

Enfrentar o vazio na cultura da imagem – entre a clínica e a educação

Cleber Gibbon Ratto*

Resumo

Este artigo propõe-se a discutir os limites e as possibilidades educativas de enfrentamento do vazio existencial que assola as paisagens humanas contemporâneas, na forma de uma cultura da imagem. A constituição de novas territorialidades concebidas aqui como outros modos possíveis de existir e conviver assinala a aposta em práticas educativas que reafirmem o cuidado e a produção de sentido como opções éticas e políticas capazes de contribuir com a expansão da vida em sua potência de invenção e responsabilidade com o coletivo, a partir de Martin Heidegger e Donald Winnicott.

* Centro Universitário La Salle (UNILASALLE), Canoas, Rio Grande do Sul, Brasil.
cgratto@hotmail.com

Palavras-chave

Educação, vazio existencial, cultura da imagem, cuidado.

Confronting the Emptiness in the Culture of Image – between Clinic and Education

Abstract

This article intends to discuss the limits and educational possibilities of confronting the existential emptiness that devastates the contemporary human landscapes in the form of an image culture. Drawing on Martin Heidegger's and Donald Winnicott's work, the constitution of new territorialities conceived here as other possible ways of being and coexisting points out the commitment to educational practices that reaffirm the care and production of meaning as ethical and political choices that contribute to the expansion of life in its power of invention and responsibility to the collective.

Keywords

Education, existential emptiness, culture image, caution.

“Tudo que é imaginário tem, existe, é.”

[Estamira, 2005]

As palavras de Estamira, a catadora de lixo protagonista do documentário dirigido por Marcos Prado, levado a público em 2005, dão o pontapé inicial nesta proposta de discussão sobre os limites e as possibilidades educativas de enfrentamento do vazio existencial que assola as paisagens humanas contemporâneas. Ante um mundo e uma história de vida que a fizeram “psicótica”, nos termos das classificações nosológicas que esse mesmo mundo inventou, Estamira profere, mesmo sem dar-se conta, sua sentença profundamente ancorada na tradição fenomenológica-existencial: “*tudo que é imaginário tem, existe, é*”. Inventar modos de existência que transitam entre a loucura e a perfeita razoabilidade parece ter sido a estratégia de Estamira para enfrentar as agruras de uma vida em meio ao lixo, feito, segundo ela, “de restos e descuido”. Aliás, *restos e descuido* são signos bastante próprios para designar a matéria constitutiva da subjetividade contemporânea, cada vez mais fragmentada e homogeneizada pelas grandes máquinas subjetivantes do capitalismo contemporâneo.

O vazio da imagem e as imagens do vazio

O prestígio das formas escriturais, ou da imagem como representação do real, está diretamente associado a esse otimismo da Ilustração, que pretendeu colocar luz sobre os mais “obscuros” problemas humanos, com vistas a sua superação. A promessa de bem-estar oriundo do progresso, de submissão das forças desarrazoadas da natureza – fora ou dentro do próprio homem – constituiu o projeto hegemônico do pensamento moderno e da política que dele decorre. Nas palavras de Giacoia Junior (2005, p. 102):

Tal como se atesta nessa inspiração dos pioneiros da moderna Aufklärung, um otimismo triunfalista está na base do credo científico desses pensadores: a razão, com base na ciência e na técnica, que dela decorre, pode enfrentar e resolver com sucesso os mais importantes problemas humanos, de modo a garantir o domínio sobre as forças da natureza, assim como realizar a justiça nas relações entre os homens.

Em lugar do franco otimismo moderno no progresso garantido pela ciência e pela

técnica, a descrença na possibilidade de uma vida efetivamente racional, garantidora de paz e justiça. O desenvolvimento da técnica, ganhando a forma e o impulso do pós-guerra, especialmente por parte das grandes potências econômicas capitalistas, veio a desembocar num inimaginável poder tecnológico de intervenção sobre a vida, nada garantidor das pretensões de igualdade e fraternidade humanas sustentadas pelos ideais iluministas do século XVIII. O império de uma tecnocracia feroz, gerida pelo poder econômico das grandes nações, não se mantém completamente isento de uma permanente desconfiança diante do modelo de progresso adotado e das possíveis desastrosas consequências dele advindas.

A Razão Esclarecida encontrou nos projetos de expansão europeia com finalidades “civilizatórias” sua mais franca forma de expressão. Constituem-se uma ética e uma política próprias e necessárias à Modernidade. Ciência e Estado tornam-se as abstrações mais caras a tal ética e a tal política. Assim como explicação e interpretação do mundo, trabalho da consciência epistemológica, dão-se na coincidência da sujeição do Outro à pureza branca, ocidental e cristã.

É no bojo desse projeto que as semióticas ditas primitivas, da sociabilidade sustentada pelas experiências sensoriais, místicas, imaginárias, fabulatórias deveriam ceder lugar ao esclarecimento moderno, capaz de salvar pela civilização potente para tudo explicar. Constitui-se uma moral que se isenta da responsabilidade pela supressão do Outro, uma vez que justifica sua ação com uma Razão Civilizatória. Segundo Dussel (1993, p. 58-9), trata-se de um “processo de racionalização próprio da Modernidade: elabora um mito de sua bondade (‘mito civilizador’) com o qual justifica a violência e se declara inocente pelo assassinato do Outro”.

