

NATÁLIA LINS BRANDÃO

**NOVAS POSSIBILIDADES COMPREENSIVAS DO FENÔMENO
DA PSICOSE A PARTIR DA FENOMENOLOGIA DE MARTIN
HEIDEGGER**

CURSO DE PSICOLOGIA
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
SÃO PAULO
2010

NATÁLIA LINS BRANDÃO

**NOVAS POSSIBILIDADES COMPREENSIVAS DO FENÔMENO
DA PSICOSE A PARTIR DA FENOMENOLOGIA DE MARTIN
HEIDEGGER**

“Trabalho de conclusão de curso como exigência parcial para a graduação no curso de Psicologia, sob orientação do Profº Drº. Marcelo Sodelli”

CURSO DE PSICOLOGIA
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
SÃO PAULO
2010

Agradecimentos

Dedico esse trabalho a todas as pessoas que de maneira direta ou indireta contribuíram para a realização do mesmo.

Com especial atenção a minha mãe, que na sua simplicidade sempre me apoiou em todos os meus desejos e projetos.

Ao meu irmão, que com sua irreverente seriedade esteve ao meu lado de diversas formas.

Aos meus amigos mais próximos, que me suportaram em minhas questões existenciais.

A Milton e Ausenete por serem pessoas com as quais sempre pude contar.

Ao meu orientador, Marcelo Sodelli que acreditou no meu trabalho e me deu o suporte teórico necessário para concretizá-lo.

Natália Lins Brandão

Orientador: Prof.º Drº.Marcelo Sodelli

2010

NOVAS POSSIBILIDADES COMPREENSIVAS DO FENÔMENO DA PSICOSE A
PARTIR DA FENOMENOLOGIA DE MARTIN HEIDEGGER

Resumo

A psicose pode ser considerada um tipo de loucura, e foi objeto de estudo para muitas áreas da ciência, entre elas, a antropologia, a filosofia e a sociologia. Nesses estudos, a loucura não era estudada propriamente como um fenômeno psíquico, mas sim como um fenômeno social. O enfoque estava no modo como a loucura era disposta na sociedade, em diferentes culturas e épocas. Neste trabalho a psicose é abordada como um fenômeno, como um modo-de-ser do Dasein, a partir de uma pesquisa teórica do modo desconstrutivo-constutivo da fenomenologia existencial heideggeriana.

A pessoa delirante nos descreve experiências das quais não compartilhamos. A compreensão se dá de modo distorcido, pois a disposição do psicótico se dá de modo ameaçador. A ameaça permeia o olhar do psicótico, pois é a única possibilidade que se projeta para ele. A incapacidade de se compreender como um ser mortal faz com que a temporalidade futuro abra-se de modo ameaçador, impossibilitando o vir-a-ser como projeto possível; o presente como antecipação é perturbado, abrindo o Dasein para a experiência psicótica e o fechando para a experiência da angústia.

Palavras - chave: Psicose, Angústia, Dasein.

Sumário

Introdução	1
1.0 – Breve Histórico da Loucura	5
1.1 - A Loucura como um fenômeno cultural	5
1.2 - Foucault e a história da Loucura	8
1.3 - Contexto médico	11
2.0 - Esquizofrenia e Psicose: aproximações e diferenças	11
2.1 - A desconstrução fenomenológica do conceito da esquizofrenia	15
2.2 - Possibilidades de abordagem da Psicose a partir de Heidegger	22
3.0 - Revisitando a fenomenologia: Realidade, Verdade e Angústia	24
3.1 - Realidade	24
3.2 - Verdade	28
3.3 - Angústia	32
4.0 - Novas aproximações compreensivas fenomenológicas	42
Considerações Finais	47
Bibliografia	50

Introdução

Foi através do livro “O paciente psiquiátrico” utilizado nas aulas do professor Miguel Perosa, que tive um primeiro contato com o fenômeno da psicose visto de um olhar existencialista – fenomenológico. O livro apresenta a história (fictícia) de um paciente psicótico em processo terapêutico e traz reflexões e desdobramentos acerca do fenômeno da psicose. Traz ainda uma análise do caso baseada na psicopatologia fenomenológica.

Posteriormente, nas aulas práticas de psicopatologia, tive contato com pacientes psicóticos em tratamento em uma ala psiquiátrica. A transição do prático para o teórico me suscitou questionamentos que me impulsionaram a olhar mais de perto para o fenômeno. Graças à abertura do professor Getúlio Castro, eu e uma amiga iniciamos um trabalho em grupo com esses pacientes internados. Com isso, almejava encontrar respostas aos meus questionamentos, mas o que encontrei foram mais questões.

No trabalho prático, pude perceber que muito mais que relacionar sintomas e padrões de comportamentos a quadros patológicos, o psicólogo deve estar atento à experiência do paciente, refletindo os sentidos dados pelo próprio sujeito a sua vivência, ainda que de maneira dissociada.

A psicose pode ser considerada um tipo de loucura, e foi objeto de estudo para muitas áreas da ciência, entre elas, a antropologia, a filosofia e a sociologia. Nesses estudos, a loucura não era estudada propriamente como um fenômeno psíquico, mas sim como um fenômeno social. O enfoque estava no modo como a loucura era disposta na sociedade em diferentes culturas e épocas.

A psiquiatria também possui um vasto estudo acerca das manifestações psicóticas. Esses estudos tiveram como principal propulsor o estudo da Esquizofrenia iniciado no século XIX.

Na psicologia, o estudo da psicose, também considerado no plural como psicoses, pelas suas múltiplas manifestações, é feito por diversas linhas. Cada linha teórica traz um olhar distinto para o fenômeno. Segundo Pompéia (2004), é devido a essa pluralidade de olhares que muitas vezes, dificulta a compreensão de um fenômeno psicológico. No entanto, a pluralidade de olhares evidencia a visão de homem e mundo de determinada linha teórica. Com isso, não quero dizer que há olhares bons, ruins ou insuficientes, mas que esses olhares são diferentes e assim devem ser considerados.

A fenomenologia existencial também contribui na tarefa de olhar para o homem, e nesse caso, olhar para o fenômeno da psicose. Binswanger, psiquiatra que atuou no início do século XX, não via nas ciências naturais uma análise adequada aos pacientes psiquiátricos, mas ao ler *Ser e Tempo* de Heidegger vislumbrou a possibilidade de ver as psicopatologias e o próprio paciente de uma forma mais totalizadora.

Nesse caminho, Binswanger escreve sua psiquiatria *daseinsanalítica* baseando-se no termo *Dasein* (ser-aí) de Heidegger. Essa produção foi criticada pelo próprio Heidegger, que afirmou uma compreensão equivocada da sua obra pelo psiquiatra. Binswanger aceitou a crítica e mudou o nome do seu trabalho para “Fenomenologia Antropológica”, mas permaneceu firme em suas idéias.

Boss também psiquiatra e contemporâneo a Binswanger, estudou psicanálise com Freud e Jung, e também lançou o olhar inaugurado por seu colega para a obra de Heidegger. No entanto teve um contato mais próximo com o filósofo, mantendo correspondência por muitos anos. Além disso, Boss buscou um aprofundamento maior para as questões terapêuticas, enquanto Binswanger buscava rever as psicopatologias.

Foi através de Boss que Heidegger passou a refletir questões diretas da psiquiatria. Pois o psiquiatra organizou por 14 anos seminários entre Heidegger e médicos, que refletiam questões acerca das psicopatologias e das psicoterapias, que hoje temos acesso por meio do livro *Seminários de Zollikon*.

Atualmente, muitos psiquiatras e psicólogos lançam seus olhares para a fenomenologia – existencial para refletir questões acerca das psicopatologias e das experiências clínicas. Entre eles, está a autora Cardinalli que com o seu livro “Daseinsanalyse e Esquizofrenia”, resultado de sua tese de mestrado, recorre a Boss para discutir aspectos dessa psicopatologia.

Cardinalli faz uma revisão da psicopatologia na medicina clássica e na psicanálise, e aponta que ambos os sentidos caminham na direção de um olhar dicotomizador das ciências naturais. Recorre a Boss, mas também a Heidegger, para compreender melhor a fonte de raciocínio do psiquiatra.

A autora apresenta um olhar não causalista para as psicopatologias, um olhar que leva em consideração as especificidades do existir humano e a história biográfica do sujeito, de maneira a verificar como o indivíduo reage aos seus acontecimentos biográficos.

Cardinalli faz importantes apontamentos, baseada em Merdard Boss, sobre a esquizofrenia sob o olhar da Daseinsanalyse. A aproximação feita traz muitos aspectos que pretendo retomar no trabalho, como a condição ontológica de poder-ser do Dasein e sua condição de abertura. Mas não usarei o termo esquizofrenia para tratar do objeto de estudo deste trabalho, pois como aponta a própria Cardinalli, o conceito de Esquizofrenia era considerado por Boss como não consistente, apontando nesse aspecto a importância dos estudos sobre esse tema no sentido de buscar preencher as lacunas que o conceito de esquizofrenia não pode preencher.

Assim como Cardinalli, acredito que é importante fazer pesquisas que orientem os fenômenos para uma compreensão não cristalizada. Com especial atenção ao fenômeno da psicose, acredito ser importante pesquisas que desconstruam o olhar das ciências naturais que abordam um fenômeno humano a partir de referenciais das ciências exatas, buscando quantificar modos-de-ser do Dasein. Heidegger (2001) afirma nos Seminários de Zollikon, que não é possível quantificar as lágrimas, o que está passível de medição é o líquido com suas propriedades, mas a lágrima não, isso seria transgredir o fenômeno enquanto fenômeno. Essa

fala apresenta sua posição sobre o “fazer ciência” no contexto das ciências humanas, defendendo que não é possível apreender o fenômeno humano como a física apreende os fenômenos físicos. Ainda em Seminários de Zollikon fala também sobre a tristeza:

“Como se mede a tristeza? Evidentemente não é possível medi-la. Por que não? Se nos aproximássemos de uma tristeza com um método de mensuração, a própria aproximação transgrediria o sentido da tristeza, e a tristeza como tal seria eliminada de antemão. O próprio propósito de medir neste caso seria uma transgressão contra o fenômeno como fenômeno” (p.109).

Nesse sentido, neste trabalho, opto em realizar uma pesquisa teórica do modo desconstrutivo-constutivo da fenomenologia existencial para abordar o fenômeno da Psicose.

