

Enlouquece-te a ti mesmo (4): Trema...ou o estranhamento do mundo na esquizofrenia



Por Gabriel Peters (UFPE)

O mundo como um “imenso museu de estranheza”

Segundo depoimentos de pessoas que sofreram convulsões epiléticas, os instantes que precedem os ataques são, em alguns casos, marcados por uma aura experiencial peculiar, uma espécie de “sensação mental” intensa e global que se aproxima de um êxtase místico. Um desses depoimentos foi deixado por ninguém menos que Fiódor Dostoiévski. Lá por volta de 1870, o romancista conversava com um amigo a respeito da natureza de Deus quando seu interlocutor o observou gritar “Deus existe! Ele existe!”, antes que Fiódor perdesse a consciência e mergulhasse em uma convulsão. Tempos depois, o autor russo descreveu o acontecido em seu diário:

“Senti que o paraíso estava descendo à Terra e que havia me engolfado. Eu realmente toquei em Deus. Ele veio até mim mesmo, sim. Vocês todas,

peças saudáveis, não podem imaginar a felicidade que nós, epiléticos, sentimos segundos antes de nosso ataque...(...) Não sei se essa felicidade dura por segundos, horas ou meses, mas, acredite-me, eu não trocava esta felicidade por todas as alegrias que a vida pode trazer” (apud BURTON, 2008, p.24).

A maior parte dos surtos de psicose também é antecedida por uma transformação difusa na “atmosfera mental” em que o indivíduo “respira”, no seu modo global de sentir e vivenciar a realidade ao seu redor. Diferentemente do que acontece em algumas convulsões epiléticas, entretanto, a aura subjetiva que caracteriza as etapas preliminares do mergulho na psicose não dura alguns segundos, mas dias, meses ou anos (SASS; PARNAS, 2002, p. 117). Por vezes, essa experiência difusa também arrebatava o sujeito com uma sensação próxima ao êxtase místico (COCKBURN; COCKBURN, 2011, p. 23), mas o mais comum é que o indivíduo seja tomado por uma perplexidade ansiosa. Na tentativa de comunicar algo dessa experiência pré-psicótica, o psiquiatra Klaus Konrad recorreu a uma expressão alemã que atores de teatro utilizam para descrever a ansiedade que sentem momentos antes de entrarem em cena: *Trema* (SASS, 1992, p. 43).

O desafio imposto pelo *Trema* consiste no fato de que ele é, ao mesmo tempo, intensamente vivido e difícil de descrever. Ainda que as ilusões e alucinações da psicose costumem ser precedidas por esse estado subjetivo, o *Trema* como tal não produz percepções alucinatórias ou crenças delirantes sobre a realidade, mas uma transformação em como ela é globalmente sentida e vivenciada. Não surpreende que os indivíduos tomados por essa vivência sejam, muitas vezes, forçados à repetição vaga e exasperante (para si e para outros) de que “as coisas estão estranhas” e “tudo está diferente” (Jaspers, 1979, p.121). Sem abandonar o senso da extraordinária dificuldade de comunicação dessa experiência, o psiquiatra Louis Sass (1992, p.47) recolheu, no entanto, algumas narrativas autobiográficas que descrevem tal estado de espírito em maiores detalhes. O pintor Giorgio de Chirico, por exemplo, retratou a transmutação de seu mundo vivido em um “imenso museu de estranheza”:

“Em uma fulgurante tarde de inverno, encontrava-me no pátio do Palácio de Versailles. Tudo olhava para mim com uma visada estranha e

questionadora. Eu vi, então, que cada ângulo do palácio, cada coluna, cada janela tinha uma alma que era um enigma...Senti que tudo estava inevitavelmente lá, mas por razão nenhuma e sem nenhum significado...Viver no mundo como em um imenso museu de estranheza” (Giorgio de Chirico, apud SASS, 1992, p. 43).

O mundo inteiramente iluminado

Em seu monumental *Madness and modernism* (“Loucura e modernismo”), Sass (1992) também se debruça circunstanciadamente sobre o impressionante depoimento de “Renee”, que relatou suas experiências no livro *Autobiography of a schizophrenic girl* (“Autobiografia de uma garota esquizofrênica” [1970]). A narração de Renee sobre sua própria condição ilustra um mergulho na loucura em que o estranhamento do mundo não leva a um afundamento na caverna profunda dos impulsos do id, como rezam [concepções “dionisiacas” da insanidade](#). Em vez de uma explosão de impulsos e afetos descontrolados, Renee vivenciou seu reverso: conforme sua confiança ingênua na realidade do mundo percebido era crescentemente corroída, seu próprio engajamento afetivo e prático com tal realidade também passou a ser severamente prejudicado. A corrosão desse engajamento emocional e pragmático com seu ambiente intensificou, por seu turno, alterações radicais na sua apreensão cognitiva do mundo. Vejamos.