No entanto, ao longo do século XX, vimos desabar pouco a pouco todo esse sonho civilizatório calcado na Razão Esclarecida e, ao mesmo tempo, surgirem “novas” semióticas, curiosamente oriundas do próprio desenvolvimento tecnológico possibilitado pelo desenvolvimento moderno. A tecnologia ganha “vida própria” e ultrapassa os limites do imaginável, paradoxalmente, devolvendo à humanidade uma espécie de além ou aquém da razão esclarecida. A Ciência, na medida em que aguça os recursos de suas lupas e de seus telescópios no desvendamento do micro e do macrocosmo, reencontra-se constrangedoramente com a vastidão do mundo, em sua incognoscibilidade e mistério.

A chamada contemporaneidade dá-se nessa encruzilhada da derrocada das culturas modernas sólidas, feitas sob a promessa do progresso tecnológico e da justiça

social, e a emergência de formas insólitas de existir e conviver que, antes de tudo, surgem como tentativas de responder à insegurança e ao desamparo generalizados. Bauman (2001, p. 20) aponta que a sociedade está “testemunhando a vingança do nomadismo contra o princípio da territorialidade e do assentamento”. As territorialidades modernas constituídas ao longo de, pelo menos, três séculos, concebidas como territórios seguros, estáveis, sólidos o suficiente para garantir-nos bem-estar, foram dando lugar a territórios precários, fugazes, fluidos, incapazes de assegurar a tão sonhada estabilidade, seja ela econômica, emocional ou social.

Muitas são as perspectivas teóricas que fazem o diagnóstico, cada uma com suas particularidades, dos processos de desterritorialização intensificados ao longo do século XX, entendidos aqui como fragilização ou perda das referências que nos orientavam ética e politicamente como sociedade.

Justo nesses processos de desterritorialização relativa, rapidamente reterritorializados pelo capitalismo contemporâneo, residiriam importantes mecanismos de controle político, em que o mal-estar decorrente da perda de referências é rapidamente “sanado” pela oferta de novas referências, orientadas para a sociedade do consumo e da espetacularização, não possibilitando o pensamento (como ato criativo), o que decorreria apenas de uma desterritorialização absoluta. Essa apropriação capitalística dos processos de desterritorialização relativa na forma da cultura do consumo e da reprodução, em lugar do pensamento e da criação, seria um mecanismo de governo das coletividades no mundo atual, desempenhando um importante papel na manutenção das formas de existência úteis ao capital, nas formas mais avançadas de imperialismo.

Mas aproximemo-nos ainda mais da constituição da dita cultura da imagem, ou das condições de possibilidade de sua existência, agora a partir da ideia de desengajamento.

Encontramos em Lemos (2007, p. 282) uma expressão que traduz essa perspectiva que caracteriza o mundo atual. Segundo ele, a “sensação é de uma desterritorialização generalizada. Surgem claramente problemas com os limites (corpo, Estado, identidade) estabelecidos na era moderna”. Trata-se de um mal-estar corrente, em torno da impossibilidade de orientar-se de maneira mais segura no tempo, no espaço e diante de si próprio. A velocidade com que se dão as mudanças e a obsolescência exacerbada das formas atuais coloca o sujeito diante de uma constante dívida (e conseqüente sentimento de culpa!) para consigo mesmo.

Tais processos de desterritorialização e desengajamento são produtores de medo

e insegurança, sentimentos que marcam fortemente a cena cultural da atualidade. Zigmunt Bauman (2009) tem se dedicado ao tema de modo bastante peculiar, ao examinar a questão do medo nas sociedades contemporâneas, especialmente nos grandes centros urbanos, palco privilegiado desses processos de desterritorialização. O sociólogo polonês afirma que “o medo é reconhecidamente o mais sinistro dos demônios que se aninham nas *sociedades abertas* de nossa época. Mas é a insegurança do presente e a incerteza do futuro que produzem e alimentam o medo mais apavorante e menos tolerável” (Bauman, 2007, p. 32, grifos meus). Entenda-se por “sociedades abertas” as coletividades humanas organizadas em torno do desengajamento e do enfraquecimento do laço social. Formas de socialização bastante precárias, estruturadas pela partilha de projetos circunstanciais e passageiros, nada semelhantes aos grandes projetos da tradição.

Anthony Giddens (1991, p. 29) refere-se ao que nomeia como “desencaixe” (ou “desengajamento”), ao examinar as transformações do final do século XX. Diz ele: “Que me seja permitido agora considerar o desencaixe dos sistemas sociais. Por desencaixe me refiro ao ‘deslocamento’ das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espaço”.

