

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

***FOLIE-A-DEUX* E O CASTELO DE VIDRO:
CRÍTICA AO SUJEITO E COMPREENSÃO DA RELAÇÃO A PARTIR DO SER-NO-
MUNDO DE MARTIN HEIDEGGER**

CLEBER NASCIMENTO CARVALHO

Orientador: Roberto Novaes de Sá

Niterói, RJ
Setembro de 2020

CLEBER NASCIMENTO CARVALHO

***FOLIE-À-DEUX* E O CASTELO DE VIDRO: CRÍTICA AO SUJEITO E
COMPREENSÃO DA RELAÇÃO A PARTIR DO SER-NO-MUNDO DE MARTIN
HEIDEGGER**

Dissertação apresentada ao curso de mestrado em psicologia da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para obtenção do grau de mestre. Área de concentração: Psicologia clínica e subjetividade.

Orientador: Prof. Dr.: Roberto Novaes de Sá

Niterói, RJ
Setembro de 2020

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

C331f Carvalho, Cleber do Nascimento
Folie-a-deux e o Castelo de Vidro: : crítica ao sujeito e
compreensão da relação a partir do ser-no-mundo de Martin
Heidegger / Cleber do Nascimento Carvalho ; Roberto Novaes de
Sá, orientador. Niterói, 2020.
85 f.

Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense,
Niterói, 2020.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PPGP.2020.m.38815429816>

1. Folie-à-Deux. 2. Sujeito. 3. Heidegger. 4. Produção
intelectual. I. Sá, Roberto Novaes de, orientador. II.
Universidade Federal Fluminense. Instituto de Psicologia. III.
Titulo.

CDD -

Bibliotecário responsável: Sandra Lopes Coelho - CRB7/3389

CLEBER NASCIMENTO CARVALHO

***FOLIE-À-DEUX* E O CASTELO DE VIDRO: CRÍTICA AO SUJEITO E
COMPREENSÃO DA RELAÇÃO A PARTIR DO SER-NO-MUNDO DE MARTIN
HEIDEGGER**

Dissertação apresentada ao curso de mestrado em psicologia da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para obtenção do grau de mestre. Área de concentração: Psicologia clínica e subjetividade.

Aprovado em ___ de setembro de 2020.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Roberto Novaes de Sá (Orientador)
UFF

Profa. Dra. Cristine Monteiro Mattar
UFF

Prof. Dr. Alessandro de Magalhães Gemino
UERJ

Niterói, RJ
Setembro de 2020

Aos usuários da rede de saúde mental infanto-juvenil, Felipe, Gabriel e Wesley, encontros que originaram o não-saber específico investigado nas próximas páginas.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, ao Denis e ao Roberto (e seu confrade, Heidegger).

A tua presença se espalha no campo derrubando as cercas.
(Caetano Veloso, 1975)

RESUMO

A Partir da entidade nosográfica folie-à-deux, do filme O Castelo de Vidro (Paris Filmes, 2017) e da leitura do primeiro tomo de Ser e Tempo (Heidegger, 1927) elaboramos uma crítica ao sujeito moderno e uma interpretação da patologia a partir do dasein. Alcançada a descrição do ser-no-mundo como cuidado, comentamos a questão da intersubjetividade na fenomenologia. Finalmente, apontamos consequências clínicas das discussões reunidas ao longo da pesquisa.

Palavras-chave: *Folie-à-deux*; Subjetividade; Heidegger.

ABSTRACT

Based on the nosographic entity folie-à-deux, the film *The Glass Castle* (Paris Filmes, 2017) and the reading of the first volume of *Being and Time* (Heidegger, 1927), we elaborate a critique of the modern subject and an interpretation of the pathology a from dasein. Having reached the description of being-in-the-world as care, we've commented the issue of intersubjectivity in phenomenology. Finally, we point out clinical consequences of the discussions gathered throughout the research.

Keywords: *Folie-à-deux*, subjectivity, Heidegger.

SUMÁRIO

1.	INTRODUÇÃO.....	10
2.	A LOUCURA, O CASTELO DE VIDRO, A LOUCURA-A-DOIS..	13
3.	O DOMÍNIO DO SUJEITO.....	21
3.1	O SUJEITO.....	23
3.2	O SER-AÍ, PARA ALÉM -E AQUÉM- DO SUJEITO.....	27
4.	O DA DO DASEIN.....	31
4.1	ABERTURA – COMPREENSÃO, DISPOSIÇÃO E DISCURSO.....	33
4.2	O MUNDO, SER-COM E A-GENTE.....	35
4.3	VERDADE, OUTRO, PATOLOGIA.....	41
4.4	IDENTIDADE E SI-MESMO.....	44
4.5	APONTAMENTOS.....	47
5.	DO SER-ANGUSTIADO AO CUIDADO COMO SER DO DASEIN.....	55
5.1	A ANGÚSTIA.....	55
5.2	O SER DO CUIDADO.....	55
5.3	O TESTEMUNHO ÔNTICO DO CUIDADO.....	57
5.4	QUERER E DESEJAR.....	59
5.5	O PASTOR DO SER.....	60
5.6	APONTAMENTOS.....	61
6.	FENOMENOLOGIA E ALTERIDADE	65
6.1	O PROBLEMA DO OUTRO E A CLÍNICA PSICOLÓGICA.....	67
7.	A TERAPIA DO SUJEITO E A ORIENTAÇÃO FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL.....	70
7.1	A CLÍNICA FENOMENOLÓGICA.....	73
8.	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	76
9.	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	80

1. INTRODUÇÃO

“O fundamento das “explicações” aberrantes (...) já não estaria, afinal no olhar demasiado curto que se usa para fixar o dado fenomênico (...) e no haver pressuposto em sigilo uma determinidade ou indeterminidade ontológica ocasional para o Dasein? Por que buscar informações em poderes estranhos, antes de se assegurar de que, no ponto de partida da análise, o ser do Dasein não foi depreciado, isto é, não foi tomado como um sujeito, sobrevivendo de uma maneira qualquer e dotado de uma consciência pessoal?” (Martin Heidegger)

Que apagamentos são impostos à experiência por nossas crenças fundamentais? Quando pensamos em quem realmente somos, é provável que imaginemos uma estrutura interna, geralmente circular, que participa da realidade de uma forma distinta da percepção corporal. Intuitiva e conclusiva, essa instância interna media nossas experiências, sobre determinando cada encontro.

Desde a infância, somos conduzidos sob pedagogias diversas a confinar nossas experiências em um lugar interno, conter o choro, responder quando nomeado. Polarizando-se ao “mundo exterior” - aberto aos outros -, meu “eu” só pode ser testemunhado por mim mesmo. Identificado à individualidade, o cultivo desse órgão-sujeito implica em distanciamento do público: “Você não é todo mundo!”, dizem todas as mães e, silenciosamente, entendemos que ser é contrapor-se, confrontar, disputar, enfim, contrastar-se em relação aos demais (Bicca, 1999).

O individualismo moderno caracteriza-se por instituir o sujeito como cápsula autossustentável à qual posteriormente outras cápsulas podem ser articuladas. Secundários, os encontros sociais facilmente são experimentados como artifícios, subterfúgios, meios para um fim. O outro não interessa por si mesmo, mas pelo que ele pode me proporcionar – prazer, negócios, conhecimento, companhia (Bicca, 1999). A adoção de um vocabulário econômico para designar as relações humanas – troca, falta, network – testemunha o apagamento dos aspectos inúteis do encontro. A disforia inerente à presença do outro é amordaçada pela reafirmação individual.

O filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976) nos mostra como a história ocidental, através de um mesmo movimento, transforma o homem em sujeito e a natureza em objeto. Reduzido a fundos de reserva sobre os quais se opera a calculabilidade e a previsibilidade, o mundo moderno demanda um agente, um operador competente: o sujeito é aquele que dá partida nas engrenagens (Heidegger, 2009). Na fenomenologia do cotidiano, quanto mais o homem se confunde com seu

lugar e trabalho, mais sujeito ele é. Quanto mais produtivo e realizador ele se torna, mais enredado nos envios do ser da técnica.

A técnica, como entendida por Heidegger, não trata apenas da aplicação prática de um conhecimento teórico, mas anuncia um certo modo de compreender a realidade, definindo o que é verdadeiro e o que tem valor. A técnica apaga toda a gratuidade em proveito do verificável e o que não pode ser calculado é empurrado às sombras (Bicca, 1999; Sá, 2017). O próprio existente, tomado pela técnica, é reduzido às suas capacidades individuais “naturais” – cognitivas, musculares, laborativas, reprodutivas e subjetivas

Combinados, o individualismo moderno e o espírito da técnica promovem a perigosa e aparentemente irreversível desertificação dos relacionamentos interpessoais que presenciamos atualmente. Sob o olhar calculante, o outro reduz-se a apenas um número, mais um, um contato, um perfil, um fulano qualquer substituível. Eu “conto com o outro”, ou seja, eu antecipo suas respostas, eu pressuponho que ele tenha as mesmas “motivações intrínsecas” que as minhas.

A estreiteza do olhar técnico-individualista é assombrada por vultos e pontos negros. Edificado em fundamento do real, todo fenômeno que macula a substancialidade do sujeito é destinado à espectralidade. A troca radical, o verdadeiro encontro é vertiginoso e incontornável, estranho à confortável certeza da transcendência de si mesmo. Levar luz às possibilidades relacionais eclipsadas pelo sujeito é a tarefa maior desta pesquisa.

A *folie-à-deux* foi descrita em Charles Lassegue e Jules Falret em 1877. De lá para cá a compreensão do quadro, sob uma perspectiva subjetiva, não sofreu nenhuma adição ou alteração substancial. Se a psicose é compreendida como uma demência, uma carência subjetiva, o que explica que pacientes esquizofrênicos possam ter trocas interpessoais mais intensas e radicais do que as pessoas saudáveis? Se os loucos são passivos e desadaptados, como é possível que eles induzam pessoas normais a partilharem de seus delírios? (Pereira, 2006).

Pré-compreendemos que os impasses iniciais da loucura a dois denunciam os limites do próprio paradigma subjetivo de compreensão. A partir da primeira metade de Ser e Tempo (Heidegger, 1927), empreendemos uma crítica ao sujeito moderno e uma compreensão alternativa da *folie-à-deux* e do filme O Castelo de Vidro, tomado como caso exemplar da patologia. Uma vez alcançada a interpretação heideggeriana do ente que nós mesmo somos como cuidado, a investigação fenomenológica da relação se encontra com o problema da alteridade. Concluímos articulando a

discussão construída ao longo da análise em uma reflexão sobre a psicoterapia orientada fenomenológica-existencialmente.

2. A LOUCURA, O CASTELO DE VIDRO, A LOUCURA A DOIS

“Fenomenologicamente, os membros de um grupo podem senti-lo como um organismo; para os que estão fora do grupo, pode parecer que funciona como tal. Mas, ir além disso, e sustentar que, ontologicamente, ele é um organismo, é se tornar demasiadamente mistificado.” (R. D. Laing)

Tradicionalmente, compreendemos na loucura uma ruptura com a realidade comum que conduz o indivíduo afetado a um isolamento social radical (Pereira, 2006). Esse retiro, esse estar “no mundo da lua”, determina a visão do senso-comum sobre o doente mental, ratificando o exílio cotidiano em que essas pessoas são mantidas. Mas as raízes desse preconceito coletivo são acadêmicas: Já Bleuler (1911) descrevia o autismo como sintoma central na esquizofrenia. Por autismo aqui se entendia um caráter ensimesmado do doente. Refém de seu próprio self, de suas próprias vozes, o esquizofrênico identifica-se à incapacidade do verdadeiro diálogo – “Não fala coisa com coisa” - e da manutenção de laços efetivos.

Enquanto aprisiona, o autismo coaduna-se e reforça outros sintomas basais, como a fragmentação do pensamento e a ambivalência do humor. Os delírios, solilóquios e neologismos comuns nesses pacientes atestam reafirmando a impermeabilidade do espaço subjetivo em que jazem essas pessoas. Mas talvez esse isolamento radical seja antes uma compreensão parcial. Talvez essa solidão tantas vezes reafirmada esteja calcada numa ideia muito restrita sobre como os encontros devem acontecer. Talvez a própria interpretação do mundo a partir da subjetividade nos legue dificuldades para enxergar união e proximidade à ausência da objetividade cotidiana que media as relações.

Contrariando a visão comum que identifica psicose e solidão, Charles Lassegue e Jules Falret publicam em 1877 o artigo “*La Folie-a-Deux ou Folie Communiqué*” (apud Pereira, 2006). O termo refere-se a situações patológicas onde aquele ou aqueles que convivem com um paciente psicótico acabam sendo por ele influenciados, aderindo à sua doutrina delirante. Nos anos seguintes, o diagnóstico de loucura em grupo dilatou-se, descrevendo mecanismos distintos de contaminação pela loucura alheia. Na “*folie imposeé*”, manifestação hegemônica do quadro, o psicótico exerce forte influxo sobre uma pessoa próxima frágil e dependente, que, apesar de saudável, acaba por aderir ao discurso adoecido. A “*folie simultanee*” nomeia casos em que os delírios surgem simultaneamente nos dois ou mais membros envolvidos na doença; nesses casos, a dinâmica padrão influenciador-influenciado

não pode ser reafirmada. Envolvendo mais do que dois enfermos, esse estado patológico grupal pode ser chamado de “*folie a trois*” ou “*folie en famille*” - quando toda a célula familiar é afetada.

A loucura que ultrapassa os limites do sujeito tem sido alvo de recorrente atenção desde sua descrição original, sendo diversas vezes rebatizada: insanidade compartilhada, insanidade contagiosa, loucura infecciosa, psicose de associação, dupla insanidade, transtorno psicótico compartilhado - no DSM IV ou, no CID X - transtorno delirante induzido. Essa diversidade de tentativas em conceituar o fenômeno ao longo da história psiquiátrica testemunha a atração e curiosidade oferecida pelos casos aos clínicos pesquisadores. Por outro lado, essas descrições permanecem mais ou menos homogêneas desde a exposição inicial: É preciso que as duas – ou mais - pessoas se relacionem constantemente; o influenciador é esquizofrênico, ocupa o papel ativo na relação e tem personalidade dominadora; o que recebe e anui aos conteúdos delirantes é tipicamente uma pessoa mais frágil e disposta à servilidade. Além da passividade, a pessoa que se deixar influenciar deve ter um interesse pessoal, um projeto de vida acalentado pelo lado ativo da relação (Pereira, 2006).

As descrições mais atuais concordam com as anteriores, apenas adicionando novos detalhes à enfermidade. Em 1967, Bleuler (apud Pereira, 2006) aborda o caso sob o nome de “Loucura induzida” e enfatiza o caráter energético do indutor, ao mesmo tempo diz que ambos os envolvidos participam na produção delirante. O induzido não se esquizofreniza, mas com o tempo adquire sintomas. As relações além de constantes precisam ser íntimas – familiares paradigmaticamente – e o isolamento social do grupo intensifica o processo de transmissão. Lacan (apud Nasio, 2001), ao avaliar o famoso crime das irmãs Papin, adiciona a necessidade de trocas íntimas e interesses compartilhados. Além disso, o psicanalista julga que quanto menos distorcido for o discurso, quanto mais críveis e compatíveis as ideias psicóticas, mais aderentes elas serão ao grupo. Cordeiro (apud Pereria, 2000) observa mais tarde que na maioria dos casos a indutora é uma mulher.

Baseado no homônimo livro de memórias da famosa jornalista Jeannette Walls, o filme *O Castelo de Vidro* (Paris Filmes, 2017) descreve as relações familiares da protagonista desde a infância até sua vida adulta. O título refere-se a uma fantasia da família encabeçada pelo pai da protagonista, Rex. Junto aos filhos e esposa, Rex gosta de projetar e fazer esboços de uma construção em paredes de vidro situada no

topo das montanhas, que será o lar da família e de onde se poderá observar as estrelas todas as noites.

A leveza idílica do castelo de vidro, projeto nunca efetivado, contrasta duramente com a vida das personagens. A história começa com um encontro estranho entre uma Jeannette adulta, bem-sucedida, e seus pais que estão recolhendo sucatas em um beco. De dentro do táxi, a filha ignora o olhar do pai, na rua, fingindo não o ver. O mal-estar desse (des)encontro remete a protagonista à sua infância e, a partir daí a narrativa áudio visual acontece entre episódios familiares passados e seus desdobramentos no presente, vinte anos depois.

A escritora narra os eventos em primeira pessoa, mas quando volta ao passado é a criança Jeannette que relata suas memórias. O confronto entre as perspectivas atual e infantil é um dos aspectos centrais do enredo: O olhar lúdico da infância aos poucos cede a uma percepção mais amadurecida. Essa diferença de visadas se sustenta como *leitmotiv* da história. É a criança que passa pelas experiências mais traumáticas, mas só a adulta é capaz de interpretar pejorativamente o excêntrico desenvolvimento da família.

As lembranças começam aos três anos da garota, quando ela sofre um sério acidente no fogão, onde preparava o almoço para a família sem a supervisão de cuidadores. Enquanto a equipe de saúde choca-se com o ocorrido e a negligência dos responsáveis, a família reage de forma bem-humorada, menosprezando o ocorrido, como se a queimadura fizesse parte normal da vida infantil. O pai, inclusive, segue encorajando a garota ao contato com o fogo, logo após o ocorrido.

Rex e Rose Mary, os pais, são impulsivos, emotivos e descuidados. Ao longo da trama, os quatro filhos do casal são submetidos constantemente ao perigo e abandono. Jeannette tem outros três irmãos -Brian, Lori e Maureen – que, como a protagonista, estão sempre submetidos às bizarrices parentais. Há menção à uma quinta criança que teria sido encontrada morta no berço. É possível entender que se trata de uma vítima fatal da imprudência parental na família sobre a qual pouco se fala. A memória provoca mal-estar no grupo, justificando o tom vertiginoso e esquivo com o qual o caso é mencionado.

O pai é inteligente, sedutor e persuasivo. Enquanto desdenha das normas sociais, cria seu próprio arcabouço de regras que a família deve seguir atentamente. Os filhos são constantemente testados e colocados em contato com problemas adultos e dificuldades da vida. Os pais estão sempre se mudando, de cidade em cidade, e a família chega a morar na rua e passar fome. A instabilidade emocional

motiva brigas violentas entre os cônjuges e situações de estranhamento nos filhos. Rex também é etilista e os filhos sofrem com suas variações bruscas de conduta provocadas pelo vício.

A mãe, Rose Mary, é uma pintora frustrada pelo insucesso de seus quadros. Autocentrada, responsabiliza os filhos por sua carreira malograda. Manipulando as situações cotidianas, engana os filhos sobre a real situação financeira da família. Há algo de infantil, pueril ou bobo na mãe que a torna altamente receptiva às mais desvairadas fantasias de Rex. Rose e Rex evitam compromissos e promessas sociais e não parecem se importunar nem mesmo com a possibilidade de morte dos filhos. Fantasiados e comprometidos com suas leituras singulares do mundo, acabam deixando as crianças e suas necessidades atuais em segundo plano.

Ao longo da narrativa, os quatro filhos são submetidos a diversas situações complexas, perigosas e desafiadoras. São expostos à falta de higiene e roupas, fome, abusos sexuais e agressões – violências diversas que seriam facilmente evitadas por pais minimamente zelosos. Em uma cena, os filhos estão infestados de piolhos, a casa está cheia de insetos, mas os Rex e Rose são ideologicamente contrários ao uso de inseticidas e não fazem nada a respeito. Em outra, o pai gasta o dinheiro da comida da família em álcool.

Curiosamente, mesmo com todas as dificuldades, há muito amor e união na família. As crianças são bastante apegadas aos pais, ao mesmo tempo em que os pais também amam intensamente as crianças – de forma bastante singular, sem a proteção e preocupação típicas do amor parental. Acompanhando o filme, é como se a todo momento a família estivesse na iminência de um desastre, mas os filhos crescem “saudáveis” e até perdoam os pais pelas bizarrices de suas criações.

Com todas essas dificuldades, mesmo depois de adultos, e após se inventarem em vidas diferentes – e “normais” - os filhos seguem nutrindo uma relação de admiração, encantamento e amor pelas idiossincrasias familiares. O filme que começa em um (des)encontro entre pai e filha acaba em um reencontro, ou melhor, em um encontro de primeira vez: No leito de morte do pai, a Jeannette adulta – diferente da criança imersa no delírio familiar - finalmente encontra Rex. Não mais a figura solar do pai que dominava todos os sentidos de sua vida infantil, mas apenas um homem em despedida. Seus ressentimentos ante a criação danosa que recebera se ausentam, abrindo espaço para afecções mais espontâneas e prosaicas, memórias afetivas e a revisitação de sentidos compartilhados na infância – com os irmãos, além dos pais. Ao mesmo tempo em que assume seus conflitos internos de adulta, as

incoerências e arestas soltas na pessoa que se tornou, Jeannette se permite uma última – ou primeira - reunião com o pai.

Lendo o filme sob a ótica do diagnóstico da loucura a dois podemos classificar rapidamente o pai, Rex, como indutor das ideias pouco adaptadas que orientam problematicamente a vida familiar. A mãe, Rose Mary, de fato parece passiva, infantil e cegamente aderida ao marido. Em uma cena em que justifica o amor dela por Rex, a esposa conta da relação difícil com seus pais devido ao não reconhecimento por parte deles de seus talentos artísticos. Quando Rex os enfrenta, afirmando que os quadros de Rose Mary um dia valerão muito, ela abandona a casa paterna para fugir com o namorado. Ratificando Lasegue e Falret, a adesão de Rose Mary à Rex nutre o sonho da mulher em ser uma artista renomada. Ainda que ninguém mais concorde ou queira comprar as obras de Rose Mary, o discurso do amado situa-a no lugar de artista. Com ele, ela pode dedicar sua vida à pintura e deixar os filhos um pouco de lado sem que isso seja experimentado como uma mácula em seu papel de mãe. Calcada em Rex, ela simplesmente sabe que é uma artista e a melhor forma possível de investir seu tempo é em sua própria arte.

