



## ABORDAGENS PARA UMA “PSICOPATOLOGIA DO SENSO COMUM”

WOLFGANG BLANKENBURG (1969)\* \*\*

O título “Psicopatologia do senso comum” pode parecer estranho. Qual significado pode pertencer ao transtorno do que é uma habilidade aparentemente banal? No entanto, como frequentemente ocorre na vida humana, os problemas mais difíceis da vida humana estão nas coisas que são auto evidentes.

A expressão senso comum é apenas de modo inadequado traduzida como “entendimento humano saudável” (*Menschenverstand*). O que se quer dizer com isso? Um conhecido dicionário<sup>1</sup> define-a da seguinte forma: “entendimento prático; capacidade de ver e levar as coisas em seu modo correto; juízo saudável; Capacidade mental ordinária. Isto é, um entendimento direcionado à prática, a capacidade de ver as coisas em sua “luz correta”, é considerada a mais essencial, enquanto a faculdade saudável de julgar é tomada enquanto normalidade *per se*.

De forma geral, consideramos o termo “senso comum” como sendo tipicamente oriundo de influência anglo-saxônica. Ele é, entretanto, apenas uma tradução do termo em latim *sensus communis*. O conceito teve de fato no mundo angloamericano um acento especial, porém não mais do que isso. Sua história se estende até à antiguidade. O significado mais conhecido por nós foi acima de tudo influenciado pelos Estóicos. A definição Aristotélica de senso comum (em grego, *κοινή αἰσθησις*), de onde deriva do latim *sensus communis*) enquanto o órgão que ordena<sup>2</sup> e resume todas as sensações (*Sinnesempfindungen*), não será examinada, embora haja sem dúvida relações entre ambos os círculos conceituais.

Muitos pensadores modernos abordaram o problema do senso comum. Descartes (1953), Vico (1966), Shaftesbury (1711), a escola escocesa em torno de Thomas Reid (1846) e Kant são alguns deles. Mas não precisamos entrar aqui em um debate com a tradição filosófica. Gadamer (1965) já examinou isso com sutileza magistral. A partir destes pensadores modernos existe um arco abrangente que se estende à filosofia da vida mais recente, a Bergson, à abordagem de Husserl ao mundo da vida<sup>3</sup>, e à análise de Heidegger (1927) da cotidianidade do *Dasein*. Também se estende às concepções marxistas de prática<sup>4</sup>, ao pragmatismo, a Moore (1969) e várias tendências sociológicas e antropológicas de nosso tempo.

Pode ser afirmado que os problemas relacionados com o conceito de senso comum tornam-se particularmente atuais para nós nas seguintes condições:

1. Quando se examina criticamente o alcance de uma relação puramente cognoscitiva com o mundo, na qual por trás do sujeito da cognição e junto com ele é questionado o abismo entre teoria e prática; essa forma de questionar leva a um conceito de práxis em um sentido mais amplo, que não é mais visto como se opondo ao conhecimento, mas sim incluído como parte dele -somente enquanto uma forma especial de lidar com o mundo- e, com isso, sua função de interpretar o mundo só vem à tona de maneira adequada quando
2. a relação entre a mediação e a imediatez, no que diz respeito à nossa capacidade de julgar, torna-se questionável, quando

\* Dedicado ao Prof. Dr. W. von Bayer em razão de seu aniversário de 65 anos.

\*\* [N. T.] Artigo original em alemão é intitulado “Ansätze zu einer Psychologie des ‘senso comum’” e publicado na revista *Confinia Psychiatrica*, v. 12. Revista, a qual, hoje, se encontra descontinuada. Verificar em: <https://www.karger.com/journal/Home/223836>. Tradução feita por Victor Luís Clavisso Portugal (Georg-August Universität Göttingen) e revisão de André Fukuda Maeji (Universidade Federal do Paraná).

1 Dicionário Funk e Wagnalls (Int. Ed., Nova York, 1964).

2 Aristóteles, *De Anima* III a. Mais precisamente seria necessário afirmar: o *κοινή αἰσθησις* assegura enquanto a percepção real a relação das sensações com o eu e com o mundo.

3 Comparar com o trabalho tardio completo de Husserl, especialmente *A Crise das Ciências Europeias e Fenomenologia Transcendental*. Tradução em inglês por D. Carr. North-Western University Press, 1970.

4 Comparar, entre outros, com K. Kosik (1967).



3. nossa atenção se desloca dos principais problemas humanos para as suposições básicas e aparentemente banais da vida cotidiana; esses são pressupostos que não perdem nada de sua importância fundamental mesmo quando nos esforçamos para ir além deles.
4. E, talvez essa seja a pré-condição mais importante - a questão acerca dos fundamentos sociais de nossa cognição, isto é, a questão acerca da relação entre o mundo do conhecimento e o mundo social<sup>5</sup>. Falamos de senso comum, porque estamos falando de um “sentido” que é comum a cada um de nós, isto é, porque sua origem é tomada a partir de uma comunalidade, ou porque ele se alinha a uma comunalidade, que então se torna vinculada a ela?<sup>6</sup> Este problema se torna particularmente crítico na análise de Husserl acerca da constituição intersubjetiva do mundo da vida, a saber, uma questão que igualmente direciona para além de Husserl.

Desta forma, na investigação que trata da essência, significado e importância desse fenômeno específico, nos deparamos com os seguintes temas:

- (1) a relação entre a cognição e a prática;
- (2) a relação entre a mediação e a imediaticidade;
- (3) a questionabilidade da obviedade do óbvio;
- (4) a constituição intersubjetiva do mundo.

Se isso também legitima o senso comum enquanto um problema filosófico - segundo Natanson (1963, 909), o senso comum é “potencialmente o tópico mais produtivo para nossas investigações filosóficas” - então devemos perguntar: qual é o estado da arte referente à pesquisa empírica do mesmo?

O conceito quase não é mencionado em manuais da psicologia. Ele parece não ter um grande papel na psicologia contemporânea. Isso não quer dizer que ele não evidencie nenhum problema psicológico relevante, mas ao contrário, somente indica que os métodos apropriados, que poderiam resolver esses problemas sistematicamente, ainda não foram explorados. No entanto, com a tendência atual da psicologia de se preocupar cada vez mais com as questões sociológicas essa falta provavelmente mudará.

É certo que esse conceito, que foi acentuado de forma tão variada em sua história, requer uma análise mais apurada. Não há um consenso, por exemplo, se o senso comum envolve uma “função” unitária. Por enquanto, devemos deixar em aberto a questão de saber se, de fato, pode ser que fatores heterogêneos preservem sua integridade.

