

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

RENAN SILVA CARLETTI

**TONALIDADES ÍNTIMAS:
DO ROSTO À COMUNIDADE**

São Paulo

2021

RENAN SILVA CARLETTI

**Tonalidades Íntimas:
Do Rosto À Comunidade**

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia
para obtenção do título de Doutor em Psicologia
Área de concentração: Psicologia Clínica
Orientador: Prof. Dr. Gilberto Safra

São Paulo

2021

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU
PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO
CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E
PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo
Dados fornecidos pelo autor

Carletti, Renan Silva

Tonalidades íntimas: do rosto à comunidade / Renan Silva Carletti;
orientador Gilberto Safra. -- São Paulo, 2021.

123 f.

Tese (Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia
Clínica) -- Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2021.

1. Peter Sloterdijk 2. Fenomenologia 3. Psicanálise 4. Intimidade 5.
Redes Sociais 6. Comunidade I. Safra, Gilberto, orient. II. Título

CARLETTI, R. S. **Tonalidades íntimas: do rosto à comunidade.** Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Psicologia Clínica.

Aprovado em: ___ / ___ / _____

Banca Examinadora

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dra.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

AGRADECIMENTOS

À minha família, a primeira comunidade em que habitei, que me permite acompanhar de perto o fio da vida e o entrelaçamento entre aqueles que já se foram, os vivos e aqueles que ainda estão por vir;

À Julia Santa Clara pela parceria na vida e na pesquisa desta tese, por me inspirar e encorajar para uma prática da psicologia que fizesse sentido diante da minha história e pela leitura cuidadosa antes da finalização desta tese;

À Lara Cristina d'Ávila Lourenço, orientadora do meu trabalho de conclusão de curso, e Luiz Felipe Cerqueira e Silva Pondé, orientador da minha dissertação de mestrado e aos demais professores e professoras que estiveram presentes em meu percurso até aqui, inspirando-me na presença cotidiana da sala de aula, bem como, abrindo novas portas e caminhos por onde eu pudesse caminhar;

Às pessoas que atendi desde que iniciei minha graduação em Psicologia, suas histórias, sofrimentos e alegrias foram vitais para o meu percurso e sustentaram minha permanência nesse ofício até hoje;

Ao Instituto Dasein, sobretudo aos professores André Assis e Beto Machado, que me acolheram e me apresentaram novas perspectivas no exercício da Psicologia a partir da fenomenologia;

Ao Nichan Dichtchekian por me mostrar a força que é possível ter uma aula e me levar para passear nas sendas e esconderijos da *Poética do Espaço* de Bachelard;

Ao Juliano Pessanha por ter me apresentado as sutilezas entre os estranhamentos e as intimidades com o mundo e a possibilidade de uma escrita pulsante;

Ao Gilberto Safra por ter aceitado orientar essa pesquisa, apontar os caminhos certos antes mesmo que eu os avistasse e confiar no meu trabalho;

Aos amigos Guilherme Alexmovitz, Krikor Hovsepian, Luís Barbosa e Joel Ahn pelo grupo de estudos de *Esferas I* de Peter Sloterdijk, os quais foram grandes companheiros nas descobertas pela jornada dessa obra;

Aos colegas que fiz nas disciplinas do Instituto de Psicologia e na Escola de Comunicação e Artes da USP que tornaram a experiência do doutorado menos solitária e possibilitaram por meio das conversas e cafés o amadurecimento dessa tese;

Ao NEPSIDI (Núcleo de Estudos de Psicologia e Campo Digital), ao Cláudio Akimoto pela iniciativa e ao Leonardo Goldberg, Kê Leopoldo, Vitor Melo e Juliana Puglia, bem como, todas as pessoas que participaram dos encontros, as discussões nesse espaço foram determinantes para o segundo capítulo dessa tese;

À secretaria do programa de Psicologia Clínica da USP, sobretudo a Cláudia Rocha, pelo desbravamento e auxílio nos caminhos burocráticos para que essa pesquisa fosse possível;

Aos muitos autores que por meio de seus livros nortearam essa tese. Como Sloterdijk escreveu: livros são cartas para amigos distantes - agradeço-os pelas cartas que me acompanharam nessa pesquisa;

Ao Emicida e suas músicas que me ajudaram a enfrentar as asperezas da cidade de São Paulo e encontrar novos caminhos e expressões para essa tese;

Ao Valter Hugo Mãe por me mostrar que a literatura pode ser uma forma de oração;

Ao Labô (Laboratório de Mídia, Comportamento e Política) da PUC - SP, especialmente aos coordenadores (Danit Falbel Pondé e Rogério Tineu) e pesquisadores dos grupos “Crise do Amadurecimento na Contemporaneidade” e “Cultura do Consumo, Sociedade e Cultura”, por ter sido um caminho alternativo à claustrofobia acadêmica e me possibilitado o exercício do pensamento vitalizado pelo cotidiano;

As pessoas que coordenaram e participaram dos grupos descritos no terceiro capítulo desta tese, o trabalho com vocês me abriu uma nova estrada na Psicologia;

À Marina Ribeiro, Claudinei Affonso, Leonardo Goldberg e Rodrigo Petrônio por aceitarem participar da banca de avaliação e pela atenção dedicada a leitura dessa pesquisa;

À Capes/Cnpq pelo apoio financeiro para a realização desta tese. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

*A merendeira desce, o ônibus sai
Dona Maria já se foi, só depois é que o sol nasce
De madrugada que as aranha desce no breu
E amantes ofegantes vão pro mundo de Morfeu
E o sol só vem depois
O sol só vem depois
É o astro rei, okay, mas vem depois
O sol só vem depois*

Ordem natural das coisas - Emicida

*O lar é nosso ponto de partida. À medida que crescemos
O mundo se torna mais estranho, mais complexo os padrões
De morrer e viver. Não o momento intenso
Isolado, sem antes nem depois.
Mas uma vida ardendo em cada momento.*

“East Coker” de Four Quartet - T. S. Eliot

*O Crisóstomo disse ao Camilo:
todos nascemos filhos de mil pais e de mais mil mães,
e a solidão é sobretudo a incapacidade de ver qualquer pessoa como nos pertencendo,
para que nos pertença de verdade e se gere um cuidado mútuo.*

O filho de mil homens - Valter Hugo Mãe

*Às intimidades primeiras e
àquelas pessoas que puderam se reconhecer
filhos e filhas de mil pais e mil mães na comunidade humana*

RESUMO

CARLETTI, R. S. (2021) **Tonalidades íntimas: do rosto à comunidade**. Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Psicologia Clínica.

O presente trabalho pretende articular a filosofia de Peter Sloterdijk com a prática profissional de um psicólogo. Partindo do percurso clínico-teórico do pesquisador, de suas inquietações com a psicanálise e do estudo da fenomenologia-existencial até chegar ao filósofo alemão, verificaremos uma preocupação constante com a dominação científica a respeito das possibilidades de dizer sobre a experiência humana. No encontro clínico, a intensidade e o impacto da presença perdiam-se diante da tensão vivida por este incômodo. Na busca por encontrar um interlocutor teórico para acompanhá-lo nessas inquietações, o alemão Peter Sloterdijk surge com seu estilo provocador e inovador dialogando com a literatura, poesia, teologia, antropologia, arqueologia e outras áreas que o possibilitam encontrar expressões que contam sobre a experiência humana no mundo. Nesta tese será enfatizada a noção de intimidade como descrita na obra “Esferas I – Bolhas” em que o autor desenvolve uma narrativa histórico-filosófica deste fenômeno, abrindo um campo de articulação com a situação clínica, enfatizando a experiência do rosto como constitutiva da condição humana. Em seguida, este percurso irá perpassar a experiência da intimidade diante das interações digitais, característica marcante de nossa época. No último capítulo, serão apresentadas experiências comunitárias como uma forma concomitante de intimidade na contemporaneidade em paralelo com as redes sociais. Este trajeto será permeado pela noção de espaço, palco onde as tonalidades íntimas são desenhadas.

Palavras-chave: Peter Sloterdijk; Intimidade; Redes Sociais; Comunidade.

ABSTRACT

CARLETTI, R. S. (2021) **Intimate shades: from face to community**. Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Psicologia Clínica.

The present work intends to articulate Peter Sloterdijk's philosophy with the professional practice of a psychologist. Starting from the researcher's clinical-theoretical path, from his concerns with psychoanalysis and from the study of existential-phenomenology until reaching the German philosopher, we will verify a constant concern with scientific domination regarding the possibilities of saying about human experience. In the clinical encounter, the intensity and impact of the presence were lost due to the tension experienced by this discomfort. In the search to find a theoretical interlocutor to accompany him in these concerns, the German Peter Sloterdijk comes up with his provocative and innovative style, dialoguing with literature, poetry, theology, anthropology, archeology and other areas that allow him to find expressions that tell about the experience human in the world. In this thesis, the notion of intimacy as described in the work *Esferas I – Bubbles* will be emphasized, in which the author develops a historical-philosophical narrative of this phenomenon, opening a field of articulation with the clinical situation, emphasizing the experience of the face as constitutive of the human condition. Then, this path will go through the experience of intimacy in the face of digital interactions, a striking feature of our time. In the last chapter, experiences of community therapy will be presented as a concomitant form of intimacy in contemporaneity in parallel with social networks. This path will be permeated by the notion of space, a stage where intimate tones are drawn.

Keywords: Peter Sloterdijk; Intimacy; Social networks; Community.

RESUMEN

CARLETTI, R. S. (2021) **Tonos íntimos: del rostro a la comunidad.** Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Psicologia Clínica.

El presente trabajo pretende articular la filosofía de Peter Sloterdijk con la práctica profesional de un psicólogo. Partiendo del camino clínico-teórico del investigador, desde su inquietud por el psicoanálisis y desde el estudio de la fenomenología existencial hasta llegar al filósofo alemán, comprobaremos una preocupación constante por la dominación científica en cuanto a las posibilidades de decir sobre la experiencia humana. En el encuentro clínico, la intensidad y el impacto de la presencia se perdieron ante la tensión vivida por este malestar. En la búsqueda de encontrar un interlocutor teórico que lo acompañe en estas inquietudes, el alemán Peter Sloterdijk presenta su estilo provocador e innovador, dialogando con la literatura, la poesía, la teología, la antropología, la arqueología y otras áreas que le permitan encontrar expresiones que cuenten sobre la experiencia humana en el mundo. En esta tesis se enfatizará la noción de intimidad tal como se describe en la obra “Esferas I - Burbujas”, en la cual el autor desarrolla una narrativa histórico-filosófica de este fenómeno, abriendo un campo de articulación con la situación clínica, enfatizando la experiencia de la rostro como constitutivo de la condición humana. Luego, este camino pasará por la experiencia de la intimidad frente a las interacciones digitales, un rasgo llamativo de nuestro tiempo. En el último capítulo, las experiencias comunitarias se presentarán como una forma concomitante de intimidad en la contemporaneidad en paralelo a las redes sociales. Este camino estará impregnado de la noción de espacio, escenario donde se dibujan tonos íntimos.

Palabras clave: Peter Sloterdijk; Intimidad; Redes sociales; Comunidad.

SUMÁRIO

PREFÁCIO	15
-----------------	-----------

INTRODUÇÃO	22
-------------------	-----------

CAPÍTULO 1

Intimidade: nunca fomos um	30
-----------------------------------	-----------

1.1 Porque uma pedra não tem rosto: a experiência de ter sido habitado por uma presença	30
--	----

1.1.2 Sloterdijk e a psicanálise: um debate sobre espaço e relação	38
--	----

1.1.3 Em direção à comunidade de destino: sofrimento para além da situação clínica	48
---	----

1.2 A importância do espaço: um percurso a partir da esferologia de Peter Sloterdijk e a Poética do Espaço de Gaston Bachelard	51
--	----

1.2.1 A dialética exterior-interior em Gaston Bachelard	54
---	----

1.2.2 Entre portas e bolhas: diálogos entre Bachelard e Sloterdijk	56
--	----

CAPÍTULO 2

Intimidade em tempo digitais: o esquecimento da relação face a face	62
--	-----------

2.1 A emergência da lógica conectiva	64
--------------------------------------	----

2.1.2 A experiência corpo-temporal na lógica conectiva	66
--	----

2.2 O esquecimento da face ou ainda: há palavra sem olhar?	69
--	----

2.3 Entre o brilho da tela e do olhar	73
---------------------------------------	----

CAPÍTULO 3

Das redes sociais às experiências comunitárias: corpos e lugares enraizados	77
3.1 Comunidade: aproximações conceituais e um breve panorama contemporâneo	78
3.1.1 Do “interior comum” ao espaço comunitário	78
3.1.2 O desenraizamento: a falência da imunidade comunitária	82
3.1.3 Ilhas contemporâneas: alguns modos de habitação em Esferas III	86
3.2 Comunidade como imunidade: aportes fenomenológicos a partir de Emerica e Peter Sloterdijk	91
3.2.1 Da falência dos sistemas imunitários comunitários à possibilidade das ilhas de convivência	94
3.2.2 Derrubando paredes: algumas caixas solidárias contemporâneas	104
CONCLUSÃO	115
BIBLIOGRAFIA	118

PREFÁCIO

O presente trabalho pretende discutir o pensamento do filósofo contemporâneo alemão Peter Sloterdijk e sua contribuição para questões atuais da psicologia a partir da minha prática clínica. Tais questões envolvem tópicos pertinentes às áreas da epistemologia e ao exercício profissional terapêutico. No prefácio desta tese, descrevo meu percurso clínico-teórico de pesquisa e o encontro com a obra do filósofo.

Meus estudos iniciais na Psicologia, foram dedicados a abordagem psicanalítica, precisamente aos escritos de Sigmund Freud, Jacques Lacan e seus comentadores. Durante as primeiras leituras dos textos freudianos na graduação, uma fusão de admiração e desconfiança tomava minhas leituras. A sólida construção teórica indicava uma dominação completa do campo das experiências vividas sob a nomeação dos conceitos psicanalíticos.

É possível recordar de uma aula, na disciplina Fundamentos da Teoria Psicanalítica, pediu que levantasse a mão quem compreendia que o acaso seria possível na teoria psicanalítica. Ergui a mão com uma sensação que envolvia dúvida e esperança diante da expectativa de um espaço para *o inexplicável*¹ diante do ainda nebuloso conceito de inconsciente. A resposta negativa à possibilidade de acaso e a afirmação de que todo ato psíquico poderia ser determinado e explicado, levou-me a escrever o “Freud-nosso”: uma paródia irônica da oração cristã realizando comparações com termos psicanalíticos. Tal qual o discurso religioso, a psicanálise freudiana surgia como uma maneira de silenciar e negligenciar a imprevisibilidade e o inédito de cada experiência humana². Tal escrito jaz em alguns de meus cadernos utilizados na graduação, mas, o desejo de encontrar modos de dizer sobre o inexplicável ainda permaneceu.

Semestres depois, a apresentação da proposta de Jacques Lacan diante dos escritos de Freud foi acolhida com vigor. A escolha pela linguística como modo de compreensão do inconsciente me pareceu fascinante e se havia algo que poderia explicar o inexplicável, não haveria outro caminho, se não, uma discussão sobre a relação entre os seres humanos e as palavras. Então, dediquei-me durante o estágio clínico ao estudo da psicanálise de Lacan e por

¹ Neste momento, esta expressão significa uma oposição entre experiências e conceitos, indicando uma suspeita de que toda experiência resiste ao processo explicativo.

² Apoio-me na posição de Juliano Pessanha a respeito dos “regimes explicativos” para sustentar tal posição.

ela fui construindo um enorme apreço. A linguagem áspera e difícil de ser penetrada indicava um denso conteúdo a ser encontrado.

Paralelamente, seguia com a elaboração do meu trabalho de conclusão de curso, o qual na presença da ânsia e inexperiência acadêmica surgiu como “estudar a ideia de homem e natureza humana em Freud” e após os inúmeros e necessários recortes culminou em “A agressividade e sentimento de culpa nos textos freudianos: Considerações atuais sobre a guerra (1915) e O Mal-estar na civilização (1930)” (CARLETTI, 2013) sob orientação de Lara Cristina d'Avila Lourenço.

Ao final da graduação, segui uma leitura detalhada de Antônio Quinet (2009), comentador da psicanálise lacaniana para fundamentação do início do meu trabalho em clínica particular. Com poucos meses atuando, um incômodo se fez presente. A proposta do diagnóstico estrutural nas entrevistas iniciais mostrou-se como um anteparo diante do encontro com o paciente. A escuta clínica perdia-se em divagações conceituais durante os atendimentos, buscando a correlação entre o discurso e a estrutura psíquica. As tentativas de ler diretamente Lacan (1998) naufragaram no modo de escrita do autor que nada se aproximava do modo de dizer de meus pacientes. Assim, a dificuldade na escuta de meus pacientes e o desconforto com a proposta do diagnóstico estrutural foi ganhando contornos cada vez mais densos.

A busca de um supervisor parecia ser o remédio necessário diante do quadro epistêmico que se sobrepunha violentamente a minha experiência clínica. Na ocasião, ouvi uma pertinente analogia: “os conceitos são como exercícios que os atletas realizam em academias. Quando praticam o esporte a que se dedicam, não pensam nem repetem os exercícios. Da mesma forma, no encontro clínico, os conceitos não devem aparecer”. A afirmativa pareceu adequada e suficiente para amenizar o engodo em que me encontrava, mas eu ainda não havia me atentado que esta dificuldade com o diagnóstico estrutural iria propor um retorno ao meu passado. Um clarão se fez presente em minhas ideias quando este mesmo supervisor disse-me: “A psicanálise é o filé mignon do saber”. Imediatamente, o Freud-nosso atravessou minha memória e se presentificou naquele instante. Notei que Freud havia sido bem sucedido em sua busca por conhecimento totalizante³, seus leitores haviam seguido ortodoxamente sua proposta. A psicanálise não era mais um modo de explicação, mas o

³ Marco esta posição, a partir da explicitação feita por Juliano Pessanha em sua fala sobre “A noção do fracasso”, ao considerar que as experiências cotidianas, na modernidade, passam a adentrar o “regime explicativo” a partir do declínio da literatura. Essa fala é apresentada com modificações no capítulo 2 do livro *Recusa do não-lugar* (2018). Ela está disponível em: <https://youtu.be/fkpFc802X2U> acessado em 29 de ago. de 2021.

modo, por excelência, de silenciar o *inexplicável*⁴. Percebi o que havia intuído de forma prematura durante a graduação, a realidade de que para alguns psicanalistas os escritos freudianos eram como uma “Bíblia ou Talmude”⁵ tal como afirmado em entrevista por Elisabeth Roudinesco (2014).

A frase do supervisor ressoou intensamente em minha prática e buscando conter tal reação para me manter “fiel” a psicanálise, fui a um encontro de uma escola de psicanálise. Neste local, pude ouvir a seguinte afirmação: “as escolas de psicanálise são dispositivos políticos para perpetuação da psicanálise”. O Freud-nosso não cansava de se repetir e inscrever-se em minhas percepções. Além da oração, descobri que já haviam construído templos para propagação e discussão *ad infinitum* de seus escritos.

Pude então perceber a posição desvinculada de outros campos de saber que a psicanálise se encontrava. Certo dia, deparei-me com a citação:

O tratamento analítico, é verdade, cruza o campo da educação médica, mas um não inclui o outro. Se - o que pode parecer fantástico hoje em dia - alguém tivesse de fundar uma faculdade de psicanálise, nesta teria de ser ensinado muito do que já é lecionado pela escola de medicina: juntamente com a psicologia profunda, que continua sempre como a principal disciplina, haveria uma introdução à biologia, o máximo possível de ciência da vida sexual e familiarização com a sintomatologia da psiquiatria. Por outro lado, a instrução analítica abrangeria ramos de conhecimento distantes da medicina e que o médico não encontra em sua clínica: a história da civilização, a mitologia, a psicologia da religião e a ciência da literatura (FREUD, 1926, p.278).

Suspeitei que a maioria dos psicanalistas, os quais até então eu havia conhecido, ou ignorava este trecho ou o desconhecia. Os temas da *história da civilização, a mitologia, a psicologia da religião e a ciência da literatura* pareciam ter se tornado apenas modos de retificar os pressupostos psicanalíticos. Não havia espaço para o estudo destas áreas considerando que elas poderiam contribuir para o trabalho do psicanalista. Elas auxiliavam, tão somente, a reafirmação de pressuposições que ganhavam contornos quase inquestionáveis.

Concomitante a estas experiências, iniciei minha pesquisa de mestrado na qual propus dar continuidade aos estudos realizados na monografia e buscando conexões com a tragédia grega. Fundamentado na tese de doutorado “O homem trágico em Freud” (PATITUCCI, 2008) defendida no mesmo programa em que ingressei, detalharia a presença do conceito de trágico

⁴ Neste momento, este termo significa uma tentativa de encontrar um modo de dizer sobre a intensidade vivida na experiência clínica.

⁵ A psicanalista Elisabeth Roudinesco realiza esta comparação dos escritos freudianos com textos religiosos em entrevista ao jornal Zero Hora em 2014: <http://zh.clicrbs.com.br/rs/noticias/proa/noticia/2014/10/elisabeth-roudinesco-nao-podemos-trabalhar-a-obra-de-freud-como-atemporal-4613156.html> acessado em 30 ago. de 2016

nas acepções de culpa e agressividade na ótica freudiana. Ainda com todas as intempéries, havia a tentativa de ater-me a psicanálise.

Com as aulas de metodologia científica um novo horizonte se mostrou. Pude perceber, a partir da crítica realizada por alguns professores do programa de pós-graduação em Ciências da Religião da PUC-SP, o movimento cíclico que a compreensão psicanalítica da religião propunha e era exatamente isto que ocorria em minha prática clínica. Eu partia dos conceitos, passava cinquenta minutos com um paciente e, ansiosamente, buscava retornar aos conceitos. A presença do paciente era apenas um “parêntese” na minha busca por validar a psicanálise enquanto método terapêutico pertinente ao meu exercício profissional.

Espantado com essa nova descoberta, a leitura do livro “Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Fiódor Dostoiévski” (PONDE, 2003) escrito por meu orientador foi um divisor de águas. A possibilidade da dúvida reluzia naquela obra e um novo modo de dizer sobre o inexplicável⁶ se fez presente. Os efeitos na clínica foram imediatos. Eu havia encontrado um companheiro teórico que me mostrava a necessidade de não reduzir o humano aos determinismos científicos. Agora, para o ser humano, dois mais dois poderiam ser cinco! (DOSTOIEVSKI, 1860). A partir disso, pude me assegurar que um trabalho terapêutico estava sendo realizado na medida em que eu impedia que os conceitos reduzissem meus pacientes.

Minha dissertação de mestrado ganhou um novo tema e eu descobri um novo modo de olhar para o mundo. A escolha foi focar em um tema apresentado por Pondé (2003), a respeito da conexão entre a obra “Memórias do Subsolo” (DOSTOIEVSKI, 1860) e o ceticismo pirrônico. A personagem central da dissertação foi a dúvida e pude verificar que, enquanto para Dostoiévski ela tinha um efeito deletério e desesperador, o ceticismo pirrônico encarava-a como uma estrada para a tranquilidade (CARLETTI, 2015). O tema que a princípio não realizava nenhuma correlação com a prática clínica, foi mostrando-se fortuito à escuta terapêutica. A leitura dos escritos céticos me permitiu suspender a crença nos conceitos psicanalíticos e poder escutar, genuinamente, aquele que se apresentava com seu sofrimento. Saíam de cena as estruturas diagnósticas e entrava a suspensão do juízo (*epokhé*) (CARLETTI, 2014). O inconsciente deixava seu protagonismo e a atenção voltava-se para a questão: o que de inédito e imprevisível este paciente está me trazendo?

⁶ A partir deste momento, o inexplicável ganha um novo significado. Não se trata somente da sobrecodificação das experiências, mas, refere-se à insuficiência do conhecimento científico utilitarista em reduzir o humano a um sistema de medidas previsíveis.

Durante o processo de pesquisa da dissertação, buscando encontrar textos relacionando literatura e ceticismo, deparei-me na internet com a palestra “A noção de fracasso”⁷ na voz densa e pausada de Juliano Garcia Pessanha. Como uma síntese de tudo aquilo que me inquietava durante a graduação e do encontro com a leitura de Pondé (2003), pude descobrir que não estava mesmo só. O inexplicável que sondei por todos estes últimos anos havia sido *inexplicavelmente* sintetizado nesta fala. Encontrei um companheiro para dedicar-se a dizer o indizível, falar sobre o *in-falável* e escrever o *in-escrevível*. Todos estes “in’s” foram como uma deliciosa música para meus ouvidos e puderam retificar o que eu estava realizando na minha prática clínica. Ali estava a descrição do impacto que sentia a cada vez que se sentava em minha poltrona disposto a escutar a experiência de alguém e a dignidade que esperava dar para aquele momento.

A fala de Juliano G. Pessanha, indicou-me o percurso sólido e frutífero que poderia gerar a aproximação da literatura com a clínica. Nesta fala, Juliano explicita que o campo literário era o responsável por guardar e velar sobre o que até então, era intuitivamente chamado de inexplicável. O *inexplicável* era um lugar privilegiado na escrita literária quando ela, ao dizer sobre a experiência humana no mundo, não o faz a partir de um corpo teórico, mas a partir da própria vida, resguardando assim um não-saber. Com isso, pude encontrar autores que ressaltavam a importância da literatura na prática clínica, especificamente, da poesia. Tal como descrito por Safra (2005):

A poesia é resistente. Não é possível reduzi-la ou submetê-la a qualquer dissecação em busca de sua anatomia. Ela se preserva, resiste e revela algo do originário da condição humana. A poesia diz e preserva o mistério. Como perspectiva ética, a poesia assinala um lugar em que, ao se estar frente ao outro, frente às coisas, frente à cultura, apoiamos um pé na revelação e outro no não-saber. O não-saber é uma condição ética. Questão importante na clínica contemporânea, pois nela é fundamental estar-se posicionado no não-saber para que a revelação da singularidade do analisando possa aparecer (p. 46).

Portanto, o contato com a poesia é esta preservação da postura de não-saber aliada aos conhecimentos teóricos, a qual Safra aponta como condição ética no encontro clínico. Recentemente, tenho cultivado a postura de não-saber por meio das leituras de João Guimarães Rosa, Manoel de Barros, Juliano Garcia Pessanha e Fernando Pessoa. Compreendendo-os em sua possibilidade de assegurar este não-saber sobre a condição

⁷ Como citado anteriormente, o conteúdo desta fala está apresentado com modificações no capítulo 2 do livro *Recusa do não-lugar* (PESSANHA, 2018). Essa fala está disponível no link: <https://youtu.be/fkpFc802X2U> acessado em 29 de ago. de 2021.

humana, tal como exposto por Lescure: “O não-saber não é uma ignorância, mas um ato difícil de superação do conhecimento. É a esse preço que uma obra é a cada instante essa espécie de começo puro que faz de sua criação um exercício de liberdade” (LESCURE apud BACHELARD, 1996, pág. 16). Percebendo a urgência de dedicar-me ao estudo do que havia encontrado, matriculei-me em um curso presencial de Juliano G. Pessanha denominado “O Estranho e o Íntimo”.

Neste momento, o filósofo Peter Sloterdijk aparece como um escritor de “romances-filosóficos” (PESSANHA, 2014) apresentado no curso realizado. A leitura do primeiro volume de sua trilogia *Esferas* durante as aulas inaugurou-me um novo modo de dizer sobre a experiência humana. A linguagem poética vibrava naquelas páginas e, com isso, as explicações pareciam preservar o humano de um modo de dizer totalizante. Além disso, Sloterdijk (2016) propunha uma revisão de ideias psicanalíticas e isto era inédito diante do que eu havia encontrado até aquele instante. “Não-objetos e irrelações – por uma revisão da doutrina psicanalítica” e “Onde Lacan começa a se equivocar”, dois títulos de capítulos que, de imediato, fizeram-me notar que o Freud-nosso poderia, finalmente, ser deixado de lado. Eu havia encontrado uma nova forma de pensar a psicanálise. Uma psicanálise que deixava de ser “sagrada” e estava aberta a profanações.

Juliano Pessanha também apresentou neste curso, o pensamento de Martin Heidegger (2012) que, até então, havia passado despercebido durante minha graduação. A leitura particular de Pessanha sobre “Ser e Tempo” legitimou e contornou questões teóricas as quais quase não encontrei pares para reflexão. Precisamente, a respeito do domínio do dizer científico em detrimento das demais formas de compreensão das experiências humanas. Pessanha propunha em seu curso um diálogo entre a posição descrita por Heidegger e aquela exposta Sloterdijk. Para Pessanha, Heidegger (2012) é um interlocutor do *estranho* que busca resguardar o humano de qualquer possibilidade de determinação, levando-o a um lugar de estrangeiro do próprio mundo.

Neste sentido, muito próximo ao que eu buscava tatear com minhas tentativas de afirmar o inexplicável. Enquanto, Sloterdijk expõe a necessidade de intimidade com o outro e com o mundo como experiências, intrinsecamente humanas, e necessárias para se poder estar no mundo. Tais posições e a possibilidade da coexistência destes modos de existir na constituição humana, inauguraram em definitivo um novo modo de pensar e estar no ambiente terapêutico. Enfim, o *inexplicável* deixava de ser rival do explicável. Explicar não era mal, falar do inexplicável perdia o brilho reluzente de uma salvação. Ambos passam a ser

considerados como modos de relação com o mundo, modos humanos, demasiadamente humanos.

INTRODUÇÃO

No meio-fio: entre as trilhas da psicanálise e da fenomenologia

Não há nada de novo para ser dito na primeira parte desta tese. Nada de propriamente novo. Minhas contribuições são formas diferentes de dizer aquele que foi notado por psicanalistas e fenomenólogos. Há quem possa encontrar neste novo modo de contar uma história já dispersa por outros escritos, um novo modo de olhar para a realidade, e quiçá, a reconsideração de algumas práticas. Esta busca de uma nova gramática para as relações íntimas guarda raízes no romance-filosófico de Peter Sloterdijk chamado “Esferas I - Bolhas”. Parte do que irei aqui apresentar está muito bem ilustrado no livro “As diversas faces do cuidar” de Luís Cláudio Figueiredo, no aporte relacional da psicanálise realizado por Thomas Ogden e nos escritos de Gilberto Safra. No que tange o olhar fenomenológico, irei apresentar um breve diálogo entre a noção de intimidade descrita por Sloterdijk (2016) e a proposta de Gaston Bachelard (1993) em seu livro “A poética do espaço”.

No segundo e terceiro capítulo, utilizo-me da perspectiva relacional oferecida por Sloterdijk para discutir alguns fenômenos contemporâneos. Em um primeiro momento, buscarei alcançar o fenômeno das relações em mídias digitais. Aqui, talvez haja algo de diferente do que já foi escrito, sobretudo, referente às publicações no Brasil a respeito do fenômeno citado. Na sequência, irei apresentar relatos de experiências comunitárias indicando as possibilidades de um trabalho assentado na cultura e como caminho alternativo à clínica individual como forma de cuidado.

A presente tese tem como inspiração uma proposta narrativa sobre o fenômeno da intimidade. Tal incentivo provém da obra “A Ciência Pós-Moderna” de Boaventura Sousa Santos (1983) em que o autor explicita que “todo conhecimento científico-natural é científico-social”. Partindo desta ruptura entre ciências da natureza e humanas, Santos (1983) continua seu texto ressaltando a prática narrativa como um importante elemento na superação desta dicotomia: “a física das partículas nos fale do jogo entre as partículas, ou a biologia nos fale do teatro molecular ou a astrofísica do texto celestial, ou ainda a química da biografia das reações químicas.” (p. 64). Assim, compreendo que a modalidade narrativa – seja jogo, teatro, texto ou biografia – é pertinente para a temática abordada neste trabalho.

Uma pesquisa que propõe se fazer através da costura de linhas narrativas, necessita de uma aproximação com o trabalho imaginativo, o qual se desdobra em dois eixos metodológicos: a hermenêutica de Gadamer e a proposta de psicanálise com ficção descrita por Fábio Hermann. Antes de detalhá-los, considero pertinente um breve comentário sobre o modo de pensamento abduutivo e as possibilidades de um pensamento imagético.

A partir do artigo apresentado por Thagard e Shelley (1997) entendo que o pensamento abduutivo abre-se para uma proposta de articulação teórica que privilegia um arcabouço teórico como uma possibilidade de construção imagética. Ou seja, propor uma compreensão do fenômeno íntimo em suas diversas nuances que se apresenta na contemporaneidade a partir da esferologia de Sloterdijk é atentar-se ao que ela (a esfera) contribui enquanto representação visual e imaginativa para a situação clínica.

Desta forma, há um traço criativo neste viés investigativo, considero que as imagens podem ser transformadas em uma plasticidade conjunta com as palavras. O apelo a esta forma de explicação, por vezes, pode desaguar em uma proposta de pensamento que aspira a uma totalização descritiva da experiência, é pertinente lembrar que a alusão às imagens e a narrativa é um recurso, digamos didático, e qualquer forma de teorização totalizante não preconiza o intuito desta tese (THAGARD & SHELLEY, 1997).

A simplicidade aparente de tomar formas esféricas como caminho para elucidar a compreensão de situações clínicas, deve ser entendida não como uma simplificação rasa do fenômeno, mas sim, como uma busca aprofundada por detalhar os desdobramentos que este tipo de proposta pode ressoar na relação e na direção do tratamento clínico. Neste sentido, considere a utilização de imagens como forma de aprofundar este modo de pensamento e explorá-lo de forma detalhada.

Utilizarei neste trabalho a metodologia hermenêutica proposta por Hans-Georg Gadamer. Influenciado pela filosofia de Martin Heidegger, Gadamer propõe a investigação do processo interpretativo. Diante desta tarefa, o filósofo nos mostra que as ideias de “objetividade” e “neutralidade” não são atingíveis mediante os pressupostos da filosofia heideggeriana, precisamente, a partir da ideia de círculo hermenêutico. Com esta proposta, Heidegger coloca que a compreensão não deve buscar uma direção viciosa, mas empreender a positividade que reside neste ato (HEIDEGGER apud GADAMER, 2007). Gadamer descreve que tomar esta proposta é compreender o ser humano como lançado no mundo e na história, entendendo o processo interpretativo como originado de um lugar construído e, portanto, necessariamente suscetível à influência.

Neste sentido, inicialmente, deve-se reconhecer e investigar estas opiniões prévias a respeito do tema antes mesmo de buscar o texto com o qual ocorrerá o trabalho de compreensão. A objetividade está nesta postura de afirmação de uma opinião prévia e não a tentativa de retirá-la de cena com qualquer prerrogativa que busque a neutralidade. Portanto, teremos como passo inicial a investigação de nossas opiniões a respeito de sua “origem e validade” (GADAMER, 2007, p. 403).

