitamente contra a afirmação difundida pelas mídias de um sofrimento intensificado de solidão na era do individualismo. Muitas investigações empírico-científicas atestariam de maneira irreparável, que “o indivíduo hoje lida bem com o seu isolamento” e que ele “seria tão capaz de relações sociais” e mesmo “estaria vinculado de uma maneira exatamente tão boa em termos sociais” quanto “a que se dá em sociedades coletivas” (p. 174 *et seq.*). Para ele, portanto, a solidão não tem nada em comum com o *individualismo* predominante nas sociedades ocidentais.

A filósofa alemã Beate Rössler não estabelece *nenhuma ligação* entre autonomia e solidão em seu livro muito estimado *Autonomia: um ensaio sobre a vida exitosa*, de 2017.

---

1. O texto que apresentamos aqui traduzido é a primeira versão do artigo *Autonomia e solidão*, que foi usado como texto de referência para os seminários de Alice Holzhey-Kunz no Instituto Dasein por ocasião do ciclo de seminários internacionais do curso de *Especialização em Psicologia fenomenológica e hermenêutica*.

2. Alice Holzhey-Kunz nasceu em 1943, em Zurique, Suíça. Em 1971, formou-se em História e em Filosofia na mesma cidade, e concluiu sua formação em 1976 como psicoterapeuta no Instituto Daseinsanalítico para Psicoterapia e Psicossomática, fundado por Medard Boss. Em 1983, rompeu com o Instituto de Boss, em razão de divergências, juntando-se à Sociedade para Antropologia Hermenêutica e Daseinsanálise, a qual preside atualmente e onde coordena os “Seminários Daseinsanalíticos de Zurique”. Sua obra está sendo cada vez mais conhecida no Brasil, pois dois de seus livros foram recentemente traduzidos para a língua portuguesa e publicados pela editora Via Verita.

Isso pode ter algo a ver com o fato de que Beate Rössler argumenta na tradição da filosofia analítica. Para ela, por isso, a autonomia é um estado de coisas a-histórico, enquanto ele representa, para mim, um *fenômeno histórico*, que só é considerado a partir da irrupção da Modernidade como traço fundamental do ser humano. De maneira correspondente, ela diz: “Nós *nunca* somos autônomos sozinhos, mas *sempre* na conjunção com outros” (p. 322). Com isso, a pergunta sobre a solidão parece já resolvida. Esta só se coloca quando investigamos *como* é que indivíduos autônomos interagem com outros indivíduos autônomos, *de que maneira*, portanto, configuram-se relações entre os seres humanos no mundo moderno ocidental.

O conceito de “autonomia” representa *um termo fundamental da Modernidade*, e, portanto, já se mostra como atual há mais de 200 anos. Em face da diferenciação genericamente conhecida entre uma Modernidade clássica e uma pós-modernidade ou Modernidade tardia, impõe-se, com certeza, a questão de saber se nós não precisamos distinguir da compreensão de autonomia da Modernidade clássica uma *forma pós-moderna*, que hoje tornou-se dominante.

Todos nós hoje percebemos intuitivamente tal mudança, mas não sabemos como concebê-la de maneira mais exata. Há, para tanto, uma sugestão do sociólogo alemão Andreas Reckwitz (Professor de Sociologia da Cultura na Universidade de Frankfurt), que para mim foi elucidativa. Ela se encontra como título de um livro, que, como o livro sobre “autonomia” de Beate Rössler, também foi lançado em 2017 pela Suhrkamp e se intitula *A sociedade das singularidades*. Em verdade, Reckwitz fala de maneira abrangente da “sociedade”, enquanto nos interessa, antes de tudo, a tese de que hoje muitos indivíduos se orientam por este *novo ideal diretriz da singularidade*. Eu tratarei na conclusão detalhadamente dessa nova variante de “autonomia”.

Eu assumo de saída conscientemente a perspectiva histórica, a fim de conduzir a nós seres humanos atuais, que, quando falamos da “autonomia do indivíduo”, não temos nada em comum com um fenômeno atemporal e, também, atemporalmente válido, mas com um fenômeno que surgiu há bons duzentos anos graças ao movimento espiritual do Esclarecimento e, então, graças às revoluções na América do Norte e na França no mundo ocidental. Esse movimento significou outrora uma renovação simplesmente irrepresentável.

No pano de fundo de muitas das minhas reflexões encontra-se a *filosofia da existência*, aqui representada, por um lado, por seu *ancestral* Søren Kierkegaard, que viveu na primeira metade do século XIX (1813 a 1855), e, por outro, por seu *principal representante francês* Jean-Paul Sartre, que viveu no século passado (1905 a 1980).

### **1. A autonomia como o ideal moderno de autodeterminação pessoal.**

Já a Antiguidade conhecia o conceito de autonomia, com a diferença de que outrora o ser humano particular ainda não era considerado como autônomo, mas, sim, a cidade-Estado

grega. Autonomia era, portanto, originariamente um *conceito político*. Eu refiro aqui a autonomia exclusivamente ao particular, ao indivíduo, pois só assim a autonomia se mostra como *um*, talvez até mesmo como *o termo fundamental decisivo da Modernidade*. Um ser humano particular só se deixa designar como autônomo, quando lhe é concedido ser *enquanto ser humano um singular*, que *tem o direito* de determinar por *si mesmo* sua vida, ou seja, em princípio *independentemente de toda e qualquer menoridade*, seja ela estabelecida por meio da igreja ou por meio do Estado. A palavra alemã para a palavra estrangeira grega autonomia é, por isso, “*Selbstbestimmung*” (autodeterminação). O pressuposto para isso era a introdução de uma *ordem pública liberal*.

É só muito dificilmente que podemos imaginar hoje quão revolucionária foi outrora essa renovação. Napoleão a sintetizou no ápice de seu poder com as palavras: “*Todos trazem o bastão de marechal em sua mochila*”. O que quer dizer: todos aqueles que servem em meu exército podem chegar a general, pois o que decide quanto ao nível hierárquico no mundo militar agora não é mais, como antigamente, a *origem*, ou seja, não mais o *próprio nascimento* e o *pertencimento que se segue daí durante toda a vida* a uma classe inferior ou superior, mas só ainda *o próprio poder e a própria inserção*. Com isso, tem seu início um tempo completamente novo para o ser humano particular; e isso simplesmente porque não é mais seu nascimento que decide *sobre* sua “*identidade*”, sobre *quem* ele é e *o que* ele pode ser. Agora, cada um obtém em princípio a *liberdade de configurar por si mesmo sua própria vida*. O antigo ditado “origem é futuro” repentinamente não vale mais; e no lugar do princípio “a cada um o que lhe pertence”, ou seja, a cada um o que lhe cabe *desde o nascimento*, entra em cena o princípio: “*Cada um segundo suas capacidades e seu engajamento*”. A partir daí surgiu o grito de guerra moderno: *caminho livre ao ser humano capaz*. Com isso, impôs-se uma *representação liberal* (mas justamente por isso precisamente ainda *não* “social”) de *justiça*, que outrora, em comparação com a pré-modernidade, era inacreditavelmente radical. Agora pôde surgir, pela primeira vez, uma sociedade na qual chegam ao poder e conquistam estima aqueles cidadãos que tinham conseguido ascender por meio de seu próprio “desempenho”.