1.0 – Breve Histórico da Loucura

1.1 – A Loucura como um fenômeno cultural

“Quando alguém é considerado louco, uma síntese está sendo feita. Por um lado a história particular de um determinado homem nos leva a pensar no processo de produção desse comportamento. Por outro, a própria sociedade constitui as categorias necessárias para a intelecção desses comportamentos” (Fulgêncio, 1994, p. 16)

Fulgêncio (1994) em sua defesa de mestrado aborda o psiquismo humano como algo “inventado” pelas relações político-histórico-sociais, no sentido de que não há nada *a priori* com relação à subjetividade. O termo “invenção” usado pelo autor carrega o significado denotado por Nietzsche, opondo-se a palavra origem, de que as coisas surgem, não possuem origens aleatórias, mas de que há um “percurso” para a aparição das coisas. A palavra invenção, segundo o autor, também é vista pelo sentido de Luis Cláudio Figueiredo, de que o homem é constituído a partir de um processo histórico, não é um ser puramente biológico. O que há é um corpo biológico com uma determinada estrutura que ao mesmo tempo que abre para possibilidade de realização de algumas atividades, restringe para a não realização de outras. Porém, isso não determina o sentido dessa subjetividade. O aparato biológico não finaliza o humano, pois ele é um ser social, histórico e produtor de cultura, que necessita estar em relação com o outro, tanto para sua sobrevivência, quanto para a sua constituição pessoal. Como também ensina Heidegger (2001), a determinação fisiológica dos órgãos que, por exemplo, nos permitem ver e escutar é por certo uma condição necessária, mas de forma alguma é uma condição suficiente. Nesse sentido, o que chamamos de “psicológico” não é um conceito anterior ao ser humano, mas é também uma invenção:

“Tanto no nível privado como público, o homem é uma invenção. Não há nada dado a priori no que diz respeito à subjetividade. Todo corpo biológico traz consigo uma série de características que dão “condições” para que ele exerça determinadas atividades e o impossibilitam de realizar tantas outras” (Fulgêncio, p. 16).

A “loucura” é um fenômeno encontrado em muitas culturas, de diferentes épocas. É um termo destinado para algumas pessoas que se distinguiam de determinada maneira de um padrão de normalidade. No viés do autor, ela era uma invenção que desempenhava papéis sociais distintos em cada sociedade. O que é entendido por “louco” vai ao encontro da concepção de homem da sociedade em questão, é aquele que foge de determinados padrões pré-estabelecidos, padrões de normalidade.

“Para ser louco é necessário se comportar muito bem, só realizando ações que pertencem ao conjunto de comportamentos classificados na categoria “loucura” é que se obtém esse título. Do contrário pode-se ser confundido com um criminoso, bobo, vagabundo, xamã, poeta, etc.” (p. 15).

Segundo o autor, as regras para o desvio de comportamento de uma determinada “normalidade” são distintas entre as culturas. Nas sociedades primitivas, os xamãs possuíam comportamentos distintos das demais pessoas da sua tribo, mas suas ações deveriam se enquadrar em um quadro de regras próprio. Os comportamentos transcendentais só deveriam começar a se manifestar depois de passar por um treino rigoroso, que consistia em jejum, afastamento do convívio social e possivelmente uma mudança psicológica de sexo. Somente a partir desse processo é que o xamã poderia ter dissociações de idéias e outros

comportamentos incompreendidos pelos homens, mas somente compreendidos pelos deuses. Ele desempenhava um importante papel na sua tribo, atuando como intermediador entre os companheiros da tribo e o mundo espiritual. Era visto também como sábio, profeta, escolhido e poeta.

Vale ressaltar que no mundo ocidental, na Grécia Antiga, relatos de pessoas que tinham dissociação de idéias e comportamentos bizarros já existiam. Essas pessoas eram vistas de duas maneiras distintas: loucos e profetas.

Segundo Fulgêncio, na situação em que o sujeito era visto pelo olhar da loucura, como algo debilitante, como uma doença, por exemplo, este era excluído do convívio social.

A segunda situação era interpretada como uma possessão de alguma entidade divina, um deus. Nesse caso, o sujeito deveria ser ouvido e era respeitado por todos. Classificavam diferentes tipos de loucura com as diferentes manifestações, relacionando um deus a cada uma delas. Por exemplo, uma loucura profética era inspirada por Apolo, erótica era inspirada por Eros:

“O sujeito enlouquecido pelo divino vai exercer uma determinada função social. Se o deus presente for Mnemosine ou as Musas, os enunciados se referem ao passado distante, e o sujeito é considerado um poeta. Se for Apolo, remetemo-nos ao futuro, e o sujeito é tomado como um profeta. Se for Dionísio, trata-se do presente escondido, encontramos o sacerdote. E, por fim, temos uma loucura erótica, com a presença de Eros e Afrodite, que seria a loucura do filósofo, que já se distancia de uma prática religiosa” (p. 20).

1.2- Foucault e a história da Loucura

Como se vê, diferentes papéis sociais eram dados àqueles com discurso e comportamento discrepantes do padrão de normalidade. Alguns ganhavam significativa importância, outros eram evitados.

Foucault (1999) faz uma análise da História da Loucura na Idade Clássica e traz um formato de sociedade em que a loucura encontra-se ocupando uma nova posição. Diferente dos exemplos dados anteriormente, a loucura não possuía o status de divina, mas era vista como suja e medonha.

A prática de afastar pessoas para fora dos portões das cidades era comum para indivíduos com lepra. Com o passar dos anos, as doenças venéreas também eram vistas com desprezo e as pessoas infectadas eram expulsas da cidade, convivendo com os leprosos. Mas em pouco tempo, as mesmas foram inseridas no título de doenças “tratáveis” e incorporadas pela Saúde Pública, como uma doença passível de tratamento.

O que, para a análise de Foucault, substituiu a lepra foi a Loucura. Pois esta, também era vista como uma doença associada ao isolamento.

Os loucos eram entregues aos marinheiros para serem abandonados em outros portos, em terras distantes. Apenas alguns entravam no orçamento da cidade, somente aqueles que eram filhos da cidade, eram destinados na maioria das vezes a prisões e calabouços. Os estrangeiros eram sempre expulsos.

Segundo o autor, o ato de entregar os loucos aos marinheiros possuía o sentido de abandoná-los a própria sorte, já que o risco de uma viagem no mar significava um risco iminente de morte. Segundo a análise de Foucault, a proximidade da morte de maneira cotidiana ao louco que era entregue a sua nau, fazia com que o medo que ela causasse fosse dominado. A morte enquanto aniquilação já não era mais nada. A loucura nesse contexto era o “já-está-aí da morte” (p. 16), reforçando novamente a idéia de que a loucura era a continuação

da lepra, pois “*O ritual de exclusão do leprosos mostrava que ele era vivo, a própria presença da morte*” (p.16, nota de rodapé 53).Cada viagem poderia ser a última.

Outro sentido apresentado pelo autor era atribuído ao caráter purificador que a água possuía, partindo do pressuposto que quem estava louco estava impuro, sujo, e a água do mar purificaria o louco. Nesse sentido, é possível pensar também que a purificação não se dava apenas para o indivíduo insano, mas para a cidade que estava livre dele, da sua presença impura.

A partir da metade do século XVII a loucura passou a ser associada a internações, em grandes centros hospitalares. Paralelamente a Igreja também estabeleceu seus centros de tratamento, muitas vezes reformando antigos leprosários. Neles se estabeleceram pessoas insanas, pobres, desempregados, vagabundos e outras indicações advindas do rei ou do judiciário. Em ambos os modelos de hospícios a internação era mais associada a um modelo jurídico que médico, pois o objetivo não estava em “curar”, mas sim de livrar a sociedade da presença desses indivíduos.

Segundo Foucault, a “escolha” dos sujeitos que eram considerados insanos não possuía critérios claros, mas estava associada a um “desconforto” social que o indivíduo causava, por mais que se buscassem categorias não era possível apreender a loucura em sua totalidade. O diagnóstico estava associado a uma ordem moral.

“ De fato, as fórmulas de internamento não pressagiam nossas doenças; elas designam uma experiência da loucura que nossas análises patológicas podem atravessar sem nunca levá-la em conta sua totalidade” (p.135)

Eis alguns exemplos de indivíduos considerados insanos:

“Ao acaso, eis alguns internados por “desordem do espírito”, a respeito dos quais se podem encontrar menções nos registros: “demandante obstinado”, “homem mais processado”, “homem muito mal e chicaneiro”, homem que passa os dias e as noites a atordoar os outros com suas canções e a proferir as blasfêmias mais horríveis”, “pregador de cartazes”, “grande mentiroso”, “espírito inquieto, triste e ríspido”.”(falta referência).

1.3 - Contexto médico

Outro caminho para buscar a origem do estudo da psicose é através do percurso do diagnóstico da Esquizofrenia. Fontes principais para o estudo da psicose por esse viés são os manuais médicos: o DSM-IV e o CID-10. Neste trabalho usarei somente o DSM-IV como referência.

No DSM-IV no capítulo intitulado “Esquizofrenia e outros transtornos psicóticos” a esquizofrenia é apresentada em subdivisões de acordo com o padrão de sintomas apresentado pelo paciente, mas sua característica principal é a presença de sintomas psicóticos. Além da Esquizofrenia, há outros transtornos que apresentam sintomatologia psicótica.

O termo psicótico possui diversas definições, mas nenhuma delas é universalmente aceita. A definição mais estreita é a presença de delírios e alucinações com ausência de crítica sobre a natureza patológica dessas manifestações. Uma definição mais ampla, segundo o manual, é a manifestação de alucinações em que o indivíduo reconhece a natureza patológica e a presença de sintomas positivos (discurso e comportamentos desorganizados, etc).

Os delírios são como “crenças errôneas”, envolvendo a interpretação falsa de percepções ou experiências. Sua temática pode variar por discursos de caráter persecutório, referenciais, somáticos, religiosos ou grandiosos.

Segundo o manual, há delírios que possuem temáticas que não fazem parte da vida cotidiana, geralmente envolvendo perda ou controle da mente, são incompreensíveis e de conteúdos impraticáveis. Esses delírios são chamados de bizarros e são característicos da esquizofrenia.

As alucinações podem ocorrer em qualquer modalidade sensorial (auditiva, visual, olfativa, gustativa e tátil), mas as alucinações auditivas são mais comuns e se caracterizam geralmente por vozes (conhecidas ou não) percebidas como distintas do pensamento do indivíduo. Essas vozes costumam ter tom pejorativo e ameaçador. A alucinação auditiva com

duas ou mais vozes conversando entre si sobre o indivíduo determinam uma importante característica na esquizofrenia, de modo que este sintoma mesmo apresentado isoladamente já define o diagnóstico.

Para serem consideradas patológicas, as alucinações devem acontecer com o indivíduo desperto e fora de contextos religiosos.

Outros sintomas da esquizofrenia, segundo o DSM-IV são: discurso desorganizado, comportamento motor catatônico, afeto embotado, alogia, avolição, diminuição da fluência dos pensamentos e incapacidade de iniciar e persistir em atividades.

No entanto, há um segmento na psiquiatria que defende uma nova reflexão sobre o diagnóstico de esquizofrenia, como os psiquiatras Estevão e Sonenreich (2007), que em seu livro “O que psiquiatras fazem” apresentam uma crítica ao diagnóstico de esquizofrenia apresentado nos manuais, pois segundo eles, a classificação apresenta algumas incoerências no conceito levando-se em conta as primeiras definições.

Os manuais praticam a soma de sintomas para determinar o diagnóstico, contrapondo o que defendeu M. Bleuler (1955) que a esquizofrenia não deveria ser abordada a partir de uma soma de diferentes fatores, mas sim relacioná-los e estudá-los em sua interdependência.

O diagnóstico da esquizofrenia foi “inaugurado” por E. Bleuler (1911) para ampliar o conceito de “Demência Precoce” desenvolvido por Kraepelin e usava como critério à sintomatologia definida por alterações de idéias, predileção para a fantasia em oposição à realidade, inclinação a romper com a realidade, achatamento afetivo e ambivalência da vontade. O fator de incurabilidade também compunha o diagnóstico a princípio, posteriormente com o surgimento dos neurolépticos, foi considerado o fator de baixo percentual de cura.