Por outro lado, não devemos nos permitir interpretar a qualidade evanescente do conceito e a falta de contornos já de início como algo apenas negativo, que através de uma clarificação conceitual mais precisa, que é claramente um objetivo desejável, no presente caso fará com que nosso conceito se dissolva em nada. A própria “esponjosidade” do conceito, pelo contrário, está ligada à sua riqueza e vitalidade antropológicas. Isso significa: Não devemos presumir que sua vagueza signifique falta de clareza de nossa parte, mas apenas a peculiaridade da matéria em si, que resiste a uma precisa objetificação. Contudo, não devemos simplesmente ceder a essa dificuldade. Em nossa luta para superá-la, devemos “registrá-la” e tomá-la como uma indicação do modo de Ser do senso comum em si.

Para a pesquisa empírica desta função, é melhor começar com um estudo correspondente aos casos nos quais ela falha. Ao fazer isso, entramos no reino da psicopatologia.

Se Descartes<sup>7</sup> expressou a visão segundo a qual nada no mundo é tão bem repartido como o entendimento humano saudável, então não podemos completamente concordar com ele. Mesmo entre os saudáveis há diferenças. Por exemplo, poderia ser questionado qual o significado psicossocial pertence a uma tal mentalidade tão saturada de senso-comum como aquela daqueles da população de Berlim. Diferenças mais sutis no campo da normalidade resistem aos esforços de objetificá-la. Também se pode, ainda com Descartes, depreciá-la enquanto accidental. A situação muda quando nós voltamos às neuroses e aos desenvolvimentos psicopáticos. Incertezas em relação ao senso comum nos diversos transtornos são frequentemente observadas. Von Gebattel (1954) e Goepfert (1960) demonstraram que as coisas que são duvidadas, enumeradas e continuamente monitoradas por estes pacientes com transtorno obsessivo-compulsivo não são as coisas tomadas como problemáticas, mas sim as pequenas coisas cotidianas que são “compreendidas a partir de si mesmas”, isto é, são coisas que o entendimento humano saudável geralmente considera como resolvida sem se

5 Como cada um dos quatro pontos acima estão intimamente conectados entre si, 3 e 4 podem ser considerados em conjunto. G. Lehman escreveu: “O mistério do cotidiano... mostra-se ser, em última análise, um mistério da realidade social. Há uma dialética imanente ao conceito do cotidiano que se expressa no fato de que o mundo cotidiano se revela tanto quanto se esconde.” Cf. Theunissen, 1965.

6 No que diz respeito ao problema do senso comum, pode-se perguntar o seguinte: Qual o significado que o interpersonal (*Zwischenmenschliche*) tem para o poder manifestar-se do mundo? E por outro lado: Que significado tem o poder manifestar-se do mundo (e, assim, nosso ser capaz de estar em um mundo) para o desenvolvimento do reino interpersonal? Colocando esse problema em outros termos: Até onde a compreensão cognitiva depende de chegar a um acordo com os outros e o quanto chegar a um acordo com os outros repousa na compreensão cognitiva? Claramente, ambos os lados se entrelaçam em uma estrutura circular, que é peculiar à sua relação. O importante é que essa interconexão não se baseia na singularidade das relações interpessoais particulares, mas sim no que é, por assim dizer, derramado dessas relações como um depósito particular ou sedimento, que então adquire um significado “constitucional” (no sentido da fenomenologia Husserliana) para que toda relação futura com o eu e com o mundo seja, portanto, co-constituída.

7 Comparar com as primeiras frases do *Discours de la méthode* (1637)



preocupar com isso. Em 1938, Strauss descreveu como nos neuróticos no lugar de “poder-projetar-se-no-querer-cotidiano”, aparece frequentemente um “perguntar desamparado”, e “em uma área na qual a mera opinião (δοξα) deveria dominar”, é necessário certeza (Strauss 1960, 208). Ainda assim, a tentativa de descobrir o que é específico para a função do senso comum encontra dificuldades. Portanto, devemos recorrer em nossa análise a sintomas ainda maiores de perda dessa função.

Como a função do senso comum aparece nas psicoses endógenas? Notavelmente, não encontramos uma perturbação ao senso comum em pacientes ciclotímicos. Eles experimentam, em vez disso, uma perda envolvente de relações afetivas para com o seu mundo, mas isso é algo diferente. Pelo contrário, poderíamos perguntar se os pacientes com depressão não estão em sua estrutura de personalidade pré-mórbida<sup>8</sup>, muito estreitamente ligados ao seu senso comum<sup>9</sup>. Investigações psicanalíticas mais antigas, como a de Cohen, Baker, Cohen et al. (1954), apoiam tal visão. De qualquer forma, a preservação dessa habilidade em pacientes ciclotímicos é um critério importante para um diagnóstico diferencial com pacientes esquizofrênicos. Especialmente em pacientes maníacos, o senso comum de sua sagacidade facilita a precisão (sem a qual essa capacidade não seria possível) com a qual ele provoca ou machuca os outros ao seu redor, seu modo de “ofender”, constituindo um diferencial com outras formas de hebefrenia.

Com isso podemos voltar para o outro grupo de psicoses endógenas, isto é, a esquizofrenia. Ela é na verdade o domínio da psicopatologia do senso comum<sup>10</sup>. Quando Strindberg escreve: “Pois não é a lógica do meramente ocorrido que prevalece aqui” (Inferno, 423). Ou em outro lugar, “Isso não é uma questão de coisas adequadas, não é natural, não é uma lógica de eventos” (Entzweit, Einsam, 85). Fica claro aqui que o senso comum não realiza mais nada, como se fosse abdicado<sup>11</sup>.

Mas não podemos estudar a perda dessa faculdade apenas a partir dos Paranoicos, mas sobretudo a partir dos insidiosos cursos da Hebefrenia e da Esquizofrenia. O declínio quase imperceptível dessa capacidade de “ver as coisas em sua luz correta” precede aqui frequentemente outros sintomas. É notável aqui a crescente perda do tato social, do sentimento para aquilo que é permitido.

Nós também encontramos perda de tato e da vergonha em pacientes maníacos. No entanto, isso indica apenas que os mesmos termos cobrem coisas diferentes<sup>12</sup>. Também pacientes maníacos e, de uma outra forma, sociopatas, bem como indivíduos saudáveis podem não ter tato social e senso de vergonha própria. Cada um desses grupos pode ignorar o básico do que outros esperam deles. Contudo, eles ainda estão em posse do que eles ignoram. Esse ignorar ou desconsiderar é fundamentalmente diferente do “tateamento sem noção” dos pacientes hebefrênicos.

