

**18º Congresso Brasileiro de Sociologia
GT 01– Teoria Sociológica: desafios perenes e questões emergentes**

A teoria vivida (como psicose): subjetivismo e objetivismo na fenomenologia da esquizofrenia

Gabriel Peters¹

Resumo

A relação entre os poderes de ação do indivíduo e os poderes condicionantes da sociedade não constitui apenas uma questão teórica das ciências sociais, mas um problema existencial que se impõe, na prática, a todo ser humano. Com base nessa premissa, o trabalho aplica à dicotomia subjetivismo/objetivismo na teoria social uma tese da psicopatologia fenomenológica, qual seja, a ideia de que algumas formas de doença mental consistem em atitudes intelectuais existencialmente vividas. Assim, enquanto a experiência “normal” mantém um equilíbrio mínimo entre as facetas ativa e passiva do ser “sujeito” (ser sujeito de intervenções que influem no mundo e ser sujeito às influências que o mundo nos impõe), alguns casos de esquizofrenia manifestam desequilíbrios radicais na vivência da relação subjetividade/mundo. No “objetivismo” esquizofrênico, os indivíduos experimentam a si próprios como os “fantoques” das teorias hiperdeterministas, manipulados por forças externas e destituídos de qualquer controle intencional sobre a própria conduta. O “subjetivismo” psicótico envolve, por seu turno, uma inflação delirante do senso subjetivo de controle dos rumos do mundo que leva ao paroxismo as visões “heroicas” e voluntaristas da agência humana. Como parte de um programa de pesquisa em “heurística da insanidade” ou “epistemologia insana”, o trabalho explora, nesse sentido, a relevância da teoria social para a fenomenologia da psicopatologia e vice-versa.

¹ Professor do Departamento de Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco.

Introdução: objetivismo e subjetivismo como atitudes existenciais

Em uma interessante reflexão sobre a relação entre agência e estrutura, Margaret Archer sublinhou que essa relação não se impõe apenas como um problema teórico nas ciências sociais, mas é também uma questão existencial vivida, na prática, pelos seres humanos:

“A urgência do problema da relação entre estrutura e agência não se impõe apenas a acadêmicos, mas a todo ser humano. Pois é parte e parcela da experiência cotidiana nos sentirmos tanto livres quanto coagidos, capazes de moldarmos nosso próprio futuro e, ainda assim, confrontados por coerções poderosas e aparentemente impessoais. Aqueles cuja reflexão leva-os a rejeitar a grandiosa ilusão de serem mestres de fantoches, mas também a resistir à conclusão inerte de que são meras marionetes, têm então a mesma tarefa de reconciliar essa bivalência experiencial (...). Conseqüentemente, ao tratar do problema da relação entre estrutura e agência, os teóricos sociais não estão apenas lidando com questões técnicas cruciais no estudo da sociedade, mas também confrontando o problema social mais premente da condição humana” (ARCHER, 1988, p. X).

A citação indica que faz parte da experiência humana "normal" conjugar dois aspectos do ser-sujeito: ser um agente que produz suas marcas na realidade ("sujeito de") e ser exposto às influências que a realidade nos impõe, mesmo contra a nossa vontade ("sujeito a"). Como é sabido, diversas correntes teóricas recentes nas ciências sociais foram movidas precisamente pelo intuito de dar conta simultaneamente de ambas essas facetas da condição humana: os desejos e as competências que fazem de nós agentes capazes de provocar efeitos no mundo, de um lado, e as suscetibilidades físicas e mentais que nos permitem ser afetados pelo mesmo mundo, de outro. As teorias praxiológicas de Giddens e Bourdieu, por exemplo (Peters, 2015), almejam a uma combinação das forças analíticas do objetivismo e do subjetivismo em um esquema teórico que transcenda, ao mesmo tempo, suas respectivas limitações.

Grosso modo, formas objetivistas de conhecimento do social reconhecem sensatamente a existência de circunstâncias e efeitos estruturais da ação social

que escapam à consciência e à vontade dos indivíduos, assim como o fato de que o mundo societário penetra nos recantos mais íntimos de suas subjetividades. Falta ao objetivismo, entretanto, um senso mais agudo da dependência histórica que as estruturas sociais têm das práticas de agentes interessados e hábeis. De maneira correlata, o fato de que os indivíduos são fundamente penetrados pela influência social não significa que eles devam ser tratados como matérias passivas ou meras "marionetes" de forças coletivas. A "subjetividade socializada" (Bourdieu e Wacquant, 1992, p.126), resultante da experiência de tais ou quais condições estruturais de existência no mundo social, não é um autômato, mas um agente dinâmico, impulsionado por vontades e capacitado por habilidades cognitivas e práticas para intervir nos seus ambientes sociais.

Por outro lado, se as abordagens subjetivistas se mostram analiticamente sensíveis a tais habilidades que capacitam os agentes a participar continuamente da (re)produção da realidade social, elas pecam, no entanto, pelo defeito inverso: a negligência das influências socioestruturais que pesam sobre a conduta e a experiência dos agentes, influências que se apresentam seja sob a forma de coações exteriores a eles, seja sob a forma de características de personalidade que eles internalizam de seu *milieu* social a partir da socialização.

O "equilíbrio" entre atividade e passividade, entre o "fazer" e o "padecer", na relação do agente humano com o mundo tende a ser, assim, tanto um desiderato na teoria social contemporânea quanto um pressuposto de senso comum acerca do que significa ser um humano psicologicamente "normal". A aplicabilidade desse modelo de equilíbrio torna-se problemática, no entanto, à luz da literatura sobre a esquizofrenia. Esta literatura documenta, sobretudo nos casos de psicose, uma série de vivências da relação entre si próprio e o mundo que se afastam daquele equilíbrio experiencial entre atividade e passividade em direção seja ao primeiro extremo (o senso inflacionado dos próprios poderes de agência no "subjetivismo" vivido), seja ao segundo (a experiência de si como um brinquedo completo de forças externas, mesmo no domínio dos pensamentos e sentimentos mais íntimos).