Os delírios compartilhados também são pouco disruptivos, assemelhando-se a manias – no sentido popular do termo – e teorias conspiratórias populares. Por exemplo, o pai trata a família e os filhos como uma manada de lobos, o que evidencia o afeto e proteção nas relações. As crianças são privadas de frequentar escolas porque os pais acreditam que ensinam melhor do que os professores. Eles negam medicações e inseticidas por supostamente apostar em saídas mais naturais – que acabam significando não tomar nenhuma providência. Há uma crítica constante às instituições organizadoras da vida social, como se vivessem sob possível espionagem estatal e uma redução da importância dos grupos sociais em reforço dos traços singulares de cada membro familiar. Entende-se tacitamente que as ideias de Rex adicionam mágica e encantado à percepção infantil, “protegendo” as crianças das agruras do funcionamento transloucado do grupo.

Outro aspecto coincidente entre a narrativa do filme e a descrição nosológica é o isolamento social e a falta de interferência externa na família: Ainda que o grupo esteja constantemente se mudando ou, justamente por causa das muitas mudanças, há pouco mundo fora da família. As crianças não vão à escola, não convivem com parentes de fora do núcleo familiar direto, as crianças leem muito, mas as leituras realizadas e a ordem dos livros é indicada pelos pais. A própria fantasia de morar em

um castelo de vidro – isolado no alto da montanha – reafirma a decisão familiar de não interação com outros discursos.

Por outro lado, a riqueza narrativa do filme e a complexidade dos sentimentos representados evidenciam a demasiada simplicidade e falta de especificação com que o que quadro psicopatológico da loucura compartilhada é historicamente constituído. Rose Mary, apesar de devotada ao marido, serve-lhe de contraponto muitas vezes, resultando em brigas violentas do casal. Mas essas brigas estão mais para efervescência de tensões cotidianas do que efetivas rupturas de ideias ou sustentação de posicionamentos contrários. Tanto que as brigas acabam do nada, assim como começam – fazendo das crianças telespectadoras confusas dos episódios violentos. Não há dúvida de que, apesar das brigas, o casal compartilha uma visão de mundo tão excêntrica quanto afinada. O que já não é tão simples de entender no caso dos filhos.

A experiência dos filhos é marcada pelo conflito de sentimentos, entre o que se experiencia e a forma como a experiência adquire sentido. Por um lado, Rex torna o mundo fantástico, onde cada um de seus filhos figura como uma criatura especialmente dotada e poderosa, superior às crianças normais. Por outro, à convivência cotidiana, o pai revela suas incoerências, labilidade de humor e comportamentos viciados. Nesses momentos, as crianças experimentam a angústia, o desamparo e a falta de sentido. Mas, no momento seguinte, o afago paterno vem em forma de narrativa dar um significado heroico para o sofrimento vivido. Por exemplo, a garotinha que se queima perigosamente ouve que as feias cicatrizes darão a ela poderes especiais.

Essa ambiguidade cotidiana atinge o ponto de ruptura quando os filhos, já adolescentes, assumem a loucura familiar promovida pelos pais e iniciam um plano de evasão. Cada um a seu momento deve trabalhar e juntar dinheiro, com a ajuda dos outros, para sair de casa, estudar e se estabelecer longe da família. Neste momento há um “parto” emocional onde os filhos podem, pela primeira vez, conhecer o mundo desnudado da intoxicante tradução paterna. A separação, que pode soar como libertação final dos filhos aos telespectadores, acaba frustrando um pouco quando, no final do filme descobrimos que, com exceção de Jeannette, os filhos permanecem enredados aos devires parentais. Em uma cena, o marido de Jeannette questiona a escolha de Maureen, a filha mais nova, de, depois de ter conseguido se libertar, optar pelo retorno à casa dos pais. Como se a filha mais nova permanecesse presa à ideologia fantástica do grupo.

Entre o castelo de vidro e a escassez cotidiana, é difícil dizer até que ponto e com que intensidade os filhos acompanham as ideias dos pais. Até que ponto se pode dizer que as memórias relatam uma loucura a dois ou uma loucura em família é uma pergunta em aberto e a autora parece carregar essa questão consigo: O livro de memórias é escrito a duas vozes, de um lado a criança, refém da perspectiva paterna do mundo; de outro, a adulta, jornalista de sucesso, que ignora a presença do pai ao passar por ele na rua. Esta cisão está para além das memórias relatadas e faz de Jeannette uma mulher insegura sobre sua autenticidade e seu lugar no mundo, enquanto profissional e esposa. A ruptura com a perspectiva progressista lega a autora uma profunda hesitação, uma dúvida constante sobre si própria, a família e o mundo.

Há uma aparente unanimidade sobre os aspectos centrais da *folie-à-deux* que se coaduna à carência de novas interpretações do quadro. Muitos artigos são escritos a respeito, mas a maioria deles se limitam a relatos de caso. Esta falta justifica a raridade dos diagnósticos, ao mesmo tempo em que os pensadores da área dão um lugar central ao fenômeno no grupo das esquizofrenias: “os delírios a dois estão entre as formas mais antigamente reconhecidas como psicose”. (Lacan apud Machado, 2015)

O espectro da loucura compartilhada permanece à sombra de um horizonte iluminado pela compreensão subjetivante. Neste paradigma, o sujeito corresponde a um átomo - indivisível, positivo, substancial e compreensível em si mesmo – e qualquer olhar que desafie essa unidade de sentido é desacreditado. O entendimento de que a realidade se instância em unidades cognitivas autofundadas enfatiza aspectos voluntaristas e autodeterminados das experiências, enquanto obscurece surgimentos passivos, encontros e atravessamentos transindividuais. Essa determinação empurra os casos de loucura a dois à sub-diagnose, ao ponto de não se ter certeza sobre sua relevância nosológica.

Regularmente, as ações são efetuadas por um sujeito, tendo como alvo um objeto apassivado/naturalizado. A ação do sujeito objetiva uma mudança concreta no mundo, de onde vem a clássica representação de um “S” (sujeito) com uma seta apontada para um “O” (objeto). Nesse sentido, os estudiosos da *folie-à-deux* concordam em reafirmar traços subjetivos necessários à produção dos acoplamentos interpessoais: É preciso que o induzido se identifique como objeto da relação, sobre o qual o polo ativo atua; É necessário que o induzido também se relacione com o discurso adoecido, encontrando suas próprias motivações subjetivas para sujeitar-se, ou melhor, objetificar-se: Reduzindo as relações humanas à lógica indutor-induzido,

sujeito-objeto, ativo-passivo, a compreensão subjetiva arrazoa as possibilidades cotidianas de convívio. Como consequência, as dificuldades de elaboração de uma loucura compartilhada se confundem com os próprios limites da condição epistêmica assinalada.

Imersos na leitura subjetiva da realidade, cremos o louco como alguém incapaz de relação por consequência do fracasso em lidar consigo mesmo – com sua própria “substância” interna. Demandamos um sujeito organizado, capaz de produzir conteúdo positivo a ser comunicado pela linguagem como pré-condição do jogo social. Ao incapaz de seguir essa regra, não resta nada além da intransponível solidão. A loucura a dois denuncia os limites da nossa compreensão sobre os relacionamentos. Reinterpretar a patologia é importante não apenas para torná-la mais pregnante, mas porque, como analisador, o compartilhamento da loucura testemunha novos possíveis arranjos interpessoais.

Se a própria abordagem psicodinâmica (hegemônica entre os psiquiatras consultados sobre a *folie-à-deux*) obscurece o fenômeno que busca esclarecer, talvez outra perspectiva possa trazer novidades sobre a patologia. Encaminhamos uma nova compreensão do filme e da patologia a partir do modelo não subjetivista proposto por Martin Heidegger (1889-1976) para a compreensão das questões existenciais, orientando-nos principalmente pelo primeiro volume de sua obra prima, *Ser e Tempo* (2012).

3. O DOMÍNIO DO SUJEITO

“Traçamos um círculo imaginário ao nosso redor para afastar aquilo que não faça parte do nosso jogo secreto. Cada vez que a vida rompe esse círculo os jogos se tornam insignificante e ridículos. Então construímos um novo círculo e novas defesas” (Através do Espelho, filme de I. Bergman)

Certas ideias e intuições permeiam o pensamento comum de cada época. Noções de subjetividade e individualidade ocuparam espaço crescente nas explicações ocidentais acerca do mundo e do humano, tornando-se hegemônicas com a chegada da modernidade. Conforme a ruína da idade média se consolidava, o modo sujeito de compreensão do mundo ascendia à realeza (Vilela, 2018). No século XIX, que é quando os estudos de psicologia começaram enfim a serem sistematizados, a interioridade humana já é um problema social gritante. A psicologia ciência eleva o sujeito à evidência, ao mesmo tempo a experiência evidente de uma subjetividade ratifica o aparecimento da psicologia. Então o conhecimento torna cotidiana, mesmo aos desinteressados do tema, a intuição de que deve haver um motivo interno, uma idiosincrasia essencial e fundante, algo que justifique para cada caso, os atos praticados na coletividade.

Tal forma de experimentar tornou-se então o horizonte histórico no qual se situam nossas apreensões, entendimentos e projeções. É neste fundo hegemônico de dominação do eu que fenômenos como a *folie-à-deux* se manifestam de forma cambiante, subdiagnosticadas, pouco pregnantes. A mera presença dessas ideias, dessas percepções desviantes já aponta a necessidade de uma nova perspectiva. A falta de pregnância em uma figura denuncia os limites da compreensão ostensivamente praticada e acena para a demanda de novos olhares, omitidos no processo de expansão da lógica ocidental de afirmação de si mesmo.

O discurso filosófico do Ocidente não vai além dessa Subjetividade fechada em si. [...] O discurso do Ocidente é aquele da apropriação de tudo, da articulação dessas apropriações numa totalidade em permanente nostalgia do retorno ao Mesmo, num prolongamento e ampliação máxima (até onde consegue) do poderio do existente diante do mundo e retornando sempre a si (Bonamigo, 2016, pg 152)

Ao revisitar a história do ocidente, Levinás (apud Teixeira, 2013) denuncia a presença definidora de um modo específico de compreensão da realidade. Tal pensamento consiste na busca de uma síntese universal, uma redução do múltiplo

cotidiano ao uno que se identifica à verdade. Compreendido como visão, conhecimento e intencionalidade, o pensamento está confinado a nunca se afetar e apenas reafirmar a si mesmo através do outro. Esta totalização, segundo o pensador, é a própria história da filosofia, no caminho ocidental guiado pela lógica da preocupação consigo mesmo, preocupação contínua desde o berço da civilização, desde a antiguidade.

O pensamento grego está enraizado no diálogo. Bárbaros são todos os que não participam dos pressupostos linguísticos locais e por isso não podem ser ouvidos nem tomar parte na construção da realidade. Um bárbaro que procura entender-se com um nativo precisa antes orbitar o mundo grego, cultivar certa proximidade, tornar-se estrangeiro – ksénos (Teixeira, 2013). É só a partir do estabelecimento de um mundo comum, da criação de referências compartilhadas que algum diálogo pode acontecer. Como dizem as mães às crianças: “Não se conversa com estranhos”.

O pensamento ocidental está enraizado no diálogo. Seja na dialética platônica ou na hegeliana, é o contato entre diferentes que forja a razão comum. Mas, em detrimento da imanência da construção concreta do diálogo, a lógica produzida aponta para cima, para a metafísica, para o transcendente - onde a particularidade do encontro é dissolvida na totalidade do conceito. A consciência absoluta, que identifica razão, realidade e pensamento é o destino manifesto do espírito antes mesmo de Hegel. Em Descartes, a centralidade do “eu penso” pode ser traduzida como “eu posso”: o próprio sujeito é simultaneamente a substância de si mesmo e a régua da realidade. Essa preponderância é ratificada em Kant, onde todos os entes só podem ser apreendidos como meras manifestações e aparências – fenômenos para uma consciência. Essa consciência, solitária e transcendental, experimenta apenas representações e a partir delas se relaciona com os outros e com o mundo. O eu nem toca efetivamente o mundo e nem pode ser por ele tocado. Porque também o próprio sujeito aparece cotidianamente às outras consciências como mero conjunto de informações representadas, em constante mutação. O único encontro possível é a concordância nas representações. Tal simplificação resume a visão geral do pensamento na modernidade, o fracasso da filosofia, segundo Levinas. (Bonamigo, 2009)

A lógica da identidade, da internalização da diferença no si mesmo obstaculiza nossa habilidade de comungar elementos “pré-subjetivos” na experiência cotidiana. Os estudos de loucura compartilhada são pouco-desenvolvidos teoricamente e concentram-se em geral em meros relatos de caso (Machado, 2015) porque teorizar

uma condição psicológica onde o paciente se comporta como não sujeito, renunciando a sua propriedade auto fundante, é ir ao contrafluxo do mudo delineado pela psicologia e a subjetividade. O que não acompanha, o que não flui ou volta em refluxo na maré do sujeito é desacreditada do “pensamento rigoroso”. A identidade dita a compreensão do outro, reconduzindo-o ao próprio. Alheias ao destino do pensamento ocidental, as inúmeras formas de relações, sempre novas descobertas, continuam se presentificando ainda que pouco possa ser afirmado sobre elas cientificamente.

Enquanto a lógica da identificação impera, o silenciamento da diferença se torna ensurdecedor. Contrapondo-se à subjetividade – lógica do sujeito-, a alteridade – lógica do outro - constitui um dos temas centrais do pensamento contemporâneo. O auge do individualismo é o terreno árido onde a questão do outro floresce dificilmente. A coabitação eu-outro é um acontecimento essencialmente humano, uma experiência antropológica que atravessa o mito, a religião, a moral e não pode mais ser ignorado pela filosofia (Figueiredo, 1997). Nem pela clínica psicoterapêutica.

Em um mundo altamente privatizado, a produção de subjetividade e a produção econômica se confundem. A autodeterminação é um valor humano tão significativo que a autonomia é sinal de saúde e maturidade psíquica. (Bonamigo, 2016). O humanismo que contorna as formas no ocidente moderno é também econômico e de inspiração liberalista. Os dependentes, os deficientes, os tutelados, as crianças são incapazes de produção, incapazes de independência e, por fim, incapazes de serem sujeitos.

3.1 O SUJEITO

Se perguntamos ao dicionário a definição de subjetividade, várias definições nos são informadas em torno de “sujeitado”, “dependente”, “vassalo” e, em oposição, a definição filosófica: “Entidade que tem a capacidade de conhecer, por oposição ao objeto” (Priberam, 2019). Há uma entidade que media a experiência dos objetos, fazendo-a vivência de uma primeira pessoa, um eu, elemento singular e privado.

A constituição da experiência do mundo como cisão entre a verdade íntima e as representações públicas domina nossa história e comportamento. Mas se voltamos às narrativas, encontramos vestígios de outros modos de relação com aquilo que hoje denominamos privacidade ou individualidade: Há três séculos, mesmo os atos mais íntimos e fisiológicos transcorriam em espaço público. Com o crescimento das cidades

nas sociedades de corte, uma série de novas etiquetas começam a tomar espaço, denunciando um novo ethos sobre si mesmo. O cotidiano é preenchido com novos rituais, onde agora se distinguem as horas passadas em grupo das atividades focadas no próprio indivíduo. Enquanto o poder se centraliza no Estado moderno, etiquetas e construções sociais e individuais vão furando um abismo entre o que pode ser compartilhado e o que deve ser privatizado.

Atrelada a este conjunto de dispositivos comportamentais e estéticos, o pensamento político ocidental se volta às questões sobre deveres coletivos e liberdades individuais. Posicionamentos liberais, absolutistas ou iluministas concordam em fundamentar o Estado como mantenedor das leis e direitos naturais humanos, assegurando a ordem pública (Vilela, 2018). Enquanto as leis esquadrinham as possibilidades comuns, um espaço interno e individual da vida, mais seguro e mais livre, vai ganhando tónus, destacando-se contra a dominação totalizadora do monarca. A partir do século XVII, investigar essa nova internalidade é o caminho seguro para o afastamento iluminista do misticismo medieval. Se o eu se conecta livremente à realidade objetiva, resta aos pensadores a cunhagem do método adequado ao acesso da unidade sujeito-realidade.

Ao criticar o método racional cartesiano, Kant radicaliza a distância entre o mundo em si e aquilo que pode ser informado empiricamente – os fenômenos. Da instabilidade fenomênica que dissolve as experiências cotidianas, um eu-observador transcendental coagula-se. Esse coágulo resiliente, sub-jeito, é capaz de acessar as formas apriorísticas metafísicas da alma, A Verdade. No mundo ocidental, cristão ou moderno, a alma humana é a luz da consciência, a princesa no alto da torre sem a qual tudo é calabouço, dragões e escuridão.

Enquanto os racionalistas levam aos extremos a busca da verdade na própria razão do sujeito, ampliando a ambição cartesiana, os empiristas vão buscar na observação controlada a forma de acesso seguro à realidade. Mas não nos enganemos, o método empírico não tem por base a abertura às experiências cotidianas, mas antes uma purificação, uma busca específica – “objetiva” – da natureza, salva das sensações enganosas. Racionalismo ou empirismo, nos dois casos sustenta-se a primazia do sujeito ascético, do mental e do quantificável em oposição ao objeto, o corporal e o qualitativo. O sujeito autofundado é a ponte que liga a pergunta à resposta, é a verdade de que se tem notícia, é o modo como a “realidade” se processa em geral e como a vivenciamos internamente.

Filosoficamente, Descartes, o pai do sujeito, está imbuído da necessidade de construir algo absolutamente seguro. Descartes encarna o homem moderno, que renunciou a conceber sua existência a partir da fé e da bíblia e agora busca em si mesmo um sentido último para a vida. Procura algo que lhe dê confiança e esperança, um *fundamentum absolutum e inconcussum*. Não a intuição ou a experiência, não uma relação direta com aquilo que é claro, mas algo que pudesse ser sempre verificável. É preciso de algo que seja estável, verdadeiro em si mesmo, independente de opiniões, apoditicamente correto. (Husserl, 2001)

Em busca desse elemento seguro que deve salvar todo o conhecimento moderno do misticismo, Descartes emprega o ceticismo radical. Duvidando de tudo, a única coisa que permanecer, a perfeita evidência apriorística conduzirá ao conhecimento seguro. Todas as verdades pré-concebidas, todas as percepções sensíveis devem ser suspensas, mesmo as apreensões mais claras são passíveis de dúvida. Radicalizando a dúvida, o filósofo francês concebe a possibilidade de uma entidade cuja única empresa é fazer o pensador errar a cada vez que se acredita em posse de um conhecimento seguro.

É preciso que aquele que pensa encontre em seu caminho uma forma purificada de acessar a verdade na confusão das incertezas mundanas. Considerando que todo conteúdo acumulado pelo conhecimento possa não passar de inspirações enganosas de uma musa maligna, Descartes procura aquilo que, mesmo nesse caso extremo, permaneça verdade. E essa certeza é a própria existência de “algo” que busca a verdade. Ainda que tudo que é tomado como verdade passiva por este “algo” seja loucura disparatada, há o “algo”, subjacente, que transcende à passagem de cada juízo. E assim à famosa máxima “cogito ergo sum”: Podemos questionar a existência de tudo, menos a existência de uma presença a questionar. Esta presença coexiste ao pensar, enquanto se pensa ela é.

Radicada esta criação, o mundo está salvo o mundo do objetivismo ingênuo e entregue às graças do subjetivismo transcendental. As verdades dadas gratuitamente pelo mundo à percepção não importam. Apenas essa presença pensante, cuja existência eu não posso duvidar enquanto penso, é capaz de gerar algum conhecimento confiável.

Penso logo existo. Mas o que eu penso – o mundo – é mera especulação. Aqui há uma delicadeza: Ainda que seja falso tudo aquilo que o mundo me informa à experiência, – coisas, pessoas, objetos culturais – eu não posso negar a existência em si de um mundo. O mundo segue existindo, não mais como uma obviedade, mas

apenas como algo que achamos que exista, uma hipótese. Aparentemente, tudo permanece da mesma forma. Mas eu já não tenho certeza, não posso contar com ele e juízos ou posições valorativas precisam ser suspensos. (Husserl, 2001)

O mundo não existindo, sendo apenas uma hipótese de mundo a ser confirmada, afeta direta e penosamente a minha relação com os outros. Assim como não há certeza das informações sensoriais, os eus vizinhos podem nem existir ou serem muito distantes da fática representação que eu conservo deles, em minha condenação epistemológica a ser sozinho. Eu meu solipsismo, não há espaço para sentimentos pelo outro, é preciso retificar que, no máximo, eu penso ter esses sentimentos: Eu não me apaixono, eu penso estar apaixonado. Lacan afirma a impossibilidade do sexo para o sujeito psicanalítico, mas poderia ter afirmado o mesmo sobre o sujeito cartesiano (Csillag, 2013). Enclausurado em mim mesmo, a solidão subjetiva me expropria do contato real com o outro. Só restam fantasmas de mim mesmo a serem projetados no outro. O sujeito cartesiano não compartilha sequer o mesmo mundo com o outro. Já que agora o mundo não é para mim, no geral, outra coisa além do que aquilo que no meu cogito, no meu questionar, está presente para mim. O cogito de cada sujeito é o único lugar efetivo onde as coisas existem, o mundo tira das *cogitaciones* toda validade e sentido de ser.

Eu sou a consciência onde o mundo em seu todo e eu próprio enquanto objeto mundano encontram a validade - o sujeito. Um ego puro, segundo Descartes, é de antemão mais fácil de conhecer do que o mundo. Esse ego substância fundamenta o mundo entendido como um sucedâneo de imagens à consciência. (Duarte, 2010) A *res cogitans* é o fundamento observável de todas as imagens possíveis, é onde as coisas existem. Essa coisa pensante transcendental é dotada ainda de um *ingenium*, uma aptidão natural, autônoma e confiável afinada com a verdade (Heidegger, 2009). Essa essência cognitiva do sujeito instrumenta as investigações com ideias claras e autorreferentes – intuições pontuais, mas efetivamente seguras, a partir das quais o método racional-matemático se sustenta.

