UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

SOFIA DÉBORA LEVY

A ININTELIGIBILIDADE NO TRAUMA:
possibilidades de apreensão e superação
com aplicações epistemológicas na clínica psicológica

RIO DE JANEIRO

2013

Sofia Débora Levy

A ININTELIGIBILIDADE NO TRAUMA:
possibilidades de apreensão e superação
com aplicações epistemológicas na clínica psicológica

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia - HCTE, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em História das Ciências, das Técnicas e Epistemologia.

Orientador: Luis Alfredo Vidal de Carvalho

Co-Orientador: Francisco Antonio Doria

Rio de Janeiro

2013

L668 Levy, Sofia Débora
A ininteligibilidade no trauma: possibilidades de apreensão e superação com aplicações epistemológicas na clínica psicológica / Sofia Débora Levy. -- 2013.
252 f. ; 30 cm.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia, Rio de Janeiro, 2013.
Orientador: Luis Alfredo Vidal de Carvalho
Co-Orientador: Francisco Antonio Doria

1. Trauma psíquico – Teses. 2. Violência – Aspectos psicológicos – Teses. 3. Teoria do conhecimento – Teses. 4. Psicologia – Teses. I. Título. II. Carvalho, Luis Alfredo Vidal de. III. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

CDD: 616.8917

Sofia Débora Levy

A ININTELIGIBILIDADE NO TRAUMA:
possibilidades de apreensão e superação
com aplicações epistemológicas na clínica psicológica

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia - HCTE, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em História das Ciências, das Técnicas e Epistemologia.

Aprovada em:

_____
Luis Alfredo Vidal de Carvalho (D.Sc.) HCTE/UFRJ

_____
Francisco Antonio Doria (D.Sc.) HCTE/UFRJ

_____
Ricardo Silva Kubrusly (Ph.D.) HCTE/UFRJ

_____
Ester Kosovski (Ph.D.) ECO/UFRJ

_____
Emmanuel Carneiro Leão (Ph.D.) IFCS/UFRJ

LEVY, Sofia Débora. **A Ininteligibilidade no Trauma:** possibilidades de apreensão e superação com aplicações epistemológicas na clínica psicológica. Rio de Janeiro, 2013. Tese (Doutorado em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia) – Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia/HCTE, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

A presente tese apresenta uma reflexão ontológica acerca das possibilidades de apreensão e superação do trauma psicológico, dado o seu aspecto ininteligível. Esta reflexão baseia-se nos estudos de caso de relatos de vítimas de traumas sucessivos, ilustrados nos depoimentos de sobreviventes do Holocausto ao narrarem a dificuldade de expressar e descrever a violência psicológica vivenciada. Entendendo-se que o ininteligível indica um limite de capacidade de funcionamento, analisa-se as conseqüências desestruturantes do trauma no psiquismo. Retomando as contribuições epistemológicas e conceituais de Wilhelm Dilthey, a estrutura psíquica é referida como constituída pelas conexões entre inteligência, afeto e ação volitiva, formando um todo por meio do qual a realidade vivida é apreendida. Em caso de violência e trauma psicológico, em especial na denegação da percepção e da apercepção por outrem, haveria uma quebra dessas conexões, comprometendo a apreensão, a responsividade e a expressão das vítimas. Com vias à reintegração dessa estrutura nuclear para o funcionamento humano, é proposto um método de base existencial-fenomenológica, com aplicações às relações clínicas e sociais, denominado *Desenvolvimento Consciencial* - prática metacognitiva na qual exercita-se, empática e dialogicamente, a apercepção da psicodinâmica estrutural individual, constituindo-se um epistemologia do sujeito, por meio da qual o sujeito reconhece a possibilidade de compreender a si mesmo em suas peculiaridades, em sua existência e em seu sentido de vida. Essa apercepção compartilhada perfaz o fio condutor da reconstituição da estrutura psicodinâmica, restaurando a fluência consciente do ser humano consigo, com o outro e com o mundo circundante.

Palavras-chave: Epistemologia. Psicologia. Trauma.

LEVY, Sofia Débora. **Ininteligibility in Trauma:** possibilities for apprehension and transposition with epistemological application in psychological clinics. Rio de Janeiro, 2013. Thesis (D.Sc. Sciencies History, Technics and Epistemology) – Post-Graduation Program in Sciencies History, Technics and Epistemology/SHTE, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

This thesis presents an ontological reflexion about the possibilities of apprehension and transposing psychological trauma, for its unintelligible aspect. This reflexion is based on case studies of victims stories of successive traumas, illustrated on Holocaust survivors testemonies, when they told about de difficulties to express and describe the psychological violence they've experienced. Stating that unintelligible indicates a limit on functioning capacity, it is analysed trauma disestructuring consequences for psychism. Turning on the epistemological and conceptual Wilhelm Dilthey contributions, psychic structure is referred as constituted by the connections between intelligence, affection and volitive action, composing a whole throughout life is apprehended. In case of violence and psychological trauma, especially when perception and apperception are denied by someone else, there would be a crash on those connections, with implications for the victims' apprehension, responsivity and expression. Intending this structure reintegration, nuclear for human functioning, is proposed an existencial-fenomenological method, with clinical and social applications, called *Consciencial Development*, a metacognitivo practice where one exercises, empathic and dialogically, the apperceptions of one's psychodynamics structure, configuring a subject epistemology, throughout one's recognizes the possibility of comprehend himself with his peculiarities, in his existence and his meaning/sense of life. Sharing this apperception leads to psycodinamic's structure reconstitution, restoring one's conscious fluency with himself, with others and with the world around.

Keywords: Epistemology. Psychology. Trauma.

Aos amantes do conhecimento

Aos Profs. Saul Fuks (Z'l) e Franco Lo Presti Seminerio (in memorian)

AGRADECIMENTOS

A todos que, ao longo de minhas investigações, contribuíram para que a vida fosse reafirmada em seu valor a cada *Encontro*.

Aos sobreviventes que se dispuseram a prestar seus depoimentos, Abraham Warth (*Z'l*), Aleksander Henryk Laks, Chaim Najman (*Z'l*), Edward Heuberger (*Z'l*), Kurt Homburger (*Z'l*), Leon Herzog (*Z'l*), Lejbus Brener (*Z'l*), Maria Yefremov, Roza Rudnik, Simone Goldring Soares, Samuel Rozenberg, contribuindo para a melhor compreensão da condição humana.

Aos Professores do HCTE: Luis Alfredo Vidal de Carvalho, Francisco Antonio Doria, Saul Fuks (*Z'l*), Ricardo Kubrusly, que apoiaram esta investigação, desde sua germinação até a sua culminância.

À Prof[a]. Ester Kosovski, em especial, pelo incentivo aos meus trabalhos ao longo de minha vida, regando o meu aprendizado a cada escuta sua, bem como por ter me descortinado a Vitimologia.

Ao Prof. Emmanuel Carneiro Leão pelas contribuições legadas a diversas gerações.

Às Prof[s]. Luiz Carlos Soares, Alfredo Tolmasquin, Gláucia Flores y Reyes e Francisco Ramos de Farias, pelo reconhecimento, carinho e amizade.

À Prof[a]. Maria Carlota Rosa, que reconheceu em mim uma aluna em potencial do HCTE.

À equipe da Secretaria do HCTE, Mariáh Martins, Gabriela Evangelista e Aracy Castro, pela solicitude e colaboração.

À Nadya Maria Deps Miguel pela revisão regada a apoio incondicional.

À minha família, pelo suporte de sempre.

Aos amigos próximos ou distantes que vibraram com a idéia aqui concretizada.

A vida é a relação interna dos processos psíquicos em conexão com a pessoa. A experiência da vida é a consciência e a reflexão crescente sobre a vida.

Wilhelm Dilthey

Ser gente significa ser o ente que está face a face.

Martin Buber

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO **12**

1 ININTELIGIBILIDADE NO TRAUMA: UM PROBLEMA METACIENTÍFICO **25**
1.1 RELATOS DO ININTELIGÍVEL: DIFICULDADES APERCEPTIVAS **26**
1.2 UM PROBLEMA METACIENTÍFICO **30**
1.3 A METODOLOGIA FENOMENOLÓGICA **34**

2 FUNDAMENTAÇÃO EPISTEMOLÓGICA: WILHELM DILTHEY **40**
2.1 CONTEXTO SÓCIO-CULTURAL: A INFLUÊNCIA DO POSITIVISMO **41**
2.2 PRINCIPAIS CONCEITOS **44**
2.2.1 **Hermenêutica e Compreensão (*Verstehen*)** **45**
2.2.2 **Visão de Mundo (*Weltanschauung*)** **46**
2.2.3 **Vivência (*Erlebnis*)** **47**
2.3 *GEISTESWISSENCHAFTEN* X *NATURWISSENSCHAFTEN* **49**
2.4 PSICOLOGIA ANALÍTICA E DESCRITIVA **54**
2.5 ESTRUTURA PSÍQUICA **57**

3 A ABORDAGEM EXISTENCIAL **63**

4 TRAUMA E DESESTRUTURAÇÃO PSÍQUICA **89**
4.1 NARRATIVAS TEÓRICO-VIVENCIAIS **89**
4.1.1 **Viktor Emil Frankl** **90**
4.1.2 **Bruno Bettelheim** **93**
4.2 A TEORIA DO TRAUMA DE SÁNDOR FERENCZI **100**
4.3 CHOQUE TRAUMÁTICO E DESESTRUTURAÇÃO PSÍQUICA **106**

5 FORMAS DE VIOLÊNCIA PSICOLÓGICA **110**
5.1. MENTIRA **111**
5.1.1 **A mentira e o trauma no Holocausto** **113**
5.1.2 **A mentira e o trauma após o Holocausto: Revisionismo e Negacionismo** **119**
5.2 O PARADOXO E AS INJUNÇÕES PARADOXAIS **124**
5.3 VIOLÊNCIA PERVERSA **128**

6 ALTERAÇÕES ESTRUTURAIS PÓS-TRAUMÁTICAS **155**
6.1 ALTERAÇÕES ESTRUTURAIS DECORRENTES DA VIOLÊNCIA NAZISTA **156**
6.2 OUTRAS ALTERAÇÕES ESTRUTURAIS **160**

7 UMA VISÃO ONTOLÓGICA DA ESTRUTURAÇÃO PSÍQUICA **173**
7.1 O METAPROCESSO **173**
7.2 A *WELTANSCHAUUNG* COMO REFERÊNCIA NA RECONSTITUIÇÃO DA ESTRUTURA PSÍQUICA **183**
7.3 EMPATIA BUBERIANA E INTERSUBJETIVIDADE **186**
7.4 O CONTATO EMPÁTICO NA SUPERAÇÃO DO TRAUMA – DEPOIMENTOS **191**

8 PROPOSIÇÕES CLÍNICAS **198**
8.1 CONTRIBUIÇÕES METACLÍNICAS **198**
8.2 *DESENVOLVIMENTO CONSCIENCIAL*: PROPOSTA EPISTEMOLÓGICA

À CLÍNICA PSICOLÓGICA **204**

CONSIDERAÇÕES FINAIS **219**

REFERÊNCIAS **227**

1 INTRODUÇÃO

Quando de nossa pesquisa de campo para confecção da dissertação de mestrado *Repensando o Ser: uma análise metaprocessual dos relatos de sobreviventes do Holocausto* (UFRJ/1996), com vias a uma revisão crítica do comentário estigmatizante amiúde propalado de que os judeus, sem reação, "se deixaram levar como gado em direção ao matadouro" durante o Holocausto, propusemo-nos a ouvir e dar voz às vítimas que lá estiveram, a fim de compreender as condições nas quais se encontravam, e se de fato o comportamento apresentado condizia com as imagens sobre ele veiculadas (KOSOVSKI, 1995, p. 27). Apresentamos uma análise circunstancializada sobre as condições às quais eram submetidos os judeus durante o período nazista, e um repensar crítico daquele comentário amiúde propalado, exercitando uma reflexão compreensivista das possibilidades de reação por parte das vítimas, bem como alertando para um cuidado maior com a linguagem na retransmissão fidedigna da História.

Especificamente, nas dez entrevistas elaboradas nos moldes de histórias de vida (QUEIROZ, 1988), intentamos apreender como os sobreviventes se apercebiam do que estava lhes acontecendo na sucessão dos traumas dos quais foram vítimas, para compreender as suas reações a cada trauma subseqüente aos quais eram submetidos. Buscávamos a articulação de pensamentos e emoções das vítimas frente às violências traumatizantes vivenciadas. Várias perguntas visando esse enfoque foram dialogicamente levantadas ao longo das entrevistas, de modo a acessarmos a organização interna psicológica - perceptiva da realidade externa e aperceptiva da realidade interna -, a *estrutura psíquica* a partir da qual o comportamento manifesto se originaria, em conformidade com a visão de mundo peculiar à sua personalidade (DILTHEY, [1907]/[19--], p. 76). Apreender como se sentiam e se posicionavam frente ao que lhes acontecia, é para nós um meio de buscar clarificar as suas condições de responsividade, dado o seu estado de choque, desintegrador da estrutura básica do psiquismo. Mas as respostas pouco variavam entre "A gente não pensava direito"; "Eu não sei explicar" (LEVY, 1996)[1]. Respostas lacunares como essas também encontramos em nossa revisão de literatura de testemunhos e de outros sobreviventes (BERGMANN, 2008; ROZENBERG, 2004; KLEMPERER, 1999; TENENBAUM, 1995; FRANK, 1991; WIESEL, 1987;

[1] No presente trabalho optamos por referenciar os depoimentos dos sobreviventes conforme registrados na Dissertação de Mestrado "Repensando o Ser..." (LEVY, 1996) por terem ali se constituído como Documentos Pessoais dos depoentes, sem revisões feitas para fins das publicações dos mesmos em (LEVY, 2006), (WARTH; LEVY, 2006) e (LAKS, 2000).

STEINER, 1977; GARTENBERG, 1976; WIESENTHAL, 1967), mesmo naqueles que se esforçaram em abordar científica e/ou filosoficamente o quadro lastimável ao qual chegaram como vítimas da violência nazi-fascista como Primo Levi (1997, 1990), Viktor Emil Frankl (1950, 1955a, 1955b), Bruno Bettelheim (1989). Cientes das dificuldades dos que lá não estiveram, distanciados no tempo e no espaço, em compreender o que lhes acontecia, ainda assim buscaram, em seus trabalhos, ultrapassar essa dificuldade de compreensão, inerente à distância qualitativa dos critérios de normalidade e regularidade de vida pervertidos pelo nazi-fascismo, mas ainda assim instituídos como realidade sobre milhões de prisioneiros.

Essa dificuldade de nominar o mal-estar vivido durante as situações traumáticas, e do indivíduo se entender frente a elas, manteve nossa atenção mesmo após o levantamento de campo e o término de nossa dissertação. Dentre as inúmeras conseqüências físicas, emocionais, cognitivas decorrentes de traumas psicológicos – hoje diagnosticadas como Transtorno ou Síndrome de Estresse Pós-Traumático (VIEIRA NETO; VIEIRA, 2005; SILVA, 2000) – enfocamos, a partir da especificidade dos sobreviventes do Holocausto, submetidos por longo tempo a sobrepostos e subsequentes traumas, as alterações na apercepção, faculdade ontológica a partir da qual o ser humano se sabe no mundo e pode se articular quanto ao que se lhe impregna e ao que expressa para o mundo exterior - *Mitwelt* (mundo social) e *Umwelt* (mundo circundante) – bem como quanto aos seus dialogismos internos, em *Eigenwelt* (mundo interior) (MAY, 1991). “Pensar direito” – o que isso implica? Quais são as condições aperceptivas lesadas no trauma psicológico? Desde então, vimos nos debruçando em bibliografia concernente a vivências traumáticas, tanto relacionadas ao período do Holocausto, como a outras condições sócio-históricas, durante e após a Segunda Guerra Mundial até os dias atuais, bem como acerca da capacidade de refletir e pensar, ontológicas no homem (CARNEIRO LEÃO, 1989; SEMINERIO, 1987, 1988, 1995).

Ao longo de cursos e palestras proferidas desde a década de 90, buscamos esclarecer a compreensão acerca da violência perpetrada durante a Segunda Guerra Mundial contra judeus e não-judeus, considerando os fatores ideológicos, sociais, políticos e, principalmente, psicológicos em questão, de modo a promover a reflexão crítica sobre as possibilidades de resposta que cada ser humano pode ter diante da violência que lhe cerca – em conformidade com sua contextualização histórico-social. Acreditamos que, com esse exercício contextual, contribuímos para evitar os julgamentos estigmatizantes e distanciados acerca de um indivíduo ou grupo social em questão, e aprimoramos o exercício empático com vias a não apenas informar, mas sobretudo formar cidadãos aptos a refletir criticamente acerca de mais de um ponto de vista sobre uma mesma situação (ADORNO; HORKHEIMER, [1947]/1985).

Sobre essa capacidade de reflexão crítica, condição ontológica do homem, buscamos nos aprofundar desde nossa inserção, em 1993, no Laboratório de Metacognição/Instituto de Psicologia/UFRJ coordenado pelo Prof. Franco Lo Presti Seminerio (1923-2003) que, durante décadas, aplicou-se a um extenso trabalho de pesquisa em Psicologia Cognitiva teórica e aplicada, e buscou compreender a base constitutiva da cognição humana (1983). Dentro desse escopo de pesquisa, foi cunhado pelo Prof. Seminerio o conceito de metaprocesso, a capacidade humana de refletir *ad infinitum* a quaisquer conteúdos aludidos à mente (SEMINERIO, 1988, 1995). Conceito geral referente à capacidade recursiva, metareflexiva, do homem, o metaprocesso aponta para a possibilidade do homem refletir, inclusive, acerca de seus processos cognitivos, mesmo durante a sua vivência (SEMINERIO, 1991). Tal perspectiva sintática sublinha a possibilidade de engajamento do homem frente aos conteúdos aludidos semanticamente – notadamente as suas próprias vivências.

Com base nessa faculdade ontológica, vislumbramos sua aplicação em diferentes campos, para além da psicologia cognitiva estrita, como a psicologia social, a psicologia clínica, e a prática pedagógica. Assim é que, há mais de uma década, aplicamos essa metodologia metaprocessual em prática docente, ao abordarmos conteúdos de forte impacto, como o Holocausto e as formas de violência na contemporaneidade. Acreditamos que a análise contextualizada da violência estudada ajude a promover a tomada de consciência necessária para o incremento de comportamentos de caráter não-destrutivo, e com referências éticas.

Frente às dúvidas freqüentemente levantadas acerca do Holocausto, quanto a como pôde acontecer tamanha barbárie em pleno século XX na Europa, buscamos apresentar os diversos tipos de violência às quais foram submetidos os depoentes, e as respostas que eles mesmos que lá estiveram tentaram dar para tais questões. Sem querer esgotar a análise, visamos mostrar que as diversas formas de violência não são tão difíceis de entender quanto à sua manifestação. As raízes da violência são as mesmas em termos do potencial humano – seja num momento histórico distante algumas décadas, seja numa ocorrência cotidiana próxima de nós. Talvez mais difícil seja entender a indiferença que cercou e ainda cerca as práticas violentas (GIL, 1999; LIPOVETSKY, 2005). E além da indiferença, em nossa pesquisa bibliográfica aprofundada acerca do tema da violência, nos deparamos com outros fatores na interface do registro das ocorrências: negação, distorção, obscurecimento dos dados e até o revisionismo histórico, são práticas intentadas quando o homem não consegue encarar o que lhe é insuportável (VIDAL-NAQUET, 1988). Mas tais práticas são detonadoras de conseqüências nefastas para os implicados nas situações, notadamente as vítimas, podendo

mesmo ser também tidas como formas de violência, e ajuntando-se às conseqüências dos traumas vividos, sobre os quais os depoentes, sob forte emoção, relataram lesões físicas e emocionais que, mesmo na revisitação mnemônica, ainda evocam fortes dores, numa revivescência que lhes toma corpo, mente e espírito.

Como já mencionado, nossos estudos acerca de tal compreensão continuam desde antanho. A literatura médica e psicológica acerca das conseqüências em vítimas de trauma oriundas de situações outras que não o Holocausto, trouxe alguma luz àquele quadro e, sobretudo, acerca da condição humana, ou seja, das conseqüências psicofisiológicas decorrentes do desrespeito às necessidades básicas do homem (MASLOW, 1968) que, frente à crescente incidência em nossa contemporaneidade, tem tomado espaço de normalidade doentia, conforme criticamente apontada por Pierre Weil (2003) dentre outros psicólogos e filósofos preocupados com a desorientação reinante em nosso trato social.

Reconhecemo-nos inseridos num momento histórico caracterizado por formas de violência física e psicológica as mais diversas, plasmadas na esfera social, familiar, econômica, política, sem que, necessariamente, sejam intersubjetivamente condenadas (LIPOVETSKY, 2004a, 2005). Segundo José Gil (1999), na massificação com a imposição de uma norma única de comportamento social decorrente do processo de globalização corre-se o risco de exclusão social se tais práticas forem criticadas e condenadas. Existe uma necessidade de concordar com o discordante para poder pertencer; o terror da exclusão ainda é uma pressão maior que leva os indivíduos a se retraírem e se calarem criticamente em suas práticas sociais, incorporando a normalização caracterizada negativamente "pela homogeneização dos comportamentos, pela supressão de possibilidades de vida (criação de novos possíveis de subjetivação), e positivamente pela aceitação universal deste estado de coisas" (GIL, 1999, p. 33). Com isso, vemos que a violência aludida ao nazi-fascismo e suas conseqüências não é restrita àquele momento histórico, muito menos se encontra finda. E que a incompreensão de como tamanha destrutividade aconteceu em plena sociedade moderna no século XX, tão pouco é tão incompreensível como possa parecer numa primeira reação repulsiva.