O objetivismo vivido (1)

A crítica aos modelos objetivistas da relação entre indivíduo e sociedade costuma sublinhar seu irrealismo, mas deixa de lado um fato curioso que está amplamente registrado nos estudos da esquizofrenia: a existência de experiências de "objetivismo vivido". Como sublinhamos acima, o impulso epistêmico primeiro de abordagens objetivistas é a demonstração de que os seres humanos sabem muito menos do que pensam saber acerca das verdadeiras forças que movem sua conduta, sejam tais forças "leis da história", "desejos inconscientes", "estruturas linguísticas" ou *tutti quanti*. A "crítica do sujeito" de cunho objetivista, de um lado, e os críticos dessa crítica que advogam por um "retorno do sujeito", de outro, não diferem quanto à tese de que o agente humano ordinário se percebe como o motor intencional da própria conduta, mas apenas sobre se tal percepção é ou não enganosa: objetivistas sustentam que ela é ilusória, claro, enquanto subjetivistas afirmam tratar-se de uma autocompreensão acurada. Entretanto, a ideia de que as próprias ações e experiências subjetivas são controladas por forças exteriores, completamente independentes do indivíduo, nem sempre é somente um diagnóstico teórico. Ela se apresenta como uma *vivência efetiva* entre alguns pacientes de esquizofrenia:

"...quando estendo a mão para pegar um pente, são minha mão e meu braço que se movem, e são meus dedos que pegam a caneta, mas eu não os controlo...(...) Eu sento lá vendo-os se moverem, e eles são bastante independentes, o que fazem não tem nada a ver comigo...Sou apenas um fantoche manipulado por cordas cósmicas. Quando as cordas se movem, meu corpo se move sem que eu possa evitar" (apud SASS, 1992, p. 214).

O objetivismo vivido (2): a corrosão da autoidentidade

Em "*Psicopatologia Geral*", o clássico tratado de psiquiatria que Karl Jaspers publicou em 1913, o médico-filósofo afirmou que uma das estruturas básicas da consciência humana é convicção interna, tida como absolutamente

autoevidente, de que tudo o que eu experiencio na minha consciência é, por definição, parte da *minha* experiência:

“Todos temos, perante nossos eventos psíquicos, a consciência de que são nossos eventos psíquicos; a consciência de que eu percebo, eu atuo, eu sinto. Mesmo no comportamento passivo, quando ocorrem ideias obsessivas etc., sempre existe essa consciência de que são meus eventos psíquicos que eu vivencio. (...) Não somos capazes, em absoluto, de ver intuitivamente o psiquismo senão acompanhado da consciência do eu” (JASPERS, 1979b, p. 701).

Para a maioria das pessoas, a noção de que as vivências que ocorrem no seu campo de consciência são *suas* vivências é tão intuitivamente evidente que não apenas não precisa ser explicitada, mas chega a tornar inteligível qualquer experiência alternativa da própria (*sic*) consciência. Do ponto de vista lógico, a ideia de que a minha experiência é minha é uma tautologia, enquanto a tese de que a minha experiência não é minha é uma contradição. Contudo, como já foi sublinhado por espíritos tão diferentes quanto Freud e Frege, lógica e psicologia não são a mesma coisa. Se a contradição está banida do mundo da lógica, ela aparece com frequência na psique humana. Vejamos.

Ao longo de mais de um século de descrições da experiência vivida em modalidades ou fases psicóticas da esquizofrenia, encontramos diversos registros de fissuras radicais na identificação do indivíduo consigo mesmo. Sendo o rótulo “esquizofrenia” uma espécie de termo guarda-chuva que abarca uma vasta diversidade de experiências², os sintomas de esquizofrenia que

² A diversidade de condições psíquicas abarcadas pelo conceito de “esquizofrenia” foi destacada pelo próprio criador do termo, Eugen Bleuler, que se referia frequentemente ao “grupo das esquizofrenias” (1969 [1911]). Naturalmente, qualquer reflexão que faça uso dessa categoria polissêmica, cuja história é extraordinariamente controversa, teria de começar problematizando-a tanto do ponto de vista analítico quanto do ponto de vista ético-político, algo que não temos espaço para fazer aqui (Peters, no prelo: 253-261). As dificuldades e limites inerentes ao conceito não devem impedir, no entanto, uma análise das condutas e experiências que tal conceito procura, bem ou mal, designar. Nesse sentido, a validade dos usos da categoria “esquizofrenia” na caracterização de certas formas de ação e vivência me importa menos, no presente texto, do que a tentativa de pintar um retrato tão psicologicamente fidedigno quanto possível delas.

acarretam a perda do senso da autoidentidade se revestem de roupagens bastante variadas. Nas suas formas não psicóticas (que, por vezes, precedem a entrada na psicose), a antiga identificação vivida consigo próprio pode ser dissolvida, dando lugar a um estranhamento difusamente sentido em relação a si mesmo: *“Tudo o que era meu antigo eu se desfez e desabou, e assim emergiu uma criatura sobre a qual eu não sei nada. Ela é uma estranha para mim”* (Sass, 1992, p. 215). Na medida em que este autoestranhamento é menos uma representação intelectualmente articulada do que uma experiência difusa, os indivíduos afetados têm uma compreensível dificuldade em comunicá-la a outros. Isto explica porque muitos deles se sentem instados a recorrer a metáforas como “estou me tornando uma espiral de fumaça” ou “sou uma folha morta” (Sass, 2007, p.402), afirmações que uma psiquiatria mais apressada costuma interpretar sem mais seja como delírio (p.ex., como se o indivíduo literalmente acreditasse estar se tornando uma folha morta ou uma espiral de fumaça), seja como “pensamento desorganizado”. Como vimos anteriormente, alguns casos de “despersonalização” na esquizofrenia envolvem a perda sentida de controle intencional sobre as próprias ações. Nessas situações, o indivíduo se experimenta como testemunha externa de forças anônimas e impessoais que controlariam seu comportamento ou, ainda mais radicalmente, o conjunto de suas experiências subjetivas.

A perturbadora experiência dos próprios pensamentos e sentimentos como simples epifenômenos de processos anônimos pode, de certa maneira, ser vista como uma instância em que o louco paga o preço por sua lucidez. De acordo com o influente filósofo da mente John Searle (1984), a experiência normal que temos de nós mesmos, como criaturas capazes de decidir livremente entre diferentes cursos de ação, contradiz o que a ciência natural nos ensina “acerca do modo como o Mundo funciona enquanto sistema físico determinado” (Ibid., p. 118). A noção de que nossas decisões brotam de alguma espécie de “buraco” no tecido da causalidade natural parece implausível diante do que o saber científico mais bem fundado revela a respeito do mundo – incluindo-se, aí, o saber acerca do indeterminismo no âmbito microfísico. Searle nota, no entanto, que o mais empedernido determinista neurológico, para quem o cérebro “secreta” experiências subjetivas do mesmo modo que a vesícula biliar secreta

bile, é incapaz de abolir sua vivência de si como a fonte intencional da própria conduta. Como viveria um partidário do determinismo neurológico radical cuja experiência de si fosse coerente com sua crença segundo a qual toda a sua vivência subjetiva é determinada pela operação física de seu cérebro? Pois bem: algumas pessoas já vivenciam a própria existência consciente desse modo, e pelo menos um punhado delas foi, exatamente por isso, diagnosticado como tendo esquizofrenia.