Agora o ego puro, através da força asseguradora do *ingenium*, pode como que salvar consigo um pedacinho de mundo. E, por cadeias dedutivas, se pode recompor o mundo a partir da transcendência do eu. (Husserl, 2001) A subjetividade determina a objetividade. Finalmente, no sujeito moderno, o homem torna-se o único e cabal *subiectum/hipokeímon* - aquilo que subjaz, o pré-existente a partir do qual tudo é. Uma posição inédita para o homem na história: o sujeito é o centro e a medida de todas as coisas. Tudo que o sujeito toca torna-se objeto, determinado em seu pensamento

(Heidegger, 2009). O racionalismo ingênuo sai de cena, no foco central o subjetivismo transcendental.

A validade das coisas concerne ao modo de relação que se trava com elas. Como define Descartes, o homem é o *maitre et possesseur de la nature*. Desse lugar, o pensamento ocidental desfere o mais monstruoso ataque à natureza. A verdade das coisas passa a ser a verdade objetiva. A realidade deixa de ser entendida como manifestação cabal do que se apresenta para ser a informação reduzida, mas que pode ser confirmada (Heidegger, 2009). Para a metafísica moderna, a essência dos entes consiste em seu caráter de objeto representado por um sujeito: o objeto sendo apenas à medida em que é representado, o sujeito como mero *locus* e veículo para a representação.

Calculável, o ente destitui-se de qualquer outra verdade, tornando-se mero objeto a ser dominado e devassado. A natureza é apenas algo do qual o homem pode dispor, um meio de produção e não fim em si mesma. A perda de potência do pensamento afeta diretamente o ser: Esse esvaziamento e desertificação do que é em benefício do planejamento e da previsibilidade engendram o niilismo. Ante a demanda por domínio dos entes e segurança do conhecimento, a alma humana se transforma em mente, cognição, razão, aparelho de calcular orgânico. O próprio espírito se converte em meio para outros fins. Metafisicamente pensando, o homem moderno é aquele que precisa servir a algum propósito. Ou seja: no fim das contas, assim como os objetos de que é contraparte, o homem tem validade nas coisas que realiza, tornando-se supérfluo e descartável ao perder sua serventia. O homem é a matéria-prima mais importante (Duarte, 2010). Se a natureza é convocada a servir os desígnios da utilidade, o humano é aquele que deve operar a máquina.

3.2 O SER-AÍ COMO OPÇÃO COMPREENSIVA AO SUJEITO

Em 1926, para reacender a questão “o que é o ser?”, naturalizada e tornada óbvia no cotidiano, Heidegger parte da diferença ontológica. Não é que a questão sobre o ser não tenha sido respondida algumas vezes ao longo da história. É que, em geral, essas respostas acabam por definir o ser – ontológico –, a partir do ente – ôntico. O que resulta historicamente em entificações do ser, sendo o caso mais famoso a religião cristã, onde Deus, Pai, Filho e Espírito Santo (entes), correspondem ao ser (ontológico).

Ao buscar o ente cujo ser deve ser examinado, o ente a partir do qual a investigação do ser possa ser feita, Heidegger acolhe o *dasein*. *Dasein* é uma expressão corriqueira da língua alemã, usada para indicar a existência de alguma coisa, assim como a expressão americana *there be*. O *Dasein*/ser-aí é apresentado no parágrafo nove do tratado *Ser e Tempo*. Nos seminários de Zollikon, reuniões do filósofo alemão com médicos, organizadas pelo psiquiatra suíço Merdard Boss, Heidegger tenta traduzir as novidades de *Ser e Tempo* à compreensão científico-natural dos ouvintes. Na transcrição dessas palestras podemos colher pistas para a compreensão do *dasein* que complementam as indicações de 1926.

Com a palavra *dasein*, o pensador pretende elaborar a existência humana sem carregar pra seus estudos as implicações essencialistas que palavras como homem, indivíduo ou pessoa assumem historicamente. Contraindo-se ao sujeito, que se entende basicamente como fechamento, auto centramento e produção de realidade externa, o *dasein* é representado logo no primeiro Seminário como um semicírculo e uma seta que aponta para seu centro. O que o desenho quer representar é que o ser como o do humano nunca está disposto como uma substância, completo em si mesmo. Ao contrário, o existir deste ser constitui-se de abertura para as possibilidades. Assim, de forma alguma, sob nenhuma circunstância, o *dasein* é passível de objetivação. Ao contrário do ego-cogito, que não se relaciona com o mundo, sendo uma apreensão abstrata; o *dasein* é super concreto e apenas dispõe de um “eu” junto ao mundo. (Heidegger, 2009)

O modo ser do *dasein* é o nosso próprio ser. Isso significa que, ao ser, tratamos sempre daquilo que somos ôntico-ontologicamente. Ou seja, aquilo mesmo que somos está aberto para nós porquanto existirmos. Existir é ter-que-ser. É não ser definido essencialmente por nenhuma característica que não a própria necessidade deste ente em ser si mesmo. Isso nos diferencia/ diferencia o ser-aí de todos os outros entes mundanos. Os outros entes não existem propriamente, apenas subsistem no interior do mundo, uma vez que o ser dessas coisas permanece fechado, não cabendo a elas interrogar ou alterar aquilo mesmo que são.

O *dasein*, diferente dos outros entes, não se define quiditativamente, não se pode anunciar o que, que ele é. Pode-se apenas, sobre ele, acompanhar seu sendo, seu modo de ser. Voltando para o desenho no primeiro seminário de Zollikon (2009): O *dasein* não pode ser definido fora do tempo ou ter seu ser congelado, distanciado dos vetores que o atravessam constituindo-o. O *dasein* é a cada vez, sempre em jogo com as possibilidades. Ele é suas possibilidades, não as “tem”. As possibilidades do

dasein não são tendências inatas ou capacidades adquiridas. Na verdade, elas ocorrem a partir de fora, do campo, do mundo, de cada situação histórica de poder relacionar-se e escolher, da relação que vem ao encontro...

Como feixe de possibilidades mundanas, o quem do dasein deve ser visto em seu sendo-com-o-mundo, como ocupar-se com as coisas e cuidar de outros, como sendo-com o que vem ao encontro, nunca como um sujeito a existir para si mesmo. E, além disso, o dasein deve ser visto como estando na clareira, junto daquilo que vem ao encontro, com o que ele pode encontrar-se. Em encontrar-se, o dasein não se encontra com ele mesmo neste “se”. A partícula “se” nesta compreensão tem caráter puramente fenomenal.

Parece-me necessário, como indicação de nosso método totalmente diferente, o nome ‘envolver-se especialmente em nossa relação com o que encontro’, em que já nos encontramos sempre. Num certo sentido, faz parte da fenomenologia o ato de vontade de não se fechar contra este envolver-se. (HEIDEGGER, 2009, pg 148).

Diferente do eu, que se demarca ativa e voluntariamente em relação à experiência, o dasein é absorvido pelo jogo-de-ser, que não é um jogo subjetivo, mas uma relação direta com o mundo. Estar imerso em uma árvore é deixar que os elementos da árvore se presentifiquem em meu espaço de/a ser. É menos um fazer de um sujeito e mais o corresponder as possibilidades estrangeiras. O ser-aí precede a si mesmo por ser-em-junto-a, transcende-se em propósito do mundo. Não como uma substância que parte de si mesma em direção a outro polo, o próprio ser do dasein encaminha-o na direção do outro: Ele é o seu aí, a clareira que possibilita, o lugar de tudo que vem ao encontro.

A radical imbricação ser e mundo constitutiva do dasein demanda que ele seja interpretado como ser-no-mundo-com-os-outros. Os hifens interligando ser, mundo, com e outros sinalizam a univocidade desses elementos na abertura existencial do dasein. Diferente do sujeito, o dasein não tem uma vivência para si mesmo, nem a possibilidade de constituir sozinho um mundo próprio, nem autonomia do contexto. Ele é seu contexto. O desenvolvimento dos três momentos do dasein – ser, no e mundo com os outros – conduzem à compreensão do ser-aí como cuidado (Heidegger, 2012).

A promiscuidade experimentada na clínica psi – e no cotidiano - entre eu e outro só muito forçosamente pode ser compreendida a partir do modelo subjetivo. Para isso é sempre necessário lançar mão de conceitos metafísicos que deem conta

de forçar à comunhão aquilo que foi concebido inicialmente como auto fundante. “Projeção”, “influência”, “neurônios-espelho” visam dar conta da constante confusão eu-outro que experimentamos. A demanda por construção e atualização constante desses conceitos denuncia uma incoerência entre o que efetivamente sentimos e o tecido de tradição que dispendemos para nomear nossas experiências. Porque o “encontro com o outro”, no sentido grande da expressão, não pode ser comportado na solipsista lógica do sujeito.

O espanto causado pela loucura compartilhada nasce do abalo às estruturas da compreensão subjetiva que a experiência clínica comunica. Afirmar achados clínicos como é esse é colocar em dúvida o próprio arcabouço que possibilitou o encontro. Em suas raízes, a palavra encontro remete à justaposição de contrários, um encontro de verdade desnuda os limites daquele que encontra, provocando autossuperação e movimento. O sujeito estagnado na afirmação de sua própria identidade é inalcançável à disforia do encontro. Acolhendo o encontro com a loucura a dois, o trabalho assume suspender a intuição central de subjetividade, fundante da tradição moderna ocidental. E em busca de um novo modo de ser, suscitado pelo encontro, escolhemos exercitar uma nova forma de entender não subjetivista – e portanto marginal.

Heidegger se tornou um dos pensadores mais provocantes do século vinte ao criticar o sujeito e sustentar suas pesquisas a partir de uma nova ideia de homem, que se funda na abertura radical ao mundo, aos outros e ao tempo. Acompanhemos a interpretação do pensador do *dasein*, que em *Ser e tempo* desdobra o ser-aí em ser-aí-no-mundo-com-os-outros e posteriormente em cuidado, em busca de pistas clínicas para a compreensão do fenômeno investigado.

4. O DA DO DASEIN¹

“Onde você se encontra surge um lugar.” (Rilke)

Ao nomear a existência como atributo exclusivo do dasein, Heidegger está protegendo o específico ter-de-ser que nos diferencia dos animais e utensílios domésticos. Apenas existe aquele que, por carência de positividade essencial, mantém em aberto o jogo com o seu próprio ser. Os entes não dotados de dasein apenas subsistem, ou seja, tem uma essência permanente, um substrato fechado ao tempo, uma quiddidade – algo que se pode dizer que o ente é, independente da relação.

Heidegger diz que o dasein é mais do que um animal racional – porque ele tem a relação com o ser, o que distingue os humanos e animais aquém da capacidade cognitiva. E menos do que o histórico sujeito – porque o dasein não tem uma essência ou substância (Bicca, 1999). Acompanhando a intuição heideggeriana de que o existente tende a compreender-se a partir daquilo que ele não é, o sujeito – interpretação moderna da existência humana – parece se enquadrar melhor entre os entes naturais.

O sujeito subsiste, independente das relações espaciais e implicações temporais, mantém disponível para si aquilo que ele já é: cada pensamento, cada consciência de objeto é antes consciência subjetiva. Sendo de antemão, à priori, encontrável em si mesmo, o sujeito não participa faticamente da aposta implicada no existir. O prefixo *ex* da *ex*-istência direciona para fora o ser do dasein, *ex*-pondo-o. Existindo ele é seu *ex*-ser e seu *a*-ser, ele é fora de si. Diferente do sujeito, o dasein não tem de vir – paixão estrangeira que sobre ele influi, modificando sua rota inicial. O dasein tem dever, dever de advir, *vir-a-ser* junto ao mundo: Em sua radical ausência de positividade, o dasein precisa tornar seu aquilo que o circunda, afirmar a si mesmo a partir daquilo que ele não é (NANCY, 2017).

Radicalmente destituído de substrato, o *ser-aí* constitui-se da apreensão de possibilidades. Mas as possibilidades aqui não são como propriedades inerentes, vocações ou tendências de um sujeito pré-constituído. As possibilidades nas quais a existência humana se conjuga são completamente mundanas, histórica e espacialmente situadas. O sujeito transcende à experiência, atravessando o tempo e

¹ Tradicionalmente, traduz-se dasein em português por *ser-aí*, presença ou então mantém-se a palavra em alemão, em itálico, grafando a com D maiúsculo. Neste trabalho, escolhemos simplificar usando simplesmente dasein – com d minúsculo e sem itálico, além da tradução *ser-aí*.

imprimindo seu *ingenium* em tudo que é/faz. Por seu lado, a transcendência possível do dasein às experiências significa manutenção da abertura para o novo, para o outro. Nenhuma experiência localiza definitivamente o ser-aí, além da permanente primazia do espaço de encontro. O dasein subverte a si mesmo, em virtude daquilo ou daquele que lhe vem ao encontro (Heidegger, 2009).

Dasein = ser absorvido por aquilo com que me relaciono, ser absorvido em relação ao que está presente, ser absorvido naquilo que me diz respeito no momento. Um dedicar-se àquilo que me diz respeito. (HEIDEGGER, 2009, pg. 201)

Dasein é uma palavra corriqueira na língua alemã, usada para atestar a existência de algo. Porém, Heidegger consegue destacar uma nova significação no termo ao enfatizar sua composição, da-sein. Na língua, “Da” é um prefixo de locação, designa um lugar no espaço, uma região determinada. Em heidegger, da não nomeia um espaço específico, mas a condição prévia para que um lugar específico se dê à experiência. Esse lugar, ou pré-lugar, é uma característica exclusivamente humana, um espaço de habitação onde os utensílios e outros dasein vem ao encontro. Uma abertura.

A abertura humana não é como uma sala vazia simplesmente presente onde alguma coisa pode entrar. A abertura do dasein é uma gratuidade para a presença, para a percepção, para a interpelação do presente (Heidegger, 2009). Esse estar aberto para a solicitação do que me aparece é algo próprio do ser-aí. Uma árvore ou uma mesa se relacionam com a luz, mas não no sentido de serem tocadas, interpeladas ou transformadas por ela. Para nós, a luz nunca é meramente um dado, ela nos chega já como parte/aspecto da abertura, é luz forte demais ou fraca demais para esta ou aquela ocupação específica. Na abertura do dasein a falta ou excesso de iluminação não são apenas variáveis, mas fenômenos distintos. Porque a luz não é um mero objeto, mas um aspecto constitutivo da experiência de abertura e, por fim, da própria existência enquanto ser-aberto.

Sem notar esse aspecto axial da abertura como indefinição, os existencialistas franceses traduziram dasein por ser-aí, retornando o significando da expressão a seu uso linguístico. Ao contrário, Da não é um lugar onde se encontra o ente, mas a abertura na qual o ente pode estar presente para o homem – inclusive ele para si mesmo. Por isso a tradução recomendada por Heidegger seria ser-o-aí (Heidegger, 2009). Aí é a abertura que articula dasein e mundo, há no aí um aqui e um lá: o eu-aqui é entendido a partir de um utilizável-lá. O dasein entende seu aqui a partir do lá,

do mundo ambiente. O dasein nunca é apenas, mas lá – onde se projeta- e, a partir desse lá ele reconstrói o seu aqui (Heidegger, 2012).

Em 12 de março de 1965, o filósofo alemão orienta seus ouvintes a uma viagem mental pela Estação central de Zurique. Ao visualizarem a estação, os estudantes estão simultaneamente na casa de Boss, onde acontece a palestra e na estação. Com esse exercício, o palestrante pretende mostrar que nosso estar aqui cotidiano, junto às coisas, é já um estar lá, mesmo junto a coisas distantes e não corporalmente presentes. Porque a espacialidade do dasein difere do espaço da física. Enquanto a física entende aproximação como diminuição mensurável da distância entre dois pontos, o dasein por sua abertura é desfastamento e geração de proximidade (Heidegger, 2012). Estar presente à aula é já estar além, dentro do conteúdo a ser compartilhado. Novamente, nosso modo de estar presentes é presentificar aquilo que não somos nós (Heidegger, 2009).

Opondo-se frontalmente ao sujeito, entendido de saída como ser confinado, o dasein é puro descerramento. Espaço que é simultaneamente aberto pela ausência de uma determinação-de-ser e pela espacialidade inerente à experiência do dasein. Tendo a própria tarefa de existir como essência, calcado na ausência de conteúdo inerente a ser, cabe ao dasein ser aquilo que ele não é ou fazer-se aquilo que se lhe solicita à sua abertura.

Segundo Freud, a psicanálise infringiu à humanidade sua terceira ferida narcísica: Depois da teoria heliocêntrica, que nos tira do centro do universo e da teoria da evolução que nos tira o parentesco divino, o inconsciente freudiano tira do homem inclusive o domínio sobre si próprio: “O eu não é senhor em seu próprio lar” (Freud apud Loffredo, 2006). Assim sendo, podemos entender que Heidegger vai ainda mais longe, dizendo que o “eu” sequer tem um lar para chamar de seu. Nessa experiência nômade de ser dejetado, é ter no ter que ser seu aí – sua abertura, seu espaço - que reside a humanidade do homem (Heidegger, 2009): O dasein habita o seu fora.

4.1 ABERTURA - COMPREENSÃO, DISPOSIÇÃO E DISCURSO

A abertura, o da do dasein, se articula existencialmente em disposição, compreensão e discurso. Disposição ou encontrar-se nomeia o cotidiano ser em um ou outro estado de humor do ser-aí, ela diz como alguém está e como vai. As mudanças bruscas de humor ou a manutenção de uma serenidade manifestam a

relação-de-ser do *dasein*. Os estados de humor não são aspectos internos do sujeito psicológico. Ao contrário, eles nos envolvem, sobrepondo-se a nós e às coisas ao mesmo tempo. Enfatizando o aspecto não subjetivo do *befindlichkeit*, Luiz Bicca (1999) lembra que épocas e sociedades têm também seus modos de se encontrar.

Não é porque eles estão sempre mudando, ou porque o homem cotidiano experimente esses estados na esquiva que eles não sejam importantes. O estado de ânimo leva o ser a seu aí. Cotidianamente os ânimos se dão à abertura no modo da esquiva, característica do decaimento do *dasein* em relação ao ser e da fuga de si mesmo. No estado de humor, o *dasein* é o aí, ele se entrega a sua factualidade. Dejectado, tanto o humor quanto o ser do *dasein* se abrem efetivamente apenas no presente, sem que se saiba de onde veio e para onde vai. Ao mesmo tempo que o ânimo abre o *dasein* de modo originário, ele acaba fechando-o também, mais do que um mero não perceber (Heidegger, 2012)².

Elemento da abertura, o ânimo articula, na ex-istência, o ser do *dasein* ao mundo em que/que ele é. O ontológico encontrar-se possibilita as afetações e sentimentos. Esses afetos, por sua vez, desvelam o mundo. Tomado pelas paixões, o *dasein* vive imerso no mundo e esquece de si mesmo.

Compreender, *verstehen*, comporta a radical *stehen*, que quer dizer ficar em pé. (similar, na língua inglesa a *understand, stand*). A ênfase nessa partícula coaduna-se à ideia que Heidegger tem de compreensão. Para ele, compreender não é sinônimo de entender (tematicamente, cognitivamente) um assunto. Para que se entenda o assunto, antes é preciso compreendê-lo. A compreensão está mais próxima do *know how* do que de um conhecimento teorizável (Inwood, 2002). Ela implica um ponto de vista, uma forma de ver – entendendo ver não como atributo fisiológico, mas como acessar o ente.

Compreender e encontrar-se são coemergentes. O que se compreende é a abertura do encontrar-se. Contudo, enquanto os humores tornam evidente o decaimento e a facticidade do homem – o que ele já é-, a compreensão está ligada ao poder-ser. O *dasein* compreende-se ao projetar-se nas possibilidades mundanas. O compreender é a estrutura existencial que articula o ser-aí a seu poder-ser-mais-próprio. (Heidegger, 2012)³

A compreensão abre a totalidade do ser-no-mundo. Ao projetar-se, o *dasein* tem um em-vista-de-que, unido com o ser-projetado articulados em uma

² Cf.: § 29

³ Cf.: § 31

significatividade mundana. O que se revela à compreensão é o próprio ser. Desse modo, pode-se dizer que o ser depende da compreensão, mas não é a compreensão que “cria” o ser. (Inwood, 2002)

Discurso e compreensão são coemergentes. A compreensão é articulada no discurso. O discurso diz a compreensão do sentido das coisas, o que as coisas são. Fundamento ontológico da linguagem, a linguagem manifesta o discurso no mundo. As palavras, que constituem a linguagem, são entes do mesmo tipo dos utensílios.

Comunicar-se é articular a convivência dos que compartilham um mesmo mundo, uma mesma compreensão (do mundo). Não existe um material a ser comunicado como objeto a ser transportado de um polo subjetivo a outro. Só podemos comun-icar algo comum. Expressamos não aquilo que nos é subjetivamente interior, mas o fenomênico ser ex-posto (entregue a um encontrar-se) (Oliveira).

4.2 O MUNDO, SER-COM E A-GENTE

Heidegger vê uma ligação direta entre Descartes e a exploração contemporânea da natureza. Para ele, esses dois pontos estão imbricados no surgimento do sujeito. É transformado em sujeito que o homem objetiva a *physis* em natureza. A separação sujeito-objeto vai além dos discursos de método, concretizando-se na essência do espírito moderno, como apontado pelo pensador alemão na conferência sobre A Questão da Técnica. O sujeito moderno parte de seu desenraizamento epistemológico do mundo para se autonomizar dele. Esta desimplicação possibilita o arazoamento do mundo à mera possibilidade de utilização das coisas. O mundo transformado em objeto de uso demanda o sujeito enquanto aquele que o explore e domine. O pensar meditante e contemplativo cede à calculabilidade, à possibilidade de equacionar a natureza e mecanizar a vida, nivelando as diferenças e as importâncias: o mundo é reduzido a fundo de reserva.

