

UNIVERSIDADE DO EXTREMO SUL CATARINENSE - UNESC

CURSO DE PSICOLOGIA

CARLOS YHORRA VELHO DOS SANTOS

**AS RELAÇÕES DO DELÍRIO COM A MATERIALIDADE SOB A ÓTICA
FENOMENOLÓGICA EXISTENCIAL**

CRICIUMA

2021

CARLOS YHORRA VELHO DOS SANTOS

**AS RELAÇÕES DO DELÍRIO COM A MATERIALIDADE SOB A ÓTICA
FENOMENOLÓGICA EXISTENCIAL**

Trabalho de Conclusão do Curso, apresentado para obtenção do grau de Bacharel no Curso de Psicologia da Universidade do Extremo Sul Catarinense, UNESC.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Janine Moreira

**CRICIUMA
2021**

CARLOS YHORRA VELHO DOS SANTOS

**AS RELAÇÕES DO DELÍRIO COM A MATERIALIDADE SOB A ÓTICA
FENOMENOLÓGICA EXISTENCIAL**

Trabalho de Conclusão de Curso aprovado pela Banca Examinadora para obtenção do Grau de Bacharel, no Curso de Psicologia da Universidade do Extremo Sul Catarinense, UNESC, com Linha de Pesquisa em Saúde e Processos Psicossociais.

Criciúma, 26 de novembro de 2021.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Janine Moreira - Doutora - (UNESC) - Orientadora

Prof. Ismael Ferreira - Especialista - (ESUCRI e Centro Simone de Beauvoir)

Prof. João Luís Brunel - Mestre - (UNESC)

Ao pequeno demônio que sussurra: “ainda sei exatamente quem eu sou!”

AGRADECIMENTOS

Escrever esta pesquisa se mostrou para mim uma das tarefas mais desafiadoras que já abracei. Não apenas pela temática complexa ou minhas próprias limitações e exigências, mas pelas experimentações de solidão em que me vi ao longo do escrito. Continuamente esta solidão foi rompida, e é precisamente a estas pessoas que dedico meus agradecimentos.

Agradeço minha namorada, que continuamente ameniza a solidão de existir enquanto singularidade, justamente pela partilha do que antes se constituía como um projeto individual. Por confirmar com carinho e afeto que a escolha de ser quem eu sou nunca será equivocada.

Agradeço minha família pelo amor e confiança, por possibilitarem, na medida de seus possíveis, que meu movimento neste mundo não fosse sem direção, tanto para ir ao que se abre, quanto para retornar a isto que me impulsiona.

Agradeço minha orientadora pelos diálogos e incentivos, pela paciência de me acompanhar ao longo da graduação, continuamente me abrindo possibilidades e ofertando novos horizontes de compreensão. Agradeço ainda por estas ofertas terem sido feitas em forma de amizade, por ter cumprido o papel de professora ideal, esta que demonstra caminhos para nossa própria liberdade.

Agradeço ainda aos amigos, que fizeram companhia nos momentos de procrastinação, aliviando o peso das exigências, assim como possibilitando maior confiança no futuro ao mostrar com bom humor que todos sofreremos com inseguranças.

A linguagem não comunica,
A linguagem se reinventa,
Diz só de si mesma.
Os sentidos não se fixam,
Os sentidos não se fazem,
Transbordam nos recantos do oceano.
E vem tendo sido perseguição,
Dos mundos sobre um instante refugiado.
Meus braços se esquecem, se perdem no tempo convoluto,
E aquilo já não tem qualidade de outro.
Coisa entre as coisas mas somente entre as coisas.
Não poder ser coisa,
Não estar entre,
Fusão de um todo, confusão.
Sou o Deus que resguarda possíveis epitáfios.
Sou a rocha murmurando autonomia, por existir aquém dos grãos de areia,
Já não me fazem, já não ferem,
Nada me parte o peito quando sou ruptura.
Partimos de mãos dadas desbravando Calipso,
Juntos dizemos do mundo aquilo que fraquejaram,
A solidão e eu,
Por vezes só ela.
Já fui gato faminto na caixa,
Mas eles não sabem que não,
Só percebem quando observam mas não olham,
Transcrevem palavras em seus sentidos ilusórios,
Toda palavra é ilusão,
Toda ilusão é verdade exposta,
Mas já não há ambiguidades.
Meu ouvido morada de insetos,
Sussurram, sussurram, sussurram,
Escuto os pensamentos que me desbotam,
Me descolocam,
Tautologia que sou em não-ser-si-mesmo,

Meu fundamento de ser não sendo.
E que direitos me resvalam nos dedos?
Querem me obrigar a estar em um só lugar,
Me obrigar a estar.
Quem são eles quando me espalho nas planícies e os vejo de cima e por dentro?
O que são eles para libertarem uns aos outros?
Só contradigo verdades!

Carlos Yhorra V. dos Santos

RESUMO

O delírio é entendido na visão normativa como alheio à realidade, e nosso objetivo nesta pesquisa é justamente se contrapor a este entendimento, apontando para a relação que o fenômeno tem com a materialidade. Iniciamos nossa relação com o fenômeno dedicando um capítulo para uma revisão de literatura, buscando artigos que se aproximem fenomenologicamente do delírio. Realizamos a tarefa de reaproximar o delírio da materialidade a partir do diálogo entre a psicologia existencialista de Sartre e a perspectiva fenomenológica de Alexandre Valverde em seu ensaio sobre o fenômeno delírio. Neste diálogo, encontramos os argumentos necessários para esboçar esta reflexão do constante retorno do delírio à materialidade, assim como a presença de um Eu inviabilizado. Estes achados se configuram como possíveis aberturas para se pensar uma intervenção psicológica nas complicações onde o fenômeno do delírio se faz presente.

Palavras-chave: Delírio; Psicologia Existencialista; Materialidade, Fenomenologia, Imaginário.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 REVISÃO DE LITERATURA	14
3 EXISTENCIALISMO	35
3.1 A CONCEPÇÃO DE FENÔMENO	35
3.2 AS RELAÇÕES DO “EM-SI-PARA-SI”	40
3.2.1 A relação com a materialidade	41
3.2.2 A relação com o corpo	42
3.2.3 A relação com o tempo	42
3.2.4 A relação com o outro	44
3.3 A CONSCIÊNCIA E O EU	44
3.3.1 As consciências	44
3.3.1 O Eu no mundo	46
3.3.2 Emoção enquanto experimentação psicofísica	48
3.3.3 Imaginação e imaginário	50
4 DELÍRIO A PARTIR DE VALVERDE	52
4.1 CRÍTICA À METAFÍSICA	53
4.2 <i>DASEIN</i>	58
4.2.1 Corpo e ser-corpo	60
4.2.2 Mundo e ser-mundo	60
4.2.3 Tempo e ser-tempo	61
4.2 SER-DOENÇA DA DOENÇA	62
4.3 DISCURSO DE NINGUÉM	65
5 A RELAÇÃO DO DELÍRIO COM A MATERIALIDADE	78
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	88
REFERÊNCIAS	90

1 INTRODUÇÃO

De acordo com o DSM-5 (2013), os delírios são crenças fixas, não passíveis de mudança à luz de evidências conflitantes. Seu conteúdo pode incluir uma variedade de temas como, por exemplo, o delírio persecutório, de referência, somático, religioso, de grandeza e assim por diante. O manual aponta ainda uma distinção entre delírios bizarros e não bizarros, sendo o primeiro pautado em um discurso visto como claramente implausível e incompreensível pela cultura na qual o indivíduo está inserido, ou seja, sem ter origem em experiências comuns da vida, – uma ideia que não condiz com as possibilidades da realidade – enquanto o delírio “não bizarro” é a formação de uma ideia sobre a realidade que pode ser “plausível”, como um delírio persecutório relacionado com uma entidade do cotidiano do indivíduo. Neste sentido, torna-se demasiado difícil realizar a distinção entre delírio e uma crença firmemente defendida apesar das evidências que a contradigam, ou seja, conceber o limiar que existe entre uma crença irracional defendida com firmeza e um estado patológico.

Apontando para uma insuficiência teórica acerca da temática, Valverde (2011) realiza um ensaio fenomenológico acerca do delírio, no qual tem por objetivo uma compreensão ontológica do discurso delirante, tendo por base a fenomenologia de Heidegger. Para Valverde (2011), a compreensão ontológica é uma interrogação engajada com o ser, sendo assim, uma compreensão ontológica do delírio não pode prescindir do ser do delírio, pois “compreender o delírio em sua positividade significa considerá-lo em sua possibilidade” (VALVERDE, 2011, p.112). Compreender o delírio é compreender o homem tomado por este delírio e saber que é uma possibilidade de todos os homens e que “o delírio se funda sobre a ordem em que o que é não pode vir a ser no seu modo próprio” (VALVERDE, 2011, p.144).

O presente estudo vê necessário reexperimentar a proposta de Valverde (2011), visto que o isolamento total do homem no delírio, como proposto pelo autor, é um argumento que parece impossibilitar qualquer forma de atuação psicoterapêutica, visto a inacessibilidade do homem delirante. Assim, tenderemos a uma perspectiva sartreana, sabendo que este autor, ao longo do desenvolvimento de suas teorias, e como defende Schneider (2011), ensaiou e esboçou uma teoria psicológica, dando base e arcabouço para o que hoje compreendemos como psicologia fenomenológica existencial.

Levar a compreensão do delírio para este âmbito permite compreender a relação desse com a materialidade, com o mundo, com o tempo e com os outros, situando o homem que delira em seu contexto e projeto existencial. Possibilita ainda apontar as semelhanças do delírio com as irrealizações da emoção e da imaginação, no movimento similar de modificar o homem na tentativa de modificar o mundo. Na possibilidade da construção de tal perspectiva, conceberíamos um delírio inserido no mundo, dialógico a este dentro de suas possibilidades delirantes, o que certamente amplia as possibilidades de ação da psicologia sobre o referido fenômeno.

A concepção normativa concebe um delírio deslocado do mundo, algo inacessível, quase que em outro plano, enquanto que na fenomenologia explicitada por Valverde (2011), embora todo discurso seja sobre o mundo, o discurso delirante é sobre um não-lugar, e de forma distinta, também constitui-se como algo inacessível, o que implica na impossibilidade de sua compreensão. Propor o oposto não significa colocá-las como enganadas ou mal formuladas, mas pelo contrário, dá continuidade à discussão sob outra ótica.

O delírio possui, como é possível perceber através das características descritas pelo DSM-5 (2013), uma relação com aspectos culturais e sociais, visto que classifica uma espécie de semelhança na “proposta” do discurso delirante, tendo como padrões interpretativos conteúdos comuns. Embora exista uma singularidade nos discursos delirantes, existe simultaneamente um certo padrão social que leva diversos indivíduos a expressarem tendências discursivas, como a superioridade sobre outras pessoas, conspirações governamentais, entre outras.

Qual o limiar entre a singularidade do delírio enquanto ato de total isolamento do sujeito em relação à realidade que o cerca e a correspondência deste discurso a um formato amplamente recorrente ao ponto de poder ser categorizado? De uma forma ou de outra, vindo de onde quer que venha, o delírio se insere no mundo como uma relação com este e o que nos falta é compreender esta forma de relação.

Com o intuito de compreender esta forma de relação, definimos como objetivo geral analisar o modo como o delírio se relaciona com a materialidade sob a ótica fenomenológica existencial. Na especificidade dos objetivos, determinamos realizar uma compreensão da perspectiva existencialista, descrever a teoria de Valverde, promover um diálogo entre as duas perspectivas e localizar a relação do delírio com a materialidade.

Em termos metodológicos, realizamos uma pesquisa bibliográfica de caráter qualitativo, tendo como principal obra o livro “Ruptura, Solidão e Desordem: ensaio sobre Fenomenologia do Delírio” de Alexandre Valverde (2011), assim como os escritos existencialistas de Sartre e interpretes de sua obra. A revisão de literatura, realizada no primeiro momento da pesquisa, serviu como entrada nas compreensões acerca do fenômeno, e como direcionamento sugestivo de conceitos que poderiam eventualmente se configurar como centrais na compreensão existencialista. Neste sentido, nosso caminho metodológico se construiu em torno da obra principal da pesquisa, sendo sua leitura e apreensão realizada previamente à construção da fundamentação que posteriormente utilizamos para analisá-la.

Finalizadas as primeiras explicações acerca desta pesquisa, nos direcionamos à revisão de literatura.

2 REVISÃO DE LITERATURA

Nesta discussão, objetiva-se pensar o delírio como possibilidade existencial, que se constrói em relação com o mundo e os outros; desta forma, vemos como necessário iniciar uma revisão das produções existencialistas e fenomenológicas acerca do fenômeno delírio. Foi utilizada a base *Scientific Eletronic Library Online – SciELO*, biblioteca eletrônica que reúne periódicos científicos, disponível em <http://www.scielo.org>, no período de 15 de outubro a 19 de outubro de 2020, buscando-se artigos publicados, sem determinação de ano, nos seguintes conjuntos de palavras chave: “Delírio” e “Existencialismo”, “Delírio” e “Materialidade”, “Delírio” e “Sartre”, que não apresentaram publicações. “Delírio” e “Fenomenologia”, por sua vez, resultou em 6 artigos, destes, 2 em português, 3 em espanhol e 1 em inglês. Os termos “Delírio” e “Psicologia Existencial” resultou em 1 artigo identificado anteriormente. “Psicopatologia” e “Existencialismo” resultou em 6 artigos, destes, 3 se repetiam entre si (1 destes 3 foi selecionado), levando a 4 distintas publicações que se somam à revisão. A partir da leitura de resumos, utilizando como critério a abordagem do fenômeno delírio na produção ou explicações fenomenológicas e existenciais que possam servir como base para se pensar o fenômeno, foram selecionados, dos 10 artigos encontrados, apenas 7, ou seja, foram retirados 3 dos 4 artigos de “Psicopatologia” e “Existencialismo”, pois os mesmos não se relacionavam diretamente com a temática proposta.

O delírio é comumente compreendido como algo deslocado e não correspondente à realidade, um discurso sobre um mundo mágico ou irreal, um discurso que parte de um outro lugar que não o mundo vivido e experimentado concretamente. Se utilizarmos da concepção do DSM-5 (2013), compreendendo de antemão seu caráter nosológico e classificatório, encontraremos ali uma concepção superficial de delírio, considerado como uma crença fixa e inabalável perante as contradições que a realidade impõe sobre essa crença, além de distinguir formas específicas e socialmente semelhantes de delírios, como os persecutórios, de grandeza e assim por diante. Essa compreensão não é passível de falhas porque a proposta que a efetiva é simplória, por categorizar a partir de achados clínicos a forma como o fenômeno delírio se mostra. Sendo assim, a compreensão do que, de fato, é delírio se perde e dá a aparência de ter sido respondida no meio destas classificações homogeneizadoras e reducionistas.

Segundo Flor Emilce Cely Á. no artigo intitulado “¿son los delírios creencias irracionales?” de 2017, compreender o delírio enquanto crenças irracionais não é o método mais adequado porque direciona para uma série de paradoxos e dicotomias como “racionalidade e irracionalidade”, “crenças verdadeiras e crenças falsas”. Aponta ainda que a própria definição proposta pelo DSM-5 – que coloca o delírio enquanto crenças fixas não suscetíveis à luz das evidências, que não procedem de experiências da vida normal e que, apesar da modificação de conceitualização acerca do delírio, nesta versão, em comparação à anterior (DSM-IVR), que o descrevia como uma falsa crença pautada em uma afirmação incorreta – a ideia de uma crença fixa apenas abre mais discussões e dificuldades na diferenciação de um delírio enquanto patológico e de crenças irracionais não patológicas. Para a autora, foi a partir do enfoque doxástico (o qual iremos ver mais adiante) que se delimitaram os delírios enquanto crenças falsas e irracionais. A partir de Bortolotti (2009 apud CELY, 2017), a autora expõe a discussão sobre os tipos de racionalidade nas crenças, e assim, busca definir se a compreensão do delírio enquanto crença irracional é adequada ou não.

O enfoque doxástico subdividirá em três partes a racionalidade das crenças, desta forma, temos a racionalidade procedimental (em que as crenças precisam se integrar a outras crenças ou outros estados intencionais), racionalidade epistêmica (em que as crenças devem se pautar, assim como responder, a evidências disponíveis ao sujeito) e racionalidade agencial (em que o sujeito deve dispor de razões para as crenças, além de atuar de acordo com estas em situações relevantes). Partindo desta ótica, é possível verificar a relação irracional ou racional com determinada crença, assim como compreender os delírios enquanto politemáticos (combinação de diversos temas e estranheza elevada em seu conteúdo) ou monotemáticos, neste sendo possível atribuir aos três critérios de racionalidade apontados anteriormente, em qual sentido a crença não se fundamenta e constitui um posicionamento irracional. Para melhor exemplificar a incoerência deste método, a autora utiliza de um caso de delírio de Capgras (consiste na afirmação de que um “impostor” idêntico substituiu um amigo ou familiar), no qual aplica os questionamentos para perceber onde a racionalidade não corresponde com a crença, e a partir disso afirma que é possível, sim, que o delírio seja uma crença irracional, mas que aceitar essa resposta impõe uma pergunta

talvez mais significativa “¿son las creencias irracionales, delirios?” (CELY, 2017. p.127). A resposta comumente aceita é de que não, segundo a autora, mas

En efecto, pareciera haber una diferencia importante entre, por ejemplo, tres casos distintos: el del nativo que cree fuertemente, a pesar de toda evidencia en sentido contrario, que cierta danza ritual provocará la lluvia, el del científico que se empeña en defender sus hipótesis a pesar de la evidencia en contra, y el del paciente delirante que afirma que su esposa ha sido cambiada por una impostora. Lo anterior pone en evidencia que un examen del sistema de creencias de un sujeto, con base en ciertos constreñimientos de racionalidad, por sí solo resulta insuficiente para marcar esta diferencia (CELY, 2017. p.127).

A lógica doxástica é um componente importante para a compreensão do delírio, mas é importante ressaltar que ela por si só é insuficiente e incompleta. Cely (2017) defende o uso da fenomenologia na compreensão do delírio, visto que esta propõe uma análise de experiências básicas como a corporeidade, espacialidade, temporalidade e intersubjetividade, assim, tornando possível entender o processo experiencial do delírio a partir da esfera da experiência.

Por ello la alteración del sentido de sí mismo se dará a la par con la perturbación de las dimensiones de las relaciones intersubjetivas y de las relaciones con el mundo. Por esta razón, la comprensión y explicación de los fenómenos alterados de la experiencia psicótica, tales como los delirios, debe hacerse partiendo de una concepción de sujeto que no está dividido en mente y cuerpo, tal como parece seguirse de la persistencia en tratar los estados mentales o intencionales del sujeto por un lado, y los estados experienciales o corporizados por otro. Dicho sujeto, además, no está "afuera" o "más allá" del mundo objetivo; ni se encuentra separado de los otros por un abismo epistémico (CELY, 2017. Pg.129).

Concordamos com Cely (2017) quanto as suas críticas voltadas ao sistema doxástico e sua insuficiência enquanto método de determinação da presença ou não de delírios, visto que, embora possa auxiliar a compreensão da racionalidade/irracionalidade de uma crença, o método por si só não define delírio de fato como crença, assim como uma crença irracional não necessariamente é um delírio, neste sentido, a palavra final acaba sendo sustentada apenas pela autoridade que interpreta estas crenças. No caso de delírio de Capgras demonstrado pela autora, podemos perceber a correspondência do sujeito à crença, ou seja, ele atua em relação à crença de que existe uma pessoa idêntica à sua mulher em sua presença, mas que não é sua mulher, ele crê que sua mulher desapareceu, portanto, recorrentemente sai a sua procura, chegando a ir

acompanhado da “impostora” à delegacia para iniciar uma busca por sua mulher (racionalidade agencial). Acordar e ver uma mulher idêntica a sua, com as mesmas roupas, mesma voz e nome, morando na sua casa, o leva a perceber que sua mulher está desaparecida, pois não retorna à casa, o que demonstra uma racionalidade procedimental. O único ponto que verdadeiramente “falha” é a racionalidade epistêmica neste caso e, portanto, dentro deste sistema, poderíamos entender que este paciente possui uma crença irracional, mas poderíamos entender se tratar de um delírio também pelo mesmo critério? Para a autora, sob a perspectiva fenomenológica, a alteração que se dá no sujeito delirante é uma transformação radical do seu mundo de experiências, ou seja, não diz apenas da formação de “ideias delirantes”, mas de uma modificação da própria forma de experimentação da realidade.

Para Cely (2017), a fenomenologia, com sua análise de categorias experienciais básicas (corporeidade, espacialidade, temporalidade e intersubjetividade), possibilita a compreensão de como se sente o sujeito ao vivenciar esta realidade que para ele assim se apresenta, levando em conta a transformação profunda de seu mundo de experiências. A contribuição da autora para a presente pesquisa diz respeito à crítica exemplificada pela mesma, que fortalece a perspectiva da insuficiência do critério atual para designação de delírio, assim como demonstra a incompreensão do que é delírio por parte dos que apontam sua presença pautados no manual diagnóstico de saúde mental (DSM-5).

A abertura da compreensão fenomenológica proposta pela autora, assim como a proposta do delírio como modificação do modo de experimentação da realidade em seu sentido total, nos direciona às seguintes reflexões: não é o pensamento que compreende a realidade de maneira enganada, porque não é apenas o pensamento que apreende a realidade. A apreensão da realidade se dá na totalidade do ser, ou seja, é apreendida em todos seus aspectos vivenciais, por meio da experimentação do corpo, do mundo, do tempo e da relação com os outros.

Francisco Martins e Arílson Corrêa Costa, no artigo “Quem são eles?” (2003), a partir de uma ótica psicanalítica, fenomenológica e linguística, realizam uma análise da obra “O processo”, de Franz Kafka, relacionando-a com um caso de delírio de perseguição. Em um processo de identificação de similaridades do discurso de Sr. K (personagem principal da obra de Kafka) com um potencial discurso delirante persecutório, os autores se deparam com o uso do pronome “ele”

de forma indeterminada, no sentido de que não se identifica, de fato, quem é o “ele(s)” que denuncia, julga e condena o personagem nesta narrativa onde a estranheza e alienação permeiam as relações humanas e legais de forma quase orgânica.

A compreensão dos pronomes em terceira pessoa adotada pelos autores consiste na capacidade dos sujeitos de se relacionarem com qualquer referência de objeto, sua não reflexão acerca da iminência do discurso, as amplas possibilidades de envolver formas pronominais e demonstrativas, e sua incompatibilidade espaço-temporal com o “aqui” e “agora”. Neste sentido, a relação do “ele” se dá em uma comunicação impessoal, uma relação indireta, de não familiaridade, com o “aquilo” que se faz ausente por não ser o Eu (locutor) ou tu (alocutor) da relação dialógica direta. A noção do “tu” como outro é distinta da noção do “ele” como “não-eu”, pois este não se põe defronte do Eu, mas fica distanciado. No caso do discurso paranoico, os autores defendem uma relação estreita entre a paranoia e a impessoalidade advinda do pronome “ele” e sua conseqüente impossibilidade de diálogo, pois o mesmo se direciona à não-pessoa, às coisas, a tudo que é distante ou indiferente.

Os autores discorrem ainda que uma das características essenciais do delírio é a discordância por parte do sujeito em relação às coisas do mundo e às compreensões aceitas destas. Neste sentido, a partir de sua própria concepção, constrói um mundo novo que engloba seus desejos, suas percepções, sem considerar a percepção coletiva como parâmetro de realidade, mesmo que este mundo novo parta de uma possibilidade concreta, como o exemplo de ser verdadeiramente perseguido, ou seja, uma possibilidade muitas vezes plausível, no delírio, é aceita como verdade mesmo quando se efetiva em discordância dos fatos da realidade.

A leitura deste artigo nos indica possíveis reflexões acerca da relação com os outros, pois segundo o que foi apresentado pelos autores, existe uma perda da qualidade de “outro” dos terceiros no discurso delirante persecutório. Obviamente isto não pode ser tomado como norma ou como definitivo, mas sim como indicativo de uma possibilidade, assim como indicativo da modificação do modo de relação com as pessoas que, por conseguinte, entendemos que afetaria o modo de apropriação dos sentidos convencionais do mundo.