Percebe-se um aumento na literatura especializada quanto ao delineamento de formas de violência – notadamente as psicológicas – nas ultimas décadas do século XX, como reflexo das condições culturais desse nosso tempo, posteriores ao legado da barbárie nazi-fascista, ainda que não mais sob a égide formal de governo e estado totalitaristas (ADORNO, 1992). Dentre esses escritos, destacamos os trabalhos acerca do negacionismo e o revisionismo histórico do Holocausto (VIDAL-NAQUET, 1988); da violência perversa no cotidiano

(HIRIGOYEN, 2002); bem como do quadro conseqüente dessas vivências traumatizantes, a Síndrome de Estresse Pós-Traumático (VIEIRA NETO; VIEIRA, 2005; SILVA, 2000) – a serem por nós pormenorizados ao longo do trabalho.

Retornando à nossa questão originária, de como os sobreviventes se apercebiam na situação traumática vivenciada, intentávamos compreender o impacto sobre si do que lhes incidia; o choque cognitivo de informações paradoxais – tais como ao se deparar na chegada ao campo de concentração e extermínio de Auschwitz com a frase "O Trabalho Liberta", sendo ali recebidos sob gritos, cassetetes, despojados de todos os bens, objetos pessoais, apartados de seus familiares, e ouvindo dos outros prisioneiros que "ali só se sai pela chaminé" (LEVY, 1996); como conseguiam responder ao que lhes era imposto; e como processavam essas informações e vivências truncadas frente à referência de identidade que traziam dentro de si, da qual também vinham sendo despojados. Ou seja, como lidaram internamente com os impactos advindos das violências físicas e psicológicas às quais eram submetidos. O que acontecia com a possibilidade de acompanhamento consciente fluente acerca do que vivenciavam?

Em 2008, ao ingressarmos no Programa de Pós-Graduação em História das Ciências, Técnicas e Epistemologia da UFRJ, buscamos aprofundar nossas reflexões no âmbito da epistemologia junto à área de investigação das Teorias da Mente. Acreditamos que os estudos sobre o ato de conhecer promovem o esclarecimento acerca da capacidade de elaboração e responsividade nas vítimas de trauma, bem como, em paralelo, ampliam as possibilidades de compreensão do pesquisador, e as possibilidades de aplicação sócio-pedagógica e clínica deste o tema. O caráter interdisciplinar do programa vem ao encontro da configuração do problema central de nossa pesquisa, na interface da Filosofia, Psicologia, História, Biologia, Direito e da Vitimologia, ciência interdisciplinar que tem seu marco inicial em março de 1947, no Congresso da Sociedade de Psiquiatria de Bucareste, no qual o romeno Benjamin Mendelsohn, sobrevivente do Holocausto, formado em Direito, apresenta a conferência intitulada "Uma nova ciência biopsicossocial, a vitimologia", utilizando pela primeira vez este termo (JOSEF, 2005, p. 131). A Vitimologia foi criada com o propósito de promover estudos e pesquisas, mudanças da legislação e formas de assistência e proteção à vítima, a fim de mudar o trato para com aquela que, durante muito tempo, figurou no sistema penal como a grande esquecida, com a ênfase recaindo sobre o crime e o criminoso (KOSOVKSVI, 2005, p. 55). Em poucas décadas, o crescente interesse por essa ciência de peculiar importância, levou à fundação da Sociedade Mundial de Vitimologia em 1979, e da Sociedade Brasileira de Vitimologia (SBV) em 1984 (KOSOVSKI, 1993). Por sua vez, a SBV criou, em 14 de

dezembro de 1988, o Grupo Interdisciplinar de Estudos de Vitimologia (GIEV) na Escola de Comunicação (ECO) integrante do Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFCH) da Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob decania de Heitor Piedade Junior, com o intuito de promover pesquisas e debates acadêmicos sobre temas ligados à Vitimologia (PIEDADE JR., 2007, p. 243-244). Uma vez tendo os Direitos Humanos como linha mestra, o olhar contextualizado sobre a vítima e os cuidados no trato legal, psicológico, assistencial dimensionados pela Vitimologia, e tendo em comum o interesse pelas vítimas de violência em suas mais diversas formas, procuramos com o presente trabalho também contribuir para o seu engrandecimento e fortalecimento no combate à banalização da violência.

Destacamos, ainda, o trabalho do advogado judeu polonês Raphael Lemkin[2] que, em 1944, cunhou neologismo penal *genocídio* - a partir do termo grego *genos* (nascimento, gênero, espécie) e do verbo latino *caedere* (matar) – para configurar o crime contra a humanidade no qual há a destruição física de uma população considerada indesejável em virtude de seu pertencimento a uma espécie, gênero ou grupo, sem que sejam consideradas as idéias ou opiniões de seus membros, sendo o extermínio executado intencional, sistemática e planejadamente (ROUDINESCO, 2008, p. 132). Essa definição foi aceita pela comunidade internacional e veio a ser uma das bases legais do Tribunal de Nuremberg. Lemkin conseguiu o reconhecimento internacional do genocídio como crime contra a humanidade em seu caráter físico. No entanto, apesar de ter lutado por toda a vida, não conseguiu o mesmo reconhecimento no sentido mais amplo que postulava para este termo, abarcando a destrutividade cultural, psicológica e social, e definindo genocídio como um plano coordenado de diversas ações voltadas para a destruição das fundações essenciais da vida de grupos e povos, com vias à desintegração das instituições econômicas, políticas e sociais da cultura, linguagem, sentimentos nacionais, religião, bem como a destruição da segurança pessoal, liberdade, saúde, dignidade, enfim, da vida das pessoas que pertencem a esses grupos (WIKIPEDIA, 2012, tradução nossa). Ao longo de toda a sua vida, Lemkin lutou para a incorporação dessa plena definição, à qual começou a se dedicar antes do Holocausto perpetrado pelos nazistas durante a Segunda Guerra, quando bradava contra os crimes perpetrados contra os armênios - num exemplo de que, ao contrário do que muitos dizem, os judeus não advogam apenas em causa própria, mas buscam contribuir para com a justiça

[2] Raphael Lemkin (1900-1959) foi promotor público na Polônia até 1934, e Professor de Direito, tendo trabalhado com Malcolm McDermott, da Universidade de Duke, que posteriormente o ajudou a deixar a Europa sob domínio nazista, ajudando-o a ir para os Estados Unidos, onde se radicou. Em 1944, publicou nos EUA seu mais importante trabalho, intitulado *Axis Rule in Occupied Europe*, no qual apresenta uma extensa análise legal das regulamentações alemãs nos territórios ocupados pelo nazismo, e apresenta a definição do termo genocídio como uma ofensa às leis internacionais.

comum entre homens de toda e qualquer cultura e nacionalidade, em conformidade com a ética judaica.

Assim, mais do que a filiação a uma abordagem teórica da Psicologia, buscamos nesta nossa inserção explorar as interfaces dessas áreas do conhecimento com o intuito de melhor contribuir para o enfrentamento e possível superação de lacunas do conhecimento quando o objeto de estudo é o trauma psicológico, suas diversas causas e implicações individuais e sociais, e, em especial, a dificuldade de configuração de seus limites e constituintes, posto que, muitas das vezes, o inominável é o ponto frente ao qual se depara o pesquisador.

Com isso, aprofundamos o referencial epistemológico passível de alicerçar um estudo de metodologia fenomenológica condizente com as peculiaridades de nosso objeto de estudo o qual, em si, constitui-se num problema metacientífico. Isso porque o trauma psicológico não se encerra numa caracterização fechada, devido às inúmeras variações de estímulos deflagradores e às respostas a ele, variáveis idiossincraticamente em cada vítima, conforme seus aspectos psicodinâmicos, também idiossincráticos. Para tanto, o método fenomenológico de investigação configura-se a alternativa mais adequada à apreciação do trauma psicológico posto que, nesta perspectiva, o pesquisador, e em particular o psicólogo, pode apreciar de forma idiossincrática seu objeto de estudo, bem como explicitar sua própria visão de mundo nessa escolha (DILTHEY, 1992). Entendemos que, ainda que as investigações se dêem de modo a reconhecer o caráter idiossincrático das vivências (*Erlebnis*) das vítimas e dos demais implicados, não há demérito quanto ao caráter científico do estudo (DILTHEY, [1907]/[19-]); ao contrário, há sim o reconhecimento da adequação do ato de conhecer às peculiaridades do ser humano quando em contexto de situações-limite.

A partir da evidenciação do trauma psicológico como um problema metacientífico, propomos uma forma de entendimento de suas conseqüências sobre a estrutura psíquica, e uma maneira de possibilitar a superação dessas conseqüências nas vítimas. Trata-se de uma contribuição ao ininteligível presente no trauma decorrente da violência psicológica. Esta contribuição se dá a partir da conformação da estrutura psíquica segundo Wilhelm Dilthey ([1894]/1945, p. 263) - inteligência, afeto e ação volitiva - entendendo que as conexões nela presentes são quebradas pelo impacto da violência psicológica traumatizante. Das quebras dessas conexões, com a conseqüente desestruturação psíquica, adviriam as alterações cognitivas e afetivas em vítimas de trauma, bem como os comprometimentos em sua capacidade responsiva. Com vias à superação dessas conseqüências, bem como do ininteligível com o qual o investigador se depara na relação com a vítima e com o próprio tema de violência e trauma, propomos uma aproximação compreensivista dialógica e

metaprocessual, com o foco na estrutura psíquica, para que, através do reconhecimento da visão de mundo apreendida nos relatos do sujeito, possa ser reconhecida a sua estrutura psicodinâmica idiossincrática, promovendo sua reestruturação psíquica tendo sua visão de mundo como marco de sua identidade. A esse reconhecimento e prática terapêutica dialógica para apercepção da psicodinâmica estrutural idiossincrática denominamos *Desenvolvimento Consciencial*.

Assim, por acreditarmos que a situação-limite do Holocausto possa servir de parâmetro de reflexão acerca da condição humana, ao nos propormos a estudar as alterações da estrutura psíquica em vítimas de trauma, partimos originariamente do estudo das vítimas do Holocausto, da pesquisa de campo por nós desenvolvida na década de 90, com a configuração específica de suas vivências naquela situação-limite, e ampliamos o espectro de compreensão do quadro acerca do ser humano em outras situações de violência psicológica traumatizantes, que grassam ao nosso redor, infelizmente também hoje em dia nem sempre socialmente relevadas em sua importância frente aos danos que promovem. Dentre essas situações destacamos as formas de violência perversa presentes em situações de assédio moral (HIRIGOYEN, 2002), *bouderie* ou o silêncio como arma (CYR, 2001), deboche emocional (WEIL, 2003), cinismo (EIGUER, 1997, 2001) e em especial a mentira (SCOTT PECK, 1992), presente também nas demais formas de violência, e elemento central na instauração do trauma segundo Sándor Ferenczi ([1934]/1992a), sob forma de denegação.

Os aspectos comuns quanto às implicações da violência psicológica social e individual convoca o homem a se pensar e se conhecer enquanto reflete sobre a história universal e sobre a história contemporânea e cotidiana na qual se encontra. Estando todos nós inseridos numa cultura repleta de tais violências, - como o caso das vítimas da violência armada no Rio de Janeiro, ilustrada na pesquisa de Tatiana Moura (2007) - questionamo-nos acerca das condições cognitivo-afetivas do sujeito contemporâneo, com suas conseqüências em termos de criatividade, responsividade e integridade psíquica. E mais ainda, acerca das necessidades mais básicas que estão a ser menosprezadas e desvalorizadas, tais como as trocas afetivas, as relações de confiança, o diálogo e a expressão emocional. Quais as conseqüências para os indivíduos de uma cultura na qual as emoções profundas, os sentimentos (VISCOTT, 1982) e o sentido básico de vida em continuidade (FRANKL, 1950) não podem ser expressos?

A esse respeito, o filósofo francês Gilles Lipovetsky aponta um tempo de desencanto frente à pós-modernidade na qual estamos historicamente inseridos, marcada pela falta e criatividade, espontaneidade e, com fins de compensação, por um excesso de consumismo e efemeridade que não conseguem suprir, de fato, a carência emocional presente nos indivíduos

contemporâneos. Sensações paradoxais de euforia e vulnerabilidade, frivolidade e ansiedade (LIPOVETSKY, 2004a, p. 65) assolam a todos, na busca do hedonismo veiculado como modelo de vida na sociedade midiática que nos cerca (LIPOVETSKY, 2004b).

A fim de pensarmos todas essas implicações, lançamos mão do metaprocesso como instrumental ontológico passível de ser estimulado nas trocas dialógicas (BUBER, 1982), seja na prática pedagógica, clínica ou social. Assim é que o traço fundamental das trocas profícuas, necessárias de serem resgatadas para a reabilitação da saúde integral, refere-se à capacidade empática do homem como fator de superação da indiferença - sinônimo de frieza, descaso e descompromisso. A empatia revela a capacidade humana de buscar se colocar no lugar do outro com vistas a compreender o ponto de vista alheio e sentir-com ele. Segundo Martin Buber, a atitude em si de considerar o outro em sua integridade e integralidade traduz um investimento e uma consideração na qual o outro é visto pelo *Eu* como *Tu* e não como *Isso*, ou seja, é visto como pessoa e não como objeto (BUBER, 1977). Por si só tal atitude já é apaziguante pois cada um percebe o interesse, a atenção e a dedicação do outro em compreender e ser compreendido.

Um dos contextos no qual hoje ainda podemos encontrar a empatia como base de relação interpessoal é a psicoterapia. É na atitude de respeito ao relato do outro, com uma escuta atenta, que o psicoterapeuta pode promover o resgate da valorização do indivíduo a partir da credibilidade em seu relato. Conforme demonstra Sándor Ferenczi em sua teoria sobre o trauma ([1934]/1992a), é na possibilidade de ter seu relato considerado que o paciente pode ter condições de superar o trauma instalado, fazendo-se necessária a escuta crível e empática, aberta à compreensão do sentido da vivência do outro, nos moldes da *Erlebnis* diltheyana (SEMINERIO, 1986). Isso porque o deboche, o desprezo, a desconsideração, a desvalorização do discurso promove um sentimento de anulação do eu, tal que a vítima quase que de imediato perde a sua responsividade, sentindo-se incapaz de reagir frente à situação (HIRIGOYEN, 2002), ainda que a mesma se lhe pareça despropositada e absurda.

A partir do relato do outro, podemos ter acesso à configuração de sua visão de mundo - *Weltanschauung* (DILTHEY, 1992) - a qual propomos tomar como base de referência aperceptiva do sujeito e, com isso, nortear a retomada da referência de identidade saudável nos casos de vítimas de trauma.

Na troca dialógica e em sua compreensão metaprocessual, a relação entre analista e analisando incrementa a possibilidade de apreensão da psicodinâmica estrutural pelo analisando. A partir daí, a prática clínica passa a ser vista como espaço de promoção da compreensão do indivíduo em sua psicodinâmica estrutural. É onde, por meio da expressão, a

visão de mundo do sujeito pode ser apreendida como configuração de sua identidade. E a psicoterapia passa a ser a relação na qual o analisando passa a se aperceber como passível de ser compreendido por si mesmo e pelo outro – o analista. Dá-se, com isso, um incremento do método hermenêutico, interpretativo, do analista sobre o analisando, presente nas teorias psicológicas psicodinâmicas, para a tomada de consciência de que a continuidade e compartilhamento dessa hermenêutica, aliada à identificação de idiossincrasias psicodinâmicas e de personalidade, conduz à apercepção de que cada indivíduo pode buscar se conhecer e se reconhecer nesta compreensão significativa, constituindo-se uma epistemologia do sujeito. Neste sentido, face ao caráter dinâmico e não-fechado da psique, e das constantes mudanças às quais todo ser humano está sujeito ao longo da vida, a epistemologia é entendida como o estudo do conhecimento em seu processo de gênese, de formação e de estruturação progressiva, (JAPIASSU; MARCONDES, 1991), passível de ser promovido com bases ontológicas pelas atividades reflexivas e dialógicas conjuntas. À essa proposta psicoterapêutica denominamos *Desenvolvimento Consciencial*, pois enfatizamos que através da possibilidade de acompanhamento consciente e contínuo da dinâmica de si, dos outros e do mundo ao redor, cada pessoa pode resgatar a si no reconhecimento de sua estrutura psíquica e de seu pleno potencial de funcionamento psicodinâmico e ser-no-mundo.

Mas, acreditamos que a compreensão dessa possibilidade com base em trocas profícuas possa promover sua extensão também para além do *setting* terapêutico, num resgate da valorização da intersubjetividade empática como antídoto à proliferação da indiferença, causa e conseqüência da crescente violência corrosiva dos potenciais cognitivos e afetivos promotores da vida humana em suas possibilidades criativas e vitalizantes. Isso porque a indiferença, ainda que inicialmente erigida como defesa frente a uma dor insuportável, também implica numa anestesia da sensibilidade a qual, em continuidade, distancia os seres humanos de sua capacidade empática e, consequentemente, das elaborações cognitivas acerca dos limites éticos necessários para não se chegar a esse limiar de insuportabilidade, tanto para aqueles que foram vítimas quanto para os que os cercam. Em nosso entender, somente a tomada de consciência acerca das possibilidades destrutivas e construtivas do homem e o reconhecimento aperceptivo daí decorrente pode conduzir a uma postura ética e moral condizente com a natureza afetivo-relacional do ser humano.

Entre outras, ilustramos as práticas interpessoais para além do *setting* terapêutico a partir dos relatos dos próprios sobreviventes quando de sua progressiva reintegração à sociedade após os traumas vividos durante a guerra (LEVY, 1996).

O tipo de pesquisa em questão é uma análise teórica de conceitos filosóficos – notadamente epistemológicos - e psicológicos – de cunho fenomenológico-existencial - aplicados ao estudo das formas de violência psicológica, bem como de sua configuração e tratamento, frente às conseqüências individuais e sociais, tendo as histórias de vida de sobreviventes da situação-limite do Holocausto como referência para reflexão, sem desconsiderar as outras formas de violência acima mencionadas.

PROBLEMA

É possível apreender e superar a ininteligibilidade presente no trauma psicológico, com base em referências epistemológicas, para conceituação teórica, configuração e tratamento clínico e social das vítimas?

QUESTÕES DE ESTUDO

- Como superar a dificuldade de acesso, reconhecimento e conceituação de estados psicológicos traumáticos?
- É possível incrementar dialogicamente as reflexões metaprocessuais com vias à recuperação da apercepção da visão de mundo em vítimas de trauma psicológico?
- É possível evidenciar a metacognição como condição ontológica aplicável na apercepção do sujeito em construção de sua *Weltanschauung*?
- É possível apreender o funcionamento psicodinâmico do indivíduo através de sua *Weltanschauung*, considerada como referência de identidade?
- É possível evidenciar a metacognição como instrumental ontológico na prática psicoterapêutica?
- Como entender a prática clínica psicológica com base no potencial ontológico para o auto-conhecimento?

FINALIDADES

- Propor uma aproximação da epistemologia com a prática clínica em psicologia.
- Apresentar a epistemologia como referência nos estudos dos comprometimentos cognitivos e afetivos e no tratamento de vítimas de trauma psicológico.
- Contribuir para a superação das dificuldades conceituais e terapêuticas na configuração da violência psicológica.
- Promover análises contextualizadas acerca das formas de violência psicológica com vias à tomada de consciência necessária para a promoção de comportamentos eticamente engajados.

OBJETIVOS

Gerais

- Evidenciar as implicações das posições epistemológicas nas elaborações teóricas e práticas da psicologia frente a casos traumáticos.
- Apresentar a situação-limite do Holocausto como parâmetro de reflexão acerca da condição humana.
- Apresentar o metaprocesso como instância ontológica no homem promotora do conhecimento e da apercepção.
- Ampliar a compreensão epistemológica da dinâmica psíquica nos moldes da Psicologia Existencial-Fenomenológica através do metaprocesso.
- Propor o incremento dialógico de reflexões metaprocessuais como via de apreensão da *Weltanschauung* em vítimas de trauma psicológico.
- Apresentar um limite ontológico de suportabilidade, passível de ser reconhecido individual e intersubjetivamente, o qual, quando ultrapassado, implica em desestruturação psicológica.
- Configurar a ultrapassagem consciente do limite ontológico de suportabilidade como uma violentação psicológica da condição humana.
- Aproximar a Psicologia clínica, notadamente subjetiva, à uma Epistemologia do sujeito, de caráter ontológico e intersubjetivo, passível de ser desenvolvida com a aplicação do método compreensivista na prática clínica, aqui por nós denominado *Desenvolvimento Consciencial.*
- Propor um modelo cognitivo-clínico sistêmico de compreensão estrutural psicodinâmica, com base no método fenomenológico de investigação e na interação dinâmica dos três mundos nos moldes da abordagem existencial em psicologia.

Específicos

- Evidenciar a atitude fenomenológica por meio do metaprocesso como instrumental ontológico do homem no acompanhamento das mudanças ao longo de sua história de vida;
- Estimular a aplicação de tal capacidade cognitiva sobre os conteúdos vivenciais do indivíduo, enfocando a apreensão e o entendimento da dinâmica de funcionamento de si, das relações interpessoais e sociais, bem como a relação com o mundo circundante.
- Situar o metaprocesso como mecanismo de promoção de reflexões individuais e intersubjetivas auxiliares na reconstituição e manutenção da estrutura psíquica.
- Identificar formas de violência psicológica passíveis de levar à desestruturação psíquica.

- Salientar condições ônticas para além das quais a violência psicológica acarreta desestruturação psíquica.
- Configurar as dificuldades das vítimas em apreender e se expressar sobre os efeitos do trauma.
- Explicitar a dificuldade de apercepção em vítimas de trauma, com base nos relatos de sobreviventes do Holocausto.
- Propor a aplicação da atitude dialógica empática como meio de resgate da visão de mundo da vítima de trauma.
- Explicitar a faculdade de apercepção psicodinâmica do funcionamento humano por meio do reconhecimento de sua faculdade ontológica metacognitiva.
- Apresentar o *Desenvolvimento Consciencial* como prática clínica de incremento da consciência como referencial e instrumental integrador da psicodinâmica de cada indivíduo frente a si, aos outros e ao mundo ao seu redor - conforme parâmetros da Psicologia Existencial.

1 ININTELIGIBILIDADE NO TRAUMA: UM PROBLEMA METACIENTÍFICO

Neste capítulo, discutiremos a questão do trauma psicológico como um problema metacientífico. Para tanto, apresentamos vários relatos de sobreviventes do Holocausto, bem como modos de configuração e compreensão da condição traumática, a partir dos quais explicamos porque este problema não é apenas científico – e sim, metacientífico - e explicitamos a metodologia fenomenológica norteadora deste trabalho.