Segundo os autores, a evolução da doença também representa um desafio para a psiquiatria. Muitos estudos foram feitos apresentando diferentes resultados, no entanto, o que prevalece é a incerteza, pois há casos de completa remissão de sintomas tanto quanto de desenvolvimento para a demenciação.

Com a descoberta da clorpromazina novas pesquisas foram feitas demonstrando superioridade nos resultados. No entanto, pesquisas em farmacologia voltadas à psiquiatria não possuem dados com alta confiabilidade, pois uma pesquisa sempre supera a anterior. Os pesquisadores atribuem esse fato a diversidade da amostra e as características heterogêneas, como número de casos usados, condição dos pesquisados, etc.

No entanto, os autores questionam se a impossibilidade de uma amostra rigorosa para pesquisa não seria indicadora de uma limitação no próprio conceito da esquizofrenia: *“A validade do diagnóstico, em sua essência, é contestável, portanto causa das divergências de resultados” (Estevão e Sonenreich, 2007, p. 103).*

Uma outra visão da psicose, também no contexto médico é uma das primeiras explicações psicológicas acerca da psicose que foi produzida pela psicanálise no final do século XIX.

No dicionário da Psicanálise, Plon e Roudinesco (1998) dizem que o termo psicose foi introduzido pelo psiquiatra Ernst von Feuchtersleben em 1845 para substituir a palavra loucura e designar os “doentes da alma” em um vocabulário psiquiátrico, já que a questão da loucura não mais era associada ao contexto religioso, mas passava a se referir a fenômenos psíquicos, dentro da área médica.

Segundo Laplanche (2001), Freud no desenvolvimento da sua teoria postulou três diferentes conceitos, dividindo assim as manifestações psíquicas patológicas; perversões, neuroses e psicoses. Sua teoria do inconsciente inauguraria uma nova visão das doenças mentais, inclusive da loucura. Porém, sua produção teve foco nas neuroses, pois considerava que as psicoses abriam pouca possibilidade para um tratamento na clínica e que deveriam ser destinadas aos alienistas. Os termos neurose e psicose traduzem essa divisão, enquanto neurose designa doenças funcionais dos nervos, psicose corresponde a sintomas psíquicos:

“Inversamente (a neurose) o termo psicose designa as afecções da competência do alienista, que se traduzem por uma sintomatologia essencialmente psíquica, o que de nenhum modo implica que, para os autores que empregam este termo, a causa das psicoses não resida no sistema nervoso”. (Laplanche, p. 391).

Segundo Laplanche, a psicose é vista com base na terminologia de Kraepelin, com a idéia de uma dissociação da consciência, dando ênfase ao conceito de paranóia ao invés de esquizofrenia. Freud faz da paranóia um modelo para a psicose, assim como fez com a histeria, no caso da neurose.

A oposição entre neurose e psicose aparece na construção conceitual na segunda teoria do aparelho psíquico. Grosso modo, enquanto na neurose o ego reprime as forças pulsionais pela forte influência do superego, na psicose o ego rompe com a realidade (superego) ficando a mercê do id (forças pulsionais). O delírio seria uma tentativa do ego de construir uma realidade de acordo com os desejos do id.

Segundo Plon e Roudinesco, um importante salto da teoria freudiana para as doenças mentais é a quebra entre normalidade e patologia. Pois com a análise dos sonhos, o psicanalista demonstrou que é possível para qualquer homem possuir conteúdos psicóticos e assumir personalidade primitiva:

“Foi a análise da atividade psíquica no sonho, que fez desaparecer por completo o abismo entre doença mental e saúde mental, até então considerado intransponível. O mais normal dos homens torna-se psicótico durante a noite: tem alucinações, e sua personalidade, tanto no plano lógico quanto no ético e no estético, sofre uma transformação fundamental, assumindo, de modo geral, um caráter mais primitivo”
(ROUDINESCO, p. 622)

2.0 – Esquizofrenia e Psicose: aproximações e diferenças

2.1 - A desconstrução fenomenológica do conceito da esquizofrenia

A Psicose será trazida neste trabalho como um fenômeno, antes de qualquer consideração sobre suas características. Para análise de tal fenômeno acho importante fazer um recorte de alguns autores, alinhados com o existencialismo, tanto na *daseinsanalyse* quanto em outras áreas de conhecimento.

A autora Cardinalli (2004) no livro “*Daseinsanalyse e Esquizofrenia*” traz a discussão da necessidade de olhar para os fenômenos das psicopatologias psiquiátricas a partir de uma perspectiva que mira a vivência do indivíduo, ao invés de um apanhado de sintomas. Isso vai ao encontro do que Heidegger explicita em “*Ser e Tempo*” na sua crítica as ciências biológicas e humanas, que pretendem passar pelo fenômeno humano através de meios das ciências naturais, com a preocupação de objetividade de análise e com a diferenciação de sujeito - objeto. Para Heidegger, a metodologia de pesquisa de uma ciência deve estar alinhada com o seu objeto de estudo, de maneira que para estudar elementos inanimados a necessidade de separar o objeto do pesquisador é coerente, mas no estudo de seres, com especial atenção ao ser humano, a separação não trará uma análise coerente, mas sim simplista: “*O tema da Física é a natureza inanimada, o tema da psiquiatria e psicoterapia é o homem*” (Heidegger, apud Cardinalli, p. 69).

Heidegger (2008) segue nesse sentido dizendo que as ciências naturais apreendem seu objeto de estudo buscando a universalidade das coisas, focam as características e se atêm em descrevê-las dissociadamente do olhar de quem as descreve. No entanto, essa teorização acontece de forma tardia, pois para negar a vivência do encontro com o outro ente, essa vivência já aconteceu de antemão. Pretender uma objetivação e um distanciamento do objeto e daquele que observa escapa do propósito de uma realidade efetiva, pois não permite enxergar a multiforiedade do ente.

Heidegger exemplifica sua posição a partir do clássico exemplo da cátedra: se ao ver uma cátedra eu me pergunto sobre o que vejo, posso responder descrevendo suas características, formas geométricas, composição, medidas e etc, no entanto, não estarei sendo fiel ao que realmente vejo, pois o objeto se apresenta imediatamente como um ente que circunscreve no mesmo mundo que eu. Vejo de imediato uma cátedra que posso usá-la para falar por alguns instantes, ou que estarei ali para ver alguém falar de algo que desejo ouvir ou não. Falar que vejo uma estrutura de madeira ou de metal com linhas de ângulos de 90 graus é falar daquilo que abstraio a partir do que já entendo de cátedra.

Heidegger chama esse processo de *des-vivificação*, pois ao apreender um objeto, não o fazemos de maneira separada de nós mesmos, mas ao olharmos para algo, o enxergamos de maneira intencionada, pois a consciência é sempre *consciência de*, e nunca é consciência pura.

Casanova (2009) também trata dessa questão e elucida que o olhar para qualquer fenômeno a partir de suas características, teorizando o olhar, minimiza sua apreensão. A proposta heideggeriana está em uma análise da vivência, que não traz a dualidade universal x singular, pois parte sempre do singular para a compreensão do universal. A vivência não pressupõe uma essência e também não recorre a objetivação, mas a vivência pressupõe a abertura, a capacidade de abertura dos entes, com especial atenção ao Dasein, e é conhecida como hermenêutica fenomenológica: *“As vivências constituem, em outras palavras, a base dos processos compreensivos das ciências humanas em geral e da filosofia de modo particular”* (p. 37).

Na psicologia fenomenológica, os autores Pompéia e Sapienza (2004) abordam a psicose em seu texto *Psicoterapia e Psicose* e apontam para o sofrimento que ela causa no indivíduo, advindo da solidão que o conteúdo delirante e/ou alucinatorio provoca, pois esse conteúdo não é passível de ser compartilhado, nem mesmo com outro indivíduo em surto *“O louco não faz consenso. Mesmo aquele que em seu delírio é Napoleão não pode compartilhar seu delírio com o daquele que é soldado de Napoleão”*. (p. 179).

O sofrimento marca a experiência psicótica, mas o psicótico não é o único que padece de incompreensão. O sofrimento é uma experiência vivenciada por todos os seres humanos., de modo que o sofrimento não marca a diferença entre a pessoa psicótica e a não-psicótica. Há experiências das quais não se pode compartilhar de modo efetivo, como as experiências religiosas de êxtases e possessões, que possuem sua singularidade, mas por que são aceitas em determinados contextos?

O que diferencia o psicótico, segundo o autor é a perda da liberdade. Ele está preso à própria vivência psicótica. Os religiosos que possuem experiências de possessões não estão presos a essa experiência, entram e saem dela e conseguem articular os diferentes cenários da sua vida, de modo que a incorporação de espíritos não toma sua vida de maneira integral. Para o autor, essa diferença é essencial, pois pela falta de compreensão há julgamentos de contextos culturais como “anormalidade” ou “doença”.

Já no campo das psicopatologias, Scharfetter (1977), no artigo “A atitude do terapeuta”, publicado na Revista Brasileira de Daseinsanalyse, fala da importância de um olhar cuidadoso para as psicopatologias, no processo terapêutico. Segundo o autor, o paciente não deve ser visto restrito à sua psicopatologia, mas deve-se considerar o contexto, o ambiente que o julga diferente, atentando-se ao aspecto cultural, social e interacional. A psicopatologia deve ser trabalhada no sentido de ser uma via de aproximação com o paciente, e não deve ser vista como um único aspecto. O conhecimento teórico é importante, mas não pode ser esse o foco, mas sim, a compreensão da vivência psicopatológica do paciente. O autor afirma que é através da compreensão da vivência, produto de um acolhimento e esforço autocrítico do terapeuta, que uma relação terapêutica se dá.

Segundo o autor, somente se o terapeuta se colocar diante do paciente sem que suas pré-concepções prevaleçam, acolher e compreender a vivência psicopatológica é que a relação terapêutica poderá ajudar o paciente a transpor a distância entre IDIOS KOSMÓS (próprio mundo) e KOINO KOSMÓS (mundo com os outros), em especial no caso de pacientes

esquizofrênicos, em que o rompimento com o mundo “compartilhado” se dá mais claramente. Desse modo, o autor ressalta a necessidade do terapeuta estar aberto a vivência e aos modos de ser do indivíduo doente, ao invés de enfatizar conceitos e sobrepô-los à experiência: *“Não tomará nenhuma teoria como imagem própria da realidade, mas reconhecerá como limitada sua visão e o conteúdo de suas explicações e, portanto reconhecerá o seu caráter meramente auxiliar para a atuação terapêutica” (p.48).*

Nesse sentido, em uma análise singular do que escapa da normalidade - como a psicose - é reducionista categorizar diferentes sintomatologias e rotular o sujeito a partir do conjunto desses sintomas. Cardinalli (2004) segue nesse sentido propondo uma análise a partir da leitura de Heidegger para as psicopatologias, leitura tal que não parte de um modelo de saúde-doença, mas sim de uma análise da existência. A autora não vai buscar isso diretamente em Heidegger, mas recorre a Boss, psiquiatra que teve contato com o filósofo.