“Em vez de eu desejar fazer as coisas, elas são feitas por algo que parece mecânico e assustador porque é capaz de fazer coisas e, no entanto, incapaz de querê-lo ou não querê-lo” (apud SASS, 1992, p. 15).

Por fim, além dos indivíduos que experimentam a perda do domínio intencional de si próprios para mecanismos impessoais e anônimos, há experiências psicóticas de autoestranhamento nas quais essa perda é delirantemente atribuída a entidades especificamente identificadas. Nos sintomas de “inserção de pensamento”, por exemplo, o sujeito sente que uma pessoa particular (p.ex., uma celebridade) projeta abruptamente seus pensamentos em sua mente:

“Eu olho pela janela, e penso que o jardim parece bonito e a grama parece bacana, mas os pensamentos de Eamonn Andrews [um famoso apresentador de rádio e TV no Reino Unido] vêm à minha mente...(...) Ele trata minha mente como uma tela, e projeta seus pensamentos nela” (apud SASS, 1999, p. 261).

Uma das experiências de perda sentida de controle sobre a própria conduta foi descrita por Victor Tausk (1992 [1919]), integrante do primeiro grupo de psicanalistas reunidos ao redor de Freud. “Natalija A”, uma mulher de 31 anos que era ex-estudante de filosofia, acreditava estar completamente à mercê de um “aparelho de influenciar” ou “máquina influenciadora”. Segundo ela, tratava-se de um aparato elétrico feito e mantido em Berlim, o qual era dotado de uma

forma semelhante àquela de um corpo humano (embora sem cabeça) e preenchido com baterias correlativas aos órgãos internos de Natalija. Ao longo de seis anos, continuava a moça, qualquer coisa feita a esse aparelho longínquo era de pronto sentida por ela. Quando o homem supostamente encarregado da máquina a golpeava, por exemplo, Natalija sentia o dolorido golpe na parte correspondente do seu corpo. O manuseio da “genitália” do aparelho provocava nela sensações eróticas, enquanto odores desagradáveis invadiam seu nariz devido a uma substância engendrada pelo equipamento. A máquina influenciadora também lançava em sua mente ideias e imagens, prejudicando a concentração de Natalija em atividades cotidianas (*op.cit.*, p.194).

A experiência de Natalija A exemplifica um “objetivismo vivido” na sua forma mais radical. Para oferecer um contraste com outras experiências esquizofrênicas, o indivíduo que experimenta alucinações auditivas e se submete aos comandos de uma voz por temor em desagradá-la (JENKINS, 2004, p. 45), por exemplo, ainda mantém pelo menos um módico de autonomia ao decidir, embora sob intensa pressão, obedecer às ordens da voz. Tal senso de si próprio como capaz de responder a uma influência exterior era precisamente o que havia desaparecido da experiência de Natalija³. Suas vivências não eram impostas à “sua” vontade, mas já surgiam imediatamente em sua mente como reflexos passivos de eventos que acometiam a longínqua máquina.

A interpretação que Tausk ofereceu sobre o caso clínico da máquina influenciadora faria longa carreira nos tratamentos psicanalíticos da psicose. O autor retratou o caso de Natalija como uma “perda de fronteiras do ego” (1992: 194) derivada da regressão a um estágio infantil do desenvolvimento psíquico. A paciente estaria revivendo a experiência do bebê que ainda não percebe a diferença entre ele e seu ambiente, tem pouco ou nenhum domínio sobre os movimentos do seu próprio corpo e é tão vulnerável que sensações o assaltam

³ Nesta seção, faço uso de algumas passagens primeiramente trabalhadas em um texto intitulado “Enlouquece-te a ti mesmo (1): sobre os círculos infernais da autorreflexão”, postado no Blog do SocioFilo (<https://blogdosociofilo.wordpress.com/2016/09/14/enlouquece-te-a-ti-mesmo-sobre-os-circulos-infernais-da-autorreflexao/>).

como se viessem de uma instância exterior que ele não consegue compreender ou controlar.

O retrato da esquizofrenia como uma experiência de dissolução da fronteira entre si próprio e o mundo foi frequentemente abraçado mesmo por visões antipsicanalíticas e antipsiquiátricas. Tais perspectivas celebraram a indiferenciação como uma ruptura com os dispositivos psíquicos de controle característicos do racionalismo ocidental. O esboroar do “princípio de individuação” (*principium individuationis*), o esquecimento de si, o reestabelecimento de uma unidade primordial com o mundo, em suma, os traços que Nietzsche (1992: 27) festejou na “loucura dionisíaca” foram vistos como típicos da esquizofrenia tanto pela psicanálise ortodoxa quanto por seus críticos “libertários”, como Deleuze e Guattari (2011). O conflito entre uns e outros pareceu advir menos de uma interpretação da experiência em si do que dos juízos de valor atribuídos a tal experiência.

No entanto, como mostrou Louis Sass (1992), se experiências como a de Natalija envolvem a destruição do senso de domínio intencional sobre a própria mente, elas *acarretam tudo menos o autoesquecimento e o retorno a um laço “primitivo” com o mundo*. Como evidenciado por sua própria capacidade de relatar suas vivências, a paciente de Tausk combinava o estranhamento quanto à sua própria vida subjetiva com uma postura de *contínua auto-observação*. Em contraste, a disposição da mente a refletir sobre si própria não está presente, como é óbvio, naquelas etapas primárias de indistinção entre si e o mundo. O que falta ao bebê não é apenas o senso nítido da separação entre sua experiência interna e a realidade exterior, mas também a capacidade de tomar os próprios processos mentais como objetos de atenção – *uma capacidade que Natalija possuía em extraordinário grau*.

Em sua análise fenomenológica da consciência humana, Sartre (1997: 33-34) afirmou que, ao deparar com tal ou qual objeto, a consciência já o percebe como *não idêntico* a ela própria – um processo que o autor de *O ser e o nada* chamou de “nadificação”. Em termos de psicologia do desenvolvimento, tal consciência de não identidade pressupõe a condição cognitiva do sujeito que já ultrapassou aquele estágio primário de indiferenciação entre si próprio e o mundo

de que fala a psicanálise. De todo modo, se o senso da não identidade com o seu objeto é, como quer Sartre, constitutivo da consciência, ele tem de aparecer também nos momentos em que a consciência se dirige a si própria. Quando a consciência volta sua atenção não para o ambiente exterior, mas para ela mesma, ela introduz uma dose (mesmo que mínima) de autoestranhamento. Se quero examinar a mim mesmo, tenho de me fracionar internamente, instaurar uma divisão entre uma parte minha que observa e uma parte minha que é observada. Longe de desaparecer, essa autoconsciência é *intensificada* nas experiências psicóticas de perda de controle sobre a própria subjetividade. Em vez da diluição “regressiva” da vivência de separação entre si e o mundo, condições psíquicas como a de Natalija são versões radicalizadas do autoestranhamento inerente à experiência de se tomar a si próprio como objeto de reflexão – uma experiência que nada tem de “infantil”.