Considerando esta disposição à interpretação a partir de um viés, o autor nos recomenda a consideração desta condição como parte do método investigativo. Ou seja, trata-se de assumir a parcialidade na leitura e interpretação dos textos pretendidos. Entendo que trata-se de um método adequado ao considerar que Gadamer busca expor os processos da compreensão considerando a impossibilidade da neutralidade no sujeito que se predispõe a realizar a interpretação de um texto. A proposta deste autor pode ser sintetizada a partir da citação:

Quem quer compreender um texto, em princípio, disposto a deixar que ele diga alguma coisa por si. Por isso, uma consciência formada hermeneuticamente tem que se mostrar receptiva, desde o princípio, para a alteridade do texto. Mas essa receptividade não pressupõe nem “neutralidade”; com relação à coisa nem tampouco auto-anulamento, mas inclui a apropriação das próprias opiniões prévias e preconceitos, apropriação que se destaca destes. O que importa é dar-se conta das próprias antecipações, para que o próprio texto possa apresentar-se em sua alteridade e obtenha assim a possibilidade de confrontar sua verdade com as próprias opiniões prévias (GADAMER, 2007, p. 405).

Nota-se que o princípio da “neutralidade” não é considerada como possível dentro da metodologia exposta por Gadamer (2007). Ao invés de buscar esse “ponto zero” distante de qualquer leitura enviesada, o filósofo propõe que o pesquisador tenha de forma clara quais são suas antecipações diante do texto. Deste modo, tenho com clareza que partirmos de uma posição que busca discutir questões da psicologia clínica atual considerando os temas: a discussão entre as diferentes abordagens, a problematização das bases da psicanálise, a reflexão sobre o “espaço” nas discussões da área e a característica fundante da presença humana enquanto ser-com o outro. Neste sentido, não há neutralidade referente a estes temas, mas, a proposta de lê-los com a filosofia de Sloterdijk.

Em sua estrutura, essa tese tem como proposta a perspectiva desenvolvida a partir da apresentação de alguns trechos de situações clínicas⁸ sob a perspectiva tratada por Fábio

⁸ Destaco que o termo “situação clínica” não se refere, exclusivamente, a situações ocorridas dentro do espaço do consultório. No artigo “A vassoura e o divã” de Gilberto Safra (1996) ao narrar uma conversa com uma mulher

Herrmann. Nesta perspectiva tais vinhetas apresentam-se como uma produção em psicanálise como *ficção*. Nesta perspectiva, os pressupostos que sustentam a prática clínica atuam como *ficções verdadeiras* na discussão teórica. Herrmann (2006) descreve a noção de *homem psicanalítico* como sendo objeto teórico da psicanálise que nos permite o debate conceitual. Portanto, não se trata da utilização da clínica para verificação de conceitos já determinados, mas da possibilidade de situar a intimidade como um campo vivenciado em determinado espaço-tempo.

Tal noção de construção teórica em psicanálise como *ficção* (HERMANN, 2006) apoia-se no argumento de que a metodologia em psicanálise não segue os moldes da ciência positivista. Neste sentido, o termo *ficção* designa uma interpretação singular de um fenômeno (campo) delimitado, que se reconhece como uma verdade possível, aberto a ser compreendido de outro modo. Com isso, a psicanálise desenvolve-se como criação literária e os casos clínicos tornam-se situações a serem romanceadas, prática já inaugurada por Freud em suas obras (MENDES & PRÓCHNO, 2006).

Assim, os parágrafos em itálico descritos nesta tese devem ser compreendidos como *imagens literárias*, de maneira que a perspectiva de Herrmann (2006) una-se a proposta de um pensamento tecido por imagens como descrito por Peirce⁹ (1960). Ou seja, deve-se compreendê-las, da mesma forma, que as imagens que aparecem no decorrer do texto. São descrições de experiências que dialogam com os conceitos trabalhados no texto, e em alguns momentos, o sentido pode construir-se não de forma imediata, mas apresentando-se aos poucos conforme a leitura integral do texto.

Na perspectiva ética, mostra-se já bastante profícua a perspectiva narrativa para descrever a história e a condição humana para além da dicotomia entre *natureza* e *cultura* como apresentado em “O Gene – Uma História Íntima” (MUKHERJEE, 2016), “O Imperador dos Males de Todos os Males – Uma Biografia do Câncer” (MUKHERJEE, 2012), “Sapiens – Uma Breve História da Humanidade” (HARARI, 2015); “Neandertal, Nosso Irmão: Uma breve história do homem” (CONDEMI & SAVATIER, 2018) e “O oráculo da noite: a história e a ciência do sonho” (RIBEIRO, 2019). Tais propostas¹⁰ provocam uma ruptura na distinção

que vive na rua, o autor apresenta como a atenção e as possibilidades de intervenção ao acontecer humano não estão, a princípio, delimitadas por um espaço físico.

⁹ Essa proposta está descrita no início do capítulo 1 desta tese.

¹⁰ Tais propostas também podem ser identificadas no mercado editorial e publicitário como “storytelling” como a utilização de narrativas para impulsão de vendas. No entanto, compreendo que subjaz a este fenômeno, do apreço humano pela narrativa, o aporte de uma ciência pós-moderna tal como identificado por Boaventura Sousa Santos (2008).

natureza e cultura, fazendo ambos se entrelaçarem no discurso narrativo apresentado por seus respectivos autores. Entendo que a teoria das Esferas de Peter Sloterdijk propõe trabalhar neste interstício apresentado por Boaventura Sousa Santos (1983) em que o olhar esferológico se caracteriza um “entre” no intervalo entre o natural e o cultural¹¹.

Perseguindo esta proposta, compreendo que a forma narrativa é pertinente para apresentar o tema da intimidade, pois, escorrega assim, das determinações de abordagem sempre tão presentes na segregação das matrizes do pensamento psicológico (FIGUEIREDO, 1991). Tema este tão pouco debatido no âmbito acadêmico¹², já que o que se faz, no geral, trata-se de uma autofagocitação da própria matriz em que se trabalha. Posição essa já antevista por Bachelard (1996) dentro do fazer científico: “uma prova da sonolência do saber, prova da avareza do homem erudito que vive ruminando o mesmo conhecimento adquirido, a mesma cultura, e que se torna, como todo avarento, vítima do ouro acariciado” (p.10)

Não pretendo aqui, pormenorizar as contribuições metapsicológicas ou reduzir aquelas feitas pela psicanálise freudiana, no entanto, ao inspirar-me e colocar-me a partir das contribuições de Peter Sloterdijk, reconheço-me como alguém que está interessado em narrar movimentos existenciais e não reconhecer padrões ou repetições. Tampouco, criar conceitos que expliquem uma vida intrapsíquica. Interessa-me em ressonância com os escritos do filósofo alemão:

Não me pergunto, portanto, seguindo Freud ou DeMause, que tipo de afetos psicológicos individuais ou familiares podem ativar-se em cenários políticos ou coletivos – como, por exemplo, as ambivalências no vínculo ao pai ou as derivações do drama do nascimento; interessa-me muito mais, como a Deleuze, a perspectiva inversa: quais são as energias dinâmicas de massa ou de grupos que se articulam genuinamente nos coletivos e só neles? Que vias de excitação, que fantasmas, que epidemias temáticas são típicas nos corpos sociais em grande escala e como se propagam, como se comunicam aos indivíduos e aos grupos? (SLOTERDIJK & HEINRICHS, 2007, p. 66)

Deste modo, ao narrar os movimentos existenciais de intimidade com o mundo, estou em busca de captar fluxos e ressonâncias com espaços e grupos. O que me leva a encontrar um direcionamento ético para pensá-los. Encontro-o nas obras de Gilberto Safra (2004), Boaventura Sousa Santos (2019) e do próprio Sloterdijk (& HEINRICHS, 2007). O primeiro à partir da noção de comunidade aliado à noção de *Sóbornost* da filosofia russa, o segundo a

¹¹ Outros autores contemporâneos desenvolvem importantes debates sobre essa temática cultura e natureza como: Isabelle Stengers e Bruno Latour.

¹² Surpreende o desprezo do tema no âmbito da pesquisa sobre o ensino da Psicologia. Além da obra citada, não foram encontradas outras obras que discutem sobre a pluralidade da área, tampouco, sobre os impactos deste fato na formação de psicólogos.

partir das epistemologias do sul e formas singulares de reconhecimento do sofrimento¹³ e o último, a partir da superação de conceitos clássicos da Teoria Crítica Alemã como opressores *versus* oprimidos e a luta de classes, atitude essa central para que o sofrimento possa ser discutido em uma amplitude existencial e não estritamente em chave sociológica¹⁴, e por último, por meio de seu empenho em pensar as possibilidades de “estar-em” e “estar-com” na contemporaneidade.

Meu interesse em apontar tais correlações é que a psicanálise, ainda que não se encaixe em nenhuma das matrizes descritas por Figueiredo (1991), é uma contraposição a proposta de considerá-la como uma área *sui generis* conforme o mesmo autor aponta em artigo posterior (FIGUEIREDO, 2003). O que me parece pertinente, é compreender que a psicanálise se desenvolve em conjunto com as matrizes descritas, o que não implica em submetê-la à uma delas, mas abrir a possibilidade de traçarmos correlações entre ela e as demais perspectivas. Não obstante, tal empenho também busca aproximá-la de um diálogo com outras áreas como a literatura e a filosofia tal como realizado por Gilberto Safra (2004) em seus trabalhos.

Retornar a esta antiga distinção das matrizes feita por Luís Cláudio Figueiredo auxilia em um panorama geral da Psicologia, tema levantado pelo próprio autor em seus textos mais antigos, mas em geral ignorado por docentes e pesquisadores dos programas de pós-graduação de Psicologia como já citado acima. É notória a confusão que se dá nos estudantes de graduação diante das inúmeras “abordagens” ofertadas¹⁵, como Figueiredo (2003) já havia descrito. O que me parece pertinente é reconectar a produção do próprio autor com seus antigos textos, buscando uma revitalização do tema tão esquecido no debate atual.

Neste sentido, parece relevante que no artigo “Metapsicologia do Cuidado”, Luis Claudio (2007) pouco explicita mecanismos metapsicológicos para o ato de cuidar. Não estaria o autor, já nesse momento, realizando uma fenomenologia do cuidado a partir da psicanálise? No item 1.1.2 apresento o debate entre Sloterdijk e a psicanálise em diálogo com autores da psicanálise, sobretudo, com os trabalhos de Thomas Ogden. Podemos aqui,

¹³ Aqui estou pensando nos conceitos de *corazonar* e *suficiências íntimas* apresentados a partir de autores equatorianos (apud SANTOS, 2019).

¹⁴ Este ponto complementa as contribuições de Boaventura Sousa Santos (2019), o qual apesar de sublinhar algumas necessárias superações das dicotomias da teoria crítica insiste em algumas posições caras à perspectiva marxista e pós-marxista. Também a partir de Sloterdijk (& HEINRICHS, 2007) e Safra (2009) pode-se também apresentar uma contraposição a noção de “sofrimento injusto” apresentada por Santos (2019) para pensar fenômenos da situação clínica.

¹⁵ Em 2009, apontadas como mais de 250 em documento do CFP (Conselho Federal de Psicologia), disponível em: <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2009/05/Ano-da-Psicoterapia-Textos-geradores.pdf> (p.34)

levantar a hipótese de Fulgêncio (2018) de a psicanálise, sobretudo aquela que parte da perspectiva de Winnicott, como uma ciência de orientação fenomenológica. Podemos manter esse ponto, mesmo discordando do autor de que Winnicott inaugura solitariamente esta proposta, e aqui, nos filiando a matriz ferenciana apresentada por Nelson Coelho Jr. (2018).

Não obstante, também os conceitos cunhados por Luís Claudio Figueiredo (2008) de presença *reservada* e *implicada* intensamente discutidos na obra “Ética e Técnica na Psicanálise”, obra a qual dedica um “desvio” para um aporte a partir de Heidegger, indicam que para pensar a postura de um analista, não há necessidade de apelos metapsicológicos que o sustentem em seu lugar terapêutico. Também a psicanálise de Gilberto Safra (2004) caminha em direção ao mesmo trajeto. A polifonia defendida pelo autor funda uma nova direção para a ética psicanalítica: a comunidade. Aqui já se rompeu a distinção entre psicologia clínica e social, sem contar ainda, a presença também da fenomenologia em alguns momentos da obra do autor. Não retomarei esse debate buscando essa distinção entre psicanálise e fenomenologia, entendendo que ele é pouco produtivo para o tema proposto além da pluralidade de autores e autoras em cada área, tornando assim, em muitas situações, esse debate inócuo.

Assim, no capítulo 1, irei me deter principalmente na apresentação do conceito de intimidade a partir de Esferas I de Peter Sloterdijk. Busquei não somente fazer um apanhado teórico do conceito, mas já introduzir situações clínicas para melhor articulação dos conceitos e desenvolvimento dos temas presentes na tese. Além disso, trago um subcapítulo em que proponho certa “genealogia” da esferologia a partir de um diálogo com os escritos de Gaston Bachelard em “A poética do espaço”.

No capítulo 2, apresento uma discussão sobre o uso das tecnologias digitais e a experiência com o rosto, nos termos de Sloterdijk (2006), o espaço interfacial. Autores como Sherry Turkle, Friedrich Kittler e Franco Berardi ajudam-nos a alcançar o debate sobre as tecnologias digitais. Problematizo o uso das redes sociais, mas simultaneamente, buscando pontuar potencialidades presentes em seu uso e expansão em nossa cultura.

No capítulo 3, avanço para o tema das experiências comunitárias. Esse capítulo desenvolveu-se, na medida em que, o tema das redes sociais mediadas pelas tecnologias digitais parecia desaguar em um caminho com poucas possibilidades diante dos dilemas contemporâneos. Para essa discussão, avancei diante de alguns temas pontuais da obra “Esferas III” focando a noção de sistemas imunitários e seu colapso na modernidade. Também ampliei a noção de “caixas de solidariedade” desenvolvida por Sloterdijk para localizar

algumas práticas atuais com grupos e que expandem a possibilidade de atuação dos profissionais de psicologia. Por fim, convido você para a imersão neste texto escrito entre a delicadeza e a força dos movimentos íntimos

CAPÍTULO 1

Intimidade: nunca fomos um

“A solidão não existe. É uma ficção de nossas cabeças”
A desumanização - Valter Hugo Mãe

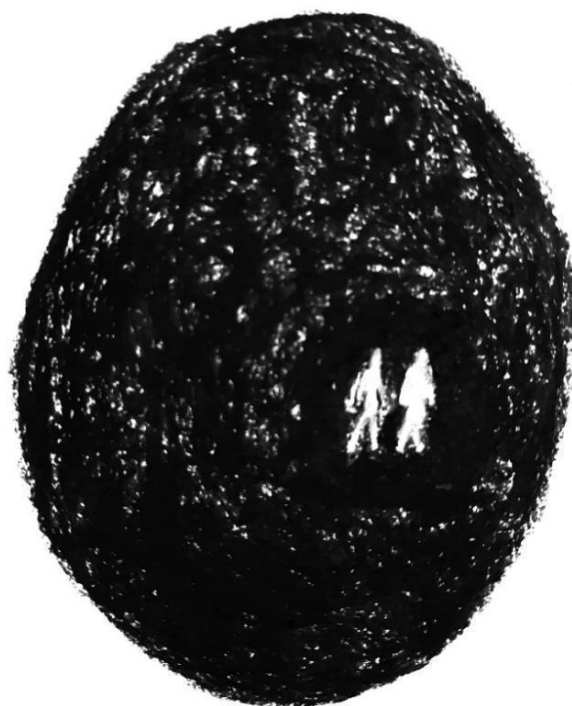
Habitamos o útero acompanhado da placenta. O cuidado que recebemos quando bebês com toda gama possível de variabilidade nos possibilitou sobreviver à fome e alcançar as palavras. Mas antes, o olhar já estava lá, as mãos já estavam lá, o choro já estava lá, o corpo já era um com o outro. Quando adolescentes, alguns ficam esguios; o quarto é o grande companheiro. O celular, os jogos, a música... Companhias distantes, mas jamais completamente solitárias. Adultos: alguns escolhem dividir a casa com outra pessoa, outros preferem morar sozinhos, nessas diferenças cotidianas passíveis de observação pelas janelas de um prédio, os espaços íntimos se desenrolam por diferentes trilhas e desaguardam sob a experiência do morrer. Nesse intervalo, a vida se multiplica seja através dos cuidados com uma criança e/ou dos encontros. Esse capítulo é sobre a radicalidade de estar-com, do acompanhamento diante do sofrimento, dos espaços que emolduram essas experiências e se mostram como uma habitação comum. A base conceitual apresentada aqui, serve como sustentação de todo o restante da tese. A defesa radical de uma ontologia que parte do número dois é o desafio de buscar uma nova semântica para o ato relacional que funda o viver humano.

1.1 Porque uma pedra não tem rosto: a experiência de ter sido habitado por uma presença

O presente trabalho parte de uma imagem. E quer fazer desta imagem uma forma de pensamento. Aos moldes da lógica abdução de Peirce em que a criatividade torna possível algo distinto, também esta imagem quer gerar novas formas de pensar (CP 2.96). Uma maneira de buscar explicações que se desenvolva a partir de formas e com elas se desenvolva:

O pensamento não está necessariamente conectado ao cérebro. Ele aparece no trabalho das abelhas, nos cristais, estando espalhado pelo mundo puramente físico; e não se pode mais negar que ele esteja lá assim como os objetos, as cores, as formas, etc. estão realmente lá... O pensamento não está apenas no mundo orgânico, mas desenvolve-se lá. (CP 4.551)

É a partir desta maneira de pensar que com ela chegamos à esferologia de Peter Sloterdijk. Precisamente, a sua microesferologia. Uma proposta para pensar, de início, os pequenos espaços, aqueles interiores fechados e protegidos onde quase nada pode adentrar e de quase tudo pode proteger. Mas, ao modo como Gaston Bachelard (1996) nos ensinou, aquilo que nos esforçamos para tornar miniatura, é necessariamente, uma tentativa de domar sua grandeza, sua rebeldia, sua capacidade de ser indomável. A grandeza é a rebeldia que a miniatura carrega consigo.



Microesfera

Ora, se, portanto, falamos de pequenas esferas, bolhas em miniaturas... É porque precisamos adentrá-las para encontrar nelas, sua imensidão. E qual “imenso” seria esse? Qual infinitude guardam estes recipientes abobadados que nos acolhem? Estamos mirando o sem fim do estar-com-um-outro. Não há gramática ou algoritmo que precise, com exatidão, o que pode ser ou deixar de ser o estar-com-alguém.

É propriamente, deste ato de encontrar-se com outra pessoa e permanecer junto dela. E permanecer. Que queremos falar. Há um modo de permanência específico na relação com o outro que pretendo explorar: o permanecer junto na situação clínica. Vejamos que “situação

clínica” (SAFRA, 2006), não é sem razão. A situação abre-se para a epifania do acontecimento. Diferente de outros termos que remetem aos maquinários que tanto nos enganam como “processo terapêutico”, “análise do psíquico”, “análise do comportamento”...

Análises e processos, deixemos aqueles que trabalham com máquinas previsíveis e programadas; para falar das microesferas, precisamos nos distanciar desse engano. O engano de que podemos nos pensar enquanto “operadores de afetos” que “transferem, projetam e reprimem”¹⁶. Inconsciente ou conscientemente, é preciso explodir estes termos. Fazer voar pelos ares, os acúmulos que a psicologia profunda estocou durante décadas e décadas.

Há aqui a proposta de um paradigma que vai além da “intersubjetividade” já proposta por outros autores e avança em direção a uma “consubjetividade” (PESSANHA, 2018). Este paradigma nos alerta que os percursos terapêuticos advêm não só de estar-com-um-outro, mas simultaneamente, de habitar um mesmo espaço *com* esse outro. A explicitação desta proposta é importante para pensarmos as distinções entre uma clínica psicológica que se dá nos ambientes *online* e aquela que convoca os corpos para o mesmo espaço físico.

Terapeutas são placentas que se deixam utilizar por seus pacientes como prostitutas (WINNICOTT apud PHILLIPS, 2006). O estar-com é uma experiência nutritiva de habitação conjunta. Na consubjetividade, o silêncio se faz acontecimento para presentificar o ato primordial da habitação de um espaço acompanhado:

Ao terminar uma palestra sobre a distinção entre atendimentos online e presenciais, relatei um caso do psicanalista Béla Grunberger descrito por Sloterdijk em Esferas I em que o paciente permanece em silêncio durante todas as sessões e depois de algum tempo, relata estar um pouco melhor e meses depois, diz estar curado. Ao abrir para perguntas, uma moça pede a palavra e conta: “Minha mãe viveu exatamente o que você contou. Ela foi para o Japão e ficou um tempo lá, disse que se sentia muito sozinha e estranhava a falta de contato entre as pessoas. Ao chegar no Brasil, disse que precisava ir a um psicólogo. Começou a ir nas sessões e quando chegava em casa, nos dizia que não sentia vontade de falar nada nas sessões. As semanas foram passando e fomos percebendo que ela estava diferente, no entanto, ela continuava contando que nada falava nas sessões. Após três meses, disse que já estava bem e que não precisava mais ir ao psicólogo. Todos em casa notaram como ela estava diferente e eu nunca havia entendido, como ela pôde melhorar mesmo ficando em silêncio com o psicólogo?”

¹⁶ Esta postura está, fortemente, marcada pelas minhas leituras iniciais na fenomenologia. Precisamente o livro “O paciente psiquiátrico - esboço de uma psicopatologia fenomenológica” de J. H. Van den Berg (1973).

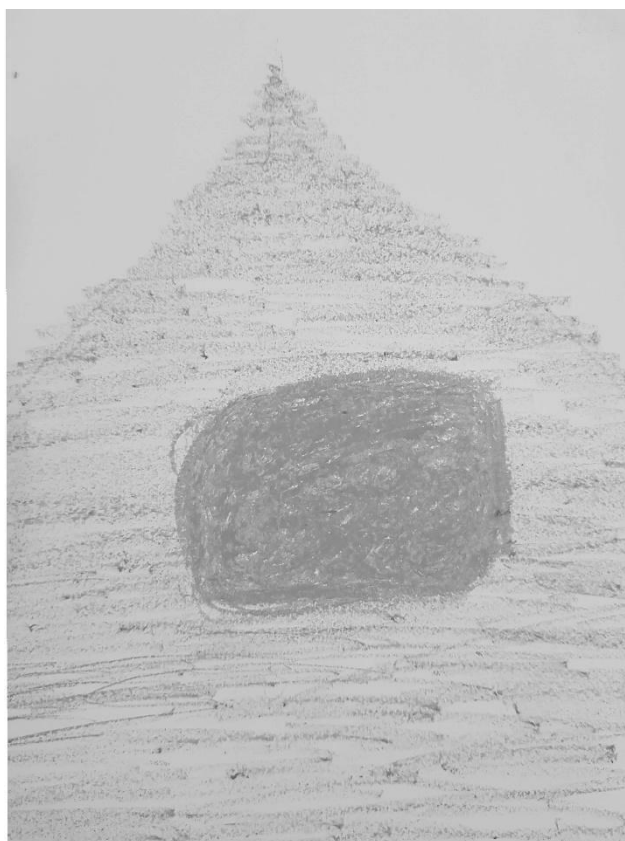
Constituir-se não significa adquirir um “eu”, mas originar-se a partir de uma experiência de intimidade. É o estar com o outro que vai condicionar a presença no mundo. Este "estar com" não nos leva a perguntas sobre as substâncias que constituem estes seres das relações, mas sobretudo a respeito do espaço gerado por esta dupla. Com isso, Sloterdijk quer derrubar todo arcabouço teórico construído sobre a noção de "indivíduo" derivada da tradição de um pensamento voltado para a substância.

Os sujeitos retidos em seus casulos psíquicos ou programados em suas contingências, perdem lugar para “a ressonância dos pares”. Nem analista, nem psicólogo... No lugar destas: “a relação, a conexão, a flutuação num dentro-de-algo e num com-algo, o estar contido num entre” (SLOTERDIJK & HEINRICHS, 2007, pg. 115).” Retomemos a imagem da microesfera. A esfera está fechada. Há dois lá. Que fazem esses dois? Tentam proteger-se. A esfera está fechada, mas não totalmente. Há buracos, furos e rachaduras. Espaços que trazem sons e sopros de outros lugares... Assemelha-se a um ovo, não sem motivo. É do encontro entre dois que algo novo pode nascer. Mas, pode o novo acontecer na clausura? Pode o diferente surgir na totalidade do resguardo e da proteção?

O novo é a pedra lançada sem destino. Blocos erráticos¹⁷. A harmonia do Dois, nunca é total. A esfera nunca consegue ser vedada completamente. Há quem acredite que a vida intrauterina é uma esfera sem rachaduras (RANK, 2015). Mas para a microesferologia, só há pequenas esferas porque precisamos sair da condição de pedras sem destino que chegamos aqui. Na tentativa de superar a condição-bloco, adornamos nossos espaços fechados. E que bom que o fazemos! Seria impossível viver fechado como se fosse bloco sem ser bloco.

Só deixamos de ser pedra quando alguém habita uma esfera conosco. No habitar conosco, descobrimos que não somos pedra. Mas, afinal, o que há fora? No fora habita o inanimado. O inanimado narrado por Freud (apud SLOTERDIJK, 2008) em *Além do Princípio do Prazer*, mas já antevisto por Sócrates em seu discurso antes de sua morte (PLATAO apud SLOTERDIJK, 2008). O regresso à morte é a morada do fora. É o des-acompanhamento final, considerando que nunca estivemos sós.

¹⁷ Formações geológicas que foram transportadas durante a última era glacial e encontram-se espalhadas em diversas partes do mundo (SLOTERDIJK, 2008).



A condição pedra

Estamos desde o útero: juntos. Juntos com um outro corpo e nutridos por um outro: a placenta. Denominado de “órgão rejeitado” (SLOTTERDIJK, 2016), este acompanhante perdeu seu lugar na sociedade atual. Descartado como lixo, o “acompanhante originário” (SLOTTERDIJK, 2016) em outras épocas, era um outro que deveria ser metamorfoseado em comida ou ritualizado como agradecimento por sua co-presença. No entanto, na época do corpo-máquina, ele é apenas um dejetivo, uma máquina não precisa de acompanhante, necessita apenas de combustível, nutrientes, suplementos, vitaminas e uma “gorda saúde” (DELEUZE, 2006).

O corpo-máquina é o corpo isolado, o corpo desacompanhado. Se seguimos o que disse acima: o corpo morto. No entanto, há morte e vida na “situação clínica”. Há renascimento:

Um adolescente chega ao meu consultório com fones de ouvido, um gorro na cabeça e seus longos cabelos sobre o seu rosto. Sua voz baixa balbucia entre os fios que como uma cortina entreaberta dificulta que eu consiga perceber seu rosto. Uma das queixas iniciais de

sua mãe e dele mesmo é de que o celular lhe toma muito tempo. Após horas em interação com o aparelho, ele sente que foi um tempo desperdiçado onde nada pôde ser aproveitado durante aquele período.

Aos poucos, ele me conta que estuda em um colégio particular onde as classes são bastante reduzidas e o número de alunos em cada uma delas é bastante diferente das demais. Naquele momento, havia doze pessoas em sua sala, no ano anterior eram quinze... Ele relata certa tristeza porque não possui amigos em seu colégio alegando não encontrar pessoas parecidas com ele.

A música era algo fundamental em sua vida. Espelhava-se em um ídolo do cenário musical internacional para escolher roupas, penteados e maquiagem. Relatava que um dia, queria ser para alguém o que aquele cantor era pra ele... Queria deixar um legado para as outras pessoas e que pudesse ressoar na vida alheia como o modo de ser daquele outro homem ressoava em sua própria vida.

Com o tempo, seu rosto foi surgindo durante as sessões. Arrumava o cabelo de modo que ele não funcionasse mais como uma cortina entreaberta, mas que pudesse irradiar seu olhar e suas expressões. As sessões giravam, boa parte, em torno de encontros com um grupo no final de semana em que ele se produzia para ir e lá, esperava o reconhecimento dos que ali estavam.

Entre momentos de euforia com o reconhecimento alheio e decepções por não ser notado, ele pôde perceber que a restrição de pessoas em sua escola tornava aqueles encontros de final de semana espaços onde ele se sentia entre pares. Em meio a góticos e punks, ele estava em casa. No colégio religioso, ele estava exilado. O professor de filosofia era, em alguns momentos, um porto seguro naquele local pouco habitável para ele.

Percebemos que para suportar a espera para o final de semana, sua interação pela internet era vital. Era por meio da troca de mensagens nos aplicativos e vendo vídeos de seu cantor preferido que ele poderia aguardar, não sem alguma ansiedade, a chegada dos finais de semana. Ao final de nossos encontros, ele pode dizer isso: “a internet foi bem importante para mim...” Paradoxalmente, disse isso olhando para mim. Pude então, testemunhar a emergência de seu rosto a partir de um destino que ele conseguiu criar para o tempo que passava no celular.

Estar acompanhado significa ter rosto. Na situação anterior: ganhar um rosto. O rosto tira o corpo-carne do lugar de máquina e destina-o à um rosto *para* alguém (SCRUTON, 2015). Ser rosto para alguém é abrir uma trilha. Trilha que pode ser percorrida ou desviada, mas um rosto nunca passa sem ser percebido. Há um espaço comum no entre rostos, um espaço co-habitado: um espaço interfacial (SLOTERDIJK, 2016).

A troca de mensagens, por aplicativo, garantia a espera. A internet gesta a esperança do encontro corporal. A troca de emojis, gifs, vídeos gesta a promessa de que o espaço interfacial será encontrado. O aguardo durante a semana, realizava-se na praça com aqueles com quem ele se sentia pertencente. A praça era um lar. Habitar a praça era tornar-se humano com aqueles com os quais ele pôde reconhecer-se. A internet resguardou a possibilidade de que a solidão durante a semana fosse metamorfoseada na alegria do encontro aos finais de semana. A partir disso, constitui-se a importância do espaço digital, ele foi uma gestação semanal dos encontros faciais.

Em outra situação, um grupo de amigos caminha pela rua e, de longe, avistam um homem falando alto. Ele grita algumas palavras difíceis de serem compreendidas. Os amigos acabaram de sair de um grupo de estudos sobre Esferas I em que leram o capítulo sobre espaço interfacial. Aproximam-se um pouco mais do homem e então, os olhares são lançados para ele. Em uma atração recíproca, o homem vai chegando mais perto e suas palavras vão se tornando mais nítidas. Os jovens ficam completamente absorvidos por suas palavras. Narrava indignado que havia tentado comprar um café e um pão em um supermercado e haviam negado sua entrada. O encontro facial abriu-se como um túnel em que o homem pôde ter seu sofrimento reconhecido diante daqueles jovens. Naquele momento, o espaço interfacial emergiu e habitaram-no conjuntamente.

Este espaço nem sempre é habitado por rostos. Florensky (2016) nos auxilia com a distinção entre máscara e rosto. A máscara para ele, não é considerada em seu sentido atual que se refere a falseamento ou dissimulação, mas ao recorrer ao uso antigo do termo, Florensky nos conta que a origem do termo remete ao mesmo que era utilizado para designar uma larva. E tal como essa, age sugando a vida daquele que parasita. O rosto então, é abstraído de seu caráter revelador e de abertura para o mundo e então, substituído por algo que lhe esconde e o retrai. Tal como o jovem relatado acima, o rosto precisa de uma voz que o anuncie para que ele possa florescer.

Quem ouve música, já está em uma companhia. É impossível ouvir música só. É a voz e sua melodia que torna possível uma primeira experiência harmônica com o mundo (SLOTERDIJK, 2016). Quando se é convencido pelo som de uma voz, é possível deixar mostrar o rosto. Este que emerge enquanto corpo vivificado, só é possível, quando uma voz o entoa e o faz emergir da condição-pedra.

No entanto, há vozes que convocam e vozes que aprisionam. Uma voz pode ser uma convocação para sair da condição-pedra, mas nem sempre ela assim o faz. Uma voz totalizante não permite que um rosto emerja e que caminhe, mas ao contrário, borra o rosto em sua condição singular, apagando o que de inédito poderia aparecer ali. O que se assiste nestas situações, é uma tentativa de retorno a condição-pedra, que, na realidade, é impossível de acontecer. A aquisição do rosto torna-se uma espécie de “conto de fadas” em que já se ouviu falar, mas nunca pôde se experimentar.

Quando se adquire um rosto, é possível estar com outros além da voz que convocou para esta nova condição. Há, paulatinamente, o florescimento desta possibilidade. De início, parece que só uma voz, de fato, nos fala. O restante é barulho. Contudo, aos poucos, conseguimos apurar este barulho, há novas convocações, novos convites para participar do mundo e da vida.

Este nosso percurso inicial, merece um olhar com maior cuidado a respeito da temática da aquisição do rosto. A atenção que ele recebeu de alguns autores nos leva na direção de que o rosto é mais do que a combinação dos órgãos sensoriais que o compõem (SLOTERDIJK, 2016); (FLORENSKY, 2016); (SCRUTON, 2015). Reduzido em uma perspectiva pragmática dos sentidos: a visão, olfato e paladar; o rosto desaparece e dissolve-se no corpo-máquina e raros são os momentos em que ele é considerado em sua radicalidade como abertura primordial para a relação humana.



Confidências de Pierre Auguste-Renoir, 1848

1.1.2 Sloterdijk e a psicanálise: um debate sobre espaço e relação

Para dar continuidade a estes ritmos íntimos que se fazem com as melodias faciais, encontrei-me com o texto “Metapsicologia do cuidado” do psicanalista Luis Claudio Figueiredo (2007) e sua distinção entre presença reservada e presença implicada. Na primeira, os verbos que regem as ações são acolher, reconhecer e testemunhar. Ela acontece sem uma intervenção direta daquele que cuida, mas em uma atitude atenta e densa. Na segunda, a implicação ocorre através da interpelação e da reclamação. Aqui é apresentado o questionamento que interrompe a continuidade de atenção resguardada. É a convocação para

o vivo, para colocar-se como responsável naquilo que se apresenta e apontar a singularidade em questão: “eu não sou você, você não é mais eu. Você já não está contido em mim”.

A respeito do “estar contido em”, Figueiredo (2009) apresenta contribuições muito próximas de Sloterdijk para pensar o que ele denomina como “intersubjetividade transubjetiva”. Estar contido no interior de um outro é experimentar a confiança em sua radicalidade em um “não saber ser Um”. O que a presença implicada apresenta é uma “intersubjetividade traumática”, uma posição próxima ao que estamos aqui chamado de estranhamento. O estranho é o trauma. O invasor, a desmesura, aquilo que está em um para além do que fui capaz de conter.

Seguindo esta proposta, podemos alcançar a fala “Dimensões do Silêncio” apresentada por Gilberto Safra. Nesta fala, publicada em 2009, o psicanalista apresenta a possibilidade de uma mãe que é objeto e presença para o bebê. Com esta afirmação, ele propõe uma mãe que não somente satisfaz o bebê em suas necessidades (como presença implicada) mas também, uma mãe que pode guardar seu bebê em silêncio para que ele possa existir em sua companhia em tranquilidade (presença reservada).

Entendo esta distinção objeto e presença, pode ser sintetizada por meio da noção de *lugar materno*. Seguindo a proposta de Sloterdijk de pensar uma poética do espaço da intimidade, a noção de um *lugar materno*, supera a qualidade de uma *função* a qual retém os dizeres objetivistas e distantes da relação intercorpórea entre mãe e bebê. Tal proposta coloca-se na linha do pensamento de Sloterdijk de superar certas terminologias psicanalíticas que se distanciam da experiência de animação mútua da dupla íntima.