*Na visão liberal*, isso é um progresso descomunal e uma conquista, que nunca mais pode ser abandonada. Pois só com isso cada particular obtém a chance de tomar sua vida em suas próprias mãos. A liberdade tem aí um duplo sentido, a saber, negativo e positivo. *Liberdade no sentido negativo* tem em vista a ausência *de* obstáculos, de coerções de um tipo qualquer; a liberdade negativa possibilita pela primeira vez a *liberdade positiva* de viver a própria vida segundo representações “próprias”. Uma vida autônoma só pode ser vivida, se as duas são dadas: a liberdade negativa de coerções e a liberdade positiva de viver tal como corresponde a alguém mesmo. A liberdade

positiva, porém, diferentemente da negativa, torna-se incontornavelmente uma *tarefa* própria – aquela tarefa que cada singular tem de assumir.

Com isso, está caracterizada a ideia fundamental do liberalismo, cuja era começou há 200 anos. O liberalismo coloca toda a posse na autonomia recém conquistada do particular. Todavia, já a palavra autonomia, em alemão *autodeterminação*, indica o caráter de tarefa dessa liberdade. O particular não tem apenas o *direito*, mas também o dever de se preocupar consigo mesmo, ou seja, de preocupar-se com a sua própria vida. O direito à *autodeterminação e o dever da responsabilidade por si são os dois lados da mesma moeda. Nada vem por si, assim como nada deve ser, segundo o ethos liberal, doado ao particular, ele deve trabalhar por si mesmo por tudo!* A ideia do Estado social só surge mais tarde. E mesmo hoje não se faz, em reflexões liberais, a pergunta sobre se, afinal, todos os seres humanos são também *capazes e estão dispostos* a se autodeterminarem; de maneira por demais inquestionada impera o preconceito de que só uma vida autodeterminada seria *digna de ser vivida*.

O que vale na canção do cavaleiro de Schiller “Avante camaradas, aos cavalos, aos cavalos” (da obra *Wallenstein, in: O acampamento de Wallenstein*) para o guerreiro também vale igualmente para o particular largado na liberdade na Modernidade clássica, na Modernidade determinada pelo liberalismo: Avante camaradas, *arrastados para a liberdade*, no “campo de batalha”, o ser humano ainda é digno de alguma coisa, uma vez que é aí que o coração é pesado. Nesse caso, nenhum outro assume o seu lugar, “*assentado sobre si mesmo ele se encontra aí completamente sozinho*”. O enorme *páthos* da liberdade nessas sentenças não consegue, contudo, esconder completamente a *angústia ante a liberdade que se acha à espreita por detrás daí*, assim como a impiedade de uma liberdade que possibilita a todos mostrar qual é o seu “valor”, ou seja, mostrar *se se consegue ou não se afirmar na batalha pela concorrência, ou se se permanece como um perdedor na estrada*.

Por isso, de maneira completamente análoga, a balada do sino (1799) de Schiller nos diz: “O homem precisa sair em direção à vida hostil, precisa atuar e aspirar, semear e criar, *arquitetar de maneira astuta e apanhar*, precisa *apostar e ousar* caçar para si a *felicidade*”. E o fato de a mulher não precisar se lançar aqui em direção à vida hostil, mas precisar ficar em casa “cuidando” de sua lição como dona de casa e mãe ainda não tem como vir à tona como expressão de um predomínio malévolos masculino; presente-se, ao contrário, nas palavras de Schiller, algo do privilégio da mulher de *poder* permanecer em casa tanto quanto da lamúria secreta, senão mesmo da inveja do homem em relação à mulher, uma vez que é vedado ao homem ficar em casa, e uma vez que ele se vê obrigado a se lançar “em direção da vida hostil” e lá se afirmar.

Por que, porém, a vida lá fora na Modernidade é para todos hostil? Porque o trabalho agora se encontra fundamentalmente sob *pressão da concorrência*. O liberalismo aposta na *luta pela concorrência*, que deve atirar todos a investir suas melhores forças e, por meio daí, contribuir também indiretamente para *o progresso geral*. Esse programa liberal marca também as *relações entre os seres humanos*. Na medida em que todo próximo em princípio também é um concorrente, há sempre uma certa cautela, senão mesmo uma certa desconfiança em jogo. Exatamente por meio daí, contudo, também se desperta a nostalgia moderna por *relações de confiança*, pois *desconfiar nos deixa sozinhos*. A historiadora Ute Frevert mostrou que a palavra alemã “*Vertrauen*” (confiança) entrou na moda desde o final do século XVIII também de maneira extrarreligiosa, mantendo a partir daí uma *aura particular*. A confiança em outros seres humanos torna-se, segundo Frevert, cada vez mais um “valor em si”. Poder confiar em alguém e, inversamente, ser digno de confiança são considerados na Modernidade como um bem particularmente precioso. Uma vez que, no entanto, o outro permanece por princípio também um concorrente, todos precisam seguir ao mesmo tempo o conselho: “Confia, mas olhe em quem”. Confiar em outro ser humano permanece sempre marcado com um *risco*, apresenta um perigo, na medida em que a confiança também pode ser abusada.

Com isso, as duas características típicas de *relações inter-humanas modernas* podem ser denominadas: a) são agora *indivíduos livres particulares*, que entram em ligação uns com os outros; b) relações modernas de confiança são elas mesmas *escolhidas*, e, em termos ideais, uma tal escolha é também recíproca. Vínculos de parentesco não se mantêm mais *per se* como as ligações mais estreitas: quão estreita se mantém ainda a ligação com um irmão ou com a própria mãe na idade adulta é, em todo caso, uma questão de escolha.

Sem dúvida, relações modernas entre indivíduos autônomos também têm a função de proteger *da solidão*. Não obstante, impõe-se a questão de saber se, com o começo da Modernidade, não surgiu uma nova solidão, que *não tem como ser suspensa* por relações inter-humanas, porque se trata de uma solidão que pertence à autonomia individual enquanto tal.