É nessa linha que desempenham um papel preponderante as chamadas tecnologias da informação e comunicação, responsáveis, em grande medida, por novas formas de sociabilidade e vida política, na coincidência com as crises típicas da segunda metade do século passado. Embora não sejam elas, evidentemente, as únicas responsáveis pelas novas relações que passamos a estabelecer com tempo, espaço e com os próprios modos de tornarmo-nos quem somos, estão diretamente implicadas na alteração dos modos de existência. O século XX viu nascer “a crise do vínculo social, dos sistemas de representação e o progresso da comunicação como utopia” (Breton, 2000, p. 170). A utopia comunicativa a que se referia Breton nos fez desejar a comunicação como valor social e político, instituindo formas de permanente conexão entre as mais diferentes geografias físicas e humanas, além do maciço investimento no avanço técnico. O desfazimento de fronteiras instalou-se como um valor a ser perseguido, e a desterritorialização, como um caminho quase inevitável para as versões, agora renovadas, de nossas pretensões de progresso universal.

Também as tecnologias da informação e da comunicação não foram capazes, por si sós, de realizar essa promessa. O mundo da desejável e inevitável comunicação é

também, e ainda, o mundo dos reiterados conflitos bélicos, do terrorismo de Estado, dos conflitos étnicos exacerbados, da intolerância religiosa e existencial. Nossas pretensões democráticas comunicativas encontram barreiras bastante firmes na indisposição de grandes nações ao diálogo conciliatório, tudo em nome do progresso, da segurança e da suposta inevitabilidade do capitalismo competitivo nos mercados globalizados.

É nesse contexto que emerge uma cultura da imagem, agora não mais encarnada na figura da mitologia antiga ou das narrativas clássicas, mas na agitada vida da *polis* contemporânea, onde tudo concorre para ser visto e fazer-se capital na economia da atenção. Mais do que isso, agora imagem e som constituem uma nova e potente unidade, que faz frente à lentidão e à dureza das formas escriturais (Lèvy, 2004). Foi com a fotografia que se deu início a

um novo paradigma na cultura do homem, baseado na automatização da produção, distribuição e consumo da informação [e não só das visuais], com consequências gigantescas para os processos de percepção individual e para os sistemas de organização social. Mas é com as imagens eletrônicas [disseminadas pela TV] e com as imagens digitais [ciberespaço] que essas mudanças se tornaram mais perceptíveis e suficientemente ostensivas para demandar repostas por parte do pensamento crítico-filosófico. (Machado, 1989, p. 13)

Curiosa e paradoxalmente, essa mesma cultura da imagem em que estamos imersos, em que tudo deve fazer-se signo visual para comunicar algo e para atrair o olhar de alguém, é também a cultura da falta de sentido e do esvaziamento do olhar. A imersão numa cultura da imagem trivializada é “inofensiva, mas, ao mesmo tempo, onipresente, paradoxalmente onipotente e sem importância” (Santaella, 2006, p. 200).

Baudrillard (2005, p. 129), construindo a imagem de “tela total” refere que “vídeo, tela interativa, multimídia, Internet, realidade virtual: a interatividade nos ameaça de toda parte. Por tudo, mistura-se o que era separado; por tudo, a distância é abolida”. O pensador referido engrossa as fileiras dos que consideram os processos de descenramento, de desterritorialização e de rupturas das identidades como responsáveis, em grande medida, por uma importante alteração nas formas de exercício do político, em que o sentido de comunidade e o próprio sentido de existência daí decorrentes dão lugar à universalização da sociedade de massas.

Paul Virilio, já em 1980, chamava a atenção para aquilo que denominaria “era paradoxal”. Trata-se das práticas de representação na virtualidade. Para ele, a humanidade passou da eternidade à instantaneidade, quase tudo se reduziu ao tempo e, com isso, a imagem tecnicamente perfeita de nosso tempo, ao atingir alta definição, tornou-se aparentemente capaz de substituir o real. Também Ítalo Calvino (1990, p. 107) comenta que

hoje somos bombardeados por uma tal quantidade de imagens a ponto de não podermos distinguir mais a experiência direta daquilo que vimos há poucos segundos na televisão. Em nossa memória se depositam, por traços sucessivos, mil estilhaços de imagens, semelhantes a um depósito de lixo, onde é cada vez menos provável que uma delas adquira relevo.

Enfim, são inúmeros os pensadores que oferecem recursos à constituição dessa ideia de uma cultura da imagem saturada de vazio. Mais – ou menos – simpáticos a ela, partilhando ou não das críticas aos efeitos existenciais de tal cultura, parecem compartilhar o diagnóstico de que vivemos num mundo onde a desterritorialização e o desengajamento dão lugar a uma cultura da imagem vazia, mera interpelação da atenção que, por sua vez, se torna o capital mais disputado no mercado das incertezas. Tudo resulta demasiadamente intangível e aparentemente imaterial, o que não diminui seus efeitos contundentes sobre nossos modos de existir e conviver.

O que estaria em jogo nesse processo é exatamente o fato de o capitalismo contemporâneo servir-se da fácil produção e reprodutibilidade das imagens como modo de oferecer ao sujeito estratégias “facilitadas” de aplacar sua angústia ante o fato de ter que (re)construir-se a si próprio continuamente. A reprodução de imagens, como versões sempre repetitivas de imagens já criadas, acaba por esvaziar o sentido da própria imaginação como atividade criadora.