Pessanha (2018) já notara esta distinção entre objeto e lugar. Para o autor, sua própria escrita autoral migra do ponto K para o lugar A. Nesta mutação, preserva-se o que estou apresentado como continuidade da crítica de Sloterdijk a distinção sujeito-objeto e seus desdobramentos para as discussões dos fenômenos relacionais. O lugar nunca está só. O lugar está rodeado por outros lugares e, inevitavelmente, climatizado. Na feliz expressão de Heidegger (2011) “tonalidades afetivas”¹⁸ resguarda-se a miríade de detalhes possíveis no habitar humano.

Em uma pescaria na região do Pantanal pertencente ao estado do Mato Grosso do Sul, um grupo de amigos percorre animado as estradas de terra para chegar ao destino final: uma pousada à beira do rio. A previsão é de oito horas de estrada de terra fora o tempo

¹⁸ Ainda que ele tenha privilegiado dedicar-se às tonalidades reflexivas às alegres, na maior parte de suas obras.

percorrido no asfalto. Em uma das pausas para lanche entre os pescadores, um deles exclama “ô lugar!” e na sequência outros tantos gritam a expressão em uma empolgação distinta. Na chegada, após descida das malas e itens de pesca, um churrasco é preparado por um outro membro do grupo e com a carne ardendo sobre as chamas iluminando a baixa iluminação do local, ele exclama: “ô lugar!”, seguem novamente os gritos dos demais repetindo a expressão. Nos demais dias, a expressão foi repetida ostensivamente, quando o peixe era fogado ou quando era saboreado e qualquer outra atividade que empolgava um ou mais dos pescadores. Demorei a entender... A expressão era um regozijo, que brincava com o “lugar” certo que o barco deveria ficar para pegar peixes, mas a brincadeira extrapolou essa finalidade. Havendo peixe ou não, o grito era entoado como ode à reunião de amigos e a possibilidade de estarem juntos naquele espaço.

Para alguém que vive tal situação em meio a leitura da “Poética do Espaço” de Gaston Bachelard (1993), tal expressão não passa despercebida. O “lugar” era sinônimo de um afinamento com aquele espaço e com aqueles que estavam nele contidos. Cercados pelo rio e distantes da cidade, era também uma forma de enaltecer a natureza com sua beleza exuberante, o pôr do sol alaranjado no horizonte e o agradecimento aos peixes que servidos na refeição. Os lugares deixam pegadas na nossa história.

Uma mulher de cinquenta anos saiu do interior do Rio Grande do Sul e mudou-se para São Paulo. Fazia mais de dez anos que estava na capital paulistana. A família de origem ficou no estado natal enquanto o marido e os filhos a acompanhavam. Não trabalhava fora de casa e preocupava-se com intensidade e frequência com o comportamento dos filhos já na adolescência. Certo dia, contou-me de uma lembrança: “Renan, eu olho pela janela do prédio aqui em São Paulo e só vejo prédio e mais prédio e mais prédio... Isso é muito triste. Eu nunca esqueço que a casa que eu morava lá no Rio Grande do Sul, tinha uma árvore bem grande que dava de frente pra janela. Ela ficava um pouco longe e sempre que olhava pela janela, ficava só admirando ela. Eu sinto muita saudade dessa árvore, sinto saudade daquela janela onde eu ficava vendo ela.” Disse isso, com as bochechas vermelhas molhadas de lágrima.

Quando ouvi tal situação, eu havia começado a atender no meu consultório particular há poucos meses. Achei aquilo estranho e intrigante. Indignei-me com minha própria reação, na época, buscando encontrar uma estrutura psíquica para ela: neurótica, psicótica ou perversa. Ao final da sessão, queria saber se ela tinha estrutura neurótica, psicótica ou

perversa. À parte meu amadorismo teórico da época, também me impressionava aquelas lágrimas por uma árvore, por um lugar onde ela viveu. Eu não sabia o que fazer com aquilo. Ficava com a impressão de que deveria valorizar todo aquele relato vivo e pulsante, mas não tinha ideia de como fazê-lo. Fiquei com a impressão de que não ofereci escuta digna à altura do sofrimento presente nas palavras e gestos daquela mulher.

Anos mais tarde, ouvi uma história sobre outra árvore de um escritor, que hoje inspira esse projeto: ao ler o livro “Esferas I” na sala de sua antiga casa, avistou a árvore do jardim de sua casa e pensou nas raízes daquele ser vivo aos quais ele mesmo não tinha. Então, chorou pela ressurreição que aquele livro que tinha em mãos estava lhe proporcionando e ao mesmo tempo, pela árvore que lhe remetia a sua própria história. A partir desse momento, entendi que os lugares, as árvores e os sofrimentos tinham entrelaçamentos particulares e que eu poderia costurá-los e ressoá-los em minha presença clínica.

Com isso, entendo que os adjetivos climatológicos são mais felizes para pensarmos as relações do que a mera divagação pelas cores¹⁹. Quente, frio, úmido, seco, acolhedor, aconchegante, repulsivo, barulhento, silencioso... São qualidades interessantes que nos despertam para o fenômeno relacional e os lugares que os circundam. Deste modo, quando se fala em intimidade, costuma-se pensar em algo como um segredo, que está guardado em um espaço profundo dentro de nós. Não é essa intimidade que vamos conversar aqui. Então vou ler a definição de intimidade no diálogo com Pessanha constrói-se não a partir de um eu que se origina mas a partir de uma experiência de intimidade, isto significa, estar com um outro é o que vai condicionar a presença no mundo. E esse "estar com" não nos leva a perguntar sobre as substâncias que constituem esses seres das relações, mas sobretudo a respeito do espaço gerado por essa dupla.

Em diálogo com Pessanha (2018), constituir-se não significa adquirir um “eu”, mas originar-se a partir de uma experiência de intimidade. Na expressão “originar-se a partir de uma experiência de intimidade”, o termo intimidade não tem a ver com interioridade, mas com um espaço de relação. Em “Esferas I”, podemos compreender a intimidade como um espaço gerado por uma relação, em princípio, dual. A respeito das substâncias, a proposta de pensamento aqui apresentada coloca-se à distância de suposições que buscam investigar pensamentos e sentimentos das partes envolvidas no espaço íntimo. Ou seja, para

¹⁹ Faço aqui uma interpretação literal do termo “tonalidades” entendendo que aquelas preconizadas por Heidegger são negativas (angústia, tédio e medo) não colaborando para uma explicitação da intimidade como já explicitado por Pessanha (2018).

compreender uma experiência íntima não me cabe compreender individualmente os envolvidos, mas a animação mútua gerada pelo espaço constituído por eles.

Portanto, isso que estou chamando de intimidade, ou seja, a relação construída por essas duas pessoas. Se formos pensar em uma relação entre uma mãe e um bebê, não necessariamente precisa ser uma mãe biológica para pensar numa relação íntima, mas no caso de uma criança que, a princípio, habita o útero de uma mulher há uma relação de intimidade, nesse caso, intercorpórea com essa mulher. Neste primeiro momento, o útero é este espaço íntimo que depois vai ser a casa, e posteriormente, outros espaços.

Embarcando nas metáforas sloterdijkianas em que a intimidade é uma forma de estufa que sustenta o eu, ou melhor ainda nas palavras de Pessanha (2018): “As mães são pensadas como estufas criadores do si-mesmo dos bebês, que precisam do cuidado materno como se fossem fogareiros nos quais o verdadeiro si mesmo é cozido no fogo lento e brando das atenções e cuidados” (p. 53). Neste caminho, entendo que está a superação de uma linguagem metapsicológica que se fundamenta no paradigma sujeito-objeto (com todo seu maquinário intrapsíquico) para a proposição de uma fenomenologia relacional dos acontecimentos primeiros.

Em certa perspectiva, as críticas realizadas por Peter Sloterdijk à psicanálise²⁰, foram em boa parte, superadas pelas considerações do psicanalista americano Thomas Ogden²¹. Ogden (1996) apresenta em sua obra “Os Sujeitos da Psicanálise” como a psicanálise desde sua formulação freudiana pauta-se em uma perspectiva intersubjetiva para pensar tanto a relação analítica como a constituição do sujeito. Para ele, Freud teria estabelecido sua teoria no espaço intermediário entre o consciente e inconsciente, entendo que é neste entre que o sujeito se situa (OGDEN, 1996).

Posteriormente, com as contribuições de Klein e Bion, a mesma tendência permanece, no entanto, apresentando-se em diferentes configurações. Em Klein, o conceito de identificação projetiva é que garante um espaço relacional tanto nas relações cotidianas como na situação analítica. Com Winnicott, o autor que mais claramente se aproxima da proposta de Sloterdijk, o sujeito é pensado a partir do paradoxo e contemplado em sua forma

²⁰ Recordo-me aqui que ao comentar com um ex-aluno de graduação (Geraldo Coutinho) sobre a filosofia de Sloterdijk, ele fez um feliz comentário sobre a relação de Sloterdijk e a psicanálise: “Me parece que o Sloterdijk traz um “quentinho” para a psicanálise.” Poucas vezes um adjetivo adequou-se tão bem para o debate entre duas teorias.

²¹ Também os psicanalistas americanos Robert Stolorow e George Atwood contribuíram para a discussão entre intersubjetividade e psicanálise com diversas obras: “Contexts of Being: The Intersubjective Foundations of Psychological Life” (2002), “World, Affectivity, Trauma: Heidegger and Post-Cartesian Psychoanalysis” (2011), “The Power of Phenomenology: Psychoanalytic and Philosophical Perspectives” (2018), entre outras.

intersubjetiva e talvez até consubjetiva (termo indicado por Pessanha (2018)), considerando que esta tensão situa-se entre o “estar-em-um (at-one-ment) e estar separado, eu e não-eu, eu e mim, eu e tu” (OGDEN, 1996, p. 7).

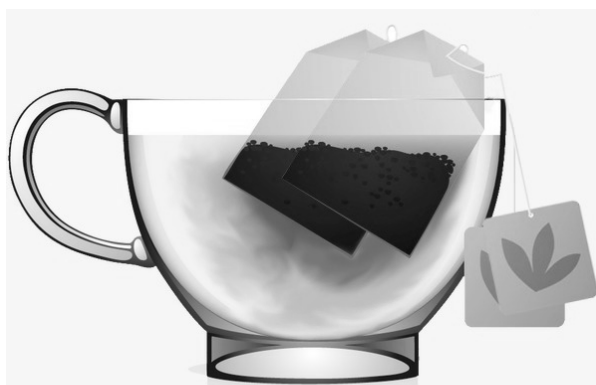
Ogden (1996) explora de forma intensa essa dialética do sujeito psicanalítico. Ao lê-lo compreendemos que o sujeito, para ser pensado a partir da psicanálise, necessita estar situado em uma situação paradoxal. Retomando a postura winnicottiana de que o paradoxo deve ser aceito como parte da condição humana e não algo a ser superado por qualquer esquematização racionalista, Ogden (1996) mostra como a dialética está presente nas perspectivas de Freud, Klein e Winnicott.

No primeiro, a tensão se dá entre a dialética consciente/inconsciente. Para Ogden (1996) o sujeito freudiano situa-se em um “entre” que não se localiza nem totalmente em uma experiência consciente do mundo, tampouco em uma oposição em relação ao inconsciente. Desta forma, o sujeito em Freud, habita esta tensão em que a consciência não é sem o inconsciente.

Em Klein, a tensão mostra-se a partir do conceito de “identificação projetiva” em que revela a impossibilidade de uma neutralidade do sujeito diante de uma relação com um outro. Ainda que seja um mecanismo descrito por Klein para refletir sobre a relação entre mãe e bebê, Ogden (1996) ressalta, com clareza, que ela é construída nesses momentos iniciais, mas prevalece nas demais relações posteriores. O conceito descreve que o sujeito se posiciona de um modo específico conforme uma determinada relação lhe aparece. Ou seja, não há sujeito sem a relação, esta é quem cria a possibilidade de existirem dois sujeitos distintos.

Uma boa metáfora apresentada em sala de aula em curso ministrado sobre a obra de Thomas Ogden, Marina Ribeiro²² equipara a dinâmica relacional com uma xícara de chá com dois sachês de sabores distintos. A água que os emerge refere-se ao conceito de terceiro analítico descrito por Thomas Ogden para pensar a relação analítica. No entanto, entendo que este conceito, ainda que seja muito útil, extrapola o setting e pode ser pensado como o próprio espaço que se situa “entre” os sujeitos e possibilita sua relação. Ainda sobre os chás, ambos formam um sabor específico quando colocados na mesma água, ainda que internamente, preservam certa imunidade ao meio que lhes circunda.

²² Disciplina ministrada no programa de Psicologia Clínica no IP-USP no primeiro semestre de 2019.



A relação terapêutica como uma xícara de chá com dois sachês de sabores distintos

Contudo, a perspectiva descrita neste trabalho busca superar a distinção entre os “sachês” e fundamentar uma exploração a respeito do “meio” habitado por eles. A água como o espaço comum habitado pelos sachês é o espaço íntimo que estou me propondo a discutir. Entendo que a metáfora do chá ainda permanece na distinção de uma discussão da “intersubjetividade”, o que estou propondo é uma abertura para descrição da “consubjetividade” tal como descrita por Pessanha (2018).

Para firmar tal conceito, recorrerei a duas cenas presentes em “Esferas I” e a interpretação delas presentes em Pessanha (2018). A primeira já citada anteriormente descreve a relação entre um menino e a bolha que assopra. O segundo trata-se da relação entre Deus e Adão. Após adornar o humano no barro, segundo a mitologia cristã, Deus assopra as narinas e insufla a vida em seu interior. Nesta perspectiva: “o assim chamado autor [ser originário criador] não preexiste ao trabalho pneumático, mas engendra-se sincronicamente com esse próprio trabalho, num confronto interior com seu semelhante” (SLOTERDIJK, 2016, p. 39). Dito isso, Pessanha (2018) afirma que diferente das fenomenologias anteriores que pressupunham uma intersubjetividade, a esferologia propõe uma consubjetividade: “A ontologia sloterdijkiana parte do dois, e não do um. Sem esse dueto prévio dos mimos animadores não há ebulição nem nascença do um. Ninguém existe antes de seu animador. A natureza vascular (oca) do homem exige o soprador vivificante” (p. 111).

Devemos nos perguntar: até que ponto, de fato, a proposta descrita por Pessanha (2018) diferencia-se das contribuições já apresentadas por Ogden (1996). Isso não se trata de um trabalho para identificar uma repetição, mas para buscar, nesta fresta que surge da distinção, um modo distinto para poder narrar o existir e constituir-se humano. Retomando a metáfora do chá, o bebê enquanto ser em constituição, já é um sachê? Ou a mãe, ou a dupla

animadora, que insere os sabores em seu sachê? Ou, ainda, ele é um sachê esvaziado, mas, ainda sim, envelopado em três de seus quatro lados, mas aberto ao outro e ao próprio existir? Recorramos a uma situação clínica para não nos perdermos nestas divagações:

Uma jovem, depois de mais de um ano de tratamento, começa a relatar situações de um modo menos objetivo e pragmático, permitindo-se trazer imagens para ilustrar aquilo que está vivendo. Sua infância foi dolorida, próximo aos cinco anos, mudou de cidade de forma abrupta e ao chegar na nova residência passou alguns meses sem falar. Paralelo a isso, a mãe a ameaçava não buscar na casa da tia ao final do dia, caso ela continuasse chorando toda vez que saísse.

Estas questões foram trabalhadas no primeiro ano de análise, e após isto, ela se questionava sobre a dificuldade com os relacionamentos, os quais duravam pouco por seu medo de entregar-se e poder ferir-se novamente. Então, trouxe a seguinte imagem: “Parece que toda vez que me relaciono, é como se eu desse a mão para alguém e então, a pessoa começa a cortar meus dedos, e vai cortando, e cortando... Até minha mão ficar toda ferida. E isso não tem fim. Ninguém para pra ver que estou machucada ou tentar curar esses ferimentos, elas só me machucam mais”.

Após ter escutado isso, não sem alguma hesitação, levanto-me da minha poltrona, pego uma caneta que estava na mesa ao lado, sento ao lado dela e peço: “Me explique novamente, eu acho que não entendi” (eu realmente não havia entendido claramente, ela contou de forma confusa e pouco clara). Então, ela começou: “Como se eu segurasse a mão de alguém”, então mostrei a palma da minha mão à ela e ela segurou minha mão. Ela continuou: “E aí, a pessoa começa a me machucar, machucar e continua...”, nesse momento, ela pegou a caneta e fez vários traços nos dedos como se fossem cortes. Após vários cortes, ela diz: “E ninguém faz nada, só sabem me machucar mais...” Então, eu peço a caneta para ela, viro a ponta ao contrário e falo: “Ninguém então, nunca passa um merthiolate assim nesses cortes para que eles possam ser curados?” Digo isso, como se passasse o remédio no “corte” dos dedos dela. Acrescento: “Acho que dá até para colocar um band-aid depois e acho que esse corte pode passar.” Pergunto se era isso que acontecia, ela respondeu: “Sim, é isso mesmo.”

Na época, no início da minha prática clínica, fiquei na dúvida se, de fato, havia agido corretamente ou não. Em uma discussão sobre o caso, fui questionado sobre a relação da

paciente com a castração e me surpreendi que tal associação, não havia sequer passado por mim durante aquela sessão. O ato realizado buscava reconstituir os inúmeros cortes ainda em aberto que permaneciam em sua vida. A mãe que dizia que não voltaria na infância, permanecia pouco cuidadosa e com certo desprezo pela filha em alguns momentos. Nunca me foram claros os motivos desta mãe agir assim. Mas, ao final do processo terapêutico, a jovem conseguiu sair da casa da mãe e passou a morar sozinha.

Retomando as discussões sobre os sachês de chá e a intervenção que realizei com esta paciente, entendo que ter colocado meu corpo em jogo naquele momento, foi me oferecer enquanto suporte para as angústias que a paciente vivia. Não vivenciar aquela situação a partir da relação dela com a “castração” e sim, apresentar uma mão que ela pudesse segurar, foi algo constituído pelo par analítico durante o ano anterior de tratamento. Me parecia que ela não precisava de mais “cortes”, tampouco uma “interpretação” em palavras, não daria conta de reparar os cortes como foi feito com o merthiolate e a indicação do band-aid.

Habitamos em conjunto aquele sofrimento, pude encontrar no gesto, um modo de dignificar o sofrimento que se apresentava na situação clínica. A ação foi sustentada pela própria relação que eu havia constituído com aquela paciente e sua história, igualmente, pelo campo relacional enquanto terapeuta e paciente. O sabor da água me indicou o que poderia ser feito; um analista como químico, ou seja, como pura neutralidade, poderia descrever as moléculas e reações que ocorriam na água, mas não lhe caberia dizer das memórias que os cheiros e sabores lhe remetem.

Dito isso, o que entendo por uma terapêutica necessita, de forma veemente, da colocação do terapeuta com suas memórias e pensamentos na situação clínica. Se não há isso, se não há essa disponibilidade, não há sabor para o chá. Há um sachê vazio e indiferente enquanto o outro se entrega para a água que os banha. O espaço terapêutico senão é espaço de ressonância, mas puramente analítico, torna-se o químico apurando aquilo que lhe compete. E então, confundimos as profissões.

Entendo que esta metáfora é ainda mais adequada para pensarmos as relações íntimas do que a imagem do garoto soprando a bolha de sabão apresentada por Sloterdijk (2016) no início de “Esferas I”. Naquela ocasião, o filósofo alemão descreve como o olhar do garoto que acompanha a bolha, na verdade, sustenta-a com sua expectativa e atenção zelosa. A imagem guarda ainda certa passividade da bolha em relação ao garoto, ainda que a partir da perspectiva fenomenológica, a bolha se oferece para o garoto enquanto fenômeno para que assim, ele possa acompanhá-la. No entanto, quando pensamos o fenômeno da constituição

humana, a díade mãe-bebê são co-criadores da relação íntima, jogo esse descrito da seguinte forma por Ogden (1996): “A mãe permite a si mesma ser habitada pelo bebê na sua “contra-identificação” com o bebê, e, nesse sentido, é criada pelo bebê ao mesmo tempo em que o está criando (dando forma)” (p. 41).

O que me interessa é mostrar esta comunhão co-participativa nas relações íntimas e ainda que possamos pensar que o lugar materno exige certo “direcionamento” nos caminhos que o bebê indica, não me interessa propriamente, descrever estas assimetrias das relações íntimas. Meu intuito é poder explicitar o espaço comum que os sustenta, ou seja, poder dizer sobre o novo sabor que a água adquiriu com os dois chás e não, o que ocorre internamente em cada sachê. Claramente que, enquanto pesquisador e alguém que está escrevendo sobre uma experiência e uma leitura, me coloco como também um sachê de chá que tem uma percepção específica sobre os fenômenos. Deste modo, ao tentar dizer, sobre esse terceiro, esta água, entendo que sou também um sachê dizendo sobre o processo de fusão de sabores e não um químico que analisa objetiva e externamente as reações que estão em interação.

Outra afirmação nos mostra que Ogden (1996) está pensando a mãe não só como um outro-corporal (para não estacionarmos no conceito de intercorporeidade ou intersubjetividade), mas também abre-se para as noções derivadas de Winnicott a respeito do espaço, lugar e ambiente. É quando Ogden destaca a importância de “um equilíbrio entre estar na “mãe-como-ambiente” e o retraimento na “auto-sensualidade” (2006, p. 10) como forma de não adentrar em níveis patológicos da experiência autística.

A linguagem sloterdijkiana apresenta tonalidades alquímicas para dizer sobre tais espaços, o que possibilita uma contribuição na direção do que Ogden (1996) apresentou em seu trabalho. Entendo que um trabalho que se preocupe com a temática relacional na situação analítica, deve aprofundar-se nestas contribuições apresentadas por Winnicott e Ogden (1996), sobretudo no que diz respeito à habitação de um espaço comum. Entendo que o espaço é parcialmente abarcado nas discussões de Ogden por meio da noção de terceiro analítico, no entanto, Sloterdijk por meio de sua gramática alquímica avança nessa discussão apresentando traços estéticos-éticos do conceito apresentado por Ogden (1996).

Ao pensar a teoria das Esferas como uma teoria dos meios (SLOTERDIJK, 2016), entendo que Sloterdijk possibilita uma exploração detalhada do que seria exatamente esse terceiro. Seria o leite da amamentação um terceiro na relação mãe-bebê? Seriam os cheiros, barulhos externos, decoração, vista da janela (fechada ou aberta?), iluminação, disposição dos móveis, objetos pessoais que habitam o espaço de um consultório... Terceiros na situação

clínica? Seriam terceiros na medida apenas que alcançam o discurso de um dos membros da dupla ou já estão lá “assegurando” e “sustentando” a relação entre ambos. Bem sabemos que as alterações de ambiente no espaço clínico, não são sem efeitos. A disposição do ambiente propõe um modo de relação.

Considerando que Ogden já abordou de forma suficiente o aspecto relacional presente na situação clínica, entendo que a contribuição de Sloterdijk pode ser feita ampliando o que se compreende como uma ética clínica. Proponho um avançar para além das paredes dos consultórios

1.1.3 Em direção a comunidade de destino: sofrimento para além da situação clínica

Entendo que a conjunção destas duas perspectivas do espaço comum e da intimidade em comunidade deságua no conceito de enraizamento descrito por Simone Weil (2001). Para a filósofa, enraizar-se é poder criar raízes em um espaço através de uma experiência de comunidade. A comunidade sustenta o espaço, ao mesmo tempo em que o espaço é criado com a vivência comunitária.²³ Os costumes, as músicas, as comidas são formas de intimidade com pessoas e espaços.

“O enraizamento é talvez uma das necessidades mais importantes e mais ignoradas da alma humana” (WEIL, 1949, p. 36, tradução nossa) A metáfora com o ato botânico descreve a planta que está, simultaneamente, *com* e *na* terra. A conjunção entre o “com” e o “em” é nítida diante do verbo preciosamente utilizado pela filósofa francesa para nomear esta forma tão contemporânea do sofrimento humano. Na sequência, ao detalhar a necessidade de ter raízes, Simone escreve:

Um ser humano tem sua raiz por sua participação real, ativa e natural na existência de uma coletividade que conserva viva certos tesouros do passado e certos pressentimentos do futuro. Participação natural, isto quer dizer, automaticamente apresentado pelo lugar, o nascimento, a profissão, o meio. Todo ser humano necessita ter múltiplas raízes. (WEIL, 1949, p. 36, tradução nossa)

Aqui, a autora detalha a experiência de enraizar-se no mundo. Tais raízes são encontradas no espaço comum habitado: “lugar, nascimento, profissão e meio”. Com isso, entendo que o enraizamento não é somente uma forma de “volta ao passado” ou “resgate de valores ou tradições culturais”, ele também dialoga com o futuro. Ele enlaça o passado,

²³ Esta temática está detalhada no subcapítulo 3.1.1 O desenraizamento: a falência da imunidade comunitária.

presente e futuro e constitui o *élan vital* (BERGSON, 1978) que nos possibilita uma experiência de continuidade no existir (WINNICOTT, 2019).

Em continuidade com o que Safra (2006) descreveu em *A po-ética na clínica contemporânea*, compreendo que a noção de intimidade descrita pelo filósofo alemão ressoa com o que o psicanalista brasileiro descreve como *comunidade de destino*. Noção essa já explorada por Ferenczi em seu “Diário Clínico” (1932/1990, p. 91): “A consciência desta comunidade de destino faz aparecer a cada um [...], alguém que se pode confiar com toda tranquilidade.” Tranquilidade e confiança esta que possibilitam um vínculo que não se restringe à mera formalidade e os leva, terapeuta e paciente, a embarcar em um caminho em que a análise surge como via de mão dupla. Ainda que alguns autores falem de certa horizontalidade (GONDAR, 2012), entendo que a afirmação de uma parceria e confiança no lugar terapêutico não exclui a assimetria da posição de cuidado em que o terapeuta assume. Retomando o caso citado anteriormente sobre a intervenção realizada junto a mão da paciente, podemos entender a intervenção como uma materialização da confiança no ato de segurar a mão. O convite para segurar a mão é um convite para habitar um espaço comum. Tal atitude ressoa com os versos escritos pelo compositor Leandro Roque de Oliveira (Emicida):

Tudo foi de isolamento/ Desolação em oração/ Dobrei meu joelho de coração/ De cabeça quente era insolação/ Também num deserto de compaixão/ Decerto esse verso é uma salvação/ *Poema não é o que problemas são/ É como mão a pegar sua mão/ Te guia, alumia, o amor é uma via de mão dupla/ É super, hiper, mega, power, master, blaster, ultra/ Alegria de achar um par, não querer mais que a vida seja outra/ Pedida matilha sob medida é felicidade mostra/ Irmãos, irmãos, irmãos, irmãos, irmãos, meu Deus do céu/ Perfeito esse jeito de matar a fome de afeto que o mundo deu/ Antes de nós não havia paz/ O mundo era o mais completo breu/ Contigo encontro tudo que mais amo/ Inclusive eu/ Meu destino na linha da mão que afaga o cocuruto/ Eu que já me senti um ET, um alien, sabe o Kakaroto? [...]/ Hoje é um novo dia/ Com cada milagre desse/ Que a rotina propicia/ Já começo a esquecer como é uma noite fria/ Xô falar/ A gente é uma família agora/ Do nosso jeito, tá ligado?/ Quem define é o cuidado/ Tenho tanto irmão de outras mãe que tão junto nessa trilha/ O sangue é pro corpo o que o amor é para uma família (EMICIDA & KEMALAO, 2019, grifos nossos)*

No trecho citado, o poema é articulado como ato terapêutico. O mesmo verso que possibilita o “dar as mãos” também está presente na intervenção realizada com a paciente. A atitude de encontrar curativos para os ferimentos aponta para a confiança experimentada através do gesto, o qual ainda que tenha sido transformado em ato, também poderia ter efeito semelhante ao nível verbal. Ainda no caso citado, o percurso terapêutico da paciente a destinou para a possibilidade de estar com outras pessoas, retirando-a da condição alienante de estranha a si mesmo e aos outros, o que a levava a romper constantemente seus

relacionamentos. Descrição esta que se liga aos últimos versos citados em que a condição de estranheza²⁴ a impedia de experimentar suas relações sem o medo de machucar.

A superação desse medo leva-nos a uma descrição da intimidade descrita por Sloterdijk em que a dimensão relacional é inseparável do existir humano. E aqui, não se trata de buscar um resgate de um humanismo já falido pelas claras evidências de que o humano enquanto categoria isolada tende a falência de si mesma desaguando ora em uma ingenuidade, ora em uma idealização. Tal enlace do que estou chamando de “paradigma relacional” pode ser expresso a partir da literatura do escritor português Valter Hugo Mãe:

O inferno não são os outros, pequena Halla. Eles são o paraíso, porque um homem sozinho é apenas um animal. A humanidade começa nos que te rodeiam, e não exatamente em ti. Ser-se pessoa implica a tua mãe, as nossas pessoas, um desconhecido ou a sua expectativa. Sem ninguém no presente nem no futuro, o indivíduo pensa tão sem razão quanto pensam os peixes. Dura pelo engenho que tiver e perece como um atributo indiferenciado do planeta. Perece como uma coisa qualquer. [...] Aprender a solidão não é senão capacitarmo-nos do que representamos entre todos. Talvez não representemos nada, o que me parece impossível. Qualquer rastro que deixemos no eremitério é uma conversa com os homens que, cinco minutos ou cinco mil anos depois, nos descubram a presença. Dificilmente se concebe um homem não motivado para deixar rasto e, desse modo, conversar. E se houver um eremita assim, casmurro, seguro que terá pelo chão e pelo céu uma ideia de companhia, espiritualizando cada elemento como quem procura portas para chegar à conversa com deus. Estamos sempre à conversa com deus. A solidão não existe. É uma ficção das nossas cabeças. (MÃE, 2014, p. 15)

Em consonância com o que é discutido por Safra (2006), a dimensão da intersubjetividade na situação clínica não se restringe a mera discussão filosófica ou metapsicológica (com a criação de um “terceiro”), sem dúvida, tais esforços são valiosos para fundamentar adequadamente epistemologicamente e fomentar uma prática clínica que não se pautar, nem pressuponha uma neutralidade do analista. No entanto, a amplitude desta proposta nos leva a pensar a *comunidade de destino* em seu sentido amplo como apresentado no trecho do romance de Valter Hugo Mãe (2014). Ao opor-se à máxima sartreana, o escritor português ressalta a irredutibilidade da relação da presença humana no mundo. Ou seja, o caráter inescapável que estar no mundo nos coloca sempre diante de uma presença à qual jamais nos é indiferente. É a partir desta presença em comunidade que a intimidade se torna um viver possível.

Ao substituir a figura metapsicológica do terceiro analítico pelo próprio espaço que

²⁴ Esta expressão aproxima-se do que foi descrito como “condição-bloco” no início deste capítulo.

possibilita a experiência de intimidade entre o par humano, Sloterdijk explode o setting tradicional e nos dirige para o mundo. Tal como apresentado por Safra (2006) que a noção de *Sóbornost* não pode ser reduzida a mera intersubjetividade, também a proposta de Sloterdijk extrapola o âmbito clínico tradicional. Por caminhos distintos, a proposta de Safra e Sloterdijk coadunam-se. Safra (2006) parte da noção russa de comunidade para pensar a historicidade da presença humana (ancestrais e aqueles que virão) e a constituição do ser humano, Sloterdijk (2016) inicia seu percurso no ventre materno para compreender a formação das comunidades humanas.

1.2 O conceito de intimidade: um percurso a partir da esferologia de Peter Sloterdijk e a *Poética do Espaço* de Gaston Bachelard²⁵

Peter Sloterdijk (1947-) estudou Filosofia e História Germânica nas Universidades de Munique e Hamburgo e, atualmente, ocupa o cargo de reitor da Escola Superior de Design, em Karlsruhe, na Alemanha. Considerado um autor da segunda geração da Escola de Frankfurt (ROCCA, 2008a), o que o difere enquanto pensador não é sua formação, mas sua propensão a reunir diversos campos de saberes. Antropologia, literatura, psicanálise, arquitetura, mesmerismo, teologia, experiências místicas, arqueologia, história da arte, mitologia. Estas são apenas algumas das áreas que Sloterdijk é capaz de colocar em diálogo e profusão para que novos conceitos sejam formados a partir do olhar para este caleidoscópio de produções culturais humanas (ROCCA, 2008a). Sua primeira obra de destaque nomeada “Crítica da Razão Cínica” (2012), publicada originalmente em 1983 na Alemanha (na ocasião do bicentenário da “Crítica da Razão Pura” de Immanuel Kant), expõe a irreverência do autor que busca reavaliar a posição da filosofia na contemporaneidade.

Posteriormente a este livro, o ensaio filosófico “Estranhamento do Mundo”, publicado em 1993, pode ser considerado como um preâmbulo para sua obra magna, a trilogia Esferas. No ensaio, Sloterdijk (2008) busca realizar uma reflexão de inspiração heideggeriana sobre a presença do humano no mundo. No capítulo inicial, o filósofo relaciona o perceber-se humano com os chamados “blocos erráticos”, em que o espanto com o próprio “eu” no mundo seria como estes blocos que “estão aí”. Diante disso, abre-se a possibilidade da consciência

²⁵ Este subcapítulo foi publicado com modificações na Revista Ekstasis. Ver: CARLETTI, R. S. & SAFRA, G. Entre bolhas e portas: um diálogo sobre a noção de intimidade entre Peter Sloterdijk e Gaston Bachelard. Ekstasis, v. 9, n.1. DOI:<https://doi.org/10.12957/ek.2020.46739> Seus caminhos foram indicados pelos cursos “O Estranho e o Íntimo” de Juliano Pessanha e “O espaço íntimo de Gaston Bachelard” de Nichan Dichtchekienian realizados no Instituto Dasein de São Paulo.

fazer-se com o mundo. O reconhecimento desta condição de estar jogado aleatoriamente no mundo não se dá de forma tranquila, mas por meio do “inesperado, o rebelde e o inquietante que o extático achamento pessoal pode ser” (SLOTERDIJK, 2008, p. 16); esta surpresa já foi devidamente expressa pela palavra “existência”. No entanto, o termo passou a ser corriqueiro e perdeu sua força de mostrar o inédito do existir humano (SLOTERDIJK, 2008).

Sloterdijk desnuda a indeterminação humana nesta obra por meio de afirmações como “O que chamamos homem é, na verdade, o ser vivo aporético sem saída. Ele é o ser que tem de fazer de si mesmo algo diferente do que é, para poder suportar sua falta de saída” (SLOTERDIJK, 2008, p. 35). O filósofo grifa o caráter desesperador que a existência aparece ao humano, já que ele se vê na emergência de buscar um modo diferente de ser por não ter as bases que sustentam em sentido e origem sua presença no mundo.