## 2. Por que Adão e Eva foram expulsos do paraíso?

Pode causar espanto aos senhores que eu, para compreender a *solidão especificamente moderna*, recorra agora ao mito de Adão e Eva. Suponho que os senhores se lembrem de que se encontra formulado no início do Antigo Testamento que “*não seria bom*” que “*o homem ficasse sozinho*” e que Deus se dispôs a criar para ele uma ajuda que

“*lhe fosse adequada*” (Gênesis 2, 18). Por mais que possa haver profundidade no campo e pássaros no ar, eles não conseguem dissolver a solidão do ser humano, porque não são “*carne de sua carne*”. Por isso, de acordo com o mito, Deus retirou uma costela do próprio Adão e criou com ela, enquanto segundo ser humano, a mulher Eva. Em seguida, segue-se a sentença que precisa nos interessar particularmente aqui; ela diz: “E os dois, o homem e sua mulher, *estavam nus e não se envergonhavam*” (Gênesis 2, 25). Como podemos compreender o fato de que os dois *não* se envergonhavam? Isso só pode ter a sua razão de ser no fato de que os dois ainda não tinham notado de maneira alguma que eles, em verdade, eram “dois” e não eram “um”. Eles viviam ainda como um nós não separado. Isso também teria permanecido assim se Adão e Eva não tivessem desrespeitado o *mandamento divino* e se, apesar da proibição, não *tivessem comido dos frutos da árvore do conhecimento*. Isso, porém, faz com que se diga: “*seus olhos se abriram*”. Agora, eles repentinamente reconhecem que não são um, mas que cada um é um eu-mesmo separado do outro. Agora, pela primeira vez, eles também podem reconhecer mutuamente *que eles estão nus*, porque pela primeira vez dirigem o olhar para o outro *enquanto outro* e, da mesma forma, notam pela primeira vez que o outro o observa.

Somente agora pode se chegar a um “*encontro*” ente os dois. Na palavra “encontro” não se acha presente por acaso a palavra “contra” em seu étimo. Encontro só é possível, lá onde dois se acham um *em face* do outro. E, por isso, somente agora também pode vir à tona a *vergonha*. A vergonha é – tomada de maneira completamente principal – a experiência emocional do ser humano particular de se tornar por si mesmo visível como particular *para* um outro ser humano que se lhe encontra contraposto. Somente agora Adão e Eva se tornaram *seres humanos*, na medida em que pertence ao ser humano a experiência de ser um particular. Essa experiência significa a expulsão do paraíso.

Certamente, o que está em questão no mito do Antigo Testamento também é a descoberta recíproca da *diferença sexual como mulher e homem*, mas essa descoberta me parece de segundo nível, uma vez que ela só se torna possível quando os dois já se reconheceram como “sujeitos” próprios cindidos um do outro.

Somente por meio da visão do outro, o ser humano é retrojetado a si mesmo. Na vergonha reside, por isso, um duplo conhecimento: de que eu, porque sou corporal e, por isso, visível, tenho de levar minha vida sob o olhar do outro, e de que minha singularização não pode ser suspensa ou superada por nada. Não pode, portanto, causar espanto que a vergonha seja um sentimento difícil de suportar, uma vez que, com ela, *sempre* vem à tona também o desejo de desaparecer no solo ou de se dissolver no ar.

*Jean-Paul Sartre*, ao qual devemos uma análise filosófico-existencial da vergonha,

declara que o outro “possuiria o segredo do meu ser” (*O ser e o nada*, p. 638). Esse segredo, porém, ele não possui, porque poderia inserir o olhar em meu interior, mas, ao contrário: *porque eu nunca posso descobrir “como” eu apareço para ele, como ele me vê, porque cada outro me vê de seu ponto de vista completamente próprio, que eu mesma nunca posso assumir; ele vê, por isso, tal como eu mesma nunca posso me ver, e nisso reside o fato de que eu nunca posso erguer o véu do segredo sobre como ele me vê.* Por isso, em um sentido conotativo, metafórico, nós nos sentimos *sempre nus* diante do olhar do outro. Mais fundamental, então, do que o “temor” concreto de nos descobrir diante dos outros é *a angústia* de nos vermos expostos de maneira indefesa ao olhar do outro; e isso simplesmente porque eu nunca posso saber como ele me vê. Eu posso, com efeito, pedir desesperadamente ao outro: *dize-me de maneira completamente sincera como tu me vês, mas ainda que ele se dispusesse a isso, ele poderia já amanhã me ver uma vez mais de uma maneira nova, que para mim é um mistério.*

Graças a Sartre, pode-se compreender o fenômeno enigmático que se esconde por detrás do diagnóstico da “fobia social”. Essa fobia é considerada até mesmo, de acordo com os relatos dos meios de comunicação, como a *forma hoje mais difundida de perturbações do temor*. De acordo com o manual diagnóstico CID-10, esses seres humanos temem se misturar com as pessoas, *porque temem o olhar de outras pessoas quaisquer*; e, com efeito, eles temem esse olhar porque acreditam que estão sendo considerados por essas pessoas de maneira “*avaliadora*” ou “*crítica*”.

O que está em questão aqui, sem dúvida alguma, é um sofrimento com uma vergonha completamente intensiva. O que é novo nessa vergonha, contudo, é o fato de que ela não é despertada pelo fato de *falhas próprias* serem visíveis para outros (por exemplo, porque ela é grande demais ou pequena demais, porque ela chama a atenção por ser gorda demais ou magra demais etc.), mas por meio do puro fato de *ser visível para outros* e de *não ter como se proteger* de uma observação (supostamente) avaliadora.

### **3. Adão e Eva também se sentem sozinhos depois de comerem da árvore do conhecimento?**

Eu já supus introdutoriamente que haveria uma solidão especificamente moderna, que surgiria por meio do fato de que o ser humano se experimenta *de maneira nova* como indivíduo, que *tem o direito* de viver, mas que também *precisa* viver sua própria vida de modo autodeterminado. Adão e Eva fizeram, depois de comerem da árvore do conhecimento, a experiência de sua singularização e, com isso, a experiência de que seu parceiro, por seu lado, era um ser humano independente dele. A *Bíblia* não fala com certeza de um sentimento de solidão que teria crescido a partir daí, mas apenas de uma vergonha vindo à tona pela primeira vez. Não obstante, Adão e Eva fizeram,

de acordo com o mito, aquela experiência que também desperta um sentimento de solidão. O fato de não se falar disso precisa ter a ver com o fato de que, *em um tempo e em culturas pré-modernas*, o particular era tão abrangentemente vinculado a uma realidade social, que essa solidão também só era pressentida de maneira muito rara. Tem um sentido profundo o fato de que, em sociedades coletivas, toda *revolta* do particular contra a coerção coletiva e em nome da própria liberdade era punida com a total exclusão da comunidade e, com isso, com a morte social quase segura.