Uma vez pormenorizadas as condições sócio-históricas e psicológicas das circunstâncias violentas e traumáticas às quais foram submetidas milhões de vítimas do nazi-fascismo (LEVY, 1996), nesta tese explicitamos, pelo viés fenomenológico, uma problemática metacientífica presente no trauma psicológico como objeto de estudo, em especial a ininteligibilidade manifestada pelos sobreviventes do Holocausto, dado o impacto da violência nas vivências traumáticas.

A partir da dificuldade das vítimas em nominar seus estados nas vivências traumáticas pelas quais passaram, bem como do impacto relatado por parte de pesquisadores (MOURA, 2007), psiquiatras (JASPERS, 1979), psicanalistas (FERENCZI, [1934]/1992a; GARCIA, 2005) e psicólogos (HIRIGOYEN, 2002), frente às descrições hauridas de vítimas de violência – do Holocausto ou mais recentes -, identificamos um caráter ininteligível no trauma, que julgamos necessário vir a ser apreendido e configurado epistemologicamente, para que não se mantenha como um obstáculo psicológico e intersubjetivo carregado de tensão, frente ao qual muitas vezes a reação pode ser de evitação e afastamento pela impotência de circunscrição, mantendo o problema sem resolução possível. Acreditamos que o esforço para nominar o incompreensível possa resultar numa mudança de sua condição, implicando avanço no lidar com as dores emocionais decorrentes de traumas, reconhecendo-se os limites violentamente ultrapassados, do que advieram bloqueios cognitivos decorrentes do impacto emocional.

Nas entrevistas realizadas (LEVY, 1996), ao tentarmos apreender como as vítimas do Holocausto apreenderam o que lhes acontecia durante as consecutivas violências traumatizantes, eram comuns comentários referentes à dificuldade de compreender o que lhes acontecia pela intensidade da violência perpetrada por seus algozes. E quando ainda lhes perguntávamos detalhes de como se apercebiam naquelas situações, as respostas lacunares se repetiam, e muitas vezes obtivemos respostas que mais traduziam uma ininteligibilidade frente aos fatos e frente a si mesmos. A própria questão por nós intentada parecia por demais

abstrata para ser respondida pelas vítimas de tamanho trauma, que compartilharam essas mesmas indagações, sem conseguir explicar objetivamente como atravessaram, de si para si, de si para o outro, e frente ao meio circundante, todas as situações-limites às quais foram submetidos.

A fim de delinear o ponto de partida desta tese, destacamos algumas passagens dos depoimentos que ilustram essa dificuldade das vítimas de traduzir em palavras as suas condições de funcionamento frente às traumáticas situações de violência física e psicológica vivenciadas, configurando manifestações frente ao ininteligível.

1.1 RELATOS DO ININTELIGÍVEL: DIFICULDADES APERCEPTIVAS

Ao longo das entrevistas a sobreviventes do Holocausto, intentávamos apreender como eles apreendiam o que se passava consigo frente aos subseqüentes traumas a que foram submetidos durante o Holocausto nazista. Buscávamos a descrição de como eles percebiam o que lhes acontecia, e como se apercebiam nas reações físicas e psicológicas que tinham frente àquelas ocorrências. Como se dava sua capacidade de responsividade? Conseguiam elaborar em níveis compreensíveis e inteligíveis o que lhes estava sendo impetrado?

Constatamos alusões a limites de compreensão e expressão nos relatos de sobreviventes do Holocausto. Muitas vezes, ao rememorarem e tentarem transmitir suas vivências traumáticas, eles repetiam expressões do tipo “não dá prá entender”; “é difícil explicar”; “não entra na cabeça de ninguém”; “não entra na cabeça de um ser humano normal”, como se fosse difícil mesmo para eles, durante e depois do trauma, compreender o que lhes acontecia – mas, acontecia:

> O ser humano é muito complexo, cheio de mistérios ainda não desvendados, sem saber porque e como reage desta ou daquela maneira, principalmente em situações de perigo entre vida e morte. O fator psicológico, o instinto de vida, o instinto animalesco que o ser humano possui e, talvez, a chamada sorte, todos esses fatores juntos foram responsáveis pela minha sobrevivência do Holocausto. **Como eu agi, como eu me comportei, e quais foram as outras forças do meu interior, ainda são incógnitas para mim. As explicações, deixo para psicólogos, psiquiatras e psicanalistas**. (*Lejbus Brener* apud LEVY, 1996, p. 553-554, grifo nosso)

Uma das conseqüências da violência psicológica é a interferência sobre a vontade da vítima. Sendo a vontade entendida como “representante da direção e orientação dos fenômenos psíquicos” (ANDRÉA, [19--], p. 59), se desrespeitada reiteradas vezes, por efeito

de formas de violência psicológica, velada e/ou explícita, traz como conseqüência a desorientação psíquica aludida pelos sobreviventes do Holocausto nazista:

> Sofia - O Sr. se sentiu mal, traindo aquelas pessoas, por estar se passando por um não judeu?
> Leon - **Não me senti mal porque você não tinha nem tempo de refletir**. Você se concentrava só no grupo e pensava o que você teria que fazer depois. Porque nós não tínhamos chegado ao fim; aquilo era só o começo. **Era como um filme que passava à minha frente. Eu tinha que ir em frente, e não podia ficar esperando e observando**. (*Leon Herzog* apud LEVY, 1996, p. 588, grifo nosso)

No caso de vítimas de trauma psicológico, devemos considerar o sofrimento causado pelo medo – *Furcht* – referente às vivências violentas já experienciadas (portanto, conhecidas), e o sofrimento da angústia – *Angst* – referente à perda de valores e das referências de tempo e espaço constitutivas do eu-identidade anterior ao trauma (HEIDEGGER, [1927]/1993). Por se configurar como ansiedade, sem um objeto definido, a angústia vivida nessa perda de referência traumática é tal que o sujeito não consegue colocar em palavras o que sente, muito menos o que pensa. Sua capacidade de organização de idéias, e seu fluxo de pensamento fica obstruído, obnubilado, tomado pelo intenso impacto emocional e cognitivo da vivência traumática.

> Sofia - Por que o senhor resolveu fugir, e como conseguiu abandonar a sua família de origem?
> Lejbus - O instinto de vida, o instinto de sair do local onde sentia que havia perigo de vida. **Foi meu instinto de vida! Eu não posso explicar ou dizer porquê. Deve ser o instinto de vida que todo ser humano tem. Então, eu sentia no ar que alguma coisa estava por acontecer, e fugi.**
> Sofia - Emocionalmente, como foi largar a família?
> Lejbus - Numa quarta-feira de manhã, quando falei com meu vizinho que iríamos fugir da cidade, entrei em casa e encontrei minha mãe sentada e me despedi dela.
> Sofia - O senhor esperava reencontrar a sua família?
> Lejbus - **Não pensei em nada do que poderia acontecer depois. Na hora, só pensei em fugir. O ser humano é muito complexo. É inacreditável a sua atitude em circunstâncias de risco de vida. Então, não há perguntas nem explicações para se eu pensava ou não em encontrar a minha família. Eu iria fugir naquele momento. O que aconteceria depois, eu não sabia. Não sabia nem o que iria acontecer comigo!**
> Sofia - Sua mãe tentou impedir sua fuga?
> Lejbus - Não. A minha mãe estava sentada com o seu filho de 3 anos no colo. Eu disse: "Mãe, eu vou fugir com Szaya Chevinsky". Ela nem me respondeu nada. Estava quieta, pálida, desesperada, sem vida. Meu irmãozinho, ruivo, sem se mexer. Abracei-a e beijei-a e fui embora e nunca mais a vi.
> Sofia - O senhor pensou em levar algum dos seus irmãos consigo?
> Lejbus - **Não pensei em nada.** Eu era mais velho e tinha combinado com o Szaya que eu fugiria com ele. (*Lejbus Brener* apud LEVY, 1996, p. 561-562, grifo nosso)

Muitas vezes, seu comportamento-resposta, bem como os comportamentos de outras vítimas, os quais testemunhavam, não era entendido por eles mesmos:

> Fui transferido para o campo de concentração de Melk, onde trabalhei nos túneis que serviam de abrigo contra os bombardeios. **Lá fui testemunha ocular ao ver um pai e um filho negando-se a partilhar um pedaço de pão entre eles mesmos. Até hoje não posso compreender e não tenho explicação para isso.** Será que o instinto animalesco prevalece acima de tudo no ser humano sentindo-se como um animal ferido e faminto em seu instinto selvagem? (*Lejbus Brener* apud LEVY, 1996, p. 558, grifo nosso)

No caso dos judeus sobreviventes do Holocausto, além do sofrimento causado pelo medo e pela angústia, há que se considerar, ainda, o medo da morte propriamente dita, perigo iminente a todo instante à época do nazismo:

> Maria - Nós não sabíamos da existência de campos de concentração ou de fornos crematórios. Pensávamos que se tratava de trabalhos forçados. Até eu ser levada de minha cidade, eu não tinha tido notícias de campos ou crematórios. **Só quando cheguei em Auschwitz foi que eu vi, do bloco onde fiquei, o forno crematório dia e noite aceso. Tinha chamas que chegavam a alguns metros de altura, e um cheiro horrível de gordura humana que impregnava o campo.** Eu e minhas companheiras víamos e sabíamos que nossas mães não voltariam, nem os pais, nem as crianças. Todos sabíamos para onde eles foram: bastava olhar aquele fogo.
> Sofia - **Como era viver, sabendo disso, estando ali ao lado?**
> Maria - **A cada dia, cada uma esperava a sua vez de ser levada para lá. Quando havia seleção para o trabalho a gente se escondia, procurando não ficar entre os magros e, com alguma sorte, éramos aproveitadas para o trabalho. Mas, infelizmente, muitas das que estavam conosco não tiveram a mesma sorte**. (*Maria Yefremov* apud LEVY, 1996, p. 648, grifo nosso)

A urgência de resposta frente à violência circundante, que não lhes dava tempo nem condições para reflexões encadeadas sobre sua condição naquele momento:

> **Naquele tempo eu não pensava direito. Não pensava como uma pessoa deve pensar, só pensava em sobreviver ao próximo minuto. Isso era a nossa luta.** A luta era a mais titânica, pois se eu tivesse uma metralhadora para me defender, seria algo sublime. **Mas a minha luta era só para sobreviver.**
> **Tivemos sorte de passar pelo carrasco da seleção. Nosso pensamento era sempre o de não sermos levados para o crematório.** A preocupação em sobreviver era tanta que nem se pensava se iríamos morrer, nem como iríamos morrer. (*Aleksander Henryk Laks* apud LEVY, 1996, p. 380, grifo nosso)

Mas em especial, conforme os relatos, o ininteligível estava na justificativa para tamanha destrutividade: o fato de ser judeu. A justificativa, portanto, era uma condição de *ser*,

uma condição identitária, e não uma ação ilegal específica que um indivíduo ou grupo pudesse ter cometido, ainda assim passível de julgamento legal ordinário. A própria violência justificada por uma condição identitária, sem chance de argumentação ou defesa, configura o primeiro nível de impacto do ininteligível presente nos relatos dos traumas vivenciados pelos sobreviventes:

> Não sei dizer o que me atingiu mais, se a violência física de bater em nós nas caras, nas costas, nos dando pontapés; se aqueles gritos de "Judeu sujo!", "Judeu de merda!"; se o arraso de nossa dignidade talvez doesse mais do que os tapas, os pontapés e as dores físicas. **Também, era uma surpresa, não dava para raciocinar. De repente, uma pessoa que nunca apanhou, que nunca gritou com ninguém, sem nenhuma razão apanhava! Por quê? Só por ser judeu**. (*Abraham Warth* apud LEVY, 1996, p. 299, grifo nosso)

Excertos oriundos de nossa revisão de literatura também atestam a indignação frente ao ininteligível por parte de outros sobreviventes:

> [Tio Gionata] **não conseguia entender que alguém pudesse de fato chegar a matar um homem somente por causa do sobrenome que tinha.** "Sou cidadão italiano!", proclamara com firmeza quando vieram buscá-lo, como se esta espécie de identificação geográfica pudesse garantir algum tipo de mágico salvo-conduto. (TAMARO, 2007, p. 148, grifo nosso)

> [...] A dor física causadas pelos golpes não é o principal, nem em nós, presos adultos, nem nas crianças que são castigadas. O que realmente causa dor a alguém é a dor da alma, quer dizer, a indignação pela injustiça sofrida, pela falta de motivo do castigo recebido. (FRANKL, 1955a, p. 44, tradução nossa)

> [...] não se pode esquecer que a maior parte das recordações dos sobreviventes, narradas ou escritas, começa assim: **o choque contra a realidade concentracionária coincide com a agressão, não prevista e não compreendida, por parte de um inimigo novo e estranho, o prisioneiro-funcionário, que, ao invés de lhe pegar a mão, tranqüilizá-lo, ensinar-lhe o caminho, se arroja sobre você gritando numa língua desconhecida e golpeia-lhe o rosto.** Ele quer domá-lo, quer apagar a centelha de dignidade que você talvez ainda conserve e que ele perdeu. (LEVI, 1990, p.20, grifo nosso)

> [...] Seja como for, para cada um dos libertos chega o dia em que, olhando para trás, para a toda a vivência do campo de concentração, tem uma estranha sensação: não é capaz de entender como foi possível sofrer tudo o que a vida no campo de concentração exigiu dele. (FRANKL, 1955a, p. 151-152, tradução nossa)

Relatos como esses indicam uma reação de ininteligibilidade frente ao trauma que nos propomos a buscar compreender epistemologicamente, com vias a evidenciar as

possibilidades de apreensão e superação dos impactos dele oriundos. Esse ininteligível emerge aqui como nosso tema central, de modo a encararmos um problema presente em toda vivência traumática, uma vez que o trauma ultrapassa os limites de suportabilidade do funcionamento humano saudável, física e psiquicamente, bem como os limites de entendimento, desafio a ser por nós aqui pormenorizado em suas possibilidades de apreensão: **"**Ao final, gostaria de saber quem poderá desvendar a complexidade do ser humano?" (*Lejbus Brener* apud LEVY, 1996, p. 559).

1.2 UM PROBLEMA METACIENTÍFICO

Uma vez confrontados com os depoimentos, podemos melhor compreender a configuração do estudo do trauma e da violência psicológica como um problema metacientífico.

Como sabemos, de acordo com os parâmetros positivistas cientificamente instituídos, que primam pelo método experimental de verificação, um problema científico se caracteriza por ter um objeto de estudo com características bem delineadas, conforme atesta o biofísico Henry Atlan.

> O método experimental científico define seus objetos, delimitando tudo o que não faz parte deles, de tal modo que possam ser objeto de experimentação reproduzível em diferentes laboratórios do mundo, quaisquer que sejam as circunstâncias políticas, ideológicas e sociais.
> [...] a ciência evoluiu de tal modo que, pouco a pouco, foi se afastando da experiência vivida. O que não é de se admirar, já que ela se desenvolveu baseada na pesquisa experimental, cujo campo de aplicação se define como o objetivo, ou seja, aquilo que escapa à subjetividade; e, na medida em que nossa vivência está repleta de subjetividade, não é de surpreender que o nosso saber científico pareça deslocado em relação à nossa vivência cotidiana. (ATLAN apud PAIXÃO, 1989, p.18-20)

O nosso objeto de estudo, o trauma psicológico e a ininteligibilidade nele contida, não se enquadra no parâmetro científico clássico. Antes, configura-se como um objeto complexo, em suas causas e conseqüências, bem como possibilidades de apreensão, compreensão e tratamento. Segundo Edgar Morin (1996), frente a algo que não conseguimos explicar, denominamo-lo "complexo"; e um pensamento complexo sobre tal objeto será um pensamento no qual a dificuldade sempre estará presente.

> No fundo, gostaríamos de evitar a complexidade, gostaríamos de ter idéias simples, leis simples, fórmulas simples, para compreender e explicar o que ocorre ao nosso redor e em nós. Mas, como essas fórmulas simples e essas leis simples são cada vez mais insuficientes, estamos confrontados com o desafio da complexidade. um desafio ao qual é necessário responder, em

> primeiro lugar, tratando de assinalar o que quer dizer "complexidade". E isto já nos expõe um problema: "existe uma complexidade? [ou] complexidades". Pode-se dizer que há complexidade onde quer que se produza um emaranhamento de ações, de interações, de retroações. (MORIN, 1996, p. 274, grifos do autor)

Os limites de configuração do trauma psicológico são variáveis, e não cabais, em diversos níveis: individual, social, antropológico, histórico, clínico... E mesmo uma questão metaclínica se coloca, pois essa caracterização variará conforme a perspectiva epistemológica do profissional que lida com essa problemática (FRANÇA, 1989; MESSAS, 2004), seja o psicólogo, o médico, o assistente social, o pesquisador das mais diversas áreas. E como cada ciência possui o seu jargão específico, o próprio linguajar utilizado pelos profissionais de diferentes formações ao abordar um mesmo quadro crítico é um fator dissonante, dificultando o diálogo e o entendimento mútuo. Seguindo o alerta de Karl Jaspers (1979), todas essas diferenças evidenciam distâncias necessárias de serem ultrapassadas por meio do exercício de cada profissional tomar a si mesmo como instrumento do conhecimento, pois somente a partir de si mesmo é possível experienciar o que é o ser humano – conforme as propostas epistemológicas de Wilhelm Dilthey. Uma vez que se dedica a entender e cuidar de outras pessoas, a referência unificadora da diversidade científica é a própria condição humana comum a todos os envolvidos, bem como o posicionamento interno de cada um, voltado para o ato de conhecer e pensar o homem, a partir de sua própria condição.

> A ciência exige abordagem sistemática e holística, recusando o que é esparso. Infinitos que são os achados psicopatológicos, infinita que é a multiplicidade terminológica das linguagens que usam os pesquisadores – chegando à incompreensibilidade mútua – tanto mais urgente se faz mostrar o que é que sabemos, realmente, no todo. [...]
> A integração, ou síntese, só é pertinentemente possível pela *estruturação de nosso conhecimento* do homem conforme se desenvolvem as modalidades básicas de nossas concepções, de nosso pensamento e respectivas categorias; isto é, de nossos métodos. [...] é necessária em nós uma base de que vivemos, quando investigamos seres humanos, essa base – nós mesmos – há de estar presente,a todo momento, como instrumento de nosso conhecimento [...] É erro querer organizar tecnicamente, no todo, o conhecimento do homem, como se qualquer um pudesse tê-lo, sem mais; como se semelhante conhecimento fosse possível de nivelar-se a um plano. O que se organiza, sim, é o conhecer, a fim de apreender o homem em todas suas dimensões, a todos os planos possíveis da cognoscibilidade. (JASPERS, 1979, p. 896-897, grifo do autor)

Um exemplo da variabilidade presente ao abordarmos o tema da violência deflagradora do trauma psicológico é o caso apresentado por Jangutta (1982), no qual a variabilidade de definições para o termo *agressão* implica em conseqüências para o tratamento dado pelo pesquisador à questão:

> Stapleton e outros, [...] admitem que não só existe uma falta de articulação entre definições operacionais e conceituais do termo agressão, mas que também é difícil discernir qual critério poderia ser aplicado para estabelecer uma unidade funcional entre todas as respostas identificadas empiricamente como agressivas. Assim, eles propõem: "**À falta de um critério claro na identificação de uma resposta 'agressiva', torna necessário para cada pesquisador a construção de seu próprio e inexplicável julgamento fenomenológico sobre o que irá considerar como sendo agressivo (...)". Concluem então que se considerações fenomenológicas vêm em primeiro lugar na identificação de respostas como agressivas, então a investigação das condições sobre as quais os pesquisadores aplicam o termo aos sujeitos torna-se o foco de atenção. Muitos estudos recentes indicam que o uso dos termos 'violência' e 'agressão' é significativamente afetado pelos valores e normas do sujeito da pesquisa**. (JANGUTTA, 1982, p. 140, grifo nosso)

Para Patrick Paul, médico e pesquisador francês dedicado também à filosofia e à educação, "os questionamentos não se colocam, então, necessariamente somente sobre o cuidado, mas sobre a maneira que uma sociedade interpreta seus dramas e a maneira pela qual ela vai lhe dar certo tipo de resposta" (PAUL, 2005, p. 75). Isso é particularmente válido para as situações de violência e trauma psicológico, a começar pelo reconhecimento sócio-cultural das situações assim caracterizadas. Isso porque, como já salientamos, a violência psicológica em suas diversas manifestações, é muitas vezes de difícil comprovação, apesar de seus efeitos nefastos. Assume importância fundamental o modo cultural de entendimento e compreensão do sofrimento, bem como do respeito à dor e à sensibilidade alheia para que a situação de violência psicológica seja reconhecida como tal, e vítima e agressor não sejam equiparados e equanimizados, como com freqüência acontece como uma forma de violência.

Paul problematiza sobre como é possível conciliar uma epistemologia positivista (base do modelo de saúde que refuta a subjetividade e valoriza o quantitativo) e uma epistemologia interacionista ou fenomenológica (que considera o sujeito singular, seus meios social e ambiental, sua cultura, suas interações...).

> Como introduzir o singular quando a recusa da subjetividade e da singularidade do modelo médico somente valoriza a quantificação? [...] ... é necessário poder inventar uma nova epistemologia que suponha uma mudança paradigmática que reconheça a importância do sujeito e de suas interações... (PAUL, 2005, p. 76)

Conceituando-se *paradigma* como "um quadro de leitura histórica de uma comunidade" (PAUL, 2005, p. 76), configura-se como um modo peculiar de ver o mundo e entender a realidade que nos cerca. A crítica de Paul recai sobre o paradigma positivista que, na área da saúde, e em especial na médica, promove práticas nas quais "isola-se a pessoa de

suas emoções, de seus sentimentos, de sua globalidade tanto orgânica quanto ontológica" (PAUL, 2005, p. 77). A abordagem via especialidades médicas multiplica as competências fragmentárias, mas apaga toda a compreensão global, sendo o corpo dissecado e recortado em funções, ignorando-se, por princípio, toda a organização do conjunto e, com isso, negando, sobretudo, a interioridade que constitui o humano como unicidade.