Para uma análise da existência, o terapeuta deve direcionar um olhar peculiar sob o paciente que permita perceber o sujeito que ali está na “maneira como ele se mostra”, destituído de rótulos e *a priori*s. A partir desse olhar é possível ao terapeuta descrever os diferentes modos do existir que se manifestam. Por essa perspectiva é incorreto afirmar uma metodologia para olhar o fenômeno que se propõe estudar, pois não há um “roteiro” pré-estabelecido para tal tarefa. Em concordância com a hermenêutica do Dasein, o que se propõe a fazer é permitir que o ente conduza o acesso ao próprio ente, como diz Heidegger na citação de Cardinalli *“Método significa o caminho no qual o caráter do campo a ser conhecido é aberto ou limitado”* (Heidegger, apud Cardinalli, 2004, p. 81).

Segundo a autora, o Dasein refere-se à existência que ocupa um determinado lugar. Nessa ocupação o Dasein se manifesta pela abertura frente ao outro, a ele mesmo e ao mundo. É através dessa abertura que os entes se apresentam ao ser humano.

Na analítica heideggeriana, o mundo é a maneira de compreensão das relações do Dasein, já que ontologicamente ele é ser-no-mundo. O Dasein é “jogado” no mundo, onde se manifestam suas possibilidades.

Como diz Cardinalli (2004) “Ao *Da-sein* é inerente ser-no-mundo; ontologicamente, mundo é a totalidade das relações referentes e significativas, é o *Da [aí]* em que o Dasein faticamente se encontra atirado”. (p.61)

As possibilidades do Dasein não possuem o sentido de potencialidades intrínsecas, mas são ontológicas e vão se desenhando nas solicitações do cotidiano. Essas possibilidades configuram o poder-ser do Dasein.

No contexto do adoecimento, o caráter de abertura está restrito, assim como as possibilidades. O estreitamento não é compreendido como uma deficiência propriamente dita, mas como uma maneira de ser, como uma maneira peculiar de estar no mundo. No estudo desse estreitamento, não se observa algo alheio e casual no sujeito, mas segundo a autora, Boss introduz uma *genética motivacional* para atingir a etiologia dessa vivência “O autor propõe que a etiologia seja pensada numa perspectiva genética motivacional, como a ocasião que reúne, ao mesmo tempo, as solicitações, o entendimento humano e a manifestação de um comportamento específico do homem” (p. 94).

A gênese motivacional é usada por Boss para compreender comportamentos sadios e patológicos. Nos comportamentos patológicos, há relação entre o adoecimento e acontecimentos passados. Nesse sentido, chama de *incidentes patogênicos* às ocasiões que motivam o estreitamento da liberdade do Dasein, o afastamento.

O adoecimento no olhar de Boss, conforme aponta Cardinalli, é um estreitamento de possibilidades, de abertura, não um literal impeditivo, mas sim uma modalidade diferente de existir.

Cardinalli enfatiza o adoecimento esquizofrênico, afirmando que nesse caso o estreitamento se dá radicalmente, hostilizando o mundo externo.

A autora cita Heidegger nos seminários de Zollikon, em que ele fala da esquizofrenia em uma perspectiva de não-abertura: *“A falta de contato que se verifica na esquizofrenia é uma privação do estar aberto. Mas esta privação não significa que a abertura desaparece, apenas ela é modificada para a “pobreza de contato”*”.(Heidegger, apud Cardinalli, p. 130).

Conforme aponta Cardinalli, para Boss a agressividade da manifestação do paciente esquizofrênico está na limitação e dêslimitação.

A limitação está na falta de abertura para o presente, na estranheza advinda do mundo externo, na incapacidade de responder ao mundo nos seus significados habituais, na impossibilidade de se manter, de ser-no- mundo e ser-si-mesmo.

No entanto, a dêslimitação é a fragilidade e entrega ao que se apresenta, não possuindo uma relação de contato, mas sim de posse, de ser possuído e entregue aos estímulos externos e internos. Trazendo a tona uma fragilidade insuportável, que o faz se recolher na limitação.

As contribuições de Boss trazidas por Cardinalli para a compreensão da esquizofrenia são muito importantes, mas há autores que fazem questionamentos sobre o diagnóstico de esquizofrenia e propõem uma reflexão sobre o seu desenvolvimento no percurso da psiquiatria. Acredito ser importante apresentar essa discussão.

Nesse sentido, Sonenreich e Estevão (2007) acreditam na fragilidade do conceito de esquizofrenia e trabalham na desconstrução do mesmo. Segundo os autores, na psiquiatria o diagnóstico é um construto teórico que visa facilitar a compreensão de um fenômeno de adoecimento. No entanto, o conceito perde sua importância quando não permite conhecer melhor o fenômeno, como no caso da esquizofrenia que não contribui para uma análise mais clara, mas agrupa uma sintomatologia diversa, de reações distintas e de farmacologia confusa. Pela sua incoerência, pode servir como “depósito de casos não identificados”.

Na sua argumentação para a desconstrução desse conceito, muitos aspectos são levantados como relevantes. A princípio, a esquizofrenia era considerada “incurável”. No

entanto, nos estudos posteriores e com a inserção de medicamentos nos tratamentos psiquiátricos, principalmente neurolépticos, a doença passar a ter uma pequena porcentagem de cura.

A indústria farmacêutica debruça-se em pesquisas incessantes para buscar medicamentos que diminuam os efeitos colaterais e aumentem a eficácia no tratamento, produzindo drogas cada vez mais caras, que, porém, não atingem resultados esperados. Obviamente que os efeitos colaterais diminuiriam e beneficiam mais pacientes, no entanto, a escolha do remédio, sua dosagem e o que esperar dele costuma ser uma grande incógnita até mesmo para os psiquiatras mais experientes.

Diante desse panorama, a pergunta que se levanta é se não será o próprio conceito da esquizofrenia incapaz de fornecer dados satisfatórios para a análise de pacientes. Nenhum diagnóstico pode ter caráter definitivo, pois eles podem variar de acordo com o observador, os instrumentos utilizados e o contexto histórico no qual foi 'descoberto':

“Diagnósticos podem ser concebidos em função dos instrumentos com os quais se mede, aprecia a situação (os diagnósticos operacionais). A descrição não pode ser considerada livre de qualquer ponto de vista, desprendida dos objetos do observador” (Estevão e Sonenreich, 2007, p. 107).

Sendo assim, visualizo a necessidade de restringir o campo de análise a um fenômeno que não caracterize um diagnóstico propriamente dito, mas sim um modo-de-ser; pela esquizofrenia possuir um espectro de manifestações tão distinto, opto por trabalhar com o conceito de psicose somente.

Não pretendo também fazer uma análise da conduta terapêutica do psicólogo ou do psiquiatra, apesar de ter ciência da importância de tal trabalho, pois meu enfoque está no fenômeno da psicose e não no seu tratamento, na relação paciente terapeuta. Não pretendo ainda uma análise de uma psicopatologia, com definição de sintomas e farmacologias, mas de um modo-de-ser psicótico, atravessando o conceito da psicose através do olhar Heideggeriano.

2.2 - Possibilidades de abordagem da Psicose a partir de Heidegger

Jardim (2009), em sua defesa de mestrado realiza um estudo sobre as afinações de Heidegger para buscar contribuições para a clínica. Apesar do objetivo deste trabalho não estar vinculado diretamente ao fazer clínico, mas sim a compreensão do conceito da psicose, não me impede de olhar clinicamente para o fenômeno.

Para o autor, o estudo das afinações é pertinente quando se tem o objetivo de compreender o universo do paciente na clínica, trazendo novas possibilidades nessa compreensão.

A afinação é o correspondente ôntico da disposição. A disposição é uma característica ontológica da abertura do Dasein, por sua vez, a afinação seria a modulação de uma maneira de se estar no mundo.

O ontológico e o ôntico se articulam permanentemente no Dasein. Os existenciais são possibilidades de ser ontológicas que se concretizam no mundo ôntico. Afinal, ser-no-mundo é a constituição fundamental do Dasein.

O Dasein somente se constitui existindo, e esse existir se dá nas possibilidades, no caráter de Poder-Ser. Diferentemente dos outros entes, ele não possui uma característica que designe o que ele é, mas o Dasein existe enquanto “sendo”.

Para se chegar até a afinação, o autor passa pelos principais conceitos heideggerianos, começando pela angústia.

A angústia é uma disposição ontológica e o medo é uma afinação ôntica. Esse existencial é marcado pela indeterminação de objeto, de modo que não se pode dizer que se está angustiado com algo ou alguma coisa, pois, segundo o autor, a angústia possui a característica do nada.

A Angústia do Dasein consiste em um esvaziamento total de significado, o ente e o mundo de esvaziam, não restando nada. O nada está na angústia assim como a angústia manifesta o nada.

Na compreensão de Jardim, na angústia, o ente transcende permitindo o encontro com ele mesmo e com os outros entes. Um encontro real, sem as influências da cotidianidade, que só pode acontecer depois da experiência do nada. Transcender é ultrapassar, e é somente ultrapassando que o ente se comporta e se diferencia dos outros entes. É importante ressaltar que transcender não é um comportamento que o Dasein tem ou deixa de ter, mas o Dasein é transcendência.

O conhecimento parte da transcendência, já que é através dela que os entes são apreendidos. Mas não se trata de um movimento de “saída” e “retorno” do que foi apreendido, mas na transcendência o Dasein já está fora, “permitindo” o contato com os outros entes.

A transcendência imprime no Dasein a Abertura, fundamental como a condição de possibilidade de compreensão no mundo (*da*).

O Dasein não tem abertura, mas muito além disso, o Dasein é abertura. É a partir da afinação que o ente entra em contato com outro ente, por uma abertura mundana, em um relacionar-se com o outro no modo do ser-com.

Nesse sentido, pensando no modo-de-ser psicótico que apreende os entes de uma maneira peculiar, levanto a questão como essa abertura se dá? Por que os entes são apreendidos pelo psicótico de uma maneira que causa estranhamento? Será que há transcendência? Será que há angústia?

Outro caráter parte da abertura mundana do Dasein, do relacionar-se com o outro que é o caráter da impropriedade, do contar-com. Nesse sentido, Como acontece a impropriedade para o Psicótico? Ou há uma negação dela? A afinação é o que tonaliza a vontade e o querer do Dasein, como isso se dá no psicótico se a vontade e o querer muitas vezes “estão fora do alcance”, estão externas ao sujeito?

3.0 – Revisitando a fenomenologia: Realidade, Verdade e Angústia.

3.1 - Realidade

Segundo Heidegger (2008), os entes possuem para o Dasein o caráter de utensílio. O utensílio nunca é, só pode ser de tal modo que designe seu ser, sempre com a relação de *ser para* (Um Zu). Ou seja, o ente não possui uma “essência” por si só, mas esta está no modo como o ente se apresenta ao Dasein. O utensílio se revela em sua essência no seu uso, o que Heidegger denomina como manualidade: *“Denominamos de manualidade o modo de ser do utensílio em que ele se revele por si mesmo”* (Heidegger, 2008, p. 117).

Porém, o utensílio não é apreendido pelo Dasein isoladamente, mas sim inserido em um campo de significância, relacionado com os diversos modos de ser de outros utensílios.