Somente com o começo da Modernidade ocidental todos e todas se veem a princípio ameaçados por aquela experiência da solidão, ante a qual os seres humanos estavam protegidos em sociedades coletivas de maneira eficaz. Na Modernidade clássica, o que torna o particular solitário é estar largado economicamente à sua própria sorte; o que o deixa sozinho é a incerteza de saber em quem se pode efetivamente confiar e em quem não se pode; o que o deixa sozinho é também o fato de que o próprio fracasso e a própria infelicidade tornam-se visíveis para todos os outros, sem que se saiba o que os outros dizem sobre si por detrás das suas próprias costas.

Para compreendermos melhor essa solidão especificamente moderna, eu me volto agora para Søren Kierkegaard.

#### **4. Por que Søren Kierkegaard para mim é o filósofo mais significativo da Modernidade?**

Esse enunciado já mostra que eu deixo de lado aqui completamente Kierkegaard *como pensador cristão*, que ele *também é*, e só o associo com dois conhecimentos filosóficos que eu considero fundamentais: em primeiro lugar, ele introduziu – entrando com isso em um combate contra Hegel – o conceito do “*particular*” e, por meio daí, ao mesmo tempo, o conceito da “*existência*” na filosofia, que só trata, de resto, do universal e, por isso, também só determinou o ser humano universalmente por meio da “*razão*” ou por meio do “*espírito*”. Contra Hegel, Kierkegaard declara que não haveria “o” ser humano, mas sempre a cada vez apenas o indivíduo particular existente. Ora, mas o *Romantismo* já não tinha colocado todo o peso no indivíduo particular e se afastado, com isso, do *Esclarecimento*, que ainda apostava em uma *razão universal* e em uma *humanidade universal*? Isso se mostra, com efeito, como pertinente, só que o “*particular*” de Kierkegaard e o “*indivíduo*” do *Romantismo* não são o mesmo. Assim, é importante distinguir entre um sentido *de conteúdo* e um sentido *formal* de individualidade. No *romantismo*, a individualidade é sempre considerada como a unicidade *conteudista* de todo indivíduo. Cada indivíduo é diferente em termos de conteúdo de todos os outros e, por isso, também é único. A *Antiguidade* cunhou, desse modo, a sentença: “*Individuum est ineffabile*”; o indivíduo não tem como ser concebido com

os conceitos universais da linguagem e, por isso, é inexprimível.

Se Kierkegaard determina o ser humano como *particular*, então ele não tem em vista sua unicidade *em termos de conteúdo*, mas, sim, o fato de sempre existir apenas como um *particular*. Ao “particular” assim compreendido é atribuída, então, na Modernidade, a liberdade de assumir e conduzir por si mesmo sua vida. Pois isto é, de fato, o decisivo: que para nós seres humanos a vida *não se viva por si mesma*, razão pela qual só há as duas possibilidades, a de viver a vida em obediência em face dos valores e convenções dominantes ou a de vivê-la de maneira “autodeterminada”.

Em segundo lugar, Kierkegaard descobriu a emoção da “angústia”. Essa *angústia* já tinha sido supostamente experimentada por *Adão e Eva*, e, em verdade, no momento em *que eles são expulsos do paraíso*. Então, porém, a “angústia” permaneceu encoberta até a Modernidade, em seu lugar dominava principalmente o “temor religioso”, seja o temor ante o “pecado”, ante a “punição de Deus”, ante o “inferno”, ante a “danação eterna” etc. Somente na *Modernidade pós-religiosa*, a angústia pôde vir à tona uma vez mais e, por isso, ser reconhecida também por Kierkegaard como a *angústia do particular ante a sua liberdade*. Kierkegaard introduz, como se sabe, a angústia com a observação de que ela seria “completamente diversa do temor e de conceitos semelhantes” (cf. §5). O animal também pode se atemorizar; angustiar-se, em contrapartida, só o ser humano pode, pois só ele é livre. A maioria dos senhores devem conhecer a famosa metáfora kierkegaardiana da angústia como a “*vertigem da liberdade*”. Essa metáfora procura dar concretude plástica ao fato de que a liberdade, quando ela nos mostra *a sua verdadeira face*, é tão angustiante, que nós nos sentimos incontornavelmente tontos em relação a ela. Porém, se só a “angústia” pode tornar manifesta para nós seres humanos a *verdade sobre o nosso ser-livre enquanto particulares*, então a liberdade humana precisa ter um *caráter abissal*. O liberalismo não sabe nada sobre essa abissalidade da liberdade humana e também não quer saber nada sobre isso. Sua imagem da liberdade pessoal é apenas positiva, na medida em que nós não temos de agradecer a ela apenas o *progresso científico e cultural*, mas, do mesmo modo, a chance para todo e qualquer particular para o seu *autodesdobramento e para a sua autorrealização individuais*.

Em relação a isso, Kierkegaard é muito mais diferenciado: ele expôs o significado fundamental da liberdade para o ser humano, sem idealizar ao mesmo tempo esse fato. Ele é preservado de tal idealização por sua tradição e, com isso, pela distinção da liberdade humana em relação à liberdade divina: na medida em que Deus é infinito, sua liberdade também é absoluta, enquanto a liberdade do ser humano finito só pode possuir uma *natureza limitada*. Isso significa que, para Deus, *sempre e a cada momento tudo é possível*; para o ser humano, em contrapartida, não. A liberdade humana é sempre

apenas uma liberdade de escolha: ao invés de poder efetivar todas as possibilidades, o ser humano está sempre obrigado a escolher e, com isso, impelido a renunciar àquilo que eu, em verdade, teria podido escolher, mas não escolhi.

Na Suíça, todos conhecem o ditado: “*Mä cha nod de Füfer unds Weggli ha*” (não se pode ter ao mesmo tempo a nota de cinco e os pãezinhos)<sup>3</sup>, só se pode receber *ou bem* os pãezinhos e, por isso, se precisa abdicar da nota de cinco, *ou* se pode abdicar da nota de cinco e, por isso, ficar com os pãezinhos. A isso alia-se ainda aquilo que está exposto nesse ditado, o fato de que eu tenho uma nota de cinco e de que também há pãezinhos para comprar. As duas coisas, porém, não estão de maneira alguma garantidas. Em tempos de indigência e fome, não adianta nada ter quantas notas de cinco forem, e se me falta a nota de cinco, também não adianta nada, se há pãezinhos para comprar com o padeiro. Podemos dar mais um exemplo concreto disso.

