**A DEPENDÊNCIA QUÍMICA E SUAS CONFLUÊNCIAS EXISTENCIAIS**

**.**

# INTRODUÇÃO

Podemos afirmar após debruçarmos em estudos referentes à fenomenologia e a dependência química no que dedilha principalmente ao existencialismo, que a busca do homem por si mesmo e a angústia que tal procura o remete, é base do manancial histórico na qualidade dos micros estudos do comportamento humano, que servem de contraponto existencial à ciência histórica.

No entanto, existem registros comoventes do conveniente de dessemelhantes obras, por decorrência de uma leitura clara, aquelas cristas impulsivas que delas subsistem involuntariamente do todo de que fazem parte, como por exemplo, a veracidade que o uso de entorpecentes abrolha desde tempos mais remotos.

Arrebatados em um mundo fantasioso, esses "períodos de veracidade", do bem estar ou fantasia que o dependente químico experimenta, ou diz experimentar; insinuam provocantes ponderações sobre a interferência fenomenológica existencial e a dependência química; sua subjetividade e sua interferência na vida humana são inegáveis, que traz em seu âmago, o quanto se faz necessário o propósito de buscar uma maneira ampla de compreensão à dependência química com o propósito de refletir sobre o individuo imerso a tal prática de uso; esmiuçando o olhar fenomenológico com suas incógnitas existenciais e elementos chave como: Liberdade ou subjetividade, caráter social e enfrentamento humano no que se refere à busca de prazer existencial, procurando para isso, o entorpecer-se, sem perceber uma possível inexistência de sua permanente existência.

 Ao nos reportarmos aos meandros históricos da humanidade, logo se percebe que o homem tem longa proximidade com psicotrópicos. Há milênios sua utilização é posta, desde festividades romanas até rituais religiosos e indígenas.

A partir de bases bibliográficas de pesquisas já concretizadas que confirmam a veracidade desta informação. Sugere, ou expõem a existência enquanto fator de angústia humana remetendo o indivíduo à busca de si mesmo a partir de substâncias que proporcionem bem estar e ou outra especificidade pontual para alguma finalidade, mesmo que incógnita do próprio ser.

Em todas as culturas, portanto, é reconhecido que o uso de entorpecentes, que faz parte da historicidade humana.

A partir desse raciocínio, logo se nota que o homem traz consigo, a necessidade de buscar meios em que favoreça seu bem estar.

 Nessa perspectiva, as estaturas da existência de acordo com os fundamentos fenomenológico a esse respeito, é possível notar uma deficiência vinda da sociedade no que se refere à necessitada prudência quanto a exterioridades basilares que abarcam o entendimento da sociedade tais quais, culturais, políticas e econômicas, importantes ao entendimento do consumo de drogas.

Entretanto, vale ressaltar a precisão de não se ater simplesmente apenas á determinados pontos de vista já posta, más a respeito da singularidade do olhar existencial sobre a dependência química, é que certamente convém considerar enquanto profundamente importante em se tratando da confluência entre fenomenologia e dependência para uma análise mais intensa a respeito da característica do existir de muitas pessoas em específico, a adicção.

 Todo o conjunto desses conceitos vai de encontro não somente com o entendimento da sua importância fenomenológica existencial cotidiana apresentado a olho nu nas mais diversas situações do indivíduo dependente, más fundamentalmente na relevância que há na gravidade de seu uso, de uma possível perda da liberdade existencial, devido ao perigo que a droga apresenta com suas intrínsecas características, sem que o próprio usuário o perceba.

 Esse movimento fenomenológico é de um dos mais importante e intrigante considerando sua complexidade, pois estamos tratando de uma síntese heterogênica que aproxima a narrativa de grandes estudiosos como Hurssel (1859) e Heidegguer (1889) percussores da fenomenologia os quais pautaram em seus pensamentos a pluralidade da psicopatologia.

 Partindo do desígnio do trajeto histórico do consumo de entorpecentes com vistas para as mais diversas finalidades, notamos um atestamento da perda da riqueza cumulativa das denotações caracterizado e correspondente que se constelaram no marco grego pathos, do qual se abrolhou, filosoficamente, o ajuizamento do julgamento concernente à passividade do sujeito, conhecimento conferido, suportado, dominante, bruto, por oposição, isso tudo em obstinação ao logos ou aphronesis, que trazem consigo o significado do raciocínio inteligente e comportamento claro, o que propicia um posicionamento ploblematizador dos estudiosos a respeito do tema em epígrafe por se tratar de questão existencial que remete ao patológico e ou ao paradoxal.

A consideração explanada neste sobrevôo indicada sobre essa conjuntura, é que se pensam os porquês da perda de controle pessoal desde a era arcaica, segundo a origem de diversos relatos históricos, nem sucessivamente por findo dominante e nem continuamente inteiramente antagônico ao indivíduo. O motivo integralmente irreprimível, aceitada ainda na fase da civilização grega obsoleta, é a insanidade divinal (até), agitadora da consciência natural e que se conferiu "a um causador diabólico externo”. Ethos anthropoi daimom (o demônio do homem é o seu caráter), onde pode ser visto estilhaços semânticos de reflexões aprofundadas para o consumo de entorpecentes, como contra-golpe à culturas incivilizadas bem como a interiorização do componente passional.

Desta feita, o trabalho se seguirá destrinchando o fenômeno de maneira existencialista no humano, que observa que nas mais distintas esferas do Ser, do vazio e da angústia, é que se torna possível ver o mundo e as coisas e principalmente os outros de maneira profundamente semelhante, e que, certamente de acordo com estudos específicos, poderão avançar na pesquisa proposta com vistas no valor que a mente humana abarca, objetivando o reconhecimento da importância do conhecimento dos efeitos existenciais para a vida.

## 2 - O Olhar Existencial e a Dependência Química

Mais freqüentemente iniciada já na fase da adolescência e puberdade, a dependência química é um dos transtornos mais comuns na modernidade. Por se tratar de uma pratica universal e milenar, esse tipo de hábito se apresenta nas mais diversas culturas de modo que certamente não há quem não tenha conhecimento a respeito de algum tipo de droga, bem como seus intuitos. Por se tratar de uma ação distinta humana, a dependência química está sempre em volta ao cuidado em saber tanto qual o sentido em utilizá-la quanto a causa que provoca esse uso (OLIEVENSTEIN,C 1984)

Como se trata de conceitos inexplicáveis, pode tão somente ser apenas abrangido graças à singularidade que sua especificidade abarca. Segundo as analises de Dilthey, este exorta quanto ao estilo mutilador da explicação, isso porque, esta submerge nos fenômenos humanos o que exige sua definição. (DILTHEY, 1924)

Nessa perspectiva, as análises pertinentes ao dependente químico de modo existencial não objetiva explicar o porquê do uso das drogas, más procurar entender o porquê que o sujeito faz uso destas substancias com olhos voltados ao modo e ou modelo de sua própria existência, isso porque, para esclarecer, teria que necessariamente partir de onde veio a necessidade de alguns sujeitos a entorpecer- se. (KRÜGER.H 1994)

A noção de causalidade e a relação entre um evento e outro seria o efeito, ou seja, um modo de como se relaciona e surgem os eventos. Logo, aprender a causalidade é aprender sua inteligibilidade. Esse conceito de causa surge em Aristóteles quando se pretende responder a questão “ Porque as coisas são como são?” A causa eficiente em Aristóteles deu espaço a busca da relação de causalidade entre fenômenos.

( HEGEL, 1988)

Ao tratar da causalidade, o processo investigativo deste conceito concernente a dependência química, deve considerar o histórico emocional, natureza genética, meio em que vive, precedentes psicopatológico, dentre outros preceitos que valorizem questões existenciais como um todo. (HEGUEL, 1988). A luz do existencialismo colocado por Sartre, de modo didático como recomenda muito bem o existencialismo, o sujeito não deve ser culpado pelo que o acaso fez com ele, embora seja completamente responsável pelo que fará com aquilo que o acaso fez com ele.

"Que significa aqui dizer-se que a existência precede a essência? Significa que o homem primeiramente existe, se descobre, surge no mundo; e que só depois se define. O homem, tal como o concebe o existencialismo, se não é defensível, é porque primeiramente não é nada. Só depois será alguma coisa e tal como a si próprio se fizer. Assim, não há natureza humana, visto que não há Deus para a conceber. O homem é não apenas como ele se concebe mas: como ele quer que seja, como ele se concebe depois da existência, como ele se deseja após este impulso para a existência; o homem não é mais que o que ele se faz. Tal é o primeiro princípio do existencialismo. É também a isso que se chama a subjetividade [...]. Mas que queremos dizer nós com isso, senão que o homem tem uma dignidade maior do que uma pedra ou uma mesa? Porque o que nós queremos dizer é que o homem primeiro existe, ou seja, que o homem antes de mais nada é o que se lança para um futuro, e o que é consciente de se projetar num futuro. O homem é antes de mais nada um projeto que se vive subjetivamente em vez de ser um creme, qualquer coisa podre ou uma couve-flor; nada existe anteriormente a este projeto; nada há no céu inteligível e homem será antes do mais o que tiver projetado ser. Não o que ele quiser ser. Porque o que entendemos vulgarmente por querer, é uma decisão consciente, e que, para a maior parte de nós, é posterior àquilo, que ele próprio se fez. Posso querer aderir a um partido, escrever um livro, casar-me; tudo isso não é mais do que a manifestação de uma escolha mais original, mais espontânea do que o que se chama vontade. Mas, se verdadeiramente a existência precede a essência, o homem é responsável por aquilo que é. Assim, o primeiro esforço do existencialismo é o de pôr todo o homem no domínio do que ele é e de lhe atribuir a total responsabilidade da sua existência. (SARTRE, O existencialismo é um Humanismo, p.p. 182-184)

Nessa linha de raciocínio existencialista, é de fundamental importância observar a corroboração de Hegel onde seus pensamentos se apresentam enquanto sustentáculo no que se refere ao conceito de reconhecimento, que decorre da duplicação da consciência-de-si em sua unidade. (SARTRE, 1987)

Logo, o existencialismo apresenta confluência com a dependência química, já que, disposições como paternalismo, piedade, indulgência, materialismo dentre outros tantos sentimentos emocionais são desacorçoados ao entender que cada sujeito traz consigo seu jeito próprio de ser, tem o seu próprio tempo e caminho. E ainda, não é possível que nenhuma pessoa seja arquétipo existencial para ninguém.

O uso de drogas mesmo com todo aparato de liberdade e subjetividade que tal ação sugere, ainda assim o indivíduo tem que considerar a veemência social, desta maneira, na medida em que este hábito suscita inconsideração social, este tipo de conduta deixa de ser uma ação de responsabilidade exclusivamente individual. (OLIEVENSTEIN,C 1984)

 São esses extremos apontados por Sartre que fundamenta seus pensamentos, pois de um lado, defende os direitos individuais, e por outro, observa as cobranças da Coletividade[[1]](#footnote-2).