Portanto, atestamos que não há um consenso em definitivo para configuração, tratamento e superação do trauma psicológico e suas inúmeras conseqüências para todos os implicados, notadamente para as vítimas diretas. E ainda, em termos metacientíficos, há que se considerar também o impacto sobre o próprio pesquisador do quadro traumático (SILVA, 2000), o que também influenciará no delineamento do seu objeto de estudo e de sua metodologia investigativa.

Vemo-nos, então, diante de um problema metacientífico uma vez que seu delineamento não se esgota, é não-fechado, seja pela diversidade de fatores deflagradores - as diversas formas de violência física e psicológica; seja pelas diversas conseqüências físicas e psíquicas - por sua vez variáveis de indivíduo para indivíduo; seja pela diversidade de abordagens que buscam caracterizá-lo - sem consenso; pelas formas de tratamento disponibilizadas pela psicologia e pela medicina, também sem consenso quanto ao prognóstico, este também variável individualmente, pois a "complexidade é sempre uma qualidade subjetiva e relativa: sua estimativa depende das finalidades do observador, que pode ser qualquer sistema interno ou externo" (FIEDLER-FERRARA, 1998, p. 39).

Assim, com o crescente interesse por parte de diversas ciências aqui já mencionadas como a Psicologia, a Medicina, o Direito - com ênfase na Vitimologia -, a Sociologia, o Serviço Social, a Filosofia, entre outras, o trauma psicológico se configura num objeto de estudo interdisciplinar – sem fronteiras claras em sua caracterização e sujeito a abordagens interseccionadas. Propomo-nos a fazer face frente à sua configuração não-fechada, reconhecendo-a, e buscando adequar nossos estudos num enquadramento inter e, quiçá, transdisciplinar, posto que é frente a uma problemática não-fechada como essa que muitas vezes nos vemos compelidos a mudar toda a nossa maneira de pensar o próprio objeto em conformidade com a complexidade da vida e do ser humano (MORIN, 1996). Conforme Edgar Morin, a busca por um pensamento transdisciplinar se faz aqui por intentarmos

> [...] um pensamento que não se quebre na fronteira entre as disciplinas. O que me [*nos*] interessa é o fenômeno multidimensional, e não a disciplina que recorta uma dimensão nesse fenômeno. Tudo o que é humano é ao mesmo tempo psíquico, sociológico, econômico, histórico, demográfico. É importante que estes aspectos não sejam separados, mas sim que concorram para uma visão poliocular. O que me [*nos*] estimula é a preocupação de

> ocultar o menos possível a complexidade do real. (MORIN apud PAIXÃO, 1989, p. 35, grifo nosso)

Para Patrick Paul (2005, p. 72), a transdisciplinaridade, ao transcender os limites clássicos das fronteiras fechadas das disciplinas especializadas, deixa transparecer a necessidade de uma nova epistemologia do sujeito, conduzindo para uma "fenomenologia da saúde, associando os modos de ser aos modos de compreender".

> Mais que objetos ou campos, a transdisciplinaridade propõe uma atitude, um percurso. Seu duplo elemento federativo seria uma concepção das interfaces entre os objetos disciplinares e uma concepção do sujeito construída segundo uma epistemologia complexa na qual seu discurso, suas práticas, suas ações são produtoras de sentidos. (PAUL, 2005, p. 77)

De acordo com os novos paradigmas da contemporaneidade, se as propriedades não resultam do objeto, mas sim do conjunto objeto/aparelho de medida/interpretação do observador, pode-se então dizer que "descrever um objeto é relatar a impressão que nós temos a seu respeito quando interagimos com ele" (PAUL, 2005, p. 81), em especial a produção de sentidos entre todos os participantes, em se tratando das ciências humanas. Paul ressalta ainda que sua proposta paradigmática não destrói o antigo, mas é considerado como um caso particular dentre uma globalidade maior de opções de pensar e fazer científico.

> A transdisciplinaridade, implicando o sujeito nas disciplinas da pesquisa, postula uma forte interação entre objeto e sujeito. Em particular, dentro das ciências humanas e médicas, essa interdependência afirma, ao mesmo tempo, a não independência do pesquisador (...) e o interesse de percurso cognitivo ligado a uma metodologia 'de trajeto' entre o objeto e o sujeito. (PAUL, 2005, p. 81, grifo do autor)

Assim, a transdisciplinaridade pode ser entendida como um processo de estabelecer relações e conexões significativas, abrindo as disciplinas para a "realidade fenomenológica, plural e complexa do sujeito, estudando os fenômenos de consciência (incluindo o inconsciente), estruturando a experiência" (PAUL, 2005, p. 85). Acrescentamos, ainda, que na transdisciplinaridade há abertura maior para o reconhecimento de que a pesquisa e os avanços científicos ocorrem numa "mistura de intuição e raciocínio" (FEYERABEND apud PAIXÃO, 1989, p. 29), pelo incentivo às conexões entre diferentes saberes, promovendo novos olhares oriundos ora de raciocínios, ora de intuições.

1.3 A METODOLOGIA FENOMENOLÓGICA

A Fenomenologia é definida por Hegel como “a ciência da consciência, na medida em que a consciência é em geral o saber de um objeto, ou exterior ou interior” (HEGEL apud LYOTARD, 1967, p. 44). O conceito se aprofunda com Edmund Husserl ([1907]/1990), para quem a Fenomenologia é a ciência das essências constituintes de todo e qualquer ser ou objeto. Seu foco de estudo é a essência do conhecimento, sendo seu método a crítica ao próprio conhecimento, e sobre a atitude perante o ato de conhecer. Mas a essência primordial não se encontra em cada objeto, e sim na relação da consciência com seus objetos, a relação de intencionalidade, através da qual o que existe é a construção que cada indivíduo faz do real. A consciência existe nesta relação fenomênica de apreensão dos dados que lhe acometem. E é a partir dessa apreensão que o indivíduo irá se colocar frente ao mundo, dotando de significação tudo o que for susceptível de ser conhecido. Essas significações configuram o determinante básico da conduta, orientando as decisões da consciência (SEMINERIO, 1977).

Diferente das demais doutrinas filosóficas e epistemológicas, que polarizam no sujeito ou no objeto a busca do conhecimento, a abordagem fenomenológica privilegia a relação entre ambos, a relação de intencionalidade, conceito haurido de Franz Brentano baseado no sentido escolástico do termo *intenção*, que indicava uma direção do espírito para o objeto, sendo a consciência entendida como intencional, estando sempre voltada para algo. Assim, opondo-se à perspectiva positivista de situarmos nosso conhecimento no nível de fatos objetivos, a Fenomenologia transfere essa possibilidade para a captação dos fenômenos tais como se oferecem à nossa consciência, sem hipóteses ou premissas *a priori* sob as quais interpretá-lo. Jean-François Lyotard (1967, p. 33) assinala que a intencionalidade não tem apenas um caráter perceptivo – pelo qual o que percebemos nos é real - e que Husserl distingue diversos atos intencionais - imaginações, representações, experiência de outrem, intuições sensíveis e categorias, atos da receptividade e da espontaneidade – concernentes às possibilidades humanas de pensar, imaginar, duvidar, afirmar, negar, sentir, querer... Com isso, há uma inclusão intencional do mundo na consciência, sendo que, por um lado, “o objeto é um fenômeno que remete à consciência para a qual ele aparece (*Gegenstand*), e de outro lado a consciência é consciência deste fenômeno” (LYOTARD, 1967, p. 34).

A pretensão de Husserl foi a de atingir um positivismo das essências, captadas pela consciência, opondo-se ao naturalismo que permeava a filosofia e a psicologia intentando uma naturalização da consciência por tentar equiparar os dados psíquicos aos dados naturais (FRANÇA, 1989). Seus sucessores, como Martin Heidegger e Maurice Merleau-Ponty

contribuíram para a configuração da psicologia como ciência humana, diferenciada das ciências naturais.

Heidegger (2009, p. 93) ressalta que a Fenomenologia "é a possibilidade do pensamento – que periodicamente se transforma e somente assim permanece – de corresponder ao apelo do que deve ser pensado". No método fenomenológico de investigação, o cientista apresenta em sua prática uma atitude de reflexão consciente para consigo e para com seu objeto de estudo, conforme preconizado por Edmund Husserl ([1921]/1975, p. 21), segundo o qual "assim como podemos fazer juízos a respeito das coisas exteriores, podemos fazê-lo também a respeito das nossas próprias vivências interiores". Este método de investigação, alinhado com a diferenciação epistemológica diltheyana, tem como característica básica a compreensão, ao invés da explicação.

> [...] a fenomenologia destaca três pontos: acontecimento, convivência e testemunho. Privilegia o encontro e rechaça a pretensão interpretativa. Deste modo, o outro deixa de ser objeto, passa a ser também sujeito do conhecimento. Para reconhecer o outro, o pesquisador tem de assumir-se em sua própria tradição, sua historicidade, sua estranheza. A explicação do cientista sabe-tudo é substituída pelo diálogo, pela troca, pela construção conjunta do saber, aberto a todas as reformulações e transmutações, pois o círculo hermenêutico é, necessariamente, histórico. (AUGRAS, 1985, p. 23-24)

Assim, o presente trabalho é proposto com base no método histórico-existencial-fenomenológico de investigação. Nossa abordagem metodológica tem seu marco epistemológico na diferenciação proposta por Wilhelm Dilthey (1966) quanto à abordagem distinta frente aos objetos de estudo das ciências da natureza *Naturwissenschaften* - e das ciências do espírito – *Geisteswissenschaften*. À medida que as ciências da natureza possuem uma metodologia de análise que prima pelo máximo de objetividade, distanciamento do investigador de seu objeto de estudo, bem como das regras sob as quais aquele estudo deve ser entendido, depreende-se que o método aqui proposto distancia-se dessas proposições.

> De fato, nossa mente está dividida em dois, conforme olhemos o mundo de modo reflexivo ou compreensivo, ou de modo científico e determinista. O sujeito aparece na reflexão sobre si mesmo e conforme um modo de conhecimento intersubjetivo, de sujeito a sujeito, que podemos chamar de compreensão. Contrariamente, ele desaparece no conhecimento determinista, objetivista, reducionista sobre o homem e a sociedade. (MORIN, 2001a, p.118)

Por meio da hermenêutica diltheyana, buscamos uma possibilidade de apreender melhor os fenômenos humanos, com base na categoria da *compreensão*, efetivando uma aproximação com o outro, pois, como nos diz também Edgar Morin (2001a, p. 51), "explicar

não basta para compreender. Explicar é utilizar todos os meios objetivos de conhecimento, que são, porém, insuficientes para compreender o ser subjetivo".

Para os propósitos dos nossos estudos acerca do trauma psicológico, o método fenomenológico de investigação, em conformidade com sua infra-estrutura epistemológica, se afigura como uma referência unificadora do pluralismo de abordagens conceituais oriundas de diversas ciências (SEMINERIO, 1986), ao mesmo tempo em que promove a descrição e o reconhecimento dos propósitos e conformações de cada um dos diferentes enfoques. Isso é possibilitado pela *epoché* fenomenológica, método universal em que, por meio da redução na qual transformamos em fenômenos os dados com que nos defrontamos, o eu se sabe e se reconhece em sua existência como eu puro, em suspensão (LYOTARD, 1967), apreendendo sem pré-julgamento os caminhos peculiares de cada abordagem para atingir um determinado *eidos* – essência – de acordo com sua proposta conceitual e aplicativa.

> O método histórico-existencial é a convergência da postura 'existencial-fenomenológica' de Heidegger com a atitude compreensivista aplicável à *Erlebnis* de Dilthey. Trata-se de fato de captar como *eidos* uma significação existencial. Em termos de fenomenologia clássica, isto representaria uma inversão aberrante na relação essência-existência. No entanto, a partir da proposta heideggeriana, esta inversão tornou-se hoje corrente, o que permitiria até se chegar a definir este método como 'existencial-fenomenológico'. (SEMINERIO, 1986, p. 11, grifos do autor)

A atitude fenomenológica básica é a de reconhecer ao invés de inferir (CAMPOS, 1945), sem julgar o valor nem contrapor a visão do indivíduo à veracidade factual: a expressão é captada como real para aquele indivíduo. É a sua verdade existencial, revestida de seu sentido pessoal.

> As realidades, cuja natureza e estrutura peculiar só podem ser captadas a partir do marco de referência interna do sujeito que as vive e experimenta, exigem ser estudadas através do método fenomenológico. Neste caso, não se está estudando uma realidade 'objetiva e externa', igual para todos, mas uma realidade cuja essência depende do modo como é vivida e percebida pelo sujeito, uma realidade interna e pessoal, única e própria de cada ser humano. (MARTINEZ, 1985, apud FRANÇA, 1989, p.19, tradução nossa)

Na investigação psicológica pautada neste método, o investigador procura apreender o ponto-de-vista do outro, buscando as significações que este lhe deseja transmitir. Sendo as situações vividas passíveis de terem suas significações apreendidas fenomenologicamente, o que importa, nesse caso, é compreender como e porquê a sua apreensão e construção se fez especificamente de tal maneira.

> O segmento que se busca captar é o sentido histórico da vivência e da existência tal como é percebido pelo autor da conduta. A técnica

> fundamental é a "hermenêutica" no sentido de Dilthey, ou seja, uma decifração que permita entender, tal como na história, o sentido que encadeia as vivências – estas sendo concebidas como a história da pessoa – a partir dos indicadores contidos no relato de cada um. Não se trata, obviamente, de reportá-la a leis ou categorias universais, mas visa-se reconstruir a *Weltanschauung* de cada um, o quadro histórico de sentido, tal como é vivido e percebido pelo próprio sujeito. (SEMINERIO, 1986, p. 11, grifos do autor)

O método fenomenológico propõe-se a captar realidades internas em conformidade com o modo peculiar como são vividas e percebidas pelo sujeito. A configuração complexa de nosso estudo nos leva a propormos a abordar fenomenologicamente inclusive as circunstâncias imprevisíveis que envolvem as causas e conseqüências do trauma, considerando os elementos não reproduzíveis e a subjetividade presente em todos os que entram em contato com essa temática central (AMÂNCIO, 1995). Intentamos, com isso, trabalhar com um método suficientemente flexível para abarcar a subjetividade peculiar aos temas da violência e trauma psicológicos, e em especial ao ininteligível neles presentes, que conforma uma realidade vivida intersubjetivamente tão válida como objeto de estudo quanto um objeto material estudado experimentalmente, ainda que sob outra configuração epistêmica, teórica e metodológica. Afinal, perguntamo-nos, como as questões levantadas por Edgar Morin,

> que tipo de intercâmbio o espírito estabelece com o real? Como organizar nosso pensamento? Existirá um método que possa nos ajudar a conceber o real de uma maneira que não seja fantasiosa nem mutilante?(MORIN apud PAIXÃO, 1989, p. 35)

Uma vez delineada a complexidade do ininteligível no trauma vivenciado pela vítima, pelo investigador, e mesmo na relação entre ambos ao abordarem a vivência traumática, claro está que a causalidade única, a implicação, e a previsibilidade prognóstica não podem ser atestadas de modo universal, mensurável e replicável. Apenas caso a caso é que o investigador poderá se deparar com a configuração a ser apreendida e compreendida por ele, como primeiro passo para vir a se colocar como auxiliar na superação das vítimas de trauma psicológico. Segundo Jorge Balan,

> a psicologia pode estudar o 'caso único', individual, por si mesmo, como um universo, sem a necessidade de se preocupar com os vícios de representatividade e objetividade, cruciais para outras ciências sociais. (BALAN, 1974 apud MERCADÉ, 1986, p. 303, grifo do autor, tradução nossa)

Lidar com o trauma psicológico é lidar com o inter-humano, e se deparar com limites eticamente impensáveis, demandando um esforço para lidar com o cognitivamente paradoxal

e, como tal, insuportável, seja frente a um padrão cognitivo regular de funcionamento, seja à frente de um padrão construtivo de desenvolvimento humano (FROMM, 1974a). Essa configuração exige um exercício contínuo de reformulação dos sistemas de referências internos de modo a se conseguir pensar o impensável – os conteúdos que ultrapassam a fronteira do concebível enquanto estrutura vital.

Consoante com as abordagens fenomenológicas aplicadas à saúde, Patrick Paul salienta que

> o ser humano é um vivente, em busca de sentido, situado no tempo, consciente de sua finitude e existindo na relação: relação com a natureza, com o outro, com ele mesmo e com sua transcendência possível. A negação da complexidade humana desconsidera o sentimento, a imaginação simbólica, o sentido, o oculto, a memória e a história. O conjunto, como modos de conhecimento, pede para ser ressuscitado no campo científico. (PAUL, 2005, p. 75).

Desse modo, entendemos que o método fenomenológico de investigação possibilita a emergência da visão de mundo peculiar da vítima e do pesquisador; possibilita também a abordagem idiossincrática, que acreditamos ser a mais viável para os tratamentos de apreensão, compreensão e superação dos efeitos do trauma psicológico. Para isso, a compreensão se faz presente na atitude do trato com o outro, bem como no referencial epistemológico norteador dessa possibilidade.

2 FUNDAMENTAÇÃO EPISTEMOLÓGICA: WILHELM DILTHEY

Neste capítulo, apresentaremos as contribuições epistemológicas e conceituais de Wilhelm Dilthey para as ciências humanas que servem de parâmetro para as nossas análises acerca da desestruturação psíquica oriunda de trauma psicológico.

O filósofo, historiador e crítico literário alemão, Wilhelm Christian Ludwig Dilthey nasceu na Renânia em 19 de novembro de 1833. Filho de pastor e teólogo protestante, estudou Teologia e Filosofia em Heidelberg e Berlim. Em 1866, tornou-se Professor Catedrático da Universidade da Basiléia, na Suíça. Após lecionar nas universidades de Kiel e Bratislava, a partir de 1882 passou a lecionar na Universidade de Berlim. Publicou pouco durante sua vida, e escreveu trabalhos historiográficos que só seriam publicados após a sua morte, em 1 de outubro de 1911. Nesses textos, empregou como método hermenêutico uma análise psicológica diferenciada da psicologia experimental que se praticava na época, apresentada em sua obra *Psicologia Analítica e Descritiva* ([1894]/1945). Postumamente, foram editados 14 escritos reunidos - os *Gesammelten Shcriften*, 1913 *et sqs*.

Sob influência do clima positivista que dominava a filosofia alemã, Dilthey estudou a óptica de Helmholtz e a psicofísica de Fechner. Seus gostos e sua curiosidade levaram-no a voltar-se para pesquisas psicológicas e estudos históricos e literários, acerca dos quais buscou explicitar a expressão humana na apreensão histórico-cultural (DILTHEY, 1945). Dedicou sua primeira obra, *Das Leben Schleiermachers* (*A Vida de Schleiermacher*, de 1870), ao fundador da teologia protestante liberal e idealista Friedrich Schleiermacher, de quem apreendeu a idéia da compreensão - em alemão, *Verständnis; conceitual: Verstehen* (BRAUER; BRAUER, 1978, p. 351).

Como historiador, difere de Niebuhr e Ranke, por ter escrito sobre o Renascimento, a Reforma, o Romantismo, Hegel, a Estética moderna, a Ética, a História da Filosofia, entre outros temas, sem separar a História da literatura e das artes em geral. É considerado o pai da Historicidade. Na relação da filosofia e da ética, preconiza que "toda filosofia autêntica deve deduzir de seus conhecimentos teóricos os princípios da conduta de vida do indivíduo e da orientação da sociedade. Denominamos *ética filosófica* a ciência em que isso ocorre" (DILTHEY, 1994, p.13, grifo do autor).

A historicidade em Dilthey vem no bojo do historicismo alemão, que se apóia particularmente no estudo da história, mas dele se diferencia pela ênfase no sentido da história, sentido este que quer dizer, ao mesmo tempo, 'significação' e 'direção' (JAPIASSU;

MARCONDES, 1991), remontando ao enfoque peculiar do sujeito quanto ao significado e o sentido teleológico de suas vivências. Além disso, Dilthey encontrou no historicismo uma limitação que almejou ultrapassar: aqueles autores limitaram-se a ser historiadores – a fazer história. Ele, para além de ser historiador, procura também fazer uma reflexão epistemológica acerca da história como ciência: a Crítica da Razão Histórica. Assim como Immanuel Kant questionou-se acerca da fundamentação epistemológica da ciência na matemática e na física, Dilthey questionou-se quanto à História, enquanto ciência humana, e o conhecimento positivo que produz. Buscou as categorias e princípios que explicassem as conexões no mundo histórico e na própria estrutura psíquica, como as categorias de substância e causalidade explicam as do mundo físico (DILTHEY, [1883]/1966). Procurava, com isso, um fundamento de valor universal para a existência humana (CARNEIRO LEÃO, 1989, p. 32), destacando a psicologia nas bases de todo saber histórico, em seu intuito de estabelecer "as condições que tornam possível o conhecimento da vida em suas diferentes formas de expressão", conforme análise de Antonio Gomes Penna (1991, p. 115), que sublinha o intuito de Dilthey de dar prosseguimento ao trabalho crítico de Kant, estendendo-o ao campo da Filosofia da Cultura, até então inexplorado.

A Filosofia da Ciência é o campo da pesquisa filosófica que estuda os fundamentos, pressupostos e implicações filosóficas das ciências (naturais e sociais), estando, desse modo, intimamente relacionada à epistemologia e à ontologia. Como historiador e filósofo, Dilthey intenta uma Filosofia da História, mas não com o intuito de encontrar uma lógica interna inerente à própria história, com a sucessão dos acontecimentos dotada de um sentido, como haviam feito Santo Agostinho (sentido providencialista), Hegel (sentido idealista) e Marx (concepção materialista), na Filosofia Especulativa da História. Dilthey intenta a fundamentação epistemológica da História, distinguindo-se numa Filosofia Crítica da História. Em *A Essência da Filosofia*, Dilthey ([1907]/[19--]) apresenta uma filosofia histórica que se propõe a analisar os comportamentos humanos e a esclarecer as estruturas do mundo no qual o homem vive. E sendo a própria filosofia uma das estruturas que constituem a civilização, caberia ao historiador captar as relações que, numa dada sociedade, estão presentes e se conectam nas diferentes manifestações culturais, já que "a filosofia tem finalmente no complexo histórico-cultural uma relação com o mundo prático, os seus ideais e as suas ordens de vida, pois é a reflexão sobre a vontade, as suas normas, finalidades e bens" (DILTHEY, [1907]/[19--], p. 144).