A maioria de nós provavelmente se alegrará com a possibilidade de nós sermos o mais rápido possível vacinados e, então, também, com a possibilidade de logo podermos uma vez mais comer e beber junto com amigos em um restaurante aberto. Nós todos sabemos como é que isso, então, transcorre. Logo vem o garçom, para entregar a todo cliente o menu. Acho esse momento sempre particularmente bonito. Em seguida, começa o estudo do menu. Já se está com água na boca – e, ao mesmo tempo, começa a aflição da escolha. Que frustração reside, porém, aí em precisar escolher *um* prato e, com isso, abdicar de *todos os outros*. Caso venha à tona, então, que eu escolhi bem, então, em verdade, a frustração é rapidamente esquecida. Uma boa escolha, contudo, é com frequência uma questão de sorte. E caso se escolha mal, então resta a irritação adicional de que se tomou por si mesmo a escolha falsa.

Pertence à finitude da liberdade humana, porém, não apenas abdicar em toda e qualquer escolha, mas também o risco de se tornar culpado com isso. Posso trazer um exemplo de Ludwig Binswanger (a partir de seu escrito tardio *Melancolia e mania*). Esse exemplo trata de uma mulher que Binswanger encontrou ainda como jovem rapaz no areal da clínica *Bellevue* em Kreuzlingen, onde a família Binswanger viveu. Binswanger relata que nunca mais tinha podido esquecer durante toda a sua vida a sua expressão profundamente depressiva, razão pela qual ele agora, mais velho, refere-se a ela. Ele denomina essa mulher Cecile Münch, porque, no até hoje pior acidente de trem em toda a história da Suíça, um acidente que aconteceu em 1881 em Münchenstein (na proximidade de Basileia), seu marido morreu, enquanto ela

---

3. Expressão idiomática intraduzível por peculiaridades do alemão suíço. O sentido da frase é literalmente a afirmação de que não se pode querer ter tudo. Para explicitar esse sentido, ela fala de duas coisas que se excluem mutuamente: o fato de querer uma envolver não poder ter a outra. (N. T.)

mesma e as suas duas filhas escaparam com pequenos ferimentos. Cecile Münch, durante a sua estada na clínica *Bellevue*, não se encontrava, por exemplo, sob o peso da morte de seu marido, mas completamente apenas sob o peso do fato de ter sido ela que tinha sugerido esse passeio de trem todo domingo. Por semanas, ela ficou fixada em um único desejo, que ela repetia sem cessar: “Se eu ao menos não tivesse feito essa sugestão”. Trata-se do desejo de fazer voltar atrás o que não tem mais como retroagir, e de conquistar, com isso, uma vez mais a inocência anterior. Por detrás do desejo esconde-se a experiência intangível de que se pode produzir um efeito tão terrível com uma sugestão bem-intencionada.

O exemplo de Binswanger mostra com certeza apenas de maneira particularmente drástica o que pertence a toda e qualquer escolha livre, que também se realiza, então, efetivamente: a pessoa torna-se, ela mesma, *agente*, cujos atos também podem gerar consequências, que não se tinha *visado*, nem se poderia *prever* de maneira alguma no momento da escolha. Certamente: não se pode ser responsabilizado por uma tal culpa, nem legal nem moralmente; e, contudo, o fato continua presente de que se *causou* por si mesmo o mal ou o sofrimento. Precisamente uma tal culpa pré-moral nos torna solitários, porque o entorno na maioria das vezes apenas tenta demover do “agente” os sentimentos de culpa, o que não apenas não ajuda, mas apenas intensifica ainda mais a solidão da pessoa em questão.

Bem, a escolha de um passeio dominical em si está entre as decisões cotidianas. É preciso distinguir dessas decisões aquelas que se tomam a fim de dar à própria vida, de acordo com uma expressão moderna, *uma figura autoescolhida*: faz parte dessa figura a escolha de formação e profissão, a escolha de um *parceiro*, a escolha de se mudar por razões profissionais para um país cultural e politicamente diverso; a escolha de *abdicar de filhos em nome da carreira profissional* ou, ao contrário, de *abdicar de aspirações profissionais em favor de filhos* etc. Tais decisões “livres”, que são tomadas a fim de configurar a vida segundo a própria vontade, são *ainda mais abissais*, porque não contêm apenas renúncia e culpa possível, mas porque se trata de decisões, que são tomadas irrevogavelmente *no escuro*, uma vez que *ninguém pode saber no momento de uma escolha que determina essencialmente o próprio futuro, se ele não se arrependerá mais tarde amargamente*.

*Um balanço intermediário* nesse ponto já deixa claro o quão ilusórias são as nobres palavras de ordem liberais sobre um *autodesenvolvimento* e uma *autodeterminação* livres; e isso justamente porque a liberdade pessoal não apenas é sempre restrita, mas porque com uma escolha, antes de tudo quando ela deve determinar a nossa vida no longo prazo, sempre corremos ao mesmo tempo o risco de metermos a nós mesmos,

com isso, mas também os outros, em uma situação que pode tornar a nós mesmos e aos outros infelizes por um tempo mais longo.

Todavia, mesmo segundo esse sóbrio balanço intermediário, há ainda dois outros pontos que precisam ser mencionados, os quais dão razão a Kierkegaard, quando ele designa a angústia como a “vertigem da liberdade”.

O primeiro ponto diz respeito a uma outra *culpa*, que nos é imposta por toda e qualquer escolha. Karl Valentin captou a angústia ante essa culpa na célebre citação: “*Eu até poderia ter querido, mas não tive coragem de ter esse direito*”. Eu procuro reformular essa sentença da seguinte maneira: “Eu teria gostado de tomar uma decisão, mas não tive coragem de tomar para mim de maneira tão simples o direito de escolha”. Com essa sentença, Karl Valentin chama a nossa atenção para o fato de que o que está em questão em uma escolha não é apenas selecionar *algo*, mas também *levar a termo o ato da própria escolha*. Isso, porém, só se consegue fazer quando se dá a si mesmo o direito a isso. Exatamente isso é o que o anti-herói de Karl Valentin não tem coragem de fazer, porque lhe parece uma presunção que não lhe é permitida de maneira alguma enquanto ser humano, razão pela qual ele se sentiria culpado se o fizesse. Ele quer se subtrair a essa culpa. O anti-herói de Karl Valentin só conseguiria realizar a escolha se ele ainda pudesse acreditar em uma instância superior, divina, que legitimasse seu ato de escolha. Na medida em que uma tal instância superior hoje não se faz mais presente para muitos, esses seres humanos pós-religiosos precisam agir como se eles tivessem de maneira completamente óbvia o direito à ação. O que eles faticamente fazem é *outorgar a si mesmos o poder da escolha*.