Na contramão, o ser-no-mundo-com-os-outros é indivisível de seu fora, o mundo não lhe está dado, disposto e indiferente, mas em jogo, desvelando-se à sua abertura compreensiva, transformando-se conforme o *dasein* também se transforma. Mundo aqui não se confunde com a ideia moderna de espaço objetivado. De forma alguma o mundo, fenomenologicamente investigado, pode ser reduzido à ideia de espaço, ainda que o espaço também faça parte do mundo. O ser-no-mundo-com-os-outros, como os hifens enfatizam, nomeia a conexão direta e necessária daquilo que

foi polarizado pela compreensão subjetiva. Como em nossa experiência cotidiana, a mera apreensão de qualquer um desses momentos isolados – ser, mundo, outros - já é uma abstração que serve apenas didaticamente, como modelo reduzido da realidade.

Concretamente, lidamos com o espaço através de utensílios. Esses utensílios aparecem para nós por sua manualidade, sua aptidão para o manuseio. É a manualidade que descobre o lugar certo de cada utensílio, mas esse lugar não é a distância mensurável da física. Na espacialidade existencial do *dasein*, é a ocupação que orienta a localização dos entes intramundanos. Estas ferramentas se situam em relação umas às outras, constituindo uma conjuntura de lugares utensiliares. Por exemplo, se precisamos de um garfo sabemos que ele se localiza entre os objetos de cozinha, mais precisamente entre os talheres. Nessa rede de significados de ocupação, os utensílios têm um onde e um para onde, um lugar e uma finalidade. (Heidegger, 2012)⁴

Nessa soma de lugares, utensílios e teias encadeadas por seus usos o espaço se dá. O próprio homem ganha lugar nessa trama ao se ocupar. “Rede”, a palavra alemã, se traduz em português por “falar”. Entendendo essas redes significativas dos utensílios como uma articulação, entendendo a articulação/rede como discurso podemos ver que o próprio espaço do mundo é espaço discursivo. O mundo é a totalidade das significações, horizonte significativo do qual o *dasein* nunca está descolado. Nesse todo de relações executamos uma série de práticas intrinsecamente articuladas aquilo que somos. Mundo é a um só tempo parte constituinte do *dasein* e elemento público, compartilhado por todos os entes que possuem o mesmo modo de ser do *dasein* (Oliveira, 2008).

O mundo, na verdade, não é para Heidegger o conjunto dos existentes, mas o horizonte a partir do qual os existentes podem ser compreendidos como o que são; é então um momento constitutivo do próprio *Dasein* e não um meio no qual ele seria inserido, e eis o que explica que ser “aí” do *Dasein* e o ser “aí” do mundo estejam inseridos no mesmo contexto e constituam uma só coisa. (DASTUR, 2002, pg. 63)

Mundo é co originariamente público e pessoal porque o *dasein* tem como coessência o ser-com. O ser-com não é um atributo que o *dasein* recebe quando em companhia de outros, não trata de uma contingência, mas da própria estrutura

⁴ Cf.: § 15

existencial do ser-aí, algo inerente a ele. Inclusive, é justamente quando falta a presença do outro que o ser-com se torna patente. A solidão e a saudade já reafirmam o ser-junto – como manutenção da presença do outro, mesmo em sua ausência concreta. Assim como ser-aí não é ser uma coisa em um espaço dado, ser-no-mundo-uns-com-os-outros não se refere a uma relação tematizada de entes que se situam em um mesmo lugar físico, como uma reunião de sujeitos. Ao contrário, o ser-com prefigura cada encontro do dasein-com, tudo que o homem toca remete ao outro. Até mesmo as palavras que ele usa pra se definir íntima e singularmente vem do passado, dos outros, e significam coisas específicas em cada grupo social e contexto histórico situado. Como coisas do mundo, as palavras são públicas, regionais e temporais, implicadas nas redes de significâncias que constituem mundo (Oliveira, 2008).

Em Ser e Tempo vimos que o ter-de-ser do dasein se traduz em formas, maneiras e possibilidades. Partindo de uma fenomenologia do cotidiano, o pensador se interessa pelos modos em que o ser-aí se apresenta cotidianamente, na maioria das vezes. No dia a dia, diz Heidegger, nos conformamos a um mundo-horizonte pragmático, onde nos identificamos plenamente com nossas ocupações e a utilidade dos utensílios (Heidegger, 2012)⁵.

Cada elemento do mundo carrega consigo a totalidade significativa sobre a qual se sustenta. Essa rede não liga apenas utensílios, mas torna encontrável o próprio dasein e os outros, para quem os utilizáveis foram feitos. No modo-de-ser desses utensílios, nas relações que as formam, reside a remissão a possíveis usuários, corpos para os quais os objetos foram construídos sob medida. O material de que são feitos nos encaminham ligações comerciais com o produtor, o transportador, o fabricante e o vendedor. O utensílio tem em sua concretude o cruzamento de ligações que conectam um fabricante, um vendedor, um transportador, e um consumidor. Ocupando-nos com as coisas, já nos pré-ocupamos com os outros. (Tonin,2015)

O mundo circundante como lugar de ocupação e repleto de entes, oferece o contexto em que o outro se faz presente – seja em presença física ou por remissão de utilizáveis. É nesse horizonte significativo compartilhado que os utensílios, os subsistentes e outros dasein nos encontram, reunidos em nossa abertura original ao mundo – nossa existência. “O dasein encontra de imediato a “si mesmo” no que faz, naquilo que necessita, no que espera e evita” (Martin Heidegger, 2012, p. 345)

⁵ Cf § 15

O encontro com outro é mediado pela significatividade, construção coletiva de sentido já dada, a partir da qual nos localizamos. Mundo e significado são imbricados de tal forma que nunca vemos utensílios como meros objetos, desprovidos de sua manualidade e utilidade, assim como os atos dos outros nunca são completamente espontâneos, já que nos aparecem em sua significatividade (Heidegger, 2012)⁶. Eu compartilho o mundo com o outro enquanto comungamos a mesma significatividade, isso quer dizer: A comunicação só é possível porque comunicamos um mundo comum (Oliveira, 2008).

O outro nunca aparece como uma diferença numérica, de pronto subsistente. Ao contrário, o outro, tendo o modo de ser que eu mesmo tenho e compartilhando das significações que também constituem meu ser-no-mundo-com-os-outros, é também onde eu estou. O encontro com o outro não é uma espécie de reflexão a partir de si mesmo, o outro me aparece na lida cotidiana dos utensílios. Ortega (apud Bicca, 1999) lembra que em nossa experiência os outros aparecem primeiro. Antes de saber quem eu sou, antes de atentar à minha própria presença, eu me diferencio de cada um daqueles que não sou eu. A primeira pessoa gramatical é a última pessoa na experiência.

A experiência de sujeito do *dasein* deriva de sua ocupação existencial: Na ocupação, se é aquilo que se faz, um sujeito para um verbo. Na lida, na absorção cotidiana de *uns-com-outros*, assim como eu, os outros aparecem a maior parte do tempo desprovidos de singularidade. “Os outros” não é determinado e pode ser representado por qualquer um. Eu mesmo sou os outros, na maior parte do tempo, consolidando por minha parte o domínio do impessoal. Na ordem pragmática das ocupações, as personificações e identidades cedem lugar à impessoalidade do trabalho, o *dasein* é tomado por seu mundo (Heidegger, 2012)⁷.

Mediada e nivelada, a experiência do mundo é reduzida pelo impessoal, tanto quanto for necessário para se tornar comunicável e acessível a qualquer um. No impessoal, o *dasein* cotidiano está sujeitado ao outro – “ele não é si-mesmo, os outros lhe retiram o ser” (p 363 ST). A-gente, outra tradução para o impessoal, desresponsabiliza um pouco o *dasein* de sua existência, dá-lhe um descanso de ser, diminui seu fardo. Dispersos entre os outros, não precisamos pensar ou experimentar, as decisões já foram tomadas e as avaliações niveladas e podemos assumi-las como verdade, sem angústia ou culpa.

⁶ Cf.: § 18

⁷ Cf.: § 27

Gozamos e nos satisfazemos como a-gente goza; lemos, vemos e julgamos sobre literatura e arte como a-gente vê e julga; mas nos afastamos também da “grande massa” como a-gente se afasta. Achamos “escandaloso” o que a-gente acha escandaloso. A-gente que não é ninguém determinado e que todos são, não como uma soma, porém, prescreve o modo-de-ser da cotidianidade. (Heidegger, 2012. p, 365).

A-gente é responsável por estabilizar o mundo, livrando-nos da necessidade de repensar cada elemento do cotidiano a cada vez. Esse cotidiano “ser o que os outros são” tem uma importância central em nossas vidas e na obra heideggeriana. A desresponsabilização é componente positivo de ser-no-mundo-com-os-outros. A impessoalidade não é uma crítica à fragilidade da personalidade do indivíduo em grupo, mas um existencial, um traço ontológico fundamental na existência humana. Inclusive, é apenas de dentro d’a-gente que um modo de ser mais próprio pode despontar (Heidegger, 2012)⁸.

Segundo Heidegger é preciso entender que esse decaimento de mim-mesmo n’a-gente não representa uma falta a ser superada. Pelo contrário, Heidegger afirma que o nosso ser enquanto impessoal é um *ens realissimum*. O “ente mais real de todos” é um conceito medieval para representar Deus. Este conceito reflete a crença de que a realidade, como os valores, se apresenta em graus de perfeição. Se todos os entes criados compartilham um pouco de falta, de não-ser, então deve haver uma unidade muito real, um ente superior, em grau máximo, a existir como baliza para os outros entes. Ao situar no impessoal o *ens realissimum* de sua analítica, o filósofo quer dizer que nossa relação com o ser que nós mesmo somos é completamente dominada por essa estrutura coletivizante.

A centralidade na obra heideggeriana desta dinâmica, onde o meu ser próprio e o do outro são nivelados, ratifica que o autor não está tecendo uma crítica à sociedade moderna massificada. Descrevendo o estado basal das relações dos ser-aí-com, é nessa mediania que os significados e interpretações do mundo podem se estabilizam, diz o filósofo. O *dasein* se identifica com a-gente porque ela delineou previamente a interpretação mundana por ele praticada. As palavras são coisas públicas e a única forma de comunicar uma compreensão é lançando mão dessas coisas. O impessoal é o dono de todos os argumentos com que se poderia enfrentá-lo, afastar-se dos outros é já ser os outros. Esse funcionamento descreve não apenas

⁸ Cf.: § 27

os contemporâneos de Heidegger no meio do século passado e a sociedade ultra globalizada dos dias atuais, mas também o funcionamento de tribos isoladas e “povos primitivos”. Sem a gestação coletiva da mediana significatividade pelo ser-com não há história nem sentido da existência a ser compreendido.

O *dasein* se caracteriza por sua nulidade ontológica, ou seja, por ter-de-ser, por decidir-ser. Se o ser-com é coessencial ao *dasein*, como diz o pensador alemão, o ser-com contribui, encaminha e sustenta a indefinição e decorrente busca pelo modo de ser-mais-próprio do ser-aí. O mundo é pessoal e público, assim como o *dasein* que tem em seu ser-junto o caminho para ser ele mesmo. (NANCY, 2017) Ser-si-mesmo não repousa em exceção ou assepsia do decaimento mundano, sua busca reside antes de uma alteração existencial, uma alteração no modo de estar. Não se desligar da impessoalidade, mas habitá-la de uma forma especial. “Onde porém está o perigo, lá também cresce o que salva” (Holderlin apud LB) diz Heidegger se referindo ao domínio da técnica, mas a mesma dinâmica pode ser intuída aqui. Apenas no impessoal que alguma propriedade pode advir.

Nos comentários sobre gesto e empatia dos Seminários de Zollikon (2009), Heidegger demonstra como a interpretação da experiência humana a partir do ser-aí acontece: “Gesto”, *gebärde* em alemão, provém etimologicamente de “portar” (*baren*). Em português percebemos essa passagem na utilização do termo gesto com sentido de gestação – carregar um filho no ventre. Cada movimento do corpo humano toma lugar em uma rede de significados, atuando comportamentos desse ou daquele tipo. Como parte da linguagem, os comportamentos corporais mostram, apontam e comunicam. Todo movimento é gesto em um mundo construído pela significatividade. Diferente do comportamento subjetivo, que é mera expressão de uma vontade interior, o comportamento do *dasein* mostra como ele se relaciona com seu próprio existir.

Chamando atenção para o gesto de enrubescimento, o filósofo lembra que além de informar um estado de ânimo, o gesto sempre implica em uma relação com os outros - quem enrubesce nunca o faz por si mesmo. Seja pelo calor, por vergonha, raiva ou bebida alcoólica, a vermelhidão facial, incentivada fisiologicamente pelo aumento de circulação sanguínea periférica na região do rosto, nunca emerge “espontaneamente” “de dentro”. Há uma situação social, uma relação com o tempo e os entes intramundanos em um espaço, que fomenta o comportamento observado. É em contiguidade a esses encontros que o gesto toma corpo. Como uma gestante, que carrega em si algo que não é completamente ela mesma, mas o resultado de uma interação na abertura, no espaço de transição entre o eu e o outro (Heidegger, 2009).

Radicalmente, se relevamos a causalidade subjetiva onde um sujeito provoca outro, mudamos a forma de compreender a relação. Costuma-se definir uma relação por uma dinâmica eu-tu, mas essa precedência do eu já está aderida a compreensão causalista, onde o eu jaz aprioristicamente isolado. Na realidade, em cada relação há apenas um tu-tu, no sentido de que não é uma perspectiva individualizada e transcendente ao encontro que se experimenta, mas uma mutualidade relacional que sobre determina os eus envolvidos. (Heidegger, 2009)

A psicologia moderna sustenta o conceito de empatia calcada na causalidade e na primazia do sujeito. Resumidamente, empatia é a projeção de um sujeito dentro de outro. Dentro dessa compreensão, pontes metafísicas conectando polos subjetivos distantes precisam ser edificadas, dando conta da experiência de afinação entre vários eus existentes por eles mesmos. E mesmo essa compreensão mecânica se baseia em alguma humanidade compartilhada, em um ser-com, atenta o filósofo. Se assim não o fosse não faria sentido construir a ponte. Se o sujeito cartesiano fosse rigorosamente experimentado, todas as “projeções” e “influências” seriam caminhos subjetivos para o nada ou para si mesmo (Heidegger, 2009).

Heidegger supera o sujeito introduzindo a relação eu-outro na estrutura ontológica de qualquer comportamento intencional. O mundo é horizonte compartilhado de sentido comum. Dentro do mundo todo movimento é gesto, porque cada movimento comunica as estruturas de sentido que motivam o ato. Essa motivação não é interna, mas pública e impessoal a ponto de, radicalmente, não se precisar perguntar pelo quem, pelo portador de um comportamento (Heidegger, 2009): O comportamento porta-se por si só e refere sempre o compartilhamento do mundo, onde o meu ser e o do outro se misturam.

4.3 VERDADE, OUTRO, PATOLOGIA

O distúrbio patognomônico, o fenômeno central implicado na loucura grupal é o compartilhamento de ideias delirantes por diferentes membros. Se consultamos o dicionário, ele nos informa que “delírio” é um termo psicológico para descrever um estado psicológico alterado que inclui alucinações, desorientação, confusão etc. Outra definição, também referida à psicologia, diz que o delírio é um estado de má interpretação insistente da realidade. O acometido não desiste das suas ideias incorretas, mesmo que se lhe apresentem provas contrárias à sua percepção. (Dicio,

2020). Ou seja, a definição de delírio inclui a ideia de uma interpretação verdadeira da realidade, onde as pessoas não delirantes circulam. Mas verdade, tomada pela tradição metafísica-subjetivista significa fidedignidade entre o que é representado e o “dado objetivo” (Heidegger, 2009). Se partimos de uma noção de mundo não objetivado por um sujeito, devemos pensar também a questão da verdade por outros caminhos. E talvez, nesses novos caminhos, possamos vislumbrar novas possibilidades de compreensão do delírio.

Verdade para Heidegger é desvelamento. O homem não está decaído no mundo como um objeto perdido, ele é o próprio abandono errante no aberto, na clareira, no mundo. Desvelar é essencial ao *dasein* e todo vir às claras do mundo depende dele. O homem lida com sua errância conjugando sua tarefa de ser às manifestações que se lhe desvelam. Nem todo descobrimento leva à verdade, ainda assim, em *Ser e Tempo* o *dasein* é a única fonte onde se pode acessá-la. Mesmo que em um relação apenas pré-ontológica, não tematizada com o ser e o mundo, o ser-aí já está sempre descoberto; é ele quem abre o mundo, diferindo dos entes intramundanos que estão encobertos ou descobertos. O *dasein* é como uma chama ou luz, algo que, estando entre outros, ilumina a si mesmo e aos outros – além de uma região não ôptica, um espaço de relação com o ser que o acompanha (Inwood, 2012)

Contudo a verdade não é uma produção humana, mas uma manifestação do ser. Se o *dasein* é a lâmpada, o ser é a eletricidade. Ser é simultaneamente desvelamento e re-velamento, ilumina e obscurece dinamicamente a si mesmo e aos entes de forma que a totalidade permaneça um contínuo mistério. Como preservador da verdade do ser, o homem não suportaria viver imerso na totalidade do saber nem na do não saber. Por isso a verdade dispõe-se no caminho, confundindo-se com o próprio sentido da existência.

“O *Dasein* é ‘na verdade’. Essa enunciação tem sentido ontológico. Não significa que o *Dasein*, onticamente, esteja sempre ou cada vez inserido ‘em toda verdade’, mas que a abertura de seu ser mais-próprio pertence à sua constituição existenciária” (Heidegger, 2012, p. 611)

Lidar como o homem psicologicamente ou fisiologicamente é como investigar as características materiais e mecânicas de uma lâmpada a fim de se explicar a luz. Enquanto desvela as verdades do mundo e do ser, o *dasein* acaba por desvelar a si mesmo. Esse retorno sobre si mesmo não deve ser confundido com a consciência de um sujeito uma vez que o *dasein* não pode, como o sujeito, substancializar-se. O que

se desvela na tematização do “dasein-em-si-mesmo” são as tramas mundanas que o constituem. Qualquer realidade interior, apartada da experiência, já implicaria ao retorno da verdade como questão de adequação (Inwood, 2002).

É traço ontológico da verdade que ela nunca se mostre cabalmente. O próprio fato de a palavra grega para verdade ser uma negativa (não-velamento) já sugere a anormalidade da verdade. *Aletheia* ou desvelamento carregam consigo a intuição dinâmica do aparecimento. Aquilo que se des-vela é re-velado, para que algo seja visto é preciso que outras coisas sejam obscurecidas. A verdade focaliza sempre apenas “um dos lados da moeda”, é sempre em perspectiva. O descerramento do dasein acontece a partir de seu ser-com. Isso quer dizer que, onticamente, a revelação se dá a partir das possibilidades de compreensão comunitárias. Ser-com é compartilhar no discurso a compreensão do sentido, a verdade. Assim como os outros retiram o ser do dasein, todo descobrimento é mediado pela linguagem, toda novidade é balizada pelo impessoal, toda intuição é nivelada pel’a-gente (Oliveira, 2010)

A verdade é histórica, blocos de compreensão sobre o mundo são sustentados por grandes períodos epocais. Para Heidegger, a relação com a não-verdade é muito mais primitiva e cotidiana, inclusive é da imprecisão que surge a verdade. Além de ocultada pelo próprio ser e filtrada pelo impessoal, a verdade se torna ainda mais arisca pela própria constituição ontológica decadente que assinala o dasein. O homem está imerso na não verdade, em débito com o ser, sendo errância.

Heidegger compreende a doença a partir da restrição de liberdade nela implicada. Para entender melhor os fenômenos de adoecimento ele lança mão da ideia de privação. Privação é um tipo de negação que não exclui o que é negado, mas conserva-o, exatamente em sua falta. A doença não nega a saúde, no sentido de que a saúde deixa de existir, mas se estrutura em relação à saúde como uma falta de saúde. Assim como aquele que está só continua sendo essencialmente ser-com: a solidão reafirma o ser-com como forma privativa (Heidegger, 2009).

Então à aproximação fenomenológica dos distúrbios mentais não interessa apenas os sintomas positivos da patologia, como na psiquiatria tradicional, mas as restrições, a falta de liberdade, o engessamento comportamental operado pela doença. Uma pessoa não é doente porque ouve vozes, mas se as vozes a impedem de ter uma vida mais livre esse déficit marca o fenômeno de ouvir vozes como uma patologia.

Situando o problema da saúde no campo da liberdade, Heidegger facilita que pensemos simultaneamente a saúde de um indivíduo ou de um grupo, des

subjetivando a questão. Ao mesmo tempo, como entes dejectados que somos, decaídos em relação ao ser, factualmente sempre temos alguma restrição de liberdade em nossa existência: A-gente retira o ser do *dasein*, fazendo que ele possa encontrar como verdade apenas aquilo que é nivelado e acessível por todos. Esse é um mecanismo ontológico que por si só não é patológico. Onticamente, contudo, essa relação (perda de “si mesmo” para a-gente) pode ser mais ou menos libertadora, mais ou menos adoecedora.

4.4 IDENTIDADE E SI-MESMO

A intuição de identidade é fundamental à metafísica moderna, inclusive subjetividade e identidade são comumente associadas. Na conferência “O Princípio da identidade” (Heidegger, 1973), medita-se sobre essa ideia central à modernidade e à ciência. Demorando-se na fórmula da identidade, $A = A$, o filósofo pretende se aproximar da intuição por trás do conceito, central ao pensamento subjetivo:

Entendemos $A = A$ como igualdade entre os dois *AA*. Toda equação diz respeito à relação entre dois elementos. O símbolo de igualdade comunica a semelhança entre aqueles que se dispõem à sua direita e esquerda: um *A* é semelhante ao outro. Mas não é a semelhança que o princípio de identidade busca afirmar. Idêntico provém do grego *tò autó*, que se traduz em português como “o mesmo”. Em português se diz que uma definição é tautológica quando ela não oferece nada de novo para além da repetição do mesmo objeto a ser definido. Para que algo seja o mesmo é necessária uma relação do mesmo com o mesmo. Querendo expressar mesmidade, a fórmula $A = A$ acaba por designar semelhança. Ou seja, a própria formulação impede que se veja o que ela pretende mostrar – que cada *A* é, ele mesmo, o mesmo *A* (Heidegger, 1973).