Como [a fenomenologia de Schütz](#) mostrou em detalhe, o modo mais comum de operação da cognição humana na vida cotidiana toma o mundo exterior não como um objeto puro de conhecimento, mas em termos do que é *relevante* ou *irrelevante* para nossos propósitos pragmáticos. Os objetos materiais presentes em nossos ambientes, por exemplo, já são por nós percebidos em termos de sua coloração pragmática: coisas que merecem um foco explícito (p.ex., a tela do computador) e coisas que podem ser relegadas ao pano de fundo (p.ex., o teto da sala em que escrevo), coisas que utilizo como instrumentos de ação (p.ex., o volante do carro) e coisas que devo contornar como obstáculos (p.ex., um buraco enorme no asfalto) e assim por diante. Quando os propósitos que impulsionam nosso engajamento com o mundo são corroídos, a cognição não mais percebe as coisas segundo matizes pragmáticos (oportunidades ou

obstáculos, coisas a buscar ou evitar etc.), mas como “seres-em-si”, isto é, entidades materiais cuja existência está fora de qualquer relação com os seres humanos. Tal modo de percepção não apenas capta os objetos desconectados de seus significados humanos (p.ex., as significações pelas quais percebemos este objeto físico como um "copo" e aquele outro como uma "cadeira"), mas também leva frequentemente à apreensão dos próprios seres humanos como criaturas inanimadas (à maneira de marionetes, robôs, ou projeções cinematográficas). Um mundo destituído de significações humanas torna-se, em suma, uma gigantesca paisagem inanimada em que tudo é igualmente (ir)relevante. Nas palavras de Renee:

“Para mim, a loucura, definitivamente, não era uma condição de doença; eu não acreditava estar doente. Era, em vez disso, um país, oposto à Realidade, onde reinava uma luz implacável, ofuscante, sem deixar nenhum lugar para a sombra; um enorme espaço sem fronteiras, ilimitado, plano; um país mineral, lunar, frio como...[o] Polo Norte. Nesse vazio em extensão, tudo é imutável, imóvel, congelado, cristalizado. Os objetos são enfeites de palco, colocados aqui e ali, cubos geométricos sem significado. As pessoas se movem estranhamente; elas fazem gestos, movimentos sem sentido; elas são fantasmas rodopiando em um plano infinito, esmagadas pela impiedosa luz elétrica. E eu – estou perdida nele, isolada, com frio, despida, sem propósito, sob a luz. Um muro de bronze me separa de todos e de tudo...Era isso; isto era loucura, a iluminação era a percepção da irrealidade...Eu a chamava a “Terra da Luz” devido à iluminação brilhante, mesmerizante, astral, fria, e do estado de extrema tensão em que tudo estava, inclusive eu” (SECHEHAYE, 1970, p.44-45).

O que está sendo dito aqui? Creio que a citação ilustra, entre outras coisas, como o registro cognitivo dos ambientes que nos circundam é modificado quando nossa cognição não é mais guiada por uma orientação pragmática em relação ao mundo. Todos nós estamos imersos em cenários cujos estímulos perceptuais excedem, em muito, as capacidades limitadas de nossa atenção. O que impede que sejamos sobrepujados ou esmagados pela vastidão de estímulos potenciais à nossa volta é um *modus cognoscendi* inerentemente seletivo. Ao circunscreverem nossa atenção aos domínios pragmaticamente mais relevantes para nós, os interesses e

vontades que guiam nosso engajamento cognitivo com o mundo tornam possível que ajamos e sintamos em *recortes* administráveis da realidade. Quando aqueles interesses e vontades não estão mais em ação, a cognição não dispõe mais de um critério para esses recortes. Permanecendo intactas em si mesmas, as capacidades perceptivas passam a se encontrar diante de um cenário vastíssimo, potencialmente infinito, inteiramente “iluminado”, como diz Renee, já que foi corroído o mecanismo que distingue entre “luz” e “sombra”, isto é, entre aspectos mais e menos relevantes das situações encontradas. O fato de que os objetos tenham sido privados de suas colorações afetivas e pragmáticas (obstáculos ou oportunidades, coisas a evitar ou a buscar etc.) faz, entretanto, com que o vasto mundo percebido se assemelhe a uma paisagem “gelada”, “imóvel” e “sem significado” (i.e., sem os significados que habitualmente projetamos nele): os cenários formam “um país mineral, lunar, frio como...o Pólo Norte”; as coisas simplesmente existem aqui e acolá, à maneira de “cubos geométricos sem sentido”; por fim, despidos de significação são também os “gestos e os movimentos” das pessoas (p.ex., pensemos no quão arbitrário, ridículo e/ou sem sentido é, para uma visão radicalmente desengajada do mundo, um ritual social como um aperto de mão).