Ivana Anton Mlinar no artigo “Sentido mínimo de sí mismo y agencia: un análisis del núcleo de la actividad subjetiva” (2018), realiza uma análise do estudo de Gallagher acerca do si-mesmo mínimo, sabendo que o si-mesmo, ou *Self*, é um princípio que objetiva a compreensão da consciência através do seu caráter subjetivo, enquanto o si-mesmo mínimo corresponderia a um núcleo essencial; nesta perspectiva, subdividido em duas formas distintas de experiência, o sentido de propriedade (diz respeito à relação de “posse” da experiência vivida, onde o sujeito reconhece esta como vivenciada por ele, como detentor da experimentação) e o sentido de agência (diz respeito à relação de “ação” em uma experiência vivida, onde o sujeito se reconhece como agente iniciador de uma ação que causa esta experiência ou corresponde a ela).

O posicionamento da autora é contrário à teoria proposta por Gallagher que, ao se utilizar destes conceitos, busca separá-los para compreensão de fenômenos onde o *Self*, de algum modo, estaria perturbado, como no processo de esquizofrenia, nos pensamentos involuntários de alguns delírios, ou até mesmo em movimentos involuntários (MLINAR, 2018). Nestes exemplos, aponta-se que existe ainda o sentido de propriedade, pois o sujeito se reconhece vivenciando estas experiências, mas se perde o sentido de agência, visto a involuntariedade das ações e pensamentos, ou seja, estas vivências são experimentadas com carência de agência. Estas ideias irão culminar, na perspectiva de Gallagher, segundo Mlinar (2018), de que o sentido de propriedade é original e, portanto, núcleo essencial do si mesmo mínimo. Para Mlinar (2018), a distinção entre estas formas de relação não é tão clara ou inequívoca, e mesmo nas condições exemplificadas, o sentido de agência não se perderia por completo, mas estabeleceria uma relação mais íntima com o sentido de propriedade. Desta forma, a relação entre estas distintas experimentações é de mútua afetação, e a distorção de uma acarreta na modificação da outra, ou seja, ambos os sentidos permanecem ou em seu modo “natural” ou em um modo “alterado”, ainda assim, o que compõe o si mesmo mínimo não se perde, e sim se modifica. A proposta de Gallagher (apud MLINAR, 2018) recai no nível da experiência, que em outras perspectivas, corresponderia a um nível de atribuição. O sentido de agência e o sentido de propriedade são compreendidos como aspectos de primeira ordem, ou seja, pré-reflexivos e, portanto, não conceitualizantes da experiência, enquanto as atribuições de agência ou

propriedade conceitualmente informadas (o que compreenderíamos aqui como reflexionante) dependem de experiências de primeira ordem.

No exemplo de pensamentos “inseridos” em um paciente esquizofrênico, trazidos por Mlinar (2018), é possível perceber a relação intrínseca destes sentidos, e a maneira com que isto se relaciona com o papel da atribuição como substituinte da experimentação concreta. Ao vivenciar um pensamento “alheio” logo se percebe neste a ausência do sentido de agência, pois não existe voluntariedade em ações que não reconheço como originadas por mim. Concomitantemente, esta experimentação de um pensamento, ou até mesmo movimento involuntário, se dá com um caráter de estranheza, não ocorre o sentido de propriedade desta vivência, pois a involuntariedade me aliena, não me experimento como aquele que pensa determinado conteúdo, mas como aquele que percebe um pensamento de outro alguém. O que ocorre nestes casos é uma atribuição de propriedade, pois é visível que meu corpo se move ou que percebo um pensamento, mas não há sentido de propriedade nesta relação, pois este corresponde a uma experimentação “genuína” e não a mero reconhecimento.

Mlinar (2008) se direciona à conclusão que independe do grau de propriedade, invariavelmente vai existir junto a este um sentido de agência, por “menor” que possa ser, e que esta noção pode ser um dos caminhos para compreender a intensidade da experimentação de propriedade, visto que ações com intuitos mais direcionados tendem a ser experimentadas com maior vivacidade. Ou seja, o ato automático de trancar a porta ao sair de casa é experimentado com menor “apropriação” do que a realização de uma prática esportiva, justamente pelo nível de agência ser reduzido. A autora reconhece ainda a intencionalidade como fator constituinte da natureza agencial, e desta forma podemos compreender a relação de intensidade do sentido de agência (o que, pela mútua afetação, modifica a intensidade do sentido de propriedade) de acordo com a potência de significação do objeto ao qual se volta a intencionalidade da consciência. Portanto, o sentido de agência e propriedade recai no caráter relacional da intencionalidade. A autora apresenta a questão e possibilidade de o sentido mínimo de si-mesmo não estar ligado originariamente a aspectos físicos e fisiológicos, nem a estados psicológicos de consciência, desta forma, surge no limiar do campo relacional.

Marco Fierro, Ana María Hernandez e John Malcolm realizaram, no artigo de 2018 intitulado “The Psychopathology of Delusion of Control According to

Subjective Experience”, entrevistas semiestruturadas pautadas na fenomenologia com 7 pacientes, destes, 6 casos de esquizofrenia e 1 diagnóstico de transtorno esquizofreniforme. O objetivo do estudo consistiu na produção de uma explicação psicopatológica para a experiência subjetiva de paciente com delírio de controle (ou delírio de influência, o qual superficialmente podemos compreender como um fenômeno onde os pensamentos do indivíduo são vistos pelo mesmo como inseridos e não autorais). Os autores apontam que 1 em cada 5 pacientes com esquizofrenia são afetados pelo delírio de controle, e apesar da recorrência comum, pouco se sabe do mesmo em termos psicopatológicos, assim como existem poucas pesquisas no tema e compreensões acerca da forma como se origina e sua permanência no quadro.

Fierro, Hernandez e Malcolm (2018) mencionam teorias conhecidas acerca deste fenômeno, desde questionamentos filosóficos relacionados ao sentido de agência como visto anteriormente em Mlinar (2008), discussão percebida pelos autores como tendo problemas pragmáticos e conceituais, visto que sentimentos, pensamentos e memórias desconfortáveis ocorrem de forma, muitas vezes, involuntárias e incontroláveis, sem necessariamente consistir em uma psicopatologia, ou seja, ocorrem comumente. Defendem ainda que a perspectiva mais aceita consiste na sugestão de que o cérebro monitora três aspectos distintos de ação (em resposta a um estímulo externo; voluntária voltada para determinado intuito; ação propriamente executada), sendo que no delírio de controle afirma-se que ocorre uma ruptura do sistema cognitivo responsável pelas ações voluntárias e sua execução, desta forma, implicando na experimentação de uma ação voluntária como alienada do sujeito (FIERRO; HERNANDEZ; MALCOLM, 2018).

Outras três teorias são apresentadas pelos autores, a primeira pautada nas estratégias de *coping*, onde a dificuldade de lidar com determinados pensamentos, não tolerá-los como pensamentos próprios de sua pessoa, leva a uma externalização dos mesmos, que passam, então, a ser experimentados como inseridos. A segunda, por sua vez, propõe que delírios constituem uma possibilidade de explicação ou resposta racional para experiências anômalas. Uma variação desta compreensão indica ainda que a partir de uma experiência incomum (entendemos experiência incomum como aquela para a qual não temos recursos para compreensão), e no processo de construção de uma explicação para o vivido, a redução do controle do córtex pré-frontal e dos mecanismos de monitoramento

favorece a criação de explicações contraditórias ao sistema de crenças socialmente aceito, mas pelo sujeito que delira acabam sendo vistas como plausíveis (FIERRO; HERNANDEZ; MALCOLM, 2018).

A última teoria, a qual é explorada de forma mais ampla pelos autores, se chama “theory of anomalous affective experience” (teoria da experiência afetiva anômala, tradução nossa) e propõe que os delírios são elaborações linguísticas construídas para significar e tornar passível de compreensão a experiência de afetividades anômalas subjacentes ou somatizações pelo sujeito, tanto para si mesmo quanto para os outros, sendo que este processo ocorre de forma involuntária, não reflexiva, e se inicia através da afetividade. Neste sentido, são delimitados três diferentes estágios para o processo, em que o primeiro consiste no surgimento de uma experimentação afetiva anômala, seguido pela implementação de um estilo cognitivo específico, e por último a construção narrativa que busca significar a experimentação.

Esta teoria identificou cinco tipos de delírios a partir de um certo padrão predominante das experiências subjetivas, e segundo esta, as diferentes formas de delírio acompanham um processo de desenvolvimento e intensificação conforme se progride nos estágios descritos anteriormente. Sendo assim, de forma a exemplificar, descreveremos a progressão do delírio persecutório apenas, embora os autores discorram sobre os cinco (persecutório; niilista; místico; somático; grandioso).

No primeiro estágio, o delírio persecutório irá se configurar como um medo ou desconfiança intensa voltada para uma suposta situação perigosa que outros sujeitos lhe oferecem. No segundo momento, o sujeito direciona suas ações ou pensamentos para a lida da suposta situação. Por fim, constrói-se uma narrativa que efetiva uma compreensão da experiência, o que possibilita a expressão da experiência vivida para terceiros, assim como para si mesmo. Neste estágio final, a narrativa estará vinculada com a experiência anômala original, desta forma, no delírio persecutório, marcada por afirmações acerca das intensões danosas alheias. O delírio de controle, pelos autores, é compreendido como decorrente do contexto de um delírio persecutório.

Guiomar Gabriel e José A. Carvalho Teixeira na obra “Ronald D. Laing: A política da psicopatologia”, publicada em 2007, expõem a perspectiva do referido autor acerca da psicopatologia clássica, sua proposta de uma psicopatologia

pautada na ontologia fenomenológica existencial, assim como apresentam a progressão do pensamento do autor quanto à psicose. Segundo os autores, Laing buscou estabelecer uma alternativa às perspectivas comportamentais e psicanalíticas de sua época quanto à psicose, propondo no conceito de loucura um fundamento existencial pautado em Sartre. Neste sentido, o sujeito, em recurso último, almeja a construção ou identificação de um significado para a própria existência, portanto, a compreensão da experiência deve perpassar a vivência e contextualizá-la na existência.

A seu ver, mesmo os comportamentos mais estranhos e bizarros seriam inteligíveis, do ponto de vista do próprio sujeito que está perturbado. Para compreender isso é preciso dar voz aos pacientes, regressando à experiência vivida pelos sujeitos, mas contextualizando-a na existência. (GABRIEL; TEIXEIRA, 2007. p. 662).

Quanto à psiquiatria clássica, Laing recusa o dualismo do pressuposto de psique saudável e enferma com funcionamentos (e, conseqüentemente, estruturas) distintos, afirmando que com o uso da linguagem psiquiátrica acabamos por coagir, com o intuito desta linguagem de circunscrever e isolar o sujeito em uma entidade nosológica. “Tornar uma pessoa num objeto era para Laing tão patético como personalizar os objetos” (GABRIEL; TEIXEIRA, 2007. p. 662). Na ontologia Sartreana, a distinção que há do ser-em-si em relação ao ser-para-si é fundamento essencial para a compreensão crítica de Laing, sendo que esta diferenciação do homem dos objetos que o cercam demonstra a insuficiência de análises e investigações que reduzem o homem à “coisa”, como um ser-em-si, totalizado e tendo em si mesmo o fundamento de sua existência (o que implicaria na não necessidade de relação, que sabemos ser fator constitutivo do que é ser “humano”). Investigações estas pautadas em medições e categorizações que levam a compreender o sujeito não mais em sua singularidade mas como categoria nosológica (embora seja de fácil argumentação apontar que mesmo enquadrando um sujeito em uma categoria nosológica, a experimentação deste no contexto do adoecimento, assim como sua disponibilidade de recursos para lidar com o mesmo, torna qualquer enfermidade, física e mental, uma vivência única que exige uma postura profissional que se adeque à demanda singular).

As críticas se estendem ainda sobre os pressupostos patologizantes, sendo componentes do encontro terapêutico o “doente” e o “são”, na afirmativa de que a

“neutralidade” do “são” não influi sobre o “doente”. Quando nos atemos a um ponto de vista meramente avaliador de possibilidades patológicas, encontramos sinais de doenças no comportamento de qualquer pessoa, ignorando a possibilidade deste comportamento ser uma expressão de sua existência (GABRIEL; TEIXEIRA, 2007). Vale reforçar, que em uma perspectiva despatologizante, o comportamento antes visto como sinal de adoecimento pode ser compreendido como “recurso adaptativo” a um contexto (situação, história...) de complicações. Desta forma, não inserimos no sujeito a abstração de sua vivência por meio de uma denominação reducionista, embora a apresentação destas denominações seja um fator necessário para garantia de direitos no sistema em que vivemos.

Laing esclarece o distanciamento que a fixação em critérios nosológicos pode causar na relação com o sujeito propriamente dito

É possível ter um conhecimento aprofundado do que foi descoberto sobre hereditariedade e incidência familiar [...] saber de facto quase tudo o que há a saber sobre a psicopatologia da esquizofrenia ou sobre a esquizofrenia como doença sem se conseguir compreender um único esquizofrênico. Esses dados são todos formas de não o compreender (LAING, 1990 *apud* GABRIEL; TEIXEIRA, 2007. p. 662).

Segundo os autores, Laing, ao longo de sua obra, se preocupou avidamente com a questão da psicose, sendo que em sua primeira obra transmuta a noção de “louco” atribuída ao psicótico para o “são” em uma sociedade louca, posteriormente acrescentando a influência das experiências pré-natais e perinatais como fatores relevantes no desenvolvimento da psicose.

Os autores seguem a linha cronológica da construção do pensamento de Laing quanto ao tema, e apontam que, em um primeiro momento, a psicose é compreendida como “alienação do indivíduo ontologicamente inseguro”, de forma simples, a recusa de determinada auto revelação, e o medo que permeia este fenômeno conduz o sujeito a um princípio de auto preservação (relacionar-se diretamente com a verdade ignorada é uma ameaça à identidade de ser). Sendo assim, como caminho à preservação da “integridade”, o princípio de auto gratificação (o qual os autores não definem) é substituído pelo princípio de auto preservação, e recorre-se à irrealidade, colocando-se em questão a existência, essência e identidade da pessoa com o *Self* fragmentado.

Os autores apresentam ainda uma série de características da pessoa ontologicamente insegura comparadas com sua contraparte, o que podemos tentar

sintetizar na ideia de instabilidade do ser como “real” em seus sentidos múltiplos (e seus esforços na preservação da própria existência e identidade); afetação intensificada das circunstâncias da vida (estas constituindo ameaça constante e letal); relações alteradas com o mundo, o tempo e o próprio corpo (descontínuo no tempo, distante do próprio corpo devido à divisão do *Self* verdadeiro e do *Self* falso, hierarquização da materialidade distinta das convenções); a relação com a realidade não é interrompida, visto que o indivíduo é afetado por esta, mas a afetação, por sua vez, é distinta, conseqüentemente, podendo levar à experimentação de um mundo que não pode ser partilhado com outrem. A divisão de ser, portanto, pode ser compreendida como uma ruptura em *Self* incorporado (falso e externo, sendo este o percebido pelos outros) e *Self* desincorporado (interior e verdadeiro, distanciado das relações concretas como recurso de preservação).

Laing apresenta também três modalidades de ansiedade na pessoa ontologicamente insegura:

Engulfment: que em tradução literal seria engolfamento, sendo que nesta modalidade a angústia se direciona à sensação da ameaça de ser tomado e destruído por outros, mais especificamente em relação ao amor, experimentado como uma versão do ódio, pela característica da aquisição de poder sobre o sujeito por outrem, envolvendo por completo o sujeito e lhe retirando o ser (desta forma, muitas vezes resultando no isolamento do sujeito angustiado).

Implosão: do sujeito que se sente como sendo ou estando vazio, e percebe na realidade a ameaça de preenchimento deste vazio, em contradição à ânsia por preenchimento, visto que isto poderia substituir ou destruir sua identidade, reconhecida como este mesmo vazio.

Petrificação/Despersonalização: medo do fim da subjetividade, tornar-se ser-em-si, por intermédio das relações interpessoais (transcendência transcendida).

O ponto que exclama nestas compreensões é o caráter contraditório da preservação, sendo esta a origem do que entendemos como sintomas do processo de esquizofrenização, por exemplo. Como sugerido pelos autores, abandona-se a autonomia como forma de secretamente preservá-la, faz-se de morto ou coisa, como forma de secretamente preservar o fato de estar vivo ou para prevenir que outro faça dele mero objeto.

Laing traça uma teoria do desenvolvimento psicótico utilizando os termos “good-bad-mad” (bom-mal-louco), desta forma, descrevendo 3 estágios da

percepção da família sobre a criança, onde, em um primeiro momento é “boa” (corresponde às normas e demandas pré-estabelecidas), em um segundo momento iniciam-se comportamentos subversivos, tidos como maldades, e por último, ao extrapolar estes comportamentos, a família compreende que a única resposta para esse desvio é a loucura (GABRIEL; TEIXEIRA, 2007). Posteriormente em seus estudos, o autor introduz uma contextualização social da psicose, onde esta não é mais compreendida em seu caráter intra-psíquico, individual, mas como uma resposta de sobrevivência em situações sociais específicas. Neste sentido, para compreender a psicose é necessário compreender as experiências interpessoais e os comportamentos de outros para com o sujeito em psicose. A partir desta nova etapa teórica, Laing acaba por modificar o conceito de normalidade antes pautado na segurança ontológica, se aprofundando em uma perspectiva descritiva da normalidade, a qual depende do contexto social do grupo onde o indivíduo em psicose se insere. As críticas que apresenta quanto a esta normalidade recaem sobre a normalização dos comportamentos e sentimentos, desta forma, socialmente limitando as expressões aceitas de liberdade, pois o que foge à determinada normalidade é visto como ausência de saúde mental. Agrega também o conceito de “inteligibilidade social”, correspondente a expressões que, mesmo “irracionais” por parte do sujeito em psicose, possui um significado de contexto (GABRIEL; TEIXEIRA, 2007).

Posteriormente, a psicose passa a ser compreendida “[...] como forma de suportar uma situação insustentável” (GABRIEL; TEIXEIRA, 2007). Desta forma, a experimentação da psicose é uma resposta inventada de caráter pessoal e singular para uma situação insustentável. Para os autores, por mais que Laing tenha sido obscurecido pelo tempo por inúmeras razões mencionadas no estudo, a sua teoria volta a ser relevante na atualidade devido à dominação hegemônica da neurobiologia na psiquiatria, e a conseqüente “ausência de voz” dos pacientes, justamente por lhes faltar quem os escute. Em suma, ao longo desta explanação cronológica da teoria de Laing, identificou-se uma concepção de loucura muito mais ampla do que a mera abstração imposta pelo uso dos termos nosológicos, estes que não têm como proposta a compreensão, mas a delimitação categorial e padronizadora.

Foi assim que um comportamento aparentemente incompreensível passou a ter significado existencial: a psicose como estratégia protectora contra a insegurança ontológica e tentativa de suportar uma situação existencial insustentável, gerada no contexto familiar (GABRIEL; TEIXEIRA, 2007. p. 671).

Érico Bruno Viana Campos e Nelson Ernesto Coelho Jr. (2002) na pesquisa intitulada “O conceito de alucinação em Merleau-Ponty: aspectos clínicos e psicopatológicos”, objetivaram discutir o conceito de alucinação na psicoterapia e psicopatologia partindo das considerações do fenomenólogo Maurice Merleau-Ponty em sua obra “*Fenomenologia da Percepção*”. Segundo os autores, a perspectiva fenomenológica de Merleau-Ponty tem seus fundamentos no campo de uma ontologia da existência, “[...] trazendo a metafísica do nível transcendental para a própria experiência perceptiva do homem” (CAMPOS; COELHO, 2002. p. 14). Para os autores, o fenômeno perceptivo aponta para uma vida de consciência pautada na experiência corporal pré-reflexiva, e apontam que dada a necessidade do desenvolvimento de uma categoria explicativa não-determinista, ou seja, em oposição ao constructo empírico de *causa* e o constructo idealista de *razão*, o filósofo denominou esta categoria de *motivo*, sendo este uma análise do *sentido*. *Sentido*, nesta perspectiva, se relaciona com a atribuição de um ou múltiplos significados a uma atitude, como expressão compreensiva de uma situação (CAMPOS; COELHO, 2002). O motivo está diretamente relacionado ao conceito de decisão, visto que é a partir da decisão que valido o sentido e o motivo da atitude.

Segundo os autores, tanto a psicologia clássica quanto a psiquiatria utilizam de referencial objetivo na validação da percepção, desta forma, a alucinação é uma percepção sem objeto. Utilizam a definição de Pierón (1996 *apud* CAMPOS; COELHO, 2002) sobre a alucinação, que coloca a mesma como uma perturbação psicossensorial correspondente à projeção de fenômenos subjetivos, caracterizados pela qualidade sensorial, espacialidade e crença errônea na existência do estímulo sensorial.

Para compreendermos o fenômeno alucinatório em Merleau-Ponty, os autores resgatam o conceito de ato perceptivo, que se fundamenta na noção de intencionalidade do corpo fenomenal. “[...] a consciência reflexiva é precedida e significada por um ser primordial antepredicativo e inacabado. Essa camada do ser é imanente à existência, porém incognoscível pois é a própria condição para o conhecimento” (CAMPOS; COELHO, 2002. p. 17); neste sentido, o ser é

potencialidade, seu horizonte de possibilidades de experiências, configurado pelo campo de experiências perceptivas do corpo fenomenal. A percepção, segundo os autores, é uma experiência *motivada* e pré-pessoal¹, descrita pelo filósofo como *comunhão* ou *coexistência*. Esta noção de coexistência aponta para a intrínseca relação entre ser e mundo, que se determinam enquanto relação, neste sentido, o ser é ser-no-mundo, e segundo os autores, esta compreensão deriva do conceito de intencionalidade da fenomenologia – consciência é intencionalidade, no sentido de que é consciência enquanto consciência de alguma coisa – percepção é sempre percepção de algo, neste sentido, intencional do objeto.

A *intencionalidade operante* do ato perceptivo caracteriza-se por sua parcialidade e inacabamento, pois a percepção redescobre o seu objeto intencional em uma das perspectivas possíveis, ou seja, a percepção sempre se dá a partir de um lugar concreto (CAMPOS; COELHO, 2002. p. 18, *Itálico do original*).

A intencionalidade operante é caracterizada ainda pelos movimentos de prospecção e retrospectiva (temporalidade), no sentido de que o ato perceptivo é o movimento que encontra algo para além de si, mas sempre um objeto já dado, é uma abertura sensorial para uma certa perspectiva de mundo, que simultaneamente inaugura o mundo percebido e é por ele inaugurada. Esta dinâmica da percepção é entendida como imanente da experiência, e desta forma, garantia da possibilidade de conhecimento. Para os autores, a experiência pré-reflexiva do ato perceptivo se desenvolve a partir do corpo fenomenal, o que implica dizer que é na sinergia das nossas capacidades sensoriais e na transposição destes que se expressa a intencionalidade operante, esta que configura o meio existencial, sua espacialidade, aspecto também imanente do ser-no-mundo. A temporalidade, por sua vez, é a própria síntese perceptiva, ou seja, é a articulação das diversas perspectivas que se abrem para a consciência perceptiva, o passado e o futuro como horizontes do objeto percebido em seu presente sempre retomado.

No caso de Merleau-Ponty, podemos resumir sua descrição dizendo que *espaço, tempo e causalidade* são todas funções e desdobramentos de uma função primordial da existência: a intencionalidade de nosso corpo fenomenal (CAMPOS; COELHO, 2002. p. 18, *Itálico do original*).

¹ Compreendemos a noção de pré-pessoal no sentido de a percepção ser uma consciência pré-reflexiva ou irrefletida, desta forma, o Eu não é colocado em questão, assim como a própria consciência.

Para Merleau-Ponty (apud CAMPOS; COELHO, 2002. p. 19. Itálico do original) “[...] *a diferença entre percepção objetiva e alucinação é intrínseca ao ato perceptivo*”, neste sentido, os autores apontam para a noção que o alucinado tem acerca de sua alucinação, certo aspecto de “irrealidade”, pois não a percebe tão nítida ou objetiva quanto a realidade, mas é uma expressão existencial da configuração do mundo deste homem que alucina, portanto, mesmo que exista estranhamento, a alucinação não é percebida em falsidade. Neste aspecto, os autores comentam que os critérios objetivos são insuficientes para descrever a alucinação em profundidade. Dentro desta compreensão de alucinação como expressão existencial “desprovida” de objetividade, mas sendo ainda um ato de *intencionalidade*, podemos compreendê-la como provida de *sentido existencial*, ou seja, é a expressão de uma condição existencial de ser-no-mundo (CAMPOS; COELHO, 2002).