2.1 CONTEXTO SÓCIO-CULTURAL: A INFLUÊNCIA DO POSITIVISMO

O século XIX se apresenta como uma época de grande desenvolvimento científico e filosófico. Nele se dá o início da primazia da Filosofia Positivista, cunhada pelo filósofo francês Augusto Comte (1798-1857), que influenciou nos critérios de cientificidade que até hoje ainda vigoram.

O positivismo se propunha a estabelecer princípios de uma organização sistemática e racional da ordem social, propondo a compreensão dos comportamentos e problemas humanos a partir dos métodos utilizados nas Ciências da Natureza. Comte chega a denominar o estudo das Ciências da Sociedade de 'Física Social'. Isso porque acreditava-se que se as ciências sociais e políticas seguissem esses parâmetros objetivos, poderiam ser neutras (BRITO, 1993).

Comte propõe a lei dos três estados, segundo a qual o pensamento humano passou por três estágios sucessivos em seus esforços para explicar o universo: o estado teológico, o metafísico e o científico positivo. No estado teológico, o homem atribuía a agentes sobrenaturais (deuses) ações no mundo material, provocando os fenômenos da natureza conforme suas vontades. Este era o pensamento dominante nas civilizações primitivas. No estado metafísico, o homem admitia existirem forças naturais abstratas atuando no mundo; assim, substitui os deuses do estado teológico por princípios abstratos atribuídos à própria natureza. No estado positivo, o homem admite a existência de leis naturais invariáveis, às quais estão submetidos os fenômenos da natureza. Ao homem caberia descrever como os fatos se passam, e descobrir as leis (exprimíveis em linguagem matemática) segundo as quais os fenômenos se encadeiam uns aos outros. Assim, o conhecimento das leis positivas da natureza permitiria prever o fenômeno que se seguirá a um outro e, eventualmente, agindo sobre o primeiro, transformar o segundo – proposta metodológica de caráter experimental amplamente aplicada até os dias de hoje. Nesse estado positivo, segundo Comte, o homem criou as ciências positivas, as quais foram por ele classificadas, de acordo com seus graus de complexidade, na seguinte ordem: Matemática, Astronomia, Física, Química, Biologia, Sociologia. A matemática não necessita de outra ciência que lhe sirva de suporte; para Comte, ela seria antes um instrumento de todas as ciências do que uma em particular.

A ampla aceitação da filosofia positivista teve grande influência no desenvolvimento científico ao primar pelo conhecimento empírico e pela metodologia experimental como referência das verdades científicas. O cientificismo daí decorrente passou a reduzir todo conhecimento válido àqueles passíveis de comprovação segundo critérios metodológicos

positivistas. As características remontam ao método empirista e quantitativo, e à defesa da experiência sensível como fonte principal do conhecimento.

Para Comte, é a evolução da inteligência humana que comanda o desenrolar da História. Como Hegel, Comte pensa que não podemos conhecer o espírito humano senão por intermédio de obras sucessivas que a inteligência produziu no curso da História (obras de civilização e história dos conhecimentos e das ciências). O espírito não poderia conhecer-se interiormente: Comte rejeita a introspecção porque o sujeito do conhecimento confunde-se com o objeto estudado. O espírito pode descobrir-se apenas por meio das obras da cultura e, particularmente, da história das ciências. A vida espiritual autêntica não é uma vida interior, é a atividade científica que se desenvolve através do tempo (VERGEZ; HUISMAN, 1972).

Até certo ponto, Dilthey mantém-se adepto ao positivismo, visto que critica a metafísica e valoriza o conhecimento científico positivo ao entender que todo o conhecimento é um conhecimento científico/empírico. Mas dele se afasta porque, ao falar das ciências sociais e humanas, o positivismo não as considera em sua especificidade própria, contendo um estatuto epistemológico diferente do das ciências da natureza. Para o positivismo, as ciências da natureza são as únicas com um estatuto epistemológico e metodológico, pelo qual as outras ciências teriam que se orientar e conduzir. Dilthey separa as ciências do espírito das ciências da natureza, afirmando que também aquelas têm o seu estatuto epistemológico próprio e devido. Grande parte do trabalho de Dilthey foi dedicado ao esforço em descrever as características diferenciadoras e os métodos próprios desses dois grandes grupos.

> A estranheza do mundo e da mera facticidade daquilo que nos rodeia, jamais a venceremos com a nossa visualização causalista ou com raciocínios matemáticos: teremos de abandonar o prisma causal e de passar para uma espécie inteiramente diferente de razões explicativas, se quisermos vencer essa estranheza. Sentidos, valores, evolução, vida, toda uma hierarquia de impulsos tendendo para a sua realização, com uma finalidade imanente – eis aí os únicos conceitos que permitirão ao espírito humano apropriar-se do universo, deixando de estabelecer entre o movimento e a consciência uma relação puramente externa, mas, pelo contrário, pensando-os como uma viva unidade. (DILTHEY, 1947, p. 39)

Assim, consciente das limitações teóricas e metodológicas do empirismo positivista imposto aos historiadores de sua época, Dilthey procurou alcançar dois objetivos: dar novamente à pesquisa histórica bases filosóficas e científicas seguras, e ajudar a compreender as origens e a estrutura (*Zusammenhang* - al., *coerência*; *coesão* – tradução nossa) do espírito europeu. Dilthey se debruçou sobre o estudo das bases constitutivas da caracterização epistemológica das diversas ciências, e afirmou que princípios psicológicos deveriam se encontrar nas bases das pesquisas históricas e sociológicas. A relevância dada à psicologia

como aspecto intrínseco à história e ao historiador, influenciados mutuamente pela visão de mundo de cada época e dos indivíduos que nela vivem, faz de Dilthey um historiador diferente dos anteriores a ele. Como nos diz Joaquim de Carvalho, a contribuição de Dilthey é essencialmente epistemológica, mostrando que "as coordenadas do conhecimento do mundo humano são a *vivência*, dado originário e fundamental [...], a *significação*, a *expressão* e a *compreensão*" (CARVALHO, 1947, p. XXIV). Dentre suas principais contribuições, destaca-se a aplicação de conceitos como hermenêutica, *Weltanschauung*, *Erlebnis*, à historicidade, bem como a diferenciação epistemológica para as ciências do espírito e as ciências da natureza. Em especial, para fins desta tese, destacamos o seu conceito de estrutura psíquica, por nós entendido como núcleo organizador da apercepção o qual, uma vez atingido, impede a apreensão de si de modo claro e contínuo, impossibilitando o pleno exercício do tripé vivência, compreensão e expressão, preconizado por Dilthey como referência a todo estudo das ciências do espírito.

2.2 PRINCIPAIS CONCEITOS

Em Wilhelm Dilthey, encontramos uma série de termos essenciais para a compreensão de seu pensamento filosófico. Esses termos devem ser entendidos em sua inter-relação, em consonância com a proposta epistemológica por ele preconizada.

Dilthey é o filósofo que deu um novo impulso à Filosofia ao apontar a historicidade como condição básica para se pensar o homem e seus atos: "A filosofia é a consciência que o avanço do seu estudo histórico lhe ministrou quanto à formação das imagens do mundo e as suas formas capitais e o valor relativo da verdade" (DILTHEY, [19--], p. 210).

Ao se reportar ao valor relativo da verdade, Dilthey refere-se ao caráter dinâmico do pensamento e da percepção do homem acerca de si e do mundo, com base em suas vivências. Tal dinâmica é função tanto da temporalidade, entendida como historicidade, na qual está inserida o curso da vida individual e social, quanto da *Erlebnis*, a significação de cada vivência para o indivíduo, cujo conjunto irá compor a sua visão de mundo – *Weltanschauung* -, passível de ser transmitida para outros indivíduos (LEVY, 1996).

> [...] a concepção do mundo está determinada pela atitude da vida afetiva. Depende do ponto de vista do valor das coisas, dos valores da vida do significado e sentido do mundo. Toda a realidade aparece então como a expressão de algo interior e é compreendida como o desenvolvimento de um complexo psíquico que age consciente ou inconsciente (DILTHEY, [1907]/[19--], p. 131).

Neste sentido, História e Psicologia se entrelaçam por serem construídas sobre a vivência e sua evocação, com vias a reconstruir o seu sentido que, por sua vez, é passível de mudar através do tempo, isto é, a partir de outras vivências. Assim, distinguem-se das ciências naturais já que estas são fundamentadas em leis e princípios imutáveis com base em testemunhos sensoriais (SEMINERIO, 1977).

2.2.1 **Hermenêutica e Compreensão (*Verstehen*)**

Palavra originária do grego ***hermeneutiké (ερμηνευτική)***, de ***hermeneuein*** (***ερμηνεύειν)***, *interpretar*, a hermenêutica constitui uma reflexão filosófica interpretativa ou compreensiva sobre os símbolos e os mitos em geral. Termo também aludido à teologia, designa a metodologia própria à interpretação da Bíblia: interpretação ou exegese dos textos antigos, especialmente dos textos bíblicos. O termo passou depois a designar todo esforço de interpretação científica de um texto difícil que exige uma explicação (JAPIASSU; MARCONDES, 1991, p.118).

Até o século XIX, a hermenêutica era uma atividade auxiliar, interpretativa, de outras disciplinas centrais como a religião, o direito, a literatura, etc. Nas primeiras décadas do séc. XIX, com Friedrich Schleiermacher – teólogo protestante alemão, contemporâneo de Hegel – aparece pela primeira vez a Hermenêutica Filosófica. A hermenêutica pré-filosófica limitava-se a colocar a questão ‘Como interpretar?’ ou ‘Quais as regras para uma boa interpretação e uma boa leitura?’. Schleiermacher alterou a questão que se colocava em hermenêutica: ‘O que torna possível o interpretar?’; ‘Qual o *a priori* epistemológico da interpretação?’. Neste nível, avança-se com uma referência de natureza epistemológica que já não atende apenas à própria interpretação.

Embora Schleiermacher não tenha atingido uma teoria hermenêutica acabada, contribuiu para a constatação de que, até aquele momento, só havia hermenêuticas locais. Não havia uma relação sobre a qual poderia ser erigido o tronco comum a todas as hermenêuticas, constituindo uma hermenêutica universal. E o que torna possível a existência de todas essas hermenêuticas é o fato de haver, no homem, a capacidade de conhecer, a qual, a partir de uma dada expressão articulada, leva à compreensão. E ainda, por meio da linguagem, o conhecimento torna-se inteligível.

No século XIX, Dilthey segue-se a Schleiermacher, e assinala que antes de falarmos em interpretar e compreender textos, palavras e termos, teríamos de falar da compreensão das pessoas e da própria História. Assim, a disciplina hermenêutica, associada à tradição alemã,

introduz o conceito de *Verstehen* - referente a 'compreensão', em português: "nós denominamos *compreender* o processo em que conhecemos algo do interior a partir de sinais que são apreendidos de fora através dos sentidos" (DILTHEY, [1900]/1999, p.13, grifo do autor). E é a *Verstehen* que nos permite, a partir de signos sensíveis entendidos como manifestações do espírito objetivo, compreender algo de psíquico na sua subjetividade e interioridade (DILTHEY, [1900]/1999). A existência alheia, primeiramente, nos é dada de fora, por aspectos sensíveis e comportamentos observáveis, que passam por um processo de reconfiguração (*Nachbildung*) ao serem apreendidos pela consciência através de sinais particulares, configurando-se, com isso, a interioridade, peculiar a cada indivíduo. Este processo Dilthey denomina *compreensão*.

Em todo o conhecimento há sempre uma interpretação. O conhecimento passa pela análise dos signos, "por isso a arte de compreender tem seu ponto central na exposição *ou interpretação dos restos da existência humana preservados na escrita*" (DILTHEY, [1900]/1999, p.15, grifo do autor). A hermenêutica é a arte de interpretar os momentos escritos, e a História acaba por ser um grande documento escrito pronto a ser decifrado. Nesse sentido, podemos revelar o papel da hermenêutica na tentativa de interpretação desse grande documento, expressão mais fundamental da vida. Sendo assim, com Dilthey a hermenêutica conhece uma configuração mais geral do que a simples interpretação de textos: o problema geral da compreensão deve ser elaborado ao nível da compreensão do outro e da própria História. Dilthey vinculou o termo 'hermenêutica' à sua filosofia da 'compreensão vital': as formas da cultura, no curso da história, deveriam ser apreendidas através da experiência íntima de um sujeito; cada produção espiritual é o reflexo de uma *Weltanschauung*, e toda filosofia é uma 'filosofia de vida'. À compreensão artística de expressões vivenciais fixadas de forma duradoura, às quais podemos sempre retornar, Dilthey denomina *interpretação* (DILTHEY, [1900]/1999, p. 15, grifo do autor).

2.2.2 **Visão de Mundo (*Weltanschauung*)**

Segundo a 'Teoria da Visão de Mundo' - *Weltanschauung* - (DILTHEY, [1911]/1992), cada sistema filosófico tem por verdade a 'visão de mundo' de seu autor que, por meio dela, expressa seu modo de ser e sua interpretação acerca do mundo circundante. A visão de mundo reflete a maneira como ele está compreendendo a si e aos outros naquele momento. Pelo caráter histórico e dinâmico da consciência de si, a sua visão do mundo também se transforma à medida que o tempo e a história se modificam, trazendo novas

vivências que alteram os valores sobre os quais o indivíduo se baseou até então. É este caráter mutável da compreensão de si e da sua inserção no mundo, bem como o entendimento de como o mundo se lhe apresenta, que acreditamos ser revolucionário em Dilthey, pois o homem pode ser então compreendido a partir de parâmetros mais fiéis à sua própria constituição de ser.

> [...] assim como o Si mesmo e o mundo são correlatos, assim também o são o ideal da vida e a visão do mundo. Encontram-se numa referência intrínseca que, em seguida, tentamos elevar à consciência. Surge uma visão da vida e do mundo como um todo inter-relacionado; expressão da vitalidade. (DILTHEY, [1911]/1992, p. 33)

Em seus trabalhos filosóficos, Dilthey quis apreender e compreender o mundo cultural "na multiplicidade cambiante da própria realidade concreta" (CARVALHO, 1947, p. XII).

> Quando a visão do mundo é captada e fundamentada conceitualmente e elevada a validade universal, denomina-se metafísica. [...] Pois as possibilidades que tem o mundo de afetar a estrutura da nossa vida psíquica são ilimitadas, e do mesmo modo variam constantemente os recursos do pensamento segundo a posição do espírito científico. (DILTHEY, [1907]/[19--], p. 127)

A visão de mundo, que se origina na própria vida, é o ponto de partida de toda e qualquer idéia. É ela que dá suporte às atividades do espírito e

> impregna a filosofia, a arte, a ciência e as convicções de qualquer sorte e índole, e porque se apresenta múltipla e diversa no decurso do tempo e, no mesmo tempo, de homem para homem, a "vida vivida pelos homens" não pode ser explicada pelos métodos e categorias das ciências físico-naturais. (CARVALHO, 1947, p. XVIII)

Com isso, Dilthey valoriza a singularidade da percepção de cada ser humano a cada momento. Claro está que tais mudanças são passíveis de serem acompanhadas, apreendidas e compreendidas por si e pelos outros, não se tratando aqui de mero relativismo sem sentido. Ao contrário, é exatamente a apreensão do sentido, do significado da vivência de cada um que pode ser captado e expressado, compreendido em sua estrutura condizente com a *Weltanschauung* do autor. E esse sentido aponta para os horizontes aos quais se estendem as aspirações individuais e coletivas, estimuladoras da vontade de viver por se referirem ao eu-identidade, ratificando-o ao longo da existência.

2.2.3 **Vivência (*Erlebnis*)**

Ao longo de vários ensaios, dentre os quais a *Teoria das concepções do mundo* ([1911]/1992), Dilthey submete a uma análise rigorosa o conceito de *Erlebnis*. A experiência imediata e vivida na qualidade de realidade unitária (*Erlebnis*) seria o meio a permitir a apreensão da realidade histórica e humana sob suas formas concreta e viva. Na *Erlebnis*, os significados estariam ao acesso do investigador como se dão em sua originalidade.

> [...] ao lado da análise da experiência interna se colocou a análise do compreender, e as duas juntas oferecem para as ciências humanas a demonstração da *possibilidade* e dos *limites* de conhecimento universalmente válido nelas, à medida que elas estão condicionadas pela forma na qual fatos psíquicos nos são originalmente dados. (DILTHEY, [1900]/1999, p. 16-17)

Dilthey refere que a vida psíquica não é estática mas, sim, dinâmica. Não se confina à pura interioridade – transcende-se, ou seja, exterioriza-se: aquilo que é interior (a vida psíquica), individual e espiritual, vai-se materializar, vai-se expressar. Assim, há um acesso à vida interior por meio das expressões materializadas da vida psíquica na História, no sentido de expressão de cultura e dos signos exteriores materializados na literatura.

A consciência do significado de cada situação vivida é o âmago das trocas compreensivistas. As significações compõem o campo para o conhecimento e compreensão do homem. Elas estão contidas na vivência, compondo-a, sendo absorvidas de tal modo que podem ser vividas no presente, retrospectivamente como memória (DILTHEY, 1927, apud HABERMAS, 1987, p. 165-166), ou ainda prospectivamente como ideal.

Isto é possível porque o homem possui uma faculdade cognitiva aperceptiva - referente ao conhecimento refletido conscientemente sobre seu estado interior e considerando aí os elementos percebidos do mundo externo (PENNA, 1991) - que lhe permite a compreensão (*Verstehen)* da história e da sua *Erlebnis*. Na apercepção, expressão e compreensão de suas vivências, o homem opera, em si e para com os outros, uma dinâmica que não pode ser explicada de modo unicausal e linear. De acordo com a perspectiva histórica e psicológica do homem, seus processos só são passíveis de serem compreendidos enquanto rede, formada pela interação de vários fatores de diferentes níveis, sendo alguns objetivos, outros subjetivos, e outros ainda intersubjetivos (LEVY, 1996) - como reafirmado nas palavras de Dilthey abaixo:

> [...] ao lado da análise da experiência interna se colocou a análise do compreender, e as duas juntas oferecem para as ciências humanas a demonstração da *possibilidade* e dos *limites* de conhecimento universalmente válido nelas, à medida que elas estão condicionadas pela forma na qual fatos psíquicos nos são originalmente dados. (DILTHEY, [1900]/1999, p.16-17)

Por caráter original, Dilthey entende a apreensão da vivência, e do sentido inerente a ela, como apreensão do real, já que a realidade é aquilo que a nossa consciência apreende como tal. A realidade se conformiza nas trocas vivenciais, e

> a vivência é sua própria prova epistemológica, não apenas enquanto processos intelectuais da concepção do objeto, como também os processos afetivos envolvidos na atribuição de valor e os processos volitivos relacionados com o estabelecimento de fins, todos eles atuando aí, constitutivamente, em unidade de conjunto. (AMARAL, 1987, p. 44)

É na intersubjetividade que Dilthey propõe a atuação do pesquisador em ciências humanas, à medida que este exercer a atitude de compreender o homem por meio do conjunto de significações que lhe impregnam a partir de suas vivências. A intersubjetividade possibilita a apreensão da inter-relação social como uma rede de significações. O indivíduo absorve e se constrói face às significações hauridas. Ao pesquisador cabe captar, numa segunda ordem, essa construção. Ou seja,

> [...] não compreendemos nem a nós nem aos outros senão na medida em que transpomos nossa vida vivenciada para dentro de cada forma de expressão correspondente a nossa e à vida alheia. Desta forma, a conexão entre vivência, expressão e compreensão perfaz em toda parte a fórmula geral através da qual a humanidade nos é apresentada como objeto das ciências do espírito. (DILTHEY, 1927, VII, p. 86 *et seqs.*, apud HABERMAS, 1987, p.162)

A atitude compreensivista busca captar a *Weltanschauung* do indivíduo em questão. Pela capacidade aperceptiva, o pesquisador pode acompanhar as etapas de entendimento da *Weltanschauung* do outro, ao ponto de conseguir apreender a *Erlebnis*, o sentido vivencial único e originalmente articulado interna e externamente num indivíduo e numa sociedade.

2.3 *GEISTESWISSENCHAFTEN* X *NATURWISSENSCHAFTEN*

Como vimos, no séc. XIX, o Positivismo assume uma importância relevante, e reduz o estatuto das ciências do homem ao das ciências naturais. Em Dilthey, encontramos uma idéia contrária – as ciências do homem assumem uma especificidade relevante. Para ele, as *Geisteswissenschaften*, ciências do espírito, têm uma legitimidade diferente das outras ciências: as ciências naturais explicam os fenômenos, segundo o princípio da causalidade; as ciências humanas não explicam, mas, antes, compreendem o homem.

> As ciências do espírito, partindo dos conceitos mais gerais da metodologia usual, têm que chegar, mediante o exame de seus objetos singulares, a métodos e princípios mais genuínos dentro de seu campo, como fizeram as ciências da natureza. Não seremos melhores discípulos dos grandes pensadores científico-naturais pelo fato de transladar para o nosso campo os métodos encontrados por eles, mas, ao contrário, voltando nosso

> conhecimento para a natureza de nossos objetos, e nos comportando a respeito, tal como eles se comportam para com os seus objetos. (DILTHEY, [1894]/1945, p. 227, tradução nossa)

Em 1883, surgiu o primeiro volume de *Introdução ao estudo das ciências humanas* (*Introduccion a Las Ciencias del Espiritu*, [1883]/1966). Nessa obra, Dilthey procurou assegurar uma independência de método às ciências do espírito ao elaborar uma teoria do conhecimento na qual a história ocupa um lugar central, pois destaca o conhecimento histórico como uma reflexão sobre si mesmo. Isso porque não se alcança o devir histórico pelo procedimento racional das ciências da natureza, marcado pela mensurabilidade, replicabilidade e observação distanciada por parte do cientista, bem como por uma atitude fundada na consagração de conexões causais (PENNA, 1991). A compreensão, por sua vez, visa à captação de um sentido, de um significado que é "o modo peculiar de relação que, dentro da vida, guardam as partes com o todo" (DILTHEY [1894]/1945), apud PENNA, 1991, p. 116). E apesar de hoje podermos reconhecer aqui a visão estrutural gestaltista, Penna ressalta que não há entre Dilthey e os psicólogos da escola gestaltista maiores convergências, sendo a psicologia de Dilthey holista e fenomenológica (PENNA, 1991, p. 117).