O mundo irreal

As alusões de Renee à “irrealidade” designam o contraste entre o senso seguro do real experimentado por outras pessoas, de um lado, e a sensação de falta de “solidez” que ela sentia pairar sobre os objetos e pessoas percebidos, de outro. Renee comunica essa ideia comparando as coisas por ela notadas com elementos artificiais de um cenário teatral (“acessórios de um palco”). Os comportamentos das pessoas, por seu turno, aparecem a ela como artificiais, à maneira dos movimentos de marionetes ou robôs. É importante ressaltar que Renee não acreditava que as pessoas que ela percebia eram realmente fantoches ou que o mundo material ao seu redor consistia, de fato, no cenário artificial de um filme ou de uma peça de teatro. Era a atmosfera difusa de sua experiência das pessoas e dos objetos que havia sido tomada por uma sensação ubíqua de irrealidade. [Como sublinhei antes](#), metáforas de distância e proximidade são frequentemente utilizadas por vários indivíduos envolvidos pelo *Trema* na tentativa de retratar essa atmosfera global de experiência: a pessoa vivencia os

acontecimentos como se eles estivessem do outro lado de um “microscópio” ou “porta de vidro”, a uma “longa distância” ou, tal qual Renee, como se fossem parte de um “filme” ou uma “peça teatral”.

Vivências como a de Renee também mostram, ademais, como os aspectos afetivos da subjetividade influenciam suas faculdades cognitivas e vice-versa. Por exemplo, o senso seguro da realidade bem fundada das pessoas e coisas ao nosso redor é uma das condições de possibilidade do *investimento afetivo* que nelas fazemos. Uma ilustração óbvia é a sensação visceral, vivida na carne, de profunda intimidade que mantemos com certos cenários (p.ex., meu quarto, minha casa) e indivíduos (cônjuges, amigos) que nos são familiares. Dando testemunho do vínculo entre as dimensões cognitiva e afetiva da subjetividade, a corrosão do senso de realidade tende a reduzir ou eliminar as ressonâncias emocionais que sentíamos diante de pessoas e ambientes até então vividos em estado de íntima familiaridade. Eis a descrição que Renee oferece da visita de uma amiga ao hospital em que ela estava internada:

“Durante a visita eu tentei estabelecer contato..., sentir que ela estava efetivamente lá, viva e sensível. Mas foi inútil. Embora eu certamente a tenha reconhecido, ela tornou-se parte do mundo irreal. Eu conhecia o seu nome e tudo a respeito dela; no entanto, ela parecia estranha, irreal, como uma estátua. Eu via seus olhos, seu nariz, seus lábios se movendo, ouvia sua voz e entendia tudo o que ela dizia perfeitamente, mas, ainda assim, estava na presença de uma estranha” (Ibid., p. 36).

A dificuldade reportada por Renee em estabelecer uma conexão “real” com uma pessoa que outrora havia sido sua amiga não derivava de percepções alucinatórias ou de interpretações delirantes da realidade. O que tinha se transformado era a atmosfera inteira na qual sua experiência se banhava, o modo global como ela experimentava sua subjetividade no mundo. Tais transformações difusas na qualidade global da experiência do sujeito precedem, muitas vezes, o mergulho na psicose propriamente dita, a qual frequentemente advém para dar algum sentido e inteligibilidade àquelas mutações experienciais radicais (p.ex., a prolongada sensação de que o cônjuge, antes tão familiar, agora parece um

estranho pode desembocar no “Delírio de Capgras”: a crença psicótica de que a pessoa amada foi substituída por um impostor de aparência idêntica).

Fenomenologia dos estados de espírito

Da [fenomenologia existencial](#) de Heidegger e Merleau-Ponty à [teoria da prática de Pierre Bourdieu](#), passando pelo [pragmatismo de Dewey](#), várias das principais linhas de pensamento na filosofia e nas ciências sociais do século XX se dirigiram contra um alvo em comum: a visão intelectualista da relação entre a subjetividade e o mundo herdada das preocupações epistemológicas da filosofia moderna. Contra o retrato cartesiano ou kantiano no qual o intelecto formula representações acerca de uma realidade “exterior” de cuja existência ele busca se convencer, aquelas perspectivas sublinharam que a relação primordial entre subjetividade e mundo toma a realidade deste último como indubitável e autoevidente. A crença na realidade do mundo no qual a subjetividade se vê “lançada” (Heidegger) ou “encarnada” (Merleau-Ponty) não é, ademais, uma pura representação intelectual, mas uma vivência visceral ou existencial, no sentido de que enlaça cognição e afetos, o mental e o corpóreo. No mais das vezes, nosso [senso de realidade](#) não é tornado objeto explícito de reflexão, precisamente porque constitui o pressuposto tácito e autoevidente de nossos contatos (cognitivos, práticos, afetivos) com as entidades particulares que povoam nosso mundo. O “mundo real” não é um conceito abstrato ao qual chegamos quando pensamos no domínio em que todas essas entidades coexistem; ele é o envoltório geral no qual experimentamos tais entidades. Pelo menos a partir de certo estágio do desenvolvimento psíquico, não acreditamos na realidade porque encontramos fenômenos reais. Ao contrário, é porque pressupomos visceralmente a existência da realidade que vivenciamos fenômenos particulares como reais.