Condição essa que se configura como um *estreitamento do espaço vivido*. Em outras palavras, a capacidade de habitar o mundo e transitar entre suas perspectivas encontra-se prejudicada. O homem, em vez de reencontrar o mundo em sua espacialidade, habita um espaço de *paisagem*. Espacialidade mórbida essa que é paradoxalmente rígida e tênue: perspectivas privilegiadas tomam o lugar do trânsito temporal, conformando uma paisagem artificial, porém sufocante. Com o espessamento de certos temas existenciais – o enrijecimento dos sentidos – há uma paralisia no intercâmbio comunicativo do ser-no-mundo, destituindo-o de sua potencialidade criativa (CAMPOS; COELHO, 2002. p. 20).

Os autores afirmam ainda que a potência perceptiva ocorre de maneira desarticulada, assim como a comunicação intersensorial e intersubjetiva acabam prejudicadas pela distensão do *arco intencional*². Arco intencional é exemplificado pelos autores como “[...] o corpo fenomenal em sua intencionalidade” (CAMPOS; COELHO, 2002. p. 20). Sendo a alucinação decorrente desta distensão do arco intencional, e resumidamente o arco intencional sendo o corpo fenomenal em sua intencionalidade, é possível entender que o fenômeno da alucinação não é puramente simbólico, visto que ocorre na expressividade do corpo fenomenal, ou seja, a alucinação é uma manifestação corpórea, uma conduta do corpo fenomenal

² A partir do arco intencional nos situamos a um passado e futuro, um ambiente social, uma condição física, concepções morais e ideológicas, ou seja, o arco intencional é o que possibilita a síntese dos sentidos. Compreendemos como uma síntese de diferentes intencionalidades de distintas consciências que, conseqüentemente, “delimitam” um modo de ser-no-mundo.

despersonalizada, no sentido de que a apreensão da experimentação (própria do corpo fenomenal) posiciona o fenômeno como exterior ou “alheio”, se assim podemos dizer.

“A alucinação da potência perceptiva rompe com a dinâmica da comunhão pré-reflexiva e possibilita a projeção da conduta no mundo externo ou no outro” (CAMPOS; COELHO, 2002. p. 20). Segundo os autores, o conceito de projeção adotado aqui remete a uma configuração existencial na qual a objetividade é perdida devido à escassez de contato intersubjetivo, “Ser e mundo são indissociáveis e qualquer oscilação nas condutas existenciais tem reflexo no espaço e no outro” (CAMPOS; COELHO, 2002. p. 21). A intersubjetividade é a relação de contato entre o eu e o outro, sendo a linguagem o mecanismo que possibilita esta relação, onde ao outro são projetadas qualidades minhas e ao eu introjetadas qualidades do outro. O extremo desta dinâmica conduz à alucinação, “O alucinado anteciparia de tal forma a fala do outro que chegaria a adotar diante de suas próprias falas uma atitude receptiva” (CAMPOS; COELHO, 2002. p. 21). Os autores afirmam que é no campo da linguagem – por ser particular a relação intersubjetiva – que a alucinação verbal deve ser entendida. “[...] a alucinação não é uma relação entre sujeito e objeto, mas uma relação de ser: ‘[...] existo pela linguagem em relação ao outro” (MERLEAU-PONTY, 1990a, p. 66 *apud* CAMPOS; COELHO, 2002. p.21).

Para Otto Dörr Zegers (2011) na pesquisa intitulada como “Fenomenología de la intersubjetividad en la enfermedad bipolar y en la esquizofrenia”, a intersubjetividade (consequentemente, alterações a nível intersubjetivo) é um dos pontos centrais nas enfermidades como a esquizofrenia – assim como síndromes decorrentes de um processo de esquizofrenização – e o autismo. O autor exemplifica esta implicação ao discorrer sobre a síndrome paranoide, na qual o outro é dotado do poder de ser o perseguidor, assediador, e até mesmo invasor da intimidade psíquica, como vimos em Fierro, Hernandez e Malcolm (2018). Outro exemplo é o da alucinação auditiva, fenômeno passível da compreensão de que o outro é tomado como uma presença virtual agressiva, invasora e atemporal. Em trabalhos anteriores do autor, retomados nesta pesquisa, já se fazia perceptível para Zegers (2011) a implicação da relação com o outro e com o tu, percebida até mesmo em um caso de esquizofrenia com aspectos hipocondríacos, cujo paciente demonstra em seu diário a progressão das alterações e perturbações na relação

com o mundo e os outros. Zegers (2011) apresenta a descrição do paciente acerca de questões do seu corpo da seguinte forma

Y en el comienzo de la psicosis decía cosas tan extrañas como que su cerebro estaba atrofiado y se había desviado hacia el tórax, pero que en todo caso no era capaz de llenar el cráneo. Su propio cuerpo se le había hecho extraño; para poder asegurarse de que sus brazos y piernas eran propios, los observaba, los movía y los mordía. Sentía que su cuerpo era plano y que las cosas se le venían encima y penetraban en él (ZEGERS, 2011. p. 509).

Posteriormente apresenta trechos do diário deste mesmo paciente, onde a aproximação com o mundo é descrita quase como invasiva, onde a diferenciação do eu e do outro é confusa, podendo ver a si mesmo onde havia o outro, além de descrições acerca do vazio de sentido e o aspecto meramente material dos objetos, do mundo e das pessoas que o cercam. Descreve ainda a dificuldade concreta em chegar à outra pessoa, de reconhecer os outros em suas individualidades. Segundo o autor, é conhecido que o “tu” invasor, progressivamente perde a individualidade até tornar-se coletivo (poderíamos dizer que este “tu” invasor no delírio pode até mesmo perder a qualidade de pessoa, sendo a abstração da perseguição).

Zegers (2011) aprofunda as explicações acerca da intersubjetividade expondo a perspectiva Husserliana. *Apresentação*³, segundo o autor, é o que se agrega à apresentação corporal do outro e, fusionados em unidade, permite a experiência do *alter Ego*. Ou seja, é a experimentação de um ente real que não sou eu mesmo e não se integra ao meu eu próprio, mas sim o *transcende*, desta forma, adquire sentido e justificação a partir de si mesmo. O autor comenta que este é um caso especial do grande problema husserliano, o problema de demonstrar como o transcendente pode tornar-se imanentemente transcendente. A solução, segundo o autor, é o conceito de *constituição*, constituição da objetividade temporal, do mundo próprio, do alter Ego, do outro e seu mundo.

Na busca para compreender o alter Ego, Zegers (2011) afirma que é necessário resolver o problema da constituição do Ego e do mundo próprio, ou seja, identificar o meu eu próprio enquanto si-mesmo puro. Esta primeira esfera é

³ Tanto o termo *presentación* quanto o termo *presentación* possuem o mesmo significado de apresentação, mas conceitualmente, quando utilizamos a palavra em itálico estamos nos referindo ao seu uso enquanto isto que se apresenta como unidade (totalidade), sem o itálico como isto que se apresenta enquanto fragmento apreensível em direta relação com a esfera original primordial. *Apresentação* também alude a um aspecto temporal disto que se apresenta, no sentido de ser o presente daquilo ao qual antecipamos o futuro e retemos o passado para descrevê-lo.

nomeada esfera original primordial, e é a esfera do fluir da história vital interna, e em relação à ordem de constituição de um mundo externo, esta história vital é o primeiro mundo, e a partir desta noção que a diferenciação do eu e do outro se funda, pois na corporalidade, o reconhecimento de que o corpo do outro não é mera extensão do meu ou duplicação do meu, reside no fato de que este outro ser não pode ser integrado ao meu próprio fluxo vital enquanto eu mesmo.

Outro problema que surge nesta compreensão é a forma como o outro é passível de experimentação, ou seja, reconhecendo seu corpo e psique enquanto externos a mim mesmo, e ainda reconhecendo a mim mesmo também como outro. Para o autor, a percepção do outro ocorre no entrelaçamento de três intencionalidades, a da percepção de um corpo real, a percepção do mesmo enquanto corpo sujeito, e a *apresentação* do mesmo como alter Ego (ZEGERS, 2011).

En este entrelazamiento, el cuerpo del otro y el Yo del otro aparecen dados en el modo de una experiencia unitaria y trascendente. Por cuanto cada experiencia está dispuesta sobre otras experiencias que llenan y confirman los horizontes «apresentados». El resultado es entonces que la «apresentación» [...] «presupone un núcleo de presentación» o, en forma más exacta, que ella es una actualización asociada con la auténtica *percepción* (del cuerpo extraño). Ambas, percepción y actualización, están aquí en la comunidad funcional de *una* percepción que se presenta y «apresenta» *al mismo tiempo*, creando la conciencia de su *auto-existencia* para todo el objeto. Es así como mi Ego constituye en sí mismo al otro Ego (ZEGERS, 2011, p. 512. *Itálico do original*).

Após estas explanações o autor se direciona à constituição do *mundo comum*, ressaltando a corriqueira expressão “El enfermo mental vive en un mundo distinto de nosotros” (ZEGERS, 2011, p. 512), reforçando que não é claro o sentido científico desta expressão. A constituição do mundo comum é realizada pela *apresentação* cujas referências intencionais se dividem entre as de cunho objetivo e histórico biográfico, enquanto as apresentações correspondem ao nosso fluxo vital e sua imanente transcendência, ou seja, o Ego constitui um pedaço de mundo comum a partir do *apresentado* (ZEGERS, 2011).

Agora comentando sobre os estados “enfermos” das relações intersubjetivas, o autor demonstra que o fracasso da constituição de um alter Ego é também fracasso da constituição de um Ego próprio. O não reconhecimento do outro em seus contextos indica para um não reconhecimento de mim mesmo nestas relações, ou seja, no exemplo de psicose maníaca apresentada pelo autor, a pessoa

demonstrou comportamentos socialmente inadequados, não reconhecendo o contexto no qual tanto ela quanto o outro estavam. A compreensão deste exemplo é de que esta pessoa está presente para si mesma em seu mundo primordial mas não alcança a *apresentação* de si mesma em seus diversos papéis sociais, familiares e individuais, assim, o autor percebe que a vida para esta pessoa transcorre de presença em presença (no sentido temporal de presença), desconectada de retenções e protensões⁴, e devido a esta derrocada da temporalização, a constituição do mundo comum se faz também fracassada (ZEGERS, 2011).

Na depressão, o sujeito torna-se inalcançável para o outro, ou em seu corpo ou em seu delírio, e recorrentemente demonstra discursos de auto reprovação (se não tivesse feito isto, então as coisas seriam diferentes). A compreensão do autor acerca deste fenômeno é de que este sujeito tem seu passado (que é imutável) invadido pelo futuro, de forma que não ocorra nenhuma atualização do presente. Já os delírios depressivos não são tão abstratos quanto os presentes na esquizofrenia, por se pautarem mais diretamente em aspectos do cotidiano, usando como exemplos delírios voltados para o próprio corpo em casos hipocondríacos ou voltados para a relação com os outros e a sociedade em delírios de culpa e ruína. No delírio depressivo, os delirantes afirmam a experimentação de uma condição incurável de enfermidade, e em casos mais extremos, como no delírio de Cotard, se reconhecem como estando mortos. Nestes casos, o fenômeno que ocorre é o inverso do descrito na auto reprovação, ou seja, o futuro é invado pelo passado, a possibilidade futura é tida como já tendo ocorrido (ZEGERS, 2011).

Na compreensão fenomenológica da esquizofrenia, o autor recorre ao conceito de intencionalidade em Husserl, sendo esta o fenômeno psíquico caracterizado pela referência a outra coisa que não si mesmo, por exemplo, a intencionalidade do recordar é a lembrança a qual se direciona, da percepção o objeto percebido. O autor afirma que em um caso de esquizofrenia ocorre uma debilidade da intencionalidade, no sentido de que os objetos não são intencionados com a força ou intensidade correspondentes, e aponta para as seguintes consequências, sendo a primeira a aquisição, por parte dos objetos, de qualidades estranhas, alheias e múltiplos significados dissonantes dos que aparecem quando a

⁴ Retenção, nesta perspectiva fenomenológica, indica a apropriação e retenção do passado, enquanto protensão indica a antecipação futura. Assim, os conceitos de retenção, apresentação e protensão são complementares às noções de passado, presente e futuro na constituição do Ego.

intencionalidade funciona corretamente (ZEGERS, 2011). A segunda consequência é que a debilitação do arco intencional, no nível do pensamento e do discurso, culmina na frouxidão das associações. A terceira consequência é a possível inversão da intencionalidade, no sentido de que não ocorre uma troca harmônica de intencionalidades entre o eu e o outro, ou seja, o esquizofrênico não consegue intencionalizar o outro adequadamente para perceber a realidade a partir da perspectiva do outro, e o outro, ao intencionalizar o esquizofrênico nesta dinâmica díspar da intersubjetividade, acaba por exercer domínio sobre ele, assim, constituindo-se a experimentação tão frequente de perseguição. A quarta consequência da debilidade da intencionalidade, sendo esta a base para a intersubjetividade e a temporalidade, é o entorpecimento dos “caminhos da vida” do esquizofrênico, no sentido de vazio de sentido ou tristeza em decorrência da falta de impulso ou falta de atração dos objetos, visto a invasão da multiplicidade de sentidos nos mesmos. Esta falta de direcionamento é decorrente da debilidade da intencionalidade, assim como, a partir desta debilidade, a constituição falha do outro e do mundo compartilhado.

Zegers (2011) conclui que é tarefa da fenomenologia descobrir na arquitetura do humano o lugar da fala e os sintomas e síndromes decorrentes desta, assim como é tarefa da neurobiologia determinar os mecanismos somáticos, da psiquiatria biológica e psicofarmacologia encontrar os medicamentos e técnicas psicoterapêuticas e de reabilitação.

Com esta revisão da literatura, vamos agora à nossa própria pesquisa sobre o fenômeno do delírio.

3 EXISTENCIALISMO

Antes de ingressarmos na descrição do fenômeno delírio a partir das concepções de Alexandre Valverde (2011), esboçaremos nesta seção uma compreensão do existencialismo sartreano. Neste sentido, iniciaremos expondo alguns aspectos basilares da teoria, progredindo posteriormente para compreensões e conceitos que acreditamos serem essenciais para a discussão.

3.1 A CONCEPÇÃO DE FENÔMENO

A fenomenologia de Husserl se caracteriza como uma das essenciais influências ao existencialismo de Sartre, esta fenomenologia que, segundo Schneider (2011), pretende um acesso imediato à realidade, tendo o fenômeno como pleno de positividade, visto que é indicativo de si mesmo, ou seja, não resguarda internamente uma essência inacessível enquanto exprime falsa aparência do ser, o fenômeno não oculta nada e, para Husserl (apud SCHNEIDER, 2011), pode ser conhecido a partir da série de suas aparições. Neste sentido, a descrição do fenômeno é a descrição de suas diversas aparições, assim como a “essência” do fenômeno pode ser entendida como a razão da série. Estas concepções, para a autora, tiveram a pretensão de dissolver os dualismos (interior/exterior, essência/existência), desta forma, essência como razão da série é aparência, ou seja, “a aparência não esconde a essência, mas a revela: ela é a essência” (SARTRE, 1997 *apud* SCHNEIDER, 2011, p.78). A fenomenologia para Sartre (2015) é um estudo científico e não crítico da consciência, cujo procedimento é a intuição, no sentido de que esta nos coloca em presença da *coisa* e, partindo desta lógica, é denominada por Husserl como ciência descritiva. O objeto que descreve é o fenômeno (SARTRE, 2015).

O fenômeno envolve sempre dois polos, o noético e o noemático, ou seja, um sujeito cognoscente (dotado da capacidade de conhecer, assimilar, perceber...) e um objeto cognoscível (dotado da possibilidade de ser conhecido, assimilado, percebido...), desta forma, o fenômeno sempre será a relação destes polos.

Um dos pontos da fenomenologia de Husserl recusado por Sartre é o encaminhamento do autor a uma noção de Eu transcendental, no sentido de que o Eu, que estaria por detrás de toda consciência, seria a estrutura necessária para

unificar as consciências (SARTRE, 2015), ideia que aponta para resquícios de um pensamento metafísico, que se afasta do concreto, do acessível. Sartre pontua esta crítica ao afirmar

Acredita-se ordinariamente que a existência de um Eu transcendental se justifique pela necessidade de unidade e de individualidade da consciência. É porque todas as minhas percepções e todos os meus pensamentos se reportam a essa morada permanente que minha consciência é unificada; é porque eu posso dizer *minha* consciência e Pedro e Paulo podem também falar de *sua* consciência, que essas consciências se distinguem entre si. O Eu é produtor de interioridade. Ora, é certo que a fenomenologia não tem necessidade de recorrer a esse Eu unificador e individualizante. Com efeito, a consciência se define pela intencionalidade. Pela intencionalidade ela se transcende a si mesma, ela se unifica evadindo-se (SARTRE, 2015. p. 20-21).

Outro ponto de discordância é o recurso ao infinito presente na fenomenologia de Husserl, este que, utilizando da redução fenomenológica, objetiva alcançar a essência das coisas, e constatando que o objeto se apresenta em aparições que podem ser percebidas de múltiplas formas (possibilidades infinitas), conclui que para apreender o ser por meio de suas aparições é necessário apreender a totalidade das aparições de uma única vez, uma tarefa impossível. Na busca da realização desta impossibilidade, Husserl retorna à metafísica ao entender que a essência das coisas é determinada pela subjetividade do sujeito, culminando na noção de que “É de mim mesmo, do meu eu transcendental... que o mundo objetivo haure todo o seu sentido e valor existencial” (FRAGATA, 1985. p. 113 *apud* SCHNEIDER, 2011. p. 80). Para Sartre (SCHNEIDER, 2011), apesar da infinidade que é a realidade, o homem a conhece objetivamente, isto significa que não se faz necessário compreender a totalidade da série para apreender os fenômenos finitos que a compõem.

A complicação do recurso metafísico de entendimento da infinidade, que é a totalidade da série, é demonstrada pela crítica à confusão que se fez da ontologia com a epistemologia, como esclarece Schneider (2011. p. 81): “Os filósofos consideravam, por exemplo, que se a série de aparições é infinita e a essência é a razão da série, logo o ‘ser’ deve ser infinito, eterno, imutável, incognoscível”. Este ser incognoscível está, portanto, além da realidade, desta forma, a objetividade não pode nos apresentá-lo. O que se perde nesta redução metafísica, seja em sua expressão por via do idealismo (sujeito como determinante da realidade) ou por via do realismo (realidade como determinante do sujeito), é justamente a dialética da relação sujeito/objeto. A ontologia de Sartre se pauta na dialética da relação entre o

ser do fenômeno (universal = razão da série) e o fenômeno de ser (singular = objeto), ressaltando a coextensividade destes, assim como o fundamento transfenomenal do fenômeno, ou seja, para o fenômeno ser é preciso ser para além de si mesmo.

Em suma, o ponto importante que precisamos compreender neste momento acerca da relação do fenômeno de ser e do ser do fenômeno é a coextensividade destes, e a implicação que esta coextensividade tem para podermos afirmar que cada aparição (perfis que compõem a totalidade da série) remete às demais (ou à totalidade), embora cada aparição seja por si só um ser transcendente. Implica ainda que o ser não se oculta por detrás do fenômeno, ao contrário, se revela nele, embora não possa ser reduzido a ele. Schneider (2011) esclarece estas afirmações ao pontuar, por exemplo que uma árvore (exemplo de ser) não deixa de existir ao não ser percebida pelo homem, não deixa de ser o que é quando o homem não lhe atribui propósitos. A árvore, por ser um ser-em-si, não é consciente de si mesma ou dos outros seres, portanto, não estabelece relações possíveis com estes outros seres, visto que é a consciência “quem” estabelece relações. O ser-em-si é plena positividade, é exatamente o que é, sem dentro ou fora, é a totalidade de si mesmo, o absoluto de objetividade, esgota-se em ser “si mesmo”, no entanto, aparece para alguém. Este “alguém” para quem o ser-em-si aparece é a consciência, o ser-para-si, o polo de subjetividade. É o ser-para-si que “organiza” o ser-em-si, que o diferencia. Sem a relação com o ser-para-si, o ser-em-si é indiferenciado, neste sentido, a realidade é indiferenciada até ocorrer a relação da consciência com ela; nessa relação, o que era indiferenciado passa a ser um mundo, com seus objetos, dentro de uma temporalidade.

A autora reforça que o conceito de consciência de Sartre é pautado na noção de intencionalidade de Husserl, e o filósofo leva isto às últimas consequências, ou seja, para Sartre (*apud* SCHNEIDER, 2011), a consciência não tem o mundo como seu conteúdo, não há algo “dentro” da consciência, justamente por esta ser o polo de subjetividade, o extremo oposto do polo de objetividade; neste sentido, a consciência é o nada, existe enquanto intencionalidade, enquanto consciência de algo que ela não é. Desta forma, é indivisível disto com o qual se relaciona no momento em que se relaciona, é a própria relação. Diferente do ser-em-si, a consciência só existe no momento em que aparece. Conhecimento, por sua vez, é apenas uma das formas de relação da consciência, e vale ressaltar que não deve

ser confundido com esta em seu caráter transfenomenal, ou seja, a consciência não pode ser apreendida pelo conhecimento, enquanto, em contrapartida, fundamenta a possibilidade deste (SCHNEIDER, 2011). A consciência é o nada, a nadificação do em-si. Um paralelo interessante para pensar esta questão está na forma como se fundamenta a compreensão da nossa linguagem, onde a definição de cada objeto se distingue por termos como parâmetros o que ele não é; assim, de forma a exemplificar, podemos tomar uma cadeira como ser-em-si, indiferenciada na realidade, mas que, a partir do momento da relação da consciência com ela, pode ser mais ou menos do que si mesma. A relação do ser-para-si com o ser-em-si implica na nadificação do segundo, e durante esta relação ele pode não ser a totalidade inerte de si mesmo, o tempo passa sobre ele, adquire e perde propósitos, é transcendido.

O homem, por sua vez, é a totalização em curso do em-si-para-si, ou seja, o homem é corpo e consciência, nunca se limitando (se definindo totalmente) a ser-em-si, com uma identidade plena, sendo o que é e apenas isto; da mesma forma, não é apenas para-si, pois se objetiva no mundo, é continuamente a possibilidade de si mesmo, podendo esta se objetivar ou não. A liberdade que o homem é decorrente dessa síntese que não se encerra, de objetivamente ser, mas continuamente poder vir a ser, esta é a noção de totalização em curso (SCHNEIDER, 2011).

Ser sua própria possibilidade é colocar a si mesmo em questão, transcender o que é para vir a ser seus possíveis. O conceito de liberdade é fundamental na ontologia e antropologia (e psicologia) de Sartre, e diz da condição humana de estar sempre fazendo escolhas, se escolhendo ser, visto que, por não ser um ser-em-si, não está determinado pelo que é. O homem é presença a si, pode se colocar em questão. Escolher é se direcionar a um projeto, neste sentido, toda ação do homem é em direção a seu projeto de ser (as complicações psicológicas surgem nas inviabilizações deste caminhar em direção ao projeto). Projeto, segundo Schneider (2011), é a livre unificação do homem em direção a seu devir, diz do “meu ser” em totalidade, e é expressado mesmo nas menores das ações.

Segundo Sass (2016), o conceito de projeto possui dois aspectos basilares, sendo estes, a dimensão inicial do projeto e a dimensão fundamental. O projeto inicial é caracterizado pelo conjunto de possibilidades e expectativas de ações e condutas futuras, como por exemplo, ser um escritor, ser pai, e assim por diante, ou

seja, o projeto é demarcado pelo desejo de ser, de ser alguém para além do que se é, neste sentido, o projeto implica em movimento do homem em direção a um futuro. O projeto fundamental é a manifestação concreta da liberdade humana, é o direcionar-se a ser liberdade assim, quando compreendemos o caráter inicial e fundamental do projeto como dimensões deste, compreendemos o aspecto dinâmico de sua construção, passível de ser reestruturado, assim como de ser delineado pelas situações que o circunscrevem. O homem é liberdade na medida que se movimenta nas situações do mundo, construindo sua história conforme se lança para o futuro.

