

Fear of Going Out: formas de sofrimento psíquico na pandemia e autonomia

Fear of Going Out: forms of psychic suffering in the pandemic and autonomy

ARTIGO



Psicopatol. Fenomenol. Contemp.
2023, v. 12 n. 2: Edição especial

Publicado Online
31 de agosto de 2023
<https://doi.org/10.37067/rpfc.v12i2.1122>

Guilherme Ludovice Funaro

Psiquiatra pelo Instituto de
Psiquiatria do HCFMUSP,
Membro da Sociedade Brasileira
de Psicopatologia Fenômeno-
Estrutural

Contato:
guilhermeluodvice@yahoo.com

Guilherme Ludovice Funaro

Resumo

O presente trabalho buscará delinear uma gramática normativa da contemporaneidade, por meio do consumo e da mercantilização das formas de vida, através da obra do filósofo Gilles Lipovetsky. Em seguida, buscando uma interlocução com a pandemia, propõe-se uma definição possível do fenômeno “Fear of Going Out” em eixos estruturais, ao mesmo tempo que, alicerçado numa relação de figura e fundo, circunscrever situações limítrofes, de impasse dessa gramática normativa pregressa. A intenção é extrapolar a ideia de um sofrimento puramente de natureza psicológica, e denotar os impasses de um modelo de liberdade como autopertencimento. Por fim, propõe-se um modelo de liberdade alternativo, como resposta.

Palavras-chave: pandemia, liberdade, autonomia, heteronomia.

Abstract

The present work seeks to delineate a contemporaneity's normative grammar, through the consumption and commercialization of life forms, guided by the work of the philosopher Gilles Lipovetsky. In this context, seeking an interlocution with the pandemic, a possible definition of the phenomenon “Fear of Going Out” is proposed in structural axes, while, based on a relationship of figure and background, circumscribing borderline situations of impasse of this normative grammar. The intention is not only to extrapolate the idea of purely psychological suffering, but rather to denote the impasses of a model of freedom as self-belonging. Finally, an alternative model of freedom is proposed as a response.

Keywords: pandemic, freedom, autonomy, heteronomy.

Publicado pela Sociedade Brasileira Psicopatologia Fenômeno-Estrutural (SBPFE)

Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença CC BY nc 4.0.

Introdução

A expressão “Fear of Going Out” não é uma categoria formalizada pelos grandes manuais de psiquiatria, embora oportunamente cunhada com o intuito de criar um diálogo com o momento de saúde pública que se vive. O acrônimo FOGO é uma referência ao FOMO, “Fear of Missing Out” (Abel, Buff, & Burr, 2016), que descrevia um padrão de comportamento atrelado ao universo das redes sociais.

Trata-se de um fenômeno descrito como um “medo de sair de casa” (Jornal Extra, 2020), psicologicamente compreensivo, intuitivo em grande medida, quando da ocasião do novo coronavírus e de suas recomendações quanto a distanciamento social e uso de máscaras, e ao receio de exposição a uma contaminação invisível. Frente ao relaxamento de medidas restritivas, muitos tornaram-se reticentes em relação a engajar em atividades que envolvam o espaço público, como retomar aos antigos postos de trabalho e nesse sentido tal fenômeno também tem sido chamado de “ansiedade pós lockdown” (Topdoctors, 2020).

O fenômeno pandêmico atual expõe uma realidade incipiente, concomitante a uma construção científica igualmente em curso e, como toda metodologia que se quer sólida, faz-se de recomendações e retificações, como o foi com a cloroquina e com as políticas de lockdown, para circunscrever dois exemplos. O horizonte incerto a ser desbravado contribui para incrementar o medo da exposição ao insólito.

Outro ponto agravante, que fomenta o receio de exposição, é a perspectiva de que a crise encerra um dever ético para com a alteridade, embora nem sempre claro a todos, de tal forma que a omissão individual a medidas consensuais de prevenção, propostas pela OMS, pode botar em risco vidas. Nesse sentido, há o receio de se frequentar ambientes onde não se tem a garantia de que todos que lá estão certificaram-se dos cuidados básicos.

Termos como “ansiedade”, “agorafobia”, “medo”, “fobia” são usados de forma intercambiáveis para tentar compreender o que seja Fear of Going Out. O seguinte trabalho não tem uma ambição nosológica, pois o fenômeno em questão, além de incipiente, provavelmente apresenta um caráter heteróclito. Almeja-se sim criar uma interlocução entre uma forma de sofrimento e o momento pandêmico. Para tal, busca-se uma caracterização do que se está chamando por Fear of Going Out em alguns eixos: temporalidade, espacialidade, intersubjetividade e corporeidade. À

frente, ver-se-á que o texto funcionaria muito bem sem a nomenclatura Fear of Going Out. A manutenção, no entanto, dá-se, pois ela congrega algumas características, a saber: o medo como o receio de despossessão, que se instaura para além de uma fronteira do familiar, daí o “Going Out”. Porém não se trata de um predicado a ser compreendido como espaço físico, exclusivamente, mas sim também que determina as respectivas individualidades e predicados, de que cada indivíduo é proprietário.

Para além disso, defende-se a tese de que a gramática do que seja normativo ou patológico, mais do que condições reificadas atemporais, somente pode ser compreendida numa relação de figura e fundo a partir do contexto de onde emergem. Quem oferecerá esse panorama de base é o filósofo Gilles Lipovetsky. Pretende-se, assim, demonstrar como a crise pandêmica engendra situações que expõem não somente uma estruturação fundamental tácita de liberdade e autonomia, mas também fomentam perspectivas limítrofes desse modelo.

Zeitgeist nas sociedades democráticas ocidentais

Para que se compreenda o caráter pervasivo da crise acima aludida, é preciso antes que se lance luz à forma de estruturação de muitas sociedades atuais. É a gramática daquilo que se constitui como normativo que determinará, por antagonismo, o dito reverso patológico. Como quer Canguilhem: “Não há perturbação patológica em si, o anormal somente pode ser apreciado dentro de uma relação” (2011, p. 143, em tradução livre).

Gilles Lipovetsky (2007), em sua obra: *A Felicidade Paradoxal - Ensaio sobre a Sociedade de Hiperconsumo*, diseca as distintas fases do consumo, no último século e meio. O que interessará aqui é a dita terceira fase de consumo, que se erige da década de 70, do século passado, em diante.

É preciso que se diga, no entanto, que abordar o consumo não diz respeito somente a uma forma de caracterização dos modos de circulação de mercadorias, mas sim a uma “civilização do desejo” que “alterou os gêneros de vida e os costumes, ocasionou uma nova hierarquia dos fins bem como uma nova relação com as coisas e com o tempo, consigo e com os outros” (2007, p. 11). A figura do consumidor é um “espelho perfeito no qual se decifra a nova sociedade dos

indivíduos” (2007, p. 129). O consumo é uma perspectiva privilegiada, da qual é possível observar mudanças antropológicas profundas, na contemporaneidade.