O argumento não é difícil de compreender se lembrarmos que, na história da filosofia ocidental, vários dos autores que mais refletiram sobre a natureza da autoidentidade (p.ex., Montaigne, Hume ou William James) descobriram que ela é, por assim dizer, como o horizonte: recua à medida que avançamos na sua direção. A progressão de psicoses como a da máquina influenciadora se assemelha ao que Paul Valéry, outro auto-observador crônico, denominou “centrifugação de si”. Antes do delírio propriamente dito, surge um círculo de hiper-reflexão em que experiências iniciais de autoestranhamento despertam o interesse do indivíduo em vasculhar a si próprio; a autoexploração reforça o estranhamento, o qual, por sua vez, reforça a introspecção problematizadora... e assim por diante. Tal inquérito radical sobre si parece ser menos uma descida à caverna obscura dos conflitos inconscientes do que a mirada em um abismo sem fim no qual o indivíduo procura insistentemente a si próprio apenas para descobrir, com desespero crescente, que sua própria existência lhe escapa. Sem nomeá-lo, Sass compara esse processo à geometria fractal do “efeito Droste”, isto é, à...

“...infinita involução ou vertiginoso abismo autorreferencial que ocorre quando dois espelhos são colocados um em frente do outro ou quando uma fotografia mostra uma fotografia em que

primeira fotografia aparece, exibindo assim outra fotografia exibindo a si própria, e assim por diante, infundamente” (SASS, 1992, p. 225).

Para um indivíduo imerso em uma vertigem existencial análoga à multiplicação de espelhos a que Sass se refere, não surpreende que uma teoria explanatória como a da máquina influenciadora possa, ao menos, reintroduzir alguma inteligibilidade à sua experiência do mundo. Seja como for, o caso de Natalija é apenas um entre muitos exemplos das combinações ambivalentes de “capacidade” e “incapacidade”, “excesso” e “déficit”, cegueira e lucidez, que aparecem na literatura sobre a esquizofrenia. Na sua ambiguidade radical, tais exemplos nos forçam a escapar tanto ao simplismo psiquiátrico que percebe o sofrimento embutido nessas experiências, mas é incapaz de captar sua complexidade interior, quanto à romantização da loucura que apreende o que ela possui de lucidez, mas passa ao largo do seu extraordinário custo psíquico.

O objetivismo vivido (3): a exteriorização delirante das conversações interiores⁴

Observamos que a investigação atenta dos próprios processos mentais corre o risco de levar não a um fortalecimento do senso de unidade, identidade e continuidade do próprio *self*, mas, ao contrário, à sua gradativa erosão. Longe de propiciar um incremento na familiaridade da subjetividade consigo mesma, a autorreflexão, por vezes, produz e intensifica experiências de autoestranhamento. O processo em que o sujeito procura a si próprio insistentemente, apenas para descobrir que sua identidade lhe escapa de novo e de novo, foi memoravelmente descrito pelo escritor Paul Valéry como uma “centrifugação de si”. A expressão não se aplica apenas ao seu percurso

⁴ Nesta e na próxima seção, faço uso de passagens primeiramente trabalhadas no texto “Enlouquece-te a ti mesmo (2): eu, minhas vozes e meus observadores”, postado no Blog do SocioFilo (<https://blogdosociofilo.wordpress.com/2017/04/07/enlouquece-te-a-ti-mesmo-2-eu-minhas-vozes-e-meus-observadores/>).

autorreflexivo, no entanto, já que investigações da autoidentidade que terminaram por dissolver seu próprio objeto (isto é, o sujeito) também estão presentes em outros auto-observadores geniais, como David Hume, Friedrich Nietzsche e William James.

Como afirmei anteriormente, não é preciso romantizar quadros esquizofrênicos para que se reconheça que alguns deles vêm à luz como estranhas concretizações vividas de certas visões filosóficas sobre o ser humano. O paciente psicótico que perde qualquer senso da continuidade de si próprio ao longo do tempo, por exemplo, se experimenta visceralmente como o descontínuo “feixe de percepções” que David Hume (2000, p. 84) julgou que todos nós, no fim das contas, somos. Um indivíduo com esquizofrenia que não reconhece os pensamentos que lhe acorrem à mente como “seus” vivencia, na prática, o insight de Nietzsche segundo o qual não somos nós que pensamos nossos pensamentos, mas são nossos pensamentos que pensam em nós: “Um pensamento vem quando ‘ele’ quer e não quando ‘eu’ quero... Isso pensa” (Nietzsche, 1992b, p. 23). E o que acontece quando o autoestranhamento radical penetra no domínio de nossas “conversações interiores”?

A partir do famoso caso da “máquina influenciadora” narrado por Victor Tausk, encontramos uma das interpretações psicanalíticas mais frequentes de perturbações psicóticas na identificação do sujeito consigo mesmo: a atribuição de tais perturbações à “perda de fronteiras do ego” (1992, p.194). Devido à regressão a um estágio infantil do desenvolvimento psíquico, aqueles pacientes estariam revivendo a experiência do bebê que não diferencia entre si próprio e o mundo externo, possui pouco ou nenhum domínio sobre seus movimentos corpóreos e é frequentemente arrebatado por sensações que ele não compreende nem controla. Como vimos, o que é problemático nessa interpretação do autoestranhamento psicótico é o fato de que, apesar de acarretar a perda sentida de domínio sobre a própria experiência subjetiva, tal estranhamento não leva a um esquecimento de si e à retomada de um laço primal com o mundo. Ao bebê não falta apenas o senso de separação entre si próprio e a realidade externa, mas também a capacidade de tomar os próprios processos mentais como objetos. Em contraste, essa capacidade de auto-

objetivação não é eliminada, mas radicalizada em experiências de autoestranhamento radical como a de Natalija A com a “máquina influenciadora”.

Como quase tudo o mais na história da psicanálise, as visões psicanalíticas sobre as alucinações auditivas na psicose são bastante variáveis. Desde o Freud do “Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos” (1974 [1917]), no entanto, uma das interpretações psicanalíticas mais comuns identifica as vozes alucinatórias a impulsos e memórias que estavam até então reprimidos no id, mas conseguiram romper ou driblar as defesas da cidadela egoica, invadindo então a consciência do sujeito. O problema de tal visão, no entanto, é que pelo menos boa parte dos casos documentados de escuta alucinatória de vozes não revelam fantasias primárias que desagradariam às exigências morais internalizadas no superego. Ao contrário, em vez de lembranças e impulsos reprimidos que escaparam do id, as vozes parecem emergir mais daquele superego hipertrofiado que o próprio Freud havia observado em pacientes melancólicos: uma fonte impiedosa de críticas constantes e severíssimas ao que o ego faz ou deixa de fazer (Freud, 1974, p. 278).