Para compreender melhor o exercício da liberdade que somos, precisamos antes retomar alguns conceitos que permeiam e indicam esta liberdade, sendo estes a angústia, o desamparo e o desespero. Angústia, para Sartre (2014), reside no simples fato de o homem ter de se escolher, ter de fazer escolhas que dizem de si e, por conseguinte, anuncia para a humanidade a possibilidade desta escolha. Angústia é estar entre escolhas, onde a abstenção também configura-se como ato, sendo assim, o homem não pode se resguardar da responsabilidade que é o exercício de escolher, de ser liberdade, definindo a partir de si a humanidade. “O homem que se engaja e que se dá conta de que ele não é apenas o que escolhe ser, mas é também um legislador que escolhe ao mesmo tempo o que será a humanidade inteira [...]” (SARTRE, 2014. p.21). A angústia é compreendida ainda, não como algo que afasta o homem de sua ação, mas justamente isto que o impulsiona a ela, o ter de escolher, ter de fazer-se ocorre de modo angustiado quando percebemos esta exigência.

O desamparo, por sua vez, diz da inexistência *a priori* de qualquer parâmetro moral que possa direcionar uma escolha, no sentido de que a moralidade que oferece subsídios para definir os atos dos homens é sempre uma moralidade escolhida, pois não é proveniente de um ser infinito que a concebe e a sustenta previamente às relações humanas. “[...] não está escrito em lugar algum que o bem existe, que é preciso ser honesto, que não se deve mentir, pois estamos exatamente em um plano onde há somente homens” (SARTRE, 2014. p. 24). O homem encontra-se desamparado justamente por não poder se abster da responsabilidade de suas escolhas, lançando-as a determinismos como natureza humana ou ordenações divinas. Os auxílios que encontra no mundo para estas determinações recaem sempre à sua própria interpretação e apreensão, recaem sempre à sua

escolha de, assim, se basear neles para escolher. O valor que algo tem não é definido *a priori*, mas sim na relação concreta que se estabelece com isto a que se atribui valor, como no exemplo utilizado pelo filósofo: “Somente posso dizer: ‘Amo minha mãe o suficiente para ficar ao seu lado’ se eu, de fato, ficar ao seu lado” (SARTRE, 2014. p.27). A valoração ocorre na ação concreta.

O desespero, por sua vez, diz da relação entre os homens enquanto liberdade, da possibilidade de minha liberdade ser transcendida pela liberdade do outro, do reconhecimento do outro como liberdade, do reconhecimento de que meu agir no mundo é um agir que também se delimita pela ação de outros homens, que mesmo em meu empenho de realizar algo ou me realizar a partir de algo, isto pode ser frustrado e não ocorrer, pois não depende apenas do indivíduo, visto que esse está em relação com outras liberdades. O filósofo aponta ainda para a possibilidade da má-fé (SARTRE, 2014), tentativa malograda do homem de afugentar a angústia de ser livre colocando sobre outros a responsabilidade da escolha, ignorando o fato de não poder não escolher.

Aprofundaremos nas próximas sessões a compreensão de consciência, esta, o fundamento da liberdade, e as relações do homem enquanto ser psicofísico (corpo/consciência) com o corpo, a materialidade, o tempo e os outros.

3.2 AS RELAÇÕES DO “EM-SI-PARA-SI”

Sendo o homem um ser “em-si-para-si” (corpo/consciência), podemos compreendê-lo como em constante relação, pois, por ser também consciência, é intencionalidade, ou seja, o homem só é enquanto relação. Seu corpo é isto que possibilita o contato com o mundo, enquanto a consciência é sua condição para estabelecer relações⁵. “[...] o sujeito é um conjunto de relações: com a materialidade, com seu corpo, com os outros, com a sociedade, com o tempo” (SCHNEIDER, 2011. p.114).

⁵ É importante ressaltar que o existencialismo trabalha com a noção de ser psicofísico (corpo/consciência); desta forma, as explicações enquanto aspectos separados são recursos didáticos, mas vivencialmente esta separação não ocorre.

3.2.1 A relação com a materialidade

A relação com a materialidade é compreendida como sendo a primeira que o homem estabelece ao existir, pois, a partir do momento de sua existência, se insere em um contexto material permeado pela historicidade das relações estabelecidas antes de sua existência (e ao longo dela), relações sociais dialéticas de significação do mundo e das coisas, assim, cabe a este homem apropriar-se disto que é seu contexto. Segundo Schneider (2011), Sartre compreende o homem nesta relação como um sujeito singular/universal, ou seja, um sujeito distinto dos demais (singular) que se constrói em relação com seu contexto social, cultural, material (universal); neste sentido, a subjetividade é um processo de apropriação disto que é “exterior” a si, para, em seguida, ser objetivada, ou seja, a subjetividade é enquanto subjetividade objetivada no mundo. Em suma, a subjetividade do homem se apresenta conforme este se apropria de seu contexto antropológico, social, material, e a exprime em suas ações concretas (atos, pensamentos, emoções). Sendo assim, para compreendermos o sujeito, precisamos compreender o contexto material no qual se insere, assim como as significações que atribui aos componentes deste contexto.

Esta relação com a materialidade diz tanto do homem em seu aspecto universal (relação com a sociedade na qual se insere), quanto singular (expressão da subjetividade na significação de um objeto em particular, a mediação do sentido deste pelo homem assim como do homem por meio da emoção que este lhe causa).

Van den Berg (1981) demonstra esta relação do homem com a materialidade através de um exemplo experiencial, uma situação na qual ansiava pela chegada de um amigo com uma garrafa de vinho próxima ao fogo da lareira. Ao se deparar com a realidade de que seu amigo não se fará presente, passa a perceber a garrafa como isto que anuncia que o mesmo não virá, a garrafa remete a sua própria solidão e desapontamento por não poder partilhar da noite com seu amigo, a garrafa denota a ausência presente deste amigo. Esta relação é mais direta do que dizer que foi Van den Berg quem atribuiu à garrafa esta qualidade, que ao perceber a garrafa de vinho projetou seus sentimentos no objeto. Esta relação é mais direta, no sentido de que sua realidade, neste momento, é a de alguém que teve expectativas frustradas, cuja materialidade previamente apontava para um encontro, mas agora se objetiva como a impossibilidade deste encontro. Quando o autor se esforça para concentrar-

se em seu íntimo, este ato apenas resulta na tomada de consciência disso que o circunscreve, sua realidade material e o que ela lhe remete. É neste sentido que a subjetividade está no mundo, é neste sentido que me encontro nas relações com o mundo e não buscando me isolar dele para tentar achar qualquer ideia de Eu essencial e puro.

3.2.2 A relação com o corpo

Outro componente da materialidade é o corpo do homem. A relação com este, segundo Van den Berg (1981), pode ocorrer de forma reflexiva ou espontânea. Reflexivamente, tomo meu corpo como objeto, examino suas características a partir de uma “distância”, como no exemplo da medicina, que o compreende anatomicamente; para o autor, este é o corpo que tenho. A relação espontânea, por sua vez, ocorre sem esta “distância”, ou seja, me relaciono com meu corpo à medida que o experimento, conforme experimento meus sentidos; este é o corpo que sou. O corpo não existe apenas para mim, é corpo-para-outro, e surge como em situação enquanto em relação com o outro, neste sentido, o outro me leva a me apropriar do meu corpo de formas distintas, ou seja, se vivo uma relação de intimidade com o outro, vivo uma relação de intimidade com meu corpo naquela situação, mas se a relação com o outro é distante, também será distante a relação com meu corpo. Qualquer corpo remete sempre ao ser de alguém, no sentido de que só é em-si na morte (o homem é corpo/consciência, desta forma, o corpo só é em-si na morte, pois apenas na morte não é também consciência).

3.2.3 A relação com o tempo

Outra forma de relação do homem com o mundo é a temporalidade, esta que se organiza em seus três elementos *ek-státicos* (passado, presente, futuro). O tempo é a síntese dessas *ek-stases*, a totalidade destes momentos que concebemos distintamente. Por mais que comumente façamos a compreensão do tempo como um movimento do passado em direção ao futuro, o movimento do homem no mundo é melhor compreendido quando percebemos que é sua ação em direção ao futuro

que determina seu passado, é seu ir ao encontro a seu projeto existencial que o faz tomar escolhas específicas que posteriormente serão vistas como componentes disto que entende como quem ele foi ou é. O passado é o em-si que somos, pois carregamos conosco o que fizemos de nós mesmos, não pode ser modificado porque é tendo sido, já está dado, mas podemos modificar a função que ele exerce sobre nós, em outros termos, ressignificá-lo.

O presente é o instante da passagem entre o que foi e o que ainda não é, nunca é de fato, pois o concretizar do futuro que chega é tornar-se passado. O futuro é a implicação da possibilidade de vir a ser, é o dever, o movimento em direção àquilo que ainda não é, “o futuro é assim, um nada que define o ser do homem. O futuro é o que ainda não sou na busca de ser” (SCHNEIDER, 2011. p. 126). O homem é seu próprio vir-a-ser, continuamente se direcionando a um futuro que não pode ser alcançado enquanto futuro, mas assim como a utopia, tem a função de manter o homem em movimento.

Van den Berg (1981) demonstra, a partir de suas descrições, que o passado é significativo *agora*, no sentido de que o passado quando ocorreu não tem função⁶, o passado que é significativo é o passado que aparece agora, e aparece, justamente, por sua função ser concernente ao agora, de outra forma, não apareceria. Esta explanação é melhor compreendida quando atrelada à materialidade, assim, se tomarmos por exemplo um objeto de nosso passado, cujo significado hoje nos afeta, ao o descrevermos estaremos fazendo-o com a percepção do sentido que hoje nos remete e como agora o percebíamos no passado. O muro que impedia a criança de fugir de casa para brincar é lembrado muito maior do que talvez seja objetivamente. Segundo o autor, nossas recordações têm um motivo, e é a partir deste motivo que se decidirá a natureza da recordação, a forma da afetação.

O motivo, para Van den Berg (1981), é o futuro, visto que o passado fornece condições para o que ocorre na vida, mas os atos da vida se enraízam no futuro, é o ato de se direcionar ao futuro que irá compor o passado, e no direcionar-se ao futuro que encontraremos o passado, é o desejar e me direcionar a ser um psicólogo que me coloca ao encontro com a concretude desta pesquisa. O futuro está por vir, existe nesta medida, um futuro inacessível, para o autor, indica um passado caótico, pois pela via da inacessibilidade não é possível ir ao encontro do passado

⁶ A conjugação da frase é propositalmente enganada para demonstrar que a função do passado e do futuro só existe no agora.

concretizado. O autor aponta ainda que o futuro está estreitamente ligado às outras pessoas e à materialidade, visto que a realização deste é o ocorrer das relações.

3.2.4 A relação com o outro

É a partir da relação com os outros que a relação do homem com seu corpo, seu mundo, seu tempo é mediada. Como já mencionado, é através do outro que me aproprio do meu corpo, atribuindo-lhe qualidades, é através da relação com o outro que adquiro objetividade no mundo, o outro me leva a experimentações psicofísicas de mim mesmo, me leva a mim mesmo. O outro pode me tomar como objeto para si, e quando o faz, não me percebendo na transcendência que sou (ser o que ainda não sou) faz de mim transcendência transcendida, me alieno da minha condição de ser liberdade, de ser transcendência, e me recupero a partir da perspectiva do outro. Posso também tomar este outro como objeto, reproduzindo isto que foi mencionado anteriormente. Esta é a dialética da relação entre os homens, “totalizamos” a transcendência que o outro é, não percebendo como transcendência transcendente mas como transcendência transcendida. Existe ainda a possibilidade de *ser-com-o-outro*, no sentido de comunidade, reciprocidade, onde ocorre a tessitura da relação, a troca, onde ambos podem ser mediação para o outro, embora, para ser esse *nós* seja necessária a relação com terceiros, pois é diante destes que esta identidade de *nós* é reconhecida (seja reconhecimento de terceiros, seja reconhecimento tomando terceiros como parâmetro) (SCHNEIDER, 2011).

3.3 A CONSCIÊNCIA E O EU

3.3.1 As consciências

Consciência na perspectiva existencialista não é sinônimo de conhecimento, e como já mencionado, ela é o polo de subjetividade, o nada, não é substancial, não tem em si conteúdos, é intencionalidade, é relação. Neste sentido, existem formas do acontecer desta relação que é a consciência. Sartre (2015) se refere à consciência como consciente de si mesma enquanto como consciente do objeto transcendente, ou seja, ela nasce como consciência de um objeto que não é ela.

Desta forma, toda consciência é também consciência de si, embora não seja posicional de si, ou seja, enquanto ocorre não toma a si mesma como objeto, embora uma consciência reflexiva possa ser posicional de uma consciência anterior, e uma consciência reflexiva crítica possa ser posicional do Eu a partir da relação com uma consciência anterior (refletida), assim como pode ser posicional do Eu diretamente, “quem sou eu enquanto fundamento este trabalho de conclusão de curso?”.

Uma consciência de primeiro grau é posicional do objeto mas não-posicional-do-eu, por exemplo, se me imagino estando na praia, esta consciência imaginante de primeiro grau tem como objeto a imagem de mim mesmo na praia, mas não me percebo como este que imagina tal coisa, nem tampouco coloco em questão quem sou eu enquanto imagino a mim mesmo na praia. Uma consciência de segundo grau, por sua vez, pode tomar esta situação mencionada anteriormente como objeto e refletir sobre o fato de ter me imaginado de tal forma, refletir sobre o que isto me remete, sendo assim posicional-do-Eu, ou seja, o Eu entra em questão (SCHNEIDER, 2011).

Sartre (*apud* SCHNEIDER, 2011) se refere à consciência de primeiro grau como irrefletida, por ser não-posicional-de-si e não-posicional-do-eu, podendo ser pré-reflexiva ou reflexiva espontânea. Assim, a consciência irrefletida, não-posicional da consciência, não é objeto para si mesma, o objeto está fora, ela o “põe” e o “apreende” em um mesmo movimento e, segundo o filósofo, “Ela mesma não se conhece senão como interioridade absoluta⁷” (SARTRE, 2015. p. 23), sendo esta uma consciência de primeiro grau, ou seja, irrefletida, na qual não existe o Eu.

Esta consciência, por sua vez, pode vir a ser objeto para uma consciência de segundo grau (reflexionante), que é não-posicional-de-si e posicional-do-eu. Por mais que o eu se exprima em cada ato, só o posiciono diante de mim mesmo quando, a partir de uma consciência reflexionante, ou seja, tomando distanciamento da situação, o tomo em abstrato (no sentido de separação). A consciência reflexiva não pode ser objeto para si mesma, e só é consciência de si mesma de modo não posicional, assim, ao tornar-se posicional ou objeto para si mesma, é tomada como consciência refletida, Sartre (2015. p. 26) exemplifica “Assim a consciência que diz

⁷ Por mais que o termo interioridade seja contraditório à noção de que “tudo está fora”, entendemos que interioridade absoluta se refere justamente a isto que não aparece enquanto fenômeno, neste caso, a consciência irrefletida que não aparece para si mesma.

‘Eu penso’ não é precisamente a consciência que pensa. Ou antes não é seu pensamento que ela assenta por meio desse ato tético”.

3.3.1 O Eu no mundo

Adentramos agora na noção de Ego em Sartre, abrindo esta seção com um dos questionamentos apresentados pelo filósofo acerca do tema, “[...] o Eu que encontramos em nossa consciência é possibilitado pela unidade sintética de nossas representações ou será ele que unifica, de fato, as representações entre si?” (SARTRE, 2015. p. 17). Como já citado anteriormente, Sartre (2015) não reconhece como necessário para a fenomenologia uma noção de Eu enquanto produtor de interioridade, unificador e individualizante, tendo em vista o aspecto intencional da consciência que transcende a si mesma e se unifica evadindo-se. O filósofo opta pela noção de um Eu (psíquico e psicofísico) enquanto objeto transcendente “[...] que deve cair sob a ação da εποχή⁸” (SARTRE, 2015. p. 19). Para Sartre (2011), o Eu não pertence ao domínio do para-si, o Ego é em-si, ou seja, é objeto para a consciência, um objeto que não pode ser esgotado por ela, que aparece para a consciência como um em-si transcendente, no sentido de ser um existente do mundo.

Sartre (2015) afirma que, inegavelmente, o “Eu penso” é pessoal, no sentido de existir um “Eu” que “pensa”. Para o filósofo, sempre que apreendemos nosso pensamento, nós apreendemos um Eu que é o Eu do pensamento apreendido, transcendente a esse pensamento, assim como aos outros pensamentos possíveis. Partindo dos breves apontamentos que fizemos na seção anterior acerca dos graus de consciência, torna-se facilitado apontar as conclusões de Sartre (2015) acerca do Eu, sendo este um existente, transcendente, que surge de um ato reflexivo como isto que se apreende por detrás de uma consciência refletida. O filósofo utiliza os sinônimos *Je* e *Moi* (do francês “Eu”), para indicar respectivamente a face ativa e passiva do Eu⁹. A face passiva (*Moi*), diz das experiências espontâneas (relações de consciências irrefletidas) que serão tomadas para reflexão de uma consciência de

⁸ O termo εποχή vem do Grego, significando “epoché”, que na fenomenologia tem o sentido de redução fenomenológica, ou seja, a descrição disto que se apresenta à consciência no modo como se apresenta à consciência, puro de interpretações e significações prévias.

segundo grau. A face ativa (*Je*) é o aspecto ativo da personalidade, uma “totalização” da personalidade que configura a apreensão e reflexão das experiências, ou seja, a face passiva tem o caráter vivencial da apreensão espontânea, e a face ativa o caráter “totalizado” do já apreendido que configura os aspectos da “atual” apreensão e reflexão das experiências, é neste sentido que a divisão serve para distinção teórica.

O Eu¹⁰ é o Ego como unidade das ações. O *Moi* é o Ego como unidade dos estados e das qualidades. A distinção que se estabelece entre esses dois aspectos de uma mesma realidade nos parece simplesmente funcional, para não dizer gramatical (SARTRE, 2015, p. 37).

Sartre (2015) aponta ainda que o Ego não é diretamente uma unidade das consciências refletidas, alegando que existe tanto uma unidade imanente dessas consciências quanto uma unidade transcendente.

Existe uma unidade *imanente* dessas consciências, é o fluxo da consciência se constituindo a si mesma como unidade de si mesma – e uma unidade *transcendente*: os estados e as ações. O Ego é unidade dos estados e das ações – facultativamente das qualidades (Sartre, 2015, p.39. Itálico do original).

Estado, como intermediário entre o corpo e a vivência, é apreendido pela consciência reflexiva como constituindo o objeto de uma intuição concreta. Sartre (2015) utiliza o exemplo do ódio por uma pessoa, que distinto de uma emoção, se consolida e transcende situações específicas, embora possa surgir nestas situações através das experimentações de repulsa, raiva e assim por diante. O filósofo exemplifica: “A repulsa se dá, de certo modo, como produzindo-se ela própria por ocasião do ódio e às expensas do ódio. O ódio aparece através dela como aquilo de que ela emana” (SARTRE, 2015. p. 43-44). *Ação*, por sua vez, é referente à práxis do homem, desta forma, é um transcendente independente da consciência ativa, incluindo as ações de raciocinar, deduzir, meditar, duvidar, como aponta o autor. Esta práxis é constituinte do Ego, visto a totalização em curso que somos de nosso agir no mundo (SARTRE, 2015).

⁹ Neste sentido, o termo Ego corresponde a não distinção didática e reflexiva do *Je* e *Moi*, visto que são aspectos distintos de “um mesmo Eu”.

¹⁰ O termo Eu é correspondente ao *Je* empregado por Sartre, mas devido a tradução são diferenciados desta maneira.

As *qualidades* como unidades facultativas dos estados, implica dizer que as qualidades atuarão enquanto intermediário entre os estados e as ações, no sentido de potencialidade de um estado ou ação, que sob determinadas circunstâncias pode passar à atualidade, por isso seu caráter de atualização ao invés de emanação, como vimos nos estados (SARTRE, 2015). O Ego é a totalidade infinita dos estados e ações, mas não se reduz a uma ação ou estado, as ações e os estados têm caráter de predicado referente a essa totalidade “sujeito”.

O Ego ao contrário, aparece sempre no horizonte dos estados. Cada estado, cada ação se dá como incapaz de ser separada do Ego, sem abstração. E se o juízo separa o *Eu* de seu estado (como na frase: Eu estou apaixonado), não pode fazê-lo senão para ligá-lo imediatamente. O movimento de separação conduziria a uma significação vazia e falsa se não desse a si mesmo como incompleto e não se completasse por meio de um movimento de síntese (SARTRE, 2015, p. 49).

3.3.2 Emoção enquanto experimentação psicofísica

Para Sartre (2019), a emoção surge na inviabilidade do projeto, possui um caráter de ineficiência, pois quando arremessada ao mundo na tentativa de modificá-lo falha e modifica o modo de relação da consciência. Resolve-se não em si mesma, mas no encontro da possibilidade objetiva, ou seja, quando sinto medo frente a uma ameaça, esse me impele a “aniquilar” a ameaça, fazendo-me fugir ou até mesmo ir ao extremo de um desmaio. Ambas resoluções são “falhas”: no desmaio, o objeto emocionador, ou seja, a ameaça, não deixa de existir, apenas deixa de ser percebida, enquanto que na fuga, por mais que consiga me distanciar disso que me assola, trago comigo o “objeto” emocionador e, conseqüentemente, o medo. Para o autor, a consciência emocional é consciência do mundo, o que vai ao encontro com a noção de intencionalidade demonstrada anteriormente, e nesta intencionalidade, retorna a todo instante ao objeto para se “alimentar” dele.

Agora podemos conceber o que é uma emoção. É uma transformação do mundo. Quando os caminhos traçados se tornam muito difíceis ou quando não vemos caminho algum, não podemos mais permanecer num mundo tão urgente e difícil. Todos os caminhos estão barrados, no entanto é preciso agir. Então tentemos mudar o mundo, isto é, vivê-lo como se as relações das coisas com suas potencialidades não estivessem reguladas por processos deterministas, mas pela magia (SARTRE, 2019, p. 62).

A emoção é uma conduta irrefletida, uma consciência pré-reflexiva (de primeiro grau, não posicional da consciência e não posicional do eu) posicional do objeto emocionador. Segundo Schneider (2011), é por meio da magia que posiciono objetos onde não se encontram, chego a lugares que não alcanço, porque o mundo mágico não se prende aos determinismos da realidade. É por este mesmo motivo que se aponta um caráter de ineficiência da emoção, pois a atitude emocionada não é viabilizadora do direcionar-se ao projeto existencial, modifico a mim mesmo buscando atingir o mundo, de forma que não precise agir diretamente sobre ele. “Em suma, na emoção é o corpo que, dirigido pela consciência, muda suas relações com o mundo para que o mundo mude suas qualidades” (SARTRE, 2019, p. 64). Sartre esboça ainda compreensões de emoções passivas e ativas que, em nossa compreensão, distinguimos a partir deste aspecto corporal supracitado, visto que independente de ser ativa ou passiva, enquanto consciência será irrealizante¹¹ e pré-reflexiva.

Não aprofundaremos esta diferenciação das emoções ativas e passivas, mas de modo meramente ilustrativo, a emoção passiva corporalmente é experimentada através da redução das funções fisiológicas, enquanto a ativa pelo aumento. Por exemplo, no medo passivo, ao experimentar um desmaio diante disso que me amedronta, minhas condições corporais passaram da vigília ao sono, enquanto que no medo ativo, com o ímpeto de fugir disto que não aniquilei no desmaio, as funções fisiológicas ocorrem de maneira acelerada, com aumento dos batimentos cardíacos, da respiração e assim por diante.