Encontramos no pensamento de Walter Benjamin (1975) essa análise pormenorizada do modo como a ampla reprodutibilidade técnica da imagem acaba por levá-la ao enfraquecimento do sentido estético e favorece a emergência das indústrias visuais. Isso tudo resulta numa importante modificação da nossa relação com as imagens e, inclusive, com as imagens que fazemos de nós próprios. Virilio (1994, p. 21-22) alertava para o fato de que,

com a multiplicação industrial das próteses visuais e audiovisuais, a utilização não-moderada destes materiais de transmissão instantânea desde a mais tenra idade, assiste-se a partir de então a uma codificação das imagens mentais cada vez mais elaborada, com a redução do tempo de retenção e sem grande recuperação ulterior, uma rápida derrocada da consolidação mnésica.

Assim, o que se altera ante a cultura da imagem não é apenas nosso modo de conceber a realidade, senão que a própria realidade perde consistência, esvazia-se, na medida em que ela só se dá de forma significativa diante da consciência que tomamos dela. Há um vazio da imagem ou da atividade imaginativa, o que se dá a ver na sociedade por meio das muitas imagens do vazio que nos constitui. Muitas são as imagens desse vazio, mas uma das que dão a ver essa condição se materializa nas formas de adoecer na contemporaneidade. Chega-se a constituir um modo de designá-las, na medida em que podem ser agrupadas por características bastante próximas: “patologias do vazio” ou, se preferirmos, “*patologías del desvalimiento*” (Lutenberg, 1995; Maldavsky, 2007).

Caracterizadas pelo predomínio do sentimento de vazio existencial, acompanhado de ansiedade, impulsividade e comportamentos “infantis” de forte dependência em relação ao olhar do outro, constituem hoje marcas bastante típicas da vida nos grandes centros urbanos, especialmente. Esta descrição que envolve o universo da clínica psicanalítica pode auxiliar na construção dessa figura emblemática que, de certo modo, é o homem contemporâneo atormentado pela falta de sentido.

Esses pacientes apresentam uma depressão cuja característica principal é a falta de matiz afetivo, conservando apenas o estado econômico correspondente [...] Essa depressão sem tristeza constitui uma das patologias que integra o que, no meio psicanalítico contemporâneo, está sendo chamado de “clínica do vazio”. [...] um “teatro do vazio”, característico da depressão sem culpabilidade e sem objeto que resulta de uma deficiência na função principal da vida psíquica, que consiste na simbolização da ausência. [...] Os sintomas predominantes são apatia, abulia, letargia, sopor, astenia e inapetência, indicando o marcado componente psicossomático desses quadros. (Costa, 2008, p. 92-93)

As patologias do vazio, diferentemente de categorias nosológicas classificatórias, consistem em modos de viver típicos da cultura contemporânea, marcados fortemente por um prejuízo da capacidade imaginativa (pré-simbólica), que jogam o indivíduo numa espécie de esvaziamento de sentido e de sensibilidade, onde o que prevalece é apenas o vazio que sequer encontra palavras ou imagens capaz de expressá-lo. Não se consegue saber exatamente vazio de quê, na medida em que estariam ligadas, tais formas de adoecimento, a uma incapacidade de sentir-se vivo e real, anterior no desenvolvimento humano e, portanto, anterior aos conflitos neuróticos classicamente abordados pela tradição psicanalítica. Tais formas de sofrimento estariam colocadas muito mais na ordem de falhas na capacidade de sentir e perceber e muito menos em conflitos infantis recalçados. É nesse sentido que nos interessam as aproximações com o campo psicanalítico contemporâneo, justo onde ele próprio se modifica e abandona, de algum modo, a hegemonia do discurso edipiano como organizador máximo da personalidade.

A psicanálise tem sido fortemente desafiada por tais manifestações e é, especialmente, no pensamento do psicanalista inglês Donald Winnicott que vem encontrando bons elementos para pensar uma clínica das formas contemporâneas de adoecer, compreendidas como diferentes manifestações da falta de sentido existencial.

Uma sociedade que já não pode sentir nem perceber adequadamente o que se passa, ou seja, que não pode, de fato, viver experiências – dar sentido ao que ocorre consigo –, porque está demasiado apressada em “ir adiante”, é o quadro que temos encontrado em nossas pesquisas. O sentimento de vazio, alternado com a busca desenfreada – tanto quanto fracassada – de sentir-se vivo, real e capaz de fazer algo com a própria vida, tem sido a tônica de diferentes sociabilidades estudadas por nós.

Uma subjetividade desvalida da capacidade de sentir e perceber o mundo e a si própria, num quadro bastante próximo daquilo que Virilio (1994) aponta como a construção de uma “não visão”, que, para alguns, parece chegar como cegueira adquirida ao longo do tempo; e, para outros, tristemente, como uma cegueira de nascença – uma privação da capacidade sensível e perceptiva –, por já terem sido imediatamente conectados, desde o nascimento, a máquinas de visão que os impedem de aprender a imaginar.