De forma sumária, se nas fases anteriores havia um consumo ostentatório, como elemento de distinção social, marcador estamental de pertencimento a um dado nicho socioeconômico, essa alteridade perde-se em prol de um consumo experiencial, voltado às satisfações de um ideal de felicidade privada. A perda da alteridade é um elemento central nessa análise, pois se antes havia uma gramática clara, quanto ao senso coletivo do que seria bom gosto, mau gosto, vulgar, elegante, pulverizam-se classificações confusas, delegando ao indivíduo as devidas predicções, do que antes era ditado por uma métrica da vida comunitária. Um exemplo compensatório seria o culto às marcas, que se oferecerem como eixo sólido de norteamento deste consumidor desorientado.

No lugar dessa coletividade que se esvai, há uma excessiva deposição de valor no indivíduo, para o bem e para o mal. Se logra nesta métrica do hiperconsumo, sente-se dotado de um ideal de superação de si, na forma de uma maximização das potências de forma, saúde, produtividade, que perpassam múltiplas possibilidades da existência. Se fracassa, toma-se como único responsável pelo malogro.

Nessa emergência de um ideal de soberania individual, ambiciona-se o controle de variáveis do cotidiano, como tempo e corpo, com repercussões num estilo de espacialização e intersubjetividade. O eixo temporal de tais sociedades é marcadamente teleológico, sempre à espreita da novidade. O consumo é uma forma banal de “conjurar a fossilização do cotidiano, de escapar à perpetuação do mesmo pela busca de pequenas novidades vividas” (2007, p. 69).

Esse consumo mantém relações com o tempo existencial, afinal em tempos de consumo emocional já não se trata tanto do acúmulo de coisas, mas sim da intensidade do presente vivido. Reaviva-se um ideal de constante “rejuvenescimento”, por meio da constante novidade. Dirá aparentar-se a uma mini-festa, no sentido de que esta, simbolicamente, traz a volta à vida após o caos e a morte, no entanto a analogia cessa de ser, pois as festas costumam ser coletivas e ritualizadas, enquanto aqui o consumo é privado e mercantil.

Lipovetsky associa tal busca incessante de novidade a uma infantilização do indivíduo, o que de fato se processa na forma de um consumo regressivo, como

brinquedos consumidos por adultos, numa eterna ânsia de prolongamento da infância. Consagra-se, socialmente, a juventude como ideal de existência. Não se trata de uma perspectiva melancólica, mas sim seu oposto, a apoteose de um estilo de temporalidade de baixa retenção e alta protensão (Messas, 2021).

O paradigma da obsolescência programada, dado na constante renovação de itens, marca um entrelaçamento com a novidade incessante. Há uma busca obsessiva pela eficiência e rapidez, dadas no epíteto: “ganhar tempo”. Apesar de tal diagnóstico, quanto a um certo modelo hegemônico do estilo de temporalidade, o autor ressalta que a primazia individual constitui ritmos heteróclitos, que faz com que fenômenos que primam pela eficiência e pelo domínio do tempo, como o consumo de comida pronta congelada, coexista com o movimento *slowfood*.

No âmbito da corporalidade, destaca-se o avanço das técnicas médico-científicas. Estas vêm satisfazer o ideal individual de domínio sobre si, controle das variáveis da vida, perpetuação da própria existência e correção das imperfeições corporais. Quanto às intervenções estéticas, o que está em jogo é menos a aprovação pelo outro, do que a afirmação de uma soberania do indivíduo. Trata-se de um ideal de autonomia, que se outorga a ambição de ser livre.

Há uma preocupação crescente quanto à saúde, uma invasão constante de informações médicas, seja na forma de estratégias de prevenção, cuidados, medicamentos, artigos etc. Tal preocupação impõe-se de forma arraigada em múltiplos estratos etários, não somente na forma de cura, mas também nas estratégias de prevenção, como forma de domínio sobre o futuro, que se abate na forma da doença e decadência.

No “reino do *Homo medicus*”, a relação com o consumo não se constitui como rivalidade por status, mas sim como angústia crescente com o corpo e saúde: “Em nome da religião da saúde, é preciso informar-se sempre mais, consultar profissionais, vigiar a qualidade dos produtos, sopesar e limitar riscos, corrigir nossos hábitos de vida” (2007, p. 54). Trata-se de um consumo ansiogênico, que congrega um mundo que se impõe como fonte de ameaças e exige constante vigilância, assim como um consumidor em constante senso de débito para com tais medidas neutralizadoras desse assédio.

Há um aspecto paradoxal curioso, pois na medida em que crescem os instrumentos de combate à fatalidade e a possibilidade de alongar a duração da vida, crescem também a desconfiança, a insegurança e a ansiedade. Nessa relação com os cuidados, há um aspecto dúbio, pois se é o paciente quem decide cuidar-se, ao se entregar à “máquina tecnocientífica”, torna-se, por sua vez, um “consumidor sem poder”, pois sujeito a uma lógica assimétrica de necessidades, ditada pela medicina.

A ambição de controle por meio de técnicas médico-científicas estende-se não somente a variáveis fisiológicas, como sono, apetite, mas também ao universo psicológico, por meio de psicotrópicos. O indivíduo entrega-se passivamente aos fármacos, sem quaisquer esforços, como expressão máxima dessa suposta soberania individual: “quanto mais é reivindicado o pleno poder sobre sua vida, mais se espalham novas formas de sujeição dos indivíduos” (2007, p. 57). É sob a égide dessa invasão da técnica que se cunha a predicação “hipermaterialismo médico” para dar conta da contemporaneidade.

É possível depreender também um certo estilo de insularização espacial. Se a fase que antecede a atual foi marcada por uma forte oposição a uma mercantilização dos modos de vida e das necessidades, esse espírito foi substituído por um “culto do desabrochamento subjetivo, da qualidade de vida, da saúde infinita” (2007, p. 137). Longe de constituir, no entanto, uma integração da humanidade em torno de um certo ideal de aprovação das condições de vida, o que de fato se passa é uma “democratização do dissentimento”, tornando a crítica ao universo consumista algo costumeiro, vide alimentos transgênicos, poluição, desmatamento etc.

Quanto maior a adesão do indivíduo a esse *status quo*, maiores são as críticas ao universo do consumo, embora nenhuma delas radicalizando-se ao ponto de voltar-se contra essa fundamentação: “À medida que a ordem mercantil invade os hábitos de vida, as desaprovações e insatisfações multiplicam-se, todo mundo se tornou mais ou menos crítico de um mundo que ninguém, no fundo, quer substancialmente diferente” (2007, p. 137). Trata-se de um universo multicelular, fragmentário, embora estável em sua instabilidade.