Segundo a autora, a emoção é sempre significativa, indicando a totalidade das reações do sujeito diante do mundo, os objetos podem nos emocionar ou não, na medida das qualidades do que nos cerca, somada as circunstâncias históricas do sujeito. A “superação” da emoção ocorre ou pelo afastamento total da situação/objeto emocionador, ou por meio da reflexão purificadora ou crítica, de outra forma, sem o distanciamento do objeto emocionador, possivelmente se produzirá uma reflexão cúmplice da emoção. Outro ponto que vale ser mencionado a respeito das emoções é sua proximidade com as consciências imaginárias, pois indica o ingresso no imaginário (SCHNEIDER, 2011).

¹¹ Irrealizante no sentido de não se direcionar aos caminhos objetivos do mundo agido, da realidade concreta e não mágica.

3.3.3 Imaginação e imaginário

A consciência imaginante torna presente o objeto ausente ou inexistente, neste sentido, o objeto em imagem é irreal, não partilha das características dos seres de existência material (SCHNEIDER, 2011). O tempo e espaço, na imagem, não se prendem às determinações da realidade, podem ser comprimidos, dilatados, revertidos. A imaginação é uma consciência de primeiro grau, ou seja, irrefletida, posicional do objeto mas não posicional de si ou do Eu. Ocorre na espontaneidade criadora que é, e sua criação se dá pela síntese de elementos afetivos e saberes¹².

Ninguém consegue imaginar algo totalmente novo, sem se valer de nenhum elemento da realidade, sem nenhuma relação afetiva com o objeto (mesmo que de indiferença). Imaginar um amigo ausente é produzi-lo irrealmente, de uma maneira criativa, a partir da síntese do que conhecemos das suas características e da forma como ele nos afeta. As alucinações dos psicóticos vêm carregadas de elementos afetivos e de saberes degradados, como sabemos (SCHNEIDER, 2011, p. 176).

Sartre (*apud* SCHNEIDER, 2011) utiliza o termo *analogon*¹³ para designar a correlação noemática com uma imagem. Schneider (2011) exemplifica ao dizer que o objeto exerce uma função noemática de afetação sobre o ser do sujeito, sendo que, ao tomar contato com o objeto, instaura-se como que uma *atmosfera* que circunda este e o leva às experimentações psicofísicas atreladas à capacidade de afetação do objeto sobre o sujeito. A autora aponta que existem *analogons* afetivos e *analogons* cinestésicos, cujo primeiro remete ao processo de assimilação por vias afetivas (coerente com a noção dos estados como aspecto do Eu) e o segundo advém de experimentações fisiológicas/sensoriais¹⁴, visto que o corpo inteiro colabora na constituição da imagem; é neste sentido que se dá a possibilidade das afetações emocionais (visto o vínculo de significação do objeto e os estados do Ego) e a interação sensorial (tanto na apreensão de certos saberes acerca do objeto, quanto no caminho pelo qual me remete àquilo que transcende o objeto).

Distinto da imaginação (consciência espontânea de primeiro grau), o imaginário se constitui enquanto processo antropológico e sociológico, ou seja, o

¹² Os elementos afetivos condizem com o valor e a função que os objetos têm para o sujeito, e o aspecto do saber condiz com o conhecimento sobre o objeto, assim como experiências com o mesmo e as certezas sobre seu próprio ser (SCHNEIDER, 2011).

¹³ O termo advém de analogia, sendo esta a indicação da relação de semelhança ou assimilação entre coisas distintas (SCHNEIDER, 2011).

imaginário é isto que estabelece o campo de possibilidades de ser do homem na medida que este se move a um não-ser. Mover-se a um não-ser é transcender as situações enquanto determinações, é direcionar-se ao futuro, ao projeto existencial. O imaginário é simultaneamente coletivo e individual, no sentido de que, culturalmente e socialmente, atribuem-se significados e compreensões aos objetos, e esta rede de significações compõe um campo imaginário social que serve como mediação simbólica dos sujeitos; assim, percebendo as inúmeras concordâncias e discordâncias, viabiliza-se o *saber de ser*¹⁵ do indivíduo (SCHNEIDER, 2011).

O aspecto mágico da função imaginária é semelhante ao descrito acerca da emoção, pois objetiva o surgimento do objeto “desejado” (ausente ou inexistente) de maneira a nos apossarmos imediatamente deste. O imaginário, segundo Schneider (2011), parece ser uma forma de escaparmos das “forças deterministas” de estar no mundo, nadificar o mundo, é justamente neste movimento da consciência em direção ao mundo e, posteriormente, recuando deste (não se atendo às determinações), que se possibilita a imaginação. Este afastamento do mundo não se configura como não-relação com o mesmo, como demonstra o filósofo: “ainda que pela produção do irreal a consciência possa parecer momentaneamente liberta de seu ‘estar-no-mundo’, é, ao contrário, esse ‘estar-no-mundo’ o que constitui a condição necessária da imaginação” (SARTRE, 1940 p. 242 *apud* SCHNEIDER, 2011. p. 180). Esta afirmação demonstra que a possibilidade de nadificação da consciência é correlativa às possibilidades do mundo, no sentido de que mesmo na negação do real é necessário um real do qual se abster

Tendo explorado alguns conceitos da teoria existencialista, direcionemo-nos agora à descrição da obra de Alexandre Valverde e sua compreensão acerca do fenômeno delírio.

¹⁴ Schneider (2011) sugere o exemplo do *analogon* cinestésico na transformação do som do despertador em um elemento onírico.

¹⁵ *Saber de ser* é a certeza subjetiva pela qual me concebo sendo desta ou daquela forma, a partir das relações que estabeleço e estabelecem comigo, o que fazem de mim e o que faço disto que fazem de mim. É a síntese que faço de mim mesmo enquanto determinação de quem sou.

4 DELÍRIO A PARTIR DE VALVERDE

A problemática que reside no conceito delírio é justamente sua utilização para descrever um fenômeno inexplorado em sua amplitude, o que culmina em uma redução da possibilidade de compreensão do fenômeno, vide a forma como é interpretado no senso comum e como esta mesma interpretação, por vezes, parece se transpor para o âmbito da ciência. Se pegarmos como exemplo a descrição do DSM-5, já mencionada, a partir de uma perspectiva crítica, notaremos que o parâmetro determinante da presença de um delírio em detrimento de uma concepção “enganada” da realidade, uma crença irracional, como vimos em Cely (2017), pode, por vezes, caber à autoridade representante da ciência esta diferenciação, via respaldos desconhecidos ou entendimentos infundados, mesmo que assertivos.

Buscaremos então aprofundar esta questão. Na obra *Ruptura, Solidão e Desordem: Ensaio sobre a fenomenologia do delírio*, publicada em 2011 por Alexandre Valverde, nos deparamos com a tentativa de encontrar o dito fenômeno, encontrar seus fundamentos ontológicos. Para Valverde (2011), a insuficiência dos saberes científicos acerca do delírio reside na busca por sua origem via eventos causais, intrapsíquicos ou neuroquímicos, enquanto jazem ignoradas as condições ontológicas de sua possibilidade. No caminhar em direção a “o que é o delírio”, o autor delimita seu método como este ir ao encontro.

Caminhar para este horizonte se faz por um caminho. Caminho é a palavra do português para o grego *hodos*. “Para” é a palavra do português para o grego *meta*. “Caminho para” quer dizer *meta hodos*: método. Este caminhar é uma metodologia. (VALVERDE, 2011. p. 28-29. Itálicos do original).

Guiado pela fenomenologia de Heidegger, não objetivou substituir conhecimentos já produzidos, ou propor uma nova compreensão psicopatológica do delírio. Seu objetivo é uma proposta fenomenológica, no sentido de olhar para isso que se mostra em sua própria luz. Para melhor exemplificar seu método, o autor recorre à explanação de sua compreensão do que é fisiopatologia (geralmente entendida como um estudo dos modos de funcionar de uma doença), dividindo a palavra em seus três fundamentos: *physis*, *pathos* e *logos*. Exporemos de forma sucinta as reflexões do autor.

Physis é palavra que corresponde ao apresentar-se daquilo que se apresenta, o ato concreto de ser, compreendendo este ato de ser em sua totalidade, ou seja, não restringindo-o a um momento de sua existência ou separando esta em distintas formas ao longo do passar do tempo, visto que a existência se estende por entre o tempo. *Pathos* diz daquilo que acontece com, do próprio acontecer, o acontecer do que se apresenta. Existe aqui uma intimidade entre os fundamentos de *pathos* e *physis*, pois o apresentar-se do fenômeno é o próprio acontecer deste e vice-versa. Para compreendermos *Logos*, partindo de uma possível tradução como “discurso”, o autor nos apresenta a palavra *legein* em seu sentido de “falar”, “discursar”, ou seja, acontecer do *logos*, colocar em evidência aquilo que é e sua forma de acontecer. Desta forma, fisiopatologia é o evidenciar do acontecer daquilo que se apresenta como se é, ou seja, se apresenta sendo o seu próprio acontecer.

O acontecer de algo é o mostrar-se disso que acontece. O mostrar-se disso que vigora é a própria *physis*, é o *pathos* – aquilo que acontece com – disso que se mostra. O colocar em evidência da *physis* e do *pathos* é *physio-patho-logia*: fenomenologia. É nesse sentido que pensamos nossa metodologia, nosso caminho. (VALVERDE, 2011. p. 33).

Reconhecemos que seu caminho é traçado por uma escrita cuidadosa e necessária para que o leitor seja acompanhado ao longo das reflexões em direção a uma conclusão que se constrói página a página; neste sentido, tentaremos expor seu escrito de forma a respeitar este cuidado. O caminho para uma explanação breve exige recuos, avanços e reentrâncias, de forma que o conteúdo não se perca, mesmo quando limitado. Desta forma, tentaremos subdividir o conteúdo buscando nos aproximar da ordem pretendida pelo autor. Após a exposição de seu trabalho, realizaremos diálogos com a perspectiva existencialista, objetivando a construção de aproximações e distanciamentos entre as teorias.

4.1 CRÍTICA À METAFÍSICA

Homem, tempo, mundo, coisa. Objetos distintos de investigação das ciências metafísicas, como que se, desprovidos da mútua relação, pudessem ser o que são. A metafísica, com seu sistema de dualidades em oposição, reduz estes conceitos a

unidades, de forma que, assim, seja possível apreendê-los em “totalidade” e “pureza”.

A metafísica, enxergando o homem separado de um mundo, se interroga: quem é este homem? Que é este mundo? Como eles se conectam? O desenvolvimento destas dúvidas fundamentais vão chegar modernamente às perguntas: que é o sujeito? Que é o objeto? Como a percepção conecta o sujeito ao objeto? (VALVERDE, 2011. p. 45).

A redução à unidade implica em um direcionamento à mesma, e conforme se construiu a ciência moderna, construiu-se ramificações que englobassem as diversas unidades que surgiam de cada nova separação. Homem e mundo separados são “apreensíveis”, segundo o autor, no sentido de que a unidade torna-se um domínio da ciência.

Valverde (2011) afirma que para a metafísica o mundo é considerado em sua materialidade de coisas enquanto o homem, sendo uma destas coisas, se distingue por suas capacidades, vide a de pensar. Nesta direção, o adoecer do homem é não poder fazer uso de suas capacidades. Nos transtornos mentais, por exemplo, o adoecer é referente às capacidades intelectuais. Para o autor, existem duas correntes explicativas acerca desta forma de adoecer, sendo elas a corrente psicológica e a corrente médica. Afirma ainda que embora recorrentemente sejam vistas como correntes contrárias, onde uma privilegia a subjetividade e a outra a materialidade do corpo, existe uma convergência de ambas em direção a pressupostos metafísicos. De maneira a exemplificar isto, assim como formular questões norteadoras para sua pesquisa, o autor dividiu o entendimento do discurso delirante em três modalidades, sendo estas o modo vulgar (de uma pessoa leiga), o modo de entendimento da medicina e, por fim, da psicologia.

Para o leigo, “o julgamento é resultado da razão que elabora um pensamento após ter vivido um fato” (VALVERDE, 2011. p. 46), ou seja, não se interroga a abertura existencial. O dizer da qualidade de um filme, por exemplo, em um debate de amigos com opiniões opostas, pode recair na ideia de terem “gostos” distintos, sendo este “gosto” uma característica da pessoa. Neste sentido, como sugere o autor, a abertura existencial, o modo de compreensão e afinação¹⁶ não são

¹⁶ Compreensão é “apreender junto”, ou seja, apreender e se deixar apreender, o modo de engajamento do homem em seu mundo. Este engajamento, para Valverde (2011), é a possibilidade do homem ser a cada vez isso que ele pode ser. Engajamento não é tomar partido, mas sim, clareza de se estar em uma posição nisso que se compreende. Para o autor, essa posição é definida por uma

considerados. O leigo entende o discurso delirante como algo que não faz sentido, por conseguinte, para algo não fazer sentido é preciso que não seja correspondente à realidade, ou quando não é algo verificável e, por estes motivos, entendido como não verdadeiro. Segundo o autor, o homem leigo não questiona o que é realidade, o que é verdade, e entende o discurso como manifestação do pensamento, da razão; por conseguinte, o delírio é o discurso que manifesta um pensamento sem sentido, que não diz a verdade (VALVERDE, 2011).

Verdade aqui é vista como fundamento da realidade, o que demonstra um caráter determinista sobre esta concepção; neste sentido, se perde a negatividade da verdade, assim como se constrói uma lógica de interdependência entre os conceitos, ou seja, realidade é aquilo que se apresenta enquanto verdade, e verdade é aquilo que se apresenta na realidade. Praticamente tratamos estes conceitos como sinônimos, mas, se refletirmos brevemente, poderemos perceber que a realidade expõe os fenômenos, mas a verdade, por sua vez, tanto expõe quanto oculta aspectos dos fenômenos. O exemplo simplório que podemos utilizar para demonstrar estas reflexões é o da lembrança, um momento da realidade que levamos conosco, e que ao esquecê-lo extinguímos sua existência, não se encontra mais na realidade, embora ainda seja verdade. Retomaremos esta discussão posteriormente para exemplificar o movimento da verdade como entendido por Valverde.

Quanto ao entendimento da medicina, o autor separa em dois momentos, sendo o primeiro uma crítica do conceito de Karl Jaspers sobre o delírio, e o segundo uma crítica da definição usual da prática médica atual.

Jaspers parte de uma fenomenologia, entendida por Valverde como uma “psicologia descritiva” ou método de descrição de “estados psíquicos”, ou seja, fenomenologia enquanto método sem intenção de ser uma ontologia. Desta forma, irá se ater às formas e não à “essência” do delírio. “Delírio é um falso julgamento de convicção extraordinária, com uma incomparável certeza, impermeabilidade à contra argumentação e conteúdo impossível” (JASPERS, 1997 *apud* VALVERDE, 2011, p. 49). Esta definição não se distancia muito da adotada pelo DSM-5.

Valverde (2011) se debruça sobre cada termo utilizado nesta sentença, nas implicações dos mesmos. Julgamento, por exemplo, pressupõe que o pensamento é

a capacidade de julgar e se adequar à realidade, sendo a concepção de realidade esta da metafísica e do homem comum, o fundamento da verdade, “realidade aqui considerada como aquilo que resiste a nós” (VALVERDE, 2011. p. 49-50). Para o autor, quando Jaspers afirma que o delírio é um julgamento falso, ele diz que o sujeito, “[...] que tem a capacidade de julgar, julga falsamente. O problema reside na sua ‘incapacidade’ de julgar.” Neste sentido, o sujeito está presente com sua “incapacidade” de julgar, o sujeito apresenta um discurso de falso julgamento.

As demais características presentes na citação mencionada, a qual mostra a síntese da definição de delírio de Jaspers, são características do discurso e não do sujeito. O sujeito é enunciador do discurso e o delírio é inacessível. A contradição desta afirmação vem do fato de no momento do discurso delirante o sujeito ser aquilo que é inacessível, enquanto que o discurso não é enunciado pelo sujeito em seu modo de ser, mas pelo sujeito no seu modo de ser delírio, ou melhor dizendo, é enunciado pelo delírio visto a ausência do sujeito em seu modo de ser autêntico. “A crítica a este entendimento nos indica que o delírio deve ser pensado em seu fundamento a partir da compreensão da inacessibilidade do enunciador do discurso delirante” (VALVERDE, 2011. p. 51).

A prática médica atual, por sua vez, entende delírio como uma “alteração do pensamento”, tendo-se o pensamento como uma propriedade do homem, um resultado da função cerebral. Os médicos se atarefam de diferenciar delírio de *delirium*. No primeiro, em termos neurofisiológicos, o que ocorre é uma disfunção sináptica das vias dopaminérgicas, enquanto que no segundo ocorre uma perturbação metabólica, afetando a respiração e nutrição do neurônio (VALVERDE, 2011). “Nestes dois casos o homem fala. Essas falas são discursos da desordem. No primeiro caso, desordem sináptica, no outro caso, desordem metabólica” (VALVERDE, 2011, p.52). Para o autor, a medicina apreende o delírio como pensamento da disfunção do pensamento, ou seja, a disfunção do pensamento é enunciativa do discurso.

Neste ponto se evidencia uma concepção dicotômica, saúde/doença, funcionalidade/disfuncionalidade. Desta forma, o delírio não é percebido em sua positividade, em seu ser-delírio, assim como é ignorada sua negatividade, seu não-ser-pensamento. “A psiquiatria sabe o que é um homem delirante e um delírio, ela os reconhece, mas não os compreende” (VALVERDE, 2011, p.55). Esta compreensão é inviabilizada pela redução do fenômeno ora à disfunção fisiológica ora à disfunção

do pensamento. No primeiro caso questionamos a relação de causalidade, ou seja, a disfunção sináptica é causa ou efeito? Visto a simultaneidade do ser enquanto corpo/consciência, ou melhor, visto o modo de ser psicofísico. No segundo, questionamos a ideia de que, se pensamento é julgamento da realidade e delírio é um falso julgamento, delírio é então um falso pensamento, mas como pode ser pensamento se durante o delírio o sujeito não apreende a realidade? Sobre o que ele constrói um pensamento falso?

A psicologia, segundo o autor, entende que o discurso é produto de um sujeito. Este produto, por sua vez, é produzido na articulação entre a “realidade externa” e a “realidade interna” do sujeito. Sendo assim, o desenvolvimento psíquico se dá nesta relação, onde a “realidade interna” aceita a “realidade externa”. Enquanto estrutura psíquica, o autor se refere ao “Id” como responsável pela expressão desta “realidade interna”, enquanto que o “Superego” representará a pressão (internalizada) da “realidade externa”. A articulação destas realidades é concebida então pelo “Ego”, ou melhor dizendo, o “Ego” é a própria articulação.

A não aceitação de determinado dado da “realidade externa” faz desse sujeito “resistente”, prejudicando o desenvolvimento psíquico, possibilitando, assim, o adoecimento “mental”. Por conseguinte, o sujeito que delira (psicótico) é aquele cujo desenvolvimento psíquico foi interrompido em um estágio inicial. O delírio, nesta perspectiva, será uma inadequação neste processo de articulação das realidades, de forma que os conteúdos da realidade interna (conteúdos recalcados no momento onde houve “resistência”) são externalizados por meio de mecanismos de projeção. Para a psicologia, a fala do sujeito “normal” é ambígua devido sua construção ocorrer pela articulação mencionada anteriormente, enquanto a interpretação deste discurso repousa justamente nesta ambiguidade, nas possíveis organizações ou desorganizações da estrutura psíquica. (VALVERDE, 2011).

Valverde (2011) afirma que a busca pela interpretação do discurso delirante por parte da psicologia demonstra como a mesma não percebeu que ia contra a própria teoria. A descrição do delirante como “ego fragmentado” contradiz a possibilidade de ter o discurso interpretado como um “ego inteiro”. A psicologia, segundo o autor, não percebeu que a ruptura do “ego” deveria significar uma alteração da condição de ambiguidade do discurso.

Em suma, a psicologia em sua posição científico-subjetivista, parte do pressuposto que o discurso é produto da articulação da “atividade mental” de um sujeito, vê o delírio como projeção de “conteúdos inconscientes” surgidos pela recusa em aceitar a “realidade externa” e se ocupa de sua interpretação. A crítica a este entendimento nos indica que o delírio deve ser compreendido em seu fundamento a partir da compreensão existencial da desorganização, da ruptura e da incompreensibilidade (VALVERDE, 2011. p. 61).

De forma resumida, se o discurso do sujeito “normal” pode ser interpretado devido seu caráter ambíguo, o discurso delirante, por sua vez, não irá dispor desta ambiguidade, por não ser resultado da articulação das realidades “interna” e “externa”; desta forma, a interpretação é inviável por meio de uma teoria que necessita da ambiguidade.

O que o autor percebe nestas perspectivas científicas, seja da psicologia ou da neurofisiologia, é o recurso metafísico da redução a unidades apreensíveis (sujeito na psicologia e substância na neurofisiologia). Aponta ainda para o risco da atribuição moral nestes discursos por meio das dicotomias como normal/anormal, funcional/disfuncional, concebendo a diferença como negatividade em relação à norma. Tendo em vista estas críticas, o autor busca pela questão do delírio em sua positividade ontológica, em seus fundamentos existenciais.

4.2 DASEIN

Para o autor, a ontologia pensa seus conceitos enquanto *verbos*, ou seja, no seu movimento existencial, em contrapartida, a metafísica reduz a *substantivos*, pensa seus conceitos como substância inerte (VALVERDE, 2011). Neste sentido, o autor realiza uma distinção ontológica entre corpo e ser-corpo, mundo e ser-mundo, tempo e ser-tempo, de forma que estas distinções possibilitem uma compreensão do ser-doença da doença. Este movimento parte de críticas direcionadas à “incompletude” da antropologia presente na obra *Ser e Tempo* de Martin Heidegger, como

A intenção de *Ser e Tempo* é ontológica e dirigida para a compreensão do Ser e não do homem, que não é senão um ente dentre os outros, mesmo que ele seja o único a se perguntar pelo Ser. Heidegger se interessa, portanto, pelo ser humano somente a título acessório, como instrumento – o único possível, é verdade – para sua empreitada. [...] A antropologia que se extrai de *Ser e Tempo* tem, portanto, todas as chances de ser incompleta. [...] Falta nela a relação com a vida, com a natureza e com o corpo, em

suma, com a animália sem a qual uma antropologia e uma teoria humana da doença não podem ser fundadas. [...] A utilização psicopatológica de *Ser e Tempo* impõe, portanto, seu “completamento” (TATOSSIAN, 2002 *apud* VALVERDE, 2011, p. 66-67, itálico do original. Supressões do original).

Segundo o autor, esta crítica se assemelha a uma tentativa de “[...] resgatar a importância do ‘componente somático’ do *Dasein*” (VALVERDE, 2011, p. 67, itálico do original)¹⁷, como se, a partir da objetividade do corpo, fosse possível encontrar a resposta do que é ser humano ou do adoecer, no sentido de que, mesmo uma doença comprovadamente causada por fatores genéticos ou ambientais, não tem sua compreensão reduzida a estes fatos, principalmente se a questionarmos ontologicamente, ou, como mencionado anteriormente, concebê-la enquanto *verbo*. “Dizer para um esquizofrênico que sua loucura é provocada por alterações genéticas não revela sua condição existencial: o ‘como’ de sua existência continuará velado, bem como seus fundamentos.” (VALVERDE, 2011, p. 67).

Para o autor, a “incompletude” da teoria de Heidegger ocorre por este não ter concebido a co-originaridade fundamental da estrutura ser-corpo:ser-mundo:ser-tempo, devido ao não aprofundamento dos fundamentos do ser-corpo e do ser-doença. Para Valverde (2011), foi o processo de conceber o ser-doença, perpassando ser-corpo, ser-mundo e ser-tempo, que fez possível compreender a estrutura de compreensão-afinada ser-corpo:ser-mundo:ser-tempo. Aponta ainda que na obra de Heidegger encontram-se duas modalidades de discurso, o discurso autêntico (do si-mesmo) como próprio do *dasein* e o discurso inautêntico (da impessoalidade), faltando o terceiro modo de discurso, o delirante, visto que este não corresponde a uma autenticidade, assim como não é mera reprodução de um discurso dos outros, inautêntico.

Heidegger pensou angústia como afinação privilegiada, o que significa dizer que é esta angústia que desvela para o homem sua finitude, por meio disto, seu ser autêntico. Esta angústia revela a possibilidade da morte e, para Valverde (2011), revela também a possibilidade do delírio, sendo este outra forma de finitude do homem. “Delirar é finitude do homem ainda que esteja vivo” (VALVERDE, 2011, p. 96). Para compreendermos esta afirmação, precisamos antes analisar a estrutura proposta pelo autor.