Destarte, nota-se que o aforismo do autor está voltado a uma ética muito expressiva. O que se chama de liberdade incondicional Sartre trás consigo antes de qualquer coisa uma interpretação estrutural conveniente da consciência, ou seja, baseada na competência de circular os acontecimentos da negativa, ou ainda, colocar-se à frente, separados delas. Contrário a isso, seria como o que ocorre entre os animais, que passam sua existência condicionada a essas coisas. (Sartre,1987)

O sujeito mesmo drogadicto, ainda assim traz consigo o encargo de ponderar e repensar suas opções. Freqüentemente avalia-se o dependente químico como sendo alguém sem a capacidade necessária de ponderar, recriminar suas preferências e se responsabilizar por cada uma delas. Mesmo enquanto escravo das drogas e de si mesmo, o ver-se no outro é que o fará repensar esse tipo de ação. (OLIEVENSTEIN,C 1984)

## 3. Hegel: A Dialética do Senhor e do Escravo.

Primeiramente, é necessário afirmar que Senhor e Escravo não são sujeitos reais nas descrições abaixo, contrario á isso, trata-se apenas figuras utilizadas pelo filósofo para apresentar a dialética do reconhecimento da consciência-de-si. HEGEL,1988)

De acordo com os pensamentos de Hegel o sujeito para se ver como ser-no-mundo, é necessário que outro também exista, ou seja, para que sejamos alguém, é preciso que negue o outro e essa negativa somente se dá diante da existência de outro este outro, entretanto, pode ser um artefato, um conceito, uma pessoa, enfim. A partir do momento em que se afirma seu eu, no mesmo instante se nega tudo o que não é seu eu. Este objeto é uma mesa. Então, não é um livro. Se este sou eu, logo fulano não é.

Nesse raciocínio se percebe que a casta do outro é tão inédita quanto a própria consciência do outro, desta maneira se nota na própria história da humanidade, dualidades, assim, as castas ou grupos do Mesmo e do Outro são alicerces para a adequação do indivíduo como ser-no-mundo, não é possível então de acordo com esse pensamento que se defina Um sem abordar o Outro diante de si.(Heguel, 1988)

Desta maneira, quando o adicto defini-se a si mesmo, acaba também por definir o outro da mesma maneira o outro, pois diante dele é também outro, ou seja, todos só somos um ante nossos próprios olhos apenas. Sartre textualizou da seguinte maneira esse raciocínio descrito: “O ser Para-si só é Para-si através do outro“, opinião que influenciada por Hegel, e que explica de forma clara a relação de necessidade Eu - Outro. (OLIEVENSTEIN,C 1984)

Ocorre que, as dualidades também podem ser conflituosas. Logo, a humanidade está dentro de uma totalidade, e isso partindo do princípio dos termo,s os dois, pois daí é que vemos o quanto são necessários um ao outro, pois absolutamente nada é alguma coisa sem não ser ou não haja alguma outra coisa, e é justamente essa pendência que forma a vida social, apresentando-se como sendo apoio dela consciente ou não iniciando pelo assegurar a individualidade do ser enquanto manancial constante de subversão. Muito interessante nesse raciocínio é que sem essas disputas, nosso padrão de mundo não faria sentido.(MENEZES,P.1992)

Assim sendo, a alteridade se apresenta como categoria basilar do aforismo humano, ou seja, o outro como respectivamente presente e afastado, análogo e desigual, anexo, mas de formato diferente, sem fusão isso partindo do usuário de drogas ou não.

Hegel inicia seu argumento afirmando que a consciência-de-si é como algo reconhecido, e desse modo, o desdobramento do conceito dessa unidade espiritual apresenta o “movimento de reconhecimento”. “Este movimento é dialético e decorre da seguinte maneira; A consciência-de-si para a consciência-de-si há outra consciência-de-si.

A aparência desse pensamento é que a consciência-de-si vai para fora do ser, perdendo-se e achando-se em outra essência. No entanto essa essência que pertence ao outro não é reconhecida como tal, o que se tem reconhecido no outro, é a si mesmo, o “eu mesmo como outro”. Nas palavras de Hegel:

“Ela veio para fora de si e isso tem dupla significação, inicialmente ela se perdeu a si mesma, pois se acha em uma outra essência. Segundo: com isso ela suprassumiu o Outro, pois não vê o outro como essência, mas é a si mesmo que vê no Outro”. (HEGEL, 1988, p.126).

Ao tomar consciência do que é externo, que se reconhece em si mesmo neste movimento dialético. É nesta espécie de confronto que o sujeito olha a si mesmo como se reconhecesse as capacidades de acordo com a necessidade ou desafios postos pelo objeto e a realidade. (HEGUEL,1988)

O que se conhece, portanto, é parte ou um ente do ser que está em abertura para a mudança. Um essente, um ser que não tem apenas uma essência, mas a coloca com efetividade, não é apenas abstrata, mas se reconhece no reconhecimento do outro. Não obstante, não há desse modo um movimento de reconhecimento do outro, pois o que se reconhece é a si mesmo.(HEGEL,1988)

Porém, não é apenas a outra consciência-de-si que é suprassumida nesse movimento dialético, e um duplo sentido: “primeiro, deve proceder a suprassumir a outra essência independente, para assim vir-a-ser a certeza de si como essência; segundo, deve proceder a suprassumir a si mesma, pois ela mesma é esse Outro” (HEGEL, 1988, p.126). É avançar ou superar um estágio no qual encontra a essência de si através do outro.

Nesta busca de reconhecimento de si o suprassumir se torna conseqüência para a consciência-de-si se encontrar. Esse movimento de sentido duplo aracteriza-se segundo Hegel, por ser também um movimento de duplo retorno da consciência-de-si a si mesma: em primeiro lugar, mediante esse suprassumir do ser - outro, a consciência retorna a si, por torna-se de novo igual a si mesma; segundo, a outra consciência de si também reconstituída era consciência-de-si no ser Outro, mas uma vez suprassumida deixa o outro livre de novo.

“[...] Para que a consciência-de-si seja, há outra consciência-de-si, que surge como vinda de fora. Quer dizer: a consciência-de-si se perdeu, já que se encontra como sendo outro; porém suprassume esta alteridade ao Ihe atribuir a essência de si - mesma. Trata-se de uma dupla suprassunção: da alteridade da essência independente e de si mesma, já que este outro e ela mesma; sendo uma duplicação de consciência-de-si, há uma dupla reflexão ou duplo retorno a igualdade consigo mesma porque a consciência, retornando a si do eu ser na Outra, ao reabsorver o seu ser que estava nela, deixa-a livre para operar seu próprio retorno. (MENESES, 1992, p.59)

A ação de reconhecimento se dá na operação, na ação de uma das consciências, esse movimento de consciência-de-si em relação à outra é representado como modo de agir de cada uma delas. No entanto, esse agir tem um duplo sentido de ser, tanto para o seu agir, como para o agir do outro.

Isso ocorre, pois segundo Hegel, “a outra é também independente, encerrada em si mesma, nada há nada nela que não seja mediante a ela mesma” (HEGEL, 1988, p. 127). Para este filósofo, a primeira consciência-de-si não tem diante de si o objeto, mas os olhos voltados para apenas o desejo como fator iniciante, nessa perspectiva, o objeto permanece disjunto e essa consciência-de-si não pode fazer nada para si mesma, se o objeto não fizer em si mesmo o que ela nele faz.

Assim, temos então um movimento de agir comum: “O movimento é assim, pura e simplesmente, o duplo movimento das consciências-de-si. Cada uma vê a outra fazer o que ela faz; cada uma faz o que da outra exige – portanto faz somente enquanto a outra faz o mesmo”. (HEGEL, 1988, p.127).

Entretanto, este desejo que surge unilateralmente, surge porque assim como a consciência, ele só existe para algo, só existe desejo porque este se inclina a algo, não sendo importante requerer a dialética com o outro, a menos que seja desigual para igual, dessa maneira é ele quem impulsiona a busca de reconhecimento, mas negando o desejo do outro, e é nisto que há o reconhecimento de si mesmo, a consciência-de-si através do desejo da procura de se encontrar negando o desejo do outro mesmo sabendo que a outra consciência tem a necessidade e contém também seu próprio desejo. (HEGUEL,1988)

Desta maneira, se trava o embate de uma com a outra no qual definirá o “Senhor e o escravo”. Aquele que se arrisca e vence determinado conflito vê sua superioridade na submissão do seu escravo, é quando o transforma no objeto para reforçar o manuseio de sua liberdade. Ele é livre para realizar seu desejo porque aprisionou o outro na negação do desejo alheio. ( SARTRE,1987)

Ainda que no campo abstrato, o desejo é posto como um vazio, um nada em ação que leva o desejante ao movimento de sua constituição, deste modo, é o agir que realiza a posição da consciência, como o desejo é continuo, a superação se renova conforme a realização deste tornando o escravo em objeto constante no agir submisso para realizar o gozo do Senhor. (SARTRE,1987)

De tal modo, o agir unilateral seria inútil, pois o que pode acontecer só pode efetuar-se através de ambas as consciências.

Esse agir não é de uma consciência-de-si sobre a outra, é o agir tanto de uma como de outra em um movimento duplo. (HEGEL,1988)

Diante desse argumento, o filósofo se propõe a repetir esse movimento, mas agora na consciência. O jogo de forças descrito anteriormente deixa de ser para “nós” e passa ser para os extremos, nas palavras de Hegel: “O meio termo é a consciência-de-si que se decompõe em extremos; e cada extremo é essa troca de sua determinidade, e passagem absoluta para o oposto” (HEGEL, 1988).

Como consciência, esses extremos vai para fora de si, e em seu ser-fora-de-si, é retido em si, é para si e seu esforço fora de si.

A partir dessa avaliação, cada extremo é para o outro o meio termo, perante o qual é consigo mesmo mediatizado e concluído, cada um é para si e para o Outro, essência imediata para si essente, que ao mesmo tempo só é através dessa mediação dessa maneira segundo o raciocínio do autor, o reconhecimento de ambos é duplo e recíproco. (HEGEL,1988)

O conceito de reconhecimento que decorre da duplicação da consciência-de-si em sua unidade, é considerado como processo que se manifesta para a consciência-de-si. Esse processo apresenta primeiro o lado da desigualdade de ambas – as consciências-de-si ou extravasam-se do meio termo nos extremos, e esses como tais, são opostos um ao outro, um dos extremos é só o que é reconhecido e o outro é só o que reconhece. No entanto, assemelha-se, se compararmos a um espelho onde o outro na verdade é o meu reflexo salvo as propriedades diferentes contidas em cada um, para que eu me “veja” necessito desta outra parte que mostrará a minha. (HEGEL, 1988)

Nesse raciocínio, trata-se então de um processo de exteriorização onde o que era apenas interior se externa, mas com proporções opostas. Um caminho que não há volta, pois sofre um desessenciamento nesta saída e que volta enriquecida no seu ser após esta manifestação. Inicialmente a consciência-de-si é ser-para-si simples, igual a si mesma mediante a exclusão do outro, e todo que lhe apareça “Para ela, sua essência é objeto absoluto é o Eu; e nessa imediatez ou nesse ser de seu ser-para-si [um] singular”. (HEGEL, 1988, p.128), o outro para ela apresenta-se com objeto inessencial, marcado com um sinal negativo.