Mediante essa pulverização da coletividade e da autonomização dos indivíduos é que emergirá uma preocupação com os modos de vida e a necessidade de um consumo consciente, alicerçado em informações científicas fidedignas. Mediante tal, o indivíduo “afirma sua subjetividade autônoma e sua identidade pessoal” (2007, p. 139).

O consumidor esclarecido e reflexivo, dito “*cogito* hiperconsumidor”, aparecerá com “uma das expressões da escalada individualista, uma maneira de construir um poder pessoal sobre um território extremamente próximo no momento em que grandes projetos coletivos perderam sua antiga força de mobilização” (2007, p. 139).

Compreende-se, mediante tal invasão da esfera mercantil na quase totalidade da existência humana, o receio de uma deterioração dos laços comunitários, da sociabilidade. Lipovestky, numa referência a Philippe Muray, afirma que o “consumo-mundo” instaura um estado de paralisação em que somente haveria “paixões pela segurança, a saúde e o gozo festivo” (2007, p.142), de indivíduos existencialmente pobres, num tempo de absoluta previsibilidade e sem antagonismos. No entanto, sua análise do potencial desse esgarçamento do tecido social e insularização do indivíduo não é tão drástica, pois ainda haveria ambição por reconhecimento, seja no trabalho, seja na criação intelectual, que supõe a existência da alteridade, o desejo de transcendência.

Em referência ao autor Guy Debord, aponta o consumo espetacular como “a organização sistemática da falência da capacidade de encontro”, “comunicação sem resposta” (2007, p.144). Em consonância a tal, numa referência a Jean Baudrillard, é o consumo que fragmentará os laços interpessoais e a televisão, como seu símbolo, seria “a certeza de que as pessoas não se falam mais, de que estão definitivamente isoladas em face de uma palavra sem resposta” (2007, p.149).

O autor assimila tais análises, reconhece em larga medida os efeitos nocivos da dessocialização agravados pelo advento de tecnologias, no entanto não corrobora, com base em observações empíricas, que seja o fim da sociabilidade. Para ele, há sim uma mutabilidade de antigos locais de encontro, assim como vê a tecnologia não como algo substitutivo, mas complementar à socialização. Se as relações fisicamente próximas se enfraquecem, não é em favor de um isolamento

doméstico, mas sim de uma “‘sociabilidade ampliada’ mais seletiva, mais efêmera, mais emocional, em outras palavras, posta no diapasão do *ethos* consumidor” (2007, p. 146).

Nota-se um pessimismo reconhecido nos valores que regem a confiança mútua, a capacidade de afecção pela alteridade e pelo altruísmo, no entanto tal “decomposição de valores” encontraria limites. Há sim uma capacidade de afecção interpessoal, indignação, embora tal generosidade torne-se mais circunstancial.

Enfim, mais do que extinção dos sentimentos e valores, o que se expõe de forma mais veemente é a insularização da existência na forma de uma desregulamentação, da constituição de ritmos heteróclitos, de uma fragilização do tecido social. Não por outro motivo, “a sociedade de hiperconsumo é contemporânea da espiral da ansiedade, das depressões, das carências de autoestima, da dificuldade de viver” (2007, p. 149).

Distintamente de seus interlocutores, que veem as mudanças contemporâneas sob o espectro da falta, da negatividade e de um fim inexorável, Lipovetsky contempla tais mudanças sob uma lente dialética positiva, não num sentido banal do termo, mas sim como uma alternativa emergente, que acrescenta um aspecto distinto, embora não disruptivo, ao ponto de colocar uma estruturação em questão.

Por fim, há um aspecto paradoxal, exposto no título da obra, que se refere ao fato de que, coexistindo com sociedades cada vez mais ricas e prósperas, tem-se o temor de restrições, exclusão, obsessão com saúde e juventude. Há um cerne de vulnerabilidade patente, que não caminha no mesmo passo das disposições de realizações materiais. O paradoxo não reside somente aí, mas perpassa a obra, como as preocupações com saúde, que encerram o binômio domínio-sujeição, a primazia da constituição de ritmos heteróclitos, mas a possibilidade da descrição de um estilo contemporâneo, a dissonância homogênea, na forma de críticas ao *modus vivendi* etc. São múltiplos os pontos de tensão, que regem esta sociedade, promovendo pequenas mudanças de superfície, que não ameaçam sua arquitetura mais basal de reprodução, como a insularização do indivíduo, o desaparecimento das estruturas de suporte coletivo e a mercantilização como gramática ampla. Como sintetiza

Tomasi di Lampedusa em *O Leopardo* (2017): “Se quisermos que tudo continue como está, é preciso que tudo mude”.

Fear of Going Out

Abaixo segue uma possível acepção do que seja o fenômeno descrito como Fear of Going Out, em alguns eixos estruturais, como forma de se abordar, de maneira mais ampla, uma forma de sofrimento associado ao contexto pandêmico.

Uma vez que não existem entidades patológicas reificadas, mas cujo valor somente pode ser tomado numa relação figura-fundo, foi preciso esclarecer como se estruturam as sociedades contemporâneas, o fundo da experiência, seu caráter normativo, sobre o qual emergiu tal condição, sob o argumento de que certas formas de sofrimento psíquico somente podem ser compreendidas à luz das características sócio-histórico-culturais das sociedades nas quais emergem (Viapiana, Gomes & Albuquerque, 2018).

Mostrar-se-á também como se dá essa articulação de figura e fundo e algumas questões emergentes.

Intersubjetividade

Hegel, em sua obra *Fenomenologia do Espírito* (2014), desvelará os meandros pelos quais a consciência, alienando-se frente aos objetos, encontrará uma verdade a respeito de sua própria natureza, a de que a consciência-de-si guarda a mesma estrutura dos objetos. Tal fato será de profunda transcendência na construção de uma filosofia do reconhecimento. Compreende-se reconhecimento não como mera reconhecimento, à semelhança de como é possível se lembrar de alguém quando se cruza com uma tal pessoa na rua; reconhecer é facultar existência a uma alteridade, mas também modificar-se nesse processo.

Atualizado na alegoria Senhor-Escravo, a luta por reconhecimento não se dará de maneira solipsista, como autoafirmação, mas no curso de um embate, no qual parte de si fica depositado na alteridade, na medida em que ela/ele reconhece a outra parte como tal. A alteridade é essencial na assunção de uma miríade de papéis,

que constituem as múltiplas identidades. Nem sempre a incorporação deste outro dá-se na forma de uma *Aufhebung*. Quando tal não se processa, não se estabelece um solo comum (*Mitsein*) de pertencimento mútuo e este outro torna-se uma hipotética fonte de ameaça de desintegração para a outra parte.