Numa aproximação entre a noção de cuidado (*Sorge*), como categoria ontológica do existencialismo heideggeriano, e as contribuições psicanalíticas de Donald Winnicott é que seguiremos pensando lugares possíveis para as práticas educativas, como agentes na construção de novas territorialidades, equivalentes, nesse contexto, a

modos de sentir e perceber que nos restituam a sensação de que somos vivos, reais e capazes de fazer algo com o mundo e conosco.

Possibilidades para a Educação

Como apontamos anteriormente, a cultura da imagem acaba por produzir uma espécie de desrealização da experiência, em que a vivência da instantaneidade dá lugar a um esvaziamento da própria sensibilidade e da percepção. O sujeito bombardeado pela velocidade com que se impõem as imagens no mundo contemporâneo – acaba por reduzir-se, boa parte das vezes, a mero consumidor, em lugar de exercitar, efetivamente, sua capacidade imaginativa. Impedido de existir de maneira própria, por meio de sua percepção e sensibilidade singulares, o sujeito sucumbe diante da vivência do instantâneo, que tende a não deixar rastro, reforçando o sentimento de vazio.

Assim, na mesma esteira daquilo que apresentávamos como as chamadas “patologias do vazio”, a vivência da trivialidade na cultura da imagem produz um esvaziamento de sentido que é anterior ao próprio reconhecimento da imagem. Ante tais características culturais, o que a exposição do sujeito a tais condições reforça é a sensação de sua cegueira, da insignificância do vivido, do vazio de experiência. É nesse sentido que a tomada de consciência crítica diante das imagens – à semelhança da psicanálise freudiana, que tem na interpretação do inconsciente seu principal operador técnico – não parece surtir efeito diante de um “espectador”, cuja particularidade não é a de estar iludido, mas, isso sim, cego diante da intrusão excessiva de estímulos. Daí resultam possíveis aproximações entre as formulações winnicottianas no âmbito da psicanálise e as possíveis práticas educativas favoráveis ao enfrentamento do vazio na cultura da imagem.

Winnicott é, na história da psicanálise, um ponto de derivação da tradição psicanalítica freudiana refém do naturalismo. Pode-se dizer, como sugere Naffah Neto (2005, p. 439, grifos meus), que a psicanálise oriunda de seu pensamento opera por uma “sensibilidade especial para *olhar* e valorizar aquilo que, desde o nascimento, cada ser humano tem de próprio, singular, inalienavelmente seu. Nesse sentido, diria que a proposta de Winnicott é a de uma *psicanálise da singularidade*”.

Nessa linha, o perturbar-se é assumido como uma possibilidade do existir humano e desaloja-se do lugar da anormalidade ou da exceção, para constituir uma forma tematizada de existir, em que o crescimento está temporariamente impedido. Sofrer de vazio é estar impedido de crescer, ou seja, de existir de modo singular.

Winnicott recusou explicitamente o naturalismo e o determinismo. [...] mudou os pressupostos essenciais da psicanálise tradicional, operando a transição do modelo naturalista e objetivante do ser humano, característico da psiquiatria e da psicanálise tradicional (Freud, Klein, Bion, Lacan) para um modelo decididamente não-naturalista. (Loparic, 1999b, p. 21)

Para ele, quando um problema de integração não pode ser equacionado – o que geralmente tem a ver com condições ambientais pouco favoráveis, criadoras de angústias impensáveis –, o indivíduo estanca seu processo de amadurecimento e, então, adoece. O vazio surge como uma espécie de resposta regressiva de dependência, que denuncia não a falta de algo já pressuposto ou um conflito e/ou uma fantasia inconscientes, mas, antes disso, um movimento de existir que não se realizou. Com uma dimensão francamente existencialista, o gesto criativo – assumido como marca distintiva do humano – é apresentado por Winnicott como condição ontológica. É do próprio existir, como gestualidade criativa, que nos tornamos o que somos.

A *experiência*, definida pelo próprio Winnicott (1987, p. 38) como “um trafegar constante na ilusão, uma repetida procura da interação entre a criatividade e aquilo que o mundo tem a oferecer”, pressupõe a existência de um ambiente favorável, capaz de acolher o gesto criativo do humano que busca existir de modo singular e desfazer-se do vazio de sentido.

Assim, a *experiência* consiste exatamente nessa possibilidade de sentir-se vivo, real e capaz de gestualidade espontânea, em que o ambiente desempenha papel preponderante. As condições hodiernas parecem pouco favoráveis a essa experiência de continuidade e integração do ser, na perspectiva defendida por Winnicott. Existir pressupõe encontrar condições suficientemente boas para a preservação da continuidade do ser e sua consequente saúde psíquica, resguardado das angústias impensáveis do não ser e das defesas regressivas que denunciam o rompimento de nossa sensação de realidade.

Como decorrência dessa concepção teórica, a técnica resulta numa abordagem bastante diferenciada da psicanálise clássica de orientação freudiana ou, mesmo, aquelas de orientação pós-freudiana, mas ainda sustentadas na primazia da representação. Para Winnicott,

esse é um processo eminentemente *experiencial*, no qual a questão primeira não é ligar nada, nem simbolizar nada, pelo menos por princípio. [...]