Voltando a uma formulação sobre a identidade em Platão, o filósofo do *dasein* procura as raízes gregas da mesmidade. No Sofista encontra-se o dativo *heautō*. *Heutō* significa: cada coisa é a si mesma devolvida – cada um ele mesmo é o mesmo. Ou seja, a interpretação mais eficaz de $A = A$ reside não apenas na ideia de que cada *A* é semelhante a outro *A*, mas que cada *A*, consigo mesmo é ele o mesmo *A*. Platão diz que os estrangeiros, mesmo estranhos, são, entre eles, idênticos a si mesmos: *A* identidade se situa sempre em uma relação com algo, sintetizando, nessa relação,

uma unidade. Essa unidade, contudo, não é o vazio de um em-si-mesmo desprovido de relações, monótono e uniforme (Heidegger, 1973).

Mesmo corrigida, a fórmula corrigida A é A não predica aprioristicamente nada sobre a identidade. Mas se nos demoramos na formulação percebemos que o é tem o sentido de algo presente em todo e qualquer ente que é, “ele é consigo mesmo”. O princípio da identidade é ontológico. Operado como fundamento do pensamento ocidental, ele propõe que cada ente, enquanto identidade, conjuga sua unidade consigo mesmo. A relação de ser-a-si-mesmo, a unidade da identidade, constitui um traço fundante na matriz do ente: Independente de contexto e relação, somos sujeitados pela identidade. Dessa sujeição se desenrolam consequências fundamentais para o desenvolvimento do pensamento. A ciência, ainda que não se demore na investigação deste princípio, não poderia existir longe da identificação do objeto consigo mesmo. É a partir da crença na estabilidade idêntica do objeto consigo mesmo que se lança mão de variáveis controláveis, onde a regularidade de resposta pode ser inferida como lei ou verdade (Heidegger, 1973).

Em diferentes perspectivas ao longo da história, a identidade trata fundamentalmente de uma relação, uma relação consigo mesmo ou com uma região de entes das quais se faz parte. Apenas na metafísica moderna a identidade passará a ser vista como um traço fundamental do ser. Um *ingenium*, no caso de Descartes, uma centelha não relacional que estabiliza o sujeito tornando-o encontrável em si mesmo. Idêntico a si mesmo, o homem se opõe à natureza – tida como o lugar da mudança. É essa “durabilidade”, essa transcendência subjetiva em relação ao mundo que assegura a validade do método cartesiano (Heidegger, 1973). A interpretação metafísica de identidade é tão sedimentada na tradição que entendemos sem problema à identidade como sinônimo de subjetividade e personalidade. Cotidianamente, essas três impressões carregam o sentido subentendido de “si-mesmo”.

O conceito de si-mesmo é bastante recente, datando do pietismo do século dezoito. Aí o si-mesmo é algo mau e pecaminoso, que deve ser combatido a fim de que o homem não seja transformado por esses ímpetos em mero objeto, sem domínio sobre si. Hoje em dia, quando alguém diz “eu” está nomeando o que acredita ser o seu si-mesmo, enquanto “você” nomeia o si-mesmo do outro. O si-mesmo do *dasein* é aquilo que se mantém o mesmo justamente a partir do meu ser-no-mundo (Heidegger, 2009). Mas, diferente da identidade metafísica e dos utilizáveis, essa continuidade não é afirmada a partir de um substrato isolado.

A constância de uma substância significa sua presença contínua ao longo do tempo, atestando a impenetrabilidade do tempo no substrato que permanece o mesmo, independente do contexto. Ao contrário, o si-mesmo do *dasein* é temporal e se efetiva em torno da manutenção de relações mundanas. “Eu” é uma forma simplificada de nomear meu si-mesmo sem precisar, para isso, representar todas as minhas possibilidades. (Heidegger, 2009) A constância experimentada da forma que somos advém de nosso cotidiano ser-um-com-os-outros. Os contínuos distanciamento, mediania, nivelamento, publicidade, alívio-de-ser e vir-ao-encontro formam a base sobre a qual a estabilidade do ser-ai pode ser experimentada. (Heidegger, 2012)⁹

No dia a dia, se suspendermos a visão da tradição e observarmos o modo recorrente do ser-aí, notamos que ele em geral não está consciente de si mesmo. Nem mesmo como objeto contínuo de uma consciência intencional, como para Husserl, nem como identidade perene. Ao contrário, aquele que atua não sou eu, mas o coletivo, o impessoal. Afasta-se o vocabulário husserliano em recusa à ideia de uma personalidade própria (Tonin, 2015).

O *dasein* não é indiferente à sua própria existência, por isso recorre ao pronome pessoal “eu”, atribuindo-o a si mesmo. Mas este eu não se confunde com o sujeito metafísico, interioridade que se opõe à exterioridade dos objetos, fundando-se na abertura. A designação de um si mesmo funciona como um projeto porque a existência está sempre aberta ao tempo. Há então uma ipseidade, que não se confunde com a estabilidade da identidade. Há um tipo de identificação do eu que, diferente do modo sujeito, jamais foi realizada. Esse projeto de eu reside em um constante estar-para, cultivado no ser-no-mundo-com-os-outros. A possibilidade de compreender-se a partir de sua história é precisamente o que Heidegger quer dizer com sua definição de existência. (Dastur, 2002) “O ser-si-mesmo próprio não repousa sobre um estado de exceção de um sujeito desprendido de a-gente, mas é uma modificação existencial de a-gente como um existenciário essencial” (Heidegger, 2012, p. 373)

⁹ Cf.: § 27

4.5 APONTAMENTOS

Tendo como característica central sua relação com o ser, que se manifesta em ser na/a abertura, o homem, compreendido por Heidegger, faz da forma como habita o mundo aquilo que ele é. Pensar a loucura a partir desses termos é abandonar a intuição de que a insanidade mental provém de algum traço mental ou alguma deficiência inerente ao doente. Não há um sujeito, então não há instância, substrato a partir do qual uma “substância alterada” pode ser culpabilizada pela forma singular de experiência na loucura.

Se o que existe mais concretamente são as relações, os encontros cotidianos e contínuos, faz sentido que a loucura não seja localizada exclusivamente em um único polo produtor. Ao contrário, partindo da radicalidade de ser-no-mundo-com-os-outros há de se empreender a discussão sobre a doença a partir do contexto e da forma, do modo como o adoecimento afeta a relação de cada um consigo mesmo, com o outro e com o grupo. Paralelamente, é preciso atentar à construção grupal que possibilita a comunhão do adoecimento entre os membros. Normal e patológico deixam de ser categorias definidoras subjetivas para se tornarem “apenas” balizas compreensivas dos fenômenos. O comportamento “desadaptado” coemerge junto a um mundo “desadaptado”. A deficiência que apontamos se implica com o contexto e as atitudes que julgamos normais. Na loucura vemos a desfiliação do indivíduo da significatividade que compartilhamos.

Considerando que somos primariamente uma abertura que depois pode ser classificada desta ou daquela maneira, compreendemos que nenhuma abertura específica pode definir a totalidade daquilo que somos – ou a abertura se fecharia. Então a loucura é uma face, um modo que se dá especificamente a partir de determinadas relações. O louco não é inerentemente isolado, sua essência, como a de todo dasein, é ser-com. Mesmo que ele se distancie e se prive do contato com outros dasein, ele já é-com-os-outros nessa evitação, é o próprio encontro que o determina como diferente e excluído. Extrapolando, podemos dizer que aqui a loucura compartilhada não surpreende muito. O ser aí é o conjunto de todas as suas possibilidades e o não ser conforme as redes significativas que articulam o homem ao trabalho e à linguagem estão entre elas. Se as possibilidades são mundanas e somos no modo como, a partir das relações, aquiescemos alternativas, então a loucura é sempre uma resposta social. Ainda que afete apenas um indivíduo no grupo, a loucura é sempre compartilhada.

O delírio em uma perspectiva heideggeriana desapega-se da ideia dominante onde a verdade é identificada à representação fidedigna. Não há separação entre o que somos e o mundo que habitamos, então a errância não se justifica a partir de uma percepção desregulada “do mundo real”. Somos-no-mundo-com-os-outros e conseguimos nos comunicar porquanto comunicamos um mundo comum. Então comunhão ou diferença na partilha do mundo talvez seja a questão essencial do delírio.

Em Heidegger, compreensão, fala e humor são interdependentes. Então se a fala não se organiza e a comunicação não se estabelece, o caos da falta de diálogo se articula a um encontrar-se caótico. Certamente o delirante não está no mundo da mesma forma que o não delirante. Mas a “forma correta de partilhar o mundo” é coletiva e incide sobre os que estão dentro e fora dela. No modo impessoal que vivemos, a-gente define os graus de razoabilidade. O impessoal dita o quão disruptiva pode ser uma compreensão, afinação ou discurso/comportamento e avalia a partir de si aquilo que lhe ultrapassa, arrazoando a heterogeneidade dos modos-de-ser à mediania.

Disposição, compreensão e discurso definem a abertura do ser-aí, ou seja, mostram como se é no mundo. :O pai, Rex, tem um humor lábil, as vezes efusivamente alegre, as vezes cabisbaixo e irritadiço. O humor se articula ao vício em álcool e o vício se torna outro elemento das variações de humor. A mãe tem um ar evasivo e passivo na maior parte do tempo, perdida em seus próprios sonhos, ela acata o discurso do marido. Quando isso não acontece, o casal vai rapidamente do céu ao inferno em uma avalanche de desafetos que explode em nada e tudo volta à harmonia anterior. Os filhos pequenos são sobretudo espectadores, coadjuvantes das cenas paternas. O humor instável e vacilante dos pais acompanha os filhos na fase adulta, ainda que nenhum deles se torne efusivo ou histriônico.

O sentido compartilhado pelos pais é tecido entre a exaltação da diferença entre a família e os outros e a edificação de poderes singulares a cada membro da família. O distanciamento do grupo em relação aos outros acontece em muitos níveis, desde o nomadismo familiar – que implica em isolamento físico – ao distanciamento afetivo de vizinhos e parentes até a rejeição da ciência, da medicina, das grandes corporações e etc. O pai torna oficiais para família várias teorias da conspiração que justificam a marginalidade e pobreza da vida que levam. Se ninguém além dos seis membros da família é confiável e nada de bom pode ser esperado do mundo externo,

a vida se torna suportável graças à magia, ao engrandecimento das possibilidades-de-ser de cada filho, assegurado pela narrativa paterna.

A primeira memória relatada pela escritora é de uma queimadura grave adquirida aos quatro anos, enquanto cozinhava. No hospital, a garota isolada e insegura assiste a equipe de saúde indignar-se com o descuido dos pais. Mas, rapidamente o pai aparece com a mulher e os três filhos restantes uivando e chamando a paciente como um filhote de uma alcateia de lobos. No encontro entre o pai e os médicos, onde se esperava algum tipo de repreensão da equipe pela imprudência, o público se surpreende com o oposto: Tirando a filha rapidamente dali, é o pai que esbraveja contra toda a equipe, acusando-os de rentabilizarem o sofrimento da filha. Em casa, a criança aponta a enorme cicatriz que o pai comemora, dizendo que aquelas marcas representam poderes especiais adquiridos por ela através do acidente. O episódio não deve ser lamentado pela filha, ao contrário, trata-se de uma aquisição pessoal a ser comemorada.

Esse trecho deixa bastante claro como o sentido delirante compartilhado pelo grupo atravessa o discurso (os uivos, os títulos que os pais dão aos filhos, as teorias conspiratórias) e o humor – instável e inseguro – no qual a família se sustenta. Heidegger diz que o impróprio, a-gente, a estrutura existencial cotidiana em que o outro (que ninguém é) subtrai o meu ser, opera por distanciamento, mediania e nivelamento. A-gente precipita a interpretação da realidade a ser compartilhada, distanciando o ser-aí de sua própria experiência de ser. Essa interpretação estabilizada e impessoal é acessível a todos, porque forjada à medida da compreensão comum, nivelando as diferenças individuais.

Faz parte da massa o próprio movimento de tentar fugir da massa, de se sentir superior ou inferior ao outro. E assim como gostamos de cidades grandes e cartões postais, como todo mundo, também queremos um sítio no interior e uma vida reservada. Essa mesma dinâmica se apresenta na família de Jeannete. Anti-vacina, anti-escola, anti-desinfetantes, o cotidiano da família é marcado pela “diferença”. A todo momento o pai lembra o quão superiores são eles em relação às pessoas de fora do grupo, e cada encontro desastroso com um estranho reafirma a tese de que a família é boa demais para o mundo.

A falta de lugar da família, o estranhamento em relação ao senso comum faz do carro e das estradas a morada da família na maior parte do tempo. O projeto do castelo de vidro mostra como a família se vê em relação a massa: É um castelo e não uma casa, porque a família não é trivial como as demais; O castelo deve ser

construído no alto de uma montanha – fisicamente distante das pessoas e à cima delas; as paredes serão de vidro para que se possa observar as estrelas. Mas as paredes de vidro carregam um sintoma do próprio projeto: A fragilidade do castelo e da própria família e a consequente dificuldade de manutenção da estrutura tornam-se cada vez mais evidentes ao longo da narrativa.

Através da ideia de privação, a questão do adoecimento em Heidegger se transforma em um problema de liberdade. Estamos “naturalmente” em débito com o nosso poder-ser-mais-livre de início e na maior parte das vezes, então o nível de gratuidade, a amplitude das possibilidades e suas restrições situarão as fronteiras entre saúde e doença. Em algum momento, o discurso paterno que prega constantemente a liberdade da família, se torna falho à experiência das crianças.

A quebra do discurso parental acontece com a chegada dos filhos à adolescência. Esse momento tradicionalmente reconhecido por suas indagações e rupturas é vivido de forma radical na família de Rex e Rose Mary. A alegria selvagem cotidianamente estimulada pelos pais e a liberdade almejada no castelo de vidro são confrontadas com outros discursos -“mais normais”-, abrindo espaço para uma nova rede de significância. Acontece que as possibilidades mundanas negadas pelos pais são mais amplas e confortáveis do que a forma aventureira que a família vive.

O grupo se divide, secretamente os irmãos organizam um projeto de retirada da família e instauração de uma nova vida. A ruptura é experimentada pelos filhos como um ganho de liberdade e um aumento de saúde e, de maneira geral, eles se adaptam bem à (nova) comunidade estadunidense - como refugiados de zonas em conflito vivendo em um novo país.

As descrições da loucura a dois gostam de enfatizar o isolamento, principalmente físico, desses grupos. Isolados é como se eles fundassem suas próprias verdades coletivas, seu próprio nivelamento impessoal, distinto da cultura dominante. Para que a loucura a dois seja diagnosticada, é preciso que aquele que adere à loucura do outro seja considerado mentalmente saudável e que as ideias delirantes que propaga possam ser exorcizadas com a mudança do contexto em que foram concebidas (Pereira, 2006).

Além da segregação propriamente física de um grupo ou comunidade - que favorece a adoção coletiva de uma percepção delirante -, o isolamento também pode tomar outros sentidos. A espacialidade do *dasein* não é apenas física e manifesta-se no desafastar. A família do Castelo de Vidro está isolada, mesmo que constantemente em contato com outros grupos. Na verdade, é no intenso nomadismo familiar, na troca

constante de grupos, que a família se mantém fechada em si mesma. O movimento faz com que todos os parentes mais distantes e amigos figurem como coadjuvantes em torno do núcleo familiar estável. O grupo permanece coeso, como um mônada, unidade de sentido e discurso que se opõe ao horizonte “fora do lar” e suas contínuas transformações das verdades e sentidos.

A loucura compartilhada traz à tona uma discussão primitiva do campo da psicopatologia, a instituição do limite entre delírio e discurso marginal. O próprio DSM – “prático e atóxico” – propõe questionar o lugar dos discursos delirantes aceitos por determinadas comunidades ou subculturas. Aqui a loucura a n participantes se torna o último estágio entre o campo da psicopatologia e o da antropologia urbana. Raimundo Nina Rodrigues (apud Pereira, 2006) (1939), investigou as “coletividades anormais”, tentando elucidar os mecanismos de “contágio mental” e a “influência” da loucura nas multidões no estudo “a loucura epidêmica de Canudos”. Onde muitos historiadores veem resistência popular à alteridade da nova república, formação de novos coletivos e um universo simbólico próprio centrado na figura de Antônio Conselheiro, Nina Rodrigues vê um caso colossal de loucura compartilhada.

O impessoal descrito por Heidegger, que atende pelo quem do eu na cotidianidade diz respeito à comunidade europeia do século XX, contemporânea ao pensador. Contudo, essa dinâmica em que deixamos o outro, representante do coletivo, designar aquilo que somos é ontológico, inerente ao ser-aí. Se o *ens realissimum*, o decaimento do eu em a-gente, é uma estrutura central ao *dasein*, concebível até em uma tribo não ocidentalizada, é possível imaginar também que ela aconteça de forma singular em grupos isolados da compreensão dominante da realidade.

Entre a necessidade de estabilizar a percepção e a carência de um discurso “oficial”, “inteligível por si mesmo”, novas significatividades se erguem a partir de nivelamentos regionais. Grupos praticantes de crenças não hegemônicas, seitas, movimentos sociais, conspirações e messianismos se definem pelo cultivo de “novas” compreensões do mundo. Este é um caminho para entender o tênue limite entre a loucura grupal e as “coletividades anormais” pela via heideggeriana. Até que ponto esses grupos devem ser considerados divergentes ou adoecidos, seguindo a dica do filósofo, deve ser respondido a partir do grau de liberdade das possibilidades-de-ser acampadas nesses discursos.

Além da privação, outra marca da análise heideggeriana do adoecimento é considerar o adoecido como um existente e não como um organismo. Dessa forma,

cada sintoma toma lugar na totalidade mundana que se é. Considerando a dinâmica coletivizante do ser-com, torna-se intuitivo que o discurso delirante, seja ele qual for, responde – como adequação particular - a uma experiência coletiva: Só é possível adoecer em um grupo, mas a loucura em grupo leva essa possibilidade a um nível radical de atualização.

Na loucura compartilhada, o outro-normal não serve apenas como contraste/castração da experiência adoecida. O outro aproximado, faz e toma parte no delírio, assumindo por sua própria vez as verdades delirantes. Ou melhor: o grupo que coexiste no discurso delirante tem entre si uma relação muito frágil de alteridade. A identidade se pulveriza entre os membros, enquanto o “lugar do outro” é ocupado por tudo aquilo que se diferencia da experiência do núcleo delirante.

Depois da discussão sobre se há realmente um puro indutor ou se ambos tomam parte na elaboração do delírio, os teóricos da loucura compartilhada (Pereira, 2006) sugerem que aquele que adere ao delírio possa ganhar dele alguma coisa com ele. Rose Mary sonhava em ser artista, mas seus pais descreditavam seu talento. O casamento com Rex acontece justamente quando, confrontando a família da namorada, o homem diz que a mulher é uma grande artista e um dia seus quadros valerão muito. A partir daí Rose passa não só a se ver, mas a viver como artista, tendo a pintura como tarefa mais importante de sua vida cotidiana. Porque, mesmo sem reconhecimento externo imediato, a família se afinada à narrativa que vê na esposa uma grande artista extemporânea.

O delírio compartilhado torna manifesto como um grupo se estabelece a partir de uma significação comum. Além da primazia subjetiva e da causalidade por ela instaurada, a loucura a dois nos lembra que o delírio não é aquilo que se desvia da “percepção correta”, mas uma experiência, uma interpretação do mundo que se opõe ao discurso dominante e é por este tachada comoante. Novamente, o fenômeno coloca as bases da compreensão científico-natural em questão: Se a verdade não é “inerente ao mundo”, então ela é política, no sentido de grupal - e não atributo de uma percepção privilegiada/correta. A repetição da dinâmica do impessoal – sobredeterminando a existência individual - também nesses grupos isolados, gerando novas estabilizações coletivas de sentido, testemunha em favor da compreensão do ser-no-mundo-com-os-outros em deposição da ideia de realidade como efetividade externa.

No grupo do Castelo de Vidro, o sistema alternativo de construção de verdades consiste não na eliminação completa do mundo coletivo, mas na adoção radical de

uma ideologia, uma interpretação específica dessa realidade. A ideologia é disseminada pelos pais, ao excluírem as crianças do sistema coletivo de ensino, educando-as com base nos livros que eles julgam importantes, na ordem que eles julgam que devem ser lidos. Por um lado, como nas análises de privação, a própria animosidade do discurso paterno contra o senso-comum já denuncia a artificialidade do castelo de vidro ante o domínio do outro (o impessoal norte-americano do final do século vinte), ao qual a família fatalmente se dobrará – levando o pai, o principal emissor do sentido alternativo, à mudez literal em seu leito de morte.

Por outro lado, não é que a verdade inexista dentro do sistema familiar, mas os padrões a partir dos quais ela é aferida são outros. Por exemplo: O pai não dá presentes de aniversário para os filhos. Ao invés, ele ritualmente leva a criança para o quintal e, mirando o céu, pede que o aniversariante escolha uma estrela de presente. Esse “presente” se baseia na compreensão familiar, onde a astronomia faz parte dos conteúdos lidos, estudados e partilhados. Quando adultos, já desimplicados do discurso adoecido, os filhos se referem a esses presentes paternos como estratégias, fantasia ou fabulação - como todas as narrativas performadas pelo pai às crianças. Mas, no reencontro da família, enquanto narram suas memórias infantis de escolhas de estrelas de aniversário, eles percebem que o pai mantinha um rigor: Ano após ano, ao distribuir estrelas, o pai sabia quais já haviam sido escolhidas por cada filho e respeitava essa posse a cada novo “presente” dado.

Nesse momento os filhos se dão conta do significado maior daquele gesto: Quando crianças eles recebiam as estrelas como presente real, mágico e empoderador; para depois desacreditarem completamente nessas histórias, reunindo-as ao arsenal de engodos do pai. E, finalmente, no leito de morte de Rex, ao relembrar os “presentes” de aniversário, os filhos se dão conta de que, para o pai – e para a família - para eles mesmos-, o ritual era verdadeiro: Tanto a distribuição rigorosa de estrelas entre os filhos quanto seu sentido maior: o enaltecimento comungado pelo grupo da singularidade e potencialidade de cada filho.