Partindo-se de tal premissa hermenêutica e levando em consideração que o ciclo do consumo pré-pandemia ensejava uma pulverização dos indivíduos, arregimentados em neoclãs, de maneira descoordenada, descentrada, baseada em questões identitárias díspares, já se tinha uma experiência de desidentificação, pois se a identidade aqui compreendida não é um mero processo de afirmação de si, mas uma incorporação dialética dessa alteridade como elemento plástico de descentramento, o que se tem, valendo-se da alegoria hegeliana, é o estancamento desse processo dinâmico e a emergência de uma atmosfera de ameaça de desintegração de si pela alteridade. Obviamente a ideia de morte e desintegração não é literal, mas no contexto de uma luta por reconhecimento (Kojève, 1947). Sem que se seja reconhecido, dotado de existência por uma alteridade, não se é.

Nesse contexto fragmentado, vê-se a emergência de movimentos centrífugos, ditos identitários, que emergem com uma ambição de universalidade, até então não realizada, vide: LGBT, feminista, negro... assim como como há movimentos identitários centrípetos, como formações coalescentes de identidades especulares, que operam numa lógica de guetos identitários, dentro dos quais o outro, como índice de indeterminação, é constantemente alijado como ameaça de desintegração egóica, vide: supremacistas raciais, negacionistas, falanges políticas...

Quanto ao contexto pandêmico, é preciso que se diga que as ditas ciências naturais faziam parte de um aparato histórico, coletivo, de constituição da trama social e que certamente trouxeram impactos relevantes quanto a uma série de marcadores, como diminuição da mortalidade infantil, aumento da expectativa de vida etc. Elas conseguiam arregimentar práticas comuns, de saúde, com amplo engajamento. A depreciação a esse modelo de ciência não é um fenômeno que nasce com a pandemia (Pinker, 2018), no entanto encontra nela condições ideais para seu fomento, pois somado a uma dissolução das estruturas coletivas, houve o aspecto da novidade e todas as prerrogativas que acompanham o que é novo, como correções de rota e equívocos, que apesar de louváveis ao processo científico, descredenciam-na em momentos cruciais.

Desse contexto emergirá uma questão central, que é sobre quem pode falar por um discurso técnico científico hegemônico, afinal essa pulverização logorréica deu ensejo a que muitos se outorgassem tal papel. A multivocalização ensejará muitas dicotomias, como os negacionistas e os que reconhecem a gravidade pandêmica, pró e contra vacinas, aqueles que se atêm às medidas sanitárias e os que não se atêm.

Outra questão central é que se a OMS ainda detém alguma hegemonia quanto a um discurso técnico, que procura ser reconhecido universalmente, lidar com o entrave de muitos grupos agregados sob a alcunha “negacionistas”. Sobre estes últimos, apesar do caráter heteróclito, não se trata, em muitos casos, de um tipo constituído mediante a privação de informação. Ao contrário, há uma seletividade anterior dessa informação, quanto a reforçar o esperado e rechaçar o que abala as respectivas convicções. Há uma questão de identificação centrípeta, acima descrita como lógica de gueto. O fato é que sem um esforço supraindividual, como preconizado por essa mesma OMS, seja este genuinamente imbuído de um ímpeto empático, seja movido pela ambição individual de sobrevivência, prolongar-se-á a crise com custo humano. A alteridade, enfim, é constantemente remetida como fiadora do bem-estar da outra parte.

Se reconhecimento, como atributo de valor, implica transformação para uma certa tradição (Hegel, 2014), o que se tem é um campo de experiência enrijecido, marcado pela reiterada reafirmação de si e impossibilitado de integrar o distinto, de reconhecer o outro e assimilá-lo como semelhante, num momento crucial.

Espacialidade

Segundo a tradição moderna cartesiana haveria uma cisão radical entre *res cogitans*, propriamente a substância pensante, espírito sem uma materialidade, e a substância material ou *res extensa*. Disso decorre que corpo e alma, interno e externo, seriam disposições completamente distintas. Dessa construção decorre um ego completamente apartado do mundo, uma noção de natureza apartada do indivíduo. O espaço decorrente dessa noção é apreensível segundo regras da matemática (Descartes, 1994). Não se trata de uma alusão a este espaço euclidiano que se fará referência.

A noção de intencionalidade é de forte transcendência para a tradição fenomenológica, pois estabelece a estrutura das experiências vividas. Não haveria propriamente uma consciência apartada do mundo, pois segundo tal noção, as distintas modalidades intencionais constituem-se intrinsecamente ao mundo, de tal monta que consciência é sempre consciência de algo (Heidegger, 1985). Distintamente ao método cartesiano, que estabelece uma trajetória intelectual na descoberta do cogito, a intencionalidade se dá por meio da experiência vivida.

Nesse sentido concebe-se *Dasein* como estar-no-mundo, ou seja, há um “no mundo”, um ente que está “no mundo” e um estar-em, propriamente.

Essa "espacialidade" aludida por meio das caracterizações ontológicas desse *Dasein*, propriamente seu mundo, é o “em que” (*das Worin*) deste ser. No entanto, esse mundo também é o “com-que” (*das Womit*) do trato próprio da ocupação, o que faz com que esse *Dasein* se abra ao mundo e se encontre sempre em uma modalidade de ocupação, seja trabalhar com algo, produzir, examinar, observar etc. (Heidegger, 2011). A percepção natural não é uma observação inerte, mas sim engajada, a fim de lidar com o mundo numa relação prática (Heidegger, 1985).

O que é mundano, como propriamente aquilo que está no mundo, é dotado da característica de ser “útil para”, ou “contribui a”, ou seja, possui uma orientação fixa, uma ordenalidade, uma espacialidade própria. Os entes com os quais se depara estão dados numa relação de finalidade, utensílio, por exemplo, não vejo um martelo como algo puramente subsistente, inerte, mas sim como um instrumento de pregar pregos (Stein, 2011). Não se trata de uma circunscrição espacial matemática, propriamente, mas sim no sentido do estar familiarizado com, dotar de sentido ao redor.

Atentando-se ao ser das coisas, como no exemplo do martelo, nota-se que não se trata de um instrumento que unicamente eu utilizo, já que as pessoas também o utilizam, ou seja, sua existência pressupõe a existência de outros. O mundo do ser-aí é também o mundo do ser-com (*Mitsein*), que constitui um solo comum de uma comunidade humana (Bauer, 2001).

A vida em comunidade é regida por um aspecto impessoal, a que Heidegger se refere como o *das Man*. Não se trata de alguém em especial, mas também não é ninguém.