Na sequência de sua bibliografia surge o projeto “Esferas”, o qual em seu âmbito geral é interpretado por Rocca (2008a) como uma trilogia que caminha na trilha de obras que buscam um apanhado geral sobre a história humana e, por isso, segue a influência da maioria dos autores alemães com uma vocação para a reflexão sobre a totalidade da experiência humana. O primeiro volume, o qual pretendo me focar, pode ser considerado, como dito pelo próprio autor, uma elaboração do conceito de intimidade (SLOTERDIJK & HEINRICHS, 2007). Tendo o ponto de partida na dupla mãe-bebê, o filósofo ressalta o processo de “esferização” que acontece a cada instante e possibilita o existir de cada sujeito (SLOTERDIJK & HEINRICHS, 2007). Sloterdijk revela seu estilo utilizando linguagem pouco convencional com termos que misturam poesia, filosofia e expressões que lembram os antigos alquimistas, como vemos no trecho a seguir:

Não se convence todo bebê que não se é vítima do desamparo e da vantagem de ter nascido, se não porque há mamilos eudaimônicos, espíritos-caramelo benignos, ampolinhas conjuradas, fadas bebíveis que velam discretamente em sua cama para irromper de vez em quando tranquilizadamente em seu interior? (SLOTERDIJK, 2003, p. 96-97, tradução nossa)

Sem poupar recursos poéticos, Sloterdijk afirma que o bebê é retirado do desamparo por experiências de intimidade. Este modo de escrita de Sloterdijk não se trata apenas de recurso estilístico, mas uma alteração precisa na forma de descrever e analisar certos fenômenos para viabilizar seu projeto de dissolução do enfoque substancialista. Para ele há

um modo de dizer que se situa entre a linguagem científica e a linguagem poética que ainda não foi devidamente explorado (SLOTERDIJK, 2003)²⁶.

Para pensar as relações íntimas em Sloterdijk deve-se, inicialmente, partir de uma crítica da substância. O autor quer propor uma nova forma de dizer sobre as relações e para isso necessita enfatizar o modo tradicional de pensarmos a intimidade como interioridade desconexa das relações que estabelecemos. O livro *Esferas I*, também denominado como uma “arqueologia do íntimo” (SLOTERDIJK & HEINRICHS, 2007, p. 113), busca responder a seguinte pergunta:

Como devemos falar destas relações pouco visíveis entre pares se quisermos descrevê-las corretamente, isto é, não como um funcionário de registro civil ou terapeuta conjugal, não como um voyeur ou um leitor de romances, mas com radicalidade filosófica e atenção morfológica? (SLOTERDIJK & HEINRICHS, 2007, p. 121)

Para isso, “*Esferas I*” se inicia com a imagem de um garoto soprando bolhas de sabão, seguido de uma longa descrição desta cena e de um esboço do em que ele proclama como o início da “ontologia com o número Dois” (SLOTERDIJK & HEINRICHS, 2007, p. 121). O ar que sai dos pulmões do garoto e infla a bolha que se desprende de seu brinquedo é a síntese da constituição humana para Sloterdijk. O “existir”, primordialmente, não tem a ver com “pensamento” ou “consciência”, mas com a capacidade de se emergir em um outro para que se possa imergir para o mundo. Neste sentido, constituir-se não tem a ver com tornar-se um, mas originar-se de uma relação. É o estar com o outro que vai condicionar a presença no mundo. Este “estar com” não nos leva a perguntas sobre as substâncias que constituem estes seres das relações, mas sobretudo a respeito do espaço gerado por esta dupla. Com isso, Sloterdijk quer derrubar todo arcabouço teórico construído sobre a noção de “indivíduo” derivada da tradição de um pensamento voltado para a substância.

Para estremecer estas estruturas do pensamento do “Um”, Sloterdijk propõe temas pouco explorados na filosofia e apresenta um vocabulário pouco usual para filósofos. Algumas expressões centrais para ele são: “a relação, a conexão, a flutuação num dentro-de-algo e num com-algo, o estar contido num entre” (SLOTERDIJK, 2003, pg. 115). Deste modo, indivíduos e substâncias deixam de ser personagens centrais na constituição humana e passam a ser coadjuvantes num processo constante de flutuação entre pólos que estão em relação. A perspectiva da intimidade, deixa em segundo plano, estes conceitos que,

²⁶ Exclusivamente, nesse subcapítulo e nos seus subitens, utilizei a tradução espanhola de *Esferas I* publicada pela editora Siruela (SLOTERDIJK, 2003).

para Sloterdijk, até o momento foram majoritários na tradição filosófica. Deste modo, a intimidade não são dois indivíduos em uma relação, mas uma forma de descrever que busca enfatizar esse espaço que é troca, fluxo e conexão.

1.2.1 A dialética exterior-interior em Gaston Bachelard

A obra “Poética do Espaço”, de Gaston Bachelard (1993), busca compreender a condição humana por meio de imagens poéticas. Colocando-se como um fenomenólogo da imaginação, Bachelard compreende que os poetas são porta vozes das facetas primordiais do existir humano. Vale-se de diversas imagens poéticas como miniatura, imensidão, ninho, conchas, cantos e entre outros, que desenham sua fenomenologia dos espaços. Para o autor, a intimidade está associada a uma imensidão íntima que se distingue em consonância com a vastidão da exterioridade. O desabrochar desta intimidade ocorre no espaço da casa que como escultor adorna e entalha os aspectos íntimos do humano (BACHELARD, 1993).

Neste capítulo, pretendo me deter sobre dois capítulos que tratam da tríade intimidade-exterioridade-espaço. Os capítulos “A imensidão íntima” e “A dialética do exterior e do interior” evidenciam o diálogo com “Esferas I – Bolhas” de Peter Sloterdijk. No capítulo “A imensidão íntima”, Bachelard (1993) expõe as imagens do “imenso” e do “vasto” como termos que sintetizam aspectos da experiência humana. Ambas congregam as seguintes imagens opostas, sintetizadas por meio dos escritos dos poetas: “o espetáculo exterior [que] bem ajuda a revelar uma grandeza íntima” (p. 197). Já neste trecho, o autor começa a nos dar pistas de como trabalha a articulação das noções de exterior e íntimo. Ambos não existem como antônimos, mas articulam-se e se correspondem constantemente. Tal conjunção é feita sob a noção de espaço, a qual pode ser expressa com precisão pelas palavras de Rainer Maria Rilke (apud BACHELARD, p. 204) a respeito da contemplação de uma árvore:

*O espaço, fora de nós, ganha e traduz as coisas;
Se quiseres conquistar a existência de uma árvore,
Reveste-a de espaço interno, esse espaço
Que tem seu ser em ti. Cerca-a de coações.
Ela não tem limite, e só se torna realmente uma árvore
Quando se ordena no seio de tua renúncia*

Em sua descrição, Rilke explicita que o espaço é o palco onde interior e exterior dialogam conjurando a experiência humana no mundo. E tal como já exposto por Bachelard, o trecho: “Ela não tem limite” reforça o caráter do “imenso” presente tanto na compreensão do exterior como do interior. Entretanto, é na limitação destas noções que a experiência se faz como indicado na expressão: “Cerca-a de coações”. Assim, conclui o autor neste trecho: “Os dois espaços, o espaço íntimo e o espaço exterior, vêm constantemente estimular um ao outro em seu crescimento” (BACHELARD, 1993, p. 205). Bachelard pretende com tal citação romper com a concepção de que a afetividade pertence ao “espaço íntimo”. Para ele, a expressão poética da afetividade liberta-a para o exterior, expandindo-a e quebrando qualquer cerceamento interior. Tal libertação, também chamada de “elaboração” por psicanalistas, pode ser compreendida no trecho do poema de Superville (apud BACHELARD, p. 206) :

Conheço uma tristeza com cheiro de abacaxi

Sou menos triste, sou mais docemente triste

O cheiro do abacaxi expande a tristeza e a adoça. Articula e unifica a interioridade e a exterioridade no espaço único da experiência. Mais uma vez, Rilke sintetiza com exatidão: “Por todos os seres se desdobra o espaço único, espaço íntimo no mundo...” (RILKE apud BACHELARD, 1993, p. 206). Portanto, a dupla interior-exterior é compreendida como consonante (BACHELARD, 1993) exprimindo a própria imensidão da experiência humana.

Bachelard detalha a posição do humano diante do exterior e interior no capítulo seguinte denominado “A dialética do exterior e do interior”. De início, critica a naturalidade com que tratamos esta díade como se referissem à opostos como sim ou não. Refere-se a um “primeiro mito do exterior e do interior” (HYPPOLITE apud BACHELARD, 1993, p. 216) como forma alienante de pensar a dinâmica da experiência, a qual toma proporções incalculáveis que nos impede de propor outros modos de compreensão. Outras díades se desdobraram desta dupla como o aquém-além e aqui-aí, advérbios que reduziram as possibilidades de compreender uma fenomenologia do espaço. Para confundir esta oposição, Bachelard convoca o poeta Jean Tardieu (apud BACHELARD, p. 218):

Para avançar eu me volto sobre mim mesmo

Ciclone pelo imóvel habitado

Bachelard, inspirado em Tardieu, propõe, ao invés da díade tradicional, pensar o humano como um ser espiralado e desfixado. Ou seja, aquele que se designa dotado de um centro bem definido, mas que jamais poderá atingi-lo. “Toda expressão o desfixa” (BACHELARD, 1993, p. 218). A ilusão de fixar-se em qualquer terreno interior é tensionada por qualquer expressão dispersada na vastidão do mundo.

Esta alteração leva o fenomenólogo dos espaços e da imaginação a uma nova proposição: “Precisamente, a fenomenologia da imaginação poética permite-nos explorar o ser do homem como o ser de uma superfície, da superfície que separa a região do mesmo e a região do outro” (BACHELARD, 1993, p. 224). Como alternativa a esta proposição do ser espiralado, Bachelard levanta uma nova forma espacial de compreensão do humano: coloca-o como um ser de superfície. Com esta proposta, quer romper de vez com a oposição interior-exterior e propor uma “zona de superfície sensibilizada” (p. 224).

Por último, Bachelard propõe ainda uma última imagem: “O homem é o ser entreaberto” (BACHELARD, 1993, p. 225). Com esta expressão, quer ressaltar o lusco-fusco em que ocorre a presença humana, compreendendo-a como aquela que quer se manifestar ao mesmo tempo em que busca se ofuscar. Remetendo o humano à porta, Bachelard quer, por fim, propor o humano como ser medial que ora tenta se fechar completamente, ora se manter totalmente aberto. Entretanto, fracassa nestas tentativas radicais de esconder frestas ou ignorar fechaduras.

1.2.2 Entre portas e bolhas: diálogos entre Bachelard e Sloterdijk

Ao realizar o diálogo entre os dois autores partiremos dos escritos de Juliano Pessanha (2016) para sustentar esta aproximação. Cabe ressaltar que trataremos “estranhamento” e “exterioridade” como expressões que correspondem ao mesmo fenômeno, já que os dois termos ressaltam o caráter contingencial da existência humana, bem como seu caráter de “jogado no mundo”. Ainda que estes termos guardem raízes na filosofia de Martin Heidegger (2012), nossa discussão será feita a partir da interpretação realizada por Juliano Pessanha (2016).

Como apontado por Pessanha (2016), o projeto Esferas é “uma história cujo protagonista é o espaço” (p. 100, grifo nosso). Sloterdijk recolhe na Poética do Espaço de Gaston Bachelard a epígrafe do primeiro volume: “A dificuldade que havíamos de superar... consistia em nos mantermos longe de qualquer evidência geométrica. Dito de outro modo, devíamos partir de uma espécie de intimidade do redondo” (apud SLOTERDIJK, 2003, p. 19, tradução nossa). Com esta citação, Sloterdijk nos mostra quem o incentivou a um pensamento “esferológico”, propondo um modo de reflexão que se afastasse de ângulos retos ou obtusos, que fugisse de arestas bem delimitadas, escapando das luzes iluministas que passaram a produzir cegueira por não nos permitir enxergar nada além das evidências geométricas. O redondo é o espaço que possibilita o acolhimento do humano e o entrega a possibilidade de proteção e de imunologia diante das contingências da experiência. Nas palavras de Pessanha (2016), ao comentar Sloterdijk:

A orfandade requer a sustentação, assim como o ser ejetado e jogado no mundo pede um receptáculo imunológico de proteção e hospitalidade. O ser humano precisa ser dois dentro de um receptáculo imunológico para tornar-se um depois. Se ele não participa desse dueto ressonante em um espaço interior, não emerge como um si mesmo. O espaço interior sustentado é a província onde acontece o belo salto em que crio e sou criado por aquilo que encontro (p. 107).

A noção de receptáculo imunológico, apresentada pelo escritor brasileiro, é presente em toda trilogia. Sloterdijk compreende que saltamos de espaços em espaços que nos garantem uma proteção mínima e que as construções histórico-sociais nos encaminham para isto. Do útero para a mãe, desta para a família, depois para a sociedade, desta para a religião e/ou a política... Espaços imunológicos que originariamente nos remetem ao regaço da casa, como mostrado por Bachelard:

Antes de ser "jogado no mundo", como o professam as metafísicas apressadas, o homem é colocado no berço da casa. E sempre, nos nossos devaneios, ela é um grande berço. Uma metafísica concreta não pode deixar de lado esse fato, esse simples fato, na medida em que ele é um valor, um grande valor ao qual voltamos nos nossos devaneios. O ser é imediatamente um valor. A vida começa bem, começa fechada, protegida, agasalhada no regaço da casa (BACHELARD, 1993, p. 26)

A casa para Bachelard não é o espaço da “família burguesa”, mas aquele que garante a possibilidade de acolhimento do modo particular de cada ser, desenhando assim sua intimidade. Ressaltamos desta citação o que também está claramente presente nas reflexões de Sloterdijk: a afirmação de que não há como habitar o mundo se antes não houver a

experiência íntima como ponto de partida. Ou seja, é necessário primeiro habitar dentro de um outro que sustente um asseguramento mínimo diante da experiência mundana.

Aqui há uma divergência, pois o primeiro receptáculo para Sloterdijk é o útero, a própria mãe; a casa seria posterior a proteção experimentada no período gestativo. No entanto, se mantém o aspecto relacional que Sloterdijk atribui ao espaço tal como Bachelard. Diferente da proposta kantiana em que o espaço é o primordial no existir humano, Sloterdijk subordina-o à relação (WAMBACQ e VAN TUINEN, 2017). Ou seja, não se pode pensar o espaço fora do contexto relacional. Por exemplo, a relação mãe-bebê sustenta uma perspectiva espacial: “Tudo o que acabei por escrever a este respeito parte da compreensão de que a mãe, logo de início, não deve ser pensada como uma pessoa, mas como um lugar, uma forma-receptáculo, uma estrutura imunitária espacial, e com um espaço de ressonância, uma voz” (SLOTERDIJK & HEINRICHS, 2007, p.136).

Sloterdijk almeja estabelecer um conjunto de “paradigmas da simbiose” (SLOTERDIJK & HEINRICHS, 2007, p. 133). Isto quer dizer que não é só a relação mãe-bebê que experimenta uma díade de animação dupla, mas também é o que ocorre na amizade, relação terapêutica, casais enamorados, entre outros possíveis. Todas estas díades são polos que se nutrem um do outro. A extensão deste paradigma fica nítida no prefácio de “Esferas I” quando Sloterdijk faz referência ao conceito de transferência freudiano e afirma que se mantenha afastado de sua obra quem não estiver disposto a um “elogio a transferência e refutação a solidão” (SLOTERDIJK, 2003, p. 24, tradução nossa).

Em suas reflexões, Bachelard é menos afeito a tecer paradigmas e perspectivas do desenvolvimento humano. O fenomenólogo francês está mais atento às imagens poéticas e como elas podem fornecer elementos para compreensão da intimidade enquanto modo de se apropriar do mundo. Vejamos que, diferente de Sloterdijk, ele não está preocupado em como essa expressa-se no bebê, nos casais, nas amizades ou na relação terapêutica. Em Bachelard, a intimidade é um fenômeno do existir humano o qual a poesia anuncia quando diz do lugar que lhe é próprio, o lugar da enunciação de um dizer inaugurador.

Apesar desta divergência, a dinâmica estranho e íntimo, aproxima intensamente os dois autores. No quarto excuro de “Esferas I”, denominado “No ser-aí há uma tendência essencial ao acompanhamento – A doutrina do lugar existencial em Heidegger”, o filósofo retoma trechos da obra “Ser e Tempo” de Martin Heidegger (2012) e argumenta que o tema do “ser-com” foi pouco ou quase nada explorado por seu antecessor. “Ser-com”, para Sloterdijk, significa poder explorar a condição originária do humano em estar acompanhado

(SLOTERDIJK, 2003). Assim, “O par seria portanto a forma esférica primária que temos de levar em conta. A constituição diádica é a situação das situações” (SLOTERDIJK & HEINRICHS, 2007, p. 121).

Para Sloterdijk, Heidegger tratava do humano sem descrevê-lo nestas experiências primeiras de intimidade e que deveria colocar-se diante da angústia para recuperação de seu estado de indeterminação (ser-aí), seu posicionamento era radical diante da possibilidade de ser tratado como ente na relação com o outro (ser-com). Ou seja, para Heidegger, ser-com é entregar seu caráter originário de indeterminação para um contato massificador e nivelador diante do outro (HEIDEGGER apud SLOTERDIJK, 2003). Enquanto Sloterdijk (2003), dedica-se a descrição e dignificação destas experiências como constituição de possibilidades de habitar o mundo.

Desta forma, entendemos que tanto Sloterdijk (2003) como Bachelard oferecem um contraponto à postura heideggeriana. Tal como o primeiro, Bachelard critica Heidegger em alguns momentos de sua obra:

De nosso ponto de vista, do ponto de vista de um fenomenólogo que vive das origens, a metafísica consciente que se situa no momento em que o ser é “jogado no mundo” é uma metafísica de segunda posição. Ela passa por cima de preliminares em que o ser é o bem-estar, em que o ser humano é colocado num bem-estar, no bem-estar associado primitivamente ao ser (BACHELARD, 1993, p. 27).

Há em ambos autores, uma preocupação em atribuir papel central aos momentos fundadores da experiência no mundo. Para Sloterdijk (2003), o útero é o espaço de proteção primeira onde o bem-estar é pleno, já para Bachelard (1993), a casa é o paradigma da proteção e bem-estar. Portanto, ambos se posicionam como críticos da postura heideggeriana de abordar o humano com pouco destaque para as experiências de intimidade.

Por último, apresentaremos como o caráter “medial” do humano é abordado no pensamento de cada autor. Sloterdijk apresenta uma síntese da dinâmica interior-exterior em um trecho de “O Sol e A Morte”:

[...] onde está o homem? Esta resposta, a meu ver, não depende da psicologia mas da teoria do espaço: numa primeira fase, os seres humanos estão inseridos numa esfera bipolar, num espaço relacional de tonalidade íntima que só pode existir devido à vinculação e à adesão do que vivem em comum, um espaço de proximidade de que mal nos apercebemos de tal forma lhe pertencemos e cuja ausência lastimamos quando verificamos tê-lo perdido. Para que as esferas como tais chamem a atenção, é preciso que rebentem. Só quando as damos por perdidas é que elas podem converter-se em objeto teórico. Estas relações de proximidade são recipientes autógenos, uma

expressão estranha correspondente a um facto não menos estranho, dado que se alude a uma situação em que o conteúdo se contém a si mesmo (SLOTERDIJK & HEINRICHS, 2007, p. 119).

Sloterdijk apresenta esta resposta após comentar a resposta freudiana à pergunta sobre “o lugar do homem”. Para ele, Freud (1923/2011) responde a esta questão com a formulação da segunda tópica em que o homem se situa a partir de lugares intrapsíquicos (id, ego e superego). Contrapondo-se a esta perspectiva, Sloterdijk enxerga em Freud a reprodução da metafísica do indivíduo embebida de um maquinário psíquico-topológico. Ou seja, o espaço interior é privilegiado em detrimento do exterior. Diferente desta postura, Sloterdijk busca abordar o “espaço circundante”, os quais geram proteção, possibilitam o cultivo e florescimento da intimidade.

Entretanto, não se deve compreender esta intimidade como uma interioridade exclusiva e privativa desconexa do espaço circundante. Sloterdijk explicita que o humano é gerado e, ao mesmo tempo, gerador destes espaços de proteção. Assim, devemos compreender a intimidade, para o pensador alemão, não como uma interioridade escavada e profunda, mas como polo de experiência. A experiência humana flutua entre polos e esferas, como afirma o próprio Sloterdijk: “Por isso digo que não existem indivíduos, mas unicamente indivíduos; os homens só existem como partículas ou polos de esferas” (SLOTERDIJK & HEINRICHS, 2007, p. 119).

Aqui, o diálogo entre bolhas e portas fica nítido. Se para Sloterdijk o humano vive polos de esferas compartilhadas, para Bachelard, uma noção muito próxima se traduz com a imagem da porta que nunca está completamente aberta ou fechada, mas sempre entreaberta. Contudo, a dinâmica interior-exterior em Sloterdijk parece ainda ser mantida quando ele afirma que as esferas necessitam explodir para que então se tornem objetos teóricos. A abertura para o exterior parece vir posterior ao processo de intimidade com o outro. Ainda que a noção de “espaço circundante” proponha uma ruptura desta dicotomia, ela permanece menos nítida do que na proposta do pensador francês. Para Bachelard, por meio da noção de “zona de superfície sensibilizada” citada anteriormente, os espaços de interioridade e exterioridade parecem ocorrer de forma simultânea e recíproca. Cabe por fim ressaltar que as reflexões de Sloterdijk em *Esferas I – Bolhas* são pautadas em relações entre humanos, enquanto na Poética do Espaço de Bachelard predominam aproximações com objetos e a natureza.

Entendo que tal distinção ocorre devido ao tema que cada autor privilegiou em seus trabalhos, mas que ambos possuem fortes consonâncias ao tratar da noção de intimidade.

Compreendo que os diálogos entre Bachelard e Sloterdijk não se reduzem ao exposto neste subcapítulo. Outros temas como a “fenomenologia do redondo”, capítulo da “Poética dos Espaços” de Bachelard e sua interlocução com a trilogia “Esferas” de Sloterdijk deve servir como inspiração para futuros estudos. Sloterdijk (2003) apresenta uma microesferologia dos espaços buscando compreender a intimidade e sua constituição. Ao partir da descrição do espaço uterino, o autor busca fundamentar que a experiência íntima se mostra desde o início presente na constituição humana. Ao migrar para as descrições das relações entre um bebê no momento da amamentação, o autor dá continuidade ao âmbito relacional presente no tornar-se humano.

Bachelard (1993) que compõe a epígrafe do primeiro volume do projeto Esferas de Peter Sloterdijk, busca não estabelecer um caminho cronológico da intimidade como o faz o autor alemão. Ao invés deste percurso, o filósofo francês percorre o caminho das imagens, objetos e poesias para descrever uma experiência íntima que se estende para além do constituir-se humano. Para ele, há uma experiência íntima com a totalidade do mundo e não apenas com outro ser humano.

Partindo da perspectiva de Pessanha (2016), assinalamos como a noção de intimidade tanto em Sloterdijk como em Bachelard vai de encontro à filosofia heideggeriana. No olhar do escritor brasileiro, Heidegger é um interlocutor do estranho que busca resguardar o humano de qualquer possibilidade de determinação, levando-o a um lugar de estrangeiro do próprio mundo, enquanto Sloterdijk e Bachelard expõem a necessidade de intimidade com o outro e com o mundo como experiências intrinsecamente humanas e necessárias para se poder estar no mundo.

Ademais, não há perenidade na imunidade gerada nem tranquilidade garantida ao Dentro que emergiu, pois, tais esferas de proteção sofrem explosões devido às contingências do Fora. Tais explosões permitem a discussão objetiva da experiência esferológica. Caso houvesse apenas experiências de plenitude, não haveria necessidade de qualquer elucubração a respeito do existir. A própria linguagem advém como ferramenta imunológica fornecida pelo espaço circundante. Não se emerge da fenda ou da Falha, tampouco, exclusivamente das relações diádicas, mas da dinâmica entre a constituição íntima e do rompimento com esta continuidade.

CAPÍTULO 2

Intimidade em tempo digitais: o esquecimento da relação face a face²⁷

Neste capítulo, irei tratar das relações íntimas e a intensificação do uso da tecnologia digital em nosso cotidiano. Ao seu lado, leitor, deve repousar um aparelho que oscila entre a intermediação da comunicação e a supressão desta. Não raro, deparamos com a cena de pessoas que estão em um restaurante voltadas ao seu aparelho e ignorando a presença de quem está à sua frente. Em outras situações, notamos mães que constantemente gravam seus filhos e transmitem a familiares em grupos ou a desconhecidos nas redes sociais. Sibilia (2007) ancorada sob a filosofia francesa contemporânea (Deleuze e Foucault, principalmente) descreve o fenômeno da espetacularização do Eu como sintoma deste ambiente tecnológico em que habitamos. Para a autora o “eu” não é senão, uma possibilidade que o discurso nos aponta, já que se é constantemente construído pela exterioridade. No entanto, ela não descreve as experiências mais tenras deste “eu” quando ele ainda não podia se pronunciar no singular, era antes uma relação necessária com outra pessoa. Deste modo, ela não pretende discutir a constituição de si em uma sociedade espetacularizada, mas enfatiza a exposição constante das ações pessoais. Me proponho a complementar a abordagem de Sibilia sobre a cultura tecnológica atual, abordando a constituição e desenvolvimento das relações.

Pretendo aqui, olhar de um outro ângulo para a situação entre tecnologia e intimidade (expressão que aparece no título do livro Sibilia, mas que ela aborda de forma bastante distinta da qual pretendemos aqui). Farei esse percurso a partir das contribuições já citadas no capítulo anterior de Peter Sloterdijk, o qual possui um olhar narrativo-filosófico para o fenômeno da intimidade. Para ele, a filosofia (sobretudo, a contemporânea) se importou pouco até hoje com as relações íntimas, sejam elas entre pais e filhos, casais, amigos, torcidas, comunidades, tribos, entre outras formas de laço... Tais temas marcados pela banalidade cotidiana parecem ter valor menor diante das temáticas problematizadoras da inquietação filosófica.

Contudo, Sloterdijk quer reverter o desmerecimento destas relações cotidianas. O filósofo alemão não apenas quer dignificá-las, mas exaltá-las como constituintes de nossa experiência no mundo e propô-las como sedimento de um pensamento filosófico. É assim que

²⁷ Esse capítulo foi publicado com modificações na Revista da Abordagem Gestáltica. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672021000100005&lng=pt&nrm=iso&tln_g=pt

inicia o primeiro volume de sua trilogia Esferas, a partir da noção de “bolha”, ou seja, estabelecemos relações que nos constituem inicialmente de forma dupla como se habitassem um espaço fechado e seguro (bolha) com um outro. A partir deste modo de pensar morfológico, ou seja, que se baseie em formas, ou melhor, no diagnósticos de formas de organização de mundo, Sloterdijk toma o fenômeno da “intimidade com o outro” como bolhas fundantes do existir. Em outras palavras: “a coexistência precede a existência e viver significa deixar-se implicar nas paixões e obsessões desta coexistências” (SAFRANSKI, 2003, p. 16).

Diante desta afirmação nos perguntamos: Qual o impacto de um ambiente massivamente tecnológico nestas relações íntimas? Pode a tecnologia contribuir para tais relações de intimidade e engendrar novos modos de relação? Ou ela está fadada a continuamente causar rupturas nos espaços de relação íntima furtando-nos, constantemente, de experiências com o outro? Caso assim for, podemos considerar a intimidade vivenciada nas relações como movimentos de resistência à tecnologia que sobrepuja, a cada dia mais, nosso existir?

Entendo que a compreensão de intimidade para o filósofo alemão Peter Sloterdijk colabora com esta discussão, pois privilegia a relação e não os sujeitos isolados envolvidos em uma relação íntima. O foco naquilo que acontece nesse interstício da presença de duas pessoas, esse entre, abre a possibilidade de compreendermos as mudanças ocorridas na experiência corporal com o outro.

Desse modo, há sempre um meio que se coloca no entre do ato comunicativo. Nesta perspectiva, o aparelho celular pode ser compreendido como um mediador da comunicação em que cria novas possibilidades de interação com o outro. No entanto, ele estabelece modos específicos para a comunicação. A textura da tela não pode ser modificada, a ativação de notificações demanda uma atenção específica para o aparelho podendo reduzir a atenção daqueles que estão ao redor.

Além disso, na atualidade, enfrentamos uma certa confusão em relação às diferenças no agir comunicativo mediado por diferentes meios. Mandar um áudio por WhatsApp é o mesmo que ouvir a voz de uma pessoa sem mediação do aparelho? Fazer uma ligação telefônica tem diferença para a troca de diversas mensagens de áudio? Qual a diferença entre mandar um email e escrever uma mensagem por Whatsapp?

Todas estas são questões merecem nossa atenção para que possamos elaborar uma compreensão que, não demonize a técnica e a tecnologia na vida contemporânea, mas possa realizar uma aproximação lenta e precisa sobre o que tem se passado em nosso cotidiano.

Neste capítulo, destacarei a relação face a face e as mudanças que as novas tecnologias têm proporcionado neste campo térmico de animação recíproca (SLOTERDIJK, 2016).

Para isso, irei partir das discussões da psicóloga americana Sherry Turkle e do filósofo italiano Franco Berardi, mostraremos como está em curso uma mutação na sensibilidade mediante a intermediação cada vez mais intensa dos meios digitais. A primeira possuía uma densa carreira acadêmica nos estudos de psicologia e interações com tecnologias digitais. Pioneira na área, Turkle (1995) dedica-se à relação com os aparelhos desde os inícios dos anos 90, trazendo uma abordagem histórica e equilibrada sobre o fenômeno.

Franco Berardi (2017) dedicou um livro às mutações na sensibilidade com o advento do que denomina “lógica conectiva” em sobreposição à “lógica conjuntiva”. Em um ensaio fenomenológico, o autor traz minuciosas operações onde os aparelhos digitais modificaram nossa apreensão da realidade e da relação com o corpo. Entendemos que ele fornece um sólido aporte para discutirmos a intimidade no contexto atual. Após a apresentação das considerações teóricas, realizaremos uma discussão com situações clínicas que envolvem a relação face a face.

Turkle (2011) indica que “a tecnologia tem se proposto a moldar nossas intimidades” (p. 1), passando cada vez mais tempo conectados, temos deixado nosso corpo à mercê das telas. Olhares, gestos e convocações perdem-se em meio a intensidade de notificações, postagens, stories entre outros atrativos cheios de cor e fluidez. Com isso, o corpo, aquele que nem sempre é tão fluido quanto os aparelhos tecnológicos, tem sido ignorado enquanto veículo fundamental da comunicação e este esquecimento têm gerado efeitos aos quais irei discutir nas próximas páginas.

2.1 A emergência da lógica conectiva

Em seu livro “Fenomenologia do Fim”, o filósofo italiano Franco Berardi expõe que está em curso uma mutação na forma como apreendemos o mundo. Para ele, na época moderna, a lógica que organizava a experiência era a “conjuntiva”, ela se dava através da soma infinita de sensibilidades que se apresentavam de forma rizomática e aleatória (DELEUZE E GUATTARI apud BERARDI, 2017). Este modo passou a entrar em declínio e, na atualidade, vivemos a emergência de uma experiência sensorial acelerada, com menor intensidade e diversidade denominada “lógica conectiva” (BERARDI, 2017).

Na lógica conjuntiva, a experiência ocorria como uma grande explosão de sensibilidades abrindo um extenso campo de afetação do corpo com o mundo. As mediações

eram múltiplas de forma que o texto tinha sua materialidade por meio da escrita em um material, a música acontecia na presença dos instrumentos e a imagem era uma construção singular através da pintura. Na conectividade, o corpo passa a ter sua diversidade de apreensão do mundo restringida, sobretudo, pela digitalização do mundo. O termo “digitalização” significa aqui a transformação da imagem, do texto e da voz em dados informatizados (bites) (KITTLER, 1999).

A emergência deste reino encantado de dados, criou um conto de fadas numérico em que algoritmos serão capazes de escolher e resolver situações por nós. Uma quantificação desmesurada do cotidiano explicita a busca em extinguir qualquer incerteza ou dúvida da experiência mundana. Turkle (2015) alerta que há uma sedução em jogo neste modo simplista de compreender o humano e que, constantemente, recorremos a esta tentativa da redução da complexidade da nossa presença no mundo:

A tradição psicanalítica nos convida a cultivar tanto a capacidade de solidão como a capacidade de auto-reflexão contínua. Há muitas coisas que nos desencorajam. Às vezes é apenas a esperança de uma maneira mais simples de nos entendermos. Seria bom se os problemas pudessem ser curados pela pílula certa ou pelo mantra certo ou pelo ajuste comportamental correto (TURKLE, 2015, p. 81, tradução nossa).

Diante desta série de atitudes “corretas”, no momento atual, vivemos a busca do algoritmo “correto” para explicar quem somos. Alguns autores discutem o tema dos algoritmos postulando-os como “algo” que sabe mais de mim do que eu mesmo, e, portanto, é capaz de dizer quem sou. Entretanto, Sherry Turkle alerta para os riscos desta posição profética que o algoritmo tem tomado. A prática psicanalítica convoca para um cultivo não só da auto-reflexão, mas partindo do lugar paradoxal do humano (SAFRA, 2014), indica que a apropriação desta condição, acontece simultaneamente, no encontro radical com um outro na situação clínica.

Neste sentido, Turkle reconhece que o isolamento e a promessa de dizer aquilo que o humano “é” pode ser contornada por meio do encontro humano. Esta padronização de dados, se utilizada como veículo que nos leva ao encontro com outra pessoa, pode revelar uma outra face de nossa época, considerando que “os aplicativos podem nos dar números, mas somente as pessoas podem transformá-los em narrativas. A tecnologia pode expor um mecanismo; as pessoas devem encontrar o significado” (TURKLE, 2015, p. 81, tradução nossa).

Desta forma, Turkle situa a irreduzibilidade do encontro humano mesmo diante das tentativas de quantificação e previsibilidade promovida pelos aplicativos. As narrativas e

significados são gestados no paradoxo entre ausência e presença, dinâmica esta que os aplicativos são incapazes de promoverem se não houver alguém “do outro lado da tela”. As personagens criadas com inteligência artificial como Siri ou Assistente Pessoal da Google não possibilitam tal experiência, na medida em que estão sempre disponíveis e, por isso, são incapazes de maturarem significados. A memória da presença é uma oposição à lógica conectiva.

2.1.2 A experiência corpo-temporal na lógica conectiva

Assim como Turkle (2015), Berardi (2017) destaca que nosso modo de compreender e apreender o mundo sempre foi moldado pela nossa interação com os meios de comunicação. A sensibilidade não acontece de forma aleatória ao que a circunda, mas desenvolve-se a partir dos meios oferecidos em determinada época. Contudo, com a advento da transformação da experiência sensorial em dados informatizados: “som e imagem, voz e texto são reduzidos a efeitos de superfície” (KITTLER, 1999, p. 2, tradução nossa).