Aqui, a jornalista – adepta do *fact cheking* – talvez tenha experimentado a verdade em outro sentido. Esse deslocamento poderia conduzir a um reconhecimento distinto da infância e do discurso paterno. Se a verdade é, no início e na maior parte das vezes encoberta e, acima de tudo, uma relação existencial com o próprio ser – *aletheia* –, as teorias bizarras do pai não disputam veracidade com as trocas afetivas, as narrativas falaciosas da infância não precisam invalidar as experiências a elas

associadas. Talvez esse fosse um caminho de reencontro – com o pai e consigo mesma.

A experiência de estabilidade de si mesmo provém da manutenção das relações cotidianas. A vida de Jeannette e seus conflitos apresentados no filme são uma testemunha disso. Na adolescência, os filhos formam um grupo de resistência contra o horizonte fantástico paterno. Em comunhão com o “mundo real”, o subgrupo familiar adota medidas concretas e pragmáticas para que cada irmão, a seu tempo, possa sair da casa – e do ambiente insano. A saída é um abandono não apenas das famílias e das verdades familiares, mas um abandono de si mesmo, de quem se era na infância, sob o delírio compartilhando.

Em Heidegger, a verdade é o próprio modo de ser do ser-aí, que existe como vela, a iluminar a si mesmo e aquilo que o encontra. Mas cooriginária a essa abertura é a implicação do *dasein* com o outro. Sem o outro nada pode fazer sentido porque o outro já é presente à própria construção dos significados. A loucura não é uma ausência de sentido, mas a construção de sentidos marginais. Situando-se como horizonte compartilhado por um grupo, a loucura pode-se estabilizar e assumir o lugar da verdade. À ausência de positividade do *dasein*, à ausência de um *ingenium* natural como o do sujeito cartesiano, somos errância: Sejamos munidos de uma compreensão mais ou menos afinada, a-gente se acostuma às verdades possíveis. Construímos-nos, existencialmente sob meias-verdades.

Voltando ao mito da verdade como mulher nua, que rechaçada pelo povo se esconde no fundo do poço ou à caverna de Platão: O estabelecimento da verdade está intrinsecamente relacionado com o que é passível de ser assumido como verdadeiro pelo coletivo. A verdade que importa não é a que se “verifica objetivamente” no mundo lá fora. A autenticidade que motiva o ser-aí não se separa daquilo mesmo que ele é no dia a dia. Nivelado pelo impessoal, não apenas a verdade, mas o próprio ser-si-mesmo dissolvem-se nas possibilidades disponibilizadas pelos outros habitantes da caverna.

5. DO SER-ANGUSTIADO AO CUIDADO COMO SER DO DASEIN

“Ahamkara é, portanto, a suposição equivocada de personalidade ou individualidade. Está errado porque a alma é incapaz de agir; é antes a prakriti, o assunto essencial, que atua” (Enciclopedia Britannica)

5.1 A ANGÚSTIA

Cotidianamente, o impessoal abarca o ser-aí. Aliviando o desconforto de ser e significando as tensões percebidas, a-gente acaba por alienar do homem suas possibilidades existenciais mais profundas. Imerso nas possibilidades já filtradas e normalizadas o dasein foge de si mesmo, confundindo-se com os entes subsistentes. Mas se ele foge, se evita seu modo mais próprio, é por sua capacidade inerente de ser relativo a uma abertura de sentido¹⁰, do vigorar de um poder-ser.

Contraopondo-se ao modo de ser da ocupação, onde cada um é o trabalho que exerce na rede significativa dos utensílios, a angústia desestabiliza o existente (Sá, 2000). A afinação angustiada é privilegiada na obra heideggeriana por fazer o homem voltar-se a si mesmo, descolando-se da multidão festiva onde em geral ele se esconde. A angústia se assemelha ao medo, mas, diferente dele, ela não visa um objeto externo a ser temido. É que o nosso discurso, composto de palavras-coisa, ora apenas o mundo utilizável, enquanto o visado na angústia está além (ou aquém).

Vaga e indefinida, a ameaça consentida na angústia não pode ser localizada em um lugar específico. A própria soma dos lugares, a totalidade do cosmo está em questão no angustiar-se. Desterrado, o ser-aí se sente estranho e, isolado, não tem escolha a não ser voltar-se para seu próprio poder-ser. Só o humano se angustia. Ao angustiar-se, o homem compreende sua finitude e seu caráter de ser-jogado-no-mundo. É a angústia que gesta o homem no animal-racional. (Almeida, 2009)

5.2 O SER DO CUIDADO

A angústia abre o dasein para a totalidade de sua estrutura ontológica. Como toda afinação, ela revela o próprio ser-no-mundo. A decadência, o débito em relação

¹⁰ Cf.: § 27

a ser é o que angústia. Como possibilidade, a angústia se inclui no poder-ser no mundo. Ou seja, a Existencialidade, a facticidade e o ser-do-decair, as determinações essenciais do dasein, se presentificam na angústia. Essas três partes não são como peças per-se que poderiam compor outras coisas se mudadas de lugar. Esses três momentos estão conectados, originando em totalidade a existência humana. Articulado as três determinações, o filósofo resume: “O Ser do Dasein significa: ser-adiantado-em-relação-a-si-em (-o-mundo) como ser-junto (-ao-ente-do-interior-do-mundo que vem de encontro)” (Heidegger, 2012, p. 539) Essa articulação totalizadora preenche a significação do que será concebido simplesmente como cuidado.

Existencialidade: Existir, tarefa própria do dasein, quer dizer ser fora de si próprio, dejetado entre os entes. Aí, ex-posto, o sein abre seu da, projetando-se no mundo. Esse auto-ultrapassamento não se assemelha à transcendência subjetiva porque não se trata de uma substância que permanece indiferente à relação e ao tempo, mas, ao contrário, a transcendência acontece em favor de um determinado modo de ser do mundo (Heidegger, 2012)¹¹. Nesse lançar-se adiante do dasein no mundo coaduna-se à manutenção da abertura. O dasein é livre porque, mesmo que todas as condições concretas lhe sejam determinadas, ele seguirá livre para projetar-se no mundo, enquanto tiver consciência. Transcendendo, o dasein está a frente de si mesmo, antecipando seu aí. Projetando-se, o dasein pode escapar do arrazoamento completo do impessoal em direção à propriedade (Bicca, 1999). Se o jogo-de-ser do dasein fosse um jogo de xadrez, o ser-adiantado seria a próxima jogada, a estratégia que está além do movimento atual, mas já toma parte na disposição das peças. A existencialidade se relaciona com o futuro.

Facticidade: No ser-adiantado-em-relação-a-si (para poder-ser mais-próprio) se instancia a possibilidade de escolha e a liberdade do poder-ser. Mas, de forma não refletida, de início e na maior parte das vezes, o ser-aí já optou pelo ser-impróprio. Existir é sempre factual, quer dizer, a condição de lançado é intransponível, o ser do dasein já está sempre absorvido pelas ocupações. Ocupado, o existente foge da angústia de ser e a impropriedade é seu fato. Perdido de si, seu projeto de poder-ser-si-mesmo está entregue à disposição do impessoal. Tudo aquilo que pode ser tocado ou falado já é o público mundo do impessoal, então no “ser-adiantado-em-relação-a-

¹¹ Cf.: § 41

si”, devemos entender que o “si” significa “a-gente-ela-mesma” (Heidegger, 2012)¹². A factualidade relaciona-se com o passado.

Ser-do-decair: se a existencialidade aponta para o futuro - para a transcendência - e a factualidade para o passado - o histórico -, o decaimento aponta para o presente. Difere do ser-lançado da facticidade por ser uma manutenção da decadência aqui e agora (Heidegger, 2012)¹³. A queda é a fuga do si-mesmo autêntico e a manutenção da absorção de si pelos outros na ocupação. Mesmo que o homem execute solitariamente um trabalho, este empreendimento é orientado pelos outros. A decadência prejudica a tarefa filosófica: De modo mais ou menos esclarecido, o *dasein* é presa de suas tradições que subjagam sua compreensão e suas atitudes; ser-do-decair abrange a totalidade ontica e ontológica do existente (Inwood, 2002).

Heidegger pretende, através da ideia de cuidado, conduzir uma compreensão totalizadora dos diferentes momentos do *dasein* - disperso quase sempre na mediania imprópria e impessoal das possibilidades mundanas. O cuidado articula desde os projetos mais-próprios do existente até seu cotidiano ocupar-se dos utilizáveis. Desprovido de substancialidade, o homem existe enquanto feixe de relações mundanas, dentro de uma estrutura de significação. (Sá, 2000)

5.3 O TESTEMUNHO ÔNTICO DO CUIDADO

Um dia, Cuidado¹⁴ estava passeando e, vendo um pedaço de terra, decide moldá-lo em uma escultura. Satisfeito com sua arte, Cuidado pede a Júpiter que doe alma à construção. Depois de animar a obra, Júpiter passa a disputar com Cuidado os créditos pelo novo ente. A terra também entra na disputa, reivindicando seu direito de batizar o vivente cuja construção acontecera a partir de um pedaço de seu corpo. A querela não se dissolvia, então resolveram chamaram o Tempo para juiz, que determinou a seguinte sentença: Como emprestara parte de si para a fabricação, a terra deveria tomar de volta a matéria do organismo após sua morte. A alma, depois do colapso da criatura, deveria voltar à Júpiter, seu criador. Mas enquanto vivente, enquanto ente, à criatura se deve referir como Cuidado (Heidegger, 2012)¹⁵.

¹² Cf.: § 41

¹³ Cf.: § 41

¹⁴ O termo em latim que consta na fábula romana de Hygino, “*cura*”, pode ser traduzido por angústia, cuidado, preocupação, inquietação e solicitude (Rocha, 2011).

¹⁵ Cf.: § 42

Nesse testemunho ôntico, poeticamente o autor da Floresta Negra instanciará sua compreensão máxima do ente que nós mesmos somos. Interpretado inicialmente como ser-aí, desdobrado depois em ser-aí-no-mundo-com-os-outros, o *dasein* é finalmente compreendido como cuidado. Filosoficamente, o cuidado questiona o privilégio da atividade teórica na tradição metafísica. Trazendo a lida cotidiana para o centro da discussão, o cuidado é um transcendental, nem teórico e prático. No lugar do sujeito cartesiano, é o cuidado que possibilita todos os comportamentos intencionais. (Almeida, 2009)

Como ente, o *dasein* tem a origem de ser no cuidado e essa origem o acompanha a todo momento enquanto durar sua existência (Heidegger, 2012).

Como definição ontológica, o cuidado que nós mesmos somos não se confunde com o comportamento situado de encarregar-se de alguma tarefa, mas se podemos ou não nos encarregarmos de alguma tarefa é porque já, desprovidos de substratos, somos a partir de nossa adesão solícita ao mundo. Mesmo o não fazer nada, a desimplicação completa já toma espaço em uma existência que tem na solicitude ao outro sua motivação intrínseca.

Ser e Tempo delinea duas formas basais de cuidado: Com os utensílios e entes naturais, que se nos apresentam a partir do mundo por seu caráter de ser-à-mão, prestatividade ou seu mero estar-sí, agimos no modo da ocupação. Para com os entes cujo modo de ser é igual ao nosso, cuidamos no modo da preocupação. Cuidado na língua original de Ser e Tempo é *sorge*, então *besorge* (ocupação) ou *fursorge* (preocupação, solicitude) são variações em torno da mesma radical.

O *dasein* atualiza sua essência de ser-com na convivência. Ali, de forma mais ou menos privativa o *dasein* se executa enquanto cuidado continuamente e a cada encontro que emerge à abertura. A preocupação do *dasein* com o outro pode se dar onticamente de muitas formas: No extremo negativo está a preocupação substitutiva que elimina do outro a liberdade de ser si-próprio enquanto a anteposição-libertadora, preocupação que devolve ao outro seu jogo-de-ser e sua liberdade de decidir-se, situa-se no extremo positivo. Entre os dois extremos, temos possibilidades diversas como a consideração - uma maneira de ver que pondera as relações e importâncias - e a tolerância - empenho de aceitar as tensões, limites e diferenças no coexistir. (Sá, 2000).

5.4 QUERER E DESEJAR

Querer, desejar, inclinar-se, impulsionar são compreendidos pela psicologia moderna como atividades psíquicas atribuídas a uma interioridade autofundada. Organizadas dessa forma, essas atitudes prescindem de um ser-no-mundo que as justifiquem, podendo ser compreendidas apenas como causalidades do plano mental. Querer e desejar assim compreendidos nunca possibilitarão a percepção do cuidado, já que este já se dispôs em uma esfera relacional anterior, em um âmbito de investigação (ontológica) ignorado, a partir do qual se fundamenta a conceituação psicológica. Contrapondo-se à psicologia, a fenomenologia pretende mostrar que querer, desejar, inclinar-se e etc. não são atos psíquicos independentes. A partir da dinâmica dos momentos estruturais – ser-adiantado-a-si, facticidade e existencialidade – Heidegger empreende sua própria descrição desses fenômenos, entendendo-os como derivações ônticas da estrutura ontológica do cuidado.

Querer e desejar só podem ser adequadamente compreendidos a partir de seu enraizamento à essência do dasein-cuidado. A solicitude é ontologicamente anterior a esses fenômenos e ao mesmo tempo, pode ser vista em sua totalidade de fundamentação através do querer. Faz parte do querer: Uma abertura prévia do em-vista-de-que – ser-adiantado-a-si -, abertura daquilo a-se-ocupar – facticidade, mundo onde já se é - e o projetar-se compreensivo na possibilidade do ente querido – existencialidade. (Heidegger, 2012)¹⁶

Projetada em direção ao mundo descoberto, a compreensão toma entre as possibilidades sedimentadas pelo impessoal o que querer, orientando-se por uma alteração no poder-ser. O ser para as possibilidades na maioria das vezes aparece como mero desejar. Desejando, nos projetamos em possibilidades distantes, que não só não fazem parte de nosso cotidiano, quanto a própria efetivação é questionada. Ao contrário, o ser-adiantado-a-si implicado no mero desejar torna-se cego para as possibilidades que o cercam.

No aspirar é a facticidade que está em destaque e o antecipar-se-a-si se sujeita a ela. O aspirar manifesta a inclinação do dasein. A inclinação, por sua vez, revela o caráter de sair em busca de. Essa inclinação para qual o dasein se arrasta não é um mero subsistente, mas antes, já é uma alteração na estrutura da preocupação: Cego, o dasein põe todas suas possibilidades a serviço da inclinação.

¹⁶ Cf.: § 41

Ao contrário da inclinação, o impulso parte de si, é um para-algo. Ele também se orienta por um adiantamento-de-si-mesmo impróprio, mesmo que o movimento impulsivo venha espontaneamente, do *dasein* mesmo. Afastando possibilidades que não lhe correspondem, o impulso pode prejudicar a compreensão e a afinação. No puro impulso não há liberdade para a solicitude, mesmo que ela que possibilite o impulso. O impulso nunca é meramente “de vida”, mas já conta com a compreensão de um mundo sob essa intuição de vida. Então, mesmo que a relação com a solicitude não seja patente como na inclinação, no impulso também se encontra a radical dependência ontológica do cuidado (Heidegger, 2012)¹⁷.

Em carta a Medard Boss, Heidegger comenta a má compreensão de Binswanger sobre o conceito de cuidado. Tentando livrar a psiquiatria do esquema sujeito-objeto, Binswanger acaba por situar o *dasein* no interior de um sujeito mais amplo e reformado. O pensador alemão denuncia que o psiquiatra, não entendendo a diferença ontológica, supõe o cuidado como uma mera possibilidade inerente ao sujeito e não como a totalidade transcendente do ser do *dasein* – a possibilidade de possibilidades. Assim aparece a Binswanger que o cuidado precisa ser complementado com o amor. Sendo o cuidado o entrecruzamento mais ou menos endereçado das relações mundanas que o homem é, o cuidado está na base de qualquer possibilidade afetiva. Amar ou odiar, assim como comprar ou abandonar se instanciam igualmente no fato de o homem ser, essencialmente, solicitude para o ser e os entes.

5.5 O PASTOR DO SER

Ser-aí é sempre já implicado naquilo que se desvela para ele e a partir dele. Esse essencial estar relacionado ao que lhe convoca não é meramente perceptivo, mas implica sempre em uma solicitação direcionada aquele que percebe. Relacionando-se, o *dasein* é convocado a tomar a seu cuidado aquilo com o que se encontra, ajudando-o no desdobramento de sua essência (Heidegger, 2009)¹⁸.

Segundo Boss (apud Sá, 2000) todos os fenômenos da consciência podem e devem ser entendidos essencialmente como uma convocação e uma advertência a cumprir a missão humana de pastoreio e guarda de tudo aquilo que deve vir a ser e

¹⁷ Cf.: Cf.: § 41

¹⁸ Cf.: Cf.: § 41

aparecer ao longo da existência. Na Carta Sobre o Humanismo a Jean Buffret (Heidegger, 2005) o homem aparece como pastor do ser. A ideia de pastoreio implica em uma ação voluntária, mas não condutora ou exigente. Antes, o homem pastoreia o movimento do ser a fim de que o destino se cumpra. É menos a autoria do processo e mais a devoção à tarefa que determinam o homem. Incompleto em seu ser, por que decaído, o *dasein* preenche-se momentaneamente daquilo que ele não é. Como cuidado, ele atende ao que se/lhe desvela, co-instanciando, a si mesmo e ao ente que vem ao encontro, no espaço e no tempo. (Bicca 1999, p. 97)

5.6 APONTAMENTOS

A ruptura radical entre o mundo infantil e o mundo adulto leva Jeannete Walls à constante dúvida sobre si mesma. Jornalista premiada, casada, cercada de admiradores, ela venceu no jogo capitalista condenado pelos pais e se sente inautêntica. O filme começa com fabulações dela sobre os pais, enquanto comemora um prêmio de jornalismo com os colegas. Para em seguida, de dentro de um taxi, encontrar seus pais recolhendo sucatas em um beco. Essa tensão das primeiras cenas vai se desdobrando ao longo da narrativa enquanto o estranhamento da filha rica que finge não ver os pais vai se sedimentando. Ela não reconhece os pais verdadeiros no mesmo movimento em que desacredita sua infância – e assim estranha constantemente aquilo que se tornou. Mas o pai a vê dentro do taxi e, da rua, grita com ela. Ignorado, pouco depois cai doente e mudo, demandando a presença da filha sob a aproximação da sua morte. E agora, juntos aos irmãos que passaram pela mesma saga que ela, ela pode reconstituir sua jornada – biográfica e espiritualmente.

A cisão entre a Jeannete adulta e criança ultrapassa a narrativa e está presente no próprio eu-lírico que conduz o texto. Em suas memórias, duas perspectivas coabitam os registros: a mulher adulta, objetiva, emancipada e jornalista e a criança. A adulta que finge ignorar a presença dos pais na rua e a filha que teve uma infância mágica, cercada de fantasias e poderes especiais. Ao final, apesar de há muito ter escolhido seu caminho para fora da loucura, a mulher permanece hesitante. Seu marido se choca ao saber que a irmã mais nova, mesmo depois de ter saído por anos do espectro familiar, escolhera voltar ao lar paterno – e à compreensão fantasiosa da realidade.

Uma vez que os filhos mudam de compreensão e passam a perceber a restrição imposta à convivência familiar, o mundo se rompe. Ao mesmo tempo em que os adolescentes vão aprendendo a pactuar de um novo sentido no qual eles são estrangeiros, o “o mundo real”, ainda é preciso articular cotidianamente o discurso paterno – até que possam sair de casa e tornarem-se “si-mesmos”. A conexão ontica eu-mundo se entrevê aqui: Os filhos precisam começar a trabalhar, juntar dinheiro, mudar de casa, entrar em novas dinâmicas e redes - sociais, de trabalho, de informação, de significação -, romper com tudo que os estabilizava no antigo sentido a fim de assumirem novas perspectivas...

Terminada a transição, assumida a nova identidade, vem a angústia lembrar aos filhos adultos que, enquanto existentes, eles não podem ser indiferentes ao passado que os constituiu. Aí se vê Jeannete, deitada na cama, olhando pro nada, respondendo ao marido que “não é nada” quando interrogada pelo mal-estar. A angústia enche de questões sobre a “veracidade” da mulher em que se tornou. O que mais é falso, além da história sobre os pais contada aos colegas de trabalho? Além da infância inteira? A jornalista reporta a si mesma enquanto o mundo vacila sob seus pés.

O mundo da vida adulta é artificial, criado sobre desilusões, à falta de consistência do mundo familiar e a partir de uma decisão – que é simultaneamente de cada um e dos quatro irmãos juntos. O caráter de secundário do “mundo real” e saudável deixa aberta uma frecha pela qual a jornalista acessa nostalgicamente o mundo mágico infantil. Jeannete tornou-se especialista em mentiras, mentiras como todo o discurso familiar. Mas ali, tocada pela vacuidade da vida, a veracidade inocente do mundo infantil a seduz. Ali a “essência”, dela e de cada membro da família, era inerente e facilmente apontável. Aquela vida, mesmo restrita e decadente, tornava a existência da jornalista mais fácil e justificável por si mesma. Agora, destituída do passado magnífico, ela precisa criar seus próprios sentidos e afetos.

Quando a Jeannete criança reaparece, a porta para o recalçado mundo infantil se abre. Cabe à adulta, através da revisitação, re-descobrir suas origens. Com a liberdade alcançada pela passagem do tempo, o distanciamento espacial e o sucesso no “mundo real”, agora ela pode dar um novo lugar às memórias, mergulhando novamente fantasias e escolhendo – é quando a jornalista vira romancista. Enquanto o marido vê algum tipo de sabotagem no retorno da irmã à situação infantil, Jeannete silencia. O marido espantado é o mundo adulto da jornalista e o silêncio pode ser o questionamento dela a respeito de ambos os mundos. Enquanto suspende suas

ocupações de adulta e se implica no cotidiano singular da terminalidade paterna, a autora acessa novas possibilidades de ser si-mesma.