A familiaridade se dá de forma tão autoevidente e irrefletida, que se faz presente, propriamente, quando do fenômeno do não familiar. É esse aspecto sintético da vida cotidiana, que ficou explícito quando da crise do coronavírus, aludida por meio do Fear of Going Out. O não familiar se apresenta em seu aspecto analítico, promovendo uma "descostura" dessa trama espacial tácita, promovendo uma constrição do espaço familiar. Não por outro motivo, temas outrora periféricos, pois banais, ganham proximidade, hipertrofiam e ganham centralidade. É por isso que os atos de fazer compras ou levar o lixo para fora de casa ganham um caráter insólito, permeado de ameaças.

Trata-se de um medo, que se instaura de maneira dupla, seja figurado não só à maneira daquilo que possui propriamente uma caracterização fóbica, direcionado a um objeto, mas também à maneira daquilo que não se apresenta com nenhuma forma, inominado e difuso. Trata-se de um vírus, invisível ao olhar humano, que se espalha de forma diáfana e tudo ao redor se torna um possível fômite. *Angst*, em alemão, refere-se a esta caracterização de uma ameaça inominada e, por vezes, é traduzida como angústia, ainda quanto a este último termo, etimologicamente em suas raízes greco-latinas, refere-se à constrição, ou seja, curiosamente possui uma predicação espacial de aperto.

Enfim, há um "desterramento" (*Unheimlichkeit*), na forma de uma constrição espacial, perda de um solo familiar, comum de pertencimento, que expõe a cotidianidade tácita do *das Man*.

Lipovetsky ressalta a primazia de um universo multicelular, heteróclito e fragmentário, embora estável em seus múltiplos dissensos, ancorados em formas de consumo distintas. Evoca-se a imagem de um mosaico, com partes assimétricas, porém que encontram uma conformação numa unidade maior, amalgamada pelo consumo. Não somente uma gramática do consumo garante uma unidade familiar às distintas células, mas esses espaços concêntricos são geridos de maneira pretensamente autorais, de forma a dotá-los desse senso de pertencimento.

A pandemia, no entanto, acentuou o caráter concêntrico de tais espaços insulares, frente à pressão do não administrável exógeno. O resultado é que tais peças do mosaico tornam-se soltas, sem uma superfície de encaixe, que as estabilizasse, acentuando o caráter heteróclito, de forma a afetar de maneira

assimétrica essa amálgama do consumo. Indivíduos distintos padeceram de formas drasticamente distintas, desde aqueles que, pelas condições disponíveis, dotaram seus universos de um pretense novo caráter familiar, até aqueles que foram quase que plenamente destituídos da pregressa familiaridade.

Poder-se-ia julgar que tal estratégia analítica da arquitetura socioeconômica funcionaria em prol de um bem maior, como a preservação da vida humana, contudo tal tese não encontra guarida numa sociedade já previamente fragmentada e marcada por grande desafecção interpessoal.

Corporeidade

Para a discussão de corporeidade, tome-se um excerto do Merleau-Ponty (2011), “O corpo como expressão e a fala”, no qual corpo é abordado de uma maneira muito peculiar, como uma totalidade sistêmica em ação. O autor aborda uma noção de totalidade, na qual as partes forjam relações entre si, e é justamente essa relação que constitui a totalidade, que não é a mera soma de partes.

Muitas das caracterizações do medo, fobias de uma forma em geral, em especial nos grandes manuais psiquiátricos, adquirem uma expressão somática, com pormenores como taquicardia, sudorese, tremores, alteração de ciclos vitais etc. A resposta à pergunta sobre “onde se situa tal medo?”, intuitivamente ganharia duas respostas, em consonância à perspectiva dual das ciências: pode se tratar do corpo das ciências naturais e o medo tomado como uma reação fisiológica à percepção de perigo; ou do corpo da psicologia e o medo como expressão de um trauma inaudito. Nenhuma dessas definições satisfaz a noção a qual se almeja filiar este trabalho.

O medo, a fobia, situa-se na interface da relação do indivíduo com o mundo e nesse sentido, segundo uma perspectiva diacrítica, somente pode ser concebido numa relação de figura e fundo. Isso significa dizer que não se trata meramente de um fenômeno físico ou psíquico, mas sua correta compreensão impõe avaliar a reestruturação da totalidade, pela qual o indivíduo passa.

Se o corpo é uma totalidade funcional, que opera intencionalmente, sempre de forma articulada, impondo-se um fim, de tal forma que as partes não agem

independentemente, é preciso compreender uma dinâmica de totalidade e partes, que se ressignificam mutuamente.

O espaço acima caracterizado foi descrito como sofrendo uma constrição de perímetro e padecendo de uma "descostura" de uma trama sintética. Se o corpo opera numa dinâmica relacional com esse mundo, não por outro motivo, as descrições em questão de medos, fobias, ancoram-se numa perspectiva partitiva das descrições orgânicas. Há uma decomposição desse operar articulado e intencional. Os relatos dos pacientes corroboram uma percepção física hiperssignificada, de um corpo até então silente. O coração, até então operando sem maiores atenções, ocupa o cerne das vivências, na forma de taquicardia. A operação articulada quanto a um fim, por mais óbvia que seja, como um dirigir-se para tomar um copo de água, é decomposta e precisa ser pensada em suas partes: "vou me levantar, dirigir-me, pegar um copo...". Não por outro motivo também a perspectiva descritiva de um "medo paralisante".

Quando se experimenta o corpo como transcendência, este aparece de forma diáfana, não tematizada. Em verdade, não se experimenta. Este aparecerá como coisa, não silente, por ocasião da dor física (Sartre, 2013), ou como proposto, no padecer fóbico, decorrente de tal constrição de espaço vivido.

Corpo, num contexto pré-pandêmico, compreende fronteiras muito tênues entre domínio e sujeição, pois "quanto mais é reivindicado o pleno poder sobre sua vida, mais se espalham novas formas de sujeição dos indivíduos" (p. 57). Quem oferece tais formas de sujeição é a medicina, por meio da oferta técnico-mercantil, que até então conseguia arregimentar práticas coletivas mais ou menos estáveis, norteadoras dessa ambição de domínio-de-si, do indivíduo contemporâneo.

Sem o anteparo das ciências naturais, como fiadora dessa dialética domínio-sujeição, não somente essa homeostase é perdida, bem como o peso do mundo é depositado nos ombros desse indivíduo, sobre quem recai as alternativas que lhe garantirão a saúde, a intervenção e, no limite, uma fantasia de domínio. Não somente outros discursos de sujeição emergem nessa multivocalização, como apelam a uma noção de liberdade individual, numa noção estreita como propriedade de si. Exemplo paradigmático é o do grupo heterogêneo dos antivacinas. O discurso do apuro técnico da ciência volta-se contra si, uma vez que não é difícil ouvir alguém

apontar a presteza na criação das vacinas, como um ponto vacilante, ou teorias conspiratórias de toda sorte. Apela-se à liberdade individual e à ideia de que quem se outorga as próprias regras é o indivíduo aqui reificado.