O Dasein não apreende um quarto como uma soma de objetos (entes), não vê primeiro a cama, depois o armário, depois cada parede, o teto, etc, para depois concluir que aquele conjunto de objetos diz respeito ao que chamamos convencionalmente de quarto, e que essa convenção diz respeito a um local específico em que as pessoas dormem. Mas quando “quarto” vai ao encontro do Dasein, ele o apreende em sua totalidade, no seu campo de significância, que traz os modos de ser de outros entes, como casa, cama, etc. Os entes se apresentam em seu modo de uso e não de maneira teórica. Ao apreender o uso, a manualidade do ente, eu já vou ao encontro de outros utensílios, como por exemplo, ao apreender o papel que serve para escrever, apreendo o papel, as palavras, a escrita, um vasto campo de significados.

No entanto, como saber se o que nos apresenta é de fato o que está posto no mundo fático? Como podemos provar a existência dos entes que apreendemos no mundo fático?

A questão do caráter real do mundo, como e se esse real pode ser provado é uma questão que Heidegger toma como inapropriada, pois como questionar os entes em si, como questionar o real do mundo, sem considerar o ser que se ocupa dos entes intramundanos? Sem considerar aquele que faz a “leitura” desse mundo? Para o Dasein, a abertura é condição

ontológica e somente a partir de um mundo já aberto é que se pode apreender os entes, de modo descoberto ou encoberto.

Portanto, para se colocar a questão da realidade do “mundo externo”, deve-se perguntar acerca do mundo, do ser-no-mundo.

Em Ser e Tempo, Heidegger contrapõe –se ao raciocínio de Kant que busca responder a questão da comprovação das coisas que estão fora, no mundo externo. Kant defendeu que se há consciência da própria presença, de modo empírico, esta comprova a presença dos objetos externos: *“A simples consciência (Bewusstsein) de minha própria presença (existentia), determinada empiricamente, comprova a presença (existentia) dos objetos no espaço fora de mim”* (Kant, apud Heidegger, p. 272).

Nesse teorema, Kant traça uma relação de dependência da existência de um a partir da existência do outro. O sujeito aparece como base de sustentação para a existência do objeto, que está fora.

No entanto, para Heidegger, essa relação não é suficiente para que o ente seja descoberto, ao contrário, ele permanece encoberto, o que inviabiliza a constituição fundamental do Dasein, como ser-no-mundo. Afinal, o ser-no-mundo parte da posição ontológica de abertura, do encontro do ente com o Dasein.

Heidegger afirma ainda que Kant formula esse teorema para preencher o vazio do ceticismo quanto à necessidade de uma prova sobre as coisas fora de mim. Mas para Heidegger, a necessidade dessa prova permanece. E questiona que o problema do real não está se essa prova existe ou não, mas sim reside na busca pela prova.

O Dasein simplesmente é, de modo a não necessitar de provas. *“Entendida corretamente, a presença (Dasein) resiste a tais provas porque ela já sempre é¹, em seu ser, aquilo que as provas posteriores supõem como o que se deve necessariamente demonstrar”*.(p. 274).

¹ Grifo meu.

Se partir do pressuposto da fé de que as coisas que estão fora de nós são reais, esta afirmação em si não será suficiente, pois de alguma maneira permaneceria a ilusão de que uma prova pode ser fornecida: *“Partindo da impossibilidade de se provar o ser simplesmente dado das coisas fora de nós, a distorção do problema não seria superada em se concluindo que elas só podem ser emitidas pela fé”* (p. 274).

Heidegger destaca ainda que para o realismo, a realidade está no ente simplesmente dado. Esse ente pressupõe uma prova, que deve ser encontrada no mundo ôntico. Aliás, para o realismo, a base fundamental é o mundo ôntico, com seu contexto efetivo. Já para o idealismo, a realidade encontra-se no mundo da consciência e não no ente. O ser deve ser buscado na compreensão ontológica. Nesse caso, a questão da realidade permanece somente no sujeito, independente do ente e do mundo fático. Mas como afirmar que uma coisa existe sem levar em conta a coisa mesma? Heidegger propõe uma outra compreensão.

Ao afirmar que realidade remete diretamente aos entes intramundanos, está sendo afirmado que a manualidade e o ser simplesmente dado são modos fidedignos de realidade. Mas essa afirmação não abarca de modo efetivo a questão. Afinal, no mundo há elementos que não possuem o caráter de coisa que está à mão. Heidegger dá o exemplo da natureza. Ela é um ente intramundano que não possui o caráter de coisidade nem de ente que está à mão, porém ela é algo a qual nos referimos quando tratamos de entes que não foram produzidos pelo homem, que estão em sua forma “original”, de modo que faz parte do cotidiano, do mundo do Dasein.

Com tal observação, Heidegger diz que a realidade não se encontra no modo de ser dos entes intramundanos, quando vistos pela sua manualidade, como algo que está à mão. Todos os modos de ser dos entes estão fundamentados no ser-no-mundo, de modo ontológico. Assim, a realidade não está na manualidade dos entes, e o modo de ser dos entes não pode ser caracterizado como Dasein e nem como mundo.

Onde está, portanto, a realidade? A realidade, segundo Heidegger remete ao fenômeno do cuidado, pois o ente só é acessível pela compreensão do ser. No entanto, somente o ente que possui o caráter de se questionar a respeito do ser – o Dasein –, é capaz de apreender o ser dos entes. Com isso, Heidegger não afirma que o real está no Dasein, mas afirma que sem o Dasein não há como dizer se um ente é ou não é, não há como sequer levantar o questionamento acerca do caráter real dos entes intramundanos: *“Agora, pode-se dizer que, enquanto houver compreensão do ser e com isso compreensão do ser simplesmente dado, então o ente prossequirá² a ser”*. (p. 282)

Portanto, se a realidade está no modo de compreensão do ser, a realidade está na relação do Dasein com os entes intramundanos, está no cuidado. O cuidado diz respeito do modo como o Dasein se ocupa dos entes intramundanos, como apreende os modos de ser, a realidade está na compreensão de ser do Dasein: *“(...) o ente como ente só é acessível se uma compreensão de ser de dá; a compreensão de ser como ente só é possível se o ente possui o modo de ser do Dasein”*. (p. 282)

No entanto, com essa afirmação há o risco de submeter à realidade à relatividade? Se há muitos modos de compreender o ser, ou se esses modos são completamente singulares, não há mundo compartilhado? O que podemos pressupor por verdade?

² Grifo meu.

3.2 – Verdade

A questão sobre o que é verdade é abordada há muito tempo na filosofia, e muitas respostas a essa pergunta foram propostas. Entre elas, a afirmação de que a concordância de um conhecimento com o seu objeto pretendia corresponder à verdade, de modo que um conhecimento é falso quando não concorda com o objeto a que se refere. Segundo Heidegger (2008), essa explicação partiu de Kant, mas algumas questões precisam ser esclarecidas. A princípio, o que se pode entender por concordância? Toda concordância possui a característica da relação de “*assim como*”, no sentido de igualdade. Para prosseguir com o questionamento, Heidegger aponta para a importância de situar a questão ontologicamente, mas para tal, cairia na relação de sujeito – objeto.

Outro caminho possível consistiria em permanecer no sujeito, com a afirmação de que somente o conhecimento é verdadeiro. No entanto, conhecer é julgar, e julgar parte do processo entre o conhecimento real e ideal, a verdade pertencendo a este último, e o real sendo a comprovação do conteúdo ideal.

Para tal tarefa, deve-se primeiro esclarecer acerca do modo de ser do conhecimento. De que modo o conhecimento é validado como verdadeiro? Heidegger responde: “(...) *quando o conhecimento se mostra*³ *como verdadeiro*”(p.287), ou seja, é na verificação, do enunciado que a verdade é assegurada, ocorrendo assim, uma relação de concordância entre o enunciado e o verificado. Essa relação difere do processo psíquico entre o conhecimento real e ideal, pois, o que se verifica não é um conhecimento outro, ideal, mas é a própria coisa enunciada, o juízo (conhecimento) refere-se apenas ao que se verifica, sem interferência de um conteúdo ideal:

“O enunciado é um ser para a própria coisa que é. O que se verifica através da percepção? Somente que é o próprio ente que se visava no

³ Grifo meu.

enunciado. Alcança-se a confirmação de que o ser que enuncia é para o que está sendo enunciado o mostrar de um ente. Confirma-se que ele descobre o ente para o qual ele é.” (p. 288).

A verdade não é um processo psíquico entre o conhecimento real e ideal, e nem uma relação de concordância entre um ente e outro ente, sujeito e objeto. A verdade, em seu enunciado, deve ser interpretada como *ser-descobridor*, de um ente que se mostra como si mesmo, no seu caráter próprio de descoberta, como seu mostrar-se.

No entanto, quem interpela o ente pelo seu ser? Somente o Dasein possui essa condição, de tal modo que o *ser-verdadeiro* e *ser-descobridor* são modos de ser do Dasein. Portanto, descobrir é um modo de ser-no-mundo.

O desvelar os entes intramundanos, está associado à abertura do Dasein em sua condição de ocupação. Somente pela abertura do Dasein é que se dá o fenômeno da verdade. O Dasein é abertura, se abertura é verdade, portanto, o Dasein é verdade: *“Sendo essencialmente a sua abertura, abrindo e descobrindo o que se abre, o Dasein é essencialmente “verdadeiro”. O Dasein é e está “na verdade””*. (p. 291). Essa afirmação não corresponde dizer que o Dasein é toda a verdade, mas sim que *“a abertura do seu ser mais próprio pertence à sua constituição existencial”* (p.291).

Essa afirmação é possível, pois a condição de abertura está intimamente ligada à constituição do ser do Dasein. Está ligada também a condição ontológica de cura. A cura implica não somente no ser-no-mundo, mas no ser e estar junto aos entes intramundanos, a abertura possibilita a descoberta, de modo originário.

A característica de estar lançado também é da constituição do ser do Dasein e é por esse caráter que a abertura acontece. É por estar lançado em um mundo determinado, com determinados entes, que a abertura é possível de maneira fática.

A abertura se dá também de modo próprio, o que diz respeito a um outro aspecto da constituição do Dasein, o projeto. O projeto consiste no poder-ser, do ser que se abre para a compreensão do mundo e dos entes, mas também se abre para a compreensão de si – mesmo. Essa abertura para uma compreensão do próprio ser, uma abertura própria, traz para o Dasein a verdade mais originária, a verdade da existência. Esta é a possibilidade (abertura), como poder-ser, mais própria que o Dasein pode alcançar.

Se por um lado, o projeto, o poder-ser é a abertura mais originária do Dasein, a decadência, outro caráter da constituição de ser leva o Dasein à impropriedade. A decadência consiste no Dasein “perdido” em seu mundo, nesse modo de ser, não há compreensão de ser, mas sim há predominância do caráter público, da interferência do alheio, havendo um fechamento com relação ao poder-ser. Nesse caso, não há o desvelamento do ente em seu ser, mas o ente não é anulado, ele se apresenta de modo distorcido, no modo da aparência. Nesse sentido, a verdade se apresenta pela não-verdade. Partindo do pressuposto que a abertura, o projeto e a decadência são constitutivos do Dasein, ontologicamente podemos afirmar que Dasein é verdade e é não-verdade. Com isso, não se deve atribuir nenhum caráter moral ou de qualquer julgamento, pois são possibilidades igualmente possíveis tanto o fechamento quanto o desvelamento: *“Todavia, somente na medida em que, com a presença (Dasein), já sempre se descobriam os entes intramundanos é que eles, enquanto encontro possível dentro do mundo, já se velaram (encobriram) e distorceram”* (p. 293).