¹⁷ *Dasein* pode ser traduzido como “Ser-ai” ou “Ser-ai-no-mundo”. Diz do homem e o seu lançar-se nas suas possibilidades de ser.

4.2.1 Corpo e ser-corpo

Valverde (2011) utiliza o conceito de corpo-possível para compreender o ser-corpo do corpo, e o que este conceito nos revela é a historicidade por detrás do limite deste corpo (limite é entendido pelo autor como contorno e não como encerramento), ou seja, o corpo é de determinada forma devido à história de seu desenvolvimento desde a concepção, cada evento de possibilidade para seu delineamento, por exemplo, um processo de gravidez saudável ou não. O corpo-possível é uma possibilidade única de cada homem, tanto pelo sentido de limite, o ter de ser corpo em um modo específico, quanto pelo aspecto vivencial, no sentido de que somos a única possibilidade de ser deste corpo a cada possibilidade de mudança, porque ser-corpo compreende este em sua totalidade, do ter sido ao vir a ser.

4.2.2 Mundo e ser-mundo

Para retratar o ambiente que dividimos com outras pessoas, o autor utiliza do conceito de mundo-compartilhado, que vai desde uma casa até o planeta. Mundo é um complexo de significações, ou seja, local onde significações se abrem para o homem. No mundo-compartilhado, cada homem existe à sua maneira, se relaciona com as significações à sua maneira, se relaciona com os possíveis do mundo-compartilhado num modo e o apreende de maneira afinada. Neste sentido, cada homem é portador de seu mundo, seu complexo de significações, ou seja, cada homem é seu próprio mundo (VALVERDE, 2011).

A abertura de um mundo em seu abrir-se é o acontecer desse mundo que se dá num modo, ou seja, com seus horizontes. Quando um homem descobre uma possibilidade e um horizonte num mundo-compartilhado, essa descoberta não é um mero encontrar coisas com as quais ele pode fazer uso ou consumo. Com essa descoberta, é todo um mundo que se apresenta [...] (VALVERDE, 2011, p. 72-73).

Ser-mundo é o acontecer de cada homem, sua relação com os horizontes que se abrem para ele, e é este acontecer dentro de um limite de possibilidades que o particulariza e singulariza. Desta forma, o ser-mundo apresenta a condição particular

enquanto o mundo-compartilhado apresenta a condição de identificação das semelhanças entre os homens, embora recaia sobre o indivíduo a condição de ser seu mundo no seu modo com seus limites.

4.2.3 Tempo e ser-tempo

Valverde (2011) aponta que pela metafísica o tempo vai ser entendido como um fenômeno independente do acontecer do homem, de forma linear, passado, presente, futuro. Este tempo é o tempo que se mede, que se utiliza no mundo-compartilhado, denominado pelo autor como “ritmo”. Para ele, tempo não é “ritmo”, e ao pensar tempo como ser-tempo, ou seja, em seu acontecer, passado, presente e futuro não se sucedem linearmente.

O autor compreende as *ek-stases temporais* de Heidegger e seu acontecer segundo o modo autêntico e inautêntico (ou, como se refere, engajado e desengajado) como o que nos chega ou nos escapa no presente em relação ao passado ou futuro. O futuro se aproximando (para Heidegger, “aguardar”, para Valverde, “porvir desengajado”) apresenta aquilo que se mostrará no seu modo de acontecer, é a abertura do ser-mundo para o homem, e da possibilidade do ser-corpo, ou seja, o mundo e o corpo-possível se revelam em seu acontecer. O futuro se afastando (para Heidegger, “antecipação”, para Valverde, “porvir engajado”) apresenta o vazio do que ainda não aconteceu, este vazio é a abertura de possibilidades do homem de vir a ser a partir dos limites de seu corpo-possível e de seu mundo. O que podemos entender nessa diferenciação é que o futuro ao se aproximar nos leva ao acontecer do que somos, e quando se afasta nos leva ao acontecer do que podemos ser.

O passado realiza estes mesmos movimentos de aproximação e afastamento. Quando se afasta, leva consigo aquilo que foi, aquilo que pôde ser feito em relação ao futuro. Este afastar do passado é Esquecimento para Heidegger (vigor-de-ter-sido desengajado para Valverde), necessário para que repousemos de uma solicitação do momento em que algo acontece, dando espaço para que outras possibilidades se abram. “O passado aproximando-se traz consigo o vigor daquilo que foi realizado e depois esquecido” (VALVERDE, 2011. p. 76), reapresenta o acontecer do que foi esquecido e lembrado. É na aproximação do passado, na Retomada para Heidegger

(e vigor-de-ter-sido engajado para Valverde), por meio da memória, que o homem se reconhece.

O presente não se aproxima nem se afasta, o presente acontece. O acontecer do presente em que o passado se aproxima e o futuro se afasta é compreendido pelo autor como Realização (para Heidegger engajamento, *ek-stase* da autenticidade, Instante) enquanto que o presente em que o passado se afasta e o futuro se aproxima é compreendido pelo autor como Presentificação (para Heidegger, desengajamento, *ek-stase* da inautenticidade, Atualização). O autor se refere ao acontecer das *ek-stases* do futuro como ser-lançado de cada homem, e ao acontecer das *ek-stases* do passado como ser-história de cada homem (VALVERDE, 2011).

Importante ressaltar que os conceitos de engajamento e desengajamento não denotam um julgamento moral, visto que o *Dasein* é simultaneamente ambos, porque sua relação com o tempo é desta confluência no movimento de aproximação e distanciamento, ou seja, o presente é esta dialética do ser-história (passado) e ser-lançado (futuro) de cada homem, assim, o acontecer do presente é entendido pelo autor no conceito de ser-si-mesmo (acontecer do Eu). O modo como o homem “se lança” determina sua história, assim como esta história circunscreve suas possibilidades futuras. “Talvez o modo mais simples de compreender a simultaneidade desse fenômeno complexo seja dado pela frase: o homem estando é sendo (sendo seu passado, sendo seu presente, sendo seu futuro)” (VALVERDE, 2011. p. 76-77).

4.2 SER-DOENÇA DA DOENÇA

Para Valverde (2011), ainda que recorrendo às separações propostas pela metafísica quanto ao adoecimento, no sentido de a doença poder ser “somática” ou “mental”, os fundamentos ontológicos serão os mesmos:

De um lado, uma doença dita “somática” aparenta mais facilmente ser fundada sobre o ser-corpo e o ser-mundo, enquanto seu fundamento com o fenômeno do ser-tempo mantém-se aparentemente velado. Por outro lado, uma doença dita “mental” aparenta mais facilmente ser fundada sobre o ser-mundo e o ser-tempo, enquanto o fenômeno do ser-corpo fica aparentemente velado (VALVERDE, 2011, p. 79-80).

O autor defende que a doença se origina como fenômeno do ser-corpo, ser-mundo, ser-tempo, assim como repercute nestes fenômenos. Entendemos que estes fenômenos não se “isolam” uns dos outros, de forma que o acontecer do homem é o acontecer do ser-corpo, ser-mundo, ser-tempo. No mesmo sentido, o acontecer da doença segue esta lógica, pois, mesmo que sua origem venha de uma causa intrínseca (possibilidade de um corpo-possível) ou extrínseca (mundo se apresenta em seu acontecer como possibilitador do adoecimento), o ser é implicado na sua totalidade. Devido esta não dissociação, uma causa intrínseca para o adoecimento, por exemplo, acontece na possibilidade de um corpo-possível, que se faz em um limite dialógico com o acontecer de seu mundo e tempo.

Valverde (2011) apresenta os conceitos de modulação e modificação, sendo que o primeiro diz da anunciação das possibilidades do acontecer da doença, ou seja, possibilidade de ser curada, restritiva, impeditiva ou fatal, enquanto que modificação diz da instauração de um novo modo (limite) do corpo possível. Desta forma, o adoecimento compreendido enquanto implicação da totalidade de ser não recai apenas sobre um aspecto do corpo-possível, mas obviamente afeta o complexo de significações deste homem (seu ser-mundo), assim como sua história e seu direcionamento ao futuro (seu ser-tempo).

Em relação à doença “mental”, para o autor, a psiquiatria entenderá a pessoa acometida por esta forma de adoecimento como alguém que teve sua percepção do mundo e do tempo modificados (esta psiquiatria se pauta na imutabilidade do tempo e do mundo). Valverde (2011) acredita que a psiquiatria não pensa o mundo, o tempo e o corpo em seu acontecer, ou seja, o mundo não aparenta ser de determinada forma como que confirmando uma complicação de saúde que, por sua vez, afeta a percepção do homem enfermo sobre um mundo inerte, pelo contrário, o mundo em seu acontecer se mostra como a possibilidade vivida (ou a ser vivida), em outras palavras, nossos sentidos não se fixam ao mundo como que lhe atribuindo qualidades que não possui, o perceber de uma determinada qualidade do mundo é o desvelar da forma como este mundo se apresenta.

O autor exemplifica um homem depressivo que se queixa do cansaço e do tempo gasto para realização de suas atividades. Este tempo vivido em sua lentidão é pela psiquiatria entendido como uma percepção alterada do sujeito, mas se retomarmos às *ek-stases* expostas anteriormente, perceberemos que é o ciclo de aproximação e distanciamento ocorrendo lentamente, ou seja, não é mera

percepção alterada, mas alteração do acontecer do tempo deste homem. Tendo sido a doença “mental” considerada como alterações da percepção do tempo e do mundo, o corpo foi esquecido, e lembrado com o advento da psicofarmacologia. Através do uso de medicamentos e seus resultados, a psiquiatria passou a entender que esta percepção alterada do mundo e do tempo eram sintomas do corpo, ao passo que a crítica do autor recai não sobre a ineficácia, mas sobre a ausência de compreensão, “[...] aceitando somente esta evidência como explicitação do fundamento do adoecer, a psiquiatria esqueceu de se perguntar sobre a totalidade do acontecer deste fenômeno.” (VALVERDE, 2011, p. 86).

Segundo o autor, o adoecer é um fenômeno co-originário do ser-corpo, do ser-mundo e do ser-tempo.

Isso não quer dizer que essa origem tem um “apoio” em cada fundamento. Isso não quer dizer tampouco que os três fundamentos do ser-doente são fenômenos que ocorram num mesmo ritmo (ou seja, “ao mesmo tempo”). Ela quer dizer uma única e só coisa: o ser-corpo do corpo, o ser-mundo do mundo e o ser-tempo do tempo são um e só fenômeno (VALVERDE, 2011, p. 88).

Esse fenômeno é existência. Foi compreendendo esta co-originaridade que se fez possível para Valverde (2011) apresentar a estrutura da abertura compreensivo-afinada ser-corpo:ser-mundo:ser-tempo (também referida como estrutura ser-si-mesmo). O autor demonstra esta estrutura a partir da representação gráfica do que chama círculo hermenêutico (acontecer da compreensão-afinada). Este círculo se retorce sobre si mesmo, se assemelhando ao símbolo do infinito. A linha que o compõe representa o movimento de aproximação e distanciamento do tempo, onde dentro da curvatura que designa o passado encontramos o ser-história (retomada e esquecimento), e na curvatura que designa o futuro, o ser-lançado (antecipação e aguardar). O ponto de encontro deste traçado revela o ser-si-mesmo, no presente (presentificação e realização). Esta estrutura graficamente representada tem seu fundo preenchido representando o corpo-possível e o mundo compartilhado. As extremidades das curvaturas representam a finitude do homem (seu nascimento e sua morte). “O acontecer desta estrutura é o acontecer do próprio homem e do modo como se dá sua compreensão-afinada.” (VALVERDE, 2011, p.104).

O acontecer do homem (abertura de compreensão-afinada) é o acontecer do seu modo de apreender o que pode, por conseguinte, o que pode apreender a seu modo é sua verdade. Para Valverde (2011), verdade vai ser compreendida a partir

da palavra grega *Alétheia*¹⁸, desta forma, verdade será “[...] o não-mais-estar-velado daquilo que previamente se velou” (VALVERDE, 2011, p. 106). Neste sentido, o autor conclui que existe uma relação de dependência nesta verdade enquanto desvelamento, ela depende do velamento, ou seja, a verdade como entendida pelo autor demonstra-se dinâmica, como movimento de velamento e desvelamento contínuo. Este movimento da verdade é a própria movimentação do círculo hermenêutico na possibilidade do acontecer da compreensão. Verdade, portanto, acontece na medida em que a estrutura de abertura compreensivo-afinada ser-corpo:ser-mundo:ser-tempo acontece. A verdade é um acontecer das *ek-stases* temporais. O movimento de velamento é o próprio afastamento do passado ou futuro, enquanto que o desvelamento é a aproximação destes (VALVERDE, 2011).

Se retomarmos os modos de autenticidade e inautenticidade apresentados anteriormente, onde no primeiro o passado se aproxima e o futuro se afasta, e na inautenticidade, em que o passado se afasta enquanto o futuro se aproxima, perceberemos mais claramente este movimento da verdade como velamento/desvelamento.

A exploração da teoria de Valverde até este ponto já nos proporciona reflexões suficientes para perceber a inviabilidade de um entendimento do delírio como falso julgamento ou meramente como crença fixa que não se modifica mesmo sob à luz de evidências. Compreenderemos mais claramente estas afirmações ao nos debruçarmos sobre o fenômeno delírio na próxima seção deste escrito.

4.3 DISCURSO DE NINGUÉM

O ponto que objetivamos alcançar na leitura de Valverde, após ter explicitado a estrutura do ser-si-mesmo ou a possibilidade hermenêutica da compreensão, é expor seu ensaio sobre a modificação dessa estrutura durante o delírio. Valverde (2011) aponta que, para o homem que delira, a forma de seu acontecer se dá no modo do delírio. O acontecer do homem, como já vimos anteriormente, é o acontecer de seu mundo, seu tempo, sua verdade, do ser-si-mesmo e assim por

¹⁸ *Léthes* significa encobrimento, retração, velamento. Enquanto que o prefixo “a” é o alfa privativo, ou seja, tem sentido de negação. *Alétheia*, portanto, é o não encobrimento, não retração, não velamento. (VALVERDE, 2011).

diante. No delírio, o homem está impossibilitado de ser-si-mesmo, devido à modificação da estrutura hermenêutica.

“Compreendemos o delírio como o discurso de *ninguém*, dito de um não-lugar, e dirigido a ninguém.” (VALVERDE, 2011, p. 124. Itálico do original). Para compreendermos esta afirmação, precisamos retomar o caminho das palavras utilizadas por Valverde, assim como o processo que o leva até estas palavras. Segundo o autor, reside no discurso delirante a impossibilidade de se dar a este discurso outro sentido senão o sentido delirante, assim, sua compreensão por outra pessoa é impossível. A compreensão de um sentido em um discurso é o desvelar deste no mundo, um sentido que se mostra e é percebido, “o sentido se dá dentro do mundo, numa rede de significações possíveis: seus horizontes. [...] Significar uma coisa quer dizer encontrar o sentido dessa coisa dentro dessa rede” (VALVERDE, 2011, p. 116). O mundo onde se desvela o sentido de uma coisa é o mundo do homem que percebe este desvelamento, por conseguinte, o fato de ser concernente a este homem revela a complexidade deste sentido como a complexidade do modo como isto lhe concerne. O partilhar de um sentido desvelado no mundo é possível por meio do mundo-compartilhado, ou melhor, o sentido compartilhado demonstra o mundo-compartilhado. Nas relações, uma pessoa convida outra para esta partilha (VALVERDE, 2011).

Seguindo esta compreensão, o autor aponta então que o sentido desvelado pelo homem delirante é incompreensível justamente por não poder ser compartilhado. O mundo deste homem não pode ser compartilhado, assim como entendemos que os outros sentidos são velados para este homem devido seu modo de apreensão dos sentidos que agora podem apenas ser delirantes, ou, nas palavras do autor, “[...] se seu discurso não faz sentido, é porque seu mundo acontece em um só sentido, o do delírio” (VALVERDE, 2011, p. 118).

Um dos questionamentos do autor, que reforça a crítica antes produzida acerca da antropologia de Heidegger, recai sobre o “quem” do discurso delirante. Visto que esta forma de discurso não coincide com o modo autêntico ou inautêntico, onde, no primeiro temos o discurso do *dasein* que se expressa em sua particularidade, e o segundo é a expressão da impessoalidade, para o autor, “esse ‘impessoal’ é ‘todo mundo’, exatamente por ser ‘todo mundo’ é ‘ninguém’” (VALVERDE, 2011, p. 121). Seu movimento para identificar o quem do discurso parte da inacessibilidade deste. Compreende inacessível como lugar onde nenhum

caminho alcança, enquanto que lugar é pensado como “ponto de convergência onde o que é pode se dar em seu ser, em seu acontecer” (VALVERDE, 2011, p. 121. *Itálico do original*). Quando se refere a este “lugar inacessível”, opta por utilizar o termo “não-lugar”. O delírio é falado de um não-lugar, ou seja, não é possível lá chegar para presenciar o que acontece. Por conseguinte, quem habita o não-lugar não pode ter seu acontecer presenciado, não pode partilhar de seus sentidos, não pode ir ao encontro a outra pessoa, outro sentido, assim como não pode esperar ser alcançado, está só. “Esperar”, para o autor, tem sentido de poder se aquietar na esperança, é desta forma que aquele que está só neste não-lugar não pode esperar ninguém. Seu discurso não será compreendido, é proferido a ninguém. Compreendemos este não-lugar como uma forma de abstenção do mundo, ou seja, de uma não relação com o complexo de sentidos dispostos no mundo compartilhado. Valverde (2011), utilizando o Sol e o centro da Terra, demonstra a inacessibilidade destes lugares, assim como o fundamento caótico de seu acontecer. Estas formas caóticas são condições para a vida como a conhecemos. A vida como conhecemos na Terra se organiza a partir destas condições em um contorno, um limite da forma a seu modo possível de acontecer, por conseguinte, uma ordem orgânica.

Essa ordem orgânica é a ordem que permite que cada coisa se ordene de modo a diferenciar-se em sua unidade e identidade: essa planta como a planta que somente ela é; esse animal como o animal que somente ele é; esse homem como o homem que somente ele é” (VALVERDE, 2011, p.129).

O autor compreende esta ordem orgânica como “organicidade”, sendo que o que vigora nesta ordem é o que pode vigorar, o que pode vir a ser, e o que permite ser disso que pode vir a ser é a liberdade. Liberdade como isto que deixa o ser acontecer é pensada pelo autor como oposição daquilo que não permite o vir a ser em seu modo (unidade e identidade). Liberdade é oposta ao caos, ou seja, caos é aquilo que não permite o vir a ser a seu modo de alguma coisa, como as fusões e explosões na superfície do Sol ou no núcleo da Terra, onde em ambos vigora o caos que fusiona tudo a seu centro. Caos não permite o orgânico, é a ordem do inorgânico (VALVERDE, 2011).

“O que é organizado deve se manter em ordem para continuar a ser o que é em sua organicidade” (VALVERDE, 2011, p. 130), para continuar a ser o que é em

sua possibilidade de vir a ser, de ser-si-mesmo. “Quando essa ordem não pode mais ser mantida, se dá a desorganização da ordem prévia. Essa desorganização não é mais a organização prévia mas não deixa de ser ainda um modo de organização: des-ordem” (VALVERDE, 2011, p. 130). Des-ordem é a reorganização da ordenação onde a ordem prévia não é mais reconhecida. O autor se refere a esta nova ordenação como “re-formatação”. Utiliza ainda o termo tensão (tônus) para dizer do que sustenta o que está ordenado na forma como está ordenado. Tendência da ordem à des-ordem é impedida por esta tensão que mantém a ordem no seu modo de ordenação. A ruptura da consolidação de uma organização é o prenúncio da desordem. “A ruptura, que anuncia a possibilidade do devir do caos em seu ser-desordem, é o anúncio da possibilidade da finitude da ordem disso que estava assim ordenado num modo antes da re-formatação no modo do caos” (VALVERDE, 2011, p. 132). A compreensão do delírio, portanto, é possível a partir do fenômeno da desorganização (fenômeno do caos).

Como mencionado na estrutura proposta pelo autor, finitude diz do antes do nascimento do homem e de sua morte (assim como do delírio), estes dois pontos onde o ser se “encerra”. Caos pode também ser compreendido como finitude da ordem, o que vem antes de sua formatação e após de sua re-formatação. Neste sentido, compreendendo delírio como fenômeno cujo fundamento ontológico é o caos, podemos percebê-lo como finitude do pensamento, pois o que se ordenava antes do delírio era o próprio pensamento enquanto possibilidade hermenêutica. “Pensar significa poder não estar desorganizado. Pensar significa estar na condição existencial em que a liberdade, que deixa o ser acontecer, possa dar a pensar. Pensar se funda sobre a liberdade. Pensar é ser-livre. Delirar se funda sobre o caos. Delirar é não-ser-livre” (VALVERDE, 2011, p. 133).

Nesta lógica, o fenômeno do delírio será, para o autor, mais originário que o do pensamento. Podemos traçar um paralelo com um feto antes de seu nascimento, seu modo de relação com o mundo antes da clareza do pensamento, onde não ocorre diferenciação de seu corpo com o meio, de si mesmo com sua mãe. Isto que é anterior ao pensamento pode ser entendido por meio do fenômeno da des-ordem, e se assemelha à con-fusão vista no delírio (fusão dos seres dos entes). Embora a organicidade própria do nascimento direcione a criança à liberdade que é o pensar, podemos, no início de sua vida, perceber o ponto de ruptura para com isso que foi a finitude de sua existência, o ponto de transição.

Este fenômeno da con-fusão diz do fusionar entre os seres dos entes (tanto na alucinação quanto no delírio), onde uma coisa adquire o caráter de outra, até mesmo um caráter impossível, como a fala do homem (que é particular deste) pode ser percebida como vinda de uma rocha. O autor menciona este fenômeno para dizer do polimorfismo fenomenal que é apresentado pelo delirante. Estes fenômenos múltiplos ocorrem conjuntamente e dizem desta mesma condição existencial, embora possamos separá-los em sua distinção, ainda são o fenômeno da des-organização. Estes fenômenos múltiplos que mencionamos são a con-fusão do ser dos entes, a impossibilidade do acontecer do ser-si-mesmo, a incompreensibilidade do sentido, a alucinação e o delírio. “O discurso delirante é somente a explicitação pela palavra desse fenômeno múltiplo: des-organização da estrutura hermenêutica ser-corpo:ser-mundo:ser-tempo (VALVERDE, 2011, p. 128).

Pensamento e delírio, para o autor, são opostos, no sentido de que quando um ocorre o outro não pode ocorrer. Isto não representa uma mudança disto que é pensamento para o que é delírio e vice-versa, mas uma alteração da condição de possibilidade existencial de um ou de outro. A des-ordem que fundamenta o delírio acontece no modo da con-fusão, ou seja, no fusionar do ser dos entes, onde estes se tornam indiferenciados, o próprio homem que delira é agora indiferenciado, as identidades se misturam, não se distinguem. O homem que delira se funde com tudo que lhe cerca, sendo impossível ser-si-mesmo, assim como se torna impossível o acontecer de seu ser-mundo e ser-tempo. Ser-mundo e ser-tempo são então re-ordenados no modo do delírio, o ser-história e seu complexo de significações agora con-fusos são, deste modo, expressados em seu discurso. Desta forma, os diferentes conteúdos presentes no discurso delirante estão sujeitos ao que foi vivido (e o que pode ser vivido) por este homem delirante, embora sua expressão não seja passível de apreensão por quem escuta ou pelo próprio homem que pronuncia o discurso delirante.