Ser existencialidade, facticidade e ser-do-decair significa que o *dasein*, ou Jeannete, é passado, presente e futuro. Ao longo da narrativa, a autora se balança entre passado e presente, revivendo experiências, realinhando sentidos, reunindo familiares. Nesse resgate do passado em vista do futuro mais próximo (a morte do pai) e mais distante (de si mesma), o atual vai se mostrando. O passado está dado faticamente, mas ao projetar-se nas diversas Jeannetes que ela pode e deve ser, as re-visões de suas origens são inevitáveis. Rever proporciona novos desvelamentos, novas verdades que presentificam novos possíveis. E desses encontros entre o futuro e o passado, entre o que não pode ser alterado e o que muda a todo instante, se constitui o presente.

O cuidado institui simultaneamente o solicitante e o solicitado em uma região nebulosa onde “eu” e “outro” se co-pertencem intrinsecamente. Conforme as crianças crescem, o cuidado substitutivo dos pais é questionado e desafiado. Como a família, em última instância, depende do discurso adoecido para seguir existindo, quando algum filho se insurge contra as verdades paternas esse filho é excluído e silenciado. Um cofre (onde as crianças juntam dinheiro para pagar a transição entre mundos uns dos outros) é descoberto e simbolicamente quebrado pelos pais. Mas, além de símbolo, o cofre tem uma função efetiva e o projeto de libertação da ficção familiar triunfa sobre os quatro filhos.

Sair do castelo de vidro lembra a saída da caverna: Os filhos se organizam para resgatar os irmãos mais novos para a luz solar do mundo real. Luz que nunca será plenamente acatada pela família, nunca será tão “natural” quanto o lugar fantástico que cada um assumia no romance coletivo... E assim, esse novo mundo acaba por também perder consistência – porque para participar deste novo mundo é preciso negar o antigo e, com isso, ao si-mesmo histórico.

Das refeições diárias ao castelo de vidro, todo o mundo que concerne à família é afinado à compreensão paranoica de Rex. Nada falta, as necessidades é que são alienadas à pirâmide de Maslow pelos pais. Ao ponto em que pintar quadros que não serão vendidos se torna mais importante do que alimentar os filhos (como todo grande artista extemporâneo, as obras de Rose legarão o futuro e os filhos se bastam). A casa empestada de pulgas e carrapatos é a vitória da família contra a indústria de tóxicos, os abusos sofridos pelas crianças sob descuido dos responsáveis só reforçam o isolamento, mostrando que os membros só podem contar com a própria família.

O castelo de vidro é um projeto, e como ser-de-projeto é onde cada membro do grupo está o tempo todo. Enquanto a factidade denuncia a precariedade e instabilidade em que vivem, a promessa do grande clímax desculpa todas as falhas paternas. Apaziguando enquanto dá sentido à penúria e ao desenraizamento cotidiano, o Castelo de Vidro é aquilo que há de mais concreto, ainda que a obra nunca tenha sido terminada. O projeto em si já é a habitação da família: Habitação em sentido heideggeriano, aquilo que faz do ser-aí quem ele é.

6. FENOMENOLOGIA E ALTERIDADE

“Não é à toa que entendo os que buscam caminho. Como busquei arduamente o meu! E como hoje busco com sofreguidão e aspereza o meu melhor modo de ser, o meu atalho, já que não ousou mais falar em caminho. Eu que tinha querido. O Caminho, com letra maiúscula, hoje me agarro ferozmente à procura de um modo de andar, de um passo certo. Mas o atalho com sombras refrescantes e reflexo de luz entre as árvores, o atalho onde eu seja finalmente eu, isso não encontrei. Mas sei de uma coisa: meu caminho não sou eu, é outro, é os outros. Quando eu puder sentir plenamente o outro estarei salva e pensarei: eis o meu porto de chegada.” (Clarice Lispector)

Uma mônada munida de um espelho a refletir as mônadas vizinhas. Essa analogia da intersubjetividade empreendida por Edmund Husserl (2001), onde o outro é acessado espectralmente, coloca a questão da relação como um problema crucial a ser solucionado pela fenomenologia (Barata, 2008). Despersonalizando a questão, Heidegger avança, substituindo a consciência intencional husserliana pelo ser-no-mundo. A fenomenologia heideggeriana suplanta conceitos tradicionais tornando a questão mais crua e direta (Almeida, 2009), a relação entre *dasein* e mundo não é mediada por um aparato cognitivo, o *ser-aí*, enquanto cuidado, já é aquilo de que se ocupa em sua clareira.

Se para Husserl o outro precisa ser acessado virtualmente, para Heidegger, de início e na maior parte das vezes, o eu e o outro são indiscerníveis – no sentido de que ambos são o impessoal (Heidegger, 2012). O impessoal não é um erro a ser superado, mas coessencial ao *dasein* porque o outro – e todos os outros – já está presente no próprio alicerce de significação comum que edifica o mundo (Almeida, 2009). Comunicar-se é compartilhar um mundo comum – mas em Heidegger mundo e ser não se separam, nivelar o sentido do mundo é já nivelar o sentido do ser (Duarte, 2010). O arazoamento desertificante do impessoal só não domina completamente o *ser-aí* graças à angústia.

Eclipsando o mundo, a angústia coloca o homem diante de seu ser mais próprio: sua vacuidade, sua ausência de sentido inerente. Nesse estado de adiantamento da morte, o *dasein* tem uma compreensão privilegiada de si mesmo. Depois, retornando à mediania cotidiana, o *dasein* pode compartilhar sua descoberta com os outros, tornando-os mais livres para si mesmos (Duarte, 2010; Sá, 2017)

O caráter ôntico-ontológico desse ente que nós mesmos somos é o que interessa ao pensador da Floresta Negra. Cuidado instancia o ente que lhe vem ao encontro, ajudando-o, quer dizer, entregando o encontrado à sua essência original

(Heidegger, 2005; Bicca, 1999). Entre a preocupação substitutiva e a anteposição libertadora, as relações entre *dasein* são entendidas a partir da quantidade de liberdade que elas articulam.

A partir de Husserl e Heidegger, é Levinas (1906-1995) quem apontará o próximo passo no caminho fenomenológico da relação: A estrutura do ser-no-mundo é impermeável à alteridade, denuncia ele. Se no dia a dia o outro responde pelo quem do meu ser-aí; se a única comunicação possível é a de um sentido compartilhado é como se no lugar do outro fosse sempre suposto um parceiro, um apoiador de mim mesmo (Pelizzoli, 2002). De tal forma que a própria voz da consciência é a coisa mais *unheimlich*, mais estranha, incontornável e incompreensível que pode acontecer comigo (Bicca, 199).

Rejeitando o solipsismo, o *ens realissimum* da existência consiste justamente na confusão cotidiana entre eu e outro (Almeida, 2009; Duarte, 2010; Nancy, 2017). Mas, se o outro já é coessencial, já é parte de mim, a radicalidade possível no encontro fica em xeque (Pelizzoli, 2002). E o outro passará de substituível na impropriedade cotidiana para cidadão, membro do povo, na propriedade histórica. Fica faltando uma modalidade intermediária, entre a indiferença cotidiana ao outro e a fusão em nós no horizonte histórico (Nancy, 2017), que descreveria mais fielmente as relações afetivas cotidianas.

É importante lembrar que essa falha, esta falta, não é apenas do pensador alemão, mas caracteriza, segundo Levinás (apud Bonamigo, 2016) toda a história do pensamento ocidental. Desde os gregos chamando de bárbaros os não falantes da mesma língua, passando pela metafísica e a ontologia que fixam um modo prioritário de ser até a identificação hegeliana entre sujeito e conhecimento: O projeto ocidental, dirigido pela lógica do cuidado consigo mesmo, diz o judeu, é um processo de redução constante do outro a si mesmo. Se o problema do outro nasce da leitura de Ser e Tempo é porque Heidegger, apesar de não explicitar a questão, torna-a visível no horizonte de seu pensamento (Duarte, 2010; Nancy, 2017).

A radicalidade e minúcia de Levinás em seu pensamento-manifesto chega ao questionamento inclusive das palavras que usamos para nortear nossa experiência de mundo. Enquanto razão, verdade, conhecimento (saber), consciência e liberdade enfatizam escolhas reafirmadoras do eu e da lógica ocidental de cuidado com si mesmo; Alteridade, responsabilidade, justiça, rosto, infinito (transcendência) correspondem ao cuidado com o outro. Assumir a passividade essencialmente humana conduz à edificação da alteridade inerente em mim: “Eu Sou uma morada,

única, Eu. Nessa morada, a porta ao outro fica sempre aberta e o outro tem a chave” (Levinás apud Bonamigo, 2016, p 158.)

6.1 O PROBLEMA DO OUTRO E A CLÍNICA PSICOLÓGICA

Investigar o outro e as possibilidades de encontrá-lo não estão entre os objetivos deste trabalho. A hegemonia da compreensão subjetivante apaga ou borra, empurrando para o misticismo, qualquer fenômeno incoerente à causalidade subjetiva. Desafiando o paradigma psicodinâmico, a loucura compartilhada permanece simultaneamente familiar e desconhecida no campo da saúde mental. Acompanhando a suspensão heideggeriana do sujeito, este trabalho encontrou outras possibilidades para a descrição da loucura em grupo.

Contudo, uma vez se tenha ultrapassado a compreensão subjetivante – onde o outro nunca é realmente encontrável e permanece como hipótese do eu – a questão da alteridade se impõe. Se o sujeito prende a possibilidade do outro à projeção de si-mesmo, é preciso saber como a interpretação alternativa lida com o problema. Em Heidegger o outro já está presente desde o chão em que o *dasein* pisa, é notável mesmo quando fisicamente indisponível. Mas, justamente essa proximidade radical, faz o *dasein* cotidiano alheio à possibilidade de encontrar o inesperado, o que não se encaixa no horizonte de sentido, a alteridade radical ou o outro como outro.

Do ponto de vista da loucura compartilhada e do filme *Castelo de vidro*, a descrição do ser-no-mundo desloca o problema da loucura e o sentido do fenômeno. Do ponto de vista psicodinâmico, é preciso teorizar como a patologia se compõe a partir do entrelace das projeções de vários sujeitos e o encontro desse tecido projetivo com a “realidade”. Ao ser-no-mundo, o tecido comum de sentido já é a própria realidade na qual se fiar. E quanto mais adoecido, mais restrito, menos potente diante da trama coletiva, menos capaz da angústia verdadeira e de ser si-mesmo.

Enfatizando o funcionamento coletivizante do homem, o ser-no-mundo parece tão adequado para descrever a loucura a dois quanto a psicanálise para descrever a histeria. A loucura compartilhada não surpreende a visão heideggeriana porque, na verdade, no ser-aí toda loucura é compartilhada. Aliás, se o homem já é seu fora, tudo é compartilhado. A diferença público-privado (tão cara à psicologia e fundamental à histeria) deixa de fazer sentido pro pensador alemão (Duarte, 2010).

Partindo de Ser e Tempo, é mais difícil explicar o empreendimento de saída da loucura do que a permanência na situação grupal. Enquanto daseins, os filhos decidem abandonar o lar familiar após angustiarem-se em si-mesmos, suspendendo a vida cotidiana e decidindo-se por ser-mais-próprios, mais livres. Na impropriedade cotidiana, a significatividade explica o dasein-com, fechando a possibilidade de se descrever encontros e relações a partir outros aspectos da existência. Se o que se pode comunicar é o mundo comum, a diferença precisa de uma nova linguagem para se presentificar.

Empreendendo uma análise econômica da obra Ser e Tempo, Nancy (2017) destaca a carência de definição do aí-com do ser-aí, indefinição que se repete na descrição do mundo: O aí é o fora que o dasein já é, resta saber como vários aí se articulam sem se confundir em um mesmo dasein. Quanta diferença o mundo do ser-no-mundo suporta, antes que se torne outro mundo? A família enlouquecida vive em um outro mundo? Falta saber se e como a clareira do ser, espaço de conjugação do ser-no-mundo, é dividida com o estranho - aquele que não habita da mesma forma que eu a trama de lugares e ocupações.

Especificando melhor a abrangência do mundo poderíamos descrever melhor o encontro dos filhos com o estranho, com o novo mundo, com as pessoas de fora da família – depois de tantos encontros violentos ocorridos sob tutela paterna. E também sobre o encontro dos pais com pessoas de fora. É principalmente na análise das grandes coletividades anormais que a compreensão de um mundo comum que suporte a diferença é mais gritante.

Raimundo Nina Rodrigues (apud Pereira, 2006) diagnostica como uma experiência gravíssima de loucura compartilhada o que os historiadores consideram uma revolução importante à história brasileira. Canudos se diferencia de uma seita autodestrutiva, analisaria Heidegger, pela liberdade possibilitada aos integrantes do grupo. Mas, do ponto de vista da alteridade, é intuitivo que a identificação entre o pesquisador e o coletivo analisado seja definidora do resultado final do estudo.

Pensar a radicalidade do outro é assumir que o outro é, como a morte, incontornável e incompreensível (Bonamigo, 2016). A ilusão de que conhecemos uma pessoa porque nos encontramos muitas vezes com ela e entendemos seus padrões de comportamento precisa dar lugar à incerteza e ao estranhamento, à possibilidade de mudanças e surpresas. Só sabemos do outro o que ele mostra de si e, ainda assim, sua mensagem é mediada pela compreensão comum do sentido das palavras. Acolher o outro é admitir esse não saber.

7. A TERAPIA DO SUJEITO E A ORIENTAÇÃO FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL

“As técnicas e os objetos psi, cristalizados em espaço privado, representam o destino de um pensamento e de uma época. Cabe nos perguntar se estes instrumentos produzem subjetividades que possam, partindo de seus limites, ultrapassar a si mesmos gerando novas formas de subjetividades, e criando condições para que os objetos não identificados não impeçam a produção de uma nova sociedade.” (Luis Antônio Baptista)

Good, bad, mad. Lang (apud Gabriel, 2007), psiquiatra fenomenológico, descreve um fenômeno recorrente no adoecimento de crianças em três fases: 1- Tudo está bem com o grupo e a criança é considerada boa (*good*). 2- O grupo vive problemas e a criança passa a ser vista como um elemento de tensão, inadequada, má-educada (*bad*). 3- Diagnosticada (*mad*), a criança é culpabilizada pelo mal-estar coletivo. *Good-bad-mad* mostra como uma desarmonia grupal acaba individualizada e patologizada no doente-identificado.

Geralmente o terapeuta recebe o bode-expiatório, alguém do círculo que encarna em si os problemas familiares. Segundo a representação coletiva, a terapia se destina a aqueles que falham em seus grupos, que tem algum déficit, que precisam desenvolver melhor seus valores. Além de singularizar o problema, a família entifica o mal-estar em uma instância “interna”, em um traço indissociável da própria “identidade” do elemento. O transtorno experimentado por todos não é acidental, mas reside na própria forma de ser do indivíduo adoecido (Pompéia, 2004).

Ainda que o terapeuta discorde da família sobre o paciente e como a demanda deveria ser formulada, ele concorda nos aspectos essenciais: Na individualização do mal-estar coletivo e, principalmente, na subjetivação do problema (Gabriel, 2007). Não é algo passageiro, nem há um elemento contextual a ser responsabilizado, o problema é algo “interno”. A “natureza interna” do paciente oferece uma causalidade – foi ela que iniciou a infelicidade grupal. Essa interpretação subjetivista é acatada como a melhor explicação possível para o fenômeno. A compreensão dominante no destino ocidental tem no sujeito o elemento mais real, mais verdadeiro, mais concreto (Heidegger, 2012).

O doente-identificado segue então para a psicoterapia. Da terapia espera-se a aplicação profissional de técnicas psicológicas que corrijam os sintomas mentais (Sá, 2017). Já que a subjetividade é evidente, o que diferencia as técnicas psicológicas é

a forma de acessar ao sujeito: lapsos, sonhos, o corpo, os comportamentos – o psicólogo é aquele que traduz a mensagem do ente interno produtor da realidade. Se a psicologia dá um passo adiante, em relação a outras ciências, ao tematizar um ente invisível, a perseguição desse ente nos moldes da investigação natural torna o campo disperso, especulativo e derivativo. Tentamos entender a experiência subjetiva através da parafernália científico-natural, adequada à objetivação do ente visível - e mensurável. (Heidegger, 2009). Por exemplo, o conceito físico de “resiliência” vai se transformar na capacidade de alguém encarar “traumas” – outro conceito da física de materiais (Jacó-Vilela, 2018).

A técnica tonifica o caráter calculável e previsível dos entes que toca, sejam eles naturais ou do modo de ser do homem: Identificando o real ao disponível, a técnica planifica tudo que existe. Essa manobra do pensamento viabiliza uma antecipação da “resposta natural”, uma objetivação da subjetividade (Bicca, 1999). O sujeito-objeto que é transcendental, autofundado e polo produtor da realidade metafísica é, ao mesmo tempo, imanente, produzido e produto das técnicas psicológicas.

Na clínica psicoterápica não seria possível estar-se isento desse horizonte de sentido. A clínica se pretende psicologia aplicada (...) Seja numa concepção mais “dura” de cientificidade, como a do modelo comportamental-cognitivista, seja numa versão de teorização aparentemente mais literária, como a das psicanálises, trata-se sempre de buscar intervenções eficazes a partir de representações racionais. (Sá, 2017, p. 70)

Objetificado, O sujeito alcança a evidência na significação coletiva e co-institui mundo. “Indivíduo” até o século XVIII era um título tributável apenas aqueles que faziam substância de sua própria vida. Através de estudo, trabalho e viagens, os indivíduos ganhavam consistência e transcendência histórica. (Baptista, 2000). Na modernidade, cada um tem em si seu próprio indivíduo, um si mesmo de nascimento. Cada um carrega consigo uma centelha da realidade. Nesse mundo, que trocou Deus pelo sujeito, tudo que é compreendido, falado e sentido está imerso na lógica subjetiva.

O psicoterapeuta, formado nas técnicas psi, especialista no mundo subjetivo, apreende seus pacientes em uma “escuta-surda”: Escuta tudo que combina com seu ideário de eu, de sujeito, self, personalidade, identidade, pessoa, indivíduo. Todos os aspectos da vida que concernem à técnica em aplicação. E surda para tudo que

escapa, atravessa, fica além ou aquém, sub ou supra subjetivo: O trabalho, a escola, a política, a cultura, o meio-ambiente, a economia, os direitos, a religião etc caem igualmente na surdez dos objetos-invisíveis (Baptista, 2000).

Pinel revolucionou a saúde mental ao descrever, racionalizar, encontrar previsibilidade no comportamento bestializado. Sequestrando e diferenciando do caos dos marginalizados aqueles que não eram maus, apenas doentes. (Pereira, 2004). O primeiro psiquiatra do mundo estabelece uma relação entre saúde mental e inteligibilidade tecno-científica – quanto mais compreensível ao psiquiatra for o discurso delirante, mais próximo está o paciente da sanidade. As possibilidades de cura dos doentes limitam-se pela abertura compreensiva do médico.

É neste horizonte histórico que fenômenos como a loucura a dois são sempre pouco pregnantes, espectrais - objetos invisíveis. Mas a invisibilidade não elimina totalmente a presença. Com a dedicação diária e pontual típica das assombrações, casos como a loucura em grupo seguem numerosos – ainda que subnotificados – e incompreendidos – ainda que consistentemente relatados ao longo da história (Pereira, 2006). Não é de se espantar a carência de elaborações teóricas para o tema: As histórias de fantasma preferem ser transmitidas oralmente, de pessoa a pessoa, não se encaixam na representação subjetiva totalizadora. Antes de serem suficientemente explicados pelo paradigma da subjetividade, casos assim denunciam os próprios limites interpretativos, os limites do mundo que habitamos em nossos consultórios.

Buscar na causalidade subjetiva os motivos para uma “desadaptação” que só acontece dentro de uma relação específica leva a caminhos difíceis e contraditórios. Por exemplo, a própria descrição da loucura a dois inclui um paciente enfermo capaz de astúcia suficiente para doutrinar um companheiro psicologicamente saudável às suas verdades delirantes. Se a subjetividade é uma positividade que acreditamos estar abalada nos “doentes mentais” é ilógico supor que essas pessoas influenciem/sugestionem/dominem o campo de sentido de pessoas sãs – dotadas de subjetividades intactas.

Investigar fenômenos pré-subjetivos a partir da ciência e técnica psicológica é colocar em xeque as próprias instituições basais do conhecimento psi. É levar O Sujeito para o divã, libertando do inconsciente possibilidades radicais de interpretação historicamente recalçadas, censuradas à consciência ocidental. É, como fez Duchamp (apud Imbroisi, 2020) com A Fonte (1917), tirar o objeto de seu lugar-comum, de sua

compreensibilidade em si mesmo, expondo-o, questionando-o, provocando novas relações. Ver o que não é visível na pacificação cotidiana.

A própria psicologia guiada pela fenomenologia é conhecida por suas desconstruções e deslocamentos. Dasein não é uma palavra elegante para um sujeito pós-moderno melhor elaborada. É a implosão da capsula autofundada em favor da essencial coemergência eu-mundo. Aliás, suspendendo paradigmas e cânones metafísicos tomados por fundamentos das ciências, a fenomenologia é um antídoto contra o engessamento dos objetos e lugares. Assim Heidegger diz aos psiquiatras: “Na medida em que os senhores lidam com a doença, na verdade os senhores lidam com a saúde, no sentido de saúde que falta e deve ser novamente recuperada.” (HEIDEGGER, 2009, p. 79)

7.1 A CLÍNICA FENOMENOLÓGICA

Mitigar os preconceitos que o paciente carrega sobre si mesmo e quebrar identificações caducas são objetivos comuns às clínicas psicológicas diversas, independentemente de suas bases teóricas (Sá, 2017). Segundo Heidegger (2009), em nosso inexorável ter de ser estamos constantemente sujeitos a nos perder, constantemente necessitados de ajuda. Somos errância radical até a morte, mas preferimos nos ver a partir de uma positividade, uma substância – “eu nasci assim, eu cresci assim, eu sou mesmo assim” (Caymmi, 1975). Contudo, para ser sempre a mesma Gabriela, seria necessário que seu discurso fosse sempre exatamente o mesmo. Uma identificação tão completa consigo mesmo só seria possível se o tempo em nada nos alterasse (Sá, 2017).