No entanto, o outro é também uma consciência-de-si, e um indivíduo se confronta com outro indivíduo, pois surgindo de maneira imediata, os indivíduos são um para o outro cada qual a sua maneira, objetos comuns, figuras independentes, consciências individuais imersas no ser da vida. Trata-se aí, de consciências que ainda não levantaram a cabo uma para outra, o movimento de abstração absoluta, que consiste em extirpar todo ser mediato, para ser apenas o puro ser negativo da consciência igual-a-si-mesma. Ou seja, essas consciências ainda não se apresentaram uma para a outra e, desse modo, a pura certeza de si não tem verdade nenhuma, “pois sua verdade só seria se seu próprio ser-para-si lhe fosse apresentado como objeto independente, ou o que é mesmo o objeto como sendo a pura certeza de si mesmo”. (HEGEL, 1988,).

No entanto, argumenta Hegel, com base nesse conceito de reconhecimento, isso não é possível a não ser que cada um leve a cabo essa pura abstração de ser-para-si: “ele para o outro, o outro para ele; cada um em si mesmo, mediante seu próprio agir, e de novo, mediante o agir do outro” (HEGEL, 1988, p.128).

Más, essa apresentação de si como pura abstração da “consciência-de-si, consiste em mostrar como pura negação de sua maneira de ser, ou em mostrar que não está vinculado a nenhum ser-aí determinado, nem à singularidade universal do ser aí em geral, nem à vida” (HEGEL, 1988, p.128).

Para Hegel essa apresentação é o agir duplicado “o agir do outro e o agir por meio de si mesmo” (p.128). Assim, a relação das duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas se provam a si mesmas e umas as outras por meio de uma luta de vida ou de morte, e essa luta é necessária para elevar a verdade no outro e nelas mesmas na busca da certeza de si-para-si, pois segundo Hegel:

“[...] Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se conquista]; e se prova que a essência da consciência- de-si não é o ser, nem o modo imediato como ela surge, nem o seu submergir-se na expansão da vida; mas que nada há na consciência-de-si que não seja para ela momento evanescente; que ela é somente puro ser-para-si. O individuo que não arrisca a vida pode bem ser conhecido como pessoa; mas não alcançou a verdade desse conhecimento como uma consciência-de-si independente. Assim como arisca a vida, cada um deve tender à morte do outro; pois para ele o Outro não vale mais que ele próprio. Sua essência se lhe apresenta como um Outro, está fora dele; deve suprimir seu ser-fora-de-si. O Outro é uma consciência essente e de muitos modos enredada; a consciência-de-si deve intuir se ser-Outro como puro ser para-si, ou como negação absoluta”. (HEGEL, 1988 p.129).

Então vejamos, de acordo com esses pensamentos hegelianos, a comparação com a finitude, ou a morte do outro se dá como para si mesmo, dessa maneira, essa comprovação por meio da morte supra-sumi justamente a verdade que dela deriva resultar, e com isso, também supra- sumi a certeza de si mesmo de forma geral. Assim como a vida é condição natural da consciência, a independência sem a absoluta negatividade também o é, e a morte é a negação natural dessa mesma consciência, a negação sem independência, que fica privada da significação pretendida do reconhecimento.

Frente à morte, Hegel assinala que ambos arriscam a vida e a desprezam cada um em si e no Outro, mas essa certeza não é para os que travam essa luta. Segundo Hegel:

“[...] Desvanece, porém com isso igualmente o momento essência nesse jogo de trocas: o momento de se decompor em extremos de determinidades opostas; e o meio termo coincide com uma unidade morta, que se decompõe em extremos mortos, não opostos, e apenas essentes. (HEGEL, 1988, p.129).

Desse modo, para elevar sua certeza à verdade, as duas consciências de si opõem-se e cada uma limita a outra ao lhe resistir, trata-se de uma relação recíproca que implica em uma luta de vida ou morte, na qual elas procuram provar, arriscando a própria vida, que é um puro ser-para-si. (HEGEL,1988)

Segundo Chagas (1995), a morte e a supressão da verdade da consciência-de-si são despojadas de reconhecimento, e a vida como patente para a consciência-de-si, é essencial como a própria pura consciência-de-si, pois se coincidem quando “um é a consciência independente (o Senhor), cuja essência é o ser-para-si; o outro é a consciência dependente (o Escravo), cuja essência é a vida” (p.13). Nas palavras de Hegel:

“[...] A dissolução daquela unidade simples é o resultado da primeira experiência; mediante essa experiência se põem uma pura consciência-de-si, e uma consciência que não é puramente para si, mas para um outro, isto é, como consciência essente, ou consciência na figura da coisidade. São essenciais ambos os momentos; porém como, de início, são desiguais e opostos, e ainda não resultou sua reflexão na unidade, assim os dois momentos são como duas figuras opostas de uma consciência: uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o senhor, outra é o escravo”. (HEGEL, 1988, p.130).

Segundo pensamento existencialista nesse meandro, o homem é apresentado na vida como uma concepção constante, ou seja, ir sendo como se houvesse a inexistência do preexistir, segue como um condenado á liberdade, ao livre arbítrio já que nada o pré- determina. (SARTRE,1987)

Dessa maneira, o eu revelar-se-á a si mesmo, embora essa manifestação somente ocorra por meio do praticar. E este praticar, se, por um lado, pode surgir como gratificante, por outro pode suscitar a aflição, principalmente se não existir fé na eternidade, ou seja, se entender a morte como sendo algo determinante. (MENEZES,P, 1992)

Daí surge à angústia do autoconhecimento ou da consciência de si próprio como Eu Sou, remetendo o sujeito a questionamentos do tipo como Sou? Sou pura e simplesmente para morrer? Será concebível que tudo isto que eu sou, toda esta vitalidade, toda este entusiasmo, toda esta energia pode submergir a qualquer tempo? De uma hora para outra? A busca do conhecimento de si é o que provoca no Ser essas problemáticas. (HEIDEGGER,1999)

## 4 - Angústia Existencial.

Essa concentração na mente colabora para a divagação, a fragmentação dos acontecimentos e o desencadeamento da "direção de consciência", ou seja, a demonstração direta dos estados intelectuais, nos quais sugere que se revela espontaneamente ao irrefletido, o que procede ao sensato detrimento de um seguimento coeso.

Nessa seara, nos remetemos ao pensamento de Heidegger que enfatiza em sua obra Ser e Tempo (1999) que quando o homem acorda da sua alienação, a angústia (Angst) germina, isso porque ela é simplesmente o resultado da compreensão da ausência de alicerce que há na existência humana.

Para esse autor, a existência nada mais é que uma interrupção passageira entre o nascimento e a morte, nessa perspectiva, a concepção de vida se origina no passado do homem e seguem para o póstumo, o qual não pode ser dominado, logo, estará sempre truncado, circunscrito pela morte e que não tem o domínio em evadir-se. (HEIDEGGER, 1999)

Dessa maneira, a angústia tem o propósito de desvendar o ser legítimo e a liberdade (Frei-sein) como um potencial, ela treina o homem a nomear e administrar a si mesmo.

Heidegger quando refuta sobre a angústia, em seus pensamentos esclarece que somente nela, se percebe o grande valor do tempo, e a finitude da experiência humana é degustada como uma liberdade para o encontro com sua extinção, ou seja, é um estar disposto para, e um ininterrupto estar conexo com sua adequada morte.

Nessa linha de raciocínio, a dependência química ofusca no momento em que o usuário faz uso das drogas, a eminência da morte, retomando essa consciência após sua utilização, más em meio a angústia do entendimento da finitude, a qual poderia ter sido abreviada graças a ele mesmo.(HEIDEGGER,1999)

È no momento de angústia, que todas as ocorrências, os institutos (Seiendes) em que o homem permanecia imerso se abduzem, submergindo em um nada e em nenhum lugar, e aí que o homem em meio ao tudo ou todas as coisas plaina avulso, e nesse instante, em nenhum lugar se sente habitado (Un-heimlichkeit, Un-zu-hause). Afronta o vácuo, a "nenhum-coisa-idade" (das Nichts); e tudo o que lhe parecia de rotina desvanece, isto se torna apropriado uma vez que então se depara com o potencial do Ser de modo verdadeiro. (HEIDEGGER, 1999)

A angústia é que remete o homem para o Ser. Com isso, evidentemente o autor não pronuncia que o Ser compartilha tão somente do lado sombrio da desesperança, da angústia; o Ser é também coligado com a lucidez e com a exultação (das Heitere). Refletir sobre o Ser é tentar atingir ao apropriado lar. Por isso, Heidegger distingue com privilegio o amanhã, porque é este o arremesso para acontecê-lo e o baque da restituição no encontro com a morte que lá está, e é o que o induz a discorrer sobre a auto conscientização.(HEIDEGGER,1999)

Nessa circunstância, o homem fica pronto a inserir essa noção existencial na concepção de sua própria vida, e deste modo se adequar na essência perpetrando efetivamente sua a existência, se tornando legítimo, não mais uma criatura sem procedência. Neste ângulo da visão existencial do homem, é que ele tem a noção de suas armações existenciais e o quanto está subordinado, arrancando-o da superficialidade que amplia seus conflitos. (HEIDEGGER, 1999)

Por essa seara, no teor filosófico existencialismo, a angústia do sujeito dependente químico procura em sua liberdade nomear o sentido que almeja para a sua existência. Essa alternativa é importante, pois sua existência não está predeterminada, e a forma que cada ser humano opta de estar no mundo e compreende-lo procede de sua própria preferência.

Perfilhando a linha de raciocínio supramencionada, o uso das drogas sugere a busca do sentido do ser no Ser, fazendo uso de uma linguagem subjetiva.

Seguindo o raciocínio heideggeriano, “O ser é a raiz da voz e da linguagem, e esta, a raiz do silêncio. O silêncio final recupera a realidade como um pensamento que não se pensa. O eu, “um dos espasmos instantâneos do mundo” (p.115), é o suporte do itinerário, destinado, porém, a desaparecer, deste modo, somente restará o vazio.

Deste modo, cada individuo traz consigo o livre-arbítrio de escolher por uma vida legítima e questionadora, entretanto, isso possivelmente o remeterá a ver um mundo incoerente em que nada faz sentido e, por conseguinte, se encontra engolido por um precipício de irresoluções. Ou pode optar pela alternativa de se recolher nas trivialidades do dia-a-dia, na mediocridade do imediatismo limítrofes e transitórios, entretanto, seguramente jamais se permitirá a sensação de exultação pela vida de modo pleno.

Erro do livre-arbítrio. – Hoje não temos mais compaixão pelo conceito de ‘livre-arbítrio’: sabemos bem demais o que é – o mais famigerado artifício de teólogos que há, com o objetivo de fazer a humanidade ‘responsável’ no sentido deles, isto é, de torná-la deles dependente... Apenas ofereço, aqui, a psicologia de todo ‘tornar responsável’. – Onde quer que responsabilidades sejam buscadas, costuma ser o instinto de querer julgar e punir que aí busca. O vir-aser é despojado de sua inocência, quando se faz remontar esse ou aquele modo de ser à vontade, a intenções, a atos de responsabilidade: a doutrina da vontade foi essencialmente inventada com o objetivo da punição, isto é, de querer achar culpado. (FRIEDRICH NIETZSCHE, 1888)

Essas análises trilham por um caminho que remete ao entendimento de que a dependência química está repleta de signos relacionados ao livre-arbítrio, e estes foram minuciosamente criados com o propósito de disfarçar o mundo real, sua falta de sentido, entretanto existencialistamente falando, essa falta de sentido acaba por contribuir, pois é justamente na falta de sentido que o sujeito dependente químico edifica seus mundos, sejam eles bons ou ruins.