Sem dúvida, novos processos de simbolização tenderão a ocorrer como consequência da *experiência*, [mas] a simbolização aí é consequência, não finalidade. Isso é importante sublinhar, porque, para Winnicott, processos de simbolização que não passem pela área de *experiência* perdem sua potência existencializante (Naffah Neto, 2005, p. 450, grifos meus)

Encontramos grande sintonia entre o pensamento de Winnicott, com suas formulações sobre o amadurecimento e a perspectiva existencialista de Heidegger, sobretudo em sua postulação do cuidado como categoria ontológica. Tais aproximações são fartamente exploradas por Loparic ao longo de diversos trabalhos (Loparic, 1995, 1999b, 2000, 2001a, 2001b).

O cuidado (*Sorge*) está no pensamento de Heidegger (2002) como a condição fundamental do existir humano. Preliminarmente, vale apontar que, para Heidegger (2002), o *Dasein*, ou “ser-aí”, é a condição primeira da existência, a partir do que o homem vai tomando progressiva consciência do/no mundo e de si próprio. Numa dimensão fundamentalmente temporal (em presente, passado e futuro), o homem se faz no próprio ato de atribuir significado às experiências passadas, a partir de uma vivência atual, sempre concebida como o devir de um projeto existencial. É nesse jogo dialético que o homem emerge, entre presente, passado e futuro, como criador e criatura da existência, numa formação sempre em curso. A linguagem é o substrato dessa formação; e o cuidado (*Sorge*), o artesão da obra. Em sua eterna atividade, o cuidado humano constitui, a partir do mundo e contra a sua dissolução nesse mesmo mundo, as diversas formas particulares da existência (Heidegger, 2002). O cuidado está dado ao homem como estratégia de realização de sua vontade originária de existir.

Heidegger, em *Sere tempo*, vale-se de uma antiga fábula de Higino como modo de apresentar a situação simultaneamente contingente e transcendente da condição humana.

Certa vez, atravessando um rio, Cura [Cuidado] viu um pedaço de terra argilosa: cogitando, tomou um pedaço e começou a lhe dar forma. Enquanto refletia sobre o que criaria, interveio Júpiter. Cura pediu-lhe que desse espírito à forma de argila, o que ele fez de bom grado. Como Cura quis então dar seu nome ao que tinha dado forma, Júpiter proibiu e exigiu que fosse dado seu nome. Enquanto Cura e Júpiter disputavam sobre o nome, surgiu também a Terra (tellus) querendo dar o seu nome, uma vez que havia fornecido

um pedaço do seu corpo. Os disputantes tomaram Saturno como árbitro. Saturno pronunciou a seguinte decisão, aparentemente equitativa: “Tu, Júpiter, por teres dado o espírito, deves receber na morte o espírito e tu, Terra, por teres dado o corpo, deves receber o corpo. Como, porém foi Cura quem primeiro o formou, ele deve pertencer a Cura enquanto viver. Como, no entanto, sobre o nome há disputa, ele deve se chamar ‘homo’, pois foi feito de humus (terra)”. (Heidegger, 2002, p. 263-264, grifos do autor).

Assim, o homem só se dá no e pelo cuidado. Concebido aqui o cuidado como ação política, espaço de construção humana no encontro com o outro, uma ética do cuidado implica necessariamente a construção de espaços intersubjetivos. A inevitabilidade da angústia, como condição do próprio ser-no-mundo, não coaduna, nessa perspectiva, com o medo de existir que paralisa a “acontecência” humana. Angustiar-se é uma condição do próprio existir com os outros. Angustiar-se, aqui, é a própria condição do mover-se, do estar vivo, do devir.

É o próprio Heidegger (2002, p. 255) quem afirma: “O angustiar-se é um modo de ser-no-mundo; a angústia se angustia com o ser-no-mundo lançado; a angústia se angustia pelo ser-no-mundo. Em sua completude, o fenômeno da angústia mostra, portanto, a pre-sença como ser-no-mundo que de fato existe”.

Essa totalidade que não pode prescindir da existência, da facticidade e da de-ca-dência é o próprio cuidado (*Sorge*), peculiaridade do humano. O cuidado aparece, então, como a própria condição da existência humana, em que mundo e homem já não se opõem como dualidade. O mundo se realiza no homem na forma do cuidado, capaz de dar forma à existência e sentido ao próprio mundo. Dito isso, pode-se afirmar que

salta aos olhos que existem paralelos entre [eles] [...] os dois autores persistem no tratamento dos modos de ser do homem em que esses sentidos se constituem, amadurecimento, em Winnicott, acontecência, em Heidegger. Os dois pensadores distinguem, ainda, entre o sentido de “realidade” do si mesmo e o do ser dos objetos distintos do homem. Os dois comungam da ideia de que a compreensão do sentido do ser do homem e das coisas se dá num “entre”, num espaço-tempo, como entende Winnicott, ou no “tempo-espaço”, como diz Heidegger. Por fim, para ambos o existir humano é caracterizado por uma relação íntima com o não-ser e essencialmente finito.