Enfim, nada aqui aparecerá como novidade. Já havia toda uma gramática médico científica voltada ao ideal do domínio de si, na forma de práticas. A pandemia e a questão fóbica atrelada a ela apenas desnudam essa frágil ambiguidade do indivíduo contemporâneo, deixando patente a ansiedade e a insegurança, produtos dessa insularização.

Há, no entanto, um aspecto que pode se mostrar insolúvel e que diz respeito ao corpo aqui abordado: se a vacina se mostrar como o melhor instrumento de transposição da crise, ancorado no discurso científico da OMS, outorgar-se o direito de não se vacinar é medida que impõe riscos não somente individuais, mas também coletivos, na forma de incubação de novas cepas e fontes de contaminação.

Temporalidade

Para discussão da temporalidade, tome-se uma adaptação de uma proposição acerca do entendimento, em David Hume (2004). Quando trata das “questões de fato”, em oposição às “relações de ideias”, dirá tratar-se de objetos da razão humana que admitem a concepção da contradição, ou seja, a proposição de “que o sol não nascerá amanhã” coexiste com a proposição, não menos inteligível, de que “ele nascerá”.

Fato é que, numa experiência cotidiana, usualmente não se pergunta se, de fato, o sol nascerá amanhã, mas ao contrário, faz-se projetos, ainda que se saiba da probabilidade estatística de não se concluir a semana ou o dia.

A resposta que sustenta essa experiência, segundo Hume, é o hábito: "Tal é a influência do hábito: quando ele é mais forte, não apenas encobre nossa ignorância, mas chega a ocultar a si próprio, e parece não estar presente simplesmente porque existe no mais alto grau".

A experiência pregressa fundamenta, por meio da regularidade, que se deposite confiança na manutenção de julgamentos futuros, embora estes sejam apenas prováveis.

Partindo-se dessa premissa, a pandemia, como um evento excepcional, abala o encadeamento regular das experiências, fazendo com que questões, outrora ignoradas, pois tácitas, sejam colocadas em evidência. A regularidade falaciosa, à semelhança de uma relação de causa e efeito, é colocada em questão quando da introjeção de um fenômeno anômalo.

Essa articulação diz muito acerca da forma como se experimenta o tempo, afinal quanto mais perene uma experiência de regularidade, mais pavimentada é a expectativa de um porvir estável. Em contraposição, o esmaecimento futuro é dado na incapacidade de projeção quanto a um horizonte estável, norteando desde grandes questões, como a figuração da hipotética aniquilação da existência, até questões menores, como o planejamento de uma viagem.

Diante do panorama pandêmico, soa intuitivo o ímpeto da instauração de uma regularidade, de uma experiência de assertividade, a fim de instaurar ou restaurar a expectativa da manutenção de um porvir estável. Isso pode ser constatado na ânsia da repetição da ideia de um “novo normal”, como a manifestação de um ideal de regularidade e estabilidade, embora num contexto de grande mutabilidade.

Outro fato subsidiário desse fenômeno expressa-se numa ânsia quanto a retomada de um horizonte pretérito, idílico de estabilidade. “Retomar a vida como era”, longe de ser um epíteto melancólico, é a expressão de uma ancoragem, diante de um porvir desestruturado, amedrontador (Messas, 2021). Por vezes essa emulação do passado dá-se à revelia da qualidade boa ou ruim do que se tenha vivido, e se justifica por ser a instância do já dado, do já estabelecido e por isso mesmo exorta o senso de segurança e domínio do imutável.

Uma possível metáfora, na forma de uma imagem, que sintetize esse estilo de temporalidade é a de um caminhar de costas. A articulação teleológica da temporalidade privilegia um dado sentido de movimento, à semelhança de como a articulação ortopédica, dos joelhos, privilegia um dado sentido de deslocamento. O sentido visual, por sua vez, auxilia sinergicamente tal. Caminhar de costas implica uma lentificação do trajeto, tornando-o desajeitado e inseguro. Além disso, o olhar volta-se para o horizonte pretérito, asseverando uma solidez do já dado. Há uma coexistência do conhecido e da repetição que, paradoxalmente, coexiste com a

insegurança do porvir insólito, dando conta da sensação de estupor e marasmo, aliado à surpresa de que o tempo corre e escapa.

Fica claro, comparativamente ao descrito numa situação pregressa, uma quebra de um estilo de reprodução do tempo. Se nas sociedades contemporâneas esse eixo é alimentado pelo ideal da constante novidade, de um presente efêmero, lúdico, movido teleologicamente, uma presentificação como eterna transcendência de uma hiperssensorialidade experiencial; com a pandemia, e sua forma de sofrimento característica, tal horizonte sofrerá um grande revés, justamente pela quebra de uma ancoragem sólida, de um estilo reprodutivo calcado numa certeza inabalável no futuro, uma presentificação como imanência desvitalizada, aprisionada na corporeidade.

Repensar modelos de liberdade

Após este extenso excursão, fica patente que a atual conjuntura pandêmica, da forma como foi estruturada, encerra antinomias de difícil resolução, como a ideia de que a superação da crise passa pela adoção de medidas sanitárias estritas, supraindividuais, inconciliáveis com a noção de corpo como propriedade de si, assim como uma intersubjetividade marcadamente desidentificada e uma espacialização fragmentária, quando se demanda um esforço de convergência. O medo em questão, inaugurado pela pandemia, encerra um receio de despossessão: do perímetro de familiaridade da espacialidade, da saúde do corpo, das identidades co-constituídas socialmente, da temporalidade teleológica, fluída do universo do consumo.

A palavra “despossessão” é oportuna, afinal ser proprietário não é apenas possuir um bem, mas é a expressão de um “afeto da segurança das coisas que estão submetidas ao meu domínio” (Safatle, 2019, p. 31). No entanto, a palavra remete a uma relação de propriedade, reificação de identidades, corporalidade, espacialidade e temporalidade, que não são da ordem das coisas, propriamente. Remontando à alegoria Senhor-Escravo (Hegel, 2014), como figuração de formas de consciência, que ambicionam reconhecimento, o que se tem, inicialmente, é um embate, no qual Senhor é a expressão de uma consciência que se crê autossuficiente, crê prescindir da alteridade para seu reconhecimento, ou seja, joga luz numa relação intersubjetiva que é impropriamente traduzida numa relação de propriedade: não somente do

Senhor para com o Escravo, mas do Senhor para consigo próprio, que se crê autônomo na medida em que se reconhece como proprietário de si. Dialeticamente, ao reificar a alteridade, reifica-se a si próprio.