Alguns ouvintes podem se perguntar se essa culpa não é construída ou se se trata de uma relíquia teológica. Esse não me parece ser o caso. Eu suponho em tais sentimentos de culpa, que eu conheço a partir de alguns pacientes com inclinações para indisposições depressivas, que se trata, antes, de mais nada de um outro testemunho da abissalidade de nossa liberdade, que se anuncia com certeza apenas junto a seres humanos particularmente sensíveis em relação a isso como um sentimento de culpa tão inexplicável quanto tenaz.

Uma canção infantil bem conhecida de minha infância fortalece em mim também essa suposição. O texto diz: “Segura então minhas mãos e me guia, até o fim de minha vida e eternamente. Eu *não* posso *caminhar sozinho, nem um passo, me leve para lá, para onde você caminha e está*”. Nessas palavras expressa-se a meu ver uma profunda nostalgia precisamente também do ser humano moderno, que sofre com o peso da autodeterminação livre que o sobrecarrega. A nostalgia de um futuro em meio a uma vida em minoridade cresce de maneira paradoxal precisamente hoje, quando os espaços livres para uma vida autônoma do particular são dados e, por isso, quando também se espera do

particular que ele se valha de sua liberdade. Dois *best-sellers* também falam dessa nostalgia crescente no novo milênio: *A fadiga de ser si mesmo* (em francês: *La Fatigue d'être soi*), do sociólogo Alain Ehrenberg, assim como *A sociedade do cansaço*, de Byung-Chul Han.

Em resumo: a liberdade provoca angústia em nós seres humanos, porque se trata sempre apenas de uma liberdade radicalmente finita. Em verdade, o que está em questão na Modernidade é a autodeterminação. Todavia, é preciso se perguntar sempre o quanto em nossa vida se trata efetivamente daquilo que nós queremos desse modo para nós e o quanto o que está em jogo é um puro acaso, e, enquanto acaso, sorte ou azar.

### 5. Crítica filosófica à determinação do ser humano como particular.

As experiências sóbrias com a autonomia individual do particular não levaram apenas *concretamente* a que se transferisse ao Estado novas tarefas em favor de mais justiça social e de bem-estar mais geral. Elas *provocaram* desde o início do século XX também uma *crítica filosófica àquela compreensão do ser humano*, que tinha apostado unilateralmente no indivíduo e em sua liberdade pessoal. Gostaria de lançar um breve olhar sobre isso.

É digno de menção aqui em primeiro lugar *Martin Buber* com seu escrito *Eu e Tu*, de 1923. Esse escrito começa de maneira completamente apodítica com o enunciado, segundo o qual haveria *dois termos fundamentais*, nos quais se realiza a vida humana. Esses dois termos fundamentais não seriam, porém, *nenhum termo particular*, mas *pares terminológicos*. Um par terminológico é, segundo Buber, “eu-tu”; o outro, “eu isto”, ou, respectivamente, “eu-ele”. Daí conclui Buber um pouco depois: (p. 22) “*No início está a relação*”. E mesmo a “relação” não pode ser pensada, segundo Buber, como uma interação que parte do eu, o que daria de qualquer modo uma vez mais ao “eu” a prioridade (p. 32). De maneira consequente, por isso, Buber formula: “*O ser humano (só) se torna eu no tu*”, com o que o “tu” conquista a prioridade ante o “eu”.

O *psiquiatra Ludwig Binswanger*, cofundador da Daseinsanálise, foi intensamente influenciado por Buber e tirou dessa influência a consequência de que o ser humano só seria verdadeiramente um ser humano no *ser-um-com-o-outro amante*. No amor, porém, a singularização é superada, pois nele *eu e te* formam um “nós” – sendo que Binswanger se dispõe a ver o “nós” como *unidade de eu e tu*. Por isso, os amantes não conhecem nenhuma angústia e nenhuma solidão, uma vez que o pertencimento mútuo dos que amam lhes dá uma “terra natal”. A experiência de ser um particular, que também está exposto enquanto particular à angústia e à solidão, sempre vem à tona em Binswanger, portanto, quando um ser humano é *capaz do amor*, e, com isso, *perde o sentido verdadeiro da vida* – razão pela qual, segundo Binswanger, “angústia” e “solidão” precisam ser avaliados como experiências, que indicam um *déficit anímico* e, com isso, uma *falta de maturidade psíquica*.

Em seguida, gostaria de apontar para o filósofo *Peter Sloterdijk*, que define em sua trilogia *Esferas*, no primeiro livro sobre os *microcosmos*, o ser humano como um *ser de esferas*, que não estaria sozinho em seu início temporal no corpo da mãe, mas estaria ligado a uma união dual – não como se esperaria, contudo, não com a mãe, mas com a sua *placenta*”. Enquanto culturas mais antigas ainda teriam honrado esse fato e enterrado de maneira correspondentemente respeitosa a placenta, elas são entre nós há muito tempo jogadas fora sem qualquer consideração. Nisso se manifesta, para Sloterdijk, o grande erro da Modernidade, que concebe o ser humano como particular, porque *todo ser humano* depois do nascimento *dependeria de uma “alma gêmea”*. Os assim chamados “objetos transicionais” da criança pequena, desde a toalha de feltro até o bicho de pelúcia e outros objetos semelhantes, mostrariam o quanto o ser humano, depois de ter sido separado de sua placenta e de ter se visto jogado no mundo, permaneceria constantemente à procura de “formas substitutivas” para esse ser comum primeiro íntimo. Da descoberta de tais formas substitutivas depende, segundo Sloterdijk, essencialmente a saúde psíquica primeiro da criança, e, então, porém, também do adulto. O que me parece interessante é o fato de que, em verdade, Sloterdijk também rejeita friamente a concepção moderna do ser humano como particular, mas não vê a solução precisamente em uma relação, da qual fariam parte *reciprocidade* e, antes de tudo, também a *equivalência* dos parceiros de relação, mas, antes, em uma *relação* completamente *assimétrica*, que, se não consegue anular a amputação em si mesma que o ser humano experimenta por meio do nascimento, consegue ao menos compensá-la. Sloterdijk caracteriza aquela ligação, da qual nós seres humanos permanecemos dependentes durante toda a nossa existência, como um *“ser acompanhado pré-pessoal”*.