Valverde (2011) pensa sobre o delírio também em relação à verdade-*alétheia*, cujo acontecer é possibilitado pela estrutura de abertura compreensivo-afinada ser-corpo:ser-mundo:ser-tempo, pelo limite do homem (este limite que é devido à sua organização). Neste sentido, a verdade-*alétheia* se fundamenta na liberdade, enquanto liberdade se fundamenta na organicidade, e a verdade como velamento/desvelamento acontece por existir uma tensão silenciosa (mesmo conceito de tensão que mantém uma organização) que mantém seu acontecer. O

delírio é compreendido como outra possibilidade hermenêutica que não o da verdade-*alétheia*. Já havíamos visto que no modo de abertura compreensivo-afinada, a verdade continuamente se movimenta como velamento/desvelamento, no acontecer das *ek-stases* temporais, aproximando e distanciando sentidos e significações do mundo. No não-lugar, não há sentido senão o sentido do delírio, ou seja, não se desvelam outros sentidos, assim como este do delírio não é velado para ser desvelado e novamente velado, este sentido próprio do delírio é uma constante. O delírio não fala esta verdade, o que não significa dizer que tem por objetivo a enganação, ou de que insiste em um julgamento falso. Para melhor aprofundar na questão, o autor diferencia falsidade, enganação (mentira e omissão) e delírio, assim como a relação destes com os fenômenos da verdade, do saber e do compreender.

“Compreender é poder conhecer a estrutura do acontecer da verdade própria, ou seja, conhecer o modo de velamento e desvelamento de uma verdade” (VALVERDE, 2011, p. 137). A verdade como entendida comumente diz de uma adequação da “percepção” da “realidade”, o que implica numa determinação do “correto” a ser percebido. “Correção”, como exemplificado pelo autor, está relacionada com a questão do saber. Saber vai dizer de uma forma de conhecimento reconhecido e aceito no mundo-compartilhado, ou seja, um conhecimento convencional vai ser tido como um saber. Um saber que é meramente reproduzido é um discurso desengajado. Um saber “correto” é este que ou coincide com uma norma pré-estabelecida ou propõe uma norma que pode ser reconhecida e aceita (um saber pode ser ou não compreendido). Falso, em contrapartida ao “correto”, vai dizer da inadequação de um saber. Enganação é fenômeno humano que se relaciona com o saber, de forma que a mentira acrescenta algo ao saber no intuito de o descaracterizar, enquanto a omissão retira algo do saber com o mesmo intuito. Para realização da possibilidade do homem de mentir ou omitir é necessário que o mesmo esteja organizado. O homem no não-lugar que discursa para ninguém não tem vantagens ou desvantagens que possa almejar ao se ocupar dessas possibilidades da enganação. Para o autor, delírio não se opõe ao “correto”, dessa forma, não é isto que é “falso”. Delírio se opõe à compreensão. Delírio é a impossibilidade da compreensão, portanto, o é incompreensibilidade.

[...] essa possibilidade hermenêutica é delírio: constância massiva do tempo em um só movimento único que não distingue as *ek-stases* temporais: resta somente o passado, o presente e o futuro do ritmo (tempo calculado) do

mundo-compartilhado. Este tempo (ritmo) do mundo se con-funde com o que foi o ser-história e os ser-lançado deste homem (VALVERDE, 2011, p. 140-141, Itálico do original. *Sic*)

O autor demonstra esta con-fusão das *ek-stases* temporais no exemplo do homem que afirma ter morrido, tornando o que seria o fim de sua vida em algo de seu passado, ou seja, presentificando o futuro como algo do passado. A verdade do homem delirante, seu discurso, não pode ser apreendida por ele (compreendida), pois para ele esta verdade é uma totalidade, não é somente sua, mas do mundo-compartilhado inteiro. Se tomarmos como paralelo a compreensão como modo de relação, a afirmação anterior se torna mais clara, visto que no delírio se estabelece relação apenas com o próprio delírio, é tomado por ele de forma total, con-fundido nele, ao ponto que o quem que se relaciona com o delírio é ninguém, ou melhor, só há o delírio visto a ausência do ser-si-mesmo, portanto, não há um si-mesmo que possa apreender o delírio.

[...] o delirante é atravessado pelo ser de cada ente, de seus próximos: ele é invadido por tudo. [...] Essa condição é tal que o delirante não pode acontecer sendo ele mesmo, nem o outro pode acontecer como outro, nem a coisa como esta coisa, nem o mundo como seu mundo, nem o tempo como seu tempo, nem a verdade como sua verdade. Isso não quer dizer que “nada se dê” ao delirante, pelo contrário: a perplexidade do delirante quando ele se desorganiza só quer dizer que ele está arrebatado pela presença de tudo que se lhe apresenta. Tampouco quer dizer que ele experimenta “vivências” de nulidade. O delirante é sua nulidade [...] E, enquanto não soubermos escutar isso, não saberemos nos aproximar e respeitar a condição do homem quando ele delira: a condição do homem em que ele é o impossível de si mesmo (VALVERDE, 2011, p. 142).

Partindo para o fenômeno da ruptura, como demonstrado em sua análise da psicologia (ruptura “egoica” ou ruptura com a realidade), Valverde (2011) exemplifica realidade como ser-coisa da coisa, e argumenta que um questionamento engajado não é possível acerca da pertinência da realidade. Questionamento engajado entendemos como quando o ser se coloca em questão, quando questiona seus fundamentos existenciais, neste sentido, a coisa não pode colocar a si mesma em questão, assim como quando o homem coloca a coisa em questão só pode ocorrer um questionamento desengajado. A compreensão da coisa já lhe apreende como coisa do seu mundo, ou seja, quando apreendida (no nosso entendimento), já o é de forma a retirar-lhe de seu acontecer. Reduzindo isto a mero objeto, podemos compreender esta afirmação como totalização do ser da coisa.

“A única questão engajada neste caso é: o que é esta coisa dentro do mundo que se abriu pra mim?” (VALVERDE, 2011, p. 146). A análise existencial que o autor busca do fenômeno da ruptura não diz da ruptura com este conceito da realidade, mas sim, compreende ruptura como o instante em que o homem passa a habitar o não-lugar, passa a ser esta solidão do delírio, o *ninguém*¹⁹ que discursa o delírio para ninguém. O processo de compreender esta solidão é o que vai levá-lo a compreender a ruptura dos laços deste homem que delira com os outros homens. Ruptura é, portanto, compreendida pelo autor como o fenômeno que interrompe um acontecer e instaura um novo limite para este acontecer, uma nova ordenação, ou seja, ruptura precede a finitude da ordem prévia, assim como anuncia uma re-ordenação. Esta ordem prévia cuja finitude é precedida pela ruptura é o contorno (limite) da liberdade (o que possibilita o poder vir a ser daquilo que é a seu modo). A ruptura desfaz este limite e instaura um novo limite, um novo modo, uma nova ordem. Ruptura é anúncio da des-ordem, da re-organização, da finitude.

Para o autor, o sentido existencial da ruptura e da doença é o mesmo: preceder e anunciar a finitude, a des-ordem. Neste sentido, ruptura é o acontecer da doença e vice-versa. O ponto seguinte de sua análise do fenômeno da ruptura se direciona aos laços afetivos, a relação do homem e seus próximos.

Duas pessoas que se afastam estavam previamente unidas. Esta união que reúne se dá num encontro. Um encontro, se há encontro, reúne esses que se encontram. O que reúne esses que se encontram é o afeto. Um afeto é isso que afina o homem num modo de uma possibilidade hermenêutica (VALVERDE, 2011. p. 148).

Na possibilidade de encontro, reunião, estes que ali se encontram podem tanto manterem-se agregados quanto se separarem. Estes que se mantêm agregados são envolvidos pelo laço que os une. “‘Agregar-se’ é um ‘fiar-se’ que mantém unido isso que se reuniu a partir de um encontro. Esse ‘fiar’ que coliga as partes que se agregam é um confiar” (VALVERDE, 2011, p. 148). O afeto que mantém estes que se uniram agregados é o mesmo que coliga o que se mantém agregado por meio da confiança. Para o autor, esse afeto é o amor, que “[...] afina o homem que ama num modo de sua abertura que reúne e mantém agregado através da confiança isso que se reuniu a partir de um encontro” (VALVERDE, 2011, p. 148).

¹⁹ O *ninguém* que discursa o delírio não é o mesmo que o ninguém da inautenticidade (este que não fala o discurso próprio), é o *ninguém* da solidão absoluta (VALVERDE, 2011).

Amar é reconhecer aquele que se ama (como existente) na sua distinção dos outros e deste que ama (identidade e unidade), é reconhecer o amado no seu limite, finitude e liberdade. Liberdade em seu sentido de de-limitação, o princípio e contorno que possibilita que o que é seja como é, assim, a de-limitação é a possibilidade do livre, des-limitação (VALVERDE, 2011).

Amar é reconhecer o amado em seu limite, finitude e liberdade, e confiar que este amado também me reconhece nas mesmas formas. “O amado se torna amante e o amante se torna amado, fechando um círculo amoroso” (VALVERDE, 2011, p. 149). Esta confiança amorosa é silêncio, no sentido de que não confiar em si mesmo (ser inseguro) é não suportar o próprio silêncio, desconfiar do outro é não suportar o silêncio do outro. Estes que se encontram podem também se separar, romper o laço que os une. Esta ruptura é a separação do que estava consolidado e reunido, e que, reunido, repousava em silêncio. “Nesta reunião consolidada repousa em silêncio a ordem que permite que cada parte do que está reunido possa ser isso que se é. Essa ordem é a organicidade dessa reunião. A ruptura rompe essa organicidade: essa ruptura chamaremos dor” (VALVERDE, 2011, p. 150). A dor repousa no silêncio desta reunião, a dor em silêncio é a reunião do orgânico, portanto, a separação expõe a dor desta união, enquanto o amor é o silêncio da dor do que está reunido. Dor e amor são o mesmo silêncio, assim, a ruptura revela a dor e o amor, após a ruptura não há silêncio. Neste sentido, o autor aponta que dor e amor velados são o silêncio, enquanto dor e amor desvelados são o acontecer da palavra.

Valverde (2011) continua sua aproximação deste fenômeno ao dizer que a ruptura de um laço afetivo não é necessariamente o que provoca a des-ordem do homem, visto que o mesmo pode partilhar sua dor silenciosa com outros, em uma outra forma de amor. O homem que recusa isso que se desvela para ele, ou seja, recusa o que é revelado pela ruptura, passa a desacreditar na dor e no amor, tanto enquanto algo próprio seu quanto algo próprio do outro, assim, desconsidera a possibilidade própria e alheia desta experimentação²⁰.

Para o autor, dentro desta exploração, o delírio é o abandono²¹ absoluto (derrelição), a ausência do amor no mundo do delirante. O amor para este homem que delira se *ab-sentou ab-solutamente*, pois não há mais o que reúna o que é distinto, não há mais quem reconheça sua possibilidade mais própria, seu amor e

²⁰ O autor associa esta noção à determinação feita pela psicologia do “neurótico” (VALVERDE, 2011).

²¹ Abandono, para o autor, é a impossibilidade de ser encontrado (VALVERDE, 2011).

dor, pois, para Valverde (2011), a “ausência de amor” é “ausência de confirmação” da possibilidade deste homem enquanto liberdade de ser o que se é a seu modo. Neste sentido, sem esta confirmação, o que ocorre é o abandono, em seu abandono não pode ser confirmado. “Um homem sem laços é um homem que não pode mais ter referências: ninguém para se ocupar de sua existência livre. Essa existência torna-se desgarrada: ab-errante” (VALVERDE, 2011, p. 151).

Para o autor, a condição deste que delira é a condição na qual todos os laços foram rompidos, seu mundo e tempo estão em dissolução, e na última ruptura (esta que supostamente demarca o ingresso no delírio) “o delirante é tragado no modo da retração de tudo o que é. Isso quer dizer que ele sorve o ser de tudo o que é” (VALVERDE, 2011, p. 152). Neste sorver da totalidade de tudo que se apresenta, o delirante é o não-lugar em sua impossibilidade de repouso e do acontecer orgânico e livre, o delirante não habita o silêncio. “Tudo são apelos: tudo o toca e lhe exige uma correspondência. Nenhuma fadiga pode interromper essa exigência. Essa é a nova ordem à qual ele será submetido: des-ordem. A palavra dessa des-ordem é o delírio” (VALVERDE, 2011, p. 152).

O fenômeno da ruptura expõe os elementos fundamentais da existência do homem, sendo estes

[...] seu tempo (*Chronos*), o acontecer da sua palavra (*Logos*), o que acontece consigo (*Pathos*), o que se abre diante de si (*Physis*), seu mundo (*Cosmos*), o que se mostra em seu mostrar (*Phainestai*) e sua verdade (movimento de desvelamento-velamento) que mostram o lugar de cada coisa (*Alétheia*). Esse conhecer é um saber (VALVERDE, 2011. p. 153).

Expõe estes elementos de modo que desfaz a união que antes os recolhia em suas verdades, desfaz o laço que os unia. De forma a reunir o que se separou, é necessário que se identifique cada coisa em sua unidade e identidade, e segundo o autor, essa identificação só é possível com um saber²² prévio à ruptura. Sabedoria possibilita ao homem *re-encontrar* o sentido de cada coisa após uma ruptura. Se anteriormente cada coisa fora identificada em sua unidade e identidade, podem então ser *re-agregadas* pelo movimento do desvelamento-velamento, isto é compreensão: “re-colher o que foi separado por uma ruptura” (VALVERDE, 2011, p. 154).

²² “Sabedoria é o silêncio de quem conhece e sabe o respeito que se deve ter diante das verdades do mundo e da vida” (VALVERDE, 2011, p. 153).

O autor comenta que antes de o homem compreender a si mesmo, o seu mundo e temporalidade, ele é apresentado a si mesmo, a seu mundo e temporalidade (ele é presença a isso, e as sabe no modo do saber, ou seja, pela via do silêncio). Saber é, para Valverde (2011), uma possibilidade hermenêutica que ainda não viu a estrutura do próprio conhecimento, no sentido de ser a possibilidade de reconhecer a reunião destas estruturas em seu modo velado, pois acontece em silêncio. “Saber é amor e dor velados: silêncio” (VALVERDE, 2011, p. 154). Demonstra ainda que a ruptura permite a visão das partes que constituíam a totalidade da estrutura, expõe a dor e o amor que as reuniam, e como mencionado anteriormente, amor e dor desvelados são palavra. A palavra da compreensão, ou reconhecimento do movimento da verdade-*Alétheia*, é a reunião da estrutura após seu desvelamento. “Compreender é a palavra desvelada daquilo que antes era saber e estava em silêncio. Compreender é amor e dor desvelados: palavra” (VALVERDE, 2011, p. 155). A possibilidade hermenêutica da incompreensibilidade se dá quando uma estrutura *des-agregada* é desvelada, mas seus elementos não podem ser reunidos, desta forma, sendo a condição da angústia.

Neste sentido, delírio é a persistência dessa condição existencial da impossibilidade da reunião do que foi desvelado em suas partes, a permanência na ruptura e exposição destes fundamentos do homem sem o retorno do silêncio após a palavra da compreensão. A impossibilidade da diferenciação em unidade e identidade se dá na com-fusão, como vimos anteriormente, assim, Valverde (2011) afirma que nesta impossibilidade de distinção dos fundamentos de sua própria existência, o homem que delira se vê sorvido pelo acontecer do mundo e do tempo.

Delirar é a condição existencial do homem em que acontece o fim de si mesmo ainda que continue vivo. Delirar é a morte em vida de si mesmo. Delirar é o fim do mundo, ainda que o planeta mantenha-se inalterado a despeito de sua aflição. Delirar é o fim do tempo, ainda que os relógios continuem todos marcando o mesmo ritmo. Delirar é a doença do mundo. Delírio é o anúncio do fim do mundo. Delirar é a doença do tempo. Delírio é o anúncio do fim dos tempos. Delirar é o anúncio do fim da possibilidade do ser: derrelição (VALVERDE, 2011, p.155-156).

Em comparação à ruptura de uma doença “somática”, que se apresenta de forma visível em alguma modificação da estrutura orgânica (aqui em relação ao corpo), o adoecimento “mental” será, para Valverde (2011), perceptível de forma audível, no sentido de ser o acontecer da palavra em um modo “problemático”. O acontecer da palavra é o acontecer da estrutura de compreensão-afinada ser-

corpo:ser-mundo:ser-tempo, que no delírio se encontrará modulada pela ruptura, visto a impossibilidade do acontecer do ser-si-mesmo, do ser-mundo e do ser-tempo como previamente se organizavam. Estar modulada significa que a estrutura existe em um novo modo possível, e para o autor, este modo é o do homem ser o impossível de si mesmo, o que significa ser a possibilidade do não-ser²³. O delírio acontece sob a condição em que a verdade-*Alétheia* não pode se dar.

Valverde (2011) diferencia ainda que não-ser não é relativo a não-estar, no sentido de que o mundo-compartilhado, o tempo ritmo, permanecem, mas este tempo não é mais em suas *ek-stases*, as coisas do mundo estão em seus lugares, mas para este que delira, nada está em seu lugar, nada encontra repouso. Não ser-si-mesmo neste fenômeno da con-fusão dos seres dos entes significa não ser o seu próprio acontecer, mas sim, o acontecer do mundo compartilhado, do tempo ritmo, das coisas e dos outros.

A condição do delírio é a condição em que o homem pode ser tudo: cada coisa, cada homem, o mundo e o tempo. Nesta condição, a depender de sua história e de sua cultura, o homem delirante é um imperador, um ditador, um gênio desconhecido, um animal, uma criatura mitológica, um deus, um demônio; ele é a luz, a fragmentação das cores, o movimento de cada partícula, o sopro de cada vento, o agitar das nuvens, o correr de todas as águas, o deslocar de todos os astros; ele é o pronunciar de todos os discursos; ele é a concretude de cada palavra; ele é a abstração do gesto de cada pessoa, do grito de cada criança, do acontecer de cada dor, de cada raiva, de cada carinho, de cada riso, de cada choro; ele é o antes de seu nascimento; ele é o depois de sua morte; ele é a finitude da repetição infinita do tempo, ele é o espaço; ele é o acontecer do desvelamento e do velamento das coisas; ele é a verdade. Delirar é a condição em que o homem pode ser tudo menos ele mesmo (VALVERDE, 2011, p. 158)

Tendo alcançado estas compreensões, Valverde (2011) demonstra graficamente o círculo da possibilidade hermenêutica da incompreensibilidade. Este círculo é a representação da nova modulação da estrutura compreensivo-afinada, e nesta nova modulação o cruzamento das *ek-stases* temporais (que possibilita o acontecer do ser-si-mesmo) não ocorre; assim, essa possibilidade hermenêutica se dá em sentido único (não ocorre mais a aproximação e afastamento do tempo), este sentido é o sentido da con-fusão. O autor sugere que esta possibilidade hermenêutica da incompreensibilidade é o mesmo que ocorre com um feto antes de que se abra para a existência, no primeiro instante da abertura não há ainda história,

²³ Não-ser diz da condição na qual o que é não pode ser o que é (VALVERDE, 2011).

somente o corpo-possível. Esse instante é uma das finitudes do homem, e se diferencia do fenômeno delírio por neste não ocorrer o fenômeno da con-fusão do ser história com o ser-lançado. Valverde comenta ainda sobre o aspecto idêntico deste círculo da incompreensibilidade no instante da morte, nos últimos momentos de atividade neuronal. De certa forma, na morte (desde que não seja fulminante), somos apresentados à totalidade de nossa história.

5 A RELAÇÃO DO DELÍRIO COM A MATERIALIDADE

Segundo Van den Berg (1981), o fenomenologista é este que, em seu método, deseja viver, assim como deseja que sua psicologia seja decorrente deste viver. Assim, para se referir a um fenômeno, é preciso vivenciá-lo e apreendê-lo pré-reflexivamente, ou melhor, na espontaneidade de seu acontecer, ou, como se refere Valverde (2011), apreender conjuntamente a isto que se apresenta para a apreensão. Embora experimentar o delírio seja uma possibilidade humana, na qual, por ser humano, não me excludo desta possibilidade de experimentação, no presente momento esta não se faz concreta, quem sabe apenas em um modo poético de deturpação dos sentidos das palavras, alçando horizontes em uma morada que se fez sem janelas. O objetivo desta fala é demonstrar que as compreensões subsequentes não partem de uma neutralidade, de uma não afetação para com isto que se observa apenas em teoria, e por esta razão, é coerente de minha parte que assumo responsabilidade pelo modo como apreendi os sentidos que se apresentaram a mim. Tendo me situado na pesquisa, seguimos para a análise.

Ao traçarmos paralelos entre a perspectiva de Valverde (2011) e a teoria existencialista, buscamos identificar proximidades entre os conceitos, ou então demonstrar que, nas suas idiossincrasias, existe um mesmo fenômeno sendo descrito, de forma que não necessariamente as diferenças se estabeleçam como mútua recusa, mas como possibilidades complementares de compreensão.

Se retomarmos a teoria de Valverde (2011) e a progressão de suas palavras na construção de sua compreensão, perceberemos conceitos que, de certa forma, são primeiros na cadeia de pensamentos. As noções de ordem e caos como fundamentos da liberdade e do delírio, por exemplo. Quando buscamos compreender a intencionalidade da consciência como descrita pela teoria existencialista, aproximando esta dos achados de Valverde (2011), percebemos que o fundamento do nada, do para-si, é a ordem, em contrapartida, o em-si tem como fundamento a ordem do caos. O ser-em-si se apresenta e acontece como totalidade de si mesmo, sem interioridade, e é transcendido desta condição apenas enquanto em relação com o para-si. O para-si, que nega aquilo que é e o intenciona a ser o que não é, se configura justamente como a condição necessária da transcendência, como fundamento da liberdade, pois é somente quando a organicidade se apresenta e se instaura que o fusionamento do caos encontra caminhos para sair do ciclo de

ser massivamente si-mesmo, ou seja, da impossibilidade de ser mais ou menos do que isto que é em estagnação. O nada, a nadificação que chega ao mundo através do para-si, é correlativo ao princípio de organicidade.

Por que então não percebemos na descrição de Valverde (2011) reflexões acerca da consciência? O autor, em seu escrito, pareceu levar a noção de ser psicofísico a um extremo descritivo, onde a palavra homem reintegra o que as ciências metafísicas “separaram”. É neste sentido (psicofísico) que o fundamento do homem enquanto liberdade é a ordem da organicidade, é a própria liberdade de vir a ser aquilo que ainda não é, mas é ainda nesta ordem que reside a possibilidade do delirar e ser, como o autor descreve, o impossível de si-mesmo, o acontecer do caos, que é, por definição, a impossibilidade do acontecer da ordem. O homem é ser-em-si-para-si, corpo/consciência, psicofísico, transcendência da condição de ser o que é para ser o que ainda não é, liberdade. Esta liberdade acontece sempre de forma situada, pois este ser-em-si-para-si se constrói nas relações, com seu corpo, com o mundo, com o tempo, com a materialidade e com os outros.

Valverde (2011) explora o acontecer do corpo (ser-corpo), o acontecer do mundo (ser-mundo), e o acontecer do tempo (ser-tempo) referente a cada homem. Em relação ao ser-corpo, nos apresenta a noção de limite e finitude. Limite enquanto delineamento das possibilidades que se fazem concretas, ou seja, que dentre inúmeras possibilidades, o acontecer do corpo é justamente a contínua especificidade permeada pelos fatores que assim o possibilitam. Finitude também possui esse sentido de delineamento, a finitude de meu corpo é sua origem e fim, o marco temporal de sua existência. O existencialismo contribui a esta reflexão ao demonstrar que a apropriação deste corpo necessariamente trespassa a relação com o outro. Esta relação com o outro é um dos pontos centrais da possibilidade dialógica entre estas teorias, pois enquanto Valverde (2011) descreve o acontecer de cada “componente” do que é ser humano, toma o homem literalmente enquanto verbo, o existencialismo, por sua vez, situa este acontecer numa relação plural.

O acontecer do mundo é o acontecer do complexo de significações, isto implica no entrecruzamento das vivências, pois nos construímos enquanto universal/singular. Percebemos que Valverde indica esta dialética ao distinguir o ser-mundo do mundo compartilhado, embora a coextensividade destes mundos não seja tão evidente à primeira vista (demonstrada posteriormente na obra). Isto porque a noção de ser-mundo particulariza os sentidos a tal ponto que parece não perceber

que o acesso ao mundo compartilhado, e os sentidos desvelados neste e “apropriados” para construção do mundo de cada homem, é um acesso mediado pelas relações com os outros. Assim, mesmo a particularidade do mundo próprio é um constructo coletivo e dialético, um constante movimento entre estas coextensividades, porque mesmo a construção do mundo compartilhado tem sua origem no mundo próprio de cada homem ofertado como possibilidade (importante ressaltar que tudo isto parece implícito na obra, mas vemos como necessário ser evidente). Os comentários acerca do imaginário que fizemos na seção dedicada ao existencialismo facilitam a compreensão desta definição de mundo como complexo de significações.