Nesse raciocínio, do nada, do vazio ou do caos de seu próprio mundo, é de onde emana o sentido, brotado da inaptidão humana de agüentar este nada. As invenções sensíveis simulam a investigação por derrotar a ausência de sentido pela invenção do sentido, mesmo tendo a compreensão de que se trata de uma utopia.(HEIDEGGER,1999).

# 4.1 - O SUJEITO; O OUTRO E O MUNDO.

"A porta da felicidade abre só para o exterior; quem a força em sentido contrário acaba por fechá-la ainda mais."(KIERKEGAARD)

É no mundo posto que encontramos descansadas as probabilidades existenciais que se aplicam em cada ou a cada indivíduo no instante em que os dois, tanto o indivíduo quanto o mundo posto, analisando a origem da existência , são desvendados cada qual em suas características. Da mesma maneira é que existe no sujeito a ambição inculta de querer ser, de ambicionar realizar-se como sujeito livre, são descobertas as possibilidades de concretizações, as quais urgem por se revelar em determinado projeto humano, tendo em vista que somente isso é possível graças às possibilidades de cumprimento que somente auferem sentido quando carregadas de acepções humanas. ( HEIDEGGER,1999)

Em diferentes cenários, embora com propósitos parecidos, o consumo de substancias lícitas ou não, que apontem ao bem estar individual ou até mesmo com pares, é milenar na historicidade humana. (OLIVENSTEIN. C,1984)

É possível observar nesse entendimento apontado, que a busca pelo preenchimento do vazio que a própria existência propõe a muitos acaba por favorecer a adicção partindo do pressuposto da troca, o seja, por caminho fenomenológico, o experimento da busca da satisfação imediata,

Nessa perspectiva, ao concorrer o caráter moral do individuo adicto de acordo com categorias determinadas por sua própria razão, integra a intencionalidade fenomenológica do não adicto a inteligibilidade coesivo da coletividade, o que revolve a aprendizagem para uma vida nova, uma alameda de solicitude da liberdade na penúria.

Então, a liberdade é subjetiva, e está fundamentada no conceito de intencionalidade, que por sua vez, é amparada pelas oscilações ontológicas em gerência à aprovação desta liberdade. (SARTRE, 1987)

Quando o sujeito passar a existir no mundo, surge em meio à imprecisa condição de indivíduo num mundo já posto, numa absoluta solidão, imerso na alteridade adequada da existência. Nesse foco existencial, o verbete do Dicionário de Filosofia referente ao existencialismo nos elucida: “*O homem nunca é ou nunca encerra em sí a totalidade infinita, o mundo, o ser ou a natureza*”.( DICIONÁRIO DE FILOSOFIA; pg.468).

Em meio a tantos aforismos, Hegel rejeita a individualidade enquanto produto da conformação do mundo, assim como minimizar ao subjetivismo psicológico, as atitudes do sujeito reduzindo dessa maneira uma análise mais precisa das circunstâncias e modos de vidas ou deixar passar ao largo a identificação geral das características do momento em que este sujeito vive.

“Fosse o exterior constituído, em si e para si, tal como se manifesta na individualidade, essa seria bem compreensível a partir dele. Teríamos então uma dupla galeria de quadros, em que uma seria reflexo da outra; uma, a galeria da determinidade completa e da delimitação das circunstâncias exteriores; outra, a mesma galeria, mas traduzida nessa modalidade segundo a qual as circunstâncias estão dentro da essência consciente.”(HEGUEL, p.221)

Ao focar essa vertente do pensamento existencialista, se nota um movimento ontológico que todo sujeito têm que alcançar uma espécie incomum de liberdade. Essa tal liberdade, entretanto, jaz na imprecisão da opção que o sujeito pode conseguir entre a destituição e a ascensão do modelo de sua natureza humana de viver, são os movimentos da própria existência que distinguem seus estados, como transcendência e imanência (HEGEL,1988)

Nessa perspectiva, a transcendência se apresenta como uma situação em que o sujeito sobrepuja o seu estado original, enquanto que a imanência refere à não superação desse estado ou, em derradeira análise, a um estado de não-movimento existencial. Numa cultura individualista e competitiva, por exemplo, o sujeito é isolado e deste modo, a satisfação pessoal passa a depender no somente do que pode ser abstraído de outro semelhante, mas de qualquer objeto, nesse sentido, a droga é o objeto. (HEGEL, 1988)

Aventar a noção de indivíduo e a alteridade em seu conceito como pressupostos da analogia indispensável que existe entre as pessoas, pode ser um arranque essencial para tematizar a chamada alteridade do individuo.

A vertente do existencialismo concebe a vida como numa constante série de ações. Sob esse ponto de vista, o indivíduo é diuturnamente obrigado a adotar deliberações e escolhas sobre suas vidas, muito freqüentemente, essas deliberações não são boas, isso porque de acordo com alguns pensadores que debruçam sobre o conceito de liberdade sugere que esta, assim como escolhas pessoais, são as origens da desventura humana. (SARTRE, 1987)

As drogas ai apresentam-se no centro, ou seja, com os olhos voltados ao existencialismo, depara-se na modernidade como sendo um sintoma do qual denuncia uma carga tanto existencial quanto social. A experiência subjetiva ou o valor da subjetividade, nesse caminho, apresenta-se com grandeza.

Os preceitos sociais nada mais é que a conseqüência da tentativa dos homens em esquematizar uma concepção operacional. Melhor dizendo, quanto mais estruturada a sociedade, mais operacional ela precisaria ser.(KRÜGER.H,1994)

Os existencialistas procuram elucidar qual a razão de algumas pessoas se sentirem seduzidas à passividade moral fundamentando-se no provoco de adotar coragens. Isso porque comboiar resoluções é simples graças ao pouco esforço que isso requer, seja ele emocional e intelectual, obedecer é mais fácil. Se a ordem não é coerente, não é o aspirante que deve protestar.

Dessa maneira é que se podem esclarecer as guerras bem como os genocídios em massa podem ser entendidos, considerando que os envolvidos, na sua maioria, estavam apenas fazendo o que lhe foi ordenado. Nessa seara, a individualidade se faz responsabilidade do Eu de cada sujeito

Essa análise ainda nos remete a uma crítica que Heguel faz a Fchte a respeito do Eu abstrato no que tange a um olhar reflexivo a respeito da individualidade humana;

Fichte estabelece o Eu e, na verdade, o Eu total e constantemente abstrato e formal, como princípio absoluto de todo saber, de toda razão e conhecimento. Em segundo lugar, esse Eu é por causa disso em si mesmo completamente simples; por um lado, nele são negados toda particularidade, determinação e conteúdo – pois todas as coisas sucumbem nesta liberdade e unidade abstrata –; por outro lado, todo conteúdo que deve valer para o Eu somente é estabelecido e reconhecido pelo Eu. O que é, somente é através de mim, e o que é através de mim posso do mesmo modo aniquilar novamente. Se, porém, ficamos presos a estas formas totalmente vazias que têm sua origem no caráter absoluto do Eu abstrato, nada é considerado em si e para si e em si dotado de valor, mas somente enquanto produzido pela subjetividade do Eu. E então o Eu também pode permanecer senhor e mestre de tudo o que existe e nada haverá em nenhuma esfera da eticidade, do direito, do humano e do divino, do profano e do sagrado que não necessite ser primeiramente estabelecido pelo Eu e que, por isso, também não possa igualmente ser destruído pelo Eu. Por causa disso, tudo o que é em-si-e-para-si é apenas uma aparência e não é verdadeiro e efetivo devido a si mesmo e por meio de si mesmo, mas um mero aparecer por meio do Eu que, com violência e arbitrariedade, dispõe livremente de tudo o que é em-si-e-para-si. Atribuir valor a algo ou superá-lo depende totalmente do bel-prazer do Eu que, enquanto Eu, já é absoluto em si mesmo. Em terceiro lugar, este Eu é indivíduo vivo, atuante, e sua vida consiste em fazer sua individualidade para si e para os outros, em se manifestar e se tornar fenômeno [sich zu äußern und zur Erscheinung zu bringen]. Pois cada homem, na medida em que vive, busca se realizar e se realiza. (HEGUEL, p. 82-82)

Quando se pensa na comodidade da simplicidade em não se opor a nada no mundo, logo nos remetemos a outro pensamento pertinente embora aparentemente antagônico, Shopenhauer assim como tantos outros estudiosos, se propôs a procurar compreender como era assimilada pelo homem a sua inserção, no entanto, este pensador sustém o arrojado conceito de descer do trono a razão como estando em posição privilegiada em ser a exclusiva instituidora da ação, como por tempos foi colocada, principalmente segundo a hipótese kantiana da razão pura.

De acordo com esse autor a razão não é a única dominadora do esboço problemático da relação do ser no mundo. Schopenhauer parece que traz em suas defesas a familiaridade humana como móbile de suas ações. Ele batiza o mundo como representação de uma vontade humana!

Segundo seu aforismo, o mundo só permanece como representação integral e exclusivamente em relação a outro ser, ou a aquele que o entende, que não é outro senão ele próprio, assim sendo, o sujeito desempenha o mundo enquanto elemento, produzindo sua existência por meio de sua relatividade em ser objeto deste sujeito, ou, o reconhecimento da vontade humana é o exclusivo único cerne metafísico responsável pelo direcionamento de seu comportamento.

Ainda na linha de raciocínio do autor em epígrafe: “Só a intenção decide sobre o valor moral ou não de um ato, donde o mesmo ato pode ser reprovável ou louvável segundo sua intenção.” (SCHOPENHAUER, 2000, p. 41).

Sob esse parâmetro Schopenhaueriano, quando este delibera a aspiração como instrumento fundador da ação humana, ou seja, um diagrama existencialista do ser em se estabelecer livre e assumir as responsabilidades dessa liberdade, esse raciocínio então nos parece imunizado pela fundamentação existencialista.

O sujeito que tem em sua individualização o conhecimento de sua individualização como fruto da sua assimilação com o corpo, o distingue de duas formas diferentes: Primeiramente enquanto representação intelectual ou por intuito de sua particular compreensão, como objeto entre os objetos e devidamente contido a suas normas; a seguir como alguma coisa que é inteiramente manifesta de cada um e denominado pela vontade. (SCHOPENHAUER, A, 2001)

Por conseguinte, à vontade, é um evento pessoal, o centro de toda a coisa privada, é ela que apresenta enquanto força ofuscada da natureza, ou como o motivo que conduz o homem de maneira razoável ou não.