[...] A hipótese parece sedutora: ela abre a possibilidade de reconhecer, na psicologia winnicottiana do amadurecimento da natureza humana, uma aliada teórica da hermenêutica heideggeriana da acontecência do estar-aí humano e de considerar as duas teorias como quadros gerais para se recolocar a pergunta decisiva do homem, a pergunta pelo sentido do ser. (Loparic, 1995, p. 59-60)

A pergunta pelo sentido do ser diz respeito diretamente à Educação, quando se trata de pensá-la como agenciadora de novas territorialidades. Diante de uma crise generalizada dos fundamentos metafísicos sobre os quais repousavam as mais caras crenças educacionais da civilização ocidental, a Educação se vê forçada a reinventar suas práticas, encontrando justificativa não mais nas pretensões civilizatórias universalizantes, mas nas próprias urgências de uma realidade cada vez mais desafiadora, em que recrudescem o individualismo e a falta de sentido existencial coletivo.

Especialmente nos grandes centros urbanos, altamente tecnologicizados, emerge a figura de um sujeito ansioso, vazio e sem memória, dominado pelas máquinas de visão. Diante da variedade estonteante de estímulos que, cada vez mais bruscos e desconcertantes, o assediam por todos os lados, o sujeito refugia-se no presente, mais ligado à consciência do que à memória e à conservação. A vivência instantânea, em lugar da *experiência*, faz tudo esgotar-se rapidamente e cair no esquecimento, tornando-se quase impossível a experiência de duração, indispensável à integração do ser e seu sentido de realidade.

Vivemos numa época em que a linguagem da comunicação predominante vai destruindo, de maneira contínua, a possibilidade de expressar aquilo que mais importa dizer (Heidegger, 2002). Sendo assim, o homem da era global corre um perigo extremo: o de não existir, não pelo anonimato, mas na e pela imagem industrializada.

O império da técnica e a implacável reprodutibilidade, no caso da cultura da imagem, não são, no entanto, os responsáveis numa cadeia causal que nos priva de qualquer resistência. Podemos produzir novas territorialidades, novos sentidos à própria relação com as máquinas de visão que nos cegam. Assim, “não se trata, portanto, de uma relação de causalidade entre a falência da visão através do domínio da máquina e sua insaciável possibilidade de repetição, mas dos usos delegados a estas máquinas” (Miranda, 2007, p. 36). Perder a visão e, com isso, experimentar a sensação de vazio que deriva do não existir de modo singular e com olhos próprios é apenas uma

das possibilidades, entre tantas outras que nosso existir humano pode abrir.

O diagnóstico do mal-estar atual nos convoca a enfrentar a desterritorialização de nossos modos de existir e conviver com a invenção de alternativas próprias, sem nos rendermos à anestesia das imagens (identidades) pré-fabricadas vendidas para aplacar nosso vazio. Não há um sentido redentor transcendente ao nosso próprio existir que nos possa salvar; uma imagem de totalidade que restaure a segurança perdida ou alivie o desamparo de estarmos irremediavelmente jogados no mundo e à nossa própria sorte.

Ao invés da aniquilação absoluta, assim como Benjamin viu em Baudelaire a incumbência de aparar os *chocs* sem sucumbir a eles, caberia a nós a mesma tarefa, transformando o imediatismo da vivência, que não quer deixar rastros, em *duração*, em *experiências*. (Miranda, 2007, p. 36-37)

Uma ética do cuidado depreendida de Heidegger ou algo semelhante a uma atitude terapêutica oriunda do pensamento de Winnicott podem ser boas pistas para a atitude educativa diante dos dramas do vazio numa cultura da imagem que soterra a capacidade imaginativa e, por consequência, a sensação de existência. Tudo consiste em acompanhar o sujeito na sua vontade original de continuar a existir e de ter uma biografia própria.

Nesse sentido, defendemos a postura segundo a qual os limites entre clínica e educação já não podem ser tão evidentes, quando se trata de pensar a Educação ante seus desafios pós-metafísicos. Ela pode cumprir a função que também diz respeito à clínica na perspectiva existencial ou psicanalítica winnicottiana: favorecer a existência.

Referindo-se de modo particular a um texto de Winnicott (1965) em que são desenvolvidas as relações entre Moral e Educação, Loparic associa o caráter clínico dessa abordagem psicanalítica à figura do terapeuta grego, antes de tudo um educador.

O clínico winnicottiano é terapeuta no sentido etimológico, grego, dessa palavra: aquele que *dispensa cuidados* e presta serviços. Dispensar cuidados não significa fazer atos de caridade, mas *sustentar os seus pacientes na tentativa de existir, compartilhando, dessa maneira, da fragilidade insuperável da vida humana*. Esse *cuidar* é engajado, não devido à solicitação que

vem do paciente, mas em decorrência da eticidade que caracteriza a condição humana. A eticidade do analista winnicottiano não repousa sobre a regra *negativa* de abstinência, mas sobre a exigência *positiva* que caracteriza o existir humano como tal e que decorre da tendência à integração definitiva da natureza humana: a de, ao acontecermos nós mesmos, termos que deixar acontecer também os outros. (Loparic, 1999a, p. 366, grifos meus)