Para Dilthey, a originalidade da compreensão *(Verstehen)* na História e nas demais ciências do espírito, por contraposição às ciências da natureza, decorre do fato de que o objeto do saber é ao mesmo tempo seu sujeito – e de que, em tais condições, as categorias da compreensão histórica são quase as mesmas da experiência vital (*Erlebnis*). É a compreensão (*Verstehen)* que permite ao homem a apreensão da História, do outro, e de si próprio – a sua interioridade, a sua subjetividade, a sua espiritualidade e a sua individualidade – em seu aspecto estruturado, conforme a *Weltanschauung* ali delineada.

> Dilthey introduz uma distinção rigorosa entre coisa e espírito, entre natureza e vida. A natureza é estática, sempre idêntica consigo mesma. A vida é um fluxo constante, sempre dinâmica e móvel em sua constituição. Para essa diversidade na maneira de ser exige Dilthey formas distintas dos conhecimentos. O método, o processo e os fundamentos de conhecimentos da vida diferem inteiramente do método, do processo e dos fundamentos do conhecimento da natureza. (...) A única possibilidade de fundação que lhes resta [às ciências do espírito] e corresponde é a semantização da historicidade da vida. (CARNEIRO LEÃO, 1989, p. 33)

Desse modo, a fundamental contribuição epistemológica de Dilthey foi a diferenciação entre 'explicar' (*Erklären*), atitude encontrada primordialmente nas *Naturwissenschaften*, as ciências naturais, e 'compreender', alternativa por ele proposta para as *Geisteswissenschaften*, as ciências do espírito. Estas têm como foco central o próprio homem que, como ser histórico e psicológico em que se define, não pode ser entendido através de uma mesma visão

impassível, fria, distante e objetiva que o pesquisador das ciências naturais busca ao máximo ter para com seus objetos de estudo.

Tendo as ciências do espírito, como objeto de estudo, o homem e o comportamento humano, para Dilthey é possível, diante desse mundo histórico-social, adotar uma atitude de compreensão a partir do interior, ao passo que, diante do mundo da natureza, essa via de compreensão estaria completamente fechada. Os meios necessários à compreensão do mundo histórico-social podem ser, dessa maneira, tirados da própria experiência psicológica, e a psicologia, deste ponto de vista, estaria na base das ciências do espírito.

> Acontece que as ciências do espírito se distinguem das ciências naturais pelo fato de estas possuírem fatos para seus objetos. Estes se apresentam, por um lado, de fora à consciência como fenômenos isolados, enquanto os mesmos fatos, por outro lado, se apresentam dentro a esses fenômenos como realidade e como um complexo animado 'originaliter'. Disto resulta para as ciências naturais que um conjunto coerente da natureza só se torna disponível através de chaves complementares de interpretações, por intermédio de uma cadeia de hipóteses. Para as ciências do espírito, pelo contrário, segue que nelas o conjunto da vida da alma está dado como um elemento originário. **A natureza, nós explicamos; a vida da alma, nós entendemos.** Pois, na experiência interior os processos de aquisição, as combinações das funções, enquanto elementos particulares da vida da alma, estão também disponíveis na forma de uma articulação global. O conjunto vivido é aqui o dado originário, a distinção dos elementos particulares que o compõem é posterior. (DILTHEY, 1927, V, p. 143 *et seqs*., apud HABERMAS, 1987, p.159, grifo nosso em negrito)

Na *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, Dilthey ([1883]/1966) critica a concepção positivista da explicação (causal e racionalista) e procura compreender a realidade humana, essencialmente social e histórica. A ciência de base, sobre a qual devem repousar as *Geisteswissenschaften* (ciências do espírito), por oposição às *Naturwissenschaften* (ciências da natureza), é a psicologia, enquanto estudo do indivíduo como consciência e unidade psicofísica. Compreender não é explicar, é conhecer intuitivamente por uma participação vivida. Portanto, temos necessidade de uma psicologia compreensiva descritiva e analítica reconhecendo a unidade estrutural da individualidade e seu modo de ser no mundo, ao invés da psicologia experimental, que trata o seu objeto de estudo, o homem, objetiva e naturalisticamente. Para Dilthey, tanto a Psicologia quanto a Filosofia

> têm frente ao seu conteúdo uma conexão real: a relação interna das propriedades que representam, com base na posse do vivido e do compreendido posteriormente pelos outros; enquanto as ciências naturais teóricas só comprovam traços comuns nos fenômenos dados pelos sentidos. (DILTHEY, [1907]/[19--], p. 73-74)

Quanto à cientificidade das ciências do espírito, Dilthey ([1900]/1999, p. 13) demonstra que "seu objeto não é uma dada aparição nos sentidos – um simples reflexo de algo real na consciência -, mas sim uma realidade interna imediata mesma, e precisamente tal realidade como uma configuração vivenciada a partir de dentro". Procura evidenciar, nas manifestações humanas individuais e coletivas, a totalidade da vida psíquica e a ação do homem com sua vontade, sensibilidade e criatividade.

Dilthey ([1900]/1999) tomou para si o desafio de tentar responder se seria possível um conhecimento científico (*Wissenschaftlich*) que abordasse as singulares formas humanas de existência, e quais seriam os meios para alcançá-la. Ou seja, se a compreensão do singular poderia ser elevada à validade universal. Este se lhe configurou o problema central das *Geisteswissenchaften*, uma vez que os processos relativos ao seu objeto de estudo trazem na base a necessidade de compreensão e interpretação do singular, bem como a possibilidade de trazer à objetividade o pensar sobre eles, de modo a possibilitar a compreensão intersubjetiva, uma vez que todas as nossas ações, em quaisquer situações, pressupõem e demandam a compreensão por parte de outras pessoas.

Especificamente, o objeto de estudo das ciências do espírito não é só uma realidade externa que nos impregna pelos sentidos, "mas sim uma realidade interna imediata mesmo, e precisamente tal realidade como uma configuração vivenciada a partir de dentro" (DILTHEY, [1900]/1999, p. 13).

A capacidade de apreensão global do modo de compreender e de organizar as vivências de um indivíduo e de um grupo social estaria no cerne do método de investigação das ciências do espírito e a ele inerente, posto que inerente à própria constituição do investigador e do seu objeto de estudo – o próprio homem. Esse reconhecimento de caráter constitutivo humano validaria em caráter universal as *Geisteswissenschaften* por ser ontológica essa capacidade humana de apreensão global de uma dada realidade.

Mas, como a experiência interna aperceptiva, na qual o sujeito se vê em suas vivências, não é suficiente para conformizar a sua individualidade, somente quando reconhecemos o outro, levando em conta o contexto e as referências que o incluem em nossas vivências, nos identificando ou nos diferenciando dele, é que configuramos a nossa individualidade peculiar. Assim, a apreensão de um ser humano por outro é condição necessária para que cada indivíduo consiga apreender a si mesmo.

Em sua proposta epistemológica e metodológica para as ciências do espírito, Dilthey ressalta a vivência, a compreensão e a expressão como práticas delineadoras do perfil fenomenológico do sujeito. A história se faz presente nuclearmente na referência biográfica

da vivência. A compreensão, como prática oriunda da hermenêutica, ora incidindo não mais sobre textos bíblicos, como em seu sentido original, mas sim sobre os próprios registros vivenciais e sua expressão pelo sujeito. A expressão do sujeito poderá ser captada através da apreensão gestáltica do sentido presente em suas obras e ou em seus discursos. Sentido este impregnado pela visão de mundo – *Weltanschauung* (DILTHEY, [1911]/1992) - idiossincrática e passível de ser apreendida através desse mesmo tripé vivência-compreensão-expressão por parte do investigador. E porque as ciências humanas são estudadas pelo homem sobre outros homens, Dilthey evidencia o que há em comum entre o pesquisador e seu objeto de estudo. Essa estrutura em comum é que propiciará captar, compreender e expressar o explícito e o implícito nas relações do espírito humano. Trata-se de conhecer a começar por reconhecer o que há no outro como meio de compreendê-lo.

Com Dilthey abre-se a possibilidade das ciências humanas terem um reconhecimento de status científico, sem demérito frente às ciências da natureza, pela peculiaridade de seus objetos de estudo. A distinção entre *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften* teria enormes repercussões, causando polêmicas e discussões que perduram até hoje no pensamento filosófico.

Assim como Dilthey, Edmund Husserl em *A Filosofia como ciência do rigor* (1945), criticou a inclinação da psicologia para tratar de seu objeto de estudo conforme o parâmetro das ciências naturais, denunciando nessa obra a tendência à "naturalização da consciência", numa tentativa de equiparar os fatos psíquicos aos fatos naturais (HUSSERL apud FRANÇA, 1989, p.25). O psicanalista Sándor Ferenczi atesta que o materialismo cunhado pela filosofia positivista do séc. XIX foi prejudicial à psicologia por não reconhecer os traços do psiquismo humano como fonte fidedigna de estudos.

> Acrescenta-se a isso o fato de a humanidade ainda não estar totalmente liberta da reação que se produziu no século passado, sob o efeito da corrente filosófica materialista, contra o estudo de todo fenômeno não-tangível, não-mensurável, irredutível a uma equação e incontrolável pelo método experimental, ou seja, tudo o que pode caber na noção tão desacreditada de 'especulação'. (FERENCZI, 1991, p. 233-234)

Atualmente, já muitos pesquisadores não compartilham dos pressupostos positivistas, considerando inviável a inexistência de envolvimento por parte de quem realiza investigação científica. Dessa forma, a objetividade – proclamada como de muita relevância para a obtenção de dados científicos – não pode ser total mas, sim, relativa, já que é interpretada pelo pesquisador a partir de sua subjetividade (VELHO, 1981). Frente às mudanças de mentalidade ao longo dos séculos XX e XXI, talvez possamos restituir a Dilthey seu valor,

em especial com o olhar da História das Ciências, proporcionando o reconhecimento de sua posição privilegiada de quem não hesitou em evidenciar para o mundo científico a necessária reformulação de suas bases e critérios de existência, contribuindo para o aprimoramento na qualidade das interações entre as diversas áreas do conhecimento.

2.4 PSICOLOGIA ANALÍTICA E DESCRITIVA

Na seqüência de sua distinção epistemológica das *Naturwissenschaften para as Geisteswissenchaften*, em sua obra de 1894 *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* - *Idéias sobre uma psicologia descritiva e analítica* - (DILTHEY, 1945) Dilthey faz uma diferenciação minuciosa entre a Psicologia Explicativa, experimental, que surgia no século XIX nos moldes positivistas vigentes à época, e a Psicologia Analítica e Descritiva, compreensivista, por ele proposta como fundamento das ciências do Espírito.

> Entendo por psicologia descritiva a exposição das partes e conexões que se apresentam uniformemente em toda vida psíquica humana desenvolvida, enlaçadas numa única conexão, que não é inferida ou interpolada pelo pensamento, mas simplesmente vivida. Esta psicologia consiste, portanto, na descrição e análise de uma conexão que se nos dá sempre de modo originário, como a própria vida. (DILTHEY, [1894]/1945, p. 236 – tradução nossa)

Como vimos, a compreensão é um ponto central na filosofia de Dilthey; a experiência vivida – *Erlebnis* - o ponto de partida do compreender. Dilthey não era psicólogo, mas sim historiador e filósofo. No entanto, na *Essência da Filosofia* ([1907]/[19--]), ressalva que apenas entendemos os dados vividos "a partir da intimidade da vida da alma" e que "a ciência que descreve a analisa esta intimidade é a psicologia descritiva" (p.73). Assim, considera a Psicologia entendida da perspectiva do interior do ser humano, de sua vida espiritual, reconhecendo a unidade estrutural da individualidade e seu modo de ser no mundo.

> Todas as criações humanas surgem da vida psíquica e das suas relações com o mundo exterior. Dado que a Ciência procura em toda a parte regularidades, também o estudo das criações espirituais deve partir das regularidades da vida psíquica. Estas são de duas espécies. A vida psíquica apresenta uniformidades que podem ser comprovadas nas suas próprias mudanças. Em relação a estas comportamo-nos de forma análoga como perante a natureza exterior. A ciência determina-se separando processos isolados das vivências complexas e deduzindo indutivamente as suas próprias regularidades. Assim reconhecemos os processos de associação, reprodução e apercepção. Cada mudança é um caso que está subordinado a uniformidades. Constitui um aspecto do fundo de explicação psicológica para as criações espirituais [...]. (DILTHEY, [1907]/[19--], p. 74)

As regularidades na conexão da vida psíquica desenvolvida, ou seja, com o pleno potencial de desenvolvimento normal, constituem o objeto da Psicologia analítica e descritiva, que se propõe a apreender a integridade da vida psíquica, as conexões nela existentes, e com isso, tanto a forma quanto o conteúdo manifestados em sua estrutura, composta das instâncias de afeto, inteligência e vontade, dinamicamente articuladas (DILTHEY, [1894]/1945, p. 241).

> A importância da conexão é dar unidade à interdependência de compreensão e vivência. Toda vicissitude da vida é uma trama conexa em que tudo se insere numa referência essencial com o todo. O objeto das ciências do espírito é esse nexo efetivo e suas criações que referem entre si nas obras históricas as diferenças de vivência e compreensão.
> Implantado na conexão, assegura-se Dilthey se cada um dos passos da marcha entre a experiência interna da vivência através da compreensão, e a apreensão da objetividade da vida, isto é, da história, são sempre passos fundados na própria vida e por ela mesma garantidos. (CARNEIRO LEÃO, 1989, p. 38-39)

Dilthey demarca uma condição de movimento sempre presente na estrutura psíquica, com base na articulação das conexões. Não se trata, portanto, de uma estrutura estática, mas sim dinâmica, com regularidades próprias, que são manifestadas também no vivido, possibilitando o caráter original a cada vivência. As conexões também se dão a cada processamento psíquico das vivências externas e internas. Quando operamos conclusões a partir de premissas ou quando relacionamos causas e efeitos, partes e todo, unidade em multiplicidade, temos conexões que emergem de dentro de nós, mas que se dão como realidade vivenciada, e que, em aplicando-as, compreendemos a nós e ao mundo (DILTHEY, [1894]/1945, p. 257).

Destacamos que Dilthey busca apreender conceitualmente a conexão psíquica, que é uma instância intangível mas fundamental para a integração psíquica. O filósofo, inovador em sua época, não só propunha uma psicologia diferenciada da explicativa, mas uma cujo conceito nuclear é impalpável, intangível e ao mesmo tempo necessário, fundamental e basilar.

Dilthey considera danoso para o desenvolvimento das Ciências do Espírito o predomínio da psicologia explicativa ou construtiva, que funciona por analogia com o conhecimento natural. Para Dilthey ([1894]/1945, p. 223 – tradução nossa), “a psicologia explicativa pretende subordinar os fenômenos da vida psíquica a uma conexão causal por meio de um número limitado de elementos univocamente determinados”. Segundo ele, um empirismo que desconsidere a conexão compreensível da vida espiritual é infecundo. Com isso, Dilthey ([1907]/[19--], p. 75) procura ressaltar o caráter complexo da vida e da própria estrutura psíquica, em cujas conexões estão entrelaçados, das mais diversas formas,

percepção, recordação, sentimento, vontade, linguagem, discurso; cada vivência de nossa existência é, em si, complexa – logo, irredutível à soma de suas partes.

No que tange ao conhecimento do homem e da própria vida, o historiador sublinha que a relação da psicologia com a epistemologia é diferente de qualquer outra ciência, posto que os fundamentos da epistemologia se encontram na experiência interna. Para Dilthey, a conexão psíquica constitui a base do processo cognoscitivo, e somente nela esse processo pode ser estudado. A vantagem metodológica da psicologia está na conexão psíquica que nela se dá de modo imediato, como realidade vivida. A vivência da conexão psíquica está na base de toda captação de dados espirituais - mentais, psicológicos -, históricos e sociais. Na consciência viva e na descrição universalmente válida desta conexão psíquica está contido o fundamento da epistemologia.

> Teoria do conhecimento é psicologia em movimento, e que se dirige para uma meta determinada. Tem seu fundamento na autognose, que abarca toda a realidade intacta da vida anímica: a validade universal, a verdade, a realidade, são determinadas em seu sentido a partir desta realidade íntegra. (DILTHEY, [1894]/1945, p. 236, tradução nossa)

Assim, temos que para Dilthey a base de todo o funcionamento do ser humano é psicológica, e especificamente o ato de conhecer se dá a partir de uma estrutura mental e psicológica. A epistemologia traz em seu bojo a vivência psicológica que alicerça todo ato de conhecer. Numa clara alusão ao pensamento kantiano, Dilthey busca dar um embasamento universal ao ato de refletir sobre os próprios pensamentos, a visão de mundo e a própria estrutura psíquica.

> Na tarefa fundamentadora e conceitual da própria metafísica acresce constantemente a consciência sobre o próprio pensar, sobre as suas formas e sobre as suas leis. Investigam-se as condições pelas quais conhecemos a hipótese da existência de uma realidade independente de nós, acessível ao nosso pensar; a crença na existência de pessoas fora de nós às quais podemos compreender e, finalmente, a suposição de que o curso dos nossos estados íntimos se realiza no tempo, e que as vivências, tal como se apresentam na experiência interior, podem adquirir uma representação válida do pensar. A reflexão sobre os processos em que se origina a concepção do mundo e sobre as razões que justificam as suas suposições, acompanha a formação da concepção do mundo [...]. (DILTHEY, [1907]/[19--], p. 137)

É inegável a contribuição de Dilthey para o reconhecimento da Psicologia como ciência, tendo influenciado diversos autores no mundo inteiro. Dadas as contribuições de Dilthey de base metodológicas e categoriais de uma nova psicologia, e especificamente na linha de sua *Psicologia Analítica e Descritiva*, Penna (1991, p. 117) destaca dentre seus seguidores Eduard Spranger, Karl Jaspers, Max Scheler e Georg Simmel. Destacamos, ainda,

dentre os autores de orientação existencial-fenomenológica, o psiquiatra Jan Hendrik Van den Berg (1966), para quem o alvo da Psicologia é pensar o homem enquanto totalidade, e seu método de aplicação deve seguir esse mesmo parâmetro, sempre com base na compreensão, pois é com ela que nos reconhecemos em nossa humanidade, e captamos as dores e alegrias em nós mesmos e nos outros a quem, assim, reconhecemos como sujeitos (MORIN, 2001a).

2.5 ESTRUTURA PSÍQUICA

Como vimos, a violência psicológica é traumatizante e traz em seu bojo uma característica central de ininteligibilidade porque violenta a quebra da integridade da estrutura psíquica inerente ao ser humano, dinamicamente frente a si mesmo, ao mundo social e ao mundo circundante.

Para tal perspectiva, nos embasamos na teoria de Wilhelm Dilthey de estrutura psíquica e em sua Psicologia analítica e descritiva, em conformidade com a sua proposta epistemológica às *Geisteswissenchaften*, que demanda a atitude de compreender ao invés de explicar o objeto de estudo das ciências humanas, exatamente por considerar as relações biunívocas existentes entre o pesquisador e seu objeto de estudo, por sua vez historicamente vivenciado e contextualizado. Contexto tal que é apreendido gestalticamente pelo sujeito com base em sua estrutura psíquica, com sua visão de mundo peculiar constituindo o tripé vivência-compreensão-expressão que, segundo Dilthey, é a base de todo o entendimento da vida humana.

> Aplicada à estrutura das ciências do espírito, a trilogia *vivência-compreensão-conexão* se desenvolve em três princípios fundamentais: a profundeza subjetiva da vivência torna possível a interpretação das objetivações da vida; a compreensão evidencia a interdependência de singular e universal; a apreensão de uma parte do curso histórico se aperfeiçoa com a referência da parte ao todo e a apreensão do todo pressupõe a compreensão das partes. Na articulação das inter-relações de vivência, compreensão e conexão se constrói a Crítica da Razão Histórica. (CARNEIRO LEÃO, 1989, p. 39)

À psicologia analítica e descritiva caberá, portanto, apreender a conexão estrutural da vida psíquica desenvolvida. A análise deverá ocupar-se da estrutura do todo, da conexão interna das partes, e não de suas partes constituintes ([1894]/1945, p. 263). Isso para nós é de fundamental importância, pois se as conexões estão quebradas, não há estrutura e o funcionamento como um todo, a capacidade de apreensão e responsividade do sujeito, ficam comprometidas. Caberá a ela, ainda, encontrar a lei estrutural mediante a qual se conectam a

inteligência, a vida impulsiva e afetiva e a atividade volitiva no todo articulado da vida psíquica. A conexão que se evidencia com esta lei estrutural – por nós entendida como um padrão – se compõe de experiências vivas sobre as diversas conexões das partes psíquicas, e se apresenta a nós com um caráter teleológico e causal a cada momento ([1894]/1945, p. 263), conforme se der o momento e as condições internas e externas vivenciadas pelo sujeito. Para Dilthey ([1907]/[19--], p. 74), "a vida psíquica apresenta uniformidades que podem ser comprovadas nas suas próprias mudanças".

O conceito de estrutura psíquica é central na teoria de Dilthey ([1894]/1945, p. 241; 263): ela é composta pelo conhecimento – com o caráter de necessidade em certas proposições; pelo afeto – com o afã de conservação e expansão do ser; e pelas ações volitivas – como dever ou as normas que se apresentam à consciência em caráter absoluto. Essa composição remonta à classificação de Kant dos fenômenos psíquicos em intelectuais, afetivos e volitivos, que marcou as suas três *Críticas*, e muito contribuiu para a psicologia do ponto de vista empírico (PENNA, 1991). A estrutura psíquica é um todo complexo no qual todas as vivências psíquicas se dão, e sua forma fundamental se dá na reciprocidade teleológica da vida psíquica com o seu ambiente. Assim, Dilthey reconhece a influência recíproca sócio-histórica e natural do mundo externo, e da repercussão dele na estrutura psíquica, a qual promoverá conexões de impressões, percepções, julgamentos, combinações e conclusões que, baseadas também nos sentimentos e emoções, estruturarão a resposta do sujeito ao mundo externo, como ação volitiva, ou ao mundo interno, adaptando os processos vitais frente às suas necessidades, escolhendo suas metas e buscando os meios para alcançar seus fins.