O que difere nas representações desses dois modos de ver as expressões da vontade jaz no nível de fenomenalidade e não na profundeza deste fenômeno, já que, como exposto, a essência é a vontade para ela, o Ser não pode ser tido como algo parametral, de maneira suposta “entorpecido”, tendo em vista estar constantemente sendo afetado por um mundo que está, e ao mesmo tempo passa. (SCHOPENHAUER,A, 2001)

Por outro ângulo, o mundo também é formado por este sujeito, que por sua vez é quem o movimenta na constituição, inclusive do seu próprio mundo, arremessando-se num projeto futuro incerto já que sua significação é oferecida no movimento do ser em procura de seu significado, entretanto, de acordo com esse aforismo não existe pronto um sentido no sujeito, nem fora dele, no mundo, seja ele um adicto ou não. (SCHOPENHAUER,A, 2001)

Em relação ao dependente químico, este nos incita a crer que é movido também pela vontade própria, seja ela boa ou má, ou seja, para esse indivíduo aquela vontade de se de compor, de fazer valer sua liberdade no sentido de galgar a cada movimento a probabilidade inusitada de atingir seu projeto existencial. Interessante que os contextos que amparam estas “vontades” têm o mesmo sustento que em qualquer outro individuo, isto é, a vontade que perturba o sujeito segundo está localizada numa aliciação deste sujeito com o mundo da vida. Então, nota - se uma contraversão no conceito de vontade, em outras palavras, a vontade é colocada como sendo uma expressão da razão.

Essa proposta de soberania da razão é oriunda dos pensamentos Kantiano que punha essa razão como sendo uma imaculada racionalidade de caráter prático, não lhe imputando uma possibilidade além da coincidência do si, consigo mesmo.

Entretanto, de acordo com pensamento shopenhaueriano o homem não passa a existir como cerne de uma razão positiva, contrário á isso, se determina de antemão como negatividade, para a partir daí ,tornar-se liberto para se constituir como projeto existencial.

Nessa opção, o ser pode escolher pela não autenticidade e por não ser livre, nessa situação, acomoda sua liberdade engajada numa fuga assinala nessa investigação como dependência isso considerando, que todo sujeito colocado no mundo da vida tem a obrigação de aliar-se na decisão de um projeto existencial, e não ficar à mercê dos acontecimentos definidos por outros sujeitos e desta maneira se colocar enquanto objetos deles. (SARTRE,1987)

Todo esse tecido existencial, parte da construção de concepções subjetivas cujos sujeitos agem ativamente em seu apanhe, elegendo e definindo seus comandos. Á partir do momento em que um sujeito não pratica sua vontade resolvida por sua própria razão, corre o risco de se tornar tão somente um objeto a outros sujeitos, ou a outros objetos, nessa analise, a droga que exerce sua vontade proveniente de um projeto existencial.

Observando essa análise, logo se nota a importância, e porque não dizer, o peso do dolo que a liberdade nos atribui e, diante dessa liberdade de escolha, o ser humano se atormenta, pois a liberdade sugere praticar preferências, das quais somente o próprio indivíduo pode fazer ao paralizar-se, o indivíduo se abstém das escolhas mantendo-se narcotizados e dessa maneira, se abstém das opções necessárias á sua existência. (SARTRE, 1988)

Contudo, a não ação, o nada fazer, por si só, também não deixa de ser uma escolha; para o adicto seria como de simplesmente não agir, de demorar a existência, poupando-se de correr os riscos temendo o erro e conseqüentemente a culpa predominante na sociedade moderna. O correr riscos na busca da autenticidade e da auto - realização, não é nem de longe uma tarefa fácil considerando que se trata de uma marcha solitária e pessoal que o individuo deve cultivar a procura de si mesmo.

## 5 – A Paixão como Domínio Racional.

Arrebatados de um mundo fantasioso, o sujeito adicto que tem em seu hábito uma paixão, considerando o modo de como a procura, esses "períodos de veracidade" que encontra no entorpecimento, assuntos de "mais valia" da piada ou fantasia, insinuam a autoridade do entusiasmo como seiva para seu Ser.(OS SENTIDOS DA PAIXÃO,1991)

Principiando as observações de grandes pensadores desde a Grécia antiga, a paixão pode ter ao mesmo tempo e do mesmo modo à coragem da grafia, como uma leitura da vida, como uma obra preocupante que o remete a angústia perturbadora do existir comunicando ao leitor inquietações emocionais, a vida como um texto que desconhece a sua própria analogia, por essa razão vai à procura do conhecimento essencial imergindo em depósitos antediluvianos, de categorias afetuosas culturalmente soterradas na impressionabilidade do sensível. (OS SENTIDOS DA PAIXÃO, 1991)

Partindo do desígnio do caminho histórico da expressão paixão, notamos um atestamento da perda da riqueza cumulativa das denotações caracterizado e correspondente que se constelaram no marco grego *pathos*, do qual se abrolhou, o ajuizamento do julgamento concernente à passividade do sujeito, conhecimento conferido, suportado, dominante, bruto, por oposição, isso tudo em obstinação ao *logos* ou a *phroesis*, que trazem consigo o significado do raciocínio inteligente e comportamento claro, isso varia do posicionamento ploblematizador dos gregos da era antiga - Sócrates, Platão e Aristóteles, por exemplo, e o caráter contraproducente dos estóicos e de seus descendentes, e no estrear do período contemporâneo, Descartes e Espinosa.

Esse raciocínio é devido ao entendimento de que os gregos sempre tiveram em vista, que toda experiência vivida pela paixão, traz consigo algo enigmático, por isso, ameaçador, pois se trata de um entusiasmo que esta dentro do individuo, que o possui sem a possibilidade de possuí-la, dessa maneira, se torna uma vitima inerte aos seus domínios.( OS SENTIDOS DA PAIXÃO,1991)

A compreensão que se chega desse estudo sobre essa conjuntura, é que se diferencia em meio aos gregos, segundo a origem da força provada, nem sucessivamente por findo dominante e nem continuamente inteiramente antagônico ao individuo.

O motivo integralmente irreprimível, aceitada ainda na fase da civilização grega obsoleta, é a insanidade divinal (*até*), agitadora da consciência natural e que se conferiu "a um causador diabólico externo”. *Ethos anthropoi daimom* (o demônio do homem é o seu caráter).(HEIDEGGER,1999)

Após essa muito breve leitura sobre o tema da era arcaica, o passional na definição dilatada de afabilidade, faz jus ao estoicismo, o indeferimento mais extremo por ser permanentemente pretexto da heteronomia da aspiração, ou seja, o integral comportamento lógico permitido pelo exercício da eqüidade, ou virtude (*areté*), abrangendo a especialidade mental de autoridade sobre os aspectos superficiais, que culminaria depois de extinguido, o resultado nocivo dos sentimentos intensos, na absorção do *apaté*, do entusiasmo imperturbável, insensível.

Importante salientar que esse breve apontamento de entendimento antigo á respeito da paixão, é com o propósito de elucidar a importância das sensações humanas e de que maneira essas interferem na existência.

Ora, embora diferentes entre si, os desejos lutam contra o domínio racional, ou ouvem docilmente as suas repreensões e ditames como uma filha à mãe, igualmente Aristóteles fixou a colocação ativa das paixões mencionadas como as "que introduzem mudanças em nossos juízos".

O caráter estóico reconstruído no período contemporâneo apartou as aptidões inatas, os anseios e paixões compassivas do temperamento fundamental da alma "como fenômenos de inibição e perturbação". Mais perspicaz do que Les Passiones de I'ame de Descartes, cujo dualismo substancialista atribuiu nesse afastamento, a Ética de Espinosa, observa que uma integração das paixões à resolução do natural, que quer nos descrever sobre a incoerência de reprimi-las espontaneamente e da utilidade moral a remover o motim ou o combate de umas versus outras.

Todavia, a partir do século XVIII, é que se reabilitou socialmente as paixões. Avesso a esse aforismo utilitarista, o romantismo possibilita a liberdade do profundo noturno, espontâneo, da subjetividade, o acendimento poético é que emancipa o entusiasmo amoroso, seja ele qual for, no caso, o adicto tem uma relação amorosa com a droga levando em conta, que cada toxicômano é um e cada um se vicia por razões diferenciadas, más todos recaem na mesma paixão.

 Insurgir com ele o novo *pathos* de uma excitabilidade conflitiva, pois por trazida das paixões da alma, é que se patenteia a alma das paixões, a Sehnsucht um dos sonhadores alemães, a ambição do ilimitado, sentimento do sentimento e desejo do desejo, predominante passional da inquietude romântica tolerada e insaturável, que Kierkegaard classificou de "perpétuo esforço para aprender aquilo que desvanece".

Como uma configuração de vida fictícia que possibilita a confrontação do eu consigo mesmo e com os outros, a droga além da vinculação intersubjetiva e social da vontade, e além do desenvolvimento imaginativo das paixões nomeadamente da paixão por entorpercer-se, é cristalizada pela reprodução e pela ostentação, deste modo, não é inaccessível a permuta das veemências sociais, além da transformação das paixões, pois a droga apresenta-se como uma vicissitude das forças afetuosas contradizentes, que vulneram a autonomia do sujeito situada no eu.

A crítica da fantasia que abrolha na mente do apaixonado pelas drogas aqui tratada, parte da conclusão de que a ilusão não danifica o cerne do romantismo que ela proporciona no primeiro momento ao usuário, a atitude pueril que reclama da irrealidade, entretanto, o que não consegue observar graças à cegueira que tal paixão proporciona, é o legítimo espelhamento das paixões, esta, precisa ser contrária. Qualquer que seja o grau de demonstração por ele adquirida, o berro, a epidemia emocional, o amor proclamado já é a paixão metafísica atravessada, esfriada, rememorada, alcançada, distanciada, sobretudo vivida pelo sujeito.

Procurando observar o procedimento da individualidade e o modo de como cada sujeito lida com sua própria ação, a psicologia procura reconhecer nesse individuo maneiras de compor experiência e forma de consciência com propósito de, a partir desse reconhecimento, investigar a unidade da consciência e seu embaraço.

A psicologia observadora enuncia, primeiro, suas percepções dos modos universais que se lhe apresentam na consciência ativa; encontra numerosas faculdades, inclinações e paixões. Ora, na enumeração de tal coleção não se deixa reprimir a lembrança da unidade da consciência de si; por isso a psicologia deve, ao menos, chegar até o ponto de maravilhar-se de que possam estar juntas no espírito, como num saco, tantas coisas tão contingentes e heterogêneas, especialmente porque não se mostram como coisas mortas, mas como movimentos irrequietos. Na enumeração dessas diversas faculdades, a observação está no lado universal: a unidade dessas múltiplas capacidades é o lado oposto a essa universalidade: a individualidade efetiva ( HEGUEL, P. 219)

Nesse sentido, o autor faz uma crítica interessante á Psicologia, pois segundo este pensador, ela apenas adota a integração em meio ao físico e espectro como um elemento baseado na experiência sob o escopo da causa, ou seja, uma representação da individualidade afastada de “sua natureza inorgânica universal, ou seja, as circunstâncias, situações, hábitos, costumes, religião etc. que são „achados‟(p.220) e em função dos quais a individualidade determinada tem de ser concebida” (p.221).