De acordo com Louis Sass (1992, p. 232; 1999, p. 262), as alucinações auditivas mais comuns na psicose esquizofrênica se enquadram basicamente em três tipos: a) uma voz oferece um comentário ao que o indivíduo faz, seja simplesmente descrevendo seus comportamentos, seja condenando-os ou ridicularizando-os (p.ex.: “Lá vai ele, agora, andando pela rua; agora, ele chegou à esquina e está pensando sobre onde ir; agora, ele está olhando para aquela pessoa bonita, o nojento...”); b) duas ou mais vozes estabelecem um debate sobre as ações do sujeito; c) a pessoa ouve seus próprios pensamentos – simultaneamente ou logo após pensá-los. Nos três casos, a psicose não anula a reflexividade do indivíduo (isto é, sua capacidade de tomar a si próprio como objeto de atenção); muito ao contrário, ela constitui uma forma intensificada de “auto-objetivação”. Nesse sentido, é sintomático (sic) que diversas narrativas de pacientes esquizofrênicos indiquem um laço entre a escuta alucinatória de vozes condenadoras, de um lado, e a sensação intensa de que o próprio comportamento está sendo continuamente monitorado, de outro. Uma

enfermeira diagnosticada com esquizofrenia menciona, por exemplo, “um sujeito crítico que não me deixa em paz”, uma “agência externa” que lhe dava um...

“...sentimento de ser uma observadora de mim mesma: de ver tudo o que eu fazia, como se eu fosse uma outra pessoa. (...) Eu deito e tento pensar, mas as vozes interrompem, fazem comentários e criticam. Tudo é criticado. Todo pensamento – quase antes de vir à mente – é criticado” (SASS, 1992, p. 232).

A paciente não especifica as maneiras pelas quais as críticas são fraseadas pelas vozes, mas uma triste amostra de como elas se exprimem está na história de um jovem estudante. Até então um aluno brilhante, seus planos de prosseguir com os estudos foram prejudicados por vozes que lhe diziam coisas como:

“Agora, vamos deitar na cama e pensar sobre todas as coisas ruins que você fez. Você é pior que um molestador de crianças. Você terá sorte se queimar no inferno. Imagine como se sentirá ao ter sua carne queimada. Você pensa que é alguma coisa? Você não é nada...” (apud JENKINS, 2004, p. 45).

O sofrimento desesperador que sintomas como estes provocam termina por exercer, com frequência, uma pressão psicológica para que os indivíduos expliquem-nos atribuindo-os a alguma entidade intencional (p.ex., o sujeito que manipulava a “máquina influenciadora” segundo Natalija A ou um famoso apresentador de TV que “insere”, segundo o depoimento de um paciente [Sass, 1999, p.261], pensamentos em sua mente etc.). E, com efeito, aquele atormentado estudante veio a concluir – tragicamente – que quem lhe mandava as mensagens acima era ninguém menos do que Deus...

O objetivismo vivido (4): a sensação de estar sendo observado

Diversos pacientes de esquizofrenia relatam ser assaltados pela sensação de que estão sendo constantemente monitorados, como se estivessem dentro de um filme ou programa de televisão:

“Então, começou na sala de estar. Eu não parava de pensar que estava sendo assistido por câmeras de vídeo...Tive um tremendo sentimento de claustrofobia...Me senti preso numa armadilha...Era tudo como uma história” (apud SASS, 1992, p. 286).

A citação deixa nítido que tais sensações podem arrebatá-lo o indivíduo mesmo que ele não creia efetivamente que está preso em um filme ou em um programa de televisão à la “O show de Truman”. Como já ressaltamos, crenças delirantes advêm muitas vezes a posteriori, a partir da tentativa exasperada de dar sentido e inteligibilidade a sensações mentais difusas das quais o sujeito não consegue escapar. Uma pessoa que experimentou mais de um episódio esquizofrênico registrou, por exemplo, que tinha a assoberbante sensação de...

“...ser examinado durante toda a minha vida – câmeras secretas e microfones, toda a viagem do James Bond de Ian Fleming está zumbindo na minha cabeça” (apud SASS, 1992, p. 235).

Como qualquer esportista, atriz, professora, instrumentista etc. pode atestar, há uma enorme diferença, em graus de tensão e relaxamento, entre uma performance solitária e uma performance diante de um público. A ansiedade que costuma invadir uma prática desempenhada em face de outros deriva obviamente do fato de que o performer pode não resistir a “colocar-se” mentalmente no lugar do público que o observa a partir de fora. Ao retirar parte da atenção que seria devotada à própria performance (jogo, aula, peça, concerto etc.), esse procedimento mental ameaça prejudicar seriamente a sua fluência.

A ilustração joga alguma luz, espera-se, sobre o estilo “robótico”, “artificial”, “desajeitado” ou “estranho” com que indivíduos esquizoides ou esquizofrênicos participam de interações sociais rotineiras. Ainda que sejam

frequentemente estigmatizados como socialmente “incompetentes”, eles comumente se revelam, na verdade, não menos, mas muito mais conscientes da multiplicidade de aspectos em jogo na interação social. Vários indivíduos com esquizofrenia são, por exemplo, excepcionalmente sensíveis aos mínimos sinais fisionômicos de (des)interesse demonstrado por seus interlocutores. Muitos também demonstram uma aguda consciência “goffmaniana” do mundo social como um palco teatral em que o desempenho de papéis requer complicadas tarefas de “administração da impressão” (Goffman, 1975, p. 191). Para as pessoas “normais”, um dos fascínios propiciados pela leitura de Goffman consiste, com efeito, na descoberta de que elas mobilizam, em suas ações e interações mais rotineiras, um saber prático que elas nem sabiam que possuíam (p.ex., o conhecimento implícito de como manejar a “desatenção civil” na partilha de espaços públicos com estranhos). Somos normais e interacionalmente “competentes” quando nossa consciência reflexiva se mantém tranquilamente ignorante de uma montanha de coisas que abandonamos cotidianamente ao nosso “senso prático”. Enquanto isso, indivíduos com esquizofrenia pagam o preço da sua consciência “sociológica” tremendamente alargada sob a forma de dificuldades interacionais igualmente tremendas. Eis aqui outra – mais uma de tantas – daquelas ambivalências da condição humana que aparecem como que sob uma lente de aumento na esquizofrenia. Como disse a antropóloga Janis Hunter Jenkins: “pessoas afligidas pela esquizofrenia são como todas as outras, mas o são em maior dose” (2004, p. 30; grifos meus).