Lipovetsky, em sua descrição da contemporaneidade, perpassa o tema da autonomia, compreendendo o indivíduo autônomo como aquele que enuncia as leis, que expressarão sua respectiva liberdade. Legisla-se a si na medida em que exhibe um pretensão domínio sobre as variáveis de sua existência. Se heteronomia, esse *nomos* expressaria submissão na forma da lei de um outro, que é internalizada. Não é por outro motivo que a expressão da apoteose individual hedonista coincidirá com uma gramática ampla de mercantilização das formas de vida.

Com essa discussão, quer-se alçar a um ponto mais central do problema de base. Poder-se-ia crer, por exemplo, que a questão central seria eleger quem, de fato, detém o discurso hegemônico, como forma de superação da atual conjuntura pandêmica, com mínimos danos individuais e coletivos. No entanto, para tal problema de base importa menos deliberar quem está certo ou não, haja vista que, num exercício de vaticínio, nada impede que, daqui a alguns anos, se descubra malefícios atrelados às vacinas, reforçando o mote de alguns. O ponto que interessa, no entanto, é anterior a tal, fundamenta-o e é desnudado em seu aspecto mais estrutural pela pandemia e o contexto no qual emerge, a saber: formas de implicação intersubjetiva e o modelo de liberdade emergente, como autonomia, propriedade de si.

Sem um horizonte alternativo acerca da liberdade como determinante de processos de emancipação social, recai-se na cacofonia acima descrita, que encerrará um mote de oposições: um nós contra eles, que no limite será um eu contra tu.

Liberdade como heteronomia sem servidão

Liberdade é um elemento central para a compreensão de democracia, em Derrida (2005). Para o autor, o termo, em sua concepção grega, não se limitaria a um significado pétreo, mas sim compreenderia um elemento de indeterminação em seu âmago, de tal monta a designar um “conceito sem um conceito”. O que se verá,

ao longo da história, seria mais bem designado no plural como democracias, ou como “democracia por vir” (Cassatella, 2015).

A tradição grega permitiria que se pensasse liberdade democrática a partir da ideia de autoimunidade, que seria a incorporação de discursos em seu interior, valendo-se de sua premissa quanto à preservação da liberdade e representatividade, que ameaçariam sua própria integridade, como o foi com a ascense nazista, que se valeu da constituição da República de Weimar. Instaura-se um paradoxo, propriamente, pois em nome da liberdade democrática pode-se minar a própria liberdade.

No entanto, é esse mesmo processo autoimune que instaurará uma força plástica na democracia, um movimento de “expulsão” (*renvoi*) desse momento hipotético final, no qual a democracia tomaria feições definitivas no tempo e no espaço, garantindo assim a ausência de uma predicação definitiva. Trata-se de um processo dialético de desconstrução/construção, pois permitiria que se pensasse uma alternativa à liberdade democrática, para além do exercício de soberania do indivíduo.

Há um condicionamento histórico quanto às noções de liberdade e autonomia, que remonta à tradição aristotélica, platônica, para as quais *eleutheria* (liberdade) associa-se à *exousia* (licença), poder em se fazer o que se deseja. Safatle (2019) acrescenta ainda que o livre exercício do poder se confunde com a afirmação de uma *ipse*, do qual decorre uma força de exclusão daquilo que não carrega a marca do “si-mesmo”, de um outro *nomos*. Daí que, em muitas línguas, a figura do “mestre” ser designado pelo mesmo termo que “si mesmo”, donde decorre que identidade e dominar-se a si são correlatos. Ressalta ainda um elemento da gramática capitalista, que traduziria autonomia por meio da reificação: propriedade-de-si.

A metáfora com um sistema imune de defesa é ilustrativa, pois plena imunidade reforçaria o caráter de ipseidade, de expulsão de tudo o que é distinto desse indivíduo, de tal forma que nada se passaria, nada o afetaria. É preciso uma falha nesse sistema, que em sua expressão de passividade, mais do que agência, torna-o vulnerável, ao ponto de ser incapaz de diferenciar o que é próprio e o que é outro. A autoimunidade não simplesmente comprometeria as próprias proteções, mas ameaçaria o self em sua “mesmidade”, sua ipseidade, colocando em questão a

representação clássica de liberdade democrática como autonomia, sujeito soberano, independência. Tal abriria à experiência do desconhecido, da indeterminação, da alteridade, que é força desconhecida, transformadora, destituída de uma predicação apriorística, não sendo um mal necessariamente, ao contrário do que a metáfora biológica possa sugerir.

Colocando em questão a ideia de soberania do indivíduo desacoplada da ideia de liberdade, a autoimunidade operaria uma outra experiência de liberdade, que é antes relação do que soberania, é antes um perder-se a si, na medida da introjeção dessa alteridade, mais do que um encontrar-se, por meio da reafirmação de si.

Liberdade, nessa nova (a-)gramática é heteronomia, embora não à forma de uma submissão (caso contrário estaríamos num terreno *a priori* de autonomias, que se digladiam), mas heteronomia sem servidão. Trata-se do exercício de conceber algo que, não me sendo próprio, tampouco é a vontade de um outro, uma jurisdição externa, mas que despossei ambos os polos da relação, uma experiência de uma “decisão passiva”, quanto à possibilidade de se deixar afetar pelo inesperado. O aspecto passivo aqui reforça a ideia de uma exposição não violenta à alteridade.

Essa liberdade nasce da experiência social do encontro, por isso dialógica, preza pela diferença como algo para além da noção de soberania (da afirmação de um não-eu para um eu). Não sendo previamente normativa, pois atórica, caracteriza-se por ser ante-predicativa. Gratton (2009) ressalta como o conceito de liberdade como autonomia seria um conceito conflitante consigo próprio, de tal forma que “liberdade é sempre livre para ser algo outro que liberdade, de livrar-se de si” (em tradução livre, p. 149), que é a própria noção de autoimunidade operando. Um dado conceito voltando-se sobre si, realizando-se em seu aspecto de indeterminação.

Para que se efetive tal noção de liberdade, no entanto, é preciso renunciar à ideia de soberania. Seria como conceber um processo de emancipação social, que destituísse os sujeitos das relações de propriedade, seja com coisas, seja consigo próprio, pois somente um *kratos* destituído dessa metafísica da propriedade é que permitiria com que se reconhecesse como as coisas de fato exercem força sobre os indivíduos, ou seja, uma verdadeira receptividade à diferença. Trata-se da defesa de

uma sociedade na qual as coisas são inapropriáveis, seja à maneira individual, seja coletiva. Seria uma suspensão desse universo descrito por Lipovetsky, centrado em relações de domínio e propriedade, de liberdade como soberania.