Os sentidos tornam-se neutralizados pela digitalização dos objetos, e mais, das próprias relações entre humanos. Qual a distinção entre uma conversa por vídeo em um aplicativo e um diálogo face a face? A face, na interação por vídeo, perde seu relevo e torna-se superfície plana como Kittler (1999) descreve acima. O áudio de alguém falando enviando por um aplicativo, pode ser considerado uma voz? O som corre solto no arquivo enviado sem as hesitações de uma voz mediante expressões faciais alheias.

As mudanças descritas por Kittler (1999) e Berardi (2017) operam não apenas na qualidade e intensidade da experiência corporal, mas também no tempo vivido por este corpo. O filósofo italiano denomina de cronopatologias (BERARDI, 2017), as modificações que a digitalização do mundo tem operado no modo como experimentamos o “fluir do tempo”. Para argumentar tal termo, Berardi vale-se da obra *O tempo vivido* de Eugène Minkowski (apud BERARDI, 2017) para explorar como a experiência temporal tem sido alterada.

Por meio da influência de Bergson, Minkowski apresenta o tempo não como categoria externa ao humano, mas como tempo vivido. Neste olhar, a percepção do tempo está diretamente ligada ao sofrimento psíquico (MINKOWSKI apud BERARDI, 2017), ou seja, há um ritmo vital que permite a elaboração das experiências vividas. Berardi (2017) compreende que a aceleração frenética atual tem alterado este tempo maturacional das experiências.

A expressão “tempo maturacional” não é utilizada pelo filósofo italiano e utilizo dela para designar um fenômeno ao qual pude compreender a partir de um vídeo que circulava nas redes sociais.

Dois jovens estão em um carro, um deles dirige o veículo e o outro está sentado ao seu lado. Cada um filma a si mesmo com seu próprio celular enquanto o carro está em movimento. Após alguns segundos, um motoqueiro passa e rouba o celular do motorista. O vídeo termina. Logo, em seguida, um novo vídeo é feito com ambos perseguindo o motoqueiro, aos xingamentos, a dupla acelera o carro e o passageiro filma freneticamente. Poucos segundos depois, em uma curva, ouve-se um barulho e a tela fica preta. Deduz-se que ambos sofreram um acidente. Um deles pergunta o que aconteceu, se o outro está bem... E o indagado responde: “Tô bem, relaxa que filmei tudo.” Fim do vídeo.

O que Berardi (2017) discute sobre o tempo, experiência e elaboração me parece estar sintetizado neste vídeo e aquilo que ele se destina. Me interessa menos pela frase final de um dos envolvidos e mais nas implicações daqueles que viveram tal situação compartilharem o vídeo. O compartilhamento revela que a experiência foi transmitida através das redes sociais e isto implica um modo específico de lidar com uma vivência. O ato de compartilhar torna desnecessária a elaboração da experiência por meio de gestos e palavras, ou seja, dispensa o corpo da elaboração em jogo.

O “encaminhamento” do vídeo possibilita contar uma história sem falar de como ela foi vivida. A história conta a si mesma, o corpo fica privado da ação do “tempo maturacional”. Esta expressão tem suas referências na distinção husserliana sobre o tempo: retenção – apresentação – protensão (HUSSERL apud TATOSSIAN, 2014). Não se trata de uma mera distinção passado – presente – futuro, mas de como uma pessoa vive uma situação e aos poucos, pode se recolocar diante desta experiência de diversas formas. A apresentação designa o momento que ocorre a experiência. Esta gera uma abertura para uma retenção que com a ação do tempo maturacional está aberta a distintas destinações (protensão). Desta forma, retenção e protensão estão continuamente vivas e disponíveis para serem modificadas por novas experiências vividas.

No caso do vídeo citado, a imagem congela a ação. A retenção e a protensão tornam-se refêns dela. Não é necessário recontar, revisitar a situação, ela já está ali; pronta para ser reassistida de forma ininterrupta. Mais uma vez, uma vez mais... Não é necessário contar, mas apenas mostrar: “deixa só eu te mostrar esse vídeo aqui”. E novamente, a

experiência se esvai e o reino da imagem impera em sua autossuficiência. A imagem deixa de ter seu papel como guardião de memórias para, de forma desenfreada, expandir-se em uma atualização frenética em timelines dispersas.

Neste contexto, o aumento de casos diagnosticados com TDAH (Transtorno de déficit de atenção e hiperatividade) reflete a convergência da velocidade acelerada e a dispersão da atenção da experiência corporal com o mundo. Assim, percebemos que uma patologia que acomete a experiência temporal afeta, necessariamente, a forma como experimentamos a nossa capacidade de doar e receber atenção.

A temática da atenção foi tratada por Jonathan Crary em seus livros “Suspensões da Percepção – Atenção, Espetáculo” (1999) e “Cultura Moderna e 24/7 – Capitalismo tardio e os fins do sono” (2014). Para ele, o principal bem que está em jogo diante desta nova lógica é a atenção, uma vez que, o que os aplicativos fazem é justamente capturar nosso tempo e experiência mantendo-os sob controle. Não obstante, o fazem durante todos os dias da semana e em todas as horas do dia. Seu maior concorrente passa, então, a ser o sono. Sendo ele, a única experiência ainda não colonizada de forma deliberada pela lógica conectiva. O sono é o descanso do corpo. A resistência do corpo às convocações de velocidade, produção e atenção demandadas pelo entorno.



Título e autor desconhecido

Deste modo, estas alterações temporais têm, simultaneamente, ocorrido em nossa experiência corporal. O corpo tem perdido sua capacidade de reter o que vive. A estimulação e interação constante propostas pelos aparelhos exige que o corpo se mantenha sob constante excitação. Na mesma velocidade que esses estímulos o atingem, também se dissipam. Há um cibertempo (BERARDI, 2017) que, constantemente, solicita ao corpo para que ele acompanhe suas demandas de informação e velocidade. O corpo em sua (ainda) finitude tem seus limites borrados, confunde-se diante do tempo demandado e o tempo possível.

2.2 O esquecimento da face ou ainda: há palavra sem olhar?

Em um encontro de grupo terapêutico, uma mãe relata que estava mexendo no celular quando sua filha veio conversar com ela. A garota de apenas quatro anos começou a falar e ela passou a responder sem desviar seu olhar do aparelho. Trocaram três ou quatro frases até que a garota chegou mais perto dela, colocou as duas mãos sobre o rosto dela, uma de cada lado e disse: “olha pra mim”.

Ainda na sequência do mesmo grupo, uma outra mãe relata uma cena parecida, só que com um filho mais velho com cerca de oito anos. Nessa situação, trata-se de uma mãe que trabalhava por meio de um perfil em rede social criando vídeos sobre conteúdos didáticos. A conversa se inicia, o filho diz: “olha para mim”. Ela responde: “estou te ouvindo pode falar”. Algumas frases são trocadas até que ele afirma: “você não está prestando atenção, você está mexendo no Instagram”.

Para Sloterdijk (2016), o encontro facial entre mãe e filho irradia uma luminosidade mútua que sustenta aquela relação. Esta capacidade de emanção de significado pode ser compreendida pela ausência de rostos em períodos como o da Idade da Pedra, para Sloterdijk, o rosto do outro fazia parte de um domínio valioso em si mesmo que dispensava a representação. Posteriormente, houveram séculos de representações faciais em pinturas até o advento da fotografia. Na atualidade, temos a possibilidade de fotografar com os celulares e com isso chegamos a selfie. Entretanto, o foco aqui não se trata desta relação com a própria imagem, mas sim, como nos colocamos na proxêmica social (HALL, 2005). Vamos nos deter então sobre como o uso do celular mostra-se presente nesta relação com a presença física do outro.

As situações relatadas acima, reclamam para si o lugar privilegiado da relação interfacial na proxêmica social. Apesar do sem-número de fotos, vídeos, pinturas e desenhos que hoje são possíveis, um rosto ainda clama por outro que possa sustentá-lo no mundo. Consoante a isso, Turkle (2015) relata que um grupo de adolescentes criou uma “regra de três” para as interações entre eles durante os jantares na casa de amigos. Só é permitido mexer no celular quando ao menos três estiverem sem “olhar para baixo”. Tal como as cenas relatadas pelas mães, os adolescentes também percebem que o rosto ainda é necessário na experiência estética com o outro. Notamos que a “irradiação mútua” não se restringe ao contato mãe-bebê, mas perpetua-se pelo decorrer da experiência no mundo com o outro.

Uma paciente de 20 anos relatou diversas experiências em que a mãe se mostrava ambivalente para ela. Esta possuía o costume de relatar aos demais membros da família, o que a filha lhe contava em segredo. A aquisição de um celular com WhatsApp pela mãe revelou-se como um elemento de fragilidade a mais na relação entre elas. Dos poucos momentos que conversavam, a mãe ficava constantemente olhando para a tela do celular sob a alegação de que “estou te ouvindo”.

Somos levados à pergunta: pode a palavra hoje sustentar-se sem o olhar? Minha perspectiva é de que estamos sendo levados a retomar o significado da relação interfacial como espaço de valor singular e intransponível. De forma que uma chamada de vídeo simula este espaço, mas não o proporciona com a diversidade de nuances e intensidades quando os corpos estão em um mesmo ambiente físico. Hall (2005) em sua categorização da distância física evidencia que quando estamos em um ambiente, os corpos estão o tempo inteiro em jogo a respeito do que estão dizendo um ao outro.

A perda da relação facial tem alcançado proporções tão significativas que alguns poucos dias são suficientes para que os efeitos possam ser percebidos em adolescentes com uso frequente de celular. Turkle (2015) comenta sobre um estudo em que crianças de 12 anos ficaram cerca de cinco dias em um acampamento sem contato com seus celulares. Elas foram submetidas a testes que buscavam identificar a capacidade de reconhecer expressões faciais em fotografias, filmes e atores. O resultado mostrou que após o período sem o uso do celular, houve um aumento na capacidade de reconhecimento das emoções por expressões faciais (UHLS, MICHIKYAN, MORRIS et. al. apud TURKLE, 2015).

A autora destaca que uma das grandes diferenças do celular para os computadores é que antes, na década de 90, havia a sensação de “entrar” para jogar em uma máquina. Ou seja,

havia o momento em que você se conectava à máquina e ali permanecia ligado à ela. No entanto, o smartphone desmanchou este tipo de conexão. Obviamente que as facilidades foram inúmeras diante desta mudança, entretanto, a incapacidade que emergiu de não conseguirmos distinguir quando estamos interagindo com a máquina e quando estamos dedicando nossa atenção àqueles que estão ao nosso redor deve ser ressaltada (TURKLE, 2015).

A confusão entre a disponibilidade facial e interação com a máquina também pode ser verificada por meio da utilização das chamadas “coleiras infantis”. Sob a alegação de proteção da vida das crianças, pais utilizam em espaços públicos molas elásticas que os unem aos filhos impedindo que um distanciamento que possibilite algum risco físico. No entanto, como observado cotidianamente, tais coleiras são pretextos para uma entrega ainda mais imersiva aos aparelhos e um esquecimento nítido da experiência corporal-facial na constituição humana.

Este panorama torna-se ainda mais preocupante para a psicóloga e cientista social americana quando vislumbramos a interação entre humano e máquina migrar para a supressão do contato social entre pessoas. A respeito disto, Turkle (2015) atenta-se especificamente aos aplicativos que oferecem possibilidade de interação direta como a Siri, Assistente do Google, entre outros. Para ela, este é um ponto crucial que marca o distanciamento e o esquecimento da importância da relação interfacial nos dias atuais.

Soma-se a isto, a tendência constante a preferência de algumas pessoas à terem conversas sobre temas intensos por meio de aplicativos de mensagens. A autora americana supõe que estamos vivendo uma atrofia da empatia. O esquecimento da face leva a perda da capacidade de se aproximar dos sentimentos alheios. Deste modo, a experiência do diálogo interfacial torna-se precária gerando variáveis importantes ao processo maturacional as quais a digitação não comporta.

Alguns dirão que o rosto é desnecessário. Cartas foram trocadas sem ele e atualmente, rostos que nunca se encontraram, trocam mensagens por aplicativos. Entretanto, quando se trata de uma relação de animação mútua de longo prazo, o rosto torna-se uma necessidade, ou quase, uma urgência. As atuais relações online, que acontecem por intermediação das mídias digitais, tornam-se insuficientes em certo momento (TURKLE, 2016). E quando esse rosto não aparece?

Uma mulher conheceu um homem pela internet. Eles conversaram e trocaram e-mails. Seguiu-se uma longa troca de mensagens, até que certo dia, a mulher foi pedida em namoro por meio do correio eletrônico. Ela aceitou. Alguns meses se passaram e eles começaram a planejar de se encontrar pessoalmente. Isso até então, jamais havia acontecido. Alguns planos surgiram, mas o homem estava com um intercâmbio marcado para ser realizado. Seriam três meses em um outro país. Em uma decisão conjunta, decidiram marcar o encontro após o seu retorno. Eis que no meio da viagem, um acidente ocorreu e o homem faleceu. A mulher desesperou-se. A dor que era muita, era ainda incompreendida pelos que a cercavam, alegavam que ela mal o conhecia, já que nunca o tinha visto pessoalmente. Pelos outros, seu sofrimento era sem razão, já que ela apenas o conhecia pela internet.

Este breve relato auxilia-nos neste percurso da compreensão do significado do rosto. A incompreensão dos demais para o sofrimento da mulher revela a excentricidade do rosto em oposição a “simples” troca de mensagens. Ao mesmo tempo, as conversas por email teceram a promessa de um rosto diante dela. A esperança fazia-se presente, nutrindo a expectativa do encontro corporal. Aquele que morreu, não era um homem sem rosto, era seu namorado mesmo que ela jamais tivesse o encontrado. Diferente da situação anterior em que o adolescente gestava e se realizava semanalmente com o encontro com aqueles com quem conversava, aqui, o rosto foi abortado. A promessa da constituição de uma intimidade entre namorados, desmanchou-se diante da esperança que a troca de mensagens cultivava cuidadosamente.

Onde há sofrimento, em algum momento, houve uma promessa de intimidade. A esperança é a marca de que o passado foi suficiente para permanecer vivo. O passado pôde guardar a expectativa de um futuro. (SAFRA, 2013). A intimidade se funda a partir do rosto, na ausência do espaço interfacial, resta uma sede deste rosto. Talvez, uma sede maior e mais nítida do que do útero. Nas relações online, o offline reclamar o seu lugar (TURKLE, 2015), há uma insuficiência da tela que aguarda pelo surgimento do rosto.

No entanto, nem toda relação concebida de forma online, gesta um espaço interfacial. A adicção é o esquecimento do rosto. A substituição da tela pelo rosto revela um movimento que não pode ser completado. Um ir em direção a alguém que não consegue se completar. Nem por isso, deve ser ignorado em sua busca. As tentativas de alcançar um rosto, nas condições de fragilidade extenuantes, são os restos que ainda ressoam e sussurram da possibilidade íntima.

A tensão entre o celular e o rosto alheio tem se mostrado mesmo em situações pouco previsíveis em que a própria presença do aparelho, mesmo desligado, modifica a qualidade da conversa entre pessoas que estão interagindo (PRZYBYLISKI & WEINSTEIN apud TURKLE, 2015). A autora americana descreve que durante uma conversa com um aparelho sobre a mesa, as pessoas tendem a evitar assuntos que possam levar a exposição pessoal ou a conflito de opiniões. Tal situação, indica que a possibilidade de interrupção por uma notificação ou para que alguém digite uma mensagem, restringe o envolvimento das pessoas em um diálogo.

Deste modo, o espaço interfacial impõe um ritmo específico. Um ritmo sensível e suscetível a variáveis do ambiente que atuam neste entre que se coloca entre duas pessoas. Retomando o que discutimos no item anterior, compreendemos que o espaço interfacial propõe uma abertura ao tempo maturacional. A disponibilidade da face é uma convocação para uma experiência corpo-temporal. Ela protege o humano da velocidade dos dados e o convida para habitar em companhia.

Portanto, o aparelho celular tem se colocado como um novo objeto no espaço interfacial, o qual interfere diretamente no acontecimento deste fenômeno, levando a um possível esquecimento de sua importância em uma relação íntima. Sendo este espaço um dos responsáveis por gerar e sustentar relações futuras, a interfacialidade é um convite ético à participação da “comunidade humana” (SAFRA, 2004).

2.3 Entre o brilho da tela e do olhar

Considerando a importância singular do espaço interfacial para a constituição humana a partir da perspectiva desenvolvida por Sloterdijk (2016), não se pode ocultar tampouco esquecer as alterações ocorridas neste espaço com o advento dos smartphones. A distração e o entretenimento têm nos dispersado da relação com aqueles que nos rodeiam, tornando dispensável aquilo que, na realidade, é estruturante para a experiência de existir enquanto ser aberto ao mundo e ao outro. Aquilo que faz memória da condição humana enquanto tal e que nos destina a habitar o mundo de forma conjunta.

O rosto, enquanto marca da intimidade, sentencia a disponibilidade para o encontro humano. Seu retraimento diante da tela impede a atenção devotada que o olhar do outro reclama. Esta reclamação fica sem lugar quando o fascínio de notificações, jogos e timelines imperam em suas demandas ad infinitum. As tecnologias coexistem com o habitar humano no mundo e exercem um fascínio em maior ou menor grau com suas inovações. No entanto, é

necessário hesitar diante do brilho para que possamos reconhecer o objeto que está produzindo luz e o que ele está a ofuscar.

Há uma intensa mutação na sensibilidade e na experiência de intimidade que os meios digitais têm provocado. A aceleração convocada por aplicativos e interfaces, apressa o cotidiano e nos impede de demorarmos e pararmos em algo. As imagens proliferam de forma incontrolável e a experiência temporal busca acompanhar, confusamente, o ritmo convocado por elas. Fenômeno que denominamos no decorrer deste capítulo de cibertempo.



“Chá sincrónico para Dois” de Duy Huynh

Crary (2014) nos alerta que o sono se tornou uma das poucas experiências que permanece à margem deste ritmo frenético, pois possibilita um tempo de não-consumo e não-produção. O sono e o sonho ainda resistem como formas de presença desajustadas na atualidade. Aqui as imagens aparecem em uma outra qualidade, sem o brilho e a nitidez dos aplicativos, mas com a névoa onírica e a sombra da memória. O autor sugere que, talvez, justamente aí onde falta clareza e exatidão, podem haver espaços que ofereçam novas possibilidades para aquilo o que nos circunda. O sono resguarda aquilo que ainda está vivo.

Contudo, compreendemos que o espaço interfacial oferece também uma resistência. O rosto e a tela são convites distintos para experiências distintas. A relação facial guarda e protege um espaço privilegiado. Ao nos aproximarmos das reflexões de Turkle (2015), a

autora traz o alerta e indica que ainda não nos perdemos uns dos outros. A ameaça está aí, é constante, presente e aguda. Contudo, ainda somos capazes de reconhecer quando o espaço interfacial emerge como luminosidade mútua e irradia o clarão da experiência íntima.

O exercício clínico da psicologia traduz, nitidamente, o que significa esta estufa íntima que é o campo térmico interfacial. Reúne um convite à pausa, ao estar junto e o enaltecer da relação interfacial. Na escassez desta, o quanto ainda será possível sustentar o lugar do divã? No declínio do rosto, um espaço que possa recolocá-lo em seu lugar privilegiado, deve repensar seus costumes e hábitos. Pretendemos explorar este tema em trabalhos futuros.

Uma chamada de vídeo ou na troca de curtidas, mensagens, envio de fotos ou vídeos são aberturas para uma relação íntima com o outro. No entanto, estas mediações levam a uma conformação específica e dinâmicas relacionais singulares, as quais devem ser cuidadosamente compreendidas. Estes modos digitais de aproximação apenas mostram-se possíveis, pois: há memória de um rosto que iluminou outro, antes que a luz de uma tela se fizesse presente.

Por último, apesar de termos focado alguns aspectos nocivos da tecnologia digital, compreendemos que a relação com ela não se resume aos tópicos aqui abordados. Corremos o risco de nos tornar cegos para os sofrimentos que nos circundam, caso nos antecipemos aos fenômenos que surgem diante de nós. As relações construídas online, em muitos casos, aguardam e anseiam pelo encontro facial. A superficialidade aparente não apaga a sede por uma experiência íntima. Em alguns casos, pode ser inclusive a ponte que a possibilita.

As comunidades online que se multiplicam e foram de extrema importância no período da pandemia da Covid-19 indicam que as tecnologias digitais podem gerar um espaço de esperança de estar junto. Um aplicativo recente chamado Clubhouse coloca a voz em primeiro plano, o esgotamento da imagética parece não subtrair as múltiplas possibilidades de encontro que somos capazes de gerar. O rosto se subtrai para dar lugar ao espaço sonoro comum. Também a plataforma Discord, na qual é possível gerar uma sala somente de áudio com os participantes, aponta para o espaço comum nutrido pelo som. Atravessados por jogos, gostos, fotos, hobbies; as comunidades online apontam para o horizonte do encontro ainda que, paradoxalmente, cada um esteja solitário diante de seu próprio aparelho.

O capítulo seguinte aponta esse esgotamento das redes sociais digitais como possibilidade de encontro. Ao pesquisar esse tema, percebi que minha proposta de pesquisa estaria incompleta caso se encerrasse nesse dilema entre o corpo e a tela. Foi necessário dar

um passo adiante e encarar o tema das comunidades. No entanto, preferi fazê-lo, de forma geral, fora do espaço online (parte dele, teve que forçosamente ir para esse ambiente, devido a pandemia). Olhar para as experiências comunitárias foi um salto necessário como ponto de fuga para a claustrofobia da tela e da bidimensionalidade, lá os onde os corpos se encontram, eles podem plantar raízes e colher frutos...

CAPÍTULO 3

Das redes sociais às experiências comunitárias: corpos e lugares enraizados

Esse capítulo pretende abarcar o tema da comunidade face à situação contemporânea. O conceito de comunidade, em muitos momentos, associado a certa idealização da experiência em grupo, possui aqui, outra definição. Entendo como comunidade o conjunto de experiências positivas e negativas vivenciadas pelos agrupamentos humanos. Esse tema apresentou-se como pertinente, mediante a percepção da ênfase na experiência individual da clínica psicológica, indicando a riqueza da experiência comunitária ainda pouco explorada no contexto da prática privada da psicologia, sendo colocada como “saída possível” diante de contextos de alta demanda como nos serviços de saúde pública.

Entendo que esse foco em uma perspectiva individual no cuidado em saúde mental fortaleceu o que alguns autores nomeiam como “cultura terapêutica” (FUREDI, 2003). Os efeitos dessa cultura verificam-se no vocabulário cotidiano atual em que convivemos com expressões como “relações tóxicas”, “traumas”, “estresse”, “auto-estima”, entre outros. Tais nomeações apontam para um manejo individual e privado do sofrimento sendo destinado, em muitos casos, para o jargão: “faça terapia”. Compreendo que articulada a esse contexto a noção de “terapêutico” migrou de uma mitigação do sofrimento humano para a expectativa de uma avaliação métrica das experiências de auto-satisfação²⁸.

Diante disso, esse capítulo pretende apresentar um panorama da situação contemporânea de desertar as experiências comunitárias a partir características de nossa época levantadas por Sloterdijk em *Esferas III*. Na sequência, irei explorar algumas das experiências possíveis por meio das práticas desenvolvidas nas áreas psi como a terapia comunitária integrativa e o grupo comunitário de saúde mental.

Nesse sentido, alinho-me aqui, a proposta empenhada por Gilberto Safra (2004) em *A po-ética na clínica contemporânea* em que a noção de *Sobórnost* orienta as reflexões sobre comunidade, sofrimento e ética. Recolocar o ser humano em uma perspectiva relacional e comunitária possibilita ampliar as formas de lidar com o sofrimento humano, ao reconhecer

²⁸ Essa mudança é mais claramente identificada nas plataformas de atendimento online em que as sessões segmentadas por demanda geram uma forma de “uberização” da psicoterapia. Agradeço a professora Danit Pondé, em um grupo de estudos em Junho/2021 por alertar para o caráter de “padrões métricos” sugeridos pela cultura contemporânea diante do sofrimento. Ex: “preciso melhorar minha inteligência emocional”; “preciso melhorar minha forma de dar um feedback na empresa”; “quero melhorar minha forma de me comunicar com as pessoas”; “quero diminuir minha procrastinação”; essas são algumas das demandas de uma plataforma de atendimento online em que trabalhei.

na cultura, elementos que nos constituem, nos oferecem suporte e também caminhos possíveis para a transformação. Por último, cabe salientar que neste capítulo, de forma geral, as imagens e imagens-texto estão situadas de forma menos diretamente conectada com os parágrafos. Neste sentido, minha proposta é que a conexão possa ocorrer de forma mais aberta entre os conceitos e as experiências correlatas.

3.1 Comunidade: aproximações conceituais e um breve panorama contemporâneo

Neste subcapítulo, irei apresentar algumas das perspectivas de Peter Sloterdijk e Simone Weil a respeito da temática comunitária. Em *Esferas I*, Sloterdijk nos dá algumas pistas de como empreender uma perspectiva da vida em comunidade a partir de textos místicos de diversas tradições religiosas. Irei apresentar algumas dessas contribuições e como elas nos ajudam a nos aproximar de um esboço do sentido da vida em comum. Em seguida, já migrando para os fenômenos contemporâneos, descrevo as perspectivas da filósofa Simone Weil sobre a noção de “desenraizamento” e o sofrimento decorrente deste em nossa época. Por último, avanço até a obra “*Esferas III*” para apresentar algumas “ilhas antropogênicas” descritas por Sloterdijk, neste subitem, irei apresentar alguns conceitos que irei articular no restante deste capítulo.

3.1.1 Do “interior comum” ao espaço comunitário

No capítulo 8 de “*Esferas I*” denominado “Mais perto de mim que eu mesmo: Propedêutica teológica para a teoria do interior comum”, Peter Sloterdijk (2016) descreve como textos místicos auxiliam na compreensão de uma ontologia relacional. Para ele, “uma teoria do espaço relacional íntimo deveria elucidar como uma vida é sempre uma vida-em-meio-à-vida” (p. 487). Ou seja, como uma vida acontece em relação com outras em um mesmo espaço. Esses primeiros indicadores são fundantes para pensarmos o conceito de comunidade em Sloterdijk. A vida acontece circunscrita pela vida de outras pessoas e outros seres.

Sloterdijk recorda-nos da antiga tradição teológica europeia, de que a natureza de Deus e do humano estariam imbricadas uma na outra. Ou seja, seria impossível pensar a existência do humano fora da ambiência divina. Diferente do que entendemos hoje, em que o humano está “jogado no mundo”, a teologia cristã nos diz de um espaço que é “obra e extensão de Deus” (p. 488). Sloterdijk encontra nesses dizeres e afirmações, um terreno fértil para pensar

o enfraquecimento da noção de comunidade e o avanço de uma compreensão do ser humano como ser solitário e individual. Em provocação a psicologia, Sloterdijk afirma:

Muito daquilo que dá a pensar aos psicólogos e sociólogos modernos quanto aos conceitos de intersubjetividade e de interinteligência está prefigurado nos discursos teológicos que, em uma decantação milenar, tratam da cosubjetividade imbricada da díade Deus-alma, bem como da cointeligência, cooperação e codileção da tríade interna divina. (2016, p. 490).

Ou seja, muitos dos esforços da Psicologia para elucidar o que se manifesta no encontro entre duas ou mais pessoas, já estaria descrito e mais, poderia ser melhor colocado caso recorressemos aos textos teológicos. A noção de “inter” ainda permanece em um paradigma identitário e unitário em que a relação é compreendida como um fenômeno de interação de duas partes. A partir da proposta de uma “consubjetividade”, há uma busca para a superação dessa divisão e inserção das dinâmicas de relação através das noções de “ser-em” e “ser-com”. Esta distinção, a partir dos escritos de Basílio de Cesaréia (1999), distingue-se da preposição “e”. Não pretendo derivar em alongar-me em uma discussão gramatical, no entanto, trata-se de reconhecer que ter a noção de “em” e “com” como pressupostos para pensar a condição humana, nos leva a uma perspectiva que se direciona para uma *comunidade* e *comunhão*, diferente da relação indicada pelo termo “e”. Neste sentido, a situação clínica apresenta-se não como uma “relação entre terapeuta e paciente” mas, uma “intimidade terapeuta com paciente”.

A partir de Basílio de Cesaréia (1999), podemos ainda alcançar as discussões específicas entre as noções de “com” e “em”. Para ele, não há distinção do termo nos escritos bíblicos que se referem ao espírito santo. No entanto, para pensar a condição humana, entendo que o termo “com” pode beneficiar-se da companhia da amplitude de habitação trazida pelo “em”. Desta forma, a “intimidade terapeuta *com* paciente” acontece “*em* uma habitação de um lugar comum”. Portanto, pensar o espaço comum é, simultaneamente, abrir-se a intimidade em comunidade. Na sequência, Sloterdijk descreve que o amor é visto como o encontro de duas solidões diante de nossa perspectiva moderna e cita Badiou para trazer um outro olhar para o fenômeno amoroso: “O encontro funda o Dois enquanto tal.” (apud SLOTERDIJK, 2016, p. 490).

Apesar de ressaltar algumas ressalvas com a postura de Badiou, segundo Sloterdijk, um autor ainda muito conectado às perspectivas da solidão primeira, a frase elucidada o caráter inaugurador do encontro. Ou seja, de que algo novo ocorre mediante o encontro de duas ou mais pessoas. Desta forma, não há um “antes” e “depois” similares, o que ocorre seria da

ordem do “acontecimento” em que algo de inédito se produz no encontro que só ocorre enquanto ele permanece enquanto tal.

Sloterdijk segue indicando que a linguagem mística seria mais pertinente para descrição dos fenômenos humanos do que algumas expressões teóricas como o termo “escolha do objeto” na psicanálise, o qual serve para designar um par amoroso. No lugar da expressão asséptica, para ele, o que há é uma espécie de “ressonância fundamental” (2016, p. 491) em que uma raiz relacional torna-se radical entre as pessoas envolvidas.

Tal é essa radicalidade que o encontro impõe-se como uma nostalgia daquilo que antes teria sido uma ruptura. Ao citar uma frase de “O Idiota”: “Realmente, já vi seu rosto em algum lugar.” (DOSTOIEVSKI apud SLOTERDIJK, 2016, p. 492), Sloterdijk mostra como a experiência íntima é contornada por essa sensação de como foi possível, não reconhecer essa proximidade, essa atração e convocação de forma antecedente.

O filósofo passa para uma reflexão sobre as *Confissões* de Agostinho de Hipona e mostra como o texto é inaugural a partir das revelações do autor à Deus em que a experiência íntima ganha os contornos de um testemunho. Ao dizer sobre suas dores, Agostinho funda um novo espaço de intimidade, pois ao colocar-se na posição de alguém que quer entrar em uma relação com Deus, percebe-se já estar habitando nela. Ao dispor-se de suas fraquezas, ele se percebe em uma relação fundante com aquele pelo qual ele clama: “Mas como invocarei meu Deus [...] se é de dentro de mim mesmo que o chamo? E que lugar há em mim em que meu Deus pudesse entrar?” (apud SLOTERDIJK, 2016, p. 497).

A partir de citações como essa, Sloterdijk destina-nos a uma interpretação do que ele denomina como cosubjetividade, ou seja, da possibilidade de ter sido habitado por alguém e a partir disso, poder perceber-se. Ele reforça que apesar das muitas revoluções ocorridas no conhecimento, ainda estamos, em muitos momentos, estancados em um pensamento substancialista e essencialista. A própria banalidade do termo “relação” como expressão de mera casualidade a partir de um encontro, indica a pouca importância que uma perspectiva relacional guarda em nossa cultura.

Diferente disso, a tradição mística nos coloca diante de um olhar em que a relação é “fundadora e imemorial” (SLOTERDIJK, 2016, p. 504). Ou seja, de que não há memória fora dela, de que não somos capazes de nos entendermos, senão a partir de lembranças relacionais. O que nos resta quando excluimos todos os outros que nos ajudaram a ser quem somos? Sloterdijk reforça a importância de distanciar-se de qualquer receio uma reflexão que se aproxime da temática religiosa: “Quem quiser reconstituir hoje experiências fundamentais de

comunhão e de comunidade precisa estar livre de reflexos antireligiosos. Não tinha o cristianismo dos primeiros tempos encontrado sua força justamente em experiências fundamentais comunitárias?" (SLOTERDIJK, 2016, p. 504). Para ele, foi justamente a compreensão das comunidades cristãs como animadas por um mesmo espírito que as possibilitou cooperar e prosperar frente a situações adversas.

Sloterdijk situa a teoria das esferas em um lugar distinto da psicologia e da teologia. Para ele, a microesferologia é possível de captar tensões internas e externas as quais a psicologia manteve-se pouco atenta, já que desconsidera qualquer debate metafísico. Em uma tentativa de compreender a natureza e a cultura, por meio dessa separação, ela se torna incapaz de construir diferenças sobre o interior e o exterior. (SLOTERDIJK, 2016).

Na sequência, Sloterdijk se utiliza dos escritos sobre a Trindade teológica: Pai, Filho e Espírito Santo, para descrever como ela abre uma possibilidade de compreensão de um espaço que envolve as relações e a partir disso, articulam-se espaço interior comum e espaço íntimo. Ao discutir um texto de Dionísio Pseudo-Areopagita, Sloterdijk escreve:

Os comuneiros intradivinos não sofrem, com as saídas de si, um choque de sofrimentos agônicos de despojamentos e reassimilação - estes só entram em jogo na dimensão da História Sagrada, em que o Filho deve partilhar a agonia do mundo até o fim. Gerar e insuflar são, portanto, atos expressivos que não produzem resultado separável"aquele que gera guarda em si o Filho que ele gerou, da mesma maneira que os insufladores, o Pai e o Filho, guarda em si e para si o Espírito que ele insuflaram. (SLOTERDIJK, 2016, p. 531).

Para Sloterdijk, os escritos sobre a Trindade abrem-nos para uma compreensão de um espaço interior de Deus em que não é possível separar os movimentos de gerar e insuflar. A predominância da relação, frente a substância leva-nos a compreender a relação como forma originária de expressão da vida. A não possibilidade de divisão, ao mesmo tempo em que as três partes estão em ação descrevem o ato de estar-um-no-outro.

A experiência de ter sido habitado por alguém, expressão ao qual já foi citada mais de uma vez nesse trabalho, guarda raízes nessas reflexões teológicas. As pessoas trinitárias formam uma reflexão radical sobre a noção de intersubjetividade. Através delas é possível deduzir de um espaço físico, um espaço relacional. Sloterdijk descreve como se uma abóbada se formasse nos espaços de relação, ao invés de várias pessoas reunidas em um mesmo espaço, o que podemos fazer ver a partir da microesferologia é um espaço relacional comum (SLOTERDIJK, 2016). Onde se enxerga várias unidades, é possível ver um interior comum habitado por aqueles que o tornam possível.