O subjetivismo vivido (1): autoconsciência “epistemológica”

Nas seções anteriores, tratamos de casos de “objetivismo vivido” nos quais os indivíduos perdem, inteiramente ou em grande medida, o senso de si próprios como agentes dotados de algum domínio intencional sobre a própria conduta e experiência. Nesses casos, a ideia de que os sujeitos humanos são governados por forças exteriores que eles não controlam, sejam elas anônimas e impessoais, sejam elas conscientemente identificadas pelo sujeito (p.ex., a

"máquina influenciadora"), deixa de ser a crítica teórica das ilusões da autoconsciência para se tornar uma vivência autoconsciente.

E quanto ao subjetivismo vivido? Dele também há registros na literatura que documenta essas experiências extremamente variadas do mundo e de si classificadas, com ou sem razão, como "esquizofrênicas". As formas mais mitigadas de "subjetivismo vivido" assumem um feitio "epistemológico": a consciência se torna a máxima realidade em face da qual os objetos e pessoas percebidas adquirem o *status* de meras ilusões ou aparências. A solidez ontológica normalmente atribuída à realidade objetiva pode dar lugar a uma sensação de irrealidade, de presença fantasmática, no mesmo passo em que o indivíduo se torna agudamente ciente do papel da sua subjetividade nos modos pelos quais o seu mundo é percebido. Rompendo com o realismo perceptual ingênuo característico do trato "dóxico" (Husserl/Bourdieu) com as entidades do mundo da vida, o indivíduo obedece a uma espécie de compulsão hiper-reflexiva que o leva a prestar detalhada atenção às condições internas de possibilidade de suas percepções (p.ex., um paciente que não conseguia parar de se conscientizar do seu próprio olho quando olhava para objetos [FUCHS, 2010, p. 250]). Uma das consequências dessa "fenomenologia" *in actu* é uma subjetivização crescente da experiência do universo circundante, oriunda não de uma *epoché* instaurada com esforço, mas de um senso agudo do papel da própria mente na constituição dos objetos que a ela aparecem, sobre os quais passa a pairar aquele senso de irrealidade ou artificialidade.

O subjetivismo vivido (2): grandiosidade solipsista e terror apocalíptico

Tal como as abordagens objetivistas, o subjetivismo é frequentemente criticado na teoria social como irrealista, ainda que por um motivo reverso: em vez de menosprezarem analiticamente as capacidades de ação dos seres humanos em face de seus contextos sociais e naturais, as perspectivas subjetivistas subestimam o peso de tais contextos na conduta do *anthropos*. Se a "normalidade" psicológica envolve uma concepção relativamente equilibrada

dos próprios poderes e limites⁵, certas formas de subjetivismo vivido na psicose implicam um inflacionamento delirante do senso dos próprios poderes de agência. Nesse sentido, enquanto o objetivismo psicótico corrói a concepção de si como alguém capaz de produzir intencionalmente consequências no mundo, a psicose subjetivista amplia espetacularmente o senso dos próprios poderes:

“Um paciente acreditava que o seu olhar era uma espécie de feixe de radar que movia as pessoas ou as tornava pálidas e assustadas; um segundo sentia que podia controlar o clima através de mudanças no seu humor interno; uma terceira sentia que, por meio de um fluido eletromagnético, ela estava causando todas as mortes, doenças e catástrofes do mundo...(...) Um paciente experimentava objetos físicos e seres humanos como emanando, de algum modo, dos seus próprios olhos...” (SASS, 1992, p. 271).

É compreensível que abordagens psicanalíticas enxerguem, nessas manifestações de solipsismo esquizofrênico, fantasias de grandeza e onipotência. No entanto, é importante ressaltar que a inflação megalomaniaca na representação dos poderes da própria subjetividade não conduz o indivíduo, no mais das vezes, à prazerosa serenidade de uma divindade autossatisfeita. Ao contrário, em diversos casos, a crença mesma segundo a qual o rumo da realidade percebida está subordinado à própria consciência assoberba o paciente psicótico com um senso assustador de profunda responsabilidade ontológica – por exemplo, a tarefa magna de assegurar a continuidade da existência de outras pessoas (como no caso do indivíduo que estava certo de que sua morte acarretaria o desaparecimento de todas as outras consciências [SASS, 1992, p. 303]) ou até mesmo do universo inteiro.

⁵ A concepção “subjetivista” ou “objetivista” dos próprios poderes e limites de ação também é útil para pensarmos outras condições psíquicas, como o contraste entre a mania e a depressão no transtorno bipolar. A expansão maníaca revela um senso inflado dos próprios poderes que sobrepuja a consciência dos limites e fronteiras implicados pela inevitável ancoragem no mundo real, em um desequilíbrio que pode manifestar-se, digamos, na negligência quanto aos riscos de tal ou qual comportamento (p.ex., uso de drogas). Por outro lado, a condição do depressivo concretizaria um desequilíbrio inverso: o elemento de confiança envolvido em nossas projeções ativas sobre o mundo sofre um colapso diante da sensação opressiva de um real visto apenas como fonte de limites e frustrações (ver Morley, 2003).

A contraparte da grandiosidade narcísica pode ser, nesse sentido, a experiência ansiosa do terror apocalíptico, o espectro catastrófico do desaparecimento de tudo, destino que o psicótico⁶ acredita ter a obrigação de evitar através de um controle rígido de seus pensamentos e ações. Paradoxalmente, a ampliação sentida dos poderes da própria subjetividade leva a uma diminuição autoinflingida de sua liberdade e margem de manobra. Uma consciência que controla o destino do mundo tem de lutar muito mais seriamente para controlar a si própria. Em certos casos, por exemplo, a mente tem de focar-se continuamente no trabalho de manutenção do universo: “*eles precisam de alguém para manter o mundo; o mundo tem de ser representado ou o mundo desaparecerá*” (Ibid.). Em outros, a fantasia de controle sobre a existência desemboca em alguma espécie de ritual supersticioso exterior, como no caso de um paciente catatônico que relatou sentir-se obrigado a fazer girar “a roda do mundo” realizando, ele mesmo, contínuos movimentos circulares; ou ainda na situação de um indivíduo que despendia horas em uma única posição – com um braço levantado e sustentando-se na ponta dos pés – para garantir que o mundo não fosse perturbado: “*Se eu conseguir ficar em um perfeito estado de suspensão, suspenderei o movimento da Terra e interromperei a marcha do mundo para a destruição*” (Ibid.). Nas palavras de outro paciente:

⁶ Ao se designar um indivíduo com expressões como “o esquizofrênico” ou “o psicótico”, não se deve supor, de maneira alguma, que a pessoa seja coextensiva à sua “doença” (do mesmo modo que é possível dizer, por exemplo, que “Fulano é brasileiro” sem se supor que essa característica esgote os atributos de Fulano). Em relação à noção de “pessoa esquizofrênica”, a expressão “pessoa *com* esquizofrenia” tem o mérito de demarcar a diferença entre a pessoa e sua condição, mas traz ela própria, no entanto, seus problemas epistêmicos e práticos. Por exemplo, a suposição de que a pessoa é completa e nitidamente distinta de sua doença pode encorajar psiquiatras, na prática, a “interagirem” apenas com a doença, tomando largas parcelas do comportamento e da fala do indivíduo não como atos de um sujeito intencional, mas simplesmente como manifestações de sua condição psíquica. Para dar apenas duas ilustrações, isto acontece quando um comentário sarcástico de um paciente (p.ex., “eu seria um bom médico ruim”) é interpretado pelo psiquiatra como simples “déficit de pensamento formal” (i.e., incapacidade de reconhecer contradições) ou, ainda, quando o riso do paciente diante de uma situação que ele vê de modo idiossincrático (p.ex., uma pessoa tem para ele a aparência de um inseto) é simplesmente catalogado entre sintomas de desorganização psíquica como “humor inapropriado” (Bleuler) e “hilaridade sem sentido” (Kraepelin). Sobre as vantagens e desvantagens, tanto analíticas quanto terapêuticas, dos termos “pessoa esquizofrênica” e “pessoa com esquizofrenia”, recomendo um artigo de Louis Sass (2007) – brilhante, original e sensível como tudo mais que este autor escreveu sobre o tema.

“Você não pode imaginar o quão aterrorizante é se dar conta de que você está num mundo...onde tudo o que você precisa fazer é conceber alguma coisa para que ela se torne realidade. Eu podia criar os eventos do meu universo apenas pensando neles, acreditando que eles fossem verdadeiros...O que realmente me aterrorizava era quando eu podia conceber arrancar o mundo do seu eixo. Você sabe como se sentiria se tivesse esse tipo de poder?” (apud SASS, 1992, p. 335).

Finitude, infinitude e privacidade

De um lado, o objetivismo vivido: a consciência como tal não desaparece, mas o sujeito não mais reconhece as ideias e sentimentos que pipocam nessa consciência como “suas” ideias e “seus” sentimentos. A vivência aguda de autoestranhamento ou “alienação introspectiva” (GRAHAM e STEPHENS, 1994, p. 92) pode ser atribuída à perda de controle de si para algum mecanismo anônimo (p.ex., “algo que parece mecânico e assustador”, na fala do paciente acima) ou para alguma entidade definida (p.ex., um apresentador de TV, a “máquina influenciadora”).

De outro lado, o subjetivismo vivido: em vez de uma invasão da própria subjetividade por forças estranhas, o que ocorre é uma espécie de subjetivização do real. O senso da realidade exterior como indubitavelmente existente dá lugar a uma consciência continuamente alerta quanto ao seu próprio papel na constituição dos fenômenos que a ela aparecem. Essa espécie de subjetivismo “epistemológico” ou “kantianismo vivido” pode desembocar também em vivências mais radicais de subjetivismo “ontológico”, nas quais brota a crença delirante de que a própria subjetividade é capaz de produzir, por si só, efeitos na realidade: *“este evento acontece porque eu o penso”; “para manter o mundo funcionando, eu não posso parar de pensar” (apud SASS, 1992, p. 325).*

Mostramos, no entanto, que fantasias psicóticas de grandeza, como aquelas em que os indivíduos tomam suas mentes como coextensivas ao mundo ou causalmente responsáveis pelo conjunto da realidade, não costumam

conduzir a um solipsismo tranquilo, mas a um terror diante das possibilidades destrutivas abertas pelos próprios “poderes”. Isto parece indicar que o que se entende, no mais das vezes, por “saúde” psicológica depende de um equilíbrio mínimo entre os dois sentidos de “ser sujeito” aludidos no início deste *paper*.

Ademais, o caráter assustador e paralisante dos extremos pensáveis da subjetividade e da objetividade como parâmetros da existência humana não surge apenas no que toca à relação entre “agência” e “estrutura” ou “liberdade” e “necessidade”, mas também nas dimensões ontológicas da *finitude* e da *privacidade*. O fato de que a maior parte dos indivíduos não teme o sono sem sonhos sugere que é o caráter *eterno* e *irreversível* da aniquilação da consciência o que constitui o elemento decisivo no despertar do pavor da morte e do anseio por imortalidade. Por outro lado, mesmo na ausência de uma crença nas ininterruptas torturas do inferno, a ideia de se estar irrevogavelmente obrigado a existir por toda a eternidade também soa tremendamente incômoda a alguns:

“Eu não gosto especialmente da ideia de que, um dia, receberei um tapinha no ombro e serei informado não de que a festa acabou, mas de que ela certamente continuará – apenas, dali em diante, na minha ausência. (...) Muito mais horrível, porém, seria o anúncio de que a festa continuaria para sempre e eu estava proibido de ir embora. Fosse uma festa infernalmente ruim ou uma festa perfeitamente celestial em todos os aspectos, o momento em que ela se tornasse eterna e compulsória seria o exato momento em que ela começaria a se tornar desinteressante” (HITCHENS, 2010: 337).

A relação entre o sujeito, de um lado, e o mundo de objetos e outros sujeitos, de outro, evoca ainda os extremos antípodas da solidão intransponível e da privacidade violada. A “ontologia em primeira pessoa” que caracteriza a existência subjetiva interpõe, a despeito de nossas ferramentas de comunicação, uma barreira vivencial entre as subjetividades humanas cuja transposição (empática, linguística etc.) jamais poderá ser senão parcial:

“Por mais que se busque viver a experiência interna do outro, alguém passando fome ou dando à luz, por exemplo, o centro de gravidade de nossa mente continuará sendo a nossa própria experiência subjetiva: a nossa imagem mental do que seria estar vivendo a fome ou as dores do parto de alguém. (...) Nenhum ser humano jamais saberá o que é ser outro ser humano (ou outro ser). A experiência interna do seu próprio caso é a única e é tudo que cada um pode ter” (GIANETTI, 2005, p. 87; 95).