O acompanhante, portanto, não deve se fazer notável precisamente com requisições próprias, mas deve estar presente *para mim*, de tal modo que eu possa viver com ele em uma *bolha comum*. Sloterdijk menciona para tanto, por um lado, um objeto como o “amuleto”, o “anjo da guarda”, a assim chamada “alma gêmea” ou, respectivamente, um *“alter ego”*, mas acentua ao mesmo tempo que muitos seres humanos também escolheriam para si os seus *companheiros de vida* segundo esses padrões. Se esse é o caso, então a morte da pessoa amada não desencadeia simplesmente um *luto normal*, mas uma *depressão*, porque aquele que é deixado para trás sozinho se sente ele mesmo dividido e a sua própria vida perde por meio daí todo e qualquer sentido.

*Last but not least*, eu gostaria também de falar brevemente da assim chamada *virada intersubjetiva da psicanálise*, uma vez que ela também pertence ao contramovimento em relação à teoria moderna do ser humano como um eu-sujeito particular. Com a edição de um manual com o título “A alma entrelaçada”, *Martin Altmeyer* e *Helmut*

*Thomä* tornaram famoso mesmo no espaço linguístico alemão o novo movimento psicanalítico que surgiu nos EUA. Já a metáfora anunciada no título de uma “alma entrelaçada” anuncia o fato de que agora se deve eliminar a representação antiga e equivocada da alma como uma alma a cada vez própria, habitando o próprio corpo. No lugar da antiga cisão entre “interior” e “exterior” deve entrar em cena agora o “*inter*”, o “entre”, de tal modo que as almas já sempre entrelaçadas umas com as outras formam justamente esse entre originário. Com isso, busca-se superar o erro fundamental de Freud sobre um narcisismo primário do ser humano. Na introdução de resto bastante informativa dos dois editores, essa virada para a intersubjetividade é até mesmo designada como uma *mudança de paradigma*. Essa é uma tese que eu considero precipitada. Todavia, os dois editores Altmeyer e Thomä procuram, com isso, a partir da “virada” intersubjetiva na psicanálise, fazer algo “*singular*”, que merece o interesse irrestrito do leitor. Falar de uma mudança de paradigma não é nenhuma informação, mas um juízo de valor, que deve impressionar emocionalmente o leitor.

O modo sugestivo do discurso é algo que conhecemos hoje de maneira mais do que muito bem. Nela se manifesta já aquela virada para além do ideal clássico-moderno de uma “autonomia individual” e em direção ao ideal tardo-moderno de uma “singularidade individual”.

## 6. Do particular *autônomo* ao particular *singular*.

Perguntemos mais exatamente o que significa esse novo *ideal* da singularidade, que é diagnosticado pelo sociólogo Reckwitz. A palavra latina “*singulus*” não tem em vista senão o particular. Nossa linguagem corrente alemã, porém, também conhece o adjetivo *singular* (singular). Singularmente significa “*particularmente*”; e o que é considerado como particular é aquilo que não faz parte da média. O mediano não é apenas o *normal* e, com isso, o *familiar*, ele também é o *habitual* e o tendencialmente pequeno-burguês. Disso se destaca o singular. Tanto seres humanos quanto objetos podem ser designados como “singulares”. Entre os objetos estão hoje, antes de tudo, os *live-events*, que prometem aos participantes uma *vivência única, com frequência completamente intensa em termos emocionais*. Cada vez mais se sedimenta a tendência de cultivar conjuntamente um *estilo de vida*, que consegue se apresentar como uma singularidade. Não pertence a isso apenas um trabalho particularmente atraente, uma vez que original, mas também, do mesmo modo, uma espécie própria e, ao mesmo tempo, atraente de passar o tempo livre e as próprias férias mobilhando sua casa assim como se vestindo. Uma palavra-chave para tanto é constituída hoje pelas “*roupas-vintage*” e pelos “*móveis-vintage*”.

Onde reside aqui a virada? Um ponto importante é sem dúvida alguma o fato de que quem hoje aspira à singularidade não se *volta mais para si mesmo*, a fim de descobrir o que ele mesmo quer para si e, ainda mais genericamente: quem ele quer ser, mas volta-se para fora, buscando o olhar dos outros, para os quais ele quer ser atraente como singularidade. Reckwitz acentua, em verdade, que o ideal da singularidade hoje baseia-se no ideal até aqui vigente da *autorrealização*. Todavia, autodeterminação e autorrealização não são mais auto-finalidade, mas precisam trazer consigo sucesso social.

Bem, mas não dediquei até aqui nenhuma atenção particular ao conceito de autorrealização. Posso partir de qualquer modo do fato de que todos os senhores sabem, que se tem em vista com isso aquela nova figura da autodeterminação moderna, que se conformou *depois da 2ª Guerra Mundial* em consequência *da conjuntura elevada e do crescente bem-estar geral*. Somente naquele momento, no início dos anos de 1960, foram dados os pressupostos para erigir a própria *autodeterminação a partir do ideal da autorrealização*: pois somente quando o tempo de trabalho se reduziu de maneira geral e, com isso, também havia à disposição tempo livre, que não servia apenas ao descanso, pôde vir à tona a representação de que a própria vida deveria ter um sentido pessoal. Ora, mas em que pode residir esse sentido? O ideal da autorrealização parece abrir aqui o caminho.

Não foi por acaso que nessa época o pediatra e psicanalista inglês *Donald Winnicott* cunhou o conceito de “falso *self*”, que entrou imediatamente na linguagem geral. Realizar-se a si mesmo significava, então, libertar-se do “falso *self*”, que tinha sido inculcado em alguém desde a infância por pais nada compreensivos, a fim de escavar por detrás daí, velado e na maioria das vezes também ainda não desenvolvido, o próprio “*self* verdadeiro”, trazendo-o ao florescimento! Essa psicanálise imensamente *naïve* foi ainda intensificada pela tese do psicoterapeuta americano e fundador de escola, Carl Rogers, segundo o qual é imanente a todo e qualquer ser humano por natureza uma “*tendência de autoatualização*”. Se isso se mostra como pertinente, então o desejo mais íntimo de todo ser humano é autorrealizar-se, contanto que o mundo circundante não lhe apresente obstáculos demais.

No século XXI, então, o ideal da *autorrealização* transforma-se no ideal da *autocriação*; dito de outro modo, no lugar da *autodescoberta* entra em cena, então, a *autoinvenção*. Uma vez mais, acentua-se, porém, o seguinte: esses ideais não são mais uma auto-finalidade, mas servem ao sucesso social. Autocriação significa agora: inventar-se de um tal modo que se seja atraente para os outros aqui e agora. No lugar do lema *sê autêntico*, entra o lema: comporta-te de tal modo que tudo aquilo que tu digas ou fales *soe* autêntico. Reckwitz declara que, na tardo-modernidade, o particu-

lar transforma-se em *curador de si mesmo*. Assim como o curador expõe no museu as obras de arte, *de tal modo* que elas *possam se fazer valer o máximo possível de maneira boa*, o indivíduo também deve apresentar a si mesmo hoje de tal modo que ele vise *o melhor efeito possível*.