No entanto, como o Dasein “comunica” o ente descoberto? A fala é o meio pelo qual o descobridor aponta para o descoberto, ou melhor, é o meio pelo qual o descobridor descobre - no sentido de abertura-, o descoberto: *“O enunciado comunica o ente no modo de sua descoberta”* (p. 295). A descoberta se dá por meio do enunciado, e transforma-se em coisa simplesmente dada, de tal maneira que o próprio discurso é coisa simplesmente dada, é ente.

“Verdade como abertura e ser-descobridor, no tocante ao ente descoberto, transforma-se em verdade como concordância entre seres simplesmente dados dentro de um mundo. Com isso, fica demonstrado o caráter ontologicamente derivado do conceito tradicional de verdade” (p. 296).

O enunciado não se refere a um “sinal” indicador do ente, mas passa a ser um ente em relação com o outro ente. Desse modo, não é possível dizer que o enunciado é onde se encontra a verdade, pelo contrário, a verdade está no enunciado e é condição de possibilidade para que seja verdadeiro ou falso, para que seja descobridor ou encobridor:

“O enunciado não é o “lugar” primário da verdade. Ao contrário, o enunciado, enquanto modo de apropriação da descoberta e enquanto modo de ser-no-mundo, funda-se no descobrimento ou na abertura do Dasein. A “verdade” mais originária é o “lugar” do enunciado e a condição ontológica de possibilidade para que o enunciado possa ser verdadeiro ou falso (possa ser descobridor ou encobridor)”. (p. 297).

3.3 - Angústia⁴

O Dasein alcança seu si-mesmo a partir de suas múltiplas possibilidades de ser. Mas de que maneira se efetivam essas possibilidades? Ser todas as possibilidades significa ser nada e também não é possível cogitar um poder-ser puro, pois o pensar no poder-ser puro, já é em si uma possibilidade, de modo que para tratar a questão acerca das possibilidades do Dasein, é preciso falar sobre a sua determinação inicial.

O Dasein é um existente. A existência traz consigo o movimento de descerramento e liberação do mundo como campo de manifestação dos entes. É a partir desse horizonte que os entes vão ao encontro do Dasein, manifestando-se, solicitando do Dasein um determinado modo de se comportar perante eles. *“Dizer isto, por sua vez, significa afirmar que o ser-aí (Dasein) é um ser-no-mundo, um ente que funda todos os seus comportamentos em relação aos entes em geral em um comportamento originário em relação ao mundo”*. (Casanova, 2009, p. 93)

O poder-ser não se apresenta de modo puro, pois o Dasein se concretiza como poder-ser nas possibilidades fáticas que lhe são abertas no mundo. O Dasein é jogado em um mundo, em que os entes intramundanos vão ao seu encontro. Não há uma relação teórica com os entes, mas a lida acontece no plano prático. Os entes solicitam do Dasein um determinado modo de se comportar, apresentando ao Dasein diversos modos fáticos de ser.

“O ser-aí (Dasein) só se determina efetivamente como o ente que é a partir de uma inter-relação incessante com o seu mundo. Jogado em um determinado mundo fático, ele assume comportamentos a partir de orientações que recebe do mundo circundante. Tais orientações emergem

⁴ A angústia tratada nesse capítulo não se trata daquela que conhecemos no senso comum, como um sentimento, mas se trata da angústia que Heidegger aborda em “Ser e Tempo”. Para escrever este capítulo, usei a leitura de Casanova sobre Ser e Tempo, desenvolvida no livro “Compreender Heidegger”, 2009.

do fato mesmo do ser-aí (Dasein) se ver absorvido de início e na maioria das vezes em campos de uso dos entes”. (p.93).

O Dasein não manipula os entes de qualquer maneira, mas os entes possuem certa circunscrição, que está no campo de significância do ente, inserido no ser-no-mundo do Dasein. Afinal, um utensílio nunca é, e sim é uma totalidade utensiliar.

A materialidade e o caráter de “algo para” do utensílio remete ao Dasein, aonde um campo de significância vai ao encontro do Dasein. O significado é atribuído por um mundo circundante do qual o Dasein está inserido. Para exemplificar podemos pensar em uma camiseta. Uma camiseta está inserida em uma totalidade utensiliar de um mundo circundante. Mas sua totalidade utensiliar só seria real para mim se no meu mundo ela está inserida. Em um contexto outro, por exemplo, em uma tribo selvagem, esse ente pode adquirir um sentido diferente, e fazer parte de uma totalidade utensiliar diversa da minha. A isso chamamos de lógica da ocupação, o modo como o Dasein se ocupa dos entes intramundanos, na vida cotidiana e não em uma relação teórica.

Através do campo de significância dos entes intramundanos, o Dasein viabiliza possibilidades de ser, de modo que através do “em-virtude-de” dos entes há a articulação entre a facticidade dos entes e o caráter ontológico de poder-ser do Dasein.

A dinâmica existencial do Dasein se inscreve a partir de uma familiaridade com o mundo. Essa familiaridade acontece, pois o Dasein é ser-no-mundo. O que não significa que ele está inserido em um espaço e tempo determinados, mas que mundo é a morada do Dasein.

As atividades cotidianas do Dasein são estabelecidas em função dos campos de significância (em-virtude-de), facticidade e poder-ser. Entretanto, o Dasein tende a cair na “ditadura do impessoal”⁵. Esse termo não deve ser entendido como algo carregado de juízo moral, algo negativo, mas diz respeito ao Dasein ser jogado em um mundo sedimentado

⁵ Termo usado por Heidegger e citado por Casanova 2009, p. 103.

faticamente, que não somente “aliena” o Dasein para o impessoal, mas também é nele que o Dasein manifesta suas possibilidades de ser, o seu caráter poder-ser.

Na maior parte das vezes, a existência do Dasein se dá mergulhada no mundo fático, nas questões cotidianas. O Dasein encontra-se decaído em seu mundo, de modo impessoal, no falatório como repetição de um discurso compartilhado, já dado no mundo, de modo que o seu poder-ser, o seu si-mesmo mais próprio está afastado. Mas é no cotidiano, no mundo fático que o Dasein se encontra em uma possibilidade que dá abertura para outras possibilidades e que assim, de uma forma indireta o projeta para o seu caráter de poder-ser.

O caráter de jogado em um mundo, é o caráter do Dasein estar imerso em um mundo fático. A compreensão de ser nesse contexto acontece no modo jogado, na decadência, sem relação direta com o poder-ser.

No entanto, como Dasein acessa a totalidade dos entes? Como o Dasein acessa o mundo? Já sabemos que esse acesso não se dá de maneira teórica, mas Heidegger postula que esse acesso se dá através da disposição. Segundo Casanova, o caráter da disposição possui relação direta com o ser jogado aí:

“Como o ser-aí (Dasein) é um ente que nunca experimenta a si mesmo em uma espécie de interioridade ideal, para em seguida se voltar de um modo sensível ou mesmo representacional para o mundo dos entes presentes na exterioridade; como ele não possui nenhuma dimensão quididativa anterior aos comportamentos que vai paulatinamente assumindo em relação aos entes que vêm ao seu encontro no interior do mundo; e como ele não tem nenhum acesso imediato ao seu poder-ser para além das possibilidades, nas quais ele já sempre se acha imerso, o ser-aí (Dasein) é marcado por um caráter de jogado. Esse caráter indica

simultaneamente que o ser-aí(Dasein) já sempre possui um modo de se encontrar no mundo fático que é o dele.”(p.107).

Segundo o autor, esse modo de estar jogado no mundo é chamado por Heidegger de disposição ou afinação, o que onticamente é o que Heidegger chama de tonalidade afetiva: *“Nós já sempre nos encontramos afinados no mundo, nós já sempre experimentamos o modo como nos encontramos no mundo a partir de uma tonalidade afetiva determinada”.* (p.108). A afirmação de que sempre estamos afinados no mundo significa que o Dasein não está no mundo de qualquer maneira, mas o ser-no-mundo perpassa pelo modo como o Dasein está jogado, como está afinado.

A tonalidade afetiva, ou os sentimentos costumam estar associados a entes psíquicos, internos, e adquirem qualidade secundária com relação ao pensamento. Quando se diz que uma pessoa está triste ou está feliz relaciona-se o sentimento a sínteses internas, provenientes da alma. No entanto, para Heidegger, as tonalidades afetivas não são entes da alma, mas é o “como” do Dasein, do ser-no-mundo. As tonalidades afetivas dão o “tom” do modo como o Dasein se abre para o seu mundo. O modo como Dasein lida com os entes é alterado de acordo com a tonalidade afetiva. Se possuímos um amigo e o encontramos em um dia em que ele está triste, o modo como lidamos com ele e o modo como ele lida com os entes a sua volta está embalado pela sua tonalidade. Esse sentimento não provém de um lugar, mas está ligado ao modo como ele está afinado em seu mundo: *“Nós não nos encontramos teoricamente ligados ao mundo enquanto horizonte fático no qual já sempre nos achamos jogados, mas somos antes afinados existencialmente com tal horizonte.”* (p.111)

A disposição, portanto, é o “como” o Dasein apreende os entes. Entretanto, as possibilidades fáticas sempre remetem ao Dasein o seu poder-ser, e a compreensão trabalha como articuladora entre o mundo fático e o caráter ontológico de poder-ser.

Segundo Casanova, Heidegger postula compreensão não como um mero apreender intelectualmente o mundo, mas está paralela a constituição do Dasein, ao poder-ser, remetendo ao Dasein o campo existenciário, onde suas possibilidades são dadas.

O Dasein ao mesmo tempo em que está jogado em seu mundo, existindo na “ditadura do impessoal”, no modo impessoal, está também projetando o seu poder-ser através das possibilidades que se abrem pelo mundo fático. Desse modo, o mundo impessoal não apenas traz ao encontro do Dasein a significância da totalidade utensiliar, mas traz o que Casanova chama de “mobilizadores estruturais”, que revelam ao Dasein o modo como lidar com os utensílios e como compor juntamente com eles, o seu projeto existenciário:

“O ser-aí(Dasein) também descobre no mundo sedimentado aquilo em virtude de que ele pode construir o seu projeto existenciário. Dito de maneira mais expressa: o mundo não nos diz apenas o que cada utensílio é, mas também fornece os mobilizadores estruturais em virtude dos quais podemos iniciar uma lida com os utensílios”. (p. 114)

O impessoal traz os contornos com os quais o Dasein lida no cotidiano com os utensílios, e como ele pode apreendê-los. Esse caráter não tem o sentido de limitar a experiência do Dasein com o seu mundo, mas demarca os entes no projeto existenciário do Dasein, sem essa determinação as possibilidades não se efetuariam.