Se é angustiante dar-se conta de que, como diz Tennessee Williams, “estamos todos condenados ao confinamento solitário dentro de nossa própria pele, por toda a vida”, a angústia que advém da consciência dessa inescapável solidão subjetiva tem sua contraparte também angustiante no extremo oposto: a transparência absoluta, a impossibilidade de guardar quaisquer vivências internas apenas para si, a obrigatoriedade de partilhá-las. O horror potencial dessa violação de privacidade é deixado de lado, segundo Milan Kundera, pelas “almas líricas que gostam de pregar a abolição do segredo e a transparência da vida particular” (1988, p. 101). Em uma discussão sobre a obra de Kafka, claramente mediada por suas próprias experiências com o totalitarismo, Kundera fustiga as interpretações segundo as quais...

“...os romances de Kafka exprimem o desejo apaixonado da comunidade e do contato humano; (...) Ora, esta explicação...é...um contra-senso. O agrimensor K. não está absolutamente procurando conquistar as pessoas e seu calor...; ele quer ser aceito não por uma comunidade, mas por uma instituição. Para alcançar isso, ele tem que pagar caro: deve renunciar a sua solidão. E aí está seu inferno: ele nunca está sozinho, os dois auxiliares enviados pelo castelo o seguem sem parar. Eles assistem ao seu primeiro ato de amor com Frieda, sentados acima dos amantes no balcão do café, e, a partir deste momento, não saem mais de perto da cama deles. Não a maldição da solidão, mas a solidão violada, esta é a obsessão de Kafka!” (Ibid., p. 100-101).

Conclusão: humanos em excesso

A existência “normal” se equilibra, mais ou menos precariamente, nas regiões intermediárias do *continuum* entre os polos de subjetivismo e objetivismo dos quais se aproximam certas experiências esquizofrênicas. Ser “normal”, nesse sentido, é ter consciência explícita ou tácita do isolamento ontológico da própria subjetividade sem abandonar a crença na realidade de um mundo exterior à mente, assim como é também se reconhecer “exposto” aos olhares e juízos dos outros (através de todos os sinais corpóreos e comportamentais da minha vida interna, como o enrubescimento indicativo da vergonha, por exemplo) sem deixar de intuir a existência de um núcleo íntimo da própria subjetividade que permanece inacessível a qualquer outra pessoa. Nos casos de subjetivismo e objetivismo psicóticos, a coexistência entre interioridade subjetiva e exterioridade objetiva entra em colapso, seja pela experiência do mundo como algo coextensivo à subjetividade, seja pela sensação de absoluta exposição dos próprios pensamentos e emoções aos outros – como nos sintomas de “*thought broadcasting*”, em que os indivíduos creem que o conteúdo de suas mentes é diretamente visível, audível ou acessível aos outros de algum outro modo.

Foi desde o ponto vista do empirismo de senso comum característico da vida cotidiana que se pôde dizer, de Cícero até George Orwell, que não há qualquer tese absurda a respeito do mundo que não tenha sido sustentada por este ou por aquele filósofo (ou “intelectual”, diria o último). No mais das vezes, entretanto, o filósofo pode sustentar a crença em tais “absurdos” como necessitada pela lógica de sua argumentação sem perder sua conexão cotidiana com as “proposições vividas” que governam a conduta no mundo de senso comum - em nenhum lugar isto fica tão claro, com efeito, quanto naquela carta em que a especialista em lógica Christine Ladd-Franklin afirmou a Bertrand Russell que era adepta do solipsismo e se surpreendia com o fato de não haver um número maior de solipsistas como ela. No entanto, assim como alegorias kafkianas teriam se tornado realidade, segundo Milan Kundera, na situação historicamente excepcional do totalitarismo estalinista, vivências do mundo que tendemos a considerar possíveis apenas em um *experimentum mentis* filosófico ou em uma narrativa de ficção científica adquirem realidade interior nas trajetórias peculiares de certos indivíduos esquizofrênicos. O fato de que pessoas possam experimentar a si próprias e ao mundo de modos tão

desconcertantemente singulares não deveria deixar indiferente nenhum estudioso das múltiplas formas de ação e vivência humana.

Referências

- ARCHER, M. *Culture and agency: the place of culture in social theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- BLEULER, E. *Dementia praecox or the group of schizophrenias*. New York, International Universities Press, 1969.
- BOURDIEU, P.; WACQUANT, L. *An invitation to reflexive sociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. São Paulo: Editora 34, 2011.
- FREUD, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. V. XIV (1914-1916)*. A história do movimento psicanalítico, artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- FUCHS, T. Phenomenology and psychopathology. In: Schimicking, D.; Gallagher, S. *Handbook of phenomenology and cognitive science*. Dordrecht: Springer, 2010.
- GIANETTI, E. *O valor do amanhã: ensaio sobre a natureza dos juro*s. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.
- GOFFMAN, E. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis, Vozes, 1975.
- GRAHAM, G.; STEPHENS, L. *Philosophical psychopathology*. Cambridge, MA/London: MIT Press, 1994.
- HITCHENS, C. *Hitch-22*. New York: Twelve, 2010.
- HUME, D. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Unesp/Imprensa Oficial do Estado, 2000.
- JASPERS, K. *Psicopatologia geral: psicologia compreensiva, explicativa e fenomenologia (vol.1)*. Rio de Janeiro/São Paulo: Atheneu, 1979a.
- _____. *Psicopatologia geral: psicologia compreensiva, explicativa e fenomenologia (vol.2)*. Rio de Janeiro/São Paulo: Atheneu, 1979b.
- JENKINS, J.H. Schizophrenia as a paradigm case for fundamental human processes. In: JENKINS, J.H.; BARRET, J. (org.). *Schizophrenia, culture and subjectivity: the edge of experience*. New York: Cambridge University Press, 2004.
- KUNDERA, Milan. *A arte do romance*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.
- NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992a.
- _____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992b.
- PETERS, G. *Percursos na teoria das práticas sociais: Anthony Giddens e Pierre Bourdieu*. São Paulo: Annablume, 2015.
- _____. *A ordem social como problema psíquico: do existencialismo sociológico à epistemologia insana*. São Paulo: Annablume, no prelo.

SARTRE, J., P. *O ser e o nada*. Petrópolis: Vozes, 1997.

SASS, L. *Madness and modernism: insanity in the light of modern art, literature, and thought*. New York: Basic Books, 1992.

_____. Analyzing and deconstructing psychopathology. *Theory & Psychology*, v.9, n.2, p. 257-268, 1999.

_____. 'Schizophrenic person' or 'Person with Schizophrenia?': An essay on illness and the self. *Theory & Psychology*, v.17, n.3, p. 395-420, 2007.

SEARLE, J. *Mente, cérebro e ciência*. Lisboa: Edições 70, 1984.

TAUSK, V. On the origin of the "influencing machine" in schizophrenia. *The Journal of Psychotherapy Practice and Research*, v.1, n.2, p. 185-206, 1992.