A noção acima desenvolvida propõe-se como alternativa aos embates da atualidade, que se constituem na forma de antagonismos limítrofes catalisados pela pandemia, que se arriscariam numa destruição mútua. A questão de fundo não envolve arbitrar quem tem ou não razão, quem deve ou não se sujeitar, mas sim, por meio de situações limítrofes, suspender mesmo uma noção de liberdade como autonomia e instaurar uma noção de alteridade, que me antecede, me constitui, me desposui e não me sujeita, mas sim desvela uma perspectiva plástica, propriamente. Sem tal incorre-se no risco do outro figurar como aquele que ameaça a dissolução do outro polo.

Por fim, Gilles Lipovetsky traz em dada altura de sua obra um vaticínio:

Com o capitalismo de consumo, o hedonismo se impôs como um valor supremo e as satisfações mercantis, como o caminho privilegiado da felicidade. Enquanto a cultura da vida cotidiana for dominada por esse sistema de referência, a menos que se enfrente um cataclismo ecológico ou econômico, a sociedade de hiperconsumo prosseguirá irresistivelmente em sua trajetória (2007, p. 367).

O autor, como exposto acima, comparado aos seus interlocutores, não é tão drástico em suas avaliações, deixando patente o que para alguns seria uma falência, vista sob o espectro da negatividade, subtração, como uma nova positividade, uma nova afirmação, que nunca, no entanto, solapa as bases da estruturação arregimentada pelo consumo. Resta saber até que ponto a atual pandemia é uma força capaz de uma mudança estrutural sustentada; se uma “democracia por vir” estaria no campo do impossível, como negatividade, impossibilidade de transcendência da experiência, ou im-possível, outra forma de possível, uma que ainda seja estranha às possibilidades vigentes (Cassatella, 2015).

Conclusão

O trabalho em questão trouxe uma gramática normativa da contemporaneidade, por meio do consumo e da mercantilização das formas de ser, através da obra do Gilles Lipovetsky. Em seguida, proveu uma descrição do que seja

Fear of Going Out em alguns eixos, como forma de tematizar o momento pandêmico, expondo, na forma de uma relação de figura e fundo, como tal entidade fenomênica pandêmica se articula diante dessa gramática contemporânea. No eixo temporal, há o estancamento de uma teleologia, marcada pela novidade e pela segurança no porvir. No eixo espacial, há uma atomização, em grande parte marcada pela desafecção intersubjetiva, mas na qual a alteridade aparece não somente não integrada, mas também como ameaça ao outro polo. Finalmente, abordou-se a corporeidade reificada e reiteradamente afirmada como propriedade de si. Expõe-se uma noção de liberdade e autonomia central a essa gramática contemporânea e que se impõe como problemática à superação da conjuntura pandêmica.

A pandemia e sua forma de sofrimento característica expõem não somente uma questão psicológica, mas sim formas de reprodutibilidade de uma gramática tácita, tematizada reflexivamente por meio de situações que apontam para seus limites.

Por fim, propõe-se que se pense uma alternativa a tal concepção de liberdade, por meio da noção de heteronomia sem servidão, como pensado por Derrida, iluminando assim uma perspectiva que se trata menos de uma questão quanto a arbitrar quem tem ou não razão, quanto a outorgar-se detentor de um discurso hegemônico, mas sim algo anterior, quanto a pensar uma forma alternativa de liberdade e implicação intersubjetiva, que não os antagonismos da atualidade, que se arriscam numa destruição mútua.

Referências bibliográficas/ References

- Abel, J.P., Buff, C.L., & Burr, S.A. (2016). Social media and the fear of missing out: Scale development and assessment. *Journal of Business & Economics Research*, 14(1), 33-44.
- Bauer, N. (2001) Being-with as being-against: Heidegger meets Hegel in The Second Sex. *Continental Philosophy Review* 34, 129–149.
- Canguilhem, G. (2011). *Lo normal y lo Patológico*. traducción de Ricardo Potschart; Siglo XXI editores.
- Cassatella, A. (2015) *Jacques Derrida and the Theologico-Political Complex*. Department of Political Science, University of Toronto.
- Derrida, J. Rogues. (2005) *Two Essays on Reason*. Stanford University Press.
- Descartes, René. (1994). In: *Descartes: Obras escolhidas*. Introd. de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gérard Lebrun; trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3. ed. São Paulo: Bertrand Brasil.
- Fear of going out (FOGO) during the COVID-19 pandemic (2020, 10 de junho). Recuperado de <https://www.topdoctors.co.uk/medical-articles/fear-of-going-out-fogo-during-the-covid-19-pandemic>
- "FOGO": entenda a síndrome do medo de sair durante a pandemia (2020, 13 de julho). IG Saúde, Jornal Extra. Recuperado de <https://saude.ig.com.br/2020-07-13/fogo-entenda-a-sindrome-do-medo-de-sair-durante-a-pandemia.html>
- Gratton, P. (2009) *Derrida and the Limits of Sovereign Reason: Freedom, Equality, but not Fraternity*. *Télos* 2009 (148):141-159.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (2014). *Fenomenologia do espírito*; tradução de Paulo Menezes- 9. ed.- Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco.
- Heidegger M. (1985). *History of the Concept of Time, Prolegomena*. Translated by Theodore Kisiel. Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2011). *The concept of time*: translated by Ingo Farin; Continuum.
- Hume, David. (2004) *Uma investigação sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*; tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora Unesp.
- Kojève, Alexandre. (1947). *Introduction à la lecture de Hegel*. Éditions Gallimard.

- Lipovetsky, G. (2007). *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo*; tradução Maria Lucia Machado- São Paulo: Companhia das Letras.
- Merleau-Ponty, M. (2011) *Fenomenologia da percepção*. tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura, quarta edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- Messas, Guilherme. (2021). *The existential structure of substance misuse. A psychopathological study*. Springer.
- Pinker, S. (2018). *O Novo Iluminismo: em defesa da razão, da ciência e do humanismo*; tradução Laura Teixeira Motta e Pedro Maia Soares- primeira edição- São Paulo: Companhia das Letras.
- Sartre, Jean Paul. (2013). *O ser e o nada- Ensaio de ontologia fenomenológica*; tradução de Paulo Perdiggão. 22. ed.-Petrópolis, RJ: Vozes.
- Stein, E. (2011) *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Primeira reimpressão. Porto Alegre: ediPUCRS.
- Safatle, V. (2019). Crítica da autonomia: liberdade como heteronomia sem servidão. *Discurso*, 49(2), 21–41.
- Tomasi di Lampedusa, G. (2017). *O Leopardo*; tradução e posfácio Maurício Santana Dias- primeira edição. São Paulo: Companhia das Letras.
- Viapiana, VN; Gomes, RM; Albuquerque, GS. (2018). Adoecimento psíquico na sociedade contemporânea: notas conceituais da teoria da determinação social do processo saúde-doença. *Saúde em Debate*. v. 42, n. spe4, pp. 175-186.