> Esta atitude em que interpretamos o dado e o vivido, origina a nossa visão do mundo, os nossos conceitos da realidade, as ciências particulares entre as quais se distribui o conhecimento da realidade – isto é, o complexo teleológico do conhecimento da realidade. Em cada momento deste processo agem o impulso e o sentimento. Neles reside o centro da nossa estrutura psíquica; todas as profundidades do nosso ser são movidas a partir dali. (DILTHEY, 1907/[19--], p. 76)

Do caráter teleológico da conexão estrutural, advém a lei do desenvolvimento: se não existisse na estrutura psíquica, nem nas forças que a impulsionam, uma conexão afim e de valor que a empurram adiante com uma tendência determinada, o curso da vida não apresentaria um desenvolvimento. Há ainda uma terceira lei geral referente às mudanças dos estados de consciência, e na atuação da conexão adquirida da vida anímica sobre cada ato

singular da consciência. Ou seja, cada novo dado que alude à consciência implica em mudanças psíquicas estruturais encadeadas.

> Somente dando-se conta dessa ampla relação segundo a qual cada ato singular da consciência se acha condicionado, em sua aparição e em seu caráter, por toda essa conexão psíquica adquirida, pode-se encontrar as verdadeiras relações entre as teorias de amplitude da consciência, de sua unidade, e da diferenciação de nossos estados internos, no tocante à força de interesse e ao grau de consciência com que estão formados. Mediante o conhecimento dessa relação amplíssima esclarece-se analiticamente a livre vivacidade da vida psíquica. No centro desta conexão adquirida, agita-se sempre uma faceta de impulsos e afetos. Esta faceta comunica interesse a uma nova impressão, evoca uma representação, faz surgir uma direção da vontade. O interesse desemboca no processo de atenção. O grau maior de consciência em que consiste esta atenção não se dá em caráter abstrato, mas sim compõe-se de processos, e estes configuram a percepção, formam uma representação mnemônica, um fim ou um ideal, e todo o resto em conexão viva e vibrante com toda a vida psíquica adquirida. (DILTHEY, [1894]/1945, p. 264 – tradução nossa)

Nossa opção por nos fundamentar ôntica e ontologicamente em Dilthey se dá pela contribuição à descrição da estrutura psíquica em seu aspecto dinâmico e simultâneo nas interfaces da estrutura propriamente dita – por nós denominada nível sintático, enfocando os processamentos cognitivos –, com os conteúdos semânticos, oriundos das vivências internas e externas, sempre balizados pelas emoções e, ainda, as com as reações elaboradas a partir da síntese entre dever e poder, no nível pragmático. Todas essas instâncias são acompanhadas pela consciência, instância monitoradora e inerente à capacidade de integração psíquica. Dilthey descreve minuciosamente o passo a passo das elaborações psíquicas tais como se dão num indivíduo normal, com sua plena saúde mental, capaz de desenvolver todo o potencial ôntico do ser. Consideramos extremamente rica essa oportunidade que Dilthey nos proporciona, de apreender conscientemente essas etapas, as quais se processam em caráter automático em condições de funcionamento normais, mas que podem ficar comprometidas por diversas razões, desde o uso de medicações, doenças, e, no nosso caso, por traumas psicológicos. A possibilidade de entender como a responsividade da vítima de trauma fica comprometida é facilitada pela análise minuciosa de Dilthey, de cada etapa e elaboração cognitiva, afetiva e comportamental efetuada na estrutura psíquica do sujeito.

> **Esta relação interna amplíssima em virtude da qual os processos singulares da consciência são efetuados a partir da conexão adquirida da vida psíquica** ou pelo menos condicionados por ela, guarda uma relação interna com a lei estrutural da vida anímica. **Depende do poder efetivo da estrutura**. Apresenta-se somente em ligação com a diferenciação desenvolvida da estrutura, por meio da qual se separam entre si a percepção, a recordação, a atenção, os processos involuntários e a vontade que os domina. O poder central de nossos impulsos e afetos, sua relação com os

> estímulos exteriores e com as ações volitivas, condicionam a distribuição dos estados de consciência, a reprodução das representações e a ação da conexão representativa sobre os processos conscientes. Relações operantes, de efetividade, vinculam este centro com o nascimento do interesse, da atenção, dos graus de consciência, que trabalham logo nos processos de apreensão. E através da luta dos impulsos, essas relações levam também ao despertar dos interesses práticos; isto provoca uma potenciação e uma concentração da energia da consciência que se manifesta, em seguida, nos processos de problematização, escolha e preferência. (DILTHEY, [1894]/1945, p. 264 – tradução nossa, grifo nosso)

A quebra das conexões destes processos cognitivos implicaria nos reveses atestados em vítimas de trauma, tais como os comprometimentos das relações temporais, a atenção interiorizada e voltada primordialmente para o acontecimento traumático, as respostas reflexas involuntárias mediante alterações neurovegetativas tais como tremores, taquicardia, tonteira, sem que o indivíduo consiga controlá-las ou aliviá-las, às vezes mesmo com auxílio de medicamentos. As dores emocionais traumáticas transbordam do centro da estrutura psíquica, irrompendo em representações desordenadas dos conteúdos conscientes. A intensidade da dor psicológica compromete o interesse, levando à apatia, à perda de sentido de vida (FRANKL, 1955a, 1955b). Daí a psicologia fenomenológico-existencial e a psicossomática frisarem tanto a origem emocional das desordens cognitivas e comportamentais - sendo uma instância nuclear, uma vez afetada a base emocional, o todo do funcionamento humano fica comprometido. Quanto maior a dor afetiva e o potencial traumático, maiores os comprometimentos globais do organismo e de psiquismo. A impotência vivenciada no trauma implica numa perda da autonomia e do poder de escolha, numa resignação forçada, inerente à apatia.

Acreditamos que diante do impacto da violência psicológica, as ligações dessas estruturas são quebradas devido ao aspecto paradoxal da vivência traumática, que se caracterizaria por ultrapassar a referência de vida para a qual o organismo humano funciona em sua estrutura básica. Ou seja, a base paradoxal da violência e do trauma psicológicos é a sua característica anti-vida. O paradoxo estaria no sujeito traumatizado ter vivenciado situações destrutivas da unicidade básica da vida, no sentido de Dilthey, e ter sobrevivido. Isso é ratificado nos relatos dos sobreviventes:

> Fui transferido para o campo de concentração de Melk, onde trabalhei nos túneis que serviam de abrigo contra os bombardeios. Lá fui testemunha ocular ao ver um pai e um filho negando-se a partilhar um pedaço de pão entre eles mesmos. Até hoje não posso compreender e não tenho explicação para isso. (*Lejbus Brener* apud LEVY, 1996, p. 558)

> Recebíamos essas 100g de pão dentro do cubículo, pois essa cama era um cubículo, uma caixa dentro da qual cabiam 4 cadáveres. A única anedota que

> ouvíamos naquele tempo era que um dizia para o outro quando alguém saía da cama para ir ao banheiro: "Para que tu vais ao banheiro, se tu não tens bunda?". Porque, de fato, não tinha! Não tinha mais carne! É uma coisa que não dá para compreender hoje, como nós passamos ontem! (*Abraham Warth* apud LEVY, 1996, p. 327)

Tamanha é a importância das conexões para a manutenção da estrutura psíquica e do pleno funcionamento do homem, que Dilthey ([1894]/1945) salienta que o objetivo do estudo dos fenômenos psíquicos constitui a conexão entre os mesmos.

No entanto, Dilthey insiste que não conhecemos o homem mediante o pensamento sobre si mesmo, nem tão pouco por meio de experimentos psicológicos, mas sim através da História, bem como da apreensão por meio de obras e criações do homem. Acreditamos que, pelo fato de Dilthey não ser psicólogo, mas sim filósofo e historiador, buscou encontrar um nexo de toda sua apreensão psíquica em sua manifestação intersubjetiva, calcando-se na História, compartilhada por um grande número de indivíduos. Reconhecemos nesse recurso de Dilthey a necessidade dialógica do homem para conhecer e reconhecer-se em suas potencialidades – necessidade também suprida na prática psicanalítica e terapêutica, na qual o compartilhar possibilita a expansão do conhecimento, e a história de vida ali conformizada passa a ser um objeto constituído em comum, um meio de acesso para o fortalecimento dos processos constitutivos da estrutura psíquica, nos moldes por ele preconizados.

> As relações entre vivência e compreensão se resumem numa recíproca condicionalidade que Dilthey assim exprimiu: “A obscuridade da vivência se esclarece e se completa com a compreensão de outras pessoas assim como os outros só poderão ser compreendidos por meio de uma vivência própria”. (DILTHEY, *GS*, VII, 145, 118, 119, apud CARNEIRO LEÃO, 1989, p. 37)

Diante dessas referências conceituais, questionamos como as vítimas do nazismo poderiam operar suas trocas psicológicas se o mundo social no qual estavam inseridas não mais se lhes oferecia condições de se pensarem como seres humanos. As leis vigentes no regime nazista estipulavam que seres humanos não fossem reconhecidos como tais, e o descumprimento seria punido com a morte. O ‘outro’ das vítimas do nazismo deixou de existir. As vítimas se sabiam coisificadas pelo mundo social que, intencionalmente, negou-lhes a individualidade, massificando milhões de vidas. Por sua vez, entre si, as vítimas espelhavam-se em suas dificuldades existenciais absolutas, e na luta física pela sobrevivência. Se a estrutura psíquica individual não tem mais o outro para legitimar a sua individualidade, como operar a psicodinâmica criativa e elaborativa? O regime ditatorial, ao proibir as relações dialógicas com milhões de indesejáveis, comprometeu as possibilidades básicas de respostas

estruturadas individual e coletivamente, pois feriu a condição ôntica, social e existencial do ser humano, que demandam dialogismo e compreensão.

3 A ABORDAGEM EXISTENCIAL

Neste capítulo, circunscrevemos a abordagem existencial norteadora das análises deste trabalho, pormenorizando contribuições conceituais de autores representativos nas áreas da filosofia, psiquiatria e psicologia. Aprofundaremos conceitualmente, também, a fenomenologia, por sua influência metodológica sobre as vertentes filosóficas e analíticas desta abordagem.

Há mais de um século a psicologia avança como ciência multifacetada, tendo em seu bojo diversas linhas. "Cada escola de pensamento filosófico e psicológico constitui-se num movimento que se origina em determinado contexto econômico, político e social, somado ao *Zeitgeist* de cada época histórica" (SILVA, 2004, p. 30). Variam as diferentes abordagens psicoterapêuticas, desde o behaviorismo - hoje desenvolvido para a terapia cognitivo-comportamental -, passando pela psicanálise em suas diversas escolas – também em franco desenvolvimento e com revisões metodológicas (ZIMERMAN, 2004) -, até as fenomenológicas, existenciais e humanistas.

A Filosofia define a concepção de homem e o método antropológico investigativo com o qual a Psicologia irá trabalhar, além de estudar as características comuns a todos os homens (ontologia) e de que maneira podemos conhecê-lo (epistemologia) estando, assim, nas bases do conhecimento psicológico (SILVA, 2004, p. 29). Alinhados à proposta epistemológica de Wilhelm Dilthey para as *Geisteswissenchaften*, há diversos filósofos, médicos, psiquiatras, psicólogos como Karl Jaspers, Jan H. Van den Berg, Erich Fromm, que têm em comum a aplicação clínica de uma postura de compreender ao invés de explicar o homem. Tendo atuado em áreas e locais diferentes, conforme cada uma de suas especialidades, estes e outros autores, inclusive citados ao longo deste trabalho, tecem uma perspectiva comum no trato do homem pelo homem que frutifica até os dias de hoje, configurando a abordagem existencial filosófica aplicada à saúde.

Como afirmado por Cabral e Oliveira (1972, p. 267-268), a filosofia existencialista é um movimento de protesto contra o empirismo crítico e o materialismo científico, e suas raízes remontam a Sören Kierkegaard, Martin Buber, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre e Karl Jaspers. Os pressupostos básicos do existencialismo são: toda a pessoa, como um 'ser-no-mundo', é única em sua vida interior, sua percepção e avaliação do mundo, e sua reação ao mundo. O homem, como pessoa, não pode ser entendido em termos de funções ou elementos que o compõem. A Psicologia modelada pela física, a química ou a fisiologia, e empregando

exclusivamente métodos objetivos da ciência, como estímulos e reações, sensações, percepções, impulsos, hábitos etc., não contempla a compreensão da natureza do homem. Essa crítica metodológica, haurida de Wilhelm Dilthey (1966) na diferenciação entre as ciências da natureza e as ciências do espírito, alicerçou o projeto dos psicólogos existencialistas, que desejavam contribuir para ultrapassar o limite fisicalista e objetivo, e complementar as contribuições das escolas behaviorista e psicanalítica.

A finalidade da psicologia existencial, enquanto investigação da consciência, dos sentimentos e experiências do homem, relacionados com a sua existência no mundo natural e social, é descobrir a força ou tendência básica na vida que forneça a chave para a compreensão da natureza humana em sua integralidade. Visa, com isso, desenvolver um conceito global compreensivo do homem, em sua realidade existencial como um todo. Para tanto, a sua abordagem é fundamentalmente *idiográfica* – isto é, não se ocupa das generalidades aplicáveis a todos os seres humanos mas, outrossim, dos problemas que são peculiares a cada pessoa, individualmente considerada (CABRAL; OLIVEIRA, 1972, p. 268).

A psicologia existencial surgiu a partir de uma preocupação por parte de vários psicólogos a respeito de questões sobre a identidade dos indivíduos, sobre o significado da vida e da existência, e a perplexidade do homem frente à iminência das escolhas a serem feitas ao longo da vida. O método de investigação da psicologia existencial é o fenomenológico, inspirado nas doutrinas de Edmund Husserl (1990) e Maurice Merleau-Ponty (1971), e influenciou diversos médicos, psicólogos e analistas.

A análise existencial em psicoterapia começou nas clínicas alemãs, em particular na clínica suíça de Burghölzi, fundada e dirigida pelo Dr. Otto Binswanger, cujo sobrinho, Ludwig, é o iniciador da teoria psiquiátrica de caráter existencial, a *Daseinsanalyse* – análise, descrição, da existência da pessoa, sã ou doente, como existência que se realiza no mundo, não se aferrando a teorias e regras ou mecanismos explicativos sobre os sintomas emocionais, e considerando cada caso peculiarmente. Inicialmente freudiano, Ludwig Binswanger foi influenciado pela filosofia heideggeriana e criou seu próprio método de análise, por ele classificado de “pesquisa psiquiátrico-fenomenológica” (CABRAL; OLIVEIRA 1972, p. 269).

Já o psiquiatra e criminologista Henri F. Ellenberger é considerado por muitos o fundador da historiografia da psiquiatria, e uma amostra disso é o seu artigo “Introdução clínica à fenomenologia psiquiátrica e à análise existencial”, publicado em *Existence* (MAY; ANGEL; ELLENBERGER, 1967, p. 123-160, tradução nossa), obra não editada no Brasil, do

qual apresentamos algumas passagens, pelo seu caráter elucidativo acerca das origens e conceitos aplicados pela filosofia, psiquiatria e psicologia existencial – muitas vezes pouco claros na vasta literatura a respeito.

Segundo Ellenberger, há uma corrente filosófica denominada "fenomenologia" fundada por Edmund Husserl, e outra denominada "existencialismo", cujos principais representantes são Sören Kierkegaard, Karl Jaspers, Martin Heidegger e Jean-Paul Sartre. E há uma grande diferença entre a fenomenologia filosófica de Husserl e a fenomenologia psiquiátrica de Eugène Minkowski, assim como há entre a filosofia existencialista e o método psiquiátrico denominado análise existencial. Os fenomenologistas psiquiátricos e os analistas existenciais são psiquiatras que utilizam alguns conceitos novos da filosofia como instrumentos de investigação psiquiátrica. As referências dos estudos dos quadros psicológicos datam do século XVIII e foram adotadas pelos psiquiatras no início do século XIX, e se dividam em três grupos – entendimento, afetividade e vontade – conforme também a constituição da estrutura psíquica conceituada por Wilhelm Dilthey. Na virada do século XIX para o século XX, surgiram novas propostas e técnicas, como a genética psiquiátrica, os testes psicológicos, a psicanálise e a fenomenologia. Os fenomenólogos acreditavam ter descoberto um procedimento mais eficaz para a captação das experiências subjetivas dos pacientes, com maior penetração e plenitude do que permitia o quadro clássico referencial.

A psicanálise e a fenomenologia são dois campos distintos, que empregam diferentes métodos e terminologias; mas não necessariamente se excluem mutuamente, podendo, inclusive, se complementar – tal é, inclusive, a nossa visão. Aos olhos de Ellenberger, as oposições e ataques entre representantes dos dois grupos resultam de uma profunda incompreensão. Para os propósitos desta tese, destacaremos a caracterização da fenomenologia e do existencialismo e suas aplicações clínicas, conforme detalhadas por Ellenberger (1967).

O impulso que inspirou a análise existencial foi o mesmo que originou a fenomenologia psiquiátrica. Vários psiquiatras que haviam começado a trabalhar com o método fenomenológico pensaram que a filosofia existencial – em especial a de Heidegger – poderia proporcionar-lhes um quadro referencial mais amplo que o da fenomenologia. Assim, a análise existencial não se propõe a suplantar a fenomenologia, mas sim a integrá-la como parte de seu sistema.

A influência de Husserl sobre a psicologia e a psiquiatria foi imensa, resultando em muitos trabalhos como os de Sartre sobre as emoções (2008), e os de Merleau-Ponty sobre a percepção (1971). Husserl, que recebeu considerável influência de Dilthey, perfaz em sua

fenomenologia um princípio metodológico que se propõe a embasar uma nova psicologia e uma filosofia universal. Diante de um fenômeno, - interno, como estado mental, ou externo, uma situação ou objeto – o fenomenólogo observa com imparcialidade como se manifesta, realizando a redução psicológica denominada *époché*, (em português, 'suspensão', 'por entre parênteses'), excluindo de sua mente qualquer juízo de valor sobre o fenômeno em questão, assim como qualquer afirmação relativa a suas causas ou fundamento (PENNA, 1982), colocando-os "entre parênteses". Esforça-se por suprimir a distinção entre objeto e sujeito, e qualquer outra afirmação sobre a existência do objeto e do sujeito que o observa. Husserl enfocou a experiência da consciência em *Lebenswelt*, no "mundo da vida", entendido como o mundo social e cotidiano no qual a teoria é sempre dirigida para um fim prático. Nesta perspectiva, caberia ao fenomenólogo analisar a relação essencial entre consciência, experiência e o "mundo da vida" (VARELA, 1995). Em sua lógica, a fenomenologia busca a verdade tal como existe para cada um, procurando apreendê-la de acordo com sua vivência da pessoa.

Na fenomenologia psiquiátrica, o investigador presta especial atenção ao seu próprio estado de consciência diante do paciente, mas a ênfase recai na investigação dos estados de consciência subjetivos do paciente. Para isso, aplica três métodos: a *fenomenologia descritiva*, voltada para a descrição que o paciente faz de suas experiências subjetivas; o *método genético-estrutural*, que pressupõe uma unidade fundamental no estado de consciência do indivíduo, e tenta encontrar o fator genético (gerador), com o que torna-se possível compreender e reconstituir todo o resto; e a *análise categorial*, que adota um sistema de coordenadas fenomenológicas, das quais as mais importantes são o tempo (ou a temporalidade), o espaço (ou espacialidade), a causalidade e a materialidade, investigando como o paciente experiencia cada uma delas, a fim de traçar uma reconstrução detalhada do seu mundo interior.

Karl Jaspers definiu a *fenomenologia descritiva* dizendo tratar-se de uma descrição cuidadosa das experiências subjetivas dos doentes mentais, num esforço por empatizar o mais intimamente possível com essas experiências, conforme pode ser conferido em sua obra *Psicopatologia Geral* (1979), e abaixo por nós pormenorizado. Mas, na visão de Ellenberger, não é certo que a fenomenologia descritiva possa fornecer um conhecimento pleno das experiências subjetivas do paciente, em especial dos doentes mentais, pois, muitas vezes, eles podem não ser capazes de recordar minuciosamente o que vivenciaram internamente. Daí, Ellenberger introduz os trabalhos de E. Minkowski (1966) de investigação da estrutura dos

estados de consciência utilizando os métodos de *análise estrutural* e *análise categorial*, como um passo além da investigação fenomenológica preconizada por Jaspers.

A observação fenomenológica não se contenta apenas em proporcionar dados ao observador, podendo também conduzi-lo a reconhecer as mútuas conexões e interrelações entre eles. Pode até mesmo acontecer que no conteúdo total dos dados da consciência salte espontaneamente aos olhos do observador certa estrutura ou molde geral – caso em que o fenomenólogo buscará descrevê-la e defini-la, realizando, com isso, a *análise estrutural* de Minkowski, e a *consideração construtivo-genética* de Von Gebsattel, na qual propõe-se a apreensão e descrição do *transtorno gerador*, originário, do qual pode-se deduzir todo o conteúdo da consciência e os sintomas do paciente. Ellenberger destaca que Von Gebsattel acredita que este método pode levar a reconhecer a relação, profundamente arraigada, entre as perturbações biológicas e psicológicas do doente. Acreditamos também nesta possibilidade como um dos meios de compreensão da estrutura psicodinâmica peculiar de cada indivíduo, como veremos adiante.