Segundo o entendimento hegueliano, a partir do momento em que não se considera a extensão das conjunturas que são determinantes na personalidade individual, destruindo a universalidade no esboço absorto do Eu, as arrumações anímicas sugerem tão somente enquanto características inseparáveis más que não trazem consigo a devida importância, ou seja, não têm qualquer motivo necessário para se traduzirem no mundo compassivo, e “a necessidade psicológica se torna uma palavra tão vazia que se dá a possibilidade absoluta de que o indivíduo que teria tido aquela influência pudesse também não ter tido.”(232)

Para Hegel, a Psicologia por vezes, incide na aspiração de subtrair elementos essenciais que compõem um exame aprofundado da interioridade do sujeito

O que precisa ser entendido, entretanto, é minimamente uma compreensão ôntica e antagônica da paixão e da angústia, talvez num movimento circular infinitamente continuo, pois demonstra que estas se despem numa só: a *via crucis* da suspensão da razão que leva ao prazer, que leva a angústia, a angústia que leva ao contentamento da fantasia suspendendo a razão.

A angústia é a possibilidade de liberdade, só essa angustia á, pela fé, absolutamente formadora, na medida em que consome todas as coisas finitas, descobre todas as suas ilusões. Aquele que é formado pela angústia, é formado pela possibilidade e só quem for formado pela possibilidade estará formado de acordo com sua infinitude. A possibilidade é, por conseguinte, a mais pesada de todas as categorias. (Kierkegaard, 1986, p34).

Ao deteriorar sua identidade pessoal, ao ser desapossado do Eu, o sujeito descortina por fim, o legítimo evento de permanecer como manancial de um conglomerado de paixões.

 As drogas então, vista por esse apaixonado, tem efeito curativo de suas angústias, onde o sujeito transita entre o remédio e o veneno, testando sua onipotência imaginária.

Essa concentração na mente colabora para a divagação, a fragmentação dos acontecimentos e o desencadeamento da "direção de consciência", ou seja, a demonstração direta dos estados intelectuais, nos quais sugere que se revela espontaneamente ao irrefletido, o que procede ao sensato detrimento de um seguimento coeso.

O sentimento de invulnerabilidade propicia o arriscar numa suspensão da dor, nesse momento apenas o corpo quem funciona, excitando ou apaziguando as agruras do Ser, um corpo-organismo sem subjetividade.

A luz do aforismo de Jean Paul Sartre, esse tipo de raciocínio seria o típico embate da criatura humana na busca de seu verdadeiro eu, seu interior, sua substância, ou seja, a busca das raízes de sua essência considerando que a existência é que a precede em toda sua angústia.

Ora, Sartre destaca em seus pensamentos que o homem é o único responsável por suas decisões, entretanto ao ter de decidir, se angustia, embora isso não seja um impeditivo da ação do momento da escolha, o que ocorre é que a escolha transcursa no dilema do abandono de outras possibilidades e ou um entendimento diferenciado desse ato.

A propósito de que a existência antecede a essência consente muitos desdobramentos. O ser humano não pode culpar sua existência a quaisquer tipo de natureza, pois não há coisa nenhuma que corrobore sua conduta, ou ainda, não há nada que o motive, nessa linha de raciocínio sartreano é que sub entende-se que o homem está abandonado, bombardeado em suas próprias opções.

# 6 - O FENOMENO EXISTENCIAL E O CONSUMO DE DROGAS

As causas da nossa consciência dos objetos é a fenomenologia que estuda como os objetos aparecem na consciência. Naturalmente, o estudo fenomenológico, enquanto o esboço sobre como as coisas aparecem à nossa consciência, se diferencia de como as coisas são objetivamente no mundo exterior.

Por exemplo, posso estar pensando em Tony Blair sem saber que ele é o atual primeiro-ministro do Reino Unido1. Se alguém me per-guntasse se estou pensando no primeiro-ministro britânico, eu en-tão responderia: “Não, estou pensando em Tony Blair”, e seria uma declaração verdadeira sobre meus pensamentos no momento, ain-da que, olhando de fora, pensar em Tony Blair em 2005 é pensar no atual primeiro-ministro. (MATTHEWS, 2010, p. 16).

Resta ainda a menção às diferentes formas de consciência.

Acreditar em fantasmas e ter medo deles, por exemplo, referem o mesmo objeto intencional, mas de modos diferentes. A crença em fantasmas é simplesmente, enquanto tal, a aceitação de uma certa proposição (“Essas coisas, os fantasmas, existem”). O medo de fantasmas, por outro lado, envolve necessariamente certos tipos de comportamento [...]. Um amor aos fantasmas também envolveria comportamento e reações diferentes daqueles produzidos pelo me-do. Na experiência de alguns indivíduos, a crença em fantasmas podem estar indissoluvelmente imbricados, mas daí não se segue que crença e medo sejam conceitualmente indistintos. (MATTHEWS, 2010, p. 17)

A fenomenologia existencial, portanto, se ocupa também do estudo das diferentes maneiras pelas quais as mesmas coisas aparecem em diferentes modos de consciência, ou seja, usando o exemplo dos fantasmas, a fenomenologia não busca apenas entender o que são fantasmas ou que entendemos por fantasmas, mas também o que entendemos por “pensar”, “perceber” etc.

Enquanto as ciências empíricas se valem da observação e da experimentação buscando explicações causais, a fenomenologia não é empírica, na medida em que não se preocupa em como o mundo é objetivamente, mas sim em descrever como os objetos que acreditamos experimentar são para nós, e, ainda, com o que significa nossa crença nesses objetos. Esse esforço requer apenas a reflexão sobre nossa existência.

Segundo Husserl, os fenômenos, enquanto coisas que aparecem para nós subjetivamente, e coisas existentes no mundo objetivo – que são estudadas pela ciência empírica – devem ser analisadas separadamente. O filósofo chamou esse movimento de separação de “redução fenomenológica”.

Vale lembrar que Descartes, através do método da dúvida, esperava chegar a uma crença ou fundamentos absolutamente impossíveis de duvidar e, os encontrou “na existência dos nossos pensamentos mesmos e em nossa própria existência como seres pensantes.” (MATTHEWS, 2010, p. 19).

Husserl fez algo semelhante ao que fez Descartes. Ele entendeu inicialmente que era necessário “colocar entre parênteses” a “atitude natural”. Esse movimento que o filósofo chamou de epokhé (palavra grega que significa “refrear”, “conter”) seria uma espécie de recuo do nosso cotidiano, melhor dizendo, do envolvimento prático cotidiano do sujeito com o mundo, de modo que os pensamentos pudessem ser investigados sem qualquer referência aos objetos desses pensamentos.

Desse modo, a fenomenologia seria, então, um estudo transcendental fundamental para adentrar no mundo do dependente químico.

Enveredando por essa vertente, Mathews (2010) refuta em seus pensamentos que existem algumas inconsistências sobre a noção de fenomenologia transcendental como, por exemplo, quando se considera o conceito de intencionalidade.

Se a consciência é intencional, logo sugere que os sujeitos são conscientes da experiência, este não pode pensar sobre ele mesmo de forma isolada do mundo ao quais as experiências se referem. Isso porque se trata de seres humanos concretos, e não transcendentais, as experiências, portanto, se dão em tempo e lugar específicos

A proposta inicial de Husserl, de que somos “sujeitos transcendentais, puros do pensamento que não existem em qualquer tempo e lugar específico” (MATTHEWS, 2010, p. 21), encontrou resistências em Heidegger.

Para Heidegger, nossas experiências do mundo se dão enquanto seres que interagem com esse mundo, e não como sujeitos separados do mundo. Assim, nosso ser é um “Ser-no-mundo”. O fato de sermos seres conscientes do mundo nos torna parte dele. Portanto, a fenomenologia não deve ser a análise de uma consciência pura separada, mas a “analítica do Dasein.

Destarte, ao observar o consumo de drogas e a adicção com os olhos voltados na fenomenologia, deve-se analisar “como as coisas aparecem para nos no curso das interações humanas corriqueiras com o mundo”. (MATTHEWS, 2010, p. 22)

Ainda de acordo com esse estudioso, Mathews (2010) as últimas obras de Husserl incorporaram as idéias de Heidegger. Ainda que preservando ao máximo seu pensamento original, Husserl passou a considerar o “mundo vivido” – Lebenswelt. Isso significa aceitar que estamos envolvidos com o mundo antes de qualquer conceito ou teorização que se faça dele.

O ponto de partida de Husserl, deixou então de ser o “recuo” proposto inicialmente. Outro pensador importante de ser apontado nesse estudo é Merleau-Ponty, este, entendia que o caminho para compreendermos a nós mesmos de maneira fundamental não é o caminho “objetivo” da ciência. Isto porque, é o próprio sujeito quem dá significados aos conceitos, e isso inclui o próprio conceito de objetividade. Merleau-Ponty (2006)

Tudo o que sei do mundo, mesmo devido à ciência, o sei a partir de minha visão pessoal ou de uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência nada significariam. Todo o universo da ciên-cia é construído sobre o mundo vivido e se quisermos pensar na própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu sentido, e seu alcance, convém despertarmos primeiramente esta experiência do mundo do qual ela é a expressão segunda. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 3)

Para Merleau-Ponty (2006), a visão “objetiva” das coisas não leva em conta a individualidade e o lugar, isto é, ela busca as coisas como realmente são, e não como nos parecem a partir de onde estamos, e inda, considerou que as ciências nos possibilitam falar do mundo de um ponto de vista mais universal. Entretanto, é somente a partir de nosso envolvimento pessoal com o mundo que podemos falar desse modo mais universal. Essa afirmação se harmoniza com a idéia de que a ciência é uma atividade humana que somente acontece a partir das experiências individuais dos seres humanos. (MERLEAU-PONTY, 2006)

O Cogito até o presente desvalorizava a percepção do outro, me ensinava que o Eu não é acessível senão a si mesmo, pôsto que me definia pelo pensamento que tenho de mim mesmo e que estou evidentemente só em tê-lo, pelo menos neste sentido último. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 9)

O pensador ora investigado, nega essa noção afirmando que o “Cogito verdadeiro” não define a existência do sujeito pelo pensamento que ele tem de existir, mas, ao contrário, reconhece o pensamento como um fato alienável que leva o sujeito a descobrir-se no mundo. Colocado dessa forma, o Cogito não é retirado do mundo, porém, a consciência deixa de ser a primeira e a reconhece “como um projeto do mundo, destinada a um mundo que ela não envolve nem possui, mas para o qual ela não deixe de se dirigir.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 15)

Merleau-Ponty aceitou a idéia da redução, porém, ponderou que “O maior ensinamento da redução é a impossibilidade duma redução completa”. (MERLE-AU-PONTY, 2006, p.10). Ele partiu do pressuposto que os sujeitos são diferentes e, portanto, há diversidade de experiências.Más, ainda que as coisas sejam assim, só se poder ter consciência de si mesmo como sujeito tendo a consciência de outros sujeitos. Cabe, então, destacar que ele também considerou que “A mais importante aquisição da fenomenologia é sem dúvida ter unido o extremo subjetivismo e o extremo objetivismo”. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 18)

Enveredando pelos pensamentos de Torres (2001), este exorta o caminho percorrido pela redução fenomenológica proposto por Merleau-Ponty: Um primeiro momento suspende o movimento do ser, em outras palavras, recusa a relação do ser com o mundo e renuncia as certezas do senso comum e da atitude do natural.