3.1.2 O desenraizamento: a falência da imunidade comunitária

Considerando essa aproximação entre os textos teológicos a partir de Sloterdijk para o esboço de uma noção de comunidade. Passemos ao texto “O Enraizamento” de Simone Weil (2001), mais especificamente, aos trechos em que a autora descreve o desenraizamento como forma de sofrimento nas sociedades contemporâneas. Iniciemos com o trecho inicial do capítulo com a definição de enraizamento:

O enraizamento é talvez a necessidade mais importante e mais desconhecida da alma humana. É uma das mais difíceis de definir. Um ser humano tem raiz por sua participação real, ativa e natural na existência de uma coletividade que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos de futuro. Participação natural, ou seja, ocasionada automaticamente pelo lugar, nascimento, profissão, meio. Cada ser humano precisa ter múltiplas raízes. Precisa receber a quase totalidade de sua vida moral, intelectual, espiritual, por intermédio dos meios dos quais faz parte naturalmente. (WEIL, 2001, p. 43)

A detalhada descrição de enraizamento feita por Simone Weil (2001) me parece caminhar próxima das definições de Sloterdijk sobre o espaço íntimo comum no item anterior. Ainda que o filósofo alemão utilize-se de outro modo de linguagem, suas reflexões teológicas caminham para uma direção de apontar a necessidade da vivência relacional e de que não é possível pensar o acontecer humano fora deste âmbito relacional.

Assim também, me parece que Simone Weil delinea a correlação entre vida relacional e realização humana. Para a autora francesa, estão intimamente ligadas a necessidade de realizar-se de forma comunitária, ou seja, por meio de um enraizamento como também das trocas com influências externas. Outro ponto importante, é que Simone Weil não veicula a noção de enraizamento a uma perspectiva única, já que descreve a importância de *múltiplas raízes*.

Desta forma, não se trata de um enraizamento, necessariamente, familiar ou religioso, a experiência de perceber raízes engloba diversos aspectos como ela sublinha como vida moral, intelectual e espiritual. Para detalhar as experiências de desenraizamento, Weil (2001) as distingue em: desenraizamento operário, desenraizamento camponês e em relação a nação. Sobre o desenraizamento operário, Simone Weil (2001) percebe dois fatores preponderantes que levam a esta experiência: o dinheiro e a educação. Em relação ao dinheiro, ela descreve que muitos buscam oportunidades financeiras melhores submetendo-se a locais aos quais não possuem nenhuma ligação, rompendo laços e valores culturais para poder encontrar um local de trabalho.

Já em relação ao ensino, ela nos chama a atenção para a cisão empreendida desde o Renascimento entre pessoas cultas e a massa. Em uma tentativa de reatar uma forte aproximação com a cultura grega, para Weil (2001), o efeito de tal movimento foi que não se perpetuou nem as culturas locais, tampouco a tradição grega. A filósofa nos alerta o quão distante e com sentidos frágeis passou a ter um ensino que busca ensinar “grandes descobertas” sem quase nenhuma aproximação com o cotidiano daqueles que aprendem.

Simone Weil (2001) frisa o perigo do desenraizamento, já que, em sua perspectiva, ele é uma forma de sofrimento que multiplica a si mesmo. Para ela, o que em muitos casos ocorre é uma inércia daqueles que se sentem desenraizados diante da vida, ou uma tendência em envolver-se em atividades que cada vez mais os distanciam de suas raízes e provocam com cada vez maior intensidade, o desenraizamento vivido. A autora também descreve o quanto os acadêmicos podem favorecer experiências de desenraizamento, já que modulam suas ideias, em muitos casos, excluindo elementos do cotidiano das pessoas que não frequentam os espaços da universidade. Consequentemente a isso, reproduzem ideias de autores que, em muitos casos, pouco possibilitam transformações nos espaços em que habitam e não favorecem raízes com a cultura que está fora do âmbito universitário, tal como observamos em algumas produções acadêmicas atuais que dialogam com longas tradições bibliográficas estrangeiras, mas pouco dialogam com os contextos de experiência de seus alunos.

Para enfatizar a importância de expandir as formas de se interessar e cuidar das raízes, Weil (2001) destaca a importância do passado. Para ela: “O amor pelo passado não tem nada a ver com uma orientação política reacionária²⁹.” (p.50), mas sim com a proposta de reconstruir um presente que possa tecer um fio de continuidade com aquilo que foi vivido pelas gerações anteriores. Ela segue indicando que o passado não deve ser destruído, já que sua reconstrução, torna-se quase impossível. Mesmo em situações em que haja um inimigo, Weil (2001) destaca que o desenraizamento é uma punição que impede que um grupo siga suas possibilidades de reconstrução. A autora é precisa ao apontar os riscos do desenraizamento:

Entre todas as formas de desenraizamento, o desenraizamento da cultura não é o menos alarmante. A primeira consequência dessa doença é geralmente, em todas as áreas, que estando as relações cortadas cada coisa é vista como uma finalidade em si. O desenraizamento engendra a idolatria. (WEIL, 2001, p. 66)

²⁹ Na sequência dessa citação, Weil (2001) destaca que “a revolução extrai toda sua seiva de uma tradição”(p.50). Concordo com a autora sobre a importância da tradição como ponto de partida para pensar nas transformações. Mas, como o fiz em outros momentos desta tese, não tenho o intuito de propor viradas revolucionárias para a situação em que vivemos, seja em relação ao paradigma substância-relação, aos efeitos das redes sociais e da tecnologia digital nas experiências íntimas ou ainda, as possibilidades do trabalho comunitário. Minha proposta caminha no sentido de considerar pontos de reconstrução, reforma e reavaliação.

A citação nos chama a atenção que a experiência de desenraizamento pode gerar a idolatria. Isso é bastante relevante em nossa cultura atual e mostra-se de forma específica, não só nas manifestações políticas em nosso país, mas também a respeito das expectativas em relação às especialidades. Substituindo outras formas de cuidados, a psicologia passa a ser “idolatrada”, ela deixa de ser uma forma de atenuar o sofrimento para tornar-se uma possibilidade de ascese moral. A terapia surge no horizonte como uma forma de transformar-se em “uma pessoa melhor”.

O livro de Isabelle Stengers e Tobie Nathan (2018) chamado *Doctors and Healers* destaca o aspecto solitário, ou seja, desenraizado, que o cuidado em saúde mental tomou em nossa cultura. Ao isolar os pacientes por meio de um diagnóstico, reforçando um aspecto identitário mas, simultaneamente deslocado de experiências culturais, nossa cultura das especialidades gerou um não-lugar para as pessoas com sofrimento intenso. Como efeito disso, a idolatria dos tratamentos medicamentosos e dos especialistas psis aparecem como respostas imediatas na tentativa de garantir legitimidade e espaço para esses sofrimentos.

Cabe ainda ressaltar o desenraizamento da experiência estética com o mundo, para Simone Weil (2001): “A geometria perdeu seu sabor, sua essência.” (p. 66). A autora chama a atenção para a estética das máquinas, as quais possuem pouca ou quase nenhuma harmonia com a experiência corporal. Adiciono a este ponto, a bidimensionalidade da tela como desenraizamento da experiência corporal consigo e, simultaneamente, com o mundo. A temática do impacto tela-corpo já tratado no capítulo 2 desta tese, indica a fragilidade da experiência corpórea em nosso tempo.

Dois elementos culturais auxiliam-nos a captar o desenraizamento estético de nossa época. O primeiro é o filme “Dançando no Escuro” dirigido por Lars Von Trier, a obra retrata como uma funcionária de uma fábrica encontra em sua imaginação e na experiência sonora com as máquinas, um modo de encontrar hospitalidade no ambiente asséptico de seu trabalho. É nos devaneios de sua experiência sonora com os sons do maquinário que ela encontra uma fresta para perceber um traço de beleza em meio ao ritmo intenso de produção e aceleração.

De forma diversa, o clipe da música “Take on Me”³⁰ da banda norueguesa A-ha abre a possibilidade de pensarmos a bidimensionalidade das telas com a experiência estética em nosso cotidiano. O clipe lançado em 1985, adianta nossa experiência com as telas, por meio da história em quadrinhos. O vídeo mostra uma moça que ao ler uma história em quadrinhos é

³⁰Agradeço ao meu orientador Gilberto Safra pela excelente recomendação, o clipe traduz de uma forma impressionante, uma possibilidade de relação com as telas e redes sociais digitais em nossos tempos.

convidada, pelo gesto de estender a mão, para adentrar ao universo bidimensional. Após passar algum tempo com o personagem dentro dos quadrinhos, ela volta para seu cotidiano tridimensional. Ao final, o rapaz que ela encontrou no quadrinho, foge da revista para em uma espécie de “luta contra o bidimensional”, encontrá-la em sua casa.

Esse último trecho do clipe é bastante pertinente para podermos pensar o aprisionamento da experiência estética por meio das telas. Os chamados vídeos ASMR (Autonomous Sensory Meridian Response), bastante populares na internet, explicitam a tentativa de alcançar uma experiência de proximidade que não seja pelo dedo. A proposta é que uma pessoa ao assistir os vídeos sinta “uma cosquinha no pescoço” por meio de narrações sutis dos mais variados temas e estilos como pessoas simulando cafuné, contando uma história para dormir, penteando seus cabelos ou mesmo experiências que recuperem a tridimensionalidade com objetos como massinhas de modelar, areias, espumas, mastigando comidas, entre outros. Sob o slogan de serem “relaxantes” e combaterem ansiedade e a dificuldade para dormir, tais experiências nos lembram que é preciso de todo um mundo para poder sonhar³¹ e que essa busca por meio de próteses sonoras, aponta mais para uma “necessidade da alma” como Weil (2010) chamava do que uma mera solução digital.



Cena do clipe “Take on me” da banda A-ha

³¹ Recordo-me aqui das aulas de Marina Ribeiro sobre Bion e a importância de sonhar, passei a escutar de forma distinta a rotina de meus pacientes que tinham dificuldade para dormir após aquelas discussões. A disciplina foi ministrada no primeiro semestre no IPUSP em 2019.

3.1.3 Ilhas contemporâneas: alguns modos de habitação em *Esferas III*

Somemos a esta descrição de Simone Weil, algumas perspectivas de Sloterdijk em *Esferas III* sobre as ilhas contemporâneas. *Esferas III* é um livro sobre o momento atual em que vivemos. Buscando diagnosticar nossa época por meio de sua morfologia esferológica, Sloterdijk (2006) explora diversas nuances de nosso tempo. Das formações arquitetônicas à ataques terroristas, o autor vale-se da noção de “espuma” para destacar a fluidez dos dias. Interessa-nos, em nossa proposta de compreender as relações íntimas, especificamente, o capítulo denominado *Insulamentos* em que o filósofo irá destacar diversas “ilhas de convivência” que temos experimentado.

A partir de uma comparação com as ilhas, Sloterdijk (2006), já no início, deixa claro a característica insular de nossa época que não pode ser explicada por si mesmo. Assim como as ilhas são “amostra de terra” ao redor do mar, também os insulamentos atuais experimentados são recortes da realidade que os circundam. Com isso, gera-se o conceito de “ilhas climáticas” dentro da proposta teórica-espacial e esferológica. Tal termo designa que tais insulamentos são experimentados em condições específicas, ou seja, adornam-se às diferentes redondezas que o circundam. O fenômeno comum de insular-se implica nas diferentes formas de o fazer e de se manter distante.

Com isso, o autor passa a diagnosticar através de avanços tecnológicos recentes o modo como podemos compreender a noção de isolamento. Ou seja, devemos pensar o isolar-se hoje, como uma capacidade de criar uma atmosfera específica para determinados ambientes. Quase como uma parábola, Sloterdijk refere-se a submarinos, estações espaciais e aviões como “ilhas absolutas”, ou seja, lugares habitáveis e móveis que garantem sobrevivência por meio de climatização técnica. O ar que antes circundava agora foi cercado e delimitado no interior destas ilhas. O que era “em torno” torna-se “aparato técnico interiormente ajustável”.

O que parecia um artifício de comparação mostra-se como análise factual. Sloterdijk (2006) dedica-se a analisar desde construções de mobilidade técnica como as citadas acima, mas também aquelas que se mantêm fixas, as quais ele irá denominar “ilhas atmosféricas”. O principal emblema deste conceito é o Palácio de Cristal construído em Londres no final do século XIX. Um grande galpão fechado e climatizado, envolto por vidros que simulavam uma estufa, no entanto, ao invés de apenas conter plantas, era frequentado por diversas pessoas onde ocorriam atrações espalhadas por aquele espaço. Para Sloterdijk, esta proposta apresenta

a possibilidade de “climatizar” um espaço a ser habitado de maneira controlável e desejada. Algo comum na atualidade mas, pioneiro naquele momento. Diante desta possibilidade de habitar espaços fechados e climatizados, o autor nota um movimento de segregação nos espaços comuns.

Com isso, alianças sociais passam a se organizar em “ilhas antropogênicas”. Aqui, o foco não é a existência de comunidades isoladas, uma vez que elas estão presentes no decorrer da história. No entanto, Sloterdijk quer chamar a atenção para os nichos formados a partir de certas características e afinidades. Como pensar as aproximações humanas diante de um panorama globalizado? Para o filósofo alemão, como já dito, trata-se de um cenário “espumado” e não global, pois, não há esta unidade ao que se chama de “comunidade global”. Dispersos em pequenos grupos, cada um habita onde lhe convém ou busca adentrar novos lugares. Quem escolhe este segundo caminho, precisa enfrentar a resistência imunológica dos grupos que ali já estão.

Para explorar melhor este tema dos modos de aproximação e conflito atuais, Sloterdijk propõe dimensões que congregam o existir humano. O autor descreve nove modos-espacos de estar em grupos para compreender questões contemporâneas. São eles: *quirotopo*, *fonotopo* (ou *logotopo*), *uterotopo* (ou *histerotopo*), *termotopo*, *erotopo*, *ergotopo* ou *falotopo*, *alethotopo* ou *mnemotopo*, *thanatotopo* ou *theotopo*, *nomotopo*. Irei me deter aqui a descrever os modos-espacos que mais se aproximam do tema desta tese, são eles: *fonotopo*, *uterotopo*, *termotopo* e *ergotopo*.

O *fonotopo* do caráter sonoro da experiência humana no mundo. Sobretudo, daquela gerada pela voz. A voz humana é como uma camada psicoacústica presente nos grupos humanos. Nesta camada, “o lugar habitado ressoa aos seus habitantes” (SLOTERDIJK, 2006, p. 290). Como se a experiência do estar-junto desenvolvesse uma forma de instrumento que, entre vozes e ruídos, compusesse sua própria música. Sloterdijk convoca o teórico da comunicação Marshall McLuhan e sua noção de que “meio é a própria mensagem” para indicar que os membros de um grupo nada mais são do que meios capazes de gerar novas mensagens. Ou seja, vozes e sons são gerados por ressonância por acompanhamentos sensíveis.

Também o silêncio nos constitui. Para Sloterdijk, a ausência de barulho é geradora da experiência de interioridade, a cultura do silêncio sustentada historicamente pelo discurso cristão foi o que possibilitou a escavação da noção de um “eu interior”. Os espaços monásticos são os berços da interioridade. Entretanto, o tempo atual promove e reproduz

incessantemente os chamados “*hits* do momento”, impedindo uma experiência sonora de continuidade e mudança constante do estar-no-mundo. Levando-nos a uma regressão e repetição incansável da mesma vivência acústica, negando a alteridade. Assim, o que ouvimos e os sons que produzimos contornam e moldam nossa presença no mundo: “A “sociedade” é a soma dos cantos que recita” (SLOTERDIJK, 2006, p. 293).

Na terceira dimensão, Sloterdijk convoca-nos a pensar a presença humana no mundo a partir da saída do útero. Para ele, a gestação é um traço que revela a forma do existir humano. É porque vivemos muito tempo protegidos na vida intrauterina que passamos a viver no mundo com “um valor de vinculação superior e um risco de separação mais brusco” (SLOTERDIJK, 2006, p. 298). Para aprofundar tal afirmação, Sloterdijk (2006) sintetiza que a mãe é o próprio meio ambiente de acomodação evolutiva do filho. Desta forma, ele propõe a experiência do nascimento como ponto de mudança radical para pensar os espaços e situações no existir humano.

Deste modo, o acontecer humano deve ocorrer como produção de significado do nascimento. Ou seja, não basta haver sido “parido” para que se alcance o lugar de ser humano, é necessário a vinda-ao-mundo para adentrar a ilha antropogênica. A partir disto, Sloterdijk faz uma provocação a Heidegger. Este ao partir do pressuposto de que os animais estão condicionados ao seu entorno enquanto os humanos são configuradores de mundo, realiza uma “substancialização” (p. 299) antropológica. Ou seja, Heidegger não se preocupa em explorar o que possibilitaria esta condição de modificar e criar mundos, pois, de acordo com Sloterdijk (2006), o autor de *Ser e Tempo* despreza tais discussões antropológicas. Para refazer este caminho, ignorado pelo seu antecessor, Sloterdijk propõe uma análise topológica do existir humano.

Colocando em prática sua proposta, ele afirma que pensar o nascimento do mamífero é refletir sobre a passagem de um ser-aí-na-água para aquisição de um “modo-de-ser em terra firme” (SLOTERDIJK, 2006). Este deslocamento significa a possibilidade de vir-ao-mundo. A noção de mundo aqui, é colocada como ser-para-fora, ou seja, existir em uma exterioridade que não pode ser possuída nem apropriada. Assim, a existência em ilhas antropogênicas parte da possibilidade de “transferir situação interiores” (p. 301). Sloterdijk retoma o elogio à transferência realizado no prefácio de *Esferas I* e a coloca como proteção imunológica diante da exterioridade do mundo. A possibilidade de existir como ser individualizado ou dotado da percepção de privacidade é apenas um efeito tardio que somente emergiu após intensas experiências coexistentes de transferência.

Indicando um reflexo moderno deste caminho, o autor indica que a vinculação radical de um indivíduo a um grupo é uma experiência uterotópica, ou seja, uma “metáfora encenada do corpo materno” (SLOTEDIJK, 2008, p. 302). Também os dizeres religiosos em busca de uma fraternidade humana em comum ressoam em uma espécie de “uterotopia adâmica” (p. 302). Ampliando esta abordagem, notamos que permanece uma tentativa recorrente em diferentes períodos históricos de encontrar um lugar de procedência comum seja por meio de uma linguagem religiosa, étnica, esportiva, nacionalista ou qualquer outro tema que justifique uma aproximação. Entretanto, nem sempre essa solidarização seletiva volta-se a um lugar comum mas, em algumas situações, busca encontrar um destino único. Nestes casos, uterotopias refletem utopias. Este conflito entre origem e destino comum, leva Sloterdijk a descrever uma tipologia bélica a partir da dimensão uterotópica. Um primeiro tipo onde grupos que se consideram de uma mesma origem lutam entre si e um segundo tipo, em que grupos que se consideram de mesma origem disputam com outros que se sentem eleitos para caminhar a um mesmo destino.

A dimensão denominada “termotopo” busca uma caracterização dos espaços de conforto. Sloterdijk (2006) parte da expressão romana: *ubi bene ibi patria* (onde se vive bem, aí está a pátria) e propõe que pensar a noção de conforto na história humana é pensar sua relação com a ideia de pátria. Constantemente valorizada, ela parece assegurar a possibilidade de habitar um lugar com tranquilidade. Entretanto, o autor sinaliza que é a partir do fogo que nos confortamos no lugar que denominamos pátria. Ou seja, onde se faz o fogo, ali se estabeleceu um lugar de permanência. Delineando diversos significados culturais do fogo de figuras divinas a hierarquias sociais, o autor mostra que o conforto criado pelo fogo que antes precisava ser não só gerado, mas também cuidado para que não se apagasse.

A partir disso, Sloterdijk levanta reflexões sobre o estabelecimento do conforto como constante em nossa época. O efeito é um não-questionamento de um *status quo*, sobretudo, no que se refere a situações econômicas de alguns países. Como exemplo ele cita alguns cidadãos dos Emirados Árabes que recebem altas quantias de sheiks, mas não se questionam, pois estão em um nível de conforto estabelecido. Se nas situações políticas este conforto é mantido, nas situações sociais a tentativa é feita pelos estados com práticas voltadas ao bem-estar social. No entanto, com os inúmeros casos de movimentos migratórios, Sloterdijk chama a atenção para o que ele denomina “caixas de solidariedade” (SLOTEDIJK, 2006, p. 311), ou seja, organizações não-governamentais que constroem “meta-lugares” (p. 311) para o acolhimento de pessoas desprovidas de um lugar termotópico. Por último, o autor sugere que

diante da ausência de um “socialismo térmico convincente” (p. 311) resta o contentamento com estas “estéticas térmicas” (p. 311).

No ergotopo, Sloterdijk (2006) propõe a descrição dos espaços de esforço conjunto. Estes espaços partem já desde os primeiros anos de vida quando tarefas de âmbito comum familiar são impostas àqueles que nela passam a adentrar; seguem-se uma série de obrigações voltadas a educação, profissionalização e trabalho em que uma padronização é mantida em nome de uma coesão social que busca proteger de qualquer possibilidade de desestabilização exterior. No entanto, esta sincronia também acontece em espaços menores, como construções e fábricas. Este trabalho pode ser caracterizado como uma “sinergia de sistemas de músculos compassados” (p. 316).

Também as grandes marchas e movimentos de guerra são, senão, substitutos ao compartilhamento de corpos sincronizados como nos bailes. Nesta perspectiva, um exército de guerra que marchava em direção a um território em épocas remotas realizava uma “*war parade*” (p. 318) que culminava no êxtase do campo de batalha. Quando este esforço grupal deixa o coletivo e passa a agir individualmente, temos os atletas. Ainda que o desempenho esportivo individual seja sentido como valor coletivo, são os espectadores quem nutrem a presença e desenvolvimento do atleta. A atividade esportiva passa a exercer um papel fundamental como válvula reguladora do estresse, anteriormente despendido belicamente.

De maneira geral, o que possibilita a coerência constante, ainda que estável, de grandes grupos é justamente esta capacidade em unir esforços e agir em situações extremas. Isto não significa que toda situação estressante deva culminar em uma explosão de violência (posto que há? táticas de guerra antigas que pressupõem a recusa do conflito como possibilidade como descrito pelo chinês Sun-Tzu (apud SLOTERDIJK, 2006), mas que elas organizam e mantêm o estado de união de uma comunidade. Assim, tais “situações críticas” possibilitam a manutenção e perpetuação das culturas. Independente da vitória ou da derrota, o grupo se fortalece seja por meio de uma comemoração ou da preparação para uma nova luta.

Na tentativa de evitar tais “situações críticas”, algumas culturas desenvolveram propostas de reflexão individualista, o que na na modernidade, deram origem às filosofias existenciais e da vida, em que os indivíduos já não mais refletem sobre uma revanche, mas buscam formas de conformar-se com a derrota. Para Sloterdijk (2006), a filosofia europeia entre 1806 e 1968, basicamente, busca confortar-se na condição de perdedor com o momento histórico vivido. Partindo dos românticos que apostaram na natureza como consolo para esta condição e desdobrando-se nos existencialistas que buscavam uma vitória por meio da

consciência do fracasso. As chamadas “sociedades terapeutizadas” (p. 325) são o resumo deste percurso.

Neste sentido, tampouco uma sociedade de vencidos ou derrotados é capaz de reconstruir algo na pós-modernidade. É preciso dizer de “uma civilização além da vitória e da derrota” (SLOTERDIJK, 2006, p. 326). Para Sloterdijk, isto é o oposto do que ocorreu diante dos ataques de 11 de Setembro quando a política conservadora americana buscou estabelecer um “fascismo do bem” (SLOTERDIJK, 2006, p. 326) para repreender tal ação. Diferente disto, propor uma autêntica comunidade de esforço, atualmente, seria dirigir menos esforços às formas de lutas diante de “situações críticas” mas, sobretudo, agir conjuntamente para isolar tais momentos que parecem exigir resoluções drásticas. Ou seja, desenvolver ou “retomar” aspectos imunitários que operassem nessa ação de proteção.

3.2 Comunidade como imunidade: aportes fenomenológicos a partir de Emicida e Peter Sloterdijk³²

Em “Esferas III”, Sloterdijk (2006) descreve a emergência do que ele denomina como os sistemas de imunidade. Tais sistemas são formações que anteriores aos sistemas explicativos (científico e objetivo) pertenciam ao "mundo da vida". Ou seja, eram tomados como um conjunto de obviedades cotidianas as quais não eram tematizadas por meio de descrições ou questionamentos. Para ele, o véu de obviedade que cobria tais experiências é retirado e a desconfiança surge diante daquilo que era apenas mera constatação.

Dialogando com Jakob Von Uexküll (apud SLOTERDIJK, 2006), o filósofo alemão descreve a crise gerada a partir da proposta do biólogo de que a vida é sempre uma vida e seu meio circundante, sendo este diferenciado e singularizado por cada ser vivente. Tal proposta coloca em xeque a noção de "holismo", ou seja, de que uma totalidade poderia ser apreendida e descrita como comum diante de uma mesma experiência. Uma vez que essa totalidade passa a ser depreendida deste meio circundante, possível de ser decupado em inúmeras partes, ocorre seu próprio esfacelamento.

Nesse mesmo processo, Sloterdijk (2006) destaca a descoberta dos micróbios como uma ameaça invisível que passa a habitar o cotidiano humano. A emergência desses seres ao regime explicativo torna o não visível, um manancial infinito de desconhecimento, medos e

³² Muitas das articulações realizadas nesse subcapítulo foram realizadas em conversas e trabalhos realizados com Júlia Santa Clara. Não saberia enumerá-las, nem citá-las individualmente, apenas posso agradecer pelos novos caminhos abertos com sua presença.

ansiedades diante daquilo que está no ar. Se anteriormente, ao "ar livre" designava a tranquilidade, agora, ele alcança um novo registro com as suspeitas diante das possibilidades de contaminação.

Com isso, outros temas além do ar que respiramos passam a ser tematizados. As ditas "críticas à religião, a ideologias e a linguagem" (p. 154) colocaram em xeque os mais variados temas e experiências que antes não passavam por exercícios reflexivos. Uma vida submetida a "análise" passa a ser o imperativo diante de qualquer ausência de crítica ou problematização diante de uma situação. Sloterdijk (2006) cita as artes como mais um território em que a insegurança fez-se presente mediante as provocações de Marcel Duchamp. Entendo que é cabível aqui, também os efeitos da psicanálise sobre as relações desde o início da vida humana e a instabilidade gerada através do vocabulário analítico produzido sobre os mais diversos momentos e fenômenos do existir humano. O sociólogo Frank Furedi (2003) discute de forma muito pertinente sobre a inflamação de uma cultura terapêutica a partir do final dos anos 1990 nos meios midiáticos e jornalísticos.

Sloterdijk (2006) sintetiza esses efeitos, sob o lema: "tornar os sistemas de imunidade explícitos" (p. 154), essa passa a ser a descrição da "catástrofe da cultura tradicional e da moral holística" (p. 154). E aqui, fica claro que Sloterdijk (2006) quer expandir a noção de imunidade para além de uma chave interpretação médico-bioquímica. Ao entender que inúmeros outros fatores participam desse processo de explicitação somam-se a isso, elementos "políticos, militares, jurídicos, técnico-asseguradores e psicosemânticos, ou melhor dito, religiosos" (p. 154). Diante desse panorama, a desconfiança se faz presente em variadas formas; a explicitação dos sistemas de imunidade, foi, na verdade, o prenúncio de seu ocaso.

Emerge neste contexto a noção de "identidade" como uma prótese que busca dar conta deste panorama de insegurança trazido pela explicitação dos sistemas de imunidade. Sua construção passa a servir como uma espécie de conjunto pret-a-porte de qualidades e ações que devem ser tomadas frente ao mundo (SLOTERDIJK, 2006). Uma proteção contra os ditos "modernismos", ou por outra parte, como uma cartilha de comportamento diante das tempestades contemporâneas.

Neste mesmo sentido, a busca incessante por "saúde" que temos vivido, propõe a mesma barreira de segurança diante das ameaças mundanas. Uma estabilidade diante daquilo que pode existir em um interior fisiológico que opera sob aquilo que nossos olhos não podem enxergar sem os artefatos microscópicos e bioquímicos. Um padrão de saúde único deve

obedecer a um mesmo padrão de "sistema imunológico" identificado em cada corpo (SLOTERDIJK, 2006).

Muitas vezes identificado como uma tropa de guerra que luta contra um agente patógeno, Sloterdijk (2006) indica que alguns biólogos propõem uma compreensão menos bélica do funcionamento imunológico. Nesta proposta de compreensão, o agente invasor não seria "neutralizado" por uma barreira imunológica, mas alcançaria níveis de indiferenciação com o próprio organismo, o qual deixaria de apresentar efeitos danosos (Sloterdijk, 2006). Ou seja, o sistema de imunidade daria-se por uma formação conjunta entre a interação do organismo com seu meio e não do organismo diante de uma "batalha" contra as ameaças circundantes.

Entretanto, Sloterdijk (2006) nos alerta que precisamos saber não apenas como nos protegemos dos perigos do mundo, mas também qual vida queremos viver nessa situação de explicitação incessante das formas de habitar o mundo. E aqui, o filósofo alemão faz um jogo bastante interessante ao nos convidar para reflexão de que o surgimento de novos diagnósticos a cada ano, não favorece a sensação de segurança das pessoas diante das doenças. Assim, nem sempre, saber é poder. O desespero também parece ser uma boa companhia para o ato de conhecer.³³

Nesta perspectiva, Sloterdijk (2006) sugere que as religiões salvíficas, em particular o cristianismo, podem ter funcionado como uma importante fonte de "ignorância fortificadora e ilusão humanitária" (p. 158). Não há, em minha leitura do autor, algum tom de ironia nesta expressão; pelo contrário, Sloterdijk (2006) aponta para os efeitos producentes de uma ignorância que reforça os aspectos coletivos e não se sente testada a cada instante.

O conhecimento tal como o temos hoje, leva a um *controle de riscos* em cada âmbito cotidiano (SLOTERDIJK, 2006; FUREDI, 2019). A ignorância não mais é possível de ser vista como algo que produz algum efeito benéfico e a lógica de um conhecimento fundamentado e produzido por especialidades cada vez mais restritas produz medos, na mesma escala das famigeradas publicações e citações em periódicos.

A noção de comunidade aqui apresentada possui diálogo e é uma ampliação da proposta de tecer os espaços íntimos. A comunidade pode ser compreendida como uma grande colcha de retalhos formada pelos espaços íntimos. Ela é o lugar de encontro das intimidades primeiras, mas não se confunde com elas. Há nos espaços comunitários novas

³³ Ainda que tenha sido glamourizada por alguns, essa "angústia" do conhecimento pode ser compreendido em níveis terríveis de sofrimento como bem descrita nas obras de Juliano Pessanha (2015).

formas de ressonância e animação. A criança passa a integrar esses espaços conforme expande seus lugares de convivência: da casa para o bairro, depois para a escola e assim por diante; ela vai compondo os lugares em que habita.

Neste sentido, a história de cada um, é uma biografia das relações e espaços de animação e essa ampliação das relações de intimidade é o que chamo de comunidade. Tal afirmação parte da proposta de Sloterdijk de que: “Toda história é a história das relações de animação. Seu núcleo, como deixaram entrever algumas formulações antecipadoras, é o liame biunitário das comunidades de inspiração radical” (SLOTERDIJK, 2016, p. 51). A noção de comunidade, historicamente, possui traços de identificação com uma perspectiva de idealização e ausência de conflitos. Se interpretada como uma forma de superação das complexidades que envolvem o conflito em grupo, ela pode culminar em um espaço utópico de plenitude e convivência sem sofrimentos (CARLETTI, 2020).

3.2.1 Da falência dos sistemas imunitários comunitários à possibilidade das ilhas de convivência

Na atualidade, a experiência comunitária pode ser vista como uma forma de insulamento, tal como denomina Sloterdijk (2006) em Esferas III, ou seja, ela ocorre por meio de ilhas de convivência. Neste sentido, o convívio em comunidade atual, no geral, não é vivido como uma tribo em que há um espaço comum entre todos. Não há mais uma comunidade comum a todos nós, o que temos são ilhas de convivência.

Apesar de serem ilhas, elas estão banhadas por um mar comum, no entanto, com pouca comunicação entre elas. Desta forma, retomo novamente, que o conceito de comunidade aqui, não trata de uma idealização de cooperação mútua, solidária e ausente de conflitos. O conceito de comunidade foi por muito tempo interpretado desta forma, sobretudo, na área da psicologia comunitária (CARLETTI, 2020). Entretanto, os conceitos de Peter Sloterdijk auxiliam-nos a compor uma nova forma de perceber a formação de comunidades. Partindo de sua perspectiva imunológica, é possível entender a noção de comunidade como uma tensão que propicia uma ação imunológica frente a contingência.

Dado que, inevitavelmente, apesar de circunscrever-se em si mesmo, o espaço humano continua sendo um espaço de invasão, adotando os traços de um sistema cultural de imunidade. O que se chama sistemas de imunidade (ou sistemas imunes) são respostas inatas ou institucionalizadas a feridas ou lesões. Baseiam-se no princípio de prevenção, que se articula ao princípio de invasão. Assim, “ter experiência” não significa, em princípio, outra coisa que a capacidade de um organismo prever invasões e lesões. Quando essa

previsão se traduz em medidas permanentes de defesa surge formalmente um sistema de imunidade, isto é: um mecanismo de defesa que neutraliza lesões típicas esperadas. Por meio de sistemas de imunidade os corpos em processo de aprendizagem instalam em si mesmos estressores que retornam regularmente (SLOTERDIJK, 2006, p. 342/343, tradução nossa).

Os sistemas de imunidade são descritos por Sloterdijk (2006) em “Esferas III”, eles compreendem organizações do mundo que antes eram implícitas e passam a ser explicitadas diante da emergência dos sistemas explicativos que surgiram na modernidade. Aquilo que antes aparecia sobre os panos de fundo, agora ganha o primeiro plano mediante as explicações científicas que descrevem detalhadamente cada minúscula parte de nosso mundo. Para Sloterdijk (2006), a construção de conhecimento sobre em aspectos médico-bioquímicos impulsionou-nos a movimentos reativos diante dele. O invisível passou a ser uma ameaça: existem vírus que não podemos ver, há substâncias tóxicas no ar que não podemos perceber; os sistemas imunológicos de significado passam a ser explicitados como resposta à estas ameaças³⁴.

Assim, o que antes estava implícito, tornou-se explícito e os sistemas imunes tornaram-se mais uma “forma de explicação” ao invés de narrativas que ordenam os significados e sentidos no mundo. Ou seja, a explicitação dos sistemas imunes é uma resposta à instabilidade gerada pelas inúmeras e infundáveis explicações científicas a respeito do ambiente que nos circunda e também, dos ritmos de nossa fisiologia interna.

Neste panorama, algumas próteses explicativas surgem como reações a esta situação. Sloterdijk (2006) cita a “identidade” como exemplo mais claro da busca por segurança diante da perenidade dos fatos contemporâneos. Identificar-se em um grupo com opiniões, gostos e valores torna-se uma chave para saber como se portar no mundo. A forma mais perceptiva desse fenômeno ocorre por meio da busca por “saúde”, essa expressão passou a designar todo o drama que está submerso nas tensões identitárias (SLOTERDIJK, 2006). Já que não é possível saber quem sou, nem porque estou no mundo, o “cuidado do corpo” torna-se o único investimento que parece fornecer garantias³⁵.