As práticas educativas podem constituir um importante dispositivo de desmonte das grandes máquinas de visão do capitalismo contemporâneo, dando-nos a ver as singularidades que costumam escapar-nos na corrida cotidiana. Estranhar o habitual, o familiar, enxergar o insólito nas regularidades, desacelerar o tempo, desmontar as espacialidades instituídas em favor de outras composições, forçar a linguagem à sua função originária de morada do ser. Todos esses são desafios de uma educação que, restituindo-nos o olhar ou auxiliando-nos a construí-lo, pode nos oferecer a *experiência* inestimável de nos sentirmos vivos, reais e capazes de algo. E é exatamente aí que a Educação e a confiança na vida se encontram. Afinal, como afirma Estamira – que dos restos e do descuido alheio compôs sua existência – “*tudo que é imaginário tem, existe, é*”.

Referências bibliográficas

- BAUDRILLARD, Jean. *Tela total: mito-ironias da era do virtual e da imagem*. Porto Alegre: Sulina, 2005.
- BAUMAN, Zigmunt. *Confiança e medo na cidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- BAUMAN, Zigmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BAUMAN, Zigmunt. *Tempos líquidos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- BENJAMIN, Walter. O narrador. Tradução de Erwin Theodor Rosental. In: BENJAMIN, Walter et al. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1975. p. 63-81.
- BRETON, Philippe. *La utopia de la comunicación*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión SAIC, 2000.
- CALVINO, Ítalo. *Seis propostas para o próximo milênio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- COSTA, Gley Pacheco. Psicopatologia psicanalítica contemporânea – clínica do desvalimento. *Revista Brasileira de Psicanálise*, São Paulo, v. 42, n. 2, p. 89-102, 2008.
- DUSSEL, Enrique. *O encobrimento do Outro*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo: UPF, 2005.
- GIDDENS, Antony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora da UNESP, 1991.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 12. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2002.
- LEMONS, André. *Ciberespaço e tecnologias móveis: processos de territorialização e desterritorialização na cibercultura*. Livro da XV COMPÓS. Porto Alegre: Sulina, 2007. p. 277- 293.
- LÈVY, Pierre. O cyberspaço e a economia da atenção. In: PARENTE, André (Org.). *Tramas da rede – novas dimensões filosóficas, estéticas e políticas da comunicação*. Porto Alegre: Sulina, 2004.
- LOPARIC, Zeljko. Além do inconsciente – sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise. *Natureza humana*, São Paulo, v. 3, n. 1, p. 91-140, 2001a.
- LOPARIC, Zeljko. A teoria winnicottiana do amadurecimento pessoal. *Infante: Revista de Neuropsiquiatria da Infância e Adolescência*, São Paulo, v. 7, supl. 1, dez. 1999a.
- LOPARIC, Zeljko. Esboço do paradigma winnicottiano. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, São Paulo, v. 11, n. 2, p. 7-58, 2001b.
- LOPARIC, Zeljko. Heidegger e Winnicott. *Natureza humana*, São Paulo, v. 1, n. 1, p.

103-35, 1999b.

LOPARIC, Zeljko. O “animal humano”. *Natureza humana*, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 351-97, 2000.

LOPARIC, Zeljko. Winnicott e o pensamento pós-metafísico. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 6, n. 2, p. 39-61, 1995.

LUTENBERG, Jaime. Clínica del vacío. *Zona Erogena*, Buenos Aires, v. 26, p. 24-26, 1995.

MACHADO, Arlindo. Apresentação. In: FLUSSER, Vilém. *Ensaio sobre a fotografia: para uma filosofia da técnica*. Lisboa: Relógio D'água, 1989. p. 09-18.

MALDAVSKY, David. *La intersubjetividad en la clínica psicoanalítica*. Buenos Aires: Lugar Editorial, 2007.

MIRANDA, Luciana Lobo. A cultura da imagem e uma nova produção subjetiva. *Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 25-39, 2007.

NAFFAH NETO, Alfredo. A noção de experiência no pensamento de Winnicott como conceito diferencial na história da psicanálise. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 221-42, jul./dez. 2005.

PRADO, Marcos. *Estamira*. RioFilme. Brasil, 2005. Duração: 115 min.

SANTAELLA, Lucia. Por uma epistemologia das imagens tecnológicas. In: ARAUJO, Denize Correa (Org.). *Imagem (Ir)Realidade: comunicação e cibermídia*. Porto Alegre: Sulina, 2006. p. 173-201.

VIRILIO, Paul. *A máquina de visão*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1994.

VIRILIO, Paul. *Esthétique de la Disparition*. Paris: Galilée, 1980.

WINNICOTT, Donald Woods. *The Maturation Processes and the Facilitating Environment*. Londres: The Hogarth Press, 1965. (Tradução brasileira: *O ambiente e os processos maturacionais*. Porto Alegre: Artes Médicas).

WINNICOTT, Donald Woods. *The spontaneous gesture*. Cambridge: Harvard University Press, 1987. (Tradução brasileira: *O gesto espontâneo*. São Paulo: Martins Fontes, 1990).

Submetido à publicação em 8 de janeiro de 2013. Aprovado em 2 de maio de 2013.