Para Casanova, a compreensão possui um importante papel nesse contexto, pois é ela que através das determinações dadas pelo mundo fático, mostra ao Dasein o que é interpretável. Um ente não possui um caráter rígido, ele pode se manifestar de muitas maneiras, dentro da sua determinação, e é pela compreensão que o Dasein enxerga essas diversas maneiras de lidar com o ente. O Dasein compreende tudo o que compreende a partir da lógica da ocupação. *“De acordo com a concepção heideggeriana da compreensão, um simples*

espreguiçar-se ou uma mera virada de olhos depende da atualização de uma possibilidade interpretativa aberta antecipadamente pela compreensão.” (p.115).

A compreensão não interpreta os entes de modo arbitrário, mas o faz pela facticidade aberta pela disposição, de modo que *“Todo campo existencial, ou seja, todo campo de realização do poder-ser de cada ser-aí(Dasein), é, portanto, um campo dispositivo – compreensivo”*. (p. 117). Esse caráter do Dasein de estar descerrado em seu mundo de modo dispositivo-compreensivo atualiza o discurso. O interpretar o ente traz a tona o sentido (semântica) sedimentado no mundo fático -é a apreensão do discurso que já está dado-, não significa atualizar possibilidades linguísticas do mundo, mas sim atualizar possibilidades de sentido que já estão dadas no mundo: *“Ao desempenharmos a mais mínima de nossas competências existenciais, damos voz a uma possibilidade discursiva do mundo”*. (p.117). Ser-no-mundo é ser de modo discursivo-dispositivo – compreensivo. Segundo Casanova, o Dasein explicita compreensivo-dispositivamente um discurso sedimentado.

O Dasein está o tempo todo buscando formas de realizar a si mesmo no mundo fático, de modo impróprio e impessoal. As tonalidades afetivas, como já dito anteriormente, permeiam essa busca do Dasein, colorindo e dando forma no modo de apreensão dos entes. De certa maneira, as tonalidades afetivas distanciam o Dasein de seu ser mais próprio, mas paradoxalmente possibilitam a realização do mesmo, através da tonalidade afetiva chamado por Heidegger de angústia.

Casanova ressalta a diferença explícita em Ser e Tempo de angústia e temor. Essa diferença marca significativamente o que Heidegger postula por angústia, que não possui relação com o que estamos habituados a ouvir sobre esse conceito.

O temor possui o caráter de conceber um ente como danoso ao Dasein. Um determinado ente representa perigo de algum modo ao ser, o temor possui o seu “ante o que”. Esse perigo não precisa ser concretizado, pois se assim for, já não representa mais temor, mas

sim horror. O risco existe enquanto potencial. O comportamento do Dasein frente ao que lhe é temido é de fuga, no sentido de afastar o ente que representa perigo.

“O que atemoriza, porém, é sempre algo que se destaca no horizonte mesmo das ocupações cotidianas, um ente intramundano que repentinamente aparece e se mostra como capaz de danificar o que somos, um ente potencialmente danoso. (...) E não é absolutamente necessário que ele se dê, porque o caráter inexorável do que é temível não produziria a busca por um recuo e por proteção, mas um aprofundamento do terror na lógica do horror”. (p.121)

Nesse sentido, é possível fazer uma comparação com a angústia. O Dasein encontra-se jogado em seu mundo. Entretanto, todo Dasein precisa estar ontologicamente alinhado a sua condição de cuidado, de dar conta da própria existência, buscando um modo mais próprio de ser - lembrando que próprio e impróprio não devem ser vistos sob juízos morais, como um sendo bom e o outro mal, mas são modos igualmente importantes no campo existencial do Dasein, afinal, é estando jogado em mundo impessoal que as possibilidades do poder-ser podem ser no aí -, entretanto, o Dasein tende a fugir dessa condição ontológica, permanecendo no impessoal, como uma forma de “segurança”, de estabilidade. *“Heidegger descreve a própria decadência do ser-aí (Dasein) no impessoal e no “mundo” ocupado como uma fuga diante de si-mesmo”. (p.121)*

No mundo fático, o Dasein atualiza possibilidades de ser com os entes, como caráter em-virtude-de dos entes intramundanos. Discursivamente, o Dasein determina o seu modo de ser pelas demarcações dos entes. Dessa maneira, o Dasein está paradoxalmente fugindo do seu poder-ser mais próprio, pois o discurso é dispositivo-compreensivo, e esse mesmo movimento faz ser o que é, ainda que no modo impessoal:

“Como o caráter mesmo de jogado do ser-aí (Dasein) implica a absorção imediata no mundo sedimentado, ele encontra inicialmente a si mesmo, na medida em que se perde de si. (...) Existir, portanto, é de início o mesmo que perder-se de si”. (p. 123).

Nesse contexto, a relação que o Dasein estabelece com o seu poder-ser é de fuga, numa relação de ocultamento do seu poder-ser.

A instauração da angústia se dá por um rompimento com os campos de significância dos entes intramundanos e das categorias de sentido (conceitos abstratos) que significam essas totalidades. Há um rompimento com o discurso dado pelo mundo e com a interpretação dessa semântica. O ente não mais vem ao encontro do Dasein com o seu em-virtude-de, há um esvaziamento de sentido. Isso não significa que o Dasein passa por uma experiência mística e perde a noção de serventia dos entes, desconhecendo assim o que uma cama, uma louça e qualquer outro ente representa, mas quer dizer que esses entes não se abrem mais ao Dasein em uma totalidade de significância ditado pela ditadura do impessoal do Dasein. Já que os entes não mais se apresentam em suas determinações, a angústia traz ao Dasein a total indeterminação do mundo.

Somente a partir dessa total indeterminação é que o Dasein é capaz de voltar-se a si mesmo em uma construção de um projeto mais próprio, em uma existência própria. *“A angústia traz consigo a possibilidade de uma quebra do domínio irrestrito do discurso cotidiano sobre o ser de uma retomada de seu poder-ser mais próprio”.* (p. 128)

Ao voltar-se ao seu ser mais próprio, o Dasein encara a responsabilidade da própria existência. Esta responsabilidade sempre o acompanhou, pois é um caráter ontológico, mas na impropriedade ela era “transferida” ao mundo, na recusa de se ocupar de si mesmo. O caráter do cuidado é somente acessado pela angústia, já que é pela angústia que o Dasein lida com a

sua indeterminação, com o seu poder-ser mais próprio, de modo que o mundo não mais lhe confere modos de ser, sendo a total indeterminação o seu modo de ser na angústia.

“A angústia torna manifesto ao ser-aí (Dasein) o caráter de poder-ser que é o dele, o nada que incessantemente o acompanha, uma vez que ele nunca possui nenhuma concretude para além da dinâmica existencial que ele é”. (p. 129)

Segundo o autor, a busca por uma experiência própria por excelência, leva o Dasein à única experiência que diz respeito somente a ele mesmo, experiência que somente ele pode dar conta e que define a sua experiência temporal: a experiência da finitude (ser-para-a-morte). Essa experiência traz o caráter temporal para a existência do Dasein, perpassando assim todos os seus existenciais, afinal, a finitude passa a ser a delimitação do Dasein, agora não mais proveniente dos entes, mas da sua própria condição.

Podemos pensar que a temática da morte não é exclusiva da angústia, pois no mundo fático ela se dá o tempo todo no cotidiano do Dasein. No entanto, no mundo impessoal a morte se dá como um ente e não como uma experiência existencial. Quando esse ente vai ao encontro do Dasein no mundo fático, ele causa temor, e o Dasein “foge” dessa possibilidade fática que está sempre externa a ele. Já na angústia, não é qualquer morte que se trata, nem morte como um assunto genérico, mas é a própria morte enquanto possibilidade antecipadora. A própria finitude se dá em uma experiência existencial, e somente a partir daí, é que o Dasein existe como um poder-ser próprio:

“(...) é somente a partir da antecipação da morte que o ser-aí (Dasein) passa a se realizar plenamente em sintonia com todos os existenciais que lhe são constitutivos. No momento em que uma tal realização se dá, por

sua vez, o ser-aí (Dasein) tem uma nova relação consigo mesmo enquanto cuidado". (p. 132).

A partir da experiência da angústia, o Dasein não permanece submerso ao mundo fático, mas com o seu poder-ser mais próprio, ele é capaz de se apropriar do mundo impessoal em um projeto existencial mais próprio.

É importante ressaltar que a angústia não é uma vivência singular na biografia do Dasein, mas é uma condição ontológica, que perpassa a sua existência, assim como os outros existenciais.

4.0 – Novas aproximações compreensivas fenomenológicas

Ao falarmos sobre a existência do Dasein e suas condições ontológicas, e no modo como Dasein apreende os entes intramundanos, gostaria de fazer o exercício de, sob esse viés, pensar no Dasein psicótico.

Antes de iniciar essa discussão, julgo ser importante explicitar de modo mais claro o fenômeno da psicose, tendo em vista que há muitas definições para esse fenômeno, muitas delas explicitadas no decorrer do trabalho. Essa discussão já foi proposta anteriormente, mas um posicionamento mais claro é importante antes de explicitar uma compreensão fenomenológica.

A partir do estudo feito neste trabalho, a psicose são experiências delirantes e alucinações. De modo que delírio e alucinação não estão sendo postos como sintomas, mas sim como modos de ser.

A pessoa delirante nos descreve experiências das quais não compartilhamos. Esse não compartilhar diz respeito à não compreender o ente, não apreender o ser do ente da mesma maneira que o outro não psicótico. No entanto, o discurso diz sobre o que ele de fato vivencia, a maneira como ele interpreta os acontecimentos a sua volta, e/ou como ele vê, ouve, sente o ambiente que o cerca, diz sobre como o ente se “revela” para ele. No entanto, a verdade não está somente no ente. Pois a verdade não existe sem o Dasein, o que não significa que a verdade é relativa e subjetiva, mas significa que a verdade, enquanto desvelamento só se dá a partir do Dasein, pois somente o Dasein possui a condição ontológica de abertura, de modo que o revelar do ente depende da condição de abertura, que é originária do Dasein.

O discurso, portanto, revela a verdade com a qual o psicótico lida. Acima, vimos que Kant defendia que ao comprovar a própria existência, o que estava fora também podia ser comprovado. Esta afirmação não se sustenta ao falarmos do psicótico, pois o psicótico existe, e ao existir como homem, deve questionar o próprio ser e se conceber como Dasein. Na

afirmação de ser um ente que está implicado na tarefa de ser Dasein, ele possui a condição ontológica de abertura. A partir da abertura, podemos afirmar que de alguma forma o ser do ente se revela para ele, mas por que o que ele vê é considerado patológico? Não é considerado verdade? Seria uma distorção, uma não-verdade a experiência do psicótico? Se assim fosse, o surto seria uma maneira imprópria de se ocupar da própria existência? Se sim, quem não passa pela experiência psicótica poderia ser considerado um ser que vive em constante modo de propriedade? O ente jamais se apresentaria na “aparência” para o não psicótico?

Entretanto, devemos fazer um exercício de situar a questão. Verdade, enquanto desvelamento é modo-de-ser do Dasein, assim como a não-verdade, o encobrimento. O modo-de-ser do Dasein está intrinsecamente relacionado ao seu ser-no-mundo. Talvez tenhamos que nos questionar de que modo o Dasein psicótico está no mundo? E o não psicótico? Teria alguma diferença ontológica no modo que ambos os Dasein se ocupam? Como cuidam da tarefa de ser? Talvez por esse questionamento seja possível compreender o porque da diferença entre o que vemos como delirante e não-delirante.