Em uma terapia fenomenológica os sentidos são tematizados, a fim de que o horizonte vivido se amplie e outras possibilidades de ser se revelem. O ser-no-mundo implica em uma indistinção entre aquilo que sou e o que se me revela como óbvio. Então mudar-me é já mudar o mundo. Como parte do mundo que é, o si mesmo cede o lugar à experiência; menos do que um sujeito, meu eu está mais para uma função organizadora do discurso do que para algo propriamente existente (Sá, 2017).

Libertar o outro para si mesmo é já em Ser e Tempo a modalidade superior de pré-ocupação com o outro. Sendo o contato entre terapeuta e cliente é pré-mediado por múltiplos atravessamentos institucionais: idade, profissão, pagamento, religião, sexo, e etc. Esses enquadramentos, simultaneamente, efetivam e limitam o encontro.

Além da abertura da vida do paciente, uma abertura sobre o próprio relacionamento terapêutico encaminha o processo terapêutico. A instrumentalização da psicoterapia, por exemplo, através do diagnóstico, acontece quando a importância da abertura relacional é desconsiderada (Sá, 2017). Fora da relação sobra a entificação e entificar as questões do paciente é o exato oposto da premissa de tornar o outro transparente para si mesmo, livre para todas as suas possibilidades.

A transferência, conceito central na obra freudiana, é reinterpretada na fenomenologia. Extraindo a causalidade subjetiva que leva Freud a pensar que há uma relação específica sendo projetada pelo ego, Heidegger interpreta o fenômeno a partir da disposição de humor. Junto à compreensão e o discurso, a afinação afetiva descerra o aí do *dasein*, estendendo-se se sobre qualquer outro encontro que se dê à abertura. Não há “transferência” porque o afeto já estava ali, o ser-aí é sempre já afetado. (Heidegger, 2009)

A caracterização profissional do terapeuta não se reduz à escolha de uma linha de terapia. A existência do terapeuta como um todo está em jogo: Desde suas experiências passadas, suas verdades pessoais irrepresentáveis até aspectos pré-reflexivos e atemáticos como a afinação afetiva e a abertura-de-mundo (Sá, 2017). A terapia é, antes de tudo, um encontro. A capacidade do terapeuta de acolher a diferença é fundamental para o estabelecimento da confiança. A suspensão fenomenológica, o passo atrás, a desedificação de si mesmo, pode ajudar o terapeuta a instanciar uma relação mais livre com cliente.

É importante lembrar que, diferente das outras, a terapia fenomenológica não propõe uma positividade do conhecimento clínico. Antes, ela se define justamente pela desedificação da pretensão teórica-técnica de contornar as infinitas possibilidades da realidade terapêutica. O processo psicoterapêutico é cada vez singular, visto que cada vida é única. Mesmo uma afirmação repetida duas vezes pelo mesmo paciente não é a mesma afirmação, já que, entre a primeira e a segunda vez ao menos algum detalhe do contexto já não é mais igual. Deriva daí um significativo desafio à transmissão da terapia fenomenológica e a certeza de que não se trata de uma aprendizagem ou treinamento como o das demais profissões (Sá, 2017).

A verdade no consultório ganha um novo sentido. Seguindo o caminho heideggeriano, a verdade como representação adequada (*veritas*) é relevada na clínica por seu aspecto utópico e metafísico. O mundo não está lá fora, a balizar as representações que fazemos dele. O mundo é confluyente ao existir e vai desnudando ao paciente novas possibilidades de ser, conforme o tempo passa e outros sentidos

vão sendo acolhidos. Na terapia revisitamos memórias, sentimentos, coisas desgastadas e difíceis de comunicar em busca de que o real se manifeste. O verdadeiro não é uma objetivação, mas uma afinação, uma correspondência ao que é, uma entrega a um desvelamento (*aletheia*) que não se separa do próprio ser do ser-no-mundo (Pompéia, 2004; Sá, 2017).

Desapegada de uma causalidade subjetiva, a clínica fenomenológica não é dirigida pelo terapeuta, nem um exercício subjetivo de duas entidades previamente isoladas. Deixando de lado a explicação, o terapeuta deve buscar compreender. Ao compreender, é como se o terapeuta validasse a experiência do cliente, o que simultaneamente aproxima-os entre si e proporciona ao narrador um novo encontro com o conteúdo narrado. A disposição compreensiva do terapeuta encoraja o paciente a encarar as feridas de sua própria existência, tentando, por si mesmo, achar sentido naquela dor que ele se habituara a ignorar (Pompéia, 2004). Acolhendo o inominável, os “objetos invisíveis”, o terapeuta abre o terreno onde o paciente pode se reunir com seus próprios monstros – e os monstros dos outros.

A partir da leitura de Mestre Eckhart, pensador medieval, Heidegger (apud Sá, 2017) adota como conduta diante da era da técnica a *gelassenheit* – traduzida para o francês como *serenité*. Lassen significa deixar, soltar, libertar. Para o místico alemão do século XIV, essa “deixaridade” deveria ser assumida como um *ethos* que consiste na abstenção cotidiana de qualquer voluntarismo. Mesmo que bem-intencionada, a ação deve ceder o lugar a uma atitude meditativa, onde a atenção se entrega sem reter-se ao que se presentifica, a aquilo que é. Diante das imposições técnicas modernas isso significa simultaneamente dizer sim e não, acatar a técnica sem se deixar tomar por ela.

Na clínica, a serenidade se sedimenta como uma postura de desapego, que não valoriza nem desvaloriza nenhum assunto a priori, que não conduz nem dirige (Sá, 2017). Mantendo a abertura necessária para encontrar aquilo que não procura, o terapeuta está ciente de suas próprias limitações compreensivas. Não será a técnica e sua transformação do homem em meio para um fim que avançará no problema do outro (Duarte, 2005). A serenidade lembra a incompletude de toda interpretação e a vacuidade de todo conceito diante da gratuidade e frugalidade de cada encontro. Rejeitando qualquer determinação prévia – de si mesmo, de terapia, de alteridade - a escuta serena pode edificar um espaço de real acolhimento do outro.

8. CONSIDERAÇÕES FINAIS

“A única viagem verdadeira, o único banho de Juventa seria não partir em demanda de novas paisagens, mas ter outros olhos, ver o universo com olhos de outra pessoa, de cem pessoas, ver os cem universos que cada uma delas vê, que cada uma delas é...” (Proust)

O objetivo da presente pesquisa foi evidenciar os limites da teoria do sujeito a partir de uma psicopatologia, a *folie-à-deux*. A forma técnica de desvelamento dos dias atuais torna a efetividade do sujeito cada vez menos possível de ser questionada. Ao mesmo tempo, crises políticas, sanitárias, econômicas – e de saúde mental – evidenciam a fragilidade dessa fortaleza interna.

O individualismo moderno calca-se epistemologicamente no sujeito, que existe à priori, como um ser solitário, um *sólus ypse*. A partir da pré-compreensão de que somos isolados, os valores morais destacam a relação entre felicidade e autonomia, independência, destaque. A ideologia meritocrática – que louva a possibilidade humana de “vencer na vida” (enriquecer) unicamente através de esforço pessoal, alienado ao contexto – domina o senso comum, legitimando a desertificação do debate público. Dos problemas ambientais à consolidação de direitos civis: As tragédias que presenciamos demandam uma sensibilidade ecológica, uma consciência da vida que vá além (e aquém) do sujeito próprio. Contudo, a maior consequência do individualismo é cotidiana, familiar e acessível de cada um: A desertificação das relações humanas e o encurtamento das possibilidades-de-ser são distintos fios de uma mesma trama.

A *folie-à-deux* desafia o paradigma subjetivista, fundamento da medicina psicodinâmica, trazendo à vista comportamentos estranhos à causalidade-intra-psíquica, fenômenos que colocam em xeque a própria autonomia atribuída por Descartes ao sujeito. A partir das ideias basais da loucura compartilhada e do filme O Castelo de Vidro, tomado como relato de caso, desenvolvemos uma nova interpretação da patologia. Para tanto, iniciamos com uma breve análise histórico-filosófica do domínio ocidental do sujeito.

Considerado um dos maiores pensadores do século XX, Martin Heidegger (1889-1976), ao empreender sua fenomenologia ontológica suspende o sujeito – e os encobrimentos da experiência cotidiana impostos por este conceito. Acompanhando a interpretação do homem como cuidado – exposta no primeiro tomo da obra Ser e Tempo -, pudemos revisitar os problemas cruciais envolvidos na patologia a partir da

analítica da existência. Ser-com, si mesmo, mundo, linguagem, verdade e adoecimento são pontos centrais simultaneamente à exposição heideggeriana do ser-no-mundo e à discussão da loucura compartilhada.

Ao longo de Ser e Tempo, o homem vai sendo cada vez mais entendido como o destinatário do ser. Despessoalizando a existência, o *dasein*, em seu ter-de-ser sua abertura, compõe-se exatamente daquilo que ele não é. Expondo o ser-aí do humano, Heidegger abre a porta do pensamento ocidental ao problema do outro - ainda que ele mesmo não a atravesse. O contraponto do *dasein* é o seu próprio ser: Interrompendo o enredo cotidiano, a consciência clama silenciosamente em favor do ser-mais-próprio. Quebrando a harmonia, a angústia confronta a massa festiva à lembrança de que morremos e somos vazios de sentido inerente.

Por fim, apontamos algumas consequências clínicas da discussão empreendida sobre sujeito, ser-com e alteridade. Comparando o projeto de terapia orientado pela fenomenologia às terapias da subjetividade, expomos algumas preocupações: O acolhimento da diferença é uma demanda contrária à tendência moderna. Quanto mais completa e eficiente a técnica aplicada, quanto mais ela “dê conta de tudo”, menor a possibilidade de um verdadeiro encontro na clínica.

Calcadas na substancialidade do sujeito, as técnicas psicológicas podem ser mais gráficas e numéricas ou mais discursivas e conceitualizantes; Em comum, elas fomentam o que Luis Antonio Baptista chama de escuta surda. Transformando em objeto invisível tudo que não se encaixa ao ideário subjetivista, a clínica do sujeito concebe uma entidade metafísica, separada da política, da cultura, da história e do ambiente. Como tudo que é metafísico, o sujeito psicológico é imune ao encontro.

E não é essa invisibilização dos objetos que condena as experiências pré ou para-subjetivas, como as implicadas na loucura compartilhada? Começamos questionando sobre os apagamentos provocados pela cultura do sujeito e suas implicações clínicas. A bordo da entidade nosográfica *folie-à-deux*, pensamos a experiência humana enquanto ser-no-mundo e cuidado. Terminamos no pós-Heidegger, novamente em dúvida, sobre a capacidade filosófico-clínica de acolhimento da alteridade. Permeando o círculo vicioso, a serenidade, como *ethos* meditante - que protege da escuta surda do olhar calculante – aparece como um cruzamento importante a caminho do outro.

Abandonando o sujeito moderno, as filosofias da existência partem de um socialidade de base, que nos atravessa a todos. O outro, de início e na parte das vezes, não se distingue radicalmente de mim mesmo. Organizada por locais e

funções, a subjetividade alheia se confunde com uma engrenagem em um sistema do qual somos todos peças. Em Heidegger, esse atravessamento é tão forte que ser-com já é parte mesmo da essência do *dasein*, codeterminando aquilo que ele é.

Se por um lado esse pensamento, onde eu sou o outro, é muito descritivo da realidade que experimentamos em comunidade – sobretudo em tempos de rede social, memes e psicográficos –; por outro lado, essa perspectiva fecha de saída a possibilidade do encontro com a diferença: Eu não posso encontrar – no sentido forte – algo que já me constitui essencialmente. Desencoberto, o problema do outro se junta às críticas contemporâneas do ocidente à história do pensamento: Como o ser, o sexo, a morte, a mulher e o corpo e a relação, o outro é um tema apagado da reflexão rigorosa, tido como óbvio ou resolvido.

A partir do resgate/denúncia de Levinás, a questão do outro precisa ser atentada: Se o pensamento ocidental é especializado em reduzir a diferença à igualdade, é preciso saber “quanta” liberdade, “quanto” acolhimento à alteridade se pressupõe um sistema de pensamento ao tematizar as relações interpessoais. Mesmo que o problema desta dissertação não seja propriamente a alteridade, mas o alargamento do espaço indiviso entre eu e outro, possibilitado pela suspensão da rigidez operativa do sujeito, foi impossível ignorar completamente a provocação levinasiana.

Se, por um lado, Heidegger fornece uma descrição do ser-no-mundo que explica perfeitamente a aglutinação dos sentidos entre *daseins* diversos; por outro, fica a sensação de uma falta de especificidade sobre como, cotidianamente, eu sou mais ou menos o outro e o impessoal a cada vez. Se comunicamos um mundo comum, quanta diferença cabe em um mundo antes que ele se arrebente em incompreensão?

E se minha ligação com o outro se dá pela linguagem, como pensar a união entre diversos, sem ser pela via da significação comum? Essas questões permanecem em pé e inconclusas ao final deste texto.

Se impossível de contornar, o problema do outro também não se apresenta como um caminho sedimentado, de implicações concretas, a ser seguido. Concluindo este trabalho, parece que a alteridade – e o respeito a ela nas investigações da relação – está mais para uma atenção/preocupação do pesquisador do que para algo que possa ser efetivamente elucidado. O outro, assim como a relação, escapa quando tentamos focalizá-lo diretamente, sugerindo que a alteridade em si, assim como a relação em si, seja apenas tangenciada enquanto outros “objetos de pesquisa” são

desenvolvidos. O acolhimento do outro e da relação é mais uma perspectiva do que uma doutrina.

9. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Rogério da Silva. **O Cuidado na primeira seção de Ser e Tempo**. Rev. Existência e Arte. São João Del Rey, ano 4, n.4 DEZ. 2009. Disponível em: <https://ufsj.edu.br/portal-repositorio/File/existenciaearte/Edicoes/4_Edicao/rogerio_almeida.pdf> Acessado em maio de 2020.

BAPTISTA, Luis Antônio. **A Fábrica de Interiores**: a formação psi em questão. Niterói: EdUFF, 2000.

BARATA, André. **O outro e a relação**. O contributo das fenomenologias da intersubjectividade. Phainomenon, [S.l.], n. 16-17, p. 295-314, oct. 2008. Disponível em: <<http://phainomenon-journal.pt/index.php/phainomenon/article/view/181>> Acessado em: 08 de agosto de 2020.

BICCA, Luiz. **O Mesmo e os outros**. Rio de Janeiro: Sete Letras, 1999.

BONAMIGO, G. F. O problema do humano em Emmanuel Lévinas. In: O que nos faz pensar, [S.l.], v. 25, n. 38, p. 139-160, junho 2016.

CAYMMI, Dorival. **Modinha para Gabriela**. Gabriela - Trilha Sonora Original. Rio de Janeiro, Som Livre, 1975

CSILLAG, M. C. Sobre a não relação sexual: na teoria lacaniana e na contemporaneidade. In: Leitura Flutuante, n. 5 v. 2, pp. 35-52, 2013. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/leituraflutuante/article/view/17954>> Acessado em 02 de fevereiro de 2020.

DASTUR, Françoise. **A morte**: ensaio sobre a finitude. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

“Delírio”, definição de. Em: **Dicionário Online de português**. Disponível em: <<https://www.dicio.com.br/delirio/>> Acessado em abril de 2020.

DUARTE, André. **Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro**. Natureza humana, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 129-158, jun. 2005. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302005000200004&lng=pt&nrm=iso> Acessado em 22 set. 2020.

_____. **Heidegger e o outro**: a questão da alteridade em Ser e tempo. Nat. hum. [online]. vol.4, n.1, pp. 157-185. Jun. 2002. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302002000100005&lng=pt&nrm=iso> Acessado em 01 de agosto de 2020.

_____. **Vidas em Risco**: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. São Paulo: GEN/Forense universitária, 2010.

FIGUEIREDO, L.C.M e SANTI, P.L.R. **Psicologia uma (nova) introdução**. São Paulo: Editora Educ, 1997.

GABRIEL, Guiomar. TEIXEIRA, José A. Carvalho. Ronald D. **Laing: A política da psicopatologia**. Aná. Psicológica, Lisboa, v. 25, n. 4, p. 661-673, out. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0870-82312007000400011&lng=pt&nrm=iso> Acessado em 07 ago. 2020.

GONZALEZ, Alberto Peribanez. **Lugar de médico é na cozinha**. São Paulo: Alaúde. 2008

HEIDEGGER, M. **Carta Sobre o Humanismo**. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro Editora, 2005

_____. O Princípio de identidade. In: Heidegger – Coleção Os Pensadores. Trad. Ernildo Stein, Rio de Janeiro: Ed. Abril Cultural.1973.

_____. **Seminários de Zollikon**. Petrópolis: Vozes, 2009

_____. **Ser e tempo**. Edição bilíngue alemão/português. Tradução de Fausto Castilho. Campinas (SP); Petrópolis (RJ): Unicamp e Vozes. 2012.

HUSSERL, E. **Meditações Cartesianas**. São Paulo: Madras, 2001

IMBROISI, Margaret, MARTINS, Simone. **Fonte, Marcel Duchamp**. História das Artes, 2020. Disponível em: <<https://www.historiadasartes.com/sala-dos-professores/fonte-marcel-duchamp/>>. Acessado em 09 Aug 2020.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

JACÓ-VILELA, A. M.; FERREIRA, F. T. **História da psicologia: rumos e percursos**. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2018.

MACHADO, Leonardo et al. **Folie à deux (transtorno delirante induzido)**. J. bras. psiquiatr., Rio de Janeiro, v. 64, n. 4, p. 311-314, Dez. 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0047-20852015000400311&lng=en&nrm=iso> Acessado em 5 de abril de 2020.

NANCY, Jean-Luc. **O ser-com do ser-aí**. Ekstasis: Rev. de Hermeneutica e Fenomenologia, v.6, n.1, p. 183-198, set. 2017. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/30454>> Acessado em 20 de janeiro de 2020.

NASIO, Juan-David. Um caso de J. Lacan: As irmãs Papin ou a loucura a dois. In: G. V. Bine, A. Coriat, Os grandes casos de psicose (pp. 191-215). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

WALLS, Jeannette. **O Castelo de Vidro**. Direção: Destin Daniel Cretton. Produção de Gil Netter Productions. EUA: Paris Filmes, 2017. Youtube.

OLIVEIRA, Cláudio. **Da ruína e da conservação do mundo: o mundo como espaço discursivo e como discurso espacial**. Rev. Kriterion, Belo Horizonte, v. 49, n. 117, p. 153-161, Dez. 2008. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2008000100009&lng=en&nrm=iso> Acessado em 10 de abril de 2020.

OLIVEIRA, Lauro Ericksen C. **O ser-com como compartilhamento da verdade do ser-aí.** Rev. Saberes, Natal, v. 3. n. especial. p. 57-70. Dez. 2010. Disponível em: <<http://www.cchla.ufrn.br/shXIX/anais/GT48/XIX%20Semana%20de%20Humanidades%20-%20Verdade%20e%20Compreens%20E3o%20no%20Ser-com.pdf>> Acessado em 16 de novembro de 2019.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. **O Eu e a diferença:** Husserl e Heidegger. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

PEREIRA, Mário E. C. **Bleuler e a Invenção da esquizofrenia.** Rev. Latinoam. Psicopat. Fund., v. III, n. 1, p. 158-163. Mar. 2000. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rlpf/v3n1/1415-4714-rlpf-3-1-0158.pdf>> Acessado em 5 de abril de 2020.

_____. **A Loucura como fenômeno transindividual:** sobre a folie-à-deux segundo Lasègue e Faulret. Rev. Latinoam. Psicopat. Fund., v.IX, n.4, p. 709-713. Dez. 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rlpf/v9n4/1415-4714-rlpf-9-4-0709.pdf>> Acessado em 5 de abril de 2020.

_____. **Pinel — a mania, o tratamento moral e os inícios da psiquiatria contemporânea.** Rev. latinoam. psicopatol. fundam., São Paulo, v. 7, n. 3, p. 113-116, Sept. 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S141547142004000300113&lng=en&nrm=iso>. Acessado em 05 de agosto de 2020.

POMPÉIA, João Augusto. **Na presença do sentido:** Uma aproximação fenomenológica a questões existenciais básicas. São Paulo: EDUC; Paulus, 2004.

ROCHA, Zeferino. **A Ontologia heideggeriana do cuidado e suas ressonâncias clínicas.** Rev. Síntese. V.38, n. 120. P. 71-90. JAN 2011. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1037>> Acessado em maio de 2020.

SÁ, Roberto Novaes de. **A Noção heideggeriana de cuidado (sorge) e a clínica psicoterápica.** Rev. Veritas., v. 45, n.2, p.259-266. Jun. 2000. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/35062>> Acessado em maio de 2020

_____. **Para Além da Técnica –** Ensaios fenomenológicos sobre psicoterapia, atenção e cuidado. Rio de Janeiro: Via Verita. 2017.

“Subjetividade”, definição de. In: Priberam.org. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/sujeito> Acessado em 30 de novembro de 2019.

TEIXEIRA, L. C.; MOREIRA, J. O. **O Eu e o Outro no mito freudiano da fundação da cultura.** Psicol. rev. (Belo Horizonte) Belo Horizonte, v. 19, n. 2, p. 187-202, 2013.

TONIN, Jean. **A Socialidade impessoal do dasein na Analítica existencial de Ser e Tempo.** Rev. Pós Grad. Em Filo. Kinesis. Marília, v.7, n. 15. Dez. 2015. Disponível

em: <<https://www2.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/5704>> Acessado em: 15 de dezembro de 2019.