Na *fenomenologia categorial*, o fenomenólogo, sem descartar o quadro clássico referencial da psicologia no entendimento do paciente, utiliza o seu próprio quadro categorial. Busca reconstruir o mundo interno de seus pacientes analisando a sua maneira de experimentar o tempo, o espaço, a causalidade e a materialidade, dentre outras categorias, no sentido filosófico destes termos, numa clara referência a Immanuel Kant na construção dos fenômenos com as formas e categorias *a priori*, ora buscando a maneira peculiar de cada indivíduo sentir e se relacionar com elas, e o significado subjetivo subjacente a esse funcionamento, o que pode dar ao fenomenólogo a conhecer o enquadre psicológico de seu paciente. Assim, a experiência subjetiva de tempo mais imediata é o fluir da vida, experimentada como uma energia vivente espontânea, conforme ilustram as expressões *fluxo de consciência* de William James e *impulso vital* de Henri Bergson. Em contrapartida, de acordo com as investigações fenomenológicas, a experiência mais inquietante nos casos depressivos é a sensação de parada ou refluxo do fluxo temporal, na qual o tempo parece se arrastar até parar. Em diversos quadros mentais, a vivência dos tempos presente (agora na plenitude), passado (memória) e futuro (projeção e planificação) encontra-se distorcida em maior ou menor grau. Já no indivíduo normal, o presente é sentido como a consciência de sua própria atividade e de seu impulso interior para agir. Trata-se da *presentificação*, assim denominada por Pierre Janet e *Eigenaktivität* por autores alemães, para designar o ato de captar de um só golpe um certo campo de percepção fenomênica e certo estado mental, e colocá-los em relação de continuidade com a experiência do passado e a expectativa de futuro

- este processo de presentificação é o que buscamos reativar em vítimas de trauma, com vias a promover a redinamização do fluxo de sua psicodinâmica estrutural, em conformidade com a sua organização peculiar de promover a prospecção e a retrospecção, articuladas no tempo presente. Destaca Ellenberger que o tempo pessoal deve incorporar-se ao tempo social, histórico e cósmico, e assinala que o que chamamos de sentido de vida não pode ser compreendido independentemente do sentimento subjetivo do tempo experimentado. No caso dos indivíduos depressivos, quando o futuro parece inacessível ou bloqueado, a esperança desaparece e a vida perde todo o seu sentido. As deformações na sensação do tempo repercutem necessariamente nas deformações do sentido de vida – e essa é uma das razões pelas quais as alterações nas percepções temporais são tão significativas nos estudos sobre o trauma psicológico.

Já quanto à espacialidade, a construção de nosso espaço orientado resulta da coordenação de vários campos de percepção e de nossa mobilidade espacial. Ao fenomenólogo caberá apreender o sentido psicológico para as relações com o espaço circundante apresentadas pelo paciente. Cada indivíduo tem o seu modo próprio de experimentar a temporalidade, a espacialidade, a causalidade, a materialidade, mas cada uma destas coordenadas deve estabelecer relação com as outras e com todo o mundo interno do paciente.

Ellenberger afirma que qualquer que seja o método que se use na análise fenomenológica, a finalidade é a mesma: a reconstrução do mundo interior experimentado pelo sujeito. Já para um analista existencial, esta finalidade é só uma parte de um plano mais amplo. E há, ainda, diferenças entre *filosofia existencialista*, *psicoterapia existencialista* e *análise existencial*.

A filosofia existencialista tem como seu principal centro de interesse a existência do homem, sua experiência mais imediata. Sören Kierkegaard foi o primeiro filósofo a formular seus princípios básicos, ao que se seguiram as contribuições de Heidegger, Jaspers, Sartre, dentre outros.

Kierkegaard esboçou alguns dos principais traços da estrutura da existência humana: o homem será o que ele mesmo se faça. Ele se constrói a si mesmo de acordo com suas decisões, já que possui liberdade para fazer escolhas vitais, sobretudo a liberdade de escolher entre as modalidades autênticas e inautênticas de existência. A inautêntica é a modalidade do homem que vive sob a coletividade anônima. A modalidade autêntica é aquela na qual o homem assume a responsabilidade de sua própria existência.

No pensamento de Heidegger, o ponto de partida foi o antigo problema entre a essência e a existência. Assim como Dilthey problematizou que o conceito de existência de um objeto inanimado deve ser diferente do de um ser humano, a filosofia de Heidegger se baseia no contraste entre a existência característica das coisas (*Vorhandensein*) e da dos seres humanos (*Dasein*). Esta palavra, *Dasein*, intraduzível em sua plenitude semântica, designa o modo de existência peculiar dos seres humanos; a filosofia heideggeriana é uma análise da estrutura do *Dasein*. Heidegger foi discípulo de Husserl, sendo a sua filosofia uma fenomenologia do ser humano, do *Dasein*, do modo de ser no mundo. Este sistema filosófico influenciou a psiquiatria, estimulando o desenvolvimento da psicoterapia existencialista e inspirando a elaboração de um novo sistema psiquiátrico, a análise existencial *Daseinanalyse* de Binswanger.

A psicoterapia é a aplicação de certos conceitos existencialistas à psicoterapia, sem considerar a fenomenologia ou a psicanálise. Não se deve confundi-la com a análise existencial de Binswanger. Não há nenhum sistema ou método padronizado de psicoterapia existencialista, mas há alguns conceitos importantes, como o de *neurose existencial*, enfermidade produzida porque o indivíduo não consegue ver significado na vida, para o qual o problema consiste em encontrar um sentido na vida e assim assimilar uma modalidade autêntica de existência. Identificamos aqui os propósitos de Viktor Frankl, conforme veremos adiante.

Além disso, a psicoterapia existencialista lança mão da experiência interpessoal do *encontro* (BUBER, 1977), experiência interior qualitativamente decisiva resultante do trato entre os interlocutores. Quando o *encontro* acontece, se revela algo totalmente novo, abrem-se novos horizontes, e se revisa a concepção que se tem do mundo, e em algumas ocasiões, se reestrutura toda a personalidade. Um *encontro* pode levar à liberação repentina de certas ilusões e inspirar um novo sentido de vida. O terapeuta funciona como um catalisador, frente ao qual o paciente se dá conta de suas melhores qualidades, latentes dentro de si, e se decide a construir o seu próprio eu. Já a análise existencial de Binswanger representa uma síntese de psicanálise, fenomenologia e conceitos existencialistas modificados por novas intuições originais. Trata-se de uma reconstrução do mundo interno dos pacientes psiquiátricos com a ajuda de um quadro conceitual inspirado nos estudos de Heidegger sobre a estrutura da existência humana. A obra *Eu e Tu*, de Martin Buber, também influenciou Binswanger. Nela, Buber descreveu poeticamente como o pronome ‘eu’ tem dois sentidos diferentes, conforme se pronuncie em função de ‘tu’ ou de ‘isso’. Na esfera do *Eu-Tu*, o eu expressa todo seu ser e espera reciprocidade; é a esfera do *encontro*. Na esfera do *Eu-Isso*, o eu expressa somente

uma parte de seu ser; é a esfera das relações utilitárias. Binswanger desenvolveu estas idéias com suas descrições dos modos de existência ‘dual’ e ‘plural’, correlacionando-os aos modos ‘singular’ e ‘anônimo’.

Existem algumas diferenças entre a fenomenologia e a análise existencial: a análise existencial não se limita a investigar os estados de consciência, considerando toda a estrutura da existência do indivíduo; a fenomenologia só leva em conta os mundos subjetivos imediatos da experiência, enquanto a análise existencial se esforça por reconstruir o desenvolvimento e transformação do mundo do indivíduo, incluindo uma investigação biográfica, conduzida conforme os métodos psicanalíticos.

Em seus primeiros estudos analítico-existenciais, Binswanger organizou suas descrições em torno da distinção entre *Umwelt*, *Mitwelt* e *Eigenwelt* de seus pacientes. Depois, pautou suas análises num quadro referencial mais amplo: a distinção entre os *modos existenciais*. O *modo existencial* é a dimensão do ser humano (*Dasein*) com relação a seus semelhantes (*Mitwelt*). O *modo existencial dual* corresponde ao conceito de *intimidade*, e é uma extensão das idéias de Buber sobre a relação *Eu-Tu*. O *modo plural* corresponde ao setor das relações formais, da competição e da luta. O *modo singular* compreende as relações do homem consigo mesmo, incluindo as com seu corpo. O *modo anônimo* é o modo de viver e atuar individualmente dentro de uma coletividade anônima. Além desses modos, a concepção de Binswanger inclui uma vasta gama de relações intrapsíquicas, que são analisadas profundamente.

Dentre as conseqüências terapêuticas da análise existencial, destaca Ellenberger que o trabalho de reconstruir o mundo subjetivo de um paciente é algo além de um exercício acadêmico, pois os pacientes não são como um material inerte, e reagem de algum modo a toda tentativa de abordagem. Se o psiquiatra se coloca diante do paciente como se diante de um estudo científico intelectual e unilateral, o paciente terá a sensação de que a sua personalidade está sendo desconsiderada, o que poderia lhe ser muito prejudicial. Ao contrário, em se demonstrando interesse autêntico pelo mesmo paciente, este se sentirá compreendido, e tenderá a colaborar e se desenvolver ao longo do tratamento.

Após as contribuições de Ellenberger, passaremos a pormenorizar algumas contribuições de autores referenciados ao longo desta tese.

O psiquiatra Karl Jaspers apresenta uma proposta clínica e filosófica alinhada com a fenomenologia - não há objeto sem sujeito, nem sujeito sem objeto - e a psicologia compreensiva de Dilthey (MESSAS, 2004). A partir de sua experiência clínica, Jaspers foi se voltando para a problemática filosófica da abordagem do paciente e da concepção do humano,

e enfatizou a necessidade de uma descrição detalhada das experiências subjetivas do paciente para um diagnóstico correto, e de empatia com os sentimentos do paciente para uma terapia bem sucedida, constituindo uma psicologia compreensiva (*Verstehender Psychologie*), conforme já delineada por Dilthey em sua *Psicologia Analítica e Descritiva* (LIMA, 1977).

Como Dilthey, Jaspers também postula uma metodologia diferenciada para as ciências naturais e humanas, já que nestas não há apenas o interesse em constatar o que existe fisicamente, mensurável, acessível aos sentidos, mas busca-se compreender a significação e o sentido das ações dos seres humanos, que sentem, pensam, crêem. Busca-se, portanto, um conhecimento do interior, e não apenas exterior e aparente. O conhecimento a partir do interior, na busca de compreensão dos vários significados de cada situação, a cada momento, para cada um, compõe o campo da liberdade no qual o homem pode se mover via reflexão - inclusive acerca de suas limitações e de seus conflitos existenciais.

Em sua obra *Introdução ao pensamento filosófico* (1976) Karl Jaspers discorre sobre a filosofia e a condição do homem diante do mundo e da História. Valoriza a filosofia como o campo do exercício de liberdade do homem, dada a sua condição de único ser, pelo pensamento, dotado de consciência de si, reflexão e dialogismo. Mas afirma que só na ação sobre si mesmo e em suas realizações no mundo é que o homem adquire consciência de ser ele mesmo e se desenvolve ao longo da vida. É a filosofia que dota o homem de espírito crítico, frente a si mesmo e frente ao mundo, podendo contribuir de modo ativo e construtivo, e não apenas sendo mais um na multidão manipulada politicamente por aqueles que desestimulam o pensar filosófico para não ter trabalho com questionadores.

No trato com os outros, o filósofo afirma que devemos nos distanciar momentaneamente de nossas verdades e buscar acompanhar e compreender, pelo pensamento e pelo sentimento, as verdades alheias, de modo a nos aproximarmos do outro, e fazendo-o sentir-se compreendido, pois “só pensando com outro e em relação a outro nos tornamos mais certos de nós mesmos” (JASPERS, 1976, p. 76). Entendemos que este afastamento pode ser facilmente incorporado ao nosso comportamento se entendido como uma postura de abertura e interesse para com o outro, e que nisso não há demérito para o nosso modo de pensar, mas sim possibilidade de mudança e engrandecimento para todos os envolvidos por meio dessa reflexão crítica.

Psiquiatra e filósofo, admirador de Kant, Jaspers também valoriza a busca da verdade como uma força que impele a si mesma, e como postura de abertura do homem para si e para com os outros. Para ele, a verdade se confunde com dignidade humana. Afirma que o adversário da verdade é o desejo de poder: “o desejo da verdade nos impele a revelar, o desejo

de poder nos impele a ocultar. Se abolíssemos o desejo de poder, deixaria de existir a tendência de esconder" (JASPERS, 1976, p. 96). Esse jogo de forças conflitantes existe no homem, mas deverá ser enfrentado, com vias a uma existência autêntica, na qual possamos nos tornar transparentes a nós mesmos e aos outros, em nossa prática de vida.

Jaspers (1976) diferencia os conceitos de *Existenz* – a existência possível, onde há a liberdade na qual a existência se dá como transcendência, como possibilidade em aberto, e onde o eu se dá no seu devir temporal; e *Dasein* – o existente, o ser objetivo, dotado da capacidade de manifestação, compondo a diversidade de seres individuais existentes na realidade. O homem existe e se move entre essas duas qualidades de existência, uma aberta em possibilidade, e outra restrita pela limitação; uma na qual se inspira, outra na qual se faz e busca se realizar.

Em 1937, algumas semanas após ter sido destituído, pelos nazistas, de seu cargo de professor na Universidade de Heidelberg – não tanto por suas opiniões políticas ou por sua filosofia, mas por sua esposa ser judia - Karl Jaspers foi convidado para pronunciar uma série de conferências na Academia Alemã de Frankfurt, sabendo que essa seria a última vez que estaria falando em público na Alemanha sob domínio nazista. Nessas conferências, não fez críticas diretas ao nazismo, optando, estrategicamente, por não se arriscar a cair vítima do regime totalitarista, e falou apenas sobre filosofia - segundo ele, desdenhada e considerada pelos nazistas como algo que ninguém entendia. Em outras situações, apesar de suas convicções filosóficas em contrário, para não ser vitimado, optou por lançar mão até mesmo da mentira, "porque as bestas de posse de um poder absoluto para destruir devem ser tratadas com astúcia e não como homens e como seres racionais" (JASPERS, 1973, p. 112). As conferências, intituladas I-'O Ser na Realidade Abrangente'; II-'Verdade' e III-'Realidade', foram publicadas reunidas em *Filosofia da Existência* (1973), título que se refere à tarefa da filosofia "de ter em vista a realidade na sua origem, e de captar essa realidade através do modo em que, no pensamento, lido comigo mesmo – em ação interior" (p. 3). Note-se que a *Existenzphilosophie* de Jaspers se diferencia da *Existentialphilosophie* de Heidegger e do sentido dado à expressão "Filosofia da Existência" por Fritz Heinemann, que a teria utilizado pela primeira vez em sua obra *Neue Wege der Philosophie*, publicado em 1929, e desde então utilizada para se referir ao filosofar contemporâneo.

Na primeira conferência, Jaspers pormenoriza o conceito de *Existenz* como sendo "o eu-ser que se relaciona a si mesmo e por isto mesmo à transcendência de que sabe que foi dada a si mesma e sobre a qual acha-se assentada" (1973, p. 25). Assim, *Existenz* reforça o ser existente no presente ao ampliar no seu dialogismo interno a apreensão desta sua

existência. Valoriza o filosofar que encontra o ser indiretamente no pensamento transcendente, enquanto a ontologia aponta para algo imediatamente evidente no pensamento imanente. Para ele, o raciocínio filosófico proporciona mais elementos para a descrição do homem, ampliando o detalhamento de seu conhecimento.

Na segunda conferência, aprofunda a problemática acerca da verdade, diferenciando os seus níveis de profundidade e até mesmo a pseudo-verdade, a ser combatida pela contínua busca da verdade que dá apoio e sustentação interna, sendo cada significado de verdade captado a partir da existência autêntica. Mostra que a verdade é histórica, evoluindo conforme a contextualização humana. A busca da verdade nos coloca em movimento, pois como a própria verdade não se esgota em si mesma, estando sempre em mutação pelos novos dados e pelas exceções que vão surgindo em contraposição, sua busca nos conecta com a realidade circundante com vias a alcançar mais um novo patamar de adequação de dados que no-la clarifiquem. Trata-se de uma tarefa filosófica, numa vivência interrogativa que não admite submissão cega à autoridade. Para isso, lança mão da razão que "procura trazer tudo de volta a partir da dispersão da indiferença mútua para a interrelacionalidade dinâmica" (JASPERS, 1973, p.64). Reconhecemos aqui a tendência à configuração gestáltica significativa no *modus operandis* da mente humana.

Por último, em 'Realidade', Jaspers discorre sobre o conhecimento individual da realidade externa, circundante, e da realidade interna, individual, sempre sujeito a constantes reformulações, conforme o modo que operamos no entendimento dessas realidades: "em pensamento existencial, tomo decisões filosóficas fundamentais segundo a maneira como apreendo a realidade" (JASPERS, 1973, p. 91). A realidade fenomênica se nos apresenta como transição, como historicidade, na qual o homem se insere e atua com sua singularidade, apreendendo a realidade e manifestando a sua visão de mundo.

Na sua obra capital *Psicopatologia Geral*, Jaspers faz um histórico da psicopatologia como ciência e apresenta minuciosamente suas propostas e seus conceitos acerca da condução do diagnóstico e tratamento psiquiátrico. Destaca o desejo de ajudar como fundamental para uma boa atuação diagnóstica, que dependerá também da personalidade e visão de mundo do psiquiatra. Reconhece as contribuições psicoterapêuticas que a medicina somática estrita se esquece de relacionar à psique (1979, p. 1006). Jaspers considerava haver um todo particular de cada indivíduo "que toma forma na descrição estruturada de uma essência em sua configuração somático-psíquico-intelectual" (1979, p. 675), passível de ser investigada no diagnóstico de seus pacientes, e denominou essa ciência *eidologia*, pela qual apreendem-se as

particularidades do sujeito com seus aspectos singulares e determinados, configurando padrões.

Outro expoente que se valeu dos parâmetros fenomenológicos existenciais, o psiquiatra, neurologista, psicólogo e psicanalista holandês Jan Hendrik van den Berg foi Professor e Diretor do Instituto de Psicologia dos Conflitos na Universidade de Leiden, e escreveu diversos livros sobre psiquiatria e psicologia, sendo clássica a sua *Metablética* ([1956]/1965), um estudo de psicologia histórica enfocando as mudanças de cultura e comportamento do homem em sociedade, norteado pelo princípio da transformação, que dá título à obra.

Em *Que é psicoterapia* (1979), Van den Berg destaca algumas condições para o bom êxito psicoterapêutico, como a confiança e igualdade comunicativa entre psicoterapeuta e cliente, e a abertura de diálogo sobre assuntos de difícil acesso para o cliente. Focaliza a questão da neurose como oriunda de condições sociais devido, principalmente, à anomia, apropriando-se, para esta aplicação, do termo que fora primeiramente usado por Émile Durkheim em 1893, no sentido de *desregramento*, referindo-se a que "a sociedade anômica desregra o indivíduo, não o mantém como unidade, faz com que se desagregue" (BERG, 1979, p. 42). Van den Berg entende que quando a sociedade uniformiza os indivíduos, anula-se a individualidade e o lugar de cada um na sociedade com seu potencial específico de atuação e contribuição, enfraquecendo, com a massificação, a estrutura interna individual, bem como a dos grupos, que deixam de operar como centro agregadores e formadores de intimidade para reproduzir a descartabilidade do indivíduo.

Por fim, em *O paciente psiquiátrico* (1966), Van den Berg apresenta alguns casos clínicos ilustrando o modo fenomenológico de enfocá-los, considerando os fenômenos da maneira como são percebidos, ou seja, considera que o terapeuta deve ouvir os dados descritos pelo paciente e os reconhecer como sendo a realidade assim percebida por ele. A patografia do paciente deve ser positiva, ao invés de negativa, como meio de investimento e manifestação da qualidade positiva da relação entre ambos. Sublinha que vemos as coisas dentro de um contexto no qual estamos também inseridos, conformando uma unidade perceptiva que não pode ser quebrada sem demérito ou prejuízo para as partes envolvidas. A relação entre o homem e seu semelhante se realiza na proximidade ou distância entre o mundo e o corpo, sendo o corpo entendido como expressão do eu num todo integrado à psiquê. Quanto à perspectiva temporal, o passado tem importância como nos parece no tempo presente, e desempenha um papel a ser compreendido pelo significado que sua vivência

carrega. O futuro, que está por vir, já está vindo ao nosso encontro no presente quando nele pensamos, incluindo os planos e expectativas que o preenchem de significado.

Van den Berg diz que o relato do fenomenologista busca ser a expressão do que observa e do que percebe, inclusive pelos seus sentidos. Ao colocar-se para o paciente, o terapeuta fenomenológico quer falar com ele; procura se colocar nas situações descritas pelo paciente e comparar as impressões dele com as suas próprias, apreendendo o todo, sem fragmentar as impressões percebidas.

A abordagem existencial em psiquiatria originou também a Logoterapia - ou Terapia do Sentido da Vida -, pelo neurologista e psiquiatra judeu vienense Viktor Emil Frankl, inicialmente, no final dos anos 20, denominada *análise existencial* pela influência da escola existencial de psiquiatria. A denominação de *Logoterapia* - *lógos*, discurso, relato, razão, em grego, também nos remonta a Heráclito como princípio subjacente e organizador do universo em seu estado estável (PETERS, 1983, p. 136) - veio na década de 30, diferenciando-a de outras escolas existenciais ao focar o objetivo de tratar as pessoas que não encontravam um sentido para suas vidas (RODRIGUES, 1991). Tal intento adveio, dentre outras razões, do contexto pós Primeira Guerra Mundial, da qual haviam retornado milhares de pessoas transtornadas pela destruição e morte, traumatizadas pelo quadro nefasto da guerra, “mais pobres em experiências comunicáveis”, segundo Walter Benjamin ([1933]/1994, p.115), e esvaziadas de sentido. Para Frankl, a recuperação psicológica de tais danos adviria se e quando o sujeito se empenhasse em buscar um sentido para sua vida, apesar de todas as dores traumáticas passadas e presentes que enfrentavam.

Em setembro de 1942, Viktor Frankl teria seu cotidiano interrompido pelo confinamento nos campos de concentração nazistas até 1945, período durante o qual buscou aplicar junto