³⁴ Podemos relacionar a explicitação dos sistemas imunológicos com a divulgação de *fake news* tão presentes em nossa época. É possível uma compreensão desse fenômeno para além do jogo “verdade ou mentira” que, em geral, é colocado em debate. Algumas notícias “fake” possuem “efeitos de verdade” sobre aqueles que ordenam seus significados a partir de tais informações compartilhadas, em muitos casos, de forma grupal e com elementos locais. Ou seja, algumas situações podem ser compreendidas como sistemas imunitários construídos em resposta às ameaças objetivas e globais descritas pelo conhecimento científico. Os “efeitos de verdade” dessas situações podem ser observados no caso das vacinas no Acre: <https://jornal.usp.br/ciencias/ciencias-da-saude/acre-vive-surto-de-doenca-causada-por-medo-de-vacinacao/> acessado em 06 de Jan. de 2020.

³⁵ É possível lembrar da expressão “gorda saúde dominante” cunhada por Gilles Deleuze, em 1988, para marcar os efeitos de uma saúde que se coloca sob todos os âmbitos da vida e torna qualquer sacrifício possível em seu



Vendedor egípcio de múmias por Félix Bonfils, 1875

Neste sentido, podemos articular comunidade e imunidade, entendendo a primeira como um agrupamento de pessoas que desenvolve um ritmo de encontro permanente durante um período de tempo e em um determinado espaço. O sistema imunitário é desenvolvido pelos membros da comunidade e pela troca que realizam em seu cotidiano como na narrativa de experiências já vivenciadas. A articulação do desenvolvimento do sistema imunitário com a experiência comunitária é descrita por Sloterdijk como:

Aqui aparece a vista um conceito pré-territorial de limite, que concerne intimamente ao fenômeno imunitário: o que irá garantir não são linhas demarcatórias de pedaços de terreno e domínio de solo, senão comunidades de animação e energia, compostas, claramente, por um âmbito nuclear e por uma periferia vulnerável. (SLOTERDIJK, 2006, p. 179, tradução nossa)

Percebemos que a formação de uma comunidade é, em certo sentido, inerente a formação de um sistema imunitário que a envolve como proteção em relação ao espaço que a circunda. No trecho acima, Sloterdijk descreve a formação de comunidades no que ele chama

nome. Disponível em: <https://vimeo.com/439384091/c20368bcc4> acessado em 11 de Jan. de 2021. A expressão é utilizada no trecho que se refere a letra “M” sobre o termo “Maladie”(doença).

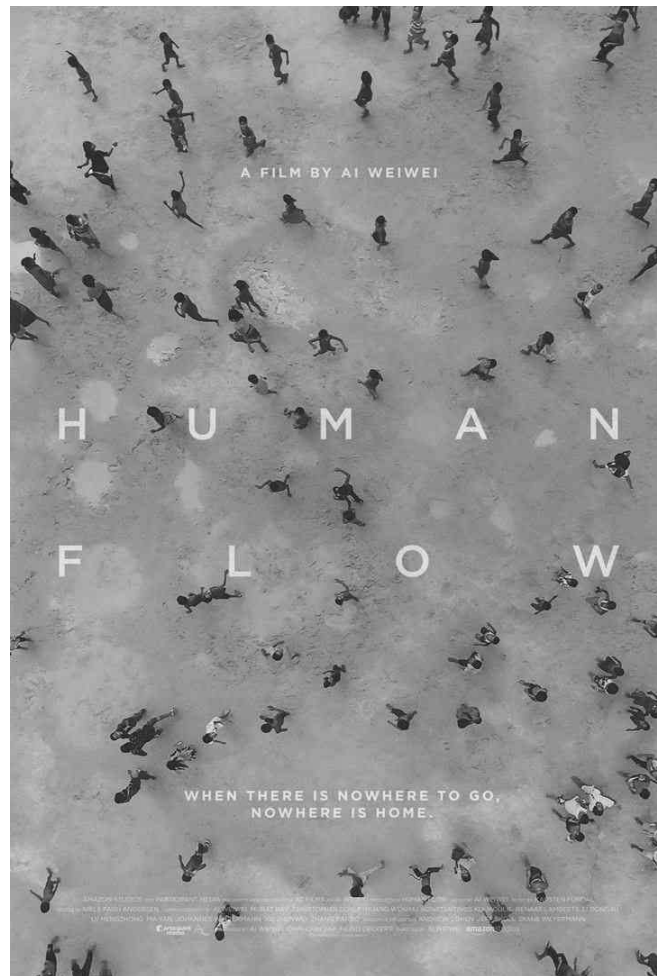
“período pré-metafísico”, o qual ele compreende como anterior a constituição da filosofia grega e das religiões monoteístas. Entendo que, nesse momento, a relação com o espaço não se desenvolve pelas noções de nacionalidade (linhas demarcatórias), mas pelo pertencimento às comunidades de animação.

A partir da aparição das imagens metafísicas, Sloterdijk (2006) descreve o surgimento do que alguns passaram a nomear como "psique" como uma espécie de repositório do sistema imunitário adquirido por meio da experiência comunitária e cultural. A interiorização dos conflitos imunitários passa a habitar aquilo que será identificado como a alma e suas tensões. O que antes estava presente no exterior passa a migrar para formas interiores.

Na sequência, Sloterdijk (2006) pontua os filósofos como os primeiros, “imunologistas do ser”, os quais buscam orientar essa nova entidade chamada “alma/psiquê” que agora passa a habitar em nosso interior. A instrução desse “algo imortal que nos habita” passará depois às religiões, sobretudo, ao cristianismo que ao alocar Deus fora de uma comunidade com território ou grupo delimitado, passa a colocá-lo diante do mundo. Na atualidade, podemos pensar, nós, psicólogos e psicólogas, como esses “imunologistas do ser”. Entretanto, minha perspectiva é de que inebriados pelo aroma da eficácia científica³⁶, esquecemo-nos das demais formas de imunidade presente no cotidiano das vidas humanas.

Dessa forma, pretendo aqui também ressaltar as demais formas de imunidade construídas por comunidades por meio da religião, da cultura (música, literatura, teatro, entre outras manifestações), da amizade, da partilha de memórias, do diálogo mediado por objetos com tecnologia digital, entre tantas outras formas possíveis de construir formas de enfrentar o sofrimento e a contingência na experiência humana da vida.

³⁶ Recordo-me aqui do texto de Liev Tolstói, denominado *Ciência Moderna* (1898) que ressoa essa perspectiva. Em especial esse trecho: “E, de fato, a ciência experimental estuda tudo, mas não no sentido do conjunto de todos os objetivos, mas no sentido da desordem, do caos na disposição dos objetivos. Isto é, a ciência não estuda o que é preferível, quer dizer, não estuda mais o que as pessoas mais precisam, e menos o que elas menos precisam, e não estuda o que não é em absoluto necessário, mas estuda tudo com que topar.” (p. 110) Apesar de defender ser possível uma ciência que descreva como devemos viver, concordo com o autor russo diante da limitação do conhecimento sob o rigor da ciência.: O texto está publicado no livro *Últimos Dias* editado pela Penguin-Companhia das Letras em 2011.



Cartaz do filme “Human Flow” de Ai Weiwei

Partindo da trilogia “Esferas”, a articulação do conceito de intimidade descrito no primeiro livro com as temáticas contemporâneas do terceiro volume, é possível desenvolver uma compreensão da comunidade que comporta o conflito e a tensão como experiências constituintes da intimidade comunitária. Além disso, sua capacidade de desenvolver-se imunologicamente diante da contemporaneidade compreende uma forma ativa de um agir comum diante da realidade.

Em sua reflexão sobre as comunidades contemporâneas, Sloterdijk afirma que elas são, sobretudo, espaços meteorológicos. Isso porque o clima é um dos poucos fatores ainda partilhados de forma comum, já que as exceções fazem-se pela aparelhagem tecnológica como ar condicionado, lareiras, entre outros artefatos. A partir disso, ele cita Marshall McLuhan, um importante teórico da comunicação, que descreve a importância dos programas de rádio como uma “criação de espaço sonoro ou espaço vital” (MCLUHAN apud

SLOTERDIJK, 2006, p. 136). Para Sloterdijk (2006), as informações meteorológicas veiculadas nos meios de comunicação funcionam como um “teatro climático” (p. 136) para o público, no entanto, a própria descrição do clima assemelha-se a dramas cênicos. Por exemplo, a descrição de situações de chuvas, secas, tempestades ou ondas de calor são apresentadas nos telejornais como grandes dramas vividos coletivamente.

Partindo deste ponto, queremos falar não deste grande teatro climático, mas de pequenos espaços sonoros. A articulação entre espaço sonoro e espaço vital realizada por McLuhan (apud SLOTERDIJK, 2006) é central para uma aproximação entre comunidade e imunidade em uma perspectiva da prática da psicologia. Entendo que a criação de um espaço sonoro em comum pode ser desencadeante de fatores imunológicos comunitários. É possível apoiarmo-nos nas letras compostas por Leandro Roque dos Santos, também conhecido como Emicida, para um detalhamento aprofundado de como um espaço sonoro comum pode fundar aspectos imunitários.

Em suas letras, Emicida desenvolve a capacidade da música como formação destes espaços sonoros. Se Sloterdijk dedicou-se a pensar como as descrições climáticas podem gerar espectadores, Leandro nos leva a colocar a música como forma de conformação dos espaços sonoros e vitais. No prefácio do livro “Comunidades, Algoritmos E Ativismos Digitais: Olhares Afrodiaspóricos” (SILVA et. al, 2020), Emicida descreve como a música pode ser capaz de criar tais espaço e sustentá-los por meio da experiência comunitária:

Oras, se a essência das redes sociais é a conectividade, está para nascer uma que cumpra seu papel com mais eficácia do que um tambor. Sentar-se em círculos, ouvir histórias (principalmente) dos que vieram antes e extrair os melhores sentimentos dos participantes, ressaltando como a escuta é valiosa, me parece estar anos-luz à frente do mais promissor sonho de funcionalidades facebookianas de Mark Zuckerberg. (EMICIDA, 2020, p. 7)

Além de descrever as potencialidades que se abrem a partir da conformação do espaço sonoro musical como a narrativa, escuta e atenção de histórias, Emicida faz provocações às comunidades desenvolvidas dentro de redes sociais, especificamente, no Facebook. A criação do espaço sonoro musical abre-se como uma camada imunológica que é tecida em conjunto com os membros da comunidade, por meio não só dos sons produzidos coletivamente, mas também, das possibilidades que se abrem a partir da reunião de pessoas para habitação do espaço sonoro musical.

A partir de Sloterdijk (2006), compreendo que uma cooperação mútua a nível mundial ficou para trás. Esse tipo de proposta precisa ser abandonada para que novas formas de

comunidade possam ser compreendidas e a cooperação possa ser identificada em pequenos núcleos. As ilhas de convivência se formam, não só pelo contexto contemporâneo que as impele a isso, mas também porque buscam isolar-se. Essa é também uma tensão dentro da nossa experiência de comunidade na contemporaneidade. Tensão essa que é bem retratada na letra de *Cidadão* escrita por Emicida:

Minha cidade trampa 24 horas por dia/ Os que não morrer de tédio, morre de asfixia/ A CIA monitora isso que cê faz agora/ Mas não interfere, só fere, o pai da criança que chora/ Nosso sofrimento dá prêmio pra quem se esconde em bairro nobre/ Tô cheio disso, igual as cadeias é cheias de pobre (porra!)/Cidadania onde? Nós cuspiu na lei de Gandhi/ É quente memo, cidadão é uma cidade grande (EMICIDA, 2009)

A falência do ideal de cidadania retratado na letra, descreve a ruptura com a expectativa de comunidades ideais. A marca de que a experiência cotidiana na cidade está entre o tédio e a asfixia aproxima-se do distanciamento marcado pelas ilhas de convivência citadas acima, neste caso, referidas como a distinção entre os bairros nobres e as cadeias. Emicida descreve a experiência comunitária por diferentes perspectivas. Na música “Crisântemo” presente no disco “O Glorioso Retorno de quem nunca esteve aqui” (2013), o compositor descreve a morte de seu pai. Com a participação da própria mãe, Jacira dos Santos, a morte é narrada como um evento comunitário em que diversas figuras moradoras do bairro participam. Soma-se a isto, o próprio clipe da música em que em uma espécie de breve documentário, traduz em imagens as situações narradas na letra. Destaco aqui, o trecho final da música:

Era dia de Cosme/ Madrugada/ Chovia lá fora/ De repente alguém chama/ Jacira, sou eu, Luiz/ Presenti/ Miguel morreu/ O que mais poderia ser?/ Além do mais, meu coração já estava apertado/ Prevendo desgraça/ *Na festa do terreiro*, a certa hora/ O Erê subiu/ E quem desceu foi seu Sultão da Mata/ Me chamou disse/ Pegue os meninos/ Vá pra casa/ Disse "Prepare o coração e seja forte, vá/ Levantei, abri a porta e a desgraça se confirmou/ Uma briga, o tombo/ *O Seu Zé do Doce socorreu/ Seu Zé é a representação do Estado no Jardim Fontális*/ Talvez ainda até hoje/ Notícia pra dar, *vaquinha pra enterrar*/ Domingo/ Justo eu, que me criei sem pai/ Perder o pai já é uma tragédia/ Perdê-lo na infância é sentir saudade/ Não do que viveu, mas do que poderia ter vivido (EMICIDA, VASSAO & OLIVEIRA, 2013, grifos nossos)

Os trechos destacados apontam para os aspectos comunitários da experiência da morte de seu pai. Em primeiro lugar, temos a presença da religião como forma de circunscrever o evento de sofrimento e poder propiciar o que entendo ser uma camada imunológica para a

situação vivida. A narrativa propiciada no ritual religioso fornece suporte para a experiência. O ritual não possui um sentido solitário, ele é vivido coletivamente e tem seus significados compartilhados pelas pessoas que estão presentes naquele espaço. As palavras que ela ouve da entidade circunscrevem o que estou chamando de imunidade diante do sofrimento. Além disso, há também o apoio das pessoas presentes que sustentam aquela experiência. Reforço que esta imunidade não tem a ver com uma forma de driblar a experiência de dor, mas sobretudo, fornecer espaços de sustentação para que seja possível sobreviver à elas.

Na sequência, a figura do seu Zé do Doce como representação do Estado, indica como a comunidade, no caso, o Jardim Fontális, fornece sistemas imunes para lidar com a realidade local. A organização do espaço proveniente da figura do seu Zé do Doce auxilia não por meio de uma burocracia, mas de um entrelaçamento em rede tecido por experiências e pessoas. Além disso, temos a descrição da “vaquinha para enterrar”, percebemos aqui como a morte deixa de ser evento privado para tornar-se uma experiência coletiva de sofrimento. Entendo que é, justamente, nessa ampliação das figuras envolvidas que o sofrimento pode transformar-se e encontrar caminhos até então desconhecidos sobre como ele poderia ser encarado. A comunidade constitui-se como um desses caminhos diante do sofrimento³⁷, abertos por meio dos hábitos e costumes vividos nos modos de encarar a realidade. Boaventura Sousa Santos traduz de forma clara e explícita como o chamado senso comum fornece estas possibilidades de enfrentamento do sofrimento e do cotidiano para os grupos sociais:

Em primeiro lugar, porque, se é certo que o senso comum é o modo como os grupos ou classes subordinados vivem a sua subordinação”, não é menos verdade que, como indicam os estudos sobre as subculturas, essa vivência longe de ser meramente acomodatória, contém sentidos de resistência que, dadas as condições, podem desenvolver-se e transformar-se em armas de luta (SANTOS, 1989, p. 40)

É possível ampliar a compreensão das “armas de luta” para além da referência política apresentada por Boaventura e articulá-la com os sistemas imunes descritos por Sloterdijk e Emicida. Ambos descrevem tais formas de enfrentamento do cotidiano e dos sofrimentos gerados nos espaços habitados. A discussão sobre o espaço nos encaminha para a problematização do lugar da comunidade e sua relevância, não sendo possível pensar um na ausência do outro.

³⁷ Emicida divulgou um vídeo a respeito do termo “comunidade” que afirma também seu potencial imunológico: <https://fb.watch/2RyHLNgpxw/> acessado em 05 de Jan. de 2020.

Nessa perspectiva, o senso comum pode ser compreendido como um manancial de repertórios imunitários. No contexto acadêmico, sobretudo nas graduações, a oposição ciência *versus* senso comum é bastante presente³⁸. É possível verificar certa exaustão desse debate e a importância de realocar esses termos a partir da discussão feita por Boaventura Sousa Santos em sua obra “Um discurso sobre as ciências” (2010) em que o autor apresenta como uma ciência pós-moderna pode trabalhar buscando caminhos de diálogo com o senso comum. Algumas práticas como a Terapia Comunitária Integrativa, a ser detalhada no item seguinte, destacam a importância de realizar um fazer científico que estabeleça um diálogo com essas realidades locais e seus respectivos repertórios imunitários.

Em uma universidade, os alunos entravam em conflito constante com a coordenação do curso e a direção do campus. Havia demandas constantes e logo que uma era sanada, outra se colocava. Ambas as partes já estavam desiludidas de qualquer tentativa de acordo. Tal situação, apresentava-se ciclicamente, revelando uma relação entre esses grupos conflituosa e exaustiva, há alguns anos. Um psicólogo e uma psicóloga desta instituição decidem propor um grupo de terapia comunitária integrativa com os alunos. No início, a coordenação resistiu e disse que era um modo dos alunos se fortalecerem ainda mais para “enfrentá-la”. Passado algum tempo, a proposta é aceita. Os encontros de terapia comunitária passam a acontecer aos sábados e o espaço da universidade abre-se para uma nova forma de significação e relação. Possibilitar um espaço em que os alunos se encontrassem e se percebessem para além “daqueles que devem enfrentar a instituição”, gerou uma possibilidade de cuidado entre os próprios participantes e suas dificuldades.

Em “Esferas III”, Sloterdijk (2006) descreve detalhadamente como os sistemas imunológicos reagem diante da modernidade. Para ele, nossa época é marcada pela explicitação dos sistemas imunológicos. Tal acontecimento, leva a possibilidade de questionamento daquilo que antes estava implícito. Assim, as proteções imunitárias tornam-se frágeis por sua exposição.

³⁸Particularmente nos cursos de Psicologia entendo que essa cisão pode gerar efeitos bastante danosos. Me parece que isso ressoa na dificuldade de debater sobre o tema da religião dentro das graduações. A interpretação religiosa do mundo, muitas vezes isolada sob a neblina de mera “alienação”, convive com a alegação comum entre muitos professores de que “a religião do psicólogo deve ficar do lado de fora do consultório.” Essa pretensão de neutralidade reforça uma prática que possui dificuldade em estabelecer diálogos com um saber estabelecido fora do âmbito acadêmico. Diferente disso, entendo que a noção de “idioma pessoal” apresentada por Safra (2004) indica um caminho possível de legitimar o saber e a linguagem de uma pessoa na radicalidade de sua diferença, tergiversando assim, a dualidade citada.

Os sistemas imunológicos são compostos por diversos componentes como políticos, jurídicos, religiosos, familiares e culturais. Eles fornecem a capacidade de enfrentar o cotidiano e o sofrimento proveniente das diversas fontes como as naturais, relacionais e corporais (FREUD, 1930/2010). Entretanto, a explicitação dos atuais sistemas imunes coloca-os em xeque, sobretudo, diante das altas demandas por segurança e saúde características da atualidade (SLOTERDIJK, 2006).

Diante desse quadro, as “identidades” surgem como próteses úteis para restabelecer certa estabilidade no desequilíbrio imunitário (SLOTERDIJK, 2006). Os sistemas imunitários já, anteriormente, estabelecidos em comunidades são questionados devido a hegemonia das propostas científicas como formas “eficazes” de enfrentar sofrimentos. Ainda é possível pensar em locais onde esses sistemas imunitários sofreram menor abalo, entretanto, em geral, a desconfiança parece mais comum do que a certeza.

Um psicólogo e uma psicóloga vão a uma cidade no interior do estado do Amazonas para trabalhar em uma escola comunitária. O trabalho ocorre em troca de estadia. Estão empolgados com a possibilidade de conhecer um local e cultura diferente. Questionam-se quais seriam os costumes, hábitos alimentares e demais traços culturais daquela região. Ao chegarem, percebem que uma família cuida do espaço e, em poucas horas, passam a ser questionados se eles dão aula de inglês. Diversos estrangeiros foram à escola dar aulas de inglês para as crianças e os adultos da região. No início, os psicólogos não entenderam muito bem e estranharam o pedido daquelas pessoas. Aos poucos, foram entendendo que aprender aquele outro idioma significava um aceno à uma possibilidade de mudança. Seja para conhecer e conversar com outros estrangeiros que passassem por ali ou para ampliar a inserção no mercado de trabalho.

Um ponto interessante que Sloterdijk (2006) nos chama atenção é o fato de que a produção de conhecimento sobre um tema não, necessariamente, gera sistemas imunes comunitários. Como exemplo, ele cita que novas enfermidades são descobertas a cada ano, e nem por isso, ou talvez, muito pelo contrário, as pessoas se sentem mais seguras em relação a sua própria saúde. Com isso, Sloterdijk (2006) faz uma provocação à máxima foucaultiana e afirma que nem sempre o saber gera poder diante de uma situação.



Trecho do videoclipe de Crisântemo composição de Emicida.

A formação dos sistemas imunes diverge de forma significativa conforme as composições dos espaços que o delineiam. Entendo que há certa miopia na descrição e análise desses sistemas a partir de alguém que não pertence a um determinado grupo. Um grupo de crianças que anda pela cidade pode ser uma fonte de forças para encarar o cotidiano pela metrópole³⁹, o mesmo fato, pode ser visto como o abandono de pais que não cuidam de forma adequada de seus filhos.

3.2.2 Derrubando paredes: algumas caixas solidárias contemporâneas⁴⁰

Essa multiplicidade de formas de lidar com o sofrimento e possibilidade de compartilhá-la é um dos motes de trabalho da Terapia Comunitária Integrativa (TCI), uma metodologia criada por dois irmãos (Adalberto e Airton Barreto) na cidade de Fortaleza, no Ceará. Atualmente, há um espaço chamado *Projeto 4 Varas* em que ocorrem as rodas de terapia semanalmente. Ao conhecer o espaço, ouvi a história da criação da metodologia na voz de Airton Barreto, aqui transcrita pela construção em colaboração com minha memória pessoal:

³⁹ Esta situação é bem retratada na imagem acima do clipe da música “Crisântemo” de Emicida e também no romance “Nunca houve tanto fim como agora” (2017) de Evandro Affonso Ferreira.

⁴⁰ O título deste subcapítulo me veio a partir de uma feliz expressão do meu orientador Gilberto Safra que, em uma supervisão da tese, disse: “você precisa explodir as paredes do consultório”. Essa afirmação foi central para que eu pudesse ter a coragem de discutir as experiências comunitárias.

Quando me formei em Direito, falei para o meu pai que iria morar em uma favela. Eu queria uma experiência diferente para poder aplicar todo conhecimento que eu havia adquirido durante aqueles anos. Eu via aqueles advogados engravatados saindo dos escritórios e não era isso que eu queria pra mim, eu queria algo diferente. Meu pai ficou desacreditado, que seu filho, agora advogado, escolheria morar em uma favela. Após alguns anos, conheci um padre chamado padre Henri. Ele vinha da França e ele havia decidido conhecer o Brasil, pois era um homem que sempre buscava conhecer condições de vida diferentes do país em que nasceu. Havia uma favela, aqui em Fortaleza, que seria desocupada para construção de uma fábrica e ele se organizou para que as pessoas conseguissem outro lugar para morarem. Conheci-o naquele momento e ele trabalhava de forma incansável. Ajudava a levantar casas mesmo já tendo mais idade e só parava quando todos os outros iam descansar. Foi assim que surgiu esse bairro onde hoje está o projeto 4 Varas. Anos depois, comecei a atender algumas pessoas aqui como advogado e os relatos que eu ouvia, eram terríveis. Chegava a ter que morder a língua para não chorar diante do que eu escutava. Lembro-me de uma mulher que contou que chegou a pôr fogo em um colchão dentro de casa para que o marido fosse embora e parasse de agredir ela e os filhos. Aos poucos, percebi que as pessoas viviam situações semelhantes de muito sofrimento e um dia, por não aguentar mais ouvir todas aquelas histórias sozinho, pedi que todos entrassem na sala de uma só vez e me contassem as situações que necessitavam de auxílio. Percebi que as pessoas passaram a conversar e elas começaram a encorajar umas às outras. Na época, meu irmão era professor da faculdade de Psiquiatria e percebi que ele poderia contribuir. Foi então que convidei ele e seus alunos para participarem desses momentos e ele, então, organizou todo esse processo que ficou conhecido como Terapia Comunitária Integrativa.

Recordo-me que um dos maiores efeitos que o conhecimento desta metodologia teve em meu percurso foi o impacto que um vídeo do Adalberto Barreto explicando a proposta da Terapia Comunitária tinha em meus alunos. Acostumado com nomes europeus, assistir a um cearense contando de uma metodologia terapêutica parecia algo inédito⁴¹. A mim mesmo, foi um alegre susto. Poder aproximar o sotaque de minha avó pernambucana com a voz de Adalberto Barreto e perceber que ambos poderiam ressoar na minha formação com suas devidas contribuições. Também notava em meus alunos que o sotaque familiar no espaço

⁴¹ O vídeo citado é a palestra de Adalberto Barreto no evento TedX, disponível no link: <https://www.youtube.com/watch?v=C9d2SrRyyAc> acessado em 11 de Jan. de 2020.

acadêmico era como uma surpresa, algo quase indevido que ousava aproximar aquela fala arrastada do “senso comum” com o rigor das normas científicas.

A discussão que proponho sobre a experiência de comunidade e imunidade, não é em oposição a uma clínica individual pessoal mas, uma busca por ampliar o repertório daquilo que chamamos de “saúde mental”. O profissional de psicologia pode ser uma das pessoas que compõem essas formas de lidar com o sofrimento, mas não precisa ser o único. A modernidade nos retirou o exercício de olhar para aquilo que nos fortalece e nos protege para além do que está na medicina, na psicologia, nas inúmeras especialidades e no inalcançável padrão de saúde irretocável. Minha proposta é pensar que além do psicólogo há outras formas de fortalecer e de enfrentar a realidade e os sofrimentos que estão presentes no nosso cotidiano.

Para isso, aproximo aqui duas letras de Emicida a um trecho do livro “O Filho de Mil Homens” de Valter Hugo Mãe (2016). Emicida escreve na letra de *Vital*: “E a gente é uma família agora/ Do nosso jeito, 'tá ligado?'/ Quem define é o cuidado/ Tenho tanto irmão de outras mãe que tão junto nessa trilha/ O sangue é pro corpo o que o amor é para uma família/ Vital/ Vital/ Vital/ É vital” (EMICIDA & KEMALAO, 2019) e em *Principia* do álbum *AmarElo*: “Tudo, tudo, tudo, tudo que nós tem é nós/ Tudo, tudo, absolutamente tudo que nós tem é/ Tudo que nós tem é isso, uns ao outro/ Tudo o que nós tem é uns ao outro, tudo” (EMICIDA & MOREIRA, 2019). Ambos trechos discorrem sobre a importância de um cuidado mútuo e da possibilidade de apoio e ressonâncias anímicas para além da figura do especialista em saúde mental. Os sistemas imunitários diante do sofrimento são co-construídos por aqueles que estão ao nosso redor e exercitam seu cuidado e atenção. A respeito desta multiplicidade de cuidados possíveis, Valter Hugo Mãe escreve:

O Crisóstomo disse ao Camilo: todos nascemos filhos de mil pais e de mais mil mães, e a solidão é sobretudo a incapacidade de ver qualquer pessoa como nos pertencendo, para que nos pertença de verdade e se gere um cuidado mútuo. Como se os nossos mil pais e mais as nossas mil mães coincidissem em parte, como se fôssemos por aí irmãos, irmãos uns dos outros. Somos o resultado de tanta gente, de tanta história, tão grandes sonhos que vão passando de pessoa a pessoa, que nunca estaremos sós (MAE, 2016, p. 204/205).

Os espaços comunitários de cuidado possibilitam esse pertencimento para além dos laços sanguíneos, os quais entendo que não garantem, por si mesmos, cuidado e afeto. A formação dos laços, na atualidade, passa por sentidos e significados que não se subtraem à hereditariedade. As ilhas descritas por Sloterdijk (2006) colaboram com a formação do que

ele chama de “caixas de solidariedade”, as quais representam a falência de grandes narrativas como ordenadores das identidades e dos vínculos entre as pessoas.

Reforço que não se trata de edificar uma nova utopia de solidariedade e colaboração entre diferentes pessoas, ao contrário, é reconhecer uma tamanha diversidade e apostar que é possível formar vínculos em pequenos grupos para o cuidado diante daqueles que compartilham aquele espaço por menor que seja. Nem grandes nações, nem políticas totalitárias, nem religiões monolíticas; mas a co-habitação comum de um espaço. Essas outras formas de colaboração já nos ajudaram, mas nosso momento atual, permite reavaliar nossa capacidade de cooperação em grandes escalas. Essa discussão remete ao que Ferenczi (1932/1990) chamou de “comunidade de destino”, o sofrimento no horizonte de nossas vidas pode ser uma forma de aproximação e compartilhamento das dores que ocorrem nesse percurso.

Em um dia chuvoso na cidade de São Paulo, um psicólogo e uma psicóloga desanimados pelo cansaço de um sábado e pela água abundante que caía do céu, tentam chegar a uma escola onde realizam um trabalho com um grupo de alunos. Mensagens são enviadas para avisarem que irão atrasar; nenhuma resposta é recebida. O mais óbvio seria desistir e voltar; provavelmente, não haveria ninguém os esperando. O compromisso supera a desistência e mesmo com o atraso, eles seguem para seu destino. Havia um garoto que os preocupava, de forma específica, devido a alguns acontecimentos recentes ocorridos dentro da própria escola. Ao chegarem, avistaram ao longe, um rapaz sentado em uma caixa de madeira. A chuva caía fina sobre ele, sentado de jaqueta de couro e com o rosto com poucas expressão. Aproximaram-se e em silêncio, sentaram ao lado dele e ele disse: “Eu vim porque eu sabia que vocês iriam estar aqui.”

Em alguns casos, é preciso mais que uma mãe suficientemente boa para se convencer do “inconveniente de ter nascido” (CIORAN, 2010), é preciso uma comunidade. Um grupo que possa aquecer a presença de alguém no mundo e como uma estufa fazer florescer e germinar uma vida. Uma vida ensimesmada, em alguns momentos, titubeia diante de sua própria presença no mundo. Dalrymple (2019) sugere que os desdobramentos infinitos que um processo terapêutico faz diante das experiências individuais de cada um, pode mais empobrecer do que enriquecer nossa experiência no mundo. As pessoas, as coisas e o mundo convocam nossa atenção para que possamos preenchê-los com nossa vida.

Início da pandemia de Covid-19, em Março de 2020. Estou presente em uma terapia comunitária por meio de um aplicativo de transmissão de chamada de vídeo. Na tela, dezenas de rostos à minha frente, o plano das faces recorda a impossibilidade da presença física de todas aquelas pessoas. Relatos nervosos e tensos tomam a maior parte do tempo. Após um ou dois deles, já não consigo mais me ater aos detalhes do que cada um conta. O medo me invade e sou levado, na distância, para a proximidade de pessoas as quais temo por suas vidas. Divago e pouco acompanho o restante das falas do grupo. Eis que no final, retorno de súbito. É chegado o momento da música. Sou convidado a um espaço outro, as vozes e a melodia me levam para um outro canto e me fazem flutuar diante de meus próprios pensamentos. Habito o próprio canto, repousando sobre as vozes que se deixam entoar.

O espaço sonoro é onde a própria comunidade se funda. Há, sem dúvida, os aspectos materiais que ornamentam os espaços, mas, é em sua imaterialidade enquanto som que ele possibilita a reunião de pessoas. As raízes dos encontros estão nas melodias, nas vozes, naquilo que se fala e escuta diante de um grupo. Sloterdijk nos convida a pensar os “aspectos teóricos” daquilo que dizemos, em segundo plano. Reconhecer que o conteúdo é secundário diante do espaço gerado por ele, é possibilitar a imersão sonora em uma experiência comum. A descrição de Sloterdijk sobre esse fenômeno é delicada e nos auxilia a compreender como voz e audição fundem-se diante da experiência da canção: “É como se a voz e a audição estivessem dissolvidas em um plasma sonoro comum - a voz perfeitamente ajustada para seduzir, saudar e envolver cordialmente, e a audição inteiramente mobilizada para a recepção e a fusão animadora nesse som” (SLOTERDIJK, 2016, p. 463).

A experiência musical, aqui também se faz presente como nas rodas em torno de um tambor descritas por Emicida (2020). O canto é capaz de envolver e fazer ressoar a experiência comunitária no espaço. O canto das sereias de Homero, já nos alertou, sobre esse potencial, simultaneamente, sedutor e envolvente que a voz pode criar (SLOTERDIJK, 2016). O exercício terapêutico, como a presença de duas pessoas em um espaço fechado, convida ao esquecimento dessas experiências. Há uma solicitação de que as palavras e seus sentidos e interpretações geram os efeitos de uma aliança. Recordar que a experiência com as vozes e o canto, está estabelecida historicamente como um meio em que podemos nos deixar absorver e ampliar nossos horizontes para aquilo que pode ser "terapêutico" em nosso tempo.

Não se trata de abandonar a clínica individual, mas reconhecer outras possibilidades de percursos terapêuticos. Perceber que o próprio cotidiano guarda seus núcleos comunitários

e imunitários diante das contingências e sofrimentos. Isso implica, em uma postura que Winnicott (1971) chamou de "crescer para menor" (p. 226), ou seja, na medida em que é possível autenticar novos espaços de cuidado, amplia-se as possibilidades e modos de lidar com uma situação de sofrimento. Os espaços comunitários não concorrem, com o espaço clínico constituído por duas pessoas, eles pluralizam as formas de cuidar. A dinâmica comunitária desloca a figura centralizada de uma pessoa que possibilita a atenção e compreensão e os dinamiza para os demais presentes. Isso não designa, necessariamente, uma horizontalidade das relações, mas aponta para o florescimento de amizades.