As imagens populares da [perda de contato com a realidade na esquizofrenia](#) costumam relacioná-la a ilusões (p.ex., um delírio paranoide a respeito de uma conspiração movida contra o sujeito) ou alucinações (p.ex., a escuta de vozes). No entanto, fora e/ou antes de quaisquer interpretações delirantes ou percepções alucinatórias, uma das vivências mais comuns em quadros esquizofrênicos é a dissolução daquele *senso* de realidade que

descrevemos acima: a “sensação mental”, global e difusa, de que os seres animados e inanimados que percebemos são reais. Noções como a de “fé perceptual” (MERLEAU-PONTY, 1971, p.15) ou “segurança ontológica” (LAING, 1974; GIDDENS, 2003: 444) procuram captar esse estado de espírito que entrelaça dimensões da subjetividade normalmente tratadas em separado (cognição e afetos, mente e corpo etc.). A existência de um senso seguro da realidade do mundo material, das outras pessoas e de si próprio vem a lume *a contrario*, por assim dizer, pelo estudo dos casos em que tal senso é severamente corroído. A “irrealidade” que invadiu a experiência de Renee não consistiu em ilusões ou alucinações quanto a eventos particulares, como vimos, mas em uma transformação global na maneira como ela vivenciava o mundo e sua inserção nele.

A caracterização daquele senso de que o mundo percebido tornara-se "irreal", senso que engolfou a vida de Renee, é certamente difícil. Com frequência, um retrato psicologicamente fidedigno de uma vivência global e difusa tem de recorrer a uma linguagem que soa, pelo menos a uma primeira leitura, igualmente global e difusa. A análise desses estados de espírito globais parece indispensável, no entanto, a qualquer tentativa de compreender psicopatologias como experiências vividas. A relevância de instrumentos oriundos da fenomenologia existencial para essa tarefa não pode ser menosprezada, sobretudo no que toca aos seus retratos de estados de *humor* que, diferentemente de respostas emocionais situadas, tornam-se componentes duráveis e ubíquos da experiência dos indivíduos. Assim, por exemplo, se as perturbações momentâneas do senso de realidade são parte e parcela da experiência cotidiana de qualquer um (p.ex., uma ilusão de ótica ou o acordar repentinamente no meio de um sonho), certos casos de esquizofrenia podem ser entendidos como versões intensas e generalizadas daquela fragilização e precarização do senso de realidade. Se a tristeza pode ser tida como uma emoção reativa em face de um acontecimento particular (p.ex., uma empreitada fracassada), a depressão seria um estado de espírito que infectaria cada percepção ou ação com um senso da futilidade de tudo. Se a emoção do medo deriva de uma ameaça percebida (p.ex., um cachorro bravo correndo na direção do sujeito), a ansiedade instilaria no indivíduo a sensação contínua e difusa de que “algo” ruim está prestes a

acontecer. Por fim, para dar uma ilustração mais positiva, enquanto a emoção reativa de alegria pode resultar de um evento específico (p.ex., o reencontro com um ser amado), um humor alegre e expansivo seria uma atitude geral que o indivíduo transporia para diversos dos seus âmbitos de experiência. De qualquer modo, mais importante do que a tentativa de traçar distinções conceituais nítidas (p.ex., tristeza *versus* depressão ou medo *versus* ansiedade) é mostrar a relevância desses estados de humor difusos para a investigação de nossas formas - mais ou menos compreensíveis, mais ou menos "funcionais", mais ou menos felizes - de ser-no-mundo.

Referências bibliográficas

COCKBURN, P. ; COCKBURN, H. *Os demônios de Henry*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

JASPERS, K. *Psicopatologia geral: psicologia compreensiva, explicativa e fenomenologia (vol.1)*. Rio de Janeiro/São Paulo: Atheneu, 1979.

LAING, R. *The divided self: an existential study in sanity and madness*. Harmondsworth: Penguin, 1974

MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

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

SASS, L.; PARNAS, J. "Self, solipsism, and schizophrenic delusions". *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, v.8, n.2/3, p. 101-120, 2002.

SECHEHAYE, M. *Autobiography of a schizophrenic girl*. New York: New American Library, 1970.