A contribuição do existencialismo na perspectiva de Valverde (2011) sobre o movimento do tempo de cada homem é a inserção do projeto existencial (assim como aporte metodológico para possíveis atuações clínicas), o que nos possibilita compreender as complicações psicológicas subsequentes a este movimento (no tempo e no mundo) como atreladas à relação que se tem com o projeto existencial deste homem. Será por meio das distintas formas de inviabilização deste movimento que se sucederão as complicações.

A estrutura de abertura compreensivo-afinada ser-corpo:ser-mundo:ser-tempo enquanto estrutura do ser-si-mesmo busca demonstrar a característica destes fenômenos que concebemos distintamente como um único fenômeno de existência. Neste sentido, o ser-si-mesmo não se afasta da noção de Eu²⁴ no existencialismo. Vejamos esta afirmação. O conceito de abertura se refere ao ser lançado, a transcendência de ser aquilo que é, neste ponto as duas teorias estão de acordo. Esta abertura, enquanto compreensivo-afinada, se refere a um modo singular desta abertura, ela se afina em uma direção específica, o que não significa dizer que isto ocorre em um sentido pré-determinado, mas nós entendemos, através da noção de Ego, que aparece sempre no horizonte dos estados e das ações, ou seja, o Eu que existe a cada movimento que faço, a cada afetação que sofro (embora não necessariamente apareça para a consciência a todo momento). Cada ação que faço e afetação que sofro é a meu modo (sendo quem sou), é a afinação da abertura que sou. Esse modo compreensivo-afinado – tendo entendido afinação como constante síntese do Eu – nos leva a pensar o termo compreensivo-afinado como o modo angustiados de ser liberdade, sendo angústia isto que me impulsiona a ter de me

escolher sendo de uma forma ou de outra. Como vimos anteriormente os apontamentos acerca do ser-corpo, ser-mundo e ser-tempo – cuja diferença entre as teorias acreditamos ser a ênfase que o existencialismo traz na forma como cada relação com estes aspectos diferentes se dá sempre mediada pela relação com o outro – indicaremos abruptamente o ponto deste parágrafo. O ser-si-mesmo e o Eu são conceitos muito próximos, porque embora tenhamos associado a noção de eu a um componente da estrutura, esta distinção é meramente descritiva e não vivencial, ser-si-mesmo é a totalidade da estrutura, assim como o Eu é intrinsecamente a totalidade das relações, ou seja, o caráter sintético de ambos conceitos é semelhante. O ponto de divergência é que o Eu aparece de duas formas, a primeira e constante forma sendo o modo como ele se exprime em cada ação, cada escolha, cada afetação, e a segunda sendo tomado e transcendido pela consciência.

Apontar estas proximidades e distanciamentos é importante devido à ausência do ser-si-mesmo no delírio. O ser-si-mesmo é a própria estrutura hermenêutica no modo da compreensividade, desta forma, a ausência do ser-si-mesmo é a impossibilidade do modo de relação pela via da compreensão, e pode indicar que o modo da compreensão se dá com o Eu no horizonte da relação (ou sendo colocado em questão). Podemos entender que o Eu (Ego) se faz ausente no delírio? Se nos referimos a ele enquanto objeto de uma consciência reflexiva, sim, pois o delírio é decorrente de uma consciência imaginante, mas se nos referimos a esta totalização em curso que é o Eu, que se exprime em cada ato e afetação, possivelmente não. Se concebermos desta forma, não existirá modo algum de intervenção psicoterapêutica. Compreenderemos melhor estas afirmações com a exploração do fenômeno da con-fusão e ruptura, como descritos por Valverde, desta forma, nos depararemos com ela nas reflexões subsequentes.

Valverde (2011) utiliza o termo tensão para indicar isto que sustenta um certo modo de ordenação, impedindo que o ser deixe de ser da forma que é. O paralelo que nos surge em relação a essa tensão, que mantém um acontecer em seu modo de acontecer, é o projeto existencial²⁵. O que mantém o homem sendo a liberdade que é a seu modo é justamente seu direcionar-se ao não-ser, ao projeto, desta forma, este paralelo já nos indica que o delírio ocorre na ruptura desta tensão, na

²⁴ Quanto utilizamos este termo na análise estamos nos referindo ao Ego no existencialismo.

²⁵ O projeto existencial é necessariamente atrelado à condição ontológica de liberdade, visto que é a construção ideal do caminho do ser rumo ao não-ser.

ruptura deste direcionar-se ao projeto. Isto significa que o homem não se move mais para o futuro de si mesmo? Enquanto tempo ritmo, sim, se encaminhará sempre para seu futuro, mas, melhor do que esta resposta, podemos dizer: significa que o movimento ocorre por caminhos inviabilizadores. O homem não se “projeta” no delírio, e se o faz, é somente enquanto irrealização da imaginação e não como um direcionamento ao devir de si mesmo.

No fenômeno da ruptura, como descrito pelo autor, nos foi apresentado que a compreensão se dá após a reunião disto que foi separado pela ruptura, a (re)união disto que foi separado ocorre por meio do silêncio deste encontro. Esta descrição nos remete aos modos de relação quando da presença de emoções, visto o caráter de irrealização desta (o ingresso no imaginário). Esta explanação ocorrerá melhor ao exemplificarmos a situação que Sartre (2015) descreveu para comentar sobre a alegria. O filósofo utiliza como contexto para descrever a alegria o seu aspecto antecipatório do “encontro” com isto que se objetiva; assim, o homem que se dirigia ao encontro de um amigo querido, que há muito não via, se vê contagiado por esta alegria (esta que se faz enquanto movimento irrealizante da concretização do encontro), de estar de fato com este amigo. Estabelecido o encontro, a emoção não cessa, justamente porque o encontro não se concretizou enquanto totalidade, é uma contínua entrega que se dá momento após momento. O que queremos apontar com este exemplo é que o silêncio deste encontro é a ausência da alegria, e isto não significa dizer que não podemos nos referir a esta situação como alegre, mas sim que, ao estar de fato no encontro, estabelecendo uma relação mais direta (se assim podemos dizer), teríamos uma descrição da afetação indistinta da descrição do encontro. Assim, este movimento da palavra e do silêncio, rompendo a totalidade da estrutura e a reunindo, transita entre a apreensão no modo do saber e da compreensão, é saber enquanto silêncio (pois é encontro) e é compreensão enquanto palavra (esta indistinção da descrição que mencionávamos, visto que a expressão do encontro é o próprio encontro).

Tendo em vista que a conduta emocionada ingressa no imaginário e que a emoção se alimenta do objeto emocionador para se “constituir”²⁶, a mesma seria superada em apenas duas formas, tendo o objeto emocionador totalmente afastado (não sendo presente nem mesmo como objeto ausente imaginado), ou através de

²⁶ Relação noemática descrita na seção acerca do imaginário, demonstra a constante da afetação do objeto sobre o sujeito.

uma reflexão purificadora (esta que, conseqüentemente, coloca o Eu em questão). Compreendemos que, no mesmo sentido, o delírio possivelmente se alimenta da relação com a materialidade para sua constituição, e somente o cessar dessa relação ou uma consciência purificadora resultaria no cessar do delírio, visto que este se configura como irrealização, e o único modo de lidar objetivamente com um caminho inviabilizador é ou viabilizando o caminho, ou encontrando outro caminho que seja viabilizador.

Para que o Eu seja ausente no curso do delírio, para que não ocorra uma “purificação” do delírio e um regresso à viabilização do homem no mundo, é necessário que o mesmo ocorra a partir de uma consciência pré-reflexiva, neste caso, uma consciência imaginante, visto seu caráter de irrealização, mas nos questionamos acerca da possibilidade de o mesmo ocorrer em outras relações de consciências irrefletidas, ou ainda, de que formas uma consciência imaginante delirante “contaminaria” as outras relações? Configura-se como uma permanência na imaginação? Conceber o delírio como possibilidade de mais de um modo de consciência, não necessariamente vinculado à imaginante, como se supõe, abre caminhos compreensivos para diferentes modos de sua apresentação, assim como possivelmente compreender o mesmo como uma problemática da própria intencionalidade, como sugere Zegers (2011). O autor realiza esta compreensão em relação à esquizofrenia, entendendo esta como decorrente da debilidade da intencionalidade, onde os objetos não são intencionados com intensidade correspondente, acarretando na aquisição de qualidades (por parte dos objetos) estranhas e significados dissonantes, frouxidão das associações, relação díspar com os outros, como vimos na revisão de literatura. Esta concepção só pode ser adotada se compreendermos intencionalidade como algo quase que substancial (intencionalidade como objeto da intencionalidade, mas entendemos está como a síntese da relação e não objeto) para afetar e ser afetada por outra intencionalidade (este ponto em relação às disparidades com os outros), assim como a noção de intensidade da intencionalidade sugere um parâmetro comparativo para existir de fato uma nivelção da intensidade. Mas quando compreendemos que a cada relação de consciência a mesma nasce e morre na relação²⁷, não existiria necessidade de uma intensidade, visto que cada relação é pura e simplesmente a possibilidade

²⁷ A consciência existe enquanto intencionalidade ao objeto, não enquanto uma consciência que transita entre intencionalidades, é pura relação com o objeto na qual surge em relação.

daquela relação. Antes de adentrarmos um campo que se faz cada vez mais hipotético, regressemos às reflexões acerca do fenômeno da ruptura.

Outra indicação do fenômeno da ruptura é, precisamente, a relação com os outros, a ruptura afetiva, ruptura dos laços e do confiar, a impossibilidade de encontrar confirmação na relação com o outro, assim como vimos indicações deste fenômeno nos artigos da revisão de literatura que pontuaram as debilidades das relações intersubjetivas (CAMPOS; COELHO, 2002; ZEGERS, 2011), ou indicaram a problemática da linguagem e reconhecimento do outro (MARTINS; COSTA, 2003). Neste aspecto, percebemos a possibilidade da perda da qualidade de outro do outro, ou seja, a totalização do outro (conseqüentemente, de si mesmo) como um em-si. Esta totalização fornece ao delírio a capacidade de resguardar o delirante da ameaça que o outro apresenta para com sua condição ontológica de liberdade, no sentido de que a ruptura dos laços²⁸ leva a uma experimentação “adoecida” do desespero e desamparo, uma insegurança ontológica, como vimos na revisão da obra de Laing (GABRIEL; TEIXEIRA, 2007). É através do outro que chego a mim mesmo, e no delírio, podemos compreender que é também através do outro que não me alcanço mais.

O fenômeno da con-fusão demonstra a massividade do tempo e do mundo em seu aspecto invasivo, tomando o homem totalmente, de forma que ele não pode ser-si-mesmo, sendo apenas a expressão do fusionamento do tempo, do mundo e o que há entre estas duas coisas. A diferença desta descrição da temporalidade é sutil quando, em comparação com a proposta por Zegers (2011)²⁹, que sugere o aspecto invasivo deste tempo como que adquirindo a qualidade de sua contraparte, ou seja, o futuro tomado com qualidade de passado apresenta ao homem sua morte. Nossa compreensão é de que o futuro não invade o sujeito, passando a ter qualidade de passado, futuro e passado são vividos como uma mesma temporalidade, até porque, segundo Valverde (2011), no delírio, o homem não apreende sua própria experiência delirante, não diferencia entre esta ou aquela qualidade, é tomado totalmente pela massividade dos sentidos possíveis, e defendemos que estes sentidos possíveis que se confundem foram previamente apresentados em sua história.

²⁸ Reduzimos a este termo as diversas possibilidades de relações complicadas que possam levar um homem ao delírio, visto que não podemos e não nos cabe descrevê-las em sua especificidade.

²⁹ Em outro momento do escrito, Valverde (2011) também compreende este aspecto invasivo como presentificação do futuro como sendo o passado. Esta descrição nos auxilia a compreender o fenômeno, mas é dissonante do aspecto vivencial, como argumentaremos na sequência do texto.

A descrição de Valverde (2011) nos parece, por vezes, mais próxima do aspecto vivencial, justamente por ser uma indistinção ao invés de uma alternância de sentido (todos os sentidos simultaneamente equivalem a sentido algum). Este fenômeno também nos possibilita pensar na relação do delírio com a materialidade, de forma que, se concebermos o delírio como antes o descrevemos, ou seja, em sua semelhança ao acontecer irrealizante das emoções e do imaginário, se alimentando do objeto para sustentar a própria constituição, alcançaremos a compreensão deste constante retorno do delírio à materialidade. Desta forma, a “ausência” do delirante no mundo é condizente com sua inviabilidade, mas o discurso delirante será sempre sobre o mundo, mesmo que de forma a irrealizar este.

Como vimos na seção da imaginação e imaginário, a imaginação ocorre como espontaneidade criadora, mas toda criação da imaginação tem como parâmetro algum elemento da realidade, nada completamente novo pode ser criado (imaginado) justamente por ser inconcebível, seria como descrever uma cor sem utilizar seu nome ou qualquer objeto em que apareça. Mas de que forma, então, o delírio pode se “distanciar” tanto da realidade enquanto a descreve? O conceito de *analogon* nos auxilia a responder esta questão. O *Analogon* indica a função noemática entre objeto e sujeito, ou seja, de afetação do sujeito pelo objeto. Nas relações do sujeito com o objeto, o segundo, ao ser transcendido, passa a ser percebido com seus sentidos e significados; estes sentidos e significados podem ser puramente o que socialmente se atribui a ele, assim como podem dialogar de forma mais “íntima” com o sujeito, como por exemplo, um colar herdado, que para uns é um colar e remete à função estética de adorno do pescoço, e para o sujeito que o herdou remete à função de representar o vínculo estabelecido com a pessoa falecida. Para demonstrar melhor esta função noemática, podemos traçar um paralelo com o que exemplificamos sobre o Ego, sendo a síntese dos estados e ações. A presença do Ego é a presença da síntese, mesmo quando tomado em abstração, em um aspecto específico, este remete à síntese. O objeto, no exercício desta função noemática, remete à síntese de relações com este objeto, conseqüentemente, remete à síntese das afetações deste sobre o sujeito.

O ponto que buscamos alcançar com estes exemplos é precisamente o fenômeno da con-fusão. Nossa compreensão deste fenômeno é também por meio deste *analogon*, desta função noemática dos objetos percebidos pelo delirante (visto que ele estará sempre neste retorno ao objeto-delirante). A função noemática ocorre

ainda no delírio, o que se modifica é que os sentidos e significados são fusionados. Podemos pensar este fusionamento como fusionamento das próprias funções noemáticas, desta forma, é possível que as afetações de um objeto sobre o sujeito não sejam necessariamente “deste” objeto, ou então, que a função noemática de um objeto remeta a outras funções. A temporalidade também influencia este fenômeno, porque é somente em um tempo massivo que inúmeras afetações (funções noemáticas) de distintos objetos podem ser experimentadas simultaneamente, são inúmeros acontecimentos da história (e futuro) do sujeito sintetizados em um momento, o momento do acontecer do delírio.

Com esta concepção nos vemos no impasse de que talvez não seja possível retirar da presença do delirante o “objeto” que o coloca no delírio, visto sua presença massiva. Esta constatação nos indica que o meio de intervenção não pode se basear neste afastamento, restando apenas a possibilidade da reflexão purificadora. Mas, de que forma levar o sujeito delirante a colocar seu Eu em questão? É uma tarefa que nos parece praticamente impossível. Desta forma, isto só pode ser realizado nos momentos de clareza, visto que a transição de um estado delirante para um estado “normal” é passível de ocorrer, embora não possamos identificar o que desencadeia de fato esta transição, assim como também só será possível constatar se uma vivência de delírio pode ser tomada como objeto por uma consciência reflexionante a partir de estudos de casos clínicos, sendo que mesmo uma resposta pautada nestes estudos pode também variar caso a caso, a depender da intensidade e duração do estado delirante. Percebendo estas dificuldades, acreditamos que o “registro” do delírio pode ser um dos caminhos de torná-lo acessível ao sujeito no momento de lucidez, de forma que possa apreender isto que é inapreensível. Este modo de “registro” também deve se figurar caso a caso, mas defendemos as modalidades artísticas de expressão, entendendo que é por meio da expressão artística que se produz uma materialidade simultaneamente a sua função noemática. Existem outras formas não necessariamente artísticas também, mas a pintura, a poesia, por exemplo, são as formas mais concretas de irrealização. A participação de pessoas próximas do paciente ao longo do processo é essencial, se entendermos que podemos lidar com a insegurança ontológica encontrando novos métodos de *confiar*.

Semelhante à lida com outros casos clínicos, é necessária a realização da descrição fenomenológica das situações, atingir o saber de saber, encontrar os

pontos das inviabilizações, identificar os objetos emocionadores, situar o sujeito em seus contextos, levar a uma reflexão purificadora. Mas diferente de outros casos clínicos, e principalmente em presenças mais agudas do delírio, talvez seja necessário ultrapassar a abordagem discursiva e ofertar outras possibilidades de significação dos objetos, por meio de vivências que se contraponham à desorganização inicial, porque entendemos que estas experiências têm potencial de fornecer elementos para uma reflexão purificadora.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com a realização do diálogo entre o existencialismo e a perspectiva fenomenológica de Valverde (2011), alcançamos a materialidade do delírio. Podemos perceber a permanência de um Eu que anteriormente se via ausente, colocamos o sujeito delirante de volta no mundo, mesmo que apenas em aspecto teórico e reflexivo. Percebemos que o existencialismo tem os fundamentos necessários para compreender esta possibilidade existencial.

O diálogo entre as duas perspectivas demonstrou que existem muitas aproximações entre as teorias, principalmente por ambas terem bases fenomenológicas, mas a principal distinção entre elas é que na perspectiva de Valverde (2011), o mesmo descreve o mundo como um complexo de significações, o que não é incorreto, mas ele não descreve a constante relação dessas significações com a materialidade, assim, o mundo parece decair em uma abstração, o que acreditamos não ser intencional. Entendemos que a não indicação desta relação ocorre pela ausência das consciências na teoria, assim, o existencialismo agrega a esta perspectiva ao ofertar a materialidade e seu complexo de significações, ao ofertar o nada como isto que possibilita a construção de um complexo de significações, e desta forma, o delirante não precisará mais discursar de um não-lugar, porque a rede que conecta os sentidos que para ele se apresentam existe mesmo no delírio, embora de uma outra forma. Compreendemos ainda que não é *ninguém* este que discursa o delírio, é apenas um Eu que, receoso, se recusa a se apresentar, mas ainda existe, ainda se exprime no indizível, e por esta razão ainda existe esperança de romper com a solidão deste isolamento, quem sabe, se o apresentarmos a um mundo mais acolhedor.

Alcançar a materialidade no delírio é um primeiro passo para o que pode vir a ser pensar novas formas de atuação, e por mais que não tenhamos oferecido nestas reflexões os caminhos precisos, entendemos que o simples fato de trazer um novo olhar para o fenômeno é visibilizá-lo, colocar no mundo a possibilidade de fazer o mesmo ou distinções disto. Entendemos ainda que esta relação com a materialidade pode ser um fator importante para a definição do acontecer do delírio, de forma que não seja necessário uma determinação meramente autoritária, assim como a compreensão de que nem tudo que é “estranho” é delírio, principalmente se adentrarmos nas diferenças sociais e culturais, e a influência desta mediação

antropológica e sociológica na relação com a materialidade. Esta relação com a materialidade torna mais compreensível o ato de isolamento do delírio e a controversa categorização do mesmo, visto que neste retorno à materialidade, se alimenta de significados socialmente construídos para se constituir.

Gostamos de acreditar que o encerramento desta pesquisa não é sua finitude, pois existem muitos caminhos possíveis. O primeiro deles, quem sabe o mais imediato para realização, é a aplicação destas concepções em estudos de casos. Dialogar com outras perspectivas, como a esquizoanálise, visitar casos bem sucedidos de intervenção dentro do existencialismo e fora dele e, quem sabe, experimentar o ato mais fenomenológico que existe, o delirar, visto que, ironicamente, o discurso delirante é a descrição irrefletida mais pura que um fenomenologista pode buscar.

REFERÊNCIAS

American Psychiatric Association: **Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders**. Fifth Edition. Washington, DC, American Psychiatric Association, 2013.

ANTON-MLINAR, Ivana. Sentido mínimo de sí mismo y agencia: un análisis del núcleo de la actividad subjetiva. **Discusiones Filosóficas**, v. 19, n. 32, p. 85-95, 2018. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S012461272018000100085 Acesso em: 05 out. 2021.

BERG, J. H. van den. **O Paciente Psiquiátrico: Esboço de uma psicopatologia fenomenológica**. 5. ed. São Paulo: Editora Psy, 1999.

CAMPOS, Érico Bruno Viana; COELHO, Nelson Ernesto. O conceito de alucinação em Merleau-Ponty: aspectos clínicos e psicopatológicos. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, v. 5, p. 13-27, 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rlpf/a/JK4pQMCrBk5xQHc5hY3Z4mq/abstract/?lang=pt&format=html&stop=previous> Acesso em: 05 out. 2021.

CELY, Flor Emilce. ¿ Son los delirios creencias irracionales?. **Ideas y Valores**, v. 66, p. 119-135, 2017. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-00622017000400119 Acesso em: 05 out. 2021.

DÖRR ZEGERS, Otto. Fenomenología de la intersubjetividad en la enfermedad bipolar y en la esquizofrenia. **Salud mental**, v. 34, n. 6, p. 507-515, 2011. Disponível em: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-33252011000600005 Acesso em: 05 out. 2021.

FIERRO, Marco; HERNÁNDEZ, Ana María; MALCOLM, John. The psychopathology of delusion of control according to subjective experience. **Revista Colombiana de Psiquiatría (English ed.)**, v. 47, n. 4, p. 221-228, 2018. Disponível em: https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S253031201830050X?casa_token=UOROGiyqGpIAAAAA:BdnKeoWvZS-g2Z5KzdTvei1cnO_6erpn3XQNv-WJoHrrqTnoYnfE6gOwU0nO9zMxtTHgPtDYIMo Acesso em: 05 out. 2021.

GABRIEL, Guiomar; TEIXEIRA, José A. Carvalho. Ronald D. Laing: A política da psicopatologia. **Análise Psicológica**, v. 25, n. 4, p. 661-673, 2007. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/70647751.pdf> Acesso em: 05 out. 2021.

MARTINS, Francisco; COSTA, Arílson Corrêa da. Quem são eles?. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, v. 19, p. 91-96, 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ptp/a/xyHbRrHhhKYMVPFhLmJrRBx/?format=html&lang=pt> Acesso em: 05 out. 2021.

SARTRE, Jean-Paul. **A transcendência do Ego**: esboço de uma descrição fenomenológica. 2. Ed. Petrópolis - RJ: Editora Vozes, 2015. 70 p. ISBN 978-85-326-4641-5.

SARTRE, Jean-Paul. **Esboço para uma teoria das emoções**. (1939). Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2019.

SARTRE, Jean-Paul. **O Existencialismo é um Humanismo**. 4. ed. Petrópolis - RJ: Editora Vozes, 2014. 62 p. ISBN 978-85-326-4286-8.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. 20. Ed. Petrópolis – RJ: Editora Vozes, 2011. 782 p. ISBN 978-85-326-1762-0

SASS, Simeão Donizeti. A noção de projeto na psicanálise existencial de Sartre. **Revista Limiar**, v. 2, n. 4, p. 105-125, 2015. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/limiar/article/view/9259/6788> Acesso em: 05 out. 2021.

SCHNEIDER, Daniela Ribeiro. O método biográfico em Sartre: contribuições do existencialismo para a psicologia. **Estudos e pesquisas em psicólogo**, v. 8, n. 2, p. 289-308, 2008. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/4518/451844626013.pdf> Acesso em: 05 out. 2021.

SCHNEIDER, Daniela Ribeiro. **Sartre e a psicologia clínica**. Editora da UFSC, 2011.

VALVERDE, Alexandre. **Ruptura, Solidão e Desordem**: ensaio sobre Fenomenologia do Delírio. São Paulo: Fap-Unifesp, 2011.