Não é apenas o tato pelo que é adequado que é perdido pelos esquizofrênicos, mas também aquilo que os outros pensam, ou o que a situação exige. Ou seja, há uma perda de sentido para o que está respectivamente mais próximo e mais distante<sup>13</sup>, para o que pode ser entendido como uma questão que se faz a partir de si mesma compreensível etc. Isso tudo é uma questão de senso comum. O que emerge primeiramente para muitos pacientes é a perda do comportamento interpessoal a partir das “regras do jogo”. Conrad descreveu isso como “trema” para indicar um estágio prodrômico da esquizofrenia. Os juízos, emoções, reações e ações que resultam dos mesmos não têm mais relação com a realidade social. Segundo Lukács<sup>14</sup> seria aqui em primeiro plano o sistema de sinal 1 que é afetado.

Esse processo às vezes pode ter efeitos mesmo na esfera do processamento sensorial. Por exemplo, um jovem artesão relatou que “isso” (referindo-se à doença) teria começado da seguinte maneira: Ele perdeu o senso de proporção ao mesmo tempo em que uma jovem próxima perdeu seu “gosto” por uma refeição. Baseando-se nas investigações psicológico-sensoriais de Tellenbach (1968) poderíamos traçar uma conexão com a definição sensorialista (aristotélica) de senso comum, levando em conta a ambiguidade da palavra “gosto” que é expressada.

No que diz respeito à capacidade de julgar, o que é afetado é menos uma capacidade de diferenciar o verdadeiro do falso do que distinguir o provável do improvável. Vico já havia enfatizado que, assim como a ciência está preocupada com a verdade, o *sensus communis* estaria preocupado com o provável (*verisimile*). São precisamente esses erros e descarrilamentos no começo das psicoses hebefrênicas a partir dos quais se torna evidente para nós o fato de que o significado do provável não é de forma alguma um modo deficiente de cognição do que é verdadeiro. Em vez disso, o provável é abrangente e fornece a base para o que é verdade, que aqui significa aquilo que é correto e demonstrado. Vico<sup>15</sup> descreveu uma “ínfima vera”, o escopo do qual

8 Recentemente, Alfred Kraus (1969) tentou elaborar os elementos comuns nas descrições da estrutura de personalidade pré-mórbida de pacientes deprimidos, como encontrados nos escritos de Shimoda, Tellenbach, Becker, entre outros. Ele então tenta integrar esses elementos em uma teoria fenomenológica-antropológica.

9 Encontramos um tipo totalmente diferente de hipertrofia (relativa) do senso comum em pacientes com retardo mental (*Schwachsinnigen*). O problema de quanto isso é um primário e como um fenômeno compensatório é interessante e não é bem pesquisado.

10 Kant (1800) já tinha visto isso quando escreveu: “A única característica universal da loucura (*Verruecktheit*) é uma perda de bom senso (*sensus communis*) e uma obstinação lógica (*sensus privatus*) que entra em seu lugar” (151). Cf. K. Kisker (1957) e W. v. Baeyer-Katte (1966).

11 Comparar com L. Binswanger (1963 e 1965); além disso, com G. Hofer (1968a, b).

12 A perda de tato que experimentamos em alguns pacientes orgânicos também é completamente diferente onde há deterioração muito específica dos processos cerebrais. Embora a estrutura resultante da perda varie de caso para caso, os lapsos podem, no entanto, ser semelhantes.

13 A perda de tato que experimentamos em alguns pacientes orgânicos também é completamente diferente onde há deterioração muito específica dos processos cerebrais. Embora a estrutura resultante da perda varie de caso para caso, os lapsos podem, no entanto, ser semelhantes.

14 Entretanto crê Lukács erroneamente que o sistema de sinais 1 em doentes mentais permaneceria intacto.

15 Ibid. Darmstadt 1963, S. 27



não deve ser subestimado. O que deve ser feito na vida, seja a partir do juízo de acordo com o peso das coisas e circunstâncias disponíveis, torna-se uma questão de senso comum. Essa faculdade deve ser desenvolvida em jovens o mais cedo possível para que eles não sejam posteriormente em suas vidas vítimas de toda estranheza e insensatez possíveis. O *sensus communis* aqui é então entendido como a habilidade de colocar as coisas em seu devido lugar. Sem isso, todo o tipo de correção simplesmente paira no ar. Isso nos leva à antiga distinção entre lógica e tópica (*Topik*). Essa distinção torna-se relevante quando examinamos os ensaios escolares de nossos extravagantes pacientes hebefrênicos que já estão cometidos na tópica, embora a lógica permaneça intacta, mesmo que em sobrecarga. No sentido empregado por Husserl, somos capazes de afirmar: a lógica formal está inserida em uma “lógica do mundo”. A questão sobre a forma desta incorporação promete ser de grande interesse para a psicopatologia. A lógica que estamos falando é uma lógica do “mundo da vida”, ao qual o senso comum obedece de forma mais precisa: o mundo da vida<sup>16</sup> não é, em grande parte, nada além de correlato intencional do senso comum.

Não é incomum que parentes dos pacientes relatem que a doença começou com o paciente levantando questões sobre as “coisas mais comuns”, coisas que, para o senso comum da pessoa saudável, são as mais óbvias do mundo. Em contraste, os pacientes ainda conseguem resolver tarefas difíceis e intelectualmente mais exigentes sem esforço considerável, e principalmente aquelas tarefas, cujo caráter permanece determinado e que não requerem interpretação. Nesta fase inicial, alguns pacientes se retiram para o estudo da matemática ou física. Eles tentam substituir a “consistência natural”<sup>17</sup> guardada pelo senso comum através de construções lógicas mais ou menos refinadas. Entretanto, estes esforços são apenas temporariamente bem sucedidos. Em seguida resulta-se disso uma consistência rígida ou fixa que, como Binswanger (1956) demonstrou, conduz a uma excentricidade (*Verstiegenheit*).

Pode-se pensar que tudo isso pode ser facilmente estabelecido objetivamente por testes psicológicos. Mas isso não é o caso. O Teste de Inteligência Hamburg-Wechsler tem pouco a dizer sobre o funcionamento do senso comum. Temos visto pacientes esquizofrênicos que têm uma enorme perturbação ao funcionamento do senso comum, cujos QIs excedem 130. O perfil dos subtestes fornece por vezes indicações, mas nem sempre. O teste de Rorschach é mais informativo, mas ainda há uma falta de especificidade. Os esforços recentes em psicologia clínica para propor uma hipótese de “pensamento super inclusivo (*Overinclusive-thinking-Hypothesis*)” ainda não têm sido particularmente aplicáveis no domínio prático, mas têm considerável interesse teórico<sup>18</sup>. “Superinclusão” indica uma perda de contorno no pensamento, ou de modo mais preciso, a falta de capacidade de distinguir entre o relevante e o irrelevante. Parece que o conceito de relevância é um conceito particularmente tangível, e por essa razão, raramente se reflete acerca dessa tangibilidade. O que realmente nos permite reconhecer algo enquanto relevante ou irrelevante? Seja o que for, não é a lógica formal, nem um critério empírico. Por outro lado, no entanto, também não é algo que é simplesmente irracional, ou puramente ditado pelo sentimento. Referimo-nos, sim, ao que a tradição mais antiga descreve como a “faculdade de julgar” (*Urteilkraft*), a partir do qual o senso comum mostra-se como um expoente particular.

Até agora, métodos relativamente simples de investigação clínica provaram ser mais eficazes na investigação deste problema. O paciente, por exemplo, é solicitado a recontar fábulas, explicar provérbios e ditados, interpretar histórias de imagens, etc. O que está sendo examinado em tais procedimentos? Eu afirmo que isso é basicamente - embora não exclusivamente - o senso comum. Esses procedimentos são geralmente conceituados em termos de busca da presença de um transtorno de pensamento esquizofrênico latente. Mas todo psiquiatra sabe por experiência própria que o transtorno do pensamento só se torna uma preocupação com os pacientes mais severamente perturbados, no sentido daquilo que Beringer (1924, 1926) descreveu a partir da abreviação do “escopo do arco intencional”. Kuhn (1943) escreveu, em uma análise ainda hoje significativa do teste de imagem pai e filho com pacientes com esquizofrenia, sobre um “dano nas funções cognitivas de simpatia”. Apesar de sua referência a Max Scheler, no entanto, a questão decisiva de como a simpatia poderia ser “cognitiva” permanece não resolvida. O fato é que muitas vezes é impossível decidir se é um transtorno de pensamento ou de afeto (da chamada “empatia” (*Einfühlung*)). Essa alternativa se torna em si questionável; ela se mostra como uma alternativa qualquer, que aponta para a presença de uma verdadeira estrutura circular. Pode-se dizer que na capacidade de julgar, o “sentir” (*Fühlen*) se torna o órgão da cognição. Mas mesmo isso não se mostra como suficiente. A afetividade e a capacidade de julgar, como a encontramos no senso comum, referem-se a uma unidade original de pensamento, sentimento e vontade no *Dasein* humano, que está primordialmente voltado a um mundo-com (*mitwelt*).

Tendo em vista uma das dificuldades acima para colocar tais anormalidades estruturais em forma objetiva, a análise fenomenológica das descrições introspectivas daqueles pacientes que são capazes de providenciá-las continua sendo o método de escolha. Pacientes de tipo esquizofrenia reflexiva simplex, são parti-

16 Para Husserl, o “mundo da vida” é o mundo que está escondido no horizonte de nossa humanidade compartilhada” e, portanto, serve como “a base continua para nossa experiência de validade, uma fonte sempre pronta para auto evidência tomada como pressupostos concedidos” (Hua VI, 124).

17 O conceito de “consistência natural” de Binswanger, que ele desenvolveu em estreita relação com o filósofo, Szilasi, precisa ser desenvolvido tanto no que diz respeito ao que ele quer dizer por “natural” quanto por “consistência”. O que o senso comum realmente preserva é o equilíbrio do que tem sido chamado por Binswanger de “proporções antropológicas”, em clara posição contrária a um aumento alarmante da verticalidade e, isto é, com relação a isso, os perigos da emergência na horizontalidade do *Dasein* (Agora somos mais facilmente capazes de entender a ambivalência de Goethe ou Hegel em direção ao senso comum). Entretanto, essas representações de modelos precisam de maior esclarecimento.

18 Um sumário condensado acerca da pesquisa até então realizada foi dado por Payne (1966) e Fish (1966).



cularmente adequados para este propósito. Wyrsh (1940) foi o primeiro a descrever e apontar a importância teórica dessa forma de transtorno. Clinicamente, ele se mostra como raro. Dos 455 pacientes examinados para este transtorno em nossa clínica, apenas 27 estavam em uma condição prolongada marcada por uma específica reflexividade. Deste grupo, apenas cinco poderiam ser indicados enquanto esquizofrenia simplex.

As passagens a seguir foram retiradas de depoimentos feitos por uma paciente de 20 anos. Após uma grave tentativa de suicídio, ela foi admitida na Clínica Psiquiátrica da Universidade de Freiburg:

“O que é que eu estou perdendo? É algo tão pequeno, tão estranho, é algo tão importante, sem o qual não se pode viver. Acho que não tenho mais base (*Halte*). Com relação às coisas mais simples do cotidiano preciso dessa base. É a obviedade natural que me falta”.

(O que ela entende por isso?) “Toda pessoa deve saber como se comportar, têm uma direção, um modo de pensar. Seu agir, sua humanidade, sua habilidade de socializar, tudo isso envolve regras do jogo que a pessoa segue. Eu não pude até então ser capaz de reconhecer essas regras. Eu perdi os fundamentos (*Grundlagen*), não funcionou para mim, porque toda coisa se baseia sobre outra, não sei como chamar isso... isso não é um conhecimento... toda criança sabe disso! É o tipo de coisas que se entende naturalmente...”

“Veja, por exemplo, como tem sido difícil para mim. Eu fui admitida na clínica e todos os dias – como tudo isso aconteceu aqui neste espaço – tentei simplesmente absorver como os outros se comportavam. E sempre comprimido como uma criança... Isso não é nenhum estado normal! A alma está doente... o que mais poderia ser?”

Para compreender o que é expresso nessas falas mais balbuciadas do que faladas, é necessário direcionar-se a um daqueles campos nos quais a psiquiatria – segundo Kisker (1960, 10) – torna-se filosófica. No entanto, isso não significa que precisamos interpretar essas declarações metafisicamente ou se envolver em especulação metafísica. Declarações de pacientes como os citados acima revelam imediatamente as condições de possibilidade de nossos *Dasein*, que de outra forma permanecem ocultas. A paciente afirma que o que lhe falta é “algo tão pequeno... algo tão importante, sem o qual é impossível viver”. Ela mesma considera “estranho” que algo tão pequeno, algo tão inabalável, se prove ser tão importante e necessário para a vida. Esse espanto – nascido de uma perplexidade desesperada – é o nosso ponto de partida. Devemos nos permitir ser direcionados a essa surpresa se queremos compreender completamente o conteúdo de tais declarações. O balbuciar da paciente e a luta por palavras não precisam ser vistas apenas como a expressão de um distúrbio do pensamento. Eles podem também ser causados pela incapacidade de nossa linguagem usual fornecer formas de expressar o que, por assim dizer, ela se baseia, isto é, um entendimento e um ser-compreendido (*Verständigtsein*) pré-predicativos e sem nome. Essa coisa pequena e importante, que a paciente afirma que falta, não é apenas o conhecimento das coisas do cotidiano naturalmente compreendidas, mas também e igualmente aquilo que ela saberia, e de fato “naturalmente saberia dessa forma”. O “quê” e o “como” desse conhecimento são relacionados diretamente um ao outro.

Um paciente do sexo masculino de 24 anos com esquizofrenia claramente tinha algo semelhante em mente quando escreveu o seguinte em uma carta dirigida “a um estranho”:

“Eu não sei se você é feliz. Vamos assumir que sim. A qual você agradece essa -bom, digamos- despreocupação? Sua infância, sua adolescência, seus amigos, seus conhecidos? Sua família? Talvez! Você agradece pelo seu conforto, pela sua despreocupação, pela sua felicidade, um “algo”; algo de que você não está nem consciente. Esse “algo” é o que possibilita primeiramente a despreocupação, etc. Ele constrói o primeiro fundamento”.

O que achamos expresso de forma mais desajeitada e, portanto, à primeira vista mais genuíno na primeira paciente, encontramos em uma forma mais reflexiva e autoconsciente no segundo. Em termos da coisa em questão, ela é a mesma. Com a expressão conscientemente condescendente, “...bem, vamos colocar dessa forma para que você entenda...”, o segundo paciente está indicando que ele tem algo muito específico em mente. Na verdade, ele continua: “Este ‘algo’ misterioso parece obstinadamente se opor à consciência, parece resistir a ela – e isso tem suas razões”. Em sua reflexão sobre o que ele está perdendo, o paciente obtém insights antropológicos essenciais.

Se nossa primeira paciente falou sobre “algo tão pequeno”. Ela vive aparentemente na crença de que o que falta a ela é algo tão imperceptível do qual se pode fundamentalmente desdenhar. Ela não consegue compreender que ele deva ter uma importância tão grande. Ela diz: “É tão pequeno. Alguém se depara com ele, por assim dizer, de passagem. Não há muito nele. Está naturalmente lá, evidente para todos. Outras coisas têm na verdade muito mais importância”. Então ela diz de forma um tanto depreciativa: “Estas são coisas intuitivas (*gefühlsmäßige Sachen*); isso deve se ter naturalmente, de modo a tacitamente poder realizar suas tarefas diárias.

Diante de seus déficits experienciados, nossos pacientes assumem uma máscara de aparente banalidade e desdém. Atrás dessa máscara se escondem o que é naturalmente óbvio e evidente para pessoas saudáveis. Sobre essa obviedade baseia-se o senso comum saudável. Kant<sup>19</sup> escreve:

19 Crítica da Faculdade de Julgar C (KdU), S. 156/157. Aqui, utilizamos a tradução de Mattos, F. C. por se tratar de uma tradução direta. Consequentemente, estará alterada também nas referências. Ainda sobre a tradução, Mattos utiliza o termo “entendimento comum” ao invés de senso comum durante seu trabalho, o qual, não devemos alterar, mas contém o mesmo sentido.



O entendimento humano comum, como um mero entendimento saudável (ainda não cultivado) que é o mínimo que se pode esperar de alguém que faz jus ao nome de ser humano, tem por isso a infeliz honra de receber o nome de entendimento comum (*sensus communis*); tanto é assim que a palavra “comum” (não apenas em nossa língua, que contém efetivamente aqui uma ambiguidade, mas também em muitas outras) entende-se simplesmente “vulgar”, aquilo que se encontra em toda parte, algo que absolutamente não é uma honra ou vantagem possuir (Kant, 2016, p. 191).

Mas é precisamente isso que nossa paciente quer expressar. Ela afirma repetidamente que o que falta a ela é o mais banal. Por outro lado, ela, por necessidade, toma isso como o mais importante, como o mais fundamental, o mais necessário na vida.

Nossa paciente afirma: “É uma sensação tão estranha, quando nem se sabe a mais simples das coisas”. De fato, são, de modo objetivo, as coisas mais simples que parecem escapar dela: como se comportar em certas situações, como se vestir, como lidar com os problemas cotidianos, como falar com as pessoas que se encontra, ou o que se deve pensar sobre elas, e assim por diante. Foi possível, no entanto, discutir questões abstratas e teóricas relacionadas à sua condição sem quaisquer dificuldades.

Tomemos um exemplo concreto. A paciente se pergunta qual vestido ela deve vestir para uma ocasião específica, e isso se torna uma tortura, pois ela pergunta a si mesma que material o vestido deve ter, ela tenta deixar claro para si mesma até os mínimos detalhes porque ele deveria ser precisamente essa cor e deste material para esta ocasião. É muito fácil ver como isso se torna um empreendimento sem fim. Afinal, as qualidades particulares do que se considera agradável no material de um vestido são, em parte, complexamente determinadas por processos de julgamento a partir da sociedade. Nós não estamos preparados para analisar esses processos individualmente - convenções burguesas, tendências de moda, qualidades artísticas, reminiscências pessoais, vontade própria em ter um estilo pessoal. Exatamente estas coisas, isto é, aquelas que não se deixam racionalmente claramente definir, cujas pressuposições tem seu lugar de forma interpessoal, isto é, são temas de “sentimentos tácitos”, que se tornam problemáticas para ela.

Em relação a isso, é interessante ler em Kant<sup>20</sup>:

o gosto tem mais direito a ser denominado *sensus communis* do que o entendimento saudável... Poder-se-ia até definir o gosto como a faculdade de julgamento daquilo que torna o nosso sentimento por uma dada representação *universalmente comunicável* sem a mediação de um conceito (Kant, 2016, p. 193).

Vico, Shaftesbury, e outros já haviam feito declarações sugestivas nesta direção. No início do século 20, Simmel (1909, 26), indicou especialmente acerca do fenômeno da moda o significado da -como ele chamou- “imitação”<sup>21</sup> para a “transição da vida grupal para a vida individual”. A transição daria na vida prática o mesmo tipo de satisfação que se experimenta na vida teórica, se nós conseguíssemos ordenar um fenômeno individual a um conceito geral. No entanto, os pacientes acima mencionados são incapazes de tomar qualquer consolo em tais sentimentos de satisfação. A possibilidade de habitar em um mundo habitual saudável é, entretanto, exatamente baseada nela, (Wyrsh 1949), e a auto-evidência natural do Dasein cotidiano tem suas raízes na habitualidade saudável. A auto-evidência natural da existência cotidiana nutre-se de tal habitualidade.

Nós nos deparamos, então, com a relação essencial entre o significado lógico e o significado social do “geral” (isto é, do “comum” a cada indivíduo). Devemos perguntar: como pode ser construído aquilo (dentro de uma certa cultura) que é válido, por assim dizer, na espontaneidade, de forma que posteriormente seja -integrado à personalidade- em uma forma metamorfoseada enquanto algo relativamente próprio, completamente óbvio, tomado novamente como pertencente ao mundo interpessoal (*Mitwelt*). Essa pergunta -isto é, como nós a partir do que é óbvio chegamos ao que é independente-, se deixa responder através do processo de maturação da pessoa saudável a partir de si mesma. Para muitos de nossos pacientes, no entanto, todo esse processo parece se tornar problemático. Como resultado, eles constantemente alternam entre uma suposição estereotipada das máximas retiradas de seu ambiente e um retiro autista em si mesmo<sup>22</sup>.

Seria certamente um erro assumir que isso poderia ser explicado nesses pacientes como uma relação mórbida com si próprio, o que Conrad identifica como uma “cãibra” na habilidade de refletir. Neste sentido, as coisas melhorariam para esses pacientes se eles ao menos pudessem refletir menos. Quando isso foi sugerido à nossa paciente, ela respondeu com veemência:

“A pessoa sempre se compara com outras pessoas.... Todo mundo faz isso. Isso passa apenas despercebido em outras pessoas” [ou seja, em pessoas saudáveis]. “Isso sobre o qual eu estou falando todos fazem ou já fizeram. É o que se chama de sentimento refinado treinado”<sup>23</sup>. Todo mundo precisa disso!”

Nossa paciente refere-se a uma necessidade básica de precisar comparar, o qual a pessoa saudável no sentido de um “perfeito a priori” (Heidegger) sempre disponível para si. A paciente torna isso claro quando ela

20 KdU, S. 160 (Original). Trecho retirado da tradução de Mattos (2016).

21 Este conceito da “Reprodução” (Nachahmung) refere-se, entretanto, somente de forma imprecisa a aquilo sobre o que se trata aqui.

22 Encontramos essa alternativa de forma ainda mais extrema na ecolália e ecopraxia, de um lado, e negativismo ou inacessibilidade estuporosa, do outro.

23 Quando a doente fala de um “Sentimento refinado” ou de “um tipo de sentimento mundano”, ela não tinha ideia de que tais pensamentos têm sua ressonância no “espírito de finesse” de Pascal. “Esprit de finesse” e “esprit de cœur” podem ser vistos como modos mais diferenciados de aparecer do senso comum.



repetidamente afirma quão “estranho” é aquilo que falta a ela.

“Isso é o que é tão estranho para mim. O que está faltando para mim é ainda mais fundamental do que o que está faltando para os outros. Muitas pessoas não sabem se vestir bem. Mesmo que eles saibam que não têm bom gosto, não se incomodam muito com isso. Mas eu estou perdendo algo ainda mais fundamental. Essas pessoas não percebem essa necessidade em suas vidas, porque isso não falta a elas. Isso acontece de tal modo, que se sente apenas essa necessidade na vida. Então apenas se possui isso e é possível fazer sentido. Elas são capazes de criar uma conexão com os outros e entrar em um reino no qual tudo funciona a partir de si mesmo. Então, são capazes de se encontrar nisso. Então, é natural e óbvio. Uma pessoa é realmente incapaz de viver se isso é perdido”. Em desespero, ela continua: “Sem isso, não se pode dar conta de nada!”

Kant<sup>24</sup> escreve:

Mas por *sensus communis* se deve entender a ideia de um sentido de *comunidade*, isto é, uma faculdade de julgamento que em sua reflexão toma em consideração (a priori) o modo de representar de todos os demais, para *como que* vincular o seu juízo à razão humana como um todo (Kant, 2016, p. 191)

Em contraste a isso, nossa paciente reclama: “Não tenho nenhum padrão interno de comparação pelo qual eu consiga identificar se sou capaz de simpatizar (*mitfühlen*) com os outros”. Isso contrasta com o que carrega uma característica *a priori* – segundo Kant – na pessoa saudável. Como um padrão interno interiorizado, enquanto transcendência já realizada, ele serve como uma base indispensável para ser capaz de se colocar no aqui e agora na posição da outra pessoa. Também serve como pressuposto para julgamentos compartilhados com outros, o que é, no entanto, realizado a cada dia novamente com o maior esforço por esses pacientes. Isso é, de fato, tão difícil para nossos pacientes que se voltar aos outros e às coisas cotidianas — o que repousa em tal base - não é mais possível.

É compreensível que o psiquiatra esteja inclinado a descrever formalmente tal “a priori”, não enquanto mera condição transcendental de possibilidade, mas sim de examiná-lo no desenvolvimento da história de vida do paciente. Em termos fenomenológico-transcendentais, se a capacidade peculiar do senso comum tem sua base na constituição intersubjetiva do mundo da vida, e então questiona o psiquiatra a respeito das condições fáticas do ancoramento em um tal mundo-da-vida constituído intersubjetivamente. Nós somos então direcionados para o desenvolvimento infantil<sup>25</sup>. É sabido que Erikson (1957) descreve a “confiança básica” (*basic trust*) como a primeira base da relação da pessoa com o mundo. Segundo a tese do biólogo Portmann (1951), o significado do “nascimento precoce ou prematuro” nos humanos se baseia no fato de que o processo resultante de maturação é codificado por fatores sociais, e isso não ocorre desta forma em animais. No entanto, apenas a primeira disposição do senso comum se dá no tempo da primeira infância. Seu desenvolvimento real é observável apenas mais tarde em íntima relação com o desenvolvimento da linguagem.

A relação entre o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento do senso comum é importante, mas não vamos investigá-la aqui. Em vez disso, vamos focar em algumas hipóteses que podem ser encontradas no trabalho de Wynne. Eles nos ajudam a entender como o desenvolvimento do senso comum na história da vida do indivíduo pode se tornar perturbado. Ele propôs uma relação íntima entre as formas predominantes de comunicação na família e as formas de organização (incluindo o estilo cognitivo) nas crianças que pertencem à família. Essas conexões são particularmente evidentes em famílias nas quais as crianças adoecem tardiamente de esquizofrenia. Estilos de comunicação – ou seja, o que ocorre ou não ocorre entre os membros da família – tornam-se internalizados no paciente e desempenham um papel na forma como os pressupostos de cognição, julgamento e, também, a capacidade de encontrar os outros se desenvolvem. Um dos métodos básicos em nossa avaliação da esquizofrenia é a avaliação de seu impacto na capacidade de encontrar outros (von Bayer 1955).

Mesmo que tais hipóteses sejam apenas parcialmente confirmadas por mais pesquisas, no entanto, ganharíamos uma compreensão conceitual da gênese e perturbação do senso comum. Seguindo uma conhecida formulação de Goethe, pode-se dizer que o senso comum é um “órgão”, que é formado na comunicação, para fins de comunicação, na comunidade, para a comunidade. Dado o estado da arte da pesquisa, no entanto, deve-se deixar em aberto o quanto realmente o meio – neste caso, o ambiente comunicativo – no qual a criança se desenvolve, fornece a base na qual o senso comum evolui, o quanto um processo geneticamente determinado de maturação ou, respectivamente, sua falha, desempenha um papel em seu desenvolvimento.

Uma outra questão é a seguinte: por que esta falta do senso-comum se manifesta de tal forma normalmente após a puberdade se ele se predispõe tão cedo? Uma resposta possível é que essa habilidade só é testada pela primeira vez quando o indivíduo começa a amadurecer, a tornar-se independente<sup>26</sup>. Esta pergunta, no entanto, requer uma pesquisa mais elaborada dentro da psicopatologia do desenvolvimento e do amadurecimento<sup>27</sup>.

Em conclusão, devemos considerar uma possível objeção: É o senso-comum de forma geral um fe-

24 KdU, S. 157. Trecho retirado da tradução de Mattos (2016).

25 Este já foi o caso quando nós apontamos, junto a Simmel, ao “Significado da Imitação para a passagem da vida grupal para a vida individual”, uma vez que a fase da vida na qual a imitação tem sua maior importância é sem dúvidas a primeira infância.

26 Kuhlenskampff (1964), além disso W. Kretschmer (1957), W. Bräutigam (1965), entre outros.

27 Comparar com Häfner (1963), v. Baeyer (1968).



nômeno universal? Se trata, enfim, talvez, de um produto de processos sociais, ou, nesse caso, de estruturas sociais específicas? Não há – para dizer o mínimo – manifestações extremamente diversas de senso comum em diferentes contextos socioculturais? Em relação a isso dizemos apenas o seguinte: quais juízos de senso comum (*Common-sense-Urteile*) predominam varia obviamente de sociedade para sociedade. Porém, que algo como o senso-comum existe em diferentes povos e nos diferentes níveis de desenvolvimento socioculturais pode ser dificilmente questionado<sup>28</sup>. No entanto, existem não apenas diferenças de conteúdo, como também diferenças formais e de intensidade. Ou seja, os tipos de graus de relação ao senso comum podem variar<sup>29</sup>. Eles correspondem às várias formas de constituição da intersubjetividade de um mundo-da-vida, isto é, aos diferentes níveis de ancoramento nele. Observações de variações cultural do Extremo Oriente<sup>30</sup> parecem apontar nessa direção. Referente a isso devem ser esperados importantes desenvolvimentos da psiquiatria transcultural comparativa.

Finalmente se coloca a questão acerca da essência do senso comum: há um senso comum no sentido de uma função estática baseada em uma predisposição herdável e em um desenvolvimento infantil? Enquanto uma função que precisa estar simplesmente disponível e relativamente intacta, também aqui, ou exatamente aqui, onde a pessoa, através das verdades mediadas através dela, quer de forma saudável se desenvolver? Ou seria questionável esta cristalização (*Herauspräparierung*) em isolamento de um senso-comum que pode ser de diferentes formas afetado e danificado? Afinal, essa abordagem não nos levaria somente de volta a estados da psico(pato)logia que devem ser superados? Enfim, seria o desenvolvimento do *Dasein* humano algo como um processo dialético, cuja maior ou menor fragilidade, insegurança ou mesmo o distúrbio factual de uma função hipotética e basal do senso-comum daria exatamente o impulso para o desenvolvimento de uma auto-consciência mais refinada que a cada nível mais complexo de mediação realiza o encontro com os mundos dos outros bem como a integração do próprio mundo naquele mundo comum a nós?

Quer dizer, com relação à fragilidade do senso-comum, trata-se de uma deficiência ou de um risco que co-constitui a essência do ser-humano? Esta última visão corresponde à longa tradição de modelos antropológicos filosóficos, que se estende de Herder a Gehlen. Senso comum seria então dado em termos dos mais diversos níveis de desenvolvimento dialético. Ele seria, assim como o *Dasein* humano, não algo estático, mas pelo contrário, seria incorporado em um “tornar-se” (*Werden*) dialético. Assim, a possibilidade que mencionamos acima de se apegar “demais” ao senso comum na constituição da personalidade de pacientes depressivos aponta também na direção de uma tal dialética.

Se, isto é, em que medida os “distúrbios” do senso-comum abordadas neste estudo representam uma descompensação na estrutura de desenvolvimento dialético da essência humana, ou em que medida eles repousam sobre uma insuficiência basal, que por si só não entra em um processo dialético, uma vez que eles afetam as pressuposições, a partir das quais este processo inicia e permanece corretamente ou incorretamente em curso, é uma pergunta que não pode ser respondida em termos do nosso estado atual de nossos conhecimentos, mas apenas em termos de nossas preferências individuais por determinadas visões de mundo. Em contraste, devemos focar nossa atenção no desenvolvimento de métodos que sejam capazes de, no futuro, delimitar empiricamente o escopo de validade de um método direcionado às deficiências estáticas e um outro voltado à análise dialética.

## Referências<sup>31</sup>

- Baeyer, W. v.: *Jugendliche Problematik und Reifung in ihrer Bedeutung für die Psychiatrie*. Ruperto-Carola 45: 167-174 (1968). - *Der Begriff der Begegnung in der Psychiatrie*. *Nervenarzt* 26: 369-376 (1955).
- Baeyer-Katte, W. v.: *Immanuel Kant über das Problem der abnormen Persönlichkeit*; in: W.v. Baeyer and R. M. Griffith, *Conditio humana*. Erwin W. Straus on his 75th birthday, pp. 35-54 (Springer, Berlin/Heidelberg/New York 1966).
- Bergson, H.: *Ecrits et paroles*, T. I, p. 84 ff. (RM Mosse Bastide); *Zit. n. Gadamer*.
- Beringer, K.: *Beitrag zur Analyse schizophrener Denkstörungen*. *Z. ges. Neurol. Psychiat.* 93: 55-61 (1924). - *Denkstörungen und Sprache bei Schizophrenen*. *Z. ges. Neurol. Psychiat.* 103: 185-197 (1926).

28 Comparar com M. Natanson (1963, S. 912-914).

29 O senso comum torna-se particularmente saliente quando os processos de individuação em uma sociedade se tornam acelerados. Importante aqui é o conceito de Habermas sobre a mudança estrutural da esfera pública. W. v. Baeyer-Katte [1966] apontou especial para isso. Não é acidental que as discussões sobre o senso comum aumentaram no século XVIII. No entanto, uma relação dialética duradoura (enquanto o sujeito se desenvolve de forma saudável: também é uma relação produtiva) de tensão entre um *sensus communis* e um *sensus privatus* parece pertencer à estrutura essencial do ser humano

30 Comparar, por exemplo, “*Beiträge zur vergleichenden Psychiatrie*” (Contribuições para a Psiquiatria Comparada) ed. por N. Petrilowitsch (1967), especialmente a descrição de Wulf de uma certa “relatividade”, que é específica para a consciência dos vietnamitas, é importante para nosso tema.

31 Consoante o original (N. do T.).





- Binswanger, L.: Drei Formen missglückten Daseins. Verstiegtheit, Verschrobenheit, Manieriertheit (Niemeyer, Tübingen 1956). - Über das Wahnproblem in rein phänomenologischer Sicht. Schweiz. Arch. Neurol. Neurochir. Psychiat. 91: 85-88 (1963). - Wahn (Neske, Pfullingen 1965).
- Bleuler, E.: Dementia praecox oder die Gruppe der Schizophrenien; in Aschaffenburg, Hb. der Psychiatrie, Vol. IV (Deuticke, Leipzig u. Wien 1911).
- Bräutigam, W.: Erlebnisvorfeld und Anlässe schizophrener Psychosen. 7. Psychiatertagung des Landschaftsverbandes Rheinland, Süchteln 1965.
- Cohen, M. B.; Baker, G.; Cohen, R. A.; Fromm-Reichmann, F. and Weigert, E.: An intensive study of twelve cases of manie-depressive psychosis. Psychiatry 17: 103-137 (1954).
- Conrad, K.: Die beginnende Schizophrenie (Thieme, Stuttgart 1958).
- Descartes, R.: Oeuvres et lettres (Gallimard, Paris 1953).
- Erikson, E. H.: Kindheit und Gesellschaft (Childhood and Society [New York 1950]) (Klett, Stuttgart/Zürich 1957).
- Fish, F.: Experimentelle Untersuchung der formalen Denkstörung bei der Schizophrenie. Fortschr. Neurol. Psychiat. 34: 427-445 (1966).
- Funk and Wagnall: Standard dictionary (Int. Ed., New York 1964).
- Gadamer, H. G.: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik; 2. Aufl. (Mohr, Tübingen 1965).
- Gebattel, V. v.: Prolegomena zu einer medizinischen Anthropologie (Springer, Berlin/Heidelberg/New York 1954).
- Göppert, H.: Zwangskrankheit und Depersonalisation (Karger, Basel/New York 1960).
- Häfner, H.: Prozess und Entwicklung als Grundbegriffe der Psychopathologie. Fortschr. Neurol. Psychiat. 31: 393-438 (1963).
- Heidegger, M.: Sein und Zeit (Niemeyer, Halle 1927).
- Hofer, G.: Der Mensch im Wahn (Karger, Basel/New York 1968a). - Der Wahnende als Mitmensch. Psychiat. clin. 1: 253-262 (1968b).
- Husserl, E.: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana, Bd. VI (Nijhoff, Den Haag 1954).
- Kant, I. (2016). Crítica da Faculdade de Julgar. Mattos, F. C. (Trad.). *Editora Vozes Ltda.* (Original publicado em 1799).
- Kant, I.: Kritik der Urteilskraft; 3. Aufl. (C) (Königsberg 1799). – Anthropologie in pragmatischer Hinsicht; 2. Aufl. (B) (Königsberg 1800).
- Kisker, K. P.: Kants psychiatrische Systematik. Psychiat. Neurol., Basel 133:17-28 (1957). - Der Erlebniswandel des Schizophrenen (Springer, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1960).
- Kosik, K.: Die Dialektik des Konkreten (Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1967).
- Kraus, A.: Melancholiker und Rollenidentität; in: W. Schulte, Melancholie (Thieme, Stuttgart 1969).
- Kretschmer, W.: Die entwicklungspsychologischen Zusammenhänge im Aufbau der Hebephrenie. II. Int. Kongr. f. Psychiatrie. Congress Report, Vol. 1, p. 215-218 Orell 8c Füssli, Zürich (1959).
- Kühn, H.: Über Störungen des Sympathiefühlens bei Schizophrenen. Ein Beitrag zur Psychologie des schizophrenen Autismus und der Defektsymptome. Z. ges. Neurol. Psychiat. 174:418-459 (1943).
- Kulenkampff, C.: Psychotische Adoleszenzkrisen. Nervenarzt 30: 530-536 (1964).
- Lukács, G.: Die Eigenart des Ästhetischen; Bd. II, Ges. Werke Ed. 12 (Luchterhand, Berlin/Neuwied 1964).



- Moore, G. E.: Die Verteidigung des Common Sense. Fünf Aufsätze. Einl. von H. Delius (Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1969).
- Natanson, M.: Philosophische Grundfragen der Psychiatrie. I. Philosophie und Psychiatrie; in: Psychiatrie der Gegenwart, Bd. 1/2, pp. 903-925 (Springer, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1963).
- Payne, R. W.: The measurement and significance of overinclusive thinking and retardation in schizophrenic patients; in P. H. Hoch and J. Zubin, Psychopathology of schizophrenia, pp. 77-97 (Grüne and Stratton, New York/London 1966).
- Petrilowitsch, N. (Hg.): Beiträge zur vergleichenden Psychiatrie. Akt. Fragen Psychiat. Neurol., Vol. 5 (Karger, Basel/New York 1967).
- Portmann, A.: Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen; 2. Aufl. (Karger, Basel 1951).
- Reid, TH.: The philosophical works; Bd. II. Ed. Hamilton (Edinburgh 1846).
- Shaftesbury, A. Earl of: Characteristics of men, manners, opinions, times; Bd.I-III (London 1711). Treatise II (Dtsch. Ausg.: Philosophische Werke, Bd. I-III [Leipzig 1776-1779]).
- Simmel, E.: Die Mode. Philosophische Kultur; 2. Aufl. (Leipzig 1909).
- Straus, E.: Psychologie der menschlichen Welt; p. 208 ff. (Springer, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1960).
- Tellenbach, H.: Geschmack und Atmosphäre. Medien menschlichen Elementarkontakts (Müller, Salzburg 1968).
- Theunissen, M.: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart (de Gruyter, Berlin 1965).
- Vico, G.: De nostri temporis studiorum ratione (Neapel 1708) (Lat.-dtsch. Ausg.: Vom Wesen und Weg der geistigen Bildung [Wiss. Buchgesellsch., Darmstadt 1963]). - La Scienza Nuova (1725/1744) (Dtsch. Übers, von E. Auerbach: Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker [de Gruyter, Berlin/Leipzig 1924; Rowohlt, Reinbek 1966]).
- Wyrsch, J.: Über die Psychopathologie einfacher Schizophrenien. Mschr. Psychiat. Neurol. 102: 75-106 (1940). - Die Person des Schizophrenen (Haupt, Bern 1949).