Com isso nos deparamos uma segunda vez com o significado do olhar dos outros. Enquanto da primeira vez, porém, o que estava em questão era a *verdade elementar* de conduzir como ser humano sua vida “*nolens, volens*” sob o olhar do outro, que é livre para me ver tal como lhe aprouver, e que, por isso, tem em princípio o poder de me envergonhar, o que está em questão agora é a *tentativa desesperada* de conquistar, por minha parte, poder sobre o olhar do outro, na medida em que eu faço uma curadoria de mim ao ponto de conseguir fasciná-lo.

Hoje, portanto, surgiu uma nova competição: *a competição pela própria visibilidade*; e, nessa luta, só consegue sobreviver quem está pronto a superar os outros em *hábil* – ou será que não é mais adequado dizer “em *desavergonhada*” – autoencenação que, com isso, esteja em condições de colocá-lo à sombra.

Não há nenhuma dúvida de que o movimento vitorioso da digitalização contribuiu muito para essa mudança. A imensa maioria dos seres humanos hoje traz o celular consigo, pois eles participam das diversas redes midiáticas e inserem muita energia no empenho por manter em dia lá a própria autoapresentação. Todavia, se nós nos lembrarmos retroativamente de Sloterdijk, então é natural supor que o celular preencha ao mesmo tempo a função daquele “acompanhante não pessoal”, que sempre está presente, que sempre se mostra complacente, e que, por isso, consegue nos proteger ante o sentimento especificamente moderno da solidão.

A luta pela própria visibilidade domina hoje também sob uma forma extrema o mercado de trabalho ou, respectivamente, de posições. Isso significa que, com frequência, quem obtém posições não são aqueles candidatos que mais mostraram competências profissionais, mas que sabem oferecer a melhor “performance”. O crescimento atual da fobia social também pode ser compreendido como reação imediata à coerção atual por cada um precisar tornar-se o vendedor desavergonhado de si mesmo. O que se manifesta externamente como temor doentio, uma vez que irreal, ante o olhar crítico do outro, é supostamente uma recusa interna a precisar tomar parte nesse jogo sórdido.

Muito mais frequente do que o crescimento da fobia social é hoje nos meios de comunicação, com certeza, o discurso sobre o *crescimento das depressões*. Esse crescimento já foi diagnosticado *antes* da pandemia, mas continua ainda incontestado: o psicanalista Martin Dornes, por exemplo, nos levou a considerar em um artigo sobre a *psyché*, se os seres humanos não *reagiriam* hoje em geral de maneira *mais sensível às sobrecargas psíquicas* e se, em todo caso, também teria decrescido a prontidão para *se satisfazer com as imperfeições existentes*, o que se manifestou em “perturbações dispo-

sitivas” de um tipo depressivo que se tornaram mais frequentes.

O crescimento de indisposições depressivas desde a irrupção da pandemia tem, com certeza, muitas causas. Quem se vê *existencialmente ameaçado* pelas consequências da pandemia também pode chegar rapidamente a *perder* em algum momento *a esperança* e, então, como se diz, *cair no buraco da depressão*. Todavia, as coisas comportam-se de maneira diversa com aqueles jovens seres humanos que estavam acostumados a encontrar constantemente outros ou a trocar de qualquer modo experiências com eles via celular. Agora, uma vez que esses encontros se tornaram impossíveis, uma indisposição depressiva poderia também se mostrar como um *sintoma de subtração*. Se nada mais acontece, porque tantas coisas estão fechadas ou proibidas, também não há mais nada em particular para postar. Faltam, portanto, há um ano os espaços para as próprias autoencenações; também faltam, porém, os próprios empreendimentos emocionantes e as próprias vivências, das quais se pode deixar também os outros participarem via *Facebook* etc. De maneira correspondente, faltam os retornos de reconhecimento. Não há apenas muitas pessoas hoje que se *entediam*, também há um temor crescente de se mostrar, quanto mais durar a pandemia, tanto mais como entediados para todos aqueles outros, em relação aos quais elas podiam antes se impor.

Todavia, a pressão de precisar entram em cena como “singularidade”, a fim de ser atraente para outros, não é *per se* a longo prazo algo saudável. Pois se está aí constantemente exposto ao risco de perder inopinadamente o contato, de, não se sabe por que, desviar-se uma vez mais. Por isso, não é nenhum acaso, que hoje “grupos singulares” tenham se tornado uma grande alternativa precisamente para pessoas jovens. Se a tarefa de configurar sua vida como algo próprio “autonomamente” tem seu custo, então quase não se consegue suportar a longo prazo precisar se reinventar constantemente como uma singularidade. As duas coisas desaparecem quando se busca a sua identidade em um grupo, com cujos ideais se consegue alcançar uma identificação de maneira abrangente. Nesse caso, abdica-se da identidade-eu pessoal em favor de uma identidade coletiva ou cultural, que se destaca normalmente enquanto minoria da maioria dominante e que já retira daí um grande ganho narcisista. Muitos podem esperar, com isso, alcançar dessa maneira ainda “a nota de cinco e os pãezinhos”, a saber, graças a uma identidade coletiva conquistar tanto aquela segurança e abrigo, que liberta da angústia e da solidão, quanto, ao mesmo tempo, graças ao pertencimento a um grupo *singular*, que também é muito comentado nas mídias, poder se sentir com isso de qualquer como “singular”, e, assim, como superior ao “cidadão médio normal”.

## **Referências bibliográficas**

BECK, Ulrich; BECK-GERNSHEIM, Elisabeth. *Das ganz normale Chaos der Liebe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990/2017.

BUBER, Martin. Ich und Du. In: *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg: Schneider, 1923/1962.

HOLZHEY-KUNZ, Alice. *Emotionale Wahrheit. Der philosophische Gehalt philosophischer Erfahrungen*. Basel: Schwabe, 2020.

ILLOUZ, Eva. *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus. Adorno-Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.

KIERKEGAARD, Søren. *Der Begriff Angst*. Stuttgart: Reclam, 1843/2003.

KIERKEGAARD, Søren. *Die Krankheit zum Tode*. Stuttgart: Reclam, 1846/1997.

RECKWITZ, Andreas. *Die Gesellschaft der Singularitäten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2017.

SARTRE, Jean-Paul. *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1943/1993.

SLOTERDIJK, Peter. *Sphären I. Blasen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.