Espera-se aqui reencontrar a experiência irrefletida do mundo. Num segundo momento, entra em cena a admiração do mun-do, ou seja, busca-se uma relação com o mundo de modo que os atos intencionais do indivíduo com o mundo apareçam. E, finalmente, na experiência é colocada a reflexão como “atitude de verificação e possibilidade pertencente ao próprio ser humano. Trata-se de uma reflexão radical que supera o solipcismo e a construção do objeto por parte do sujeito, defendidos intelectualismo”. (TORRES, 2001, pp.15-16)

Considerando que a percepção implica órgãos sensoriais, somente os objetos biológicos podem perceber. Logo,

Os sujeitos da percepção são necessariamente objetos biológicos. Os organismos biológicos estão “no” mundo não apenas no sentido literal de estarem situados em certo lugar e em determinado momento, mas no sentido de que fazem demandas a outros objetos no mundo e têm com eles, portanto, outras ligações além das relações de tempo, de espaço e de causa. ”. (MATTHEWS, 2010, p. 66)

Os seres vivos possuem necessidades biológicas que geram a demanda de coisas no ambiente em que vivem para sua satisfação. Relembramos aqui o fato de o objetivismo científico ver os organismos biológicos “de fora.” (Merleau-Ponty, 2006)

Hipoteticamente analisando o autor questionou a possibilidade de se encarar a própria existência biológica dessa maneira distanciada, uma vez que as necessidades biológicas são sentidas “de dentro”, e não simplesmente observadas “de fora”. Como exemplo, Mathews (2010) cita a sensação de fome.

A fome, em meu caso específico, não é algo que observo fria e desapaixonadamente, mas algo que eu sinto e que dá certo significado aos objetos que observo – alguns deles, como um pedaço de pão, podem saciar minha fome ou pelo menos aliviá-la, ao passo que outros não, por exemplo, uma pedra. (MATTHEWS, 2010, p. 68)

Embora a física e a química possam explicar o comportamento corpóreo de um ser humano, tal comportamento independe dessas explicações. Mathews (2010) toma como exemplo a caminhada. Se nos perguntam por que vamos dar uma caminhada, podemos responder, por exemplo, que temos recomendações médicas para isso ou que simplesmente fazemos caminhadas para relaxar. Respostas como essas não podem ser encontradas na física e na química. O que tais ciências podem oferecer são explicações sobre os processos de transmissões cerebrais que resultam na nossa caminhada. O mesmo vale para o movimento de levantar o braço. Podemos fazê-lo como uma espécie de reflexo, mas também podemos fazê-lo se somos convocados a nos manifestarmos com o braço numa votação. Neste caso, explicar o momento específico em levantamos o braço torna necessário que falemos nossas razões.

O materialismo considera que somos seres “governados pelas mesmíssimas leis da física e da química que regem tudo o mais no universo. Nada que nos acontece é impossível de ser explicado, de um certo ponto de vista, por essas leis.” (MATTHEWS, 2010, p. 69).

Para Merleau-Ponty (2006) o corpo vivido de nossa experiência e o corpo objetivo da ciência não são dois corpos, mas um único corpo descrito a partir de duas perspectivas. Ao analisar o consumo de drogas sob a perspectiva do desejo, por exemplo, pode analisá-lo de duas maneiras: objetivamente e subjetivamente.

Objetivamente o desejo de consumir drogas pode ser explicado pelo fato das sensações que estas oferecem e por responderem a uma necessidade física. Subjetivamente esse mesmo desejo pode ser explicado como a sensação de fome ou pelo amor hedonístico que a pessoa possa ter por prazeres. Uma explicação subjetiva deve fazer referência aos valores pessoais que não necessariamente são compartilhados.

Assim, o corpo biológico dos seres humanos é a condição geral para se ter uma vida mental. “Os seres humanos são sujeitos incorporados; no entanto, sua subjetividade não é algo meramente anexado a seus corpos, mas algo inconcebível sem um corpo com uma forma específica”. (MATTHEWS, 2010, p. 72).

Por meio da noção de comportamento como forma, ou seja, da estrutura de figura e fundo, na qual a “o fundo serve como uma estrutura ou moldura em que a figura está enquadrada ou suspensa e, por conseguinte, determina a figura” (GES-TALT-CENTRO DO RS, 2010), Merleau-Ponty (2006) integrou o fisiológico com o psíquico ao tratá-los como uma unidade, um fenômeno no qual o todo é anterior às partes.

Porém, é importante mencionar que Merleau-Ponty (2006) entendia que considerar o corpo como forma não é suficiente para compreender a existência. (MARTINI, 2006)

## 7- A Questão da Intencionalidade

Para Merleau-Ponty (2006) a subjetividade é essencialmente incorporada, o que equivale a dizer que é um aspecto biológico. Pensando assim, o direcionamento intencional para o filósofo não precisa ser explicitamente consciente. ( MATTHEWS, 2010)

Merleau-Ponty (2006) considerou que para compreender a existência é necessário levar em conta a intencionalidade do corpo em suas relações com o meio. A intencionalidade seria, então, a criadora de significações, possibilitando, assim, o fenômeno da Gestalt, o corpo como forma.

Nesta dimensão do ser corporal no mundo, em que são fundadas as significações existenciais, psíquico e somático não estão cingidos. Podemos assim dizer que o corpo é o “fundo” pelo qual os objetos existem (figura).(MARTINI, 2006, p. 33)

Contudo, as significações nascidas das relações do corpo com o mundo são atribuídas à atividade corporal antes de serem concebidas como um ato do pensamento. Isso significa que o corpo é reconhecido como um núcleo de significações onde expressão e expresso não se separam. (MARTINI, 2006)

O corpo, enquanto veículo de nossa experiência experimenta suas intenções em ações e, na medida em que é “meu ponto de vista sobre o mundo” é também a fonte de sentidos das coisas no mundo. (MARTINI, 2006).

Porque estamos no mundo, estamos condenados ao sentido e não podemos fazer nada ou nada dizer que não tenha um nome na história. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 18).

Martini (2006) elucida a questão da intencionalidade em Merleau-Ponty (2006) da seguinte forma:

Há uma intencionalidade do corpo, mais originárias que a intencionalidade do ato, a do campo prático-perceptivo que não se mostra transparente para uma consciência. É pelo fenômeno da sinergia, da convergência de todas as partes para um único movimento, para uma só intenção que o objeto é percebido, quando a intencionalidade toma por adquirido “todo saber latente que o corpo tem de si mesmo”. (MARTINI, 2006, p. 36)

Merleau-Ponty (2006) apontou que foi Husserl quem propôs a ampliação da noção de intencionalidade:

[...] Husserl distingui a intencionalidade do ato, que é o de nossos juízos e de nossas tomadas de posição voluntárias, a única que a “Critica da Razão Pura” falou, e a intencionalidade operante (fungie-rende Intentionalität), a que faz a unidade natural e anti predicativa do mundo e de nossa vida, que aparece em nossos desejos, em nossas apreciações, em nossa paisagem, mais claramente que no conhecimento objetivo, e que fornece o texto que nossos conhecimentos procuram ser a tradução em linguagem exata. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 16)

Martini (2006) destaca que Merleau-Ponty (2006) se apropriou do conceito de intencionalidade operante dando-lhe um novo sentido, a saber, a noção de um corpo que percebe, age no mundo e se expressa nas situações.

Nossa existência, então, não se reduz à consciência que temos de existir, mas é aquilo que vivemos, e que é;

[...] vivenciado pelo corpo dotado de uma intencionalidade operante e espontânea e nos possibilita comunicar com o mundo e com os outros, antes mesmo de qualquer análise reflexiva. (MARTINI, 2006, p. 36)

Para Merleau-Ponty (2006), a existência precede o pensamento de “existir”. Assim, a constituição preliminar, portanto, o poder não existe:

A verdade não “habita” somente o “homem interior”, ou mais precisamente, não há homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece. [...] Eu posso pensar Outro porque o Eu e conseqüentemente o Outro não são tomados na tela dos fenômenos, e valem mais do que existem. [...] Se o outro existe verdadeiramente para si, além de ser para mim e se somos um para o outro, e não um e outro para Deus, convém que apareçamos um para o outro, convém que ele tenha e que eu tenha um exterior, e que haja, além da perspectiva do Para si – minha visão de mim e a visão do outro de si mesmo – uma perspectiva do Para Outro –, minha do Outro e a visão do outro de mim. (MERLEAU-PONTY, 2006, pp. 6-8)

A luz desse raciocínio, Merleau-Ponty (2006) considera que os fenômenos físicos e psíquicos se entrelaçam, de modo que o corpo tem um mundo e é para um mundo, sem que tenha percepção objetiva desse mundo.

Nesse sentido, ao analisar patologias como os membros fantasmas ou ano-sognose, é possível fazer uma analogia ao consumo de drogas segundo as refutações de Merleau-Ponty (2006) , pois este considera que elas evidenciam que o corpo humano não funciona por automatismo, e sim como um “Ser-no-mundo”, e, portanto não podem ser explicáveis exclusivamente como fenômenos fisiológicos ou psicológicos, ou ainda como mistos. No caso do membro fantasma, recusar a ausência do membro deve-se ter o entendimento seguinte;

[...] a um engajamento do Eu em um certo mundo físico e inter-humano, que continua a projetar-se para o mutilado, tal como era antes da mutilação, apesar da deficiência. O braço fantasma não é a representação do braço, mas a presença ambivalente de um braço. (MARTINI, 2006, p. 57).

Em se tratando da recusa da mutilação no caso do membro fantasma ou a deficiência da anosognose não são decisões da ordem do “eu penso”, mas da ordem da existência, ou seja, de um ser que “estando” no mundo e “para” o mundo nega o que se opõe ao movimento natural. Essa noção se harmoniza com a proposta do corpo como veículo do ser no mundo. Portanto, a visão do corpo em Merleau-Ponty (2006) afirma uma intencionalidade que faz mediação entre a vida, o sujeito e o mundo. Antes mesmo de qualquer ação reflexiva, o corpo assume situações e seu envolvimento com o mundo, sendo esse corpo um corpo adicto ou não.

È possível que seja percebido o movimento ontológico em que o sujeito está inserido, seja ele adicto ou não, isso porque a busca do Ser está pautada na necessidade de realizar-se para poder afiançar sua casta original de liberdade e que esta liberdade existência, ponderada por estudiosos que se debruçaram na investigação existencial, aponta que o individuo descansa na imprecisão da opção e o domínio de realizações pessoais e subjetivas, estão em meio à destituição e a ascensão da inédita categoria humana de existir.

Outra questão interessante no que se refere ao Ser em busca de si, é referente à liberdade e seus mais diversos pontos de vista, esse conceito, de acordo com pensamento existencialista, trata-se de uma dificuldade residida na subjetivamente individual e, por diversas vezes, se apresenta blindada por uma “aparência” do exato encargo do indivíduo, e que advém da competência de cada um em se constituir livre e senhor de sua existência.