Muito tem se falado recentemente sobre uma “clínica social” a qual se faz fora dos consultórios e em regiões identificadas como marcadas pela vulnerabilidade social. Sob a égide de um “consultório extra-muros”, tais iniciativas mesclam-se um ímpeto voluntário com a prerrogativa de que a psicoterapia/ análise pode ser benéfica a quem a procura nos mais diversos espaços. Chama-me a atenção tais iniciativas por alguns motivos: será que aqueles que a praticam percebem riscos em seu trabalho? Ou seja, as pessoas que procuram tais espaços podem terminar por saírem piores do que quando procuraram? Stengers ao ler Popper, nos provoca de forma interessante em direção a importância de pensar os riscos de uma teoria:

Aquele que, como o marxista ou o psicanalista, segundo Popper, aproveita-se da relação de força que lhe permitirá interpretar sempre um fato de maneira a deixar a sua teoria intacta, permanecerá logicamente irrepreensível, mas nunca criará uma ideia nova. Aquele que, como o Einstein popperiano, escolhe expor-se à refutação tomará a única via aberta na busca da verdade, que Popper conjuga portanto com uma estética de risco e de audácia. Com relação à “finalidade” da ciência, nossas convicções subjetivas, nossa procura de certezas são definidas como ídolos venerados, como obstáculos. (POPPER apud STENGERS, 2002, p. 34)

O outro ponto foi levantado pelo antropólogo Tião Rocha em uma fala durante a II Jornada “Comunidade e Cultura - Laços: o Eu, a Comunidade e a Cultura”, evento online da Federação Brasileira de Psicanálise (FEBRAPSI) em setembro de 2020. Em sua fala, Tião provoca dizendo que chegamos nos espaços buscando sempre encontrar as deficiências ou faltas que estão ali presentes, esquecendo-nos das potencialidades ali presentes⁴². Tal intervenção, me remeteu ao texto “Assistência residencial como terapia” (1970) de Donald Winnicott (1981) no qual ele se refere a possibilidade de um “crescimento para baixo” (p. 226) do trabalho do psicanalista. Me parece que tais trabalhos realizados atualmente, visam

⁴² A fala de Tião Rocha ocorre a partir de 1:37:18, disponível em: <https://youtu.be/wLROgMCHUC8> acessado em 14 de jul. de 2021.

mais uma “expansão” do trabalho clínico do que a direção do trabalho apontada por Winnicott.

Os sistemas imunitários encontram-se presentes nos mais diversos contextos, inclusive, a própria “cultura terapêutica” (FUREDI, 2003) passou a compô-lo, no entanto, ela não é a única via para a mitigação do sofrimento. Sob os riscos das explicitações modernas cobertos sob o véu da “cientificidade”, a psicologia parece tanto poder minar como legitimar os sistemas imunitários que estão fora daqueles que ela mesmo produziu. As religiões são um exemplo claro de como a mitigação do sofrimento, coloca-se historicamente no horizonte da história humana, para além da chancela científica alegada pela psicologia na atualidade⁴³.

Tal situação, é muito bem explicitada na série brasileira “Cidades Invisíveis”⁴⁴ em que o repertório proveniente do folclore brasileiro serve como apoio para os sofrimentos dos personagens, bem como, para os possíveis caminhos a serem encontrados diante das dificuldades vividas por eles. Na série, alguns habitantes da Vila Toré encontram nas entidades folclóricas formas de resistir no espaço em que habitam, o qual quer ser comprado por uma empresa de negócios imobiliários. Também chama a atenção, os recursos utilizados para os cuidados com a personagem (a filha do personagem principal) Luna, a qual tomada por uma entidade apresenta comportamentos peculiares. Em certo momento, a avó de Luna diz: “essa menina precisa de um psicólogo”, interessante que os caminhos vão se abrir em outro sentido⁴⁵.

Isabelle Stengers e Tobie Nathan (2018) bem notaram sobre o destino solitário que a cultura terapêutica unida às especialidades destinam ao sofrimento. No livro “Médicos e Curadores” (STENGERS E NATHAN, 2018), os autores discutem como outras culturas possibilitavam lugares específicos às pessoas com um sofrimento, hoje caracterizado como “psíquico”. O lugar de cada uma delas era alocado dentro de uma rede de significados comunitários. Seu destino poderia ser um, caso fosse interpretado que ela portava mensagens especiais ou ainda, talvez fosse encaminhada para rituais comunitários dependendo daquilo

⁴³ Recordo-me aqui do estágio docente realizado na disciplina de “Introdução a Psicologia Clínica” no IPUSP ministrada por Gilberto Safra no primeiro semestre de 2019. Durante a disciplina, o professor situava a psicologia, historicamente, como continuidade das perspectivas sobre o sofrimento apresentadas pelas religiões. Naquela ocasião, foram apresentadas as perspectivas cristã, judaica e islâmica. Lembro-me o quanto me surpreendeu tal discussão e a diferença radical da minha experiência na graduação, na qual não tive nenhum contato com estudos sobre religião. Me parece central essa atitude de implicar desde a graduação, uma reflexão que coloque a prática psicológica em um viés antropológico a partir do sofrimento e não somente técnico-científico.

⁴⁴ Série disponível, mediante assinatura, no link: <https://www.netflix.com/br/title/80217517>

⁴⁵ A série da abertura para discussão riquíssima entre cuidado com o sofrimento e a religiosidade brasileira, também possível a partir do documentário *Ouvidores de Vozes*, disponível em: <https://youtu.be/le1SWAOjarI> acessado em 22 de ago. de 2021.

que apresentasse. Mas, a sala fechada com duas pessoas, na qual uma delas é um especialista, não parecia ser uma opção.

Destituídos do tecido comunitário como descrito no livro, resta-nos pensar e elaborar novos espaços em que o sofrimento possa fluir sem a aparência de que toda e qualquer dor demande uma psicoterapia⁴⁶. Para isso, é importante ressaltar que as experiências de atenção e cuidado não são monopólios exclusivos do profissional de psicologia. Ou seja, é possível encontrá-las em situações cotidianas a partir de relações íntimas. Tal como descrito no trecho de José Gonçalves Filho em diálogo com Simone Weil e Ecléa Bosi:

a atenção é mais que percepção, é percepção sem pressa. Percepção por muitos perfis, a atenção pede deslocamentos ao redor da coisa. [...] E pede paciência, que é a calma de acolher e assistir o tempo de aparição dos seres todos. A atenção é delicadeza, não arromba, não invade. E torna-se um máximo de delicadeza quando é atenção para o que nas coisas ou em alguém é segredo ou mistério. (GONÇALVES FILHO, 2008, p. 46)

Neste caminho descrito acima, a atenção descortina-se como um espaço de cuidado aberto às relações do cotidiano e não necessariamente, conectado a uma especialidade das áreas psi. A calma e a delicadeza necessárias à atenção podem ser despertadas para experiências com produções culturais, como ocorre nos Grupos Comunitários de Saúde Mental delineado por Sérgio Ishara e Carmem Lúcia Cardoso (ISHARA & CARDOSO, 2013).

Nessa proposta de trabalho, o encontro ocorre em três momentos: Sarau - momento em que os participantes escolhem e compartilham músicas, poemas, fotografias, trechos de filmes ou outra produção cultural e descrevem a importância da obra escolhida em uma perspectiva pessoal; Relato de experiência - segundo trecho do grupo, os participantes relatam experiências significativas que viveram em seu cotidiano enquanto os demais apreciam em um exercício de atenção e cuidado; e por último, Elaboração do trabalho grupal - parte final do grupo que os participantes relatam momentos marcantes do grupo e finalizam o encontro. (ISHARA & CARDOSO, 2013).

Desta maneira, entendo que o trabalho do Grupo Comunitário de Saúde Mental favorece não só o reconhecimento dos objetos culturais como possibilidades de um sistema

⁴⁶ No texto “Nem todo mundo precisa de um psicólogo” do psicólogo Danilo Lisboa, o autor problematiza a generalização da busca por um profissional para lidar com o sofrimento. Ainda que ele ressalte as características do contexto que provocam o sofrimento, entendo que seu texto nos auxilia a problematizar os efeitos da cultura terapêutica e da “especialização” dos cuidados com o sofrimento. O texto está disponível em: <https://jornal.usp.br/artigos/nem-todo-mundo-precisa-de-um-psicologo/>

imunitário como oferece um espaço para que se coloque em curso, um novo modo de lidar com esses artefatos colocando-os como tochas que iluminam a história dos participantes de cada grupo. Mais do que um simples disparador para uma narrativa particular, a cultura age como um tecido comum em que os participantes podem compartilhar e dizer de seu lugar.

Atualmente, tenho participado de um curso de “Introdução ao Grupo Comunitário de Saúde Mental” e dos encontros on-line que a Cooperativa de Coordenadores do Grupo Comunitário de Saúde Mental⁴⁷ oferece. A proposta de articular os elementos culturais com uma prática de saúde mental de uma forma singular, logo me despertou a atenção, e me indicou um caminho possível para encontrar possibilidades de enraizamento em nosso contexto atual. O ato de compartilhar canções e poesias parece fundar um solo comum de experiência diante de um cotidiano, em alguns casos, indiferente e solitário.

Adiciono à isso, a presença constante de elementos culturais brasileiros, a qual abre caminho para o reconhecimento de nossa cultura como parte de nossas histórias, e simultaneamente, estruturante de nosso presente e futuro. As histórias com filmes, séries e músicas sedimentam um espaço que faz dialogar não só os presentes naquele encontro, mas toda uma tradição de artistas e suas produções. De certa maneira, é possível reconhecer-se em uma continuidade com suas obras, estéticas, ritmos e dizeres.

Neste sentido, o Grupo Comunitário de Saúde Mental fundamenta-se a partir de pressupostos teóricos próximos aos descritos no primeiro capítulo desta tese. Há não só na proposta metodológica, mas também nos fundamentos teóricos que o grupo utiliza, a centralidade da compreensão do humano enquanto aquele que brota a partir da relação. Ainda que a perspectiva antropológica do grupo apoie-se, com maior frequência na filosofia de Edith Stein, entendo que há uma ressonância nos modos de compreensão da experiência relacional e de sua importância para a realização do humano com o mundo (MINARE & CARDOSO, 2021).

Em uma escola comunitária no interior do Amazonas, gerida por voluntários que frequentam o espaço, uma voluntária chega com o desejo de construir um escorregador para as crianças. Contatos são feitos, ela quer o escorregador pronto rápido. Diz que tem o dinheiro, conseguiu de doações quando contou que iria para lá. A velocidade daquele espaço é outra. Os dias passam, mas nada do escorregador estar pronto. Frustrada por não ver o

⁴⁷ É possível ter acesso a agenda de encontros e outras informações do Grupo Comunitário de Saúde Mental, no site: www.grupocomunitario.com.br

início da obra brincante esperada, ela começa a se sentir enganada. Cobra, fica em cima, vai até a casa de quem falou que ia fazer... Nada acontece. A decisão de ir embora aparece, aquele lugar, talvez, não precisasse dela como ela esperasse.

Aqui também, cabe a referência a iniciativa de Dante Gallian (2012) com o Laboratório de Humanidades na EPM/UNIFESP ainda que sua proposta esteja mais voltada a perspectiva formativa e não terapêutica, me parece que os grupos formados para a discussão das obras clássicas levam a uma experiência de compartilhamento das experiências de leitura e momentos marcantes da história pessoal de cada participante. Nesse sentido, por uma outra perspectiva metodológica, o Laboratório de Humanidades também me parece favorecer a sustentação de um espaço em que a cultura oferece suporte para situações vividas pelos participantes.

A experiência do Laboratório de Humanidades fundamenta-se na apreciação estética da obra literária, o compartilhamento com o grupo dessa experiência e o efeito de humanização desse processo (BITTAR, SOUZA & GALLIAN, 2013). Os encontros iniciam-se a partir das *histórias de leitura* em que os participantes descrevem o contato com a obra por meio do impacto afetivo que o livro lhes causou. O segundo momento é chamado de *itinerário de discussão*, trata-se do trecho mais longo da metodologia em que os participantes junto ao coordenador detalham trechos e personagens da obra escolhida. Há uma investigação dos principais temas da obra, ocorrendo também uma conexão com histórias pessoais dos participantes. Por último, há um momento de encerramento denominado *histórias de convivência* em que o grupo fecha o percurso de apreciação da obra e do compartilhamento de experiências (BITTAR, SOUZA & GALLIAN, 2013).

Desta forma, entendo que o Laboratório de Humanidades oferece um importante espaço de sustentação das experiências pessoais por meio da literatura. Ainda que não haja, de maneira explícita, uma proposta terapêutica no desenvolvimento do trabalho, entendo que essa finalidade pode ser atingida mediante as condições em que ocorrem os grupos. Por meio da atenção dedicada às vivências dos participantes e a possibilidade da formação de vínculos significativos, desenvolve-se um trabalho de cuidado.

Neste sentido, as iniciativas aqui citadas trabalham como “caixas de solidariedade” como descrito por Sloterdijk (2006, p. 311) em “Esferas III”. Elas compõem espaços em que atos de cuidado com a vida e o sofrimento são nutridos a partir de elementos culturais. Elas deslocam as experiências de intimidade da clausura do consultório e a colocam em uma outra

perspectiva. Indicando que há outros modos de atenção ao outro, que não restringem a um especialista, e tecem redes de suporte às contingências.

Durante uma terapia comunitária, uma pessoa diz: "eu já fiz terapia individual durante muitos anos, mas isso que estou sentindo nos nossos encontros é muito diferente. É muito bom se reunir com vocês aqui durante esses sábados. Nossa! É outra coisa, sabe?"

As três propostas aqui apresentadas partem de bases epistemológicas e vivenciais distintas para fundamentarem seus trabalhos. De forma geral, elas me parecem apontar para recursos cotidianos (principalmente, a Terapia Comunitária Integrativa e o Grupo Comunitário de Saúde Mental) como um caminho imunológico diante do sofrimento. Já o Laboratório de Humanidades encontra na literatura esse elemento disparador para o compartilhamento de experiências. De forma geral, essas práticas atuam como formas de reconhecimento de imunologias fora das especialidades psicológica e médica em que a experiência comunitária sustenta a animação mútua entre os participantes.

CONCLUSÃO

Chegamos ao fim desse caminho, espero ter apontado algumas pistas dos movimentos íntimos. Espero ter deixado claro que a experiência íntima é, antes de tudo, um ato de continuidade⁴⁸. De poder inflar esferas que foram vivenciadas, antes mesmo de sairmos de um outro corpo. Alcançar novos espaços e pessoas são novas cores que se mesclam às anteriores. É preciso ter uma bela paleta de cores íntimas para poder estar só. A solidão é uma conquista, não um estado originário.

As pedras que estavam dispersas pelo deserto encontraram-se e em exercícios de cooperação transformaram os ambientes por onde passaram. Ganharam rostos e nomes. Das ressonâncias primeiras nos espaços menores à cooperação, antes intrauterina, ganhou espaços maiores e construiu cidades (SLOTERDIJK, 2012). Há um traço de intimidade na arquitetura das cidades, praças, igrejas, ruas, bares e também, porque não, nos shoppings e lojas.

Nas trocas cotidianas, o espaço da casa resguarda a segurança e a calma do primeiro cuidado. Ainda que nem sempre possível, a casa guarda essa possibilidade, essa esperança (PONDE, 2021) Os espaços gestam esperanças naqueles que os habitam. Hoje, eles são atravessados pela experiência de estar *online*. Há espaços dentro de espaços. Os espaços digitais com seu ar de novidade, inspiram mudanças sob o risco do esquecimento de nossas vivências corporais.

A luz da fogueira não mais aquece nossos corpos, mas o brilho da tela convida para o próximo toque. As histórias, as conversas agora estão “inbox”, nos “áudios”, nas “mensagens no privado”. A fogueira se apagou e sobraram as cinzas. As histórias ao redor do fogo estão em desuso⁴⁹, mas não morreram. As hashtags excitam as faíscas que antes crepitavam da madeira.

O rosto antes iluminado pelo fogo, agora é a tela que o transmite. O corpo acompanha essas novas velocidades. Não há fim decadente, nem esperança última diante das tecnologias digitais. Há riscos aqui e ali, novas possibilidades ali e acolá e o desenrolar da vida com a dança entre a técnica e nossos corpos. A intimidade acompanha a música de cada tempo, ainda que novas melodias precisem de canções antigas para serem criadas⁵⁰.

⁴⁸Estou aqui, claramente, me colocando na perspectiva desenvolvida por Donald Winnicott a respeito da importância da experiência de continuidade em harmonia com o ambiente.

⁴⁹Recordo-me aqui, da cena ao redor da fogueira do filme “Nomadland”, no qual as personagens fazem uma homenagem a uma amiga que faleceu, cena disponível em: <https://youtu.be/vPa1L7P--DI> acessado em 13 de Julho de 2021.

⁵⁰ Aqui, parafraseio a frase de Donald Winnicott (2019): “é impossível ser original, a não ser com base na tradição” (p. 160).

Dizem que os consultórios estão em alta, a pandemia da Covid-19 despertou e autenticou, o que já estava aí: “todos nós, precisamos de terapia”. Parece não haver mal nenhum, mas apenas um manancial de benefícios no ato de semanalmente passar 50 minutos conversando com uma pessoa em sala fechada (ou na situação atual, em uma chamada de vídeo em que (idealmente) ninguém mais te ouça). Ninguém tem tempo, paciência, sensibilidade, atenção. Preciso contar isso para meu psicólogo.

A psicóloga posta no seu instagram sobre auto-cuidado. Skincare é só cuidar do corpo e sua mente, como está? A saúde mental evoluiu, deixou de ser só um negócio e agora, é trending topics no Twitter. Meu personagem favorito da série, morreu: vai ter que pagar minha terapia. Os memes são os profetas de nossa época. Na velocidade do Tiktok, arrasta pra cima para saber mais! (Ainda que traços íntimos possam estar à espreita nas frestas destas megalomanias algorítmicas)

Também temos a uberização da psicologia. Estão maculando nossa sagrada clínica. E agora, quem poderá nos salvar? Psicologia fast-food para saciar os sedentos por saúde mental. Nossas teses, nossos textos nos jornais, nosso trabalho criaram uma legião: os testemunhos de terapia⁵¹. Levamo-nos a sério demais e esquecemos de que em algum momento, a vida correu pelo mundo sem os psis e seus consultórios⁵²....

O rio da vida ainda corre e os destinos do sofrimento são muitos. Um consultório, uma ligação, um desabafo no ônibus ou no metrô, um áudio no whatsapp, o término de um relacionamento, um email, um textão em uma rede social, um storie no Instagram, um grupo terapêutico, um grupo no Whatsapp; sem dúvida, cada uma dessas formas possibilita diferentes correntezas para o fluxo do sofrimento. Felizmente, nenhuma delas tem o monopólio sobre a dor.

As dispersões e isolamentos de nossos tempos, não são os últimos, nem os primeiros. Podemos dizer que as pessoas precisam de nós, psicólogos e psicólogas; ou que as pessoas precisam de pessoas, e se tiver difícil encontrar, estamos aqui para, momentaneamente, poder reconduzi-las à relações que lhes sejam significativas.

As múltiplas tonalidades das intimidades não se reduzem a uma única paleta de cores, elas se diversificam na cultura, nos encontros, nas famílias, nas amizades, nas religiões,

⁵¹ Devo essa expressão ao humorista Afonso Padilha. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=OKyge_5YziE&ab_channel=AfonsoPadilha (4min40seg) acessado em 20 de ago. de 2021.

⁵² Haverá um tempo em que poderemos dizer de uma “Crítica da Razão Cínica” (SLOTERDIJK, 2012a) na Psicologia ou ainda não estamos preparados para poder gargalhar diante de alguns dos esforços de nossa área?

nas redes sociais e em outros lugares que ainda não consigo imaginar. A capacidade de fazer encontros do humano, é maior do que essa tese pôde capturar.

Mas o esforço foi feito e continuará. Pesquisar sobre os fenômenos humanos, na maior parte do tempo, é tentar segurar a água entre os dedos. Nos poucos milissegundos que isso acontece, estamos aí, articulando um conceito aqui, fazendo uma citação acolá, felizes por ter descoberto alguma referência que nos ajude a caminhar.

Procurei fazer um percurso em que, você pudesse acompanhar o curso dessa pesquisa, do consultório com as duas poltronas aos grupos comunitários. Espero ter sido uma boa companhia nessas páginas lidas, ora provocativa, ora agradável, e também porque não, às vezes cansativa. Espero ter deixado claro que não compreendo que os consultórios devem ser substituídos por cuidados comunitários, mas que profissionais de psicologia possam legitimar outros espaços de cuidado com o sofrimento.

Atualmente, além de atender individualmente, tenho realizado uma proposta inspirada nas “caixas solidárias” citadas no capítulo 3, as quais eu e a psicóloga Júlia Santa Clara denominamos “Vivências Comunitárias”, um espaço de cuidado e conversa entre pessoas. Além de ser inspirada nas práticas citadas, elas são uma forma de apropriação das reflexões realizadas nesta tese, e simultaneamente, uma continuidade deste trabalho.

Por fim, não há outra maneira de terminar essa tese, senão, indicando o horizonte. Lá, onde a vida também acontece: as crianças brincam, os adultos cantam, brigam, amam e despedem-se...⁵³

⁵³ Há aqui, uma referência indireta aos versos de Tagore: “À beira-mar de mundos sem fim, crianças brincam.” (apud WINNICOTT, 2019, p. 154).

BIBLIOGRAFIA

- BACHELARD, Gaston (1993). *A poética do espaço*. São Paulo, Martins Fontes.
- _____ (1996), *O novo espírito científico*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- BASÍLIO DE CESARÉIA (1999), *Tratado sobre o Espírito Santo*. São Paulo: Paulus.
- BERARDI, F. (2017). *Fenomenología del fin*. Buenos Aires: Caja Negra.
- BERGSON, H. (1978), *As duas fontes da moral e da religião*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____ (1999), *Matéria e Memória*. São Paulo: Martins Fontes.
- BITTAR, Y.; SOUSA, M.S.A.; GALLIAN, D.M.C. (2013). A experiência estética da literatura como meio de humanização em saúde: o Laboratório de Humanidades da Escola Paulista de Medicina, Universidade Federal de São Paulo. *Interface - Comunic., Saúde, Educ.*, v.17, n.44, p.171-86. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/icse/a/94rvGfNxrffzYqOyPxnQQ5G/?lang=pt> acessado em 20 ago. de 2021.
- CARLETTI, R. S. (2013), *A agressividade e sentimento de culpa nos textos freudianos Considerações atuais sobre a guerra (1915) e O Mal-estar na civilização (1930)*. Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade Federal de São Paulo.
- _____ (2014), O homem do subsolo encontra a clínica. *Anais do I Congresso Internacional Pessoa e Comunidade: Fenomenologia, Psicologia e Teologia E III Colóquio Internacional de Humanidades e Humanização em saúde*,: 350-368. Disponível em: http://newpsi.bvpspsi.org.br/eventos/anais_I_cong_intern_pessoa_comunidade_2014.pdf acessado em 02 set. de 2016
- _____ (2015), *O ceticismo como método crítico em Memórias do Subsolo de F. Dostoiévski*. Tese de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Disponível em: <https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/1952/1/Renan%20Silva%20Carletti.pdf> acessado em 02 set. de 2016
- _____ (2020), *Psicologia Comunitária*. Registro: UNISEPE.
- CIORAN, E. (2010), *Do inconveniente de ter nascido*. Lisboa: Letra Viva.
- COELHO JR., N. (1992), *Merleau Ponty: filosofia como corpo e existência*. São Paulo: Escuta.
- CRARY, J. (1999), *Suspensions of Perception: Attention, Spectacle and Modern Culture*. Massachusetts: MIT Press.
- _____ (2014), *24/7: Capitalismo tardio e os fins do sono*. São Paulo: Cosac Naify.

- DELEUZE, G. (2006), *Crítica e Clínica*. São Paulo: Editora 34.
- DOSTOIEVSKI, F. (1860/2000), *Memórias do Subsolo*. São Paulo, Editora 34.
- EMICIDA (2020), Prefácio. In: SILVA, Tarcízio (org.) et. al. *Comunidades, Algoritmos e Ativismos Digitais: Olhares Afrodiaspóricos*. São Paulo: LiteraRUA.
- _____ (2009), Cidadão. In: *Pra quem mordeu um cachorro até que eu cheguei longe...* São Paulo: Lab Fantasma.
- EMICIDA & KEMALAO (2019), *Vital*. São Paulo: Lab Fantasma. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-dP1b1WK0nc> acessado em 19 de ago. 2020
- EMICIDA & MOREIRA (2019), Principia. In: *Amarelo*. São Paulo: Lab Fantasma.
- EMICIDA, OLIVEIRA, F.; VASSAO, F. (2013). Crisântemo. In: *O Glorioso Retorno de Quem Nunca Esteve Aqui*. São Paulo: Lab Fantasma.
- ETCHEGOYEN, H. (2017). *Fundamentos da Técnica Psicanalítica*. Porto Alegre: Artmed.
- FERENCZI, S. (1932/1990). *Diário Clínico*. São Paulo: Martins Fontes.
- FREUD, S. (1923/2011). *Obras Completas Vol. 16 – “O Eu e o id”, “Autobiografia” e outros textos*. São Paulo, Companhia das Letras.
- _____ (1926/1996). A questão da análise leiga. In: *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Vol. 20*. Rio de Janeiro, Imago.
- _____ (1930/2010), O mal-estar na civilização. In: *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias e outros textos (1930-1936)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- FIGUEIREDO, L. C. (2009), *As diversas faces do cuidar*. São Paulo: Escuta.
- _____ (2012), *Matrizes do pensamento psicológico*. Petrópolis: Vozes.
- _____ (1994), *Escutar, recordar, dizer: encontros heideggerianos com a clínica psicanalítica*. São Paulo: Escuta.
- _____ (2003), Para além das matrizes: a psicanálise como enclave da modernidade. *Revista de Psicologia*, Fortaleza, v. 21 n. 112, p.103-110, jan-dez. 2003. Disponível em: http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/12782/1/2003_art_lcfigueiredo.pdf acessado em 17 de abril de 2019.
- FIGUEIREDO, L. C. e COELHO JR, N. S. (2008) *Ética e Técnica em Psicanálise*. São Paulo: Escuta.
- _____ (2018) *Adoecimentos psíquicos e estratégias de cura: Matrizes e Modelos em Psicanálise*. São Paulo: Blucher.
- FLORENSKY, P. (2016). *Iconostasis*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

FULGENCIO, L. (2018) Pode a psicanálise de Winnicott ser a realização de um projeto de psicologia científica de orientação fenomenológica?, *Psicologia USP*, v. 29, n. 2, 303-313.

FUREDI, F. (2003). *Therapy Culture: Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*. Routledge: Londres.

_____ (2019). *How Fear Works: Culture of Fear in the Twenty-First Century*. Bloomsbury Continuum: Londres.

GALLIAN, D. M. C. Literatura e formação humanística em medicina: o experimento do Laboratório de Humanidades da EPM/ UNIFESP. *Rev Med (São Paulo)*. 2012 jul.-set.;91(3):174-7. Disponível em: <https://pdfs.semanticscholar.org/9e0c/ec2564a2a25e2f8effb833f6c561e1e36f19.pdf>

GONÇALVES FILHO, José Moura. (2008) A letra viva de Ecléa Bosi. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 43-50.. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642008000100007&lng=en&nrm=iso>. access on 23 Aug. 2020. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-65642008000100007>.

GONDAR, J. (2012). Ferenczi como pensador político. *Cadernos de psicanálise (Rio de Janeiro)*, 34(27), 193-210.

HAGARD, P. e SHELLEY, C. (1997), Abductive reasoning: Logic, visual thinking, and coherence. In: *M.-L. Dalla Chiara et al (eds), Logic and Scientific methods*. Dordrecht: Kluwer, p.413-427.

HALL, E. (2005). *A dimensão oculta*. São Paulo: Martins Fontes.

HEIDEGGER, M. (2011) *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo – finitude – solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

HEIDEGGER, Martin. (2012), *Ser e Tempo*. Campinas: Editora Unicamp.

ISHARA, S., & CARDOSO, C. L. (2013). Delineamento do Grupo Comunitário de Saúde Mental. In S. Ishara, C. L. Cardoso, & S. R. Loureiro (Orgs.), *Grupo Comunitário de Saúde Mental: Conceito, delineamento metodológico e estudos* (pp.19-40). Ribeirão Preto, SP: Nova Enfim Editora.

JERUSALINSKY, J. (2017). Que rede nos sustenta no balanço da web? - o sujeito na era das relações virtuais. In: *Intoxicações eletrônicas: O sujeito na era das relações virtuais*. Salvador: Ágalma.

MAE, V. H. (2014), *A desumanização*. São Paulo: Cosac Naify.

MAE, V. H. (2016), *O filho de mil homens*. São Paulo: Biblioteca Azul.

MINARÉ, N. F. & CARDOSO, C. L. (2021). Grupo comunitário de saúde mental: relações estabelecidas por participantes regulares de longo prazo. *Vínculo*, 18(1), 80-89. <https://dx.doi.org/10.32467/issn.19982-1492v18nesp.p388-406> acessado em 7 de set. de 2021.

MORAIS, Emilia Maria Mendonça de. (2010) A natureza do filósofo. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 51, n. 122, p. 473-488. Disponível em

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2010000200009&lng=en&nrm=iso> acessado em 23 Aug. 2018.
<http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2010000200009>.

OGDEN, T. (1996), *Sujeitos da psicanálise*. São Paulo: Escuta.

PATITUCCI, A. C. A. (2008), *O homem trágico em Freud*. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Disponível em: <https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/2099/1/Ana%20Claudia%20Ayres%20Patitucci.pdf> acessado em 02 set. de 2016

PESSANHA, J. G. (2016), Apresentação heterodoxa de um ponto cego de Heidegger visto por Sloterdijk. In: MORATO, H. T. P. e EVANGELISTA, P. E. R. A. *Fenomenologia Existencial e Prática em Psicologia*. Rio de Janeiro: Via Verita.

_____ (2015). *Testemunho transiente*. São Paulo: Cosac Naify.

_____ (2018). *A recusa do não-lugar*. São Paulo: Ubu.

PONDE, L. F. C. e S.. (2003), *Crítica e Profecia: A filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo, Editora 34.

PONDE, Danit. (2021). *O bom lar comum*. Disponível em: <https://ibpw.org.br/o-bom-lar-comum/>

PEIRCE, C. S. (1960) *Collected papers of Charles Sanders Peirce*. Ed. by C. Hartshorne and P. Weiss (v. 1-6); Arthur Burks (v. 7-8). Cambridge, MA: Harvard University Press. 8 v. [CP]

KITTLER, F. (1999). *Gramophone, film and typewriter*. California: Stanford University Press.

KITTLER, F. (2009). Towards an Ontology of Media. *Theory, Culture & Society*. Vol. 26(2-3): 23-31 DOI: 10.1177/0263276409103106 Los Angeles, London, New Delhi, and Singapore: SAGE. DOI: 10.1177/0263276409103106

LACAN, J. (1998). O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada. In: *Escritos*. São Paulo: Jorge Zahar Editora.

RANK, O. (2015), *O Trauma do Nascimento*. São Paulo: Cienbook.

REIS, B. (1999) Thomas Ogden's Phenomenological Turn, *Psychoanalytical Dialogues*, 9 (3): pp. 3371-393

RIBEIRO, S. (2019) *O oráculo da noite: a história e a ciência do sonho*. São Paulo: Companhia das Letras.

ROCCA, Adolfo Vásquez. (2008), *Peter Sloterdijk; esferas, helada cósmica y políticas de climatización*. Valência, Edicions Alfons el Magnànim.

SAFRA, G. (1996), A vassoura e o divã. In: *Revista Percurso*, n. 17 - 2/1996, p. 69-74.

_____ (2004), *A po-ética na clínica contemporânea*. Aparecida: Ideias e Letras.

- _____ (2006), *Hermenêutica na Situação Clínica*. São Paulo: Sóbornost.
- _____ (2009), Dimensões do silêncio: a constituição do si mesmo e perspectivas clínicas. In: *Caderno de Psicanálise*, v.1, s.n.
- _____ (2013), Disponibilidades para a realidade psíquica não sensorial: fé, esperança e caritas. *Ide* (São Paulo), São Paulo, v. 36, n. 56, p. 91-104. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062013000200006&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 15 nov. 2019.
- _____ (2014). *A face estética do self*. Aparecida: Ideias e Letras.
- SAFRANSKI, Rüdiger. (2003), Prólogo. In: SLOTERDIJK, P. Esferas I – Burbujas, Madrid, Siruela.
- SANTOS, B. S. (1989) *Introdução à ciência pós-moderna*. Porto: Afrontamento.
- _____ (2010). *Um discurso sobre as ciências*. São Paulo: Cortez.
- _____ (2019) *O fim do império cognitivo – a afirmação das epistemologias do Sul*. São Paulo: Boitempo.
- SCRUTON, R. (2015), *O Rosto de Deus*. São Paulo: É Realizações.
- SLOTERDIJK, P. (2012a). *Crítica da Razão Cínica*. São Paulo, Estação Liberdade.
- _____ (2012b), *No mesmo barco*. São Paulo: Estação Liberdade.
- _____ (2003), *Esferas I – Burbujas*, Madrid: Siruela.
- _____ (2006), *Esferas III - Espumas*, Madrid: Siruela.
- _____ (2008), *O Estranhamento do Mundo*. Lisboa: Relógio d'Água.
- _____ (2016), *Esferas I – Bolhas*. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade
- SLOTERDIJK, P. & HEINRICHS, H. (2007), *O Sol e a Morte*. Lisboa: Relógio d'Água.
- STENGERS, I. (2002), *A invenção das ciências modernas*. São Paulo: Editora 34.
- STENGERS, I. & NATHAN, T. (2018), *Doctors and Healers*. Nova York: Polity Press.
- STOROLOW, R. D. e ATWOOD, G. E. (1992), *Contexts of being: The intersubjective foundations of psychological life*. Hillsdale, Nova Iorque: Analytic Press.
- TATOSSIAN, A. (2014). *Clínica do Lebenswelt: psicoterapia e psicopatologia fenomenológica*. São Paulo: Escuta.
- TURKLE, S. (1995). *Life on the Internet: Identity in the Age of the Internet*. New York: Simon and Schuster.
- _____ (2011). *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. New York: Basic Books.

_____ (2015). *Reclaiming Conversation: The Power of Talk in a Digital Age*. New York: Penguin Press.

VAN DEN BERG, J. H. (1973). *O paciente psiquiátrico: esboço de uma psicopatologia fenomenológica*. São Paulo: Mestre Jou.

WAMBACQ, Judith & VAN TUINEN, Sjoerd (2017) Interiority in Sloterdijk and Deleuze. *Palgrave Communications* 3, Article number: 17072 (2017). Disponível em: <https://www.nature.com/articles/palcomms201772> acesso em 29 ago. de 2017

WEIL, S. (2001), *O Enraizamento*. Bauru: EDUSC.

_____ (1949), *L'enracinement*. Paris: Gallimard.

WINNICOTT, D. (1987), *A assistência residencial como terapia* (1970). In: *Privação e Delinquência*. São Paulo: Martins Fontes.

WINNICOTT, D. (2019), *O brincar e a realidade*. São Paulo: Ubu.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Microesfera	33
Figura 2: A condição pedra	36
Figura 3: Confidências de Pierre Auguste-Renoir, 1848	40
Figura 4: A relação terapêutica como uma xícara de chá com dois sachês de sabores distintos	46
Figura 5: Título e autor desconhecido	70
Figura 6: “Chá sincrônico para Dois” de Duy Huynh	76
Figura 7: Cena do clipe “Take on me” da banda A-ha	87
Figura 8: Vendedor egípcio de múmias por Félix Bonfils, 1875	96
Figura 9: Cartaz do filme Human Flow de Ai Weiwei	98
Figura 10: Trecho do videoclipe de Crisântemo composição de Emicida	104