Trazendo nesse momento a reflexão para o questionamento acerca do Dasein psicótico, poderíamos pensar que a diferença entre o Dasein psicótico e o não psicótico encontra-se na angústia.

Vimos que o Dasein encontra-se jogado em um mundo fático, de modo que os entes intramundanos vão ao seu encontro. Com o Dasein psicótico isso ocorre da mesma maneira, ele também está imerso em um mundo impessoal, afinal, ele compartilha o mesmo mundo que os não psicóticos, apesar das tentativas históricas em isolar as pessoas ditas loucas, ainda assim, esse isolamento não poderia ser total, pois ele foi concebido e criado por um Dasein, que já seria suficiente para o reconhecimento de mundo.

A disposição é o “tom” com o qual os entes se apresentam ao Dasein, e para a reflexão acerca do psicótico, seria possível compreender que essa disposição vem como uma

“disposição psicótica”, que o faz compreender (interpretar) os entes de uma maneira estranha aos Dasein não psicóticos.

O surto caracteriza-se por episódios de delírios e/ou alucinações. O que chamamos de delírio pode ser compreendido como idéias que não se articulam com um “discurso” recorrente, como se fossem “inventadas”. Mas vimos que a realidade não está nos entes puramente, mas no modo de apreensão dos entes pelo Dasein, e assim, podemos supor, que o delírio é a realidade do Dasein. Com isso, pretendo não cair na relativização da questão do real, mas sem o Dasein, não poderíamos dizer nada acerca do real: nem que é real, e nem que não é.

A alucinação caracteriza-se por manifestações sensoriais que também não são compartilhadas pelo Dasein não psicótico. Mas podemos conceber da mesma maneira como o delírio, que a alucinação é a realidade para o Dasein psicótico.

Mas a questão ainda permanece, como o Dasein psicótico apreende o mundo desta maneira? Como o seu ser-no-mundo é marcado por um modo de ser tão peculiar?

As pessoas compartilham de sentidos de realidade, mas o Dasein psicótico possui sentidos de realidade distintos dos daqueles compartilhados e convencionados de “normalidade”, pois os entes se abrem de uma maneira diferente, de modo que a condição de abertura do Dasein psicótico também se dá de modo diferente.

O Dasein é um ente que se encontra jogado no mundo. Esse modo jogado diz respeito à fuga que vive constantemente de um modo de ser mais próprio. A fuga acontece, pois o impessoal traz ao Dasein certo “conforto”, que afasta o filosofar (no sentido de se questionar sobre a própria existência) e traz a confiabilidade no mundo. O Dasein acorda todos os dias com a confiança que poderá realizar muitas atividades, que de certa forma o mundo permitirá que algumas atividades sejam realizadas e que um outro dia virá para que outras atividades possam ser executadas. No entanto, essa certeza é ilusória, pois nada garante que acidentes não aconteçam e que impeçam o curso das atividades cotidianas. Por isso, a confiabilidade no

mundo é importante para que o Dasein possa viver no mundo fático, ter desejos, sonhar, produzir etc. Essa confiabilidade está diretamente relacionada ao impessoal, ao compartilhado.

Pensando no Dasein psicótico, como é que esse impessoal se dá? Já que o seu estar no mundo não está marcado por essa confiabilidade? Já que ele não se apresenta em um mundo compartilhado?

A apreensão dos entes no mundo ôntico se dá através da compreensão. No entanto, a compreensão não é um processo intelectual, mas a apreensão dos entes se dá a partir de uma determinada tonalidade afetiva. A tonalidade afetiva é o modo como o Dasein se relaciona com os entes, como se dispõe no mundo. O discurso é a semântica dos entes, do mundo já dado, de modo que o Dasein interpreta os entes pela trílice compreensão-disposição-discurso.

Desse modo, na compreensão do psicótico, a disposição ameaçadora está presente, fazendo com que a interpretação dos entes também se dê de modo ameaçador.

Poderíamos pensar que isso ocorre porque apesar da fuga, é ontológico do Dasein cuidar da própria existência e buscar uma experiência própria, afastando-se da impropriedade. A experiência mais própria é a morte, a experiência da finitude. Essa experiência afasta o Dasein do modo impróprio, pois o projeta para a total indeterminação, para o campo das inúmeras possibilidades, para o poder-ser. Parece-me que o psicótico, ao encarar a morte, não se deixa ser tocado pela angústia, pois a finitude se torna insuportável e paradoxalmente, a única possibilidade que ele enxerga é a morte, mas não como uma condição temporal, mas como uma ameaça a sua existência.

Portanto, parece-me que a experiência do Dasein psicótico é justamente a incapacidade de experimentar a sua condição de finitude, o ser-para-a-morte. A incapacidade de se compreender como um ser mortal faz com que a temporalidade futuro abra-se de modo ameaçador, impossibilitando o vir-a-ser como projeto possível; o presente como antecipação é perturbado, abrindo o Dasein para a experiência psicótica e o fechando para a experiência da angústia. Com isso, presumo que o psicótico não consegue lidar com a possibilidade da

impossibilidade, do não-ser, por isso, o mundo perde a sua familiaridade e se apresenta como ameaçador. Desse modo, o Dasein psicótico não “angustia”, mas permanece na fuga do temor, e o ‘psicotizar’ é o modo como ele encontra para fugir da sua indeterminação.

Considerações Finais

A psicose, tanto para caracterização de patologias quanto para caracterização de sintomas, não é um fenômeno recente entre os homens, mas na história teve diferentes posições na sociedade. Ao inserir o capítulo Histórico da Loucura em meu trabalho tinha a intenção de desconstruir algumas idéias que passam despercebidas no mundo da psiquiatria e da psicologia. A idéia principal é de que a loucura é naturalmente uma doença e deve ser tratada. Com isso, não quero dizer o contrário, de que ela não é uma doença e de que não deva ser tratada, mas quero dizer que nem sempre foi assim.

Conforme aponta a história, a loucura possuía um papel na sociedade que não estava relacionada ao universo médico. Aqueles que manifestavam devaneios possuíam diferentes tratamentos em sua sociedade, alguns até recebiam títulos honrosos, mas na sua grande maioria, principalmente depois do período da Idade Média, os loucos eram de alguma forma marcados pela exclusão. É importante lembrar que o que era considerado loucura não possuía um padrão único, sendo que os que eram considerados loucos poderiam não ser considerados atualmente, mas de modo geral, eram aqueles que de alguma maneira produziam estranheza para a sociedade da qual faziam parte.

Com o intuito de buscar critérios claros para se falar sobre a loucura, dentro de um contexto médico, os manuais dividem categorias de manifestações patológicas psiquiátricas e traçam sintomas para caracterizá-las.

De modo geral, esses manuais atendem de forma satisfatória algumas patologias, mas com ênfase para a esquizofrenia, os manuais não atendem, visto a extensa diversidade de manifestações sintomáticas, e para alguns autores, os manuais distorcem a conceituação inicial da patologia.

Tendo em vista que é um tema do qual me sinto implicada, busquei na teoria fenomenológica um caminho para abordar a psicose - já que decidi não usar o termo

esquizofrenia, que no cotidiano muitas vezes é usado de modo duvidoso -, e encontrei em Heidegger pistas que me levariam a uma reflexão do tema no modo mais próximo que acredito ser possível falar sobre psicose.

Inicialmente, tento buscar no conceito de realidade de Heidegger algo que me direcionasse ao questionamento do conteúdo delirante do psicótico. Em *Ser e Tempo* pude perceber que não é possível dizer que a vivência do psicótico não seja realidade, pois para Heidegger, realidade não está no ente de modo primordial, não está também exclusivamente no ente que observa, o Dasein, mas a realidade está no modo como o Dasein apreende os entes a sua volta.

Verificar a realidade para Heidegger foi importante para desconstruir as concepções idealistas e realistas - muito difundidas na nossa sociedade -, que partem da separação de sujeito e objeto. No entanto, percebi que precisava avançar um pouco mais em *Ser e Tempo* para buscar novos questionamentos e respostas para a questão desse trabalho.

Assim, encontrei na condição ontológica da angústia uma luz para pensar sobre a psicose.

A angústia heideggeriana trata da indeterminação do Dasein. Isso porque o Dasein enquanto ser-no-mundo possui as indeterminações do mundo fático. Na angústia, há o esvaziamento de sentido dos entes e o Dasein, já sem as determinações ônticas, abre-se o poder-ser.

O Dasein psicótico não é atingido pela angústia, pois o caráter de finitude, que é característico na angústia, não o abre para inúmeras possibilidades, mas traz o caráter ameaçador, de modo que esse caráter fica impresso na interpretação do entes.

Entretanto, algumas questões permanecem na minha análise. O mundo impessoal é responsável pela confiabilidade do Dasein. Se o Dasein não “confia” no mundo, ele não compartilha do impessoal? O impessoal seria o que chamamos de mundo compartilhado? Em meio a tantas questões, busco compreender como se dá a psicose, mas esse trabalho não

esgota os questionamentos e suscita a questão de por que a psicose se manifesta em alguns Dasein e não em outros? Se haveria algum caminho para compreender uma possível origem da psicose?

De qualquer maneira, reconheço que há alguns questionamentos que permanecem, mas o que me propus a fazer foi a compreensão de um fenômeno e não busquei uma explicação cristalizada, pois para mim, o modo que cristaliza o ser dos entes não dá conta dos fenômenos.

Bibliografia

- CARDINALLI, Ida Elisabeth. *Daseinsanalyse e Esquizofrenia*. São Paulo: Educ; Fapesp, 2004.
- CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- DSM-IV - *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais*. Porto Alegre, Ed. Artes Médicas, 1995.
- ESTEVÃO, Giordano; SONENREICH, Carol. Delírio. In: *O que psiquiatras fazem*. São Paulo: Casa Editorial Lemos, 2007, p.101 - 151.
- HEIDEGGER, Martin. *Os Seminários de Zollikon*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 3 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.
- FULGENCIO, Leopoldo Pereira Júnior. *Sentidos do sem-sentido*. São Paulo, 1994. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica). Pós-graduação, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- FOUCAULT, Michael. *História da Loucura*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.
- JARDIM, Luís Eduardo França. Um estudo sobre as afinações a partir da ontologia fundamental de Martin Heidegger: contribuições para as práticas clínicas. São Paulo, 2009. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica). Pós-graduação, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- LAPLANCHE, J. B.; PONTALIS, Jean. *Vocabulário da Psicanálise*. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- POMPEIA, João Augusto. SAPIENZA; Bile Tatit. Psicoterapia e Psicose. In: *Uma aproximação fenomenológica a questões existenciais básicas*. EDUC; Paulus. São Paulo, 2004, p. 171 – 204.
- PLON, Michel; ROUDINESCO, Elisabeth. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- SCHARFETTER, Christian. *A psicopatologia dos Esquizofrênicos: Um caminho para a Terapia*. In. REVISTA BRASILEIRA DE DASEINSANALYSE, São Paulo, n 3, 1977.