O consumo de drogas surge pelos meandros existenciais, enquanto um hábito de entorpecer de si mesmo, de buscas relevantes ao individuo que tenha como propósito, fazer valer sua liberdade ou fuga de suas angústias. Esse hábito milenar na história da humanidade pode ser observado na contemporaneidade de acordo com estudos referentes ao assunto, que a licitude acaba por abrir portas às substancias ilícitas.

Uma das premissas do existencialismo está pautada na liberdade de escolha, logo, o licito e ilícito também é relativo. Nessa seara a Psicologia interfere de modo a analisar preceito do espírito do individua. A luz do aforismo de BRITO, (1914) A “psicologia”, por sua vez, é a ciência que irá estudar o espírito, ou dito de outro modo, irá examinar todos os dados da consciência (BRITO, 1914, 22-23).

Entretanto si a psicologia é a ciência do espírito, si é a ciência nascida dessa exigência universal que veio a encontrar sua expressão mais precisa, na formula socrática: - conhece-te a ti mesmo, - compreende-se que esta ciência existe desde que se apresentou em face da natureza um ser pensante, e por conseguinte, desde que existe o homem. Pode dizer-se que é a mais velha das ciências. (…) A psicologia é uma ciência intuitiva e concreta, uma espécie de visão interior consubstancial com o sujeito, e deste modo não é somente conhecimento, mas energia e vida. (…) A psicologia estuda a realidade em si mesma, o ser em seu mistério interior, em sua significação mais intima e profunda, numa palavra, o ser consciente de si mesmo

O consumo de entorpecentes no cotidiano humano pode ser avaliado enquanto uma busca constante do sujeito para com ele mesmo, cabe portanto procurar entender o mundo nos mais diversos universos para que desse modo, a psicologia consiga, finalmente partindo da visão fenomenológica da existência, não apenas interpretar as precisões do sujeito adicto, más sobretudo, transformar realidades.

# CONCLUSÃO

Apesquisa teveem seu âmagouma carregada e densa ressonância existencialista, embora que também tenha uma característica interessante que nos remete ao entendimento de que é mensageira de um inalterável treinamento de esvaziamento ontológico, assim sendo, após observar cuidadosamente a confluência fenomenológica existencial com o uso de drogas, esse estudo pode ser avaliado como uma ilustração dos conceitos subjetivos do indivíduo e porque não dizer de radical avaliação difícil sobre a espécie humana.

Outra característica interessante é que toda análise se apresenta num contesto indagador de numa abordagem existencialista que busca improvisar o ensaio da veracidade do Ser que dissemina o homem em sua existência no mundo, como o ambiente de tensão de suas escolhas e verdades. Não aponta uma determinação do Ser pela existência e sim, procura perceber sua existência pelo Ser, fado que arma toda a humanização do homem como vivente.

Observa-se, sobretudo a agonia da vontade que o sujeito adicto tem em compreender a energia efetiva da vida como um todo inclusive de sua própria. Por um contra censos ou não, essas ponderações foram relevantes na leitura dessa análise por demonstrar que já há conflito existencial em diferentes modos que permeia a existência humana, devido diferença de condição social, cultural, religiosa e afins embora a narrativa do estudo não se detenha nesse conflito em seu sentido absoluto, trata-se do conjunto de sentimentos e impressões que levam o Ser a angústia da procura de respostas para ele mesmo.

È interessante que o ideológico posto no texto logo se dissipa na medida em que vai aos poucos se transformando numa característica mais simbólica.

Entretanto, o escrito não se diminui a um julgamento preconceituoso das questões sociais, muito menos a uma analise dos modelos de normalidade tomados pelo senso-comum, e nem a uma avaliação de entendimentos dualistas do sublime ou da ética fingida do momento em que foi composto. Se assim o fosse seria de extrema redução

Nesse sentido, as expressões, surgem como signos, por isso a dificuldade em revelar completamente o elemento que concebem o voltar do sujeito ao consumo de entorpecentes.

 Consecutivamente é visto o inominável, considerando que um signo, nesse estudo, não se alude a um artefato em si, e sim, a outros signos. Entretanto o sujeito tenta constantemente romper com essas limitações, precisando, deste modo, de um ambiente que se mostre adequado ou especial como ele, e disposição para se erguer ao prolixo da história para que possa ser visto de maneira inesquecível. È necessário imensa atenção e sensibilidade não somente para entender, mas, sobretudo para compartilhar das expectativas do dependente de modo salutar, diferenciado e especifico.

 Esta análise pode ser considerada como um romance entre o sujeito e droga, embora o jogo de ambiguidades já é vista porque a palavra paixão sugere também, alem do romantismo humano, o sofrimento, angústia e não amor.

 O sofrimento do toxicômano então é uma experiência existencial cuja dificuldade em expressa-la é que faz com que dificulte uma discussão conceitual adequada. Trata-se portanto não somente de uma única maneira de falar sobre as drogas, de onde parte ou modo como se comporta no homem, más é procurando outras formas que com ela dialogue, no caso o existencialismo sartreano e outras apontadas nessa pesquisa. Mas, o mais interessante, é entender que é inevitável após esse estudo deixar de fazer análises conceituais sobre o existencialismo, é, portanto uma das poucas maneiras de procurar compreender racionalmente alguma coisa que nos desperte enquanto humanos.

Foi possível comumente notar nesse estudo que dentre as diferentes vertentes apresentados tanto num raciocínio filosófico, quanto Psicológico que a existência destaca-se ao tratá-la como um problema, isso, porque considera a precisão que há no indivíduo de entendimento e compreensão tanto de si próprio quanto das realidades que o envolve.

Essa precisão é tida pelos existencialistas como a inusitada e autentica maneira de poder dar sentido à existência individual bem como à introdução desta existência individual comum, tendo em vista que é justamente quando se percebe a presença de todos em outros seres.

Nessa seara, o existencialismo se caracteriza, fundamentalmente, pelo situar no individuo adicto, o total encargo de sua realização no mundo. Desse jeito, não recebe conceitos como essência humana, absoluto e universal, cujos elementos implicam numa anterioridade à existência singular, como instituidores de seus princípios basais de caça à decisão de seus problemas pessoais.

Procurou serem apresentadas no decorrer desse trabalho também, questões referentes ao movimento ontológico em que o sujeito está inserido, e que, portanto, está pautado na necessidade de realizar para poder afiançar sua casta original de liberdade e que esta liberdade existencial, ponderada por ele mesmo, descansa na imprecisão da opção e tem o domínio de realização em meio à destituição e a ascensão da inédita categoria humana de existir.

Outra questão interessante tratada nesse estudo, é referente a liberdade e seus mais diversos pontos de vista, esse conceito, de acordo com pensamento existencialista,trata-se de uma dificuldade residido na subjetivamente individual que advém da competência de cada um em se constituir livre e senhor de sua existência. Assim sendo, por vezes, imputar à alteridade desempenhos que pronunciam reverência à favorável absorção da liberdade de existir pode denotar a não elevação de tais papéis como probabilidades de desvelamento da própria liberdade, tendo em vista que o sujeito é um existente imerso em um mundo já dado.

Ao revolver os pensamentos de estudiosos apontados no decorrer de toda pesquisa, observam-se duas pilastras principais de sustento: uma de caráter prático, que é a elevação da liberdade e uma negativa, que é a destituição desta condição de ser livre. A direção humana da existência se constitui como conseqüência da lógica íntima entre estas duas escolhas que o ser pode realizar: constituir-se um sujeito livre ou exonerar-se dessa.

# REFERÊNCIAS

BRITO, R. de Farias. **A base física do espírito**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1912.

\_\_\_\_\_\_. O mundo interior. Rio de Janeiro: Revista dos Tribunais, 1914.

CARMO, P. S. do. **Merleau-Ponty: uma introdução**. São Paulo: EDUC, 2000 (Série Trilhas).

CHAGAS, E. F. **Para uma Explicitação da Dialética Hegeliana entre o Senhor e o Escravo na Fenomenologia do Espírito**. Publicado em: Revista Educação e Filosofia vol. 9 n.17 UFU, Universidade Federal de Uberlândia, 1995. Disponível em: http://www.seer.ufu.br/index.

DOURADO, W. A. M. O corpo próprio Merleaupontyano: subjetividade e educação. Endereço: http://www.sepq.org.br/IIsipeq/anais/pdf/gt1/15.pdf - Acessado em 21/07/2015. GESTALT-Centro. Endereço: [http://www.igestalt.psc.br/princip.htm - Acessado em 21/07/2015](http://www.igestalt.psc.br/princip.htm%20-%20Acessado%20em%2021/07/2015).

HEGEL, Fenomenologia do Espírito, V, A, b – “**Observação da consciência-de-si em sua pureza e em referência à efetividade exterio**r: leis lógicas e leis psicológicas,” p. 219 (230).

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. São Paulo. Editora Vozes, 1988

\_\_\_\_\_\_\_\_\_ **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, p. 62 (56).

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ **Fenomenologia do Espírito**, V, A, b – “Observação da consciência-de-si em sua pureza e em referência à efetividade exterior: leis lógicas e leis psicológicas,” p. 220 (231). 10 Ibid., p. 221 (232).

Heidegger **Ser e Tempo**, Coleção os Pensadores, Ed. Abril, 1999.

Kierkegaard,Coleção Passo a Passo,ed.Zahar,1986

Krüger, H. (1994). **Ação e Comportamento**. *Cadernos de Psicologia,**2*, 17-25.

MANN, Th. **O pensamento vivo de Schopenhauer**. Livraria Martins, SP.

MATTHEWS, E. **Compreender Merleau-Ponty**. Petrópolis: Vozes, 2010.

MENESES, P. **Para Ler a Fenomenologia do Espírito**. São Paulo. Edições Loyola, 1992.

MARTINI, O. A. Merleau-Ponty: **Corpo e Linguagem: a fala como modalidade de expressão**. Universidade São Judas Tadeu.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepçã**o. (Tradução de Carlos Al-berto Ribeiro de Moura). São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Originalmente publicado em 1945. Título original: Phénoménologie de la perception)

\_\_\_\_\_\_\_\_\_ The Word of Perception. Londres/Nova York: Routledge, 2004.

OLIEVENSTEIN, C. **A droga; drogas e toxicômanos**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

**Os Sentidos da Paixão;** Fundação Nacional da Arte ; Companhia das Letras, 7ª impressão - 1991

SARTRE, Jean Paul, **O existencialismo é Humanismo**, São Paulo; 3ª Ed. Nova Cultural; 1987

Tomás de Aquino**, La somme théologique**,1ª.2ª., Question XXIV, art.II, Paris,1854,vol.IV,p.383.

TORRES, O. J. **O corpo na fenomenologia de Merleau-Ponty**. SBCampo: UMESP, 2001.

1. Sartre não se adestra com facilidade os enigmas da moral, quando para uma moral técnica ele contemporiza a sua teoria. Entretanto de maneira unânime pode-se assegurar que, desarticulandomesmo que de maneira alternada a pronúncia para o sujeito bem como para a sociedade, para o “eu” e para os “outros”, o pensador dá a perceber uma afirmação de que o perímetro para que ele aspira é exatamente àuma preservação máxima da liberdade individual dentro de um aparelhamento coletiva. [↑](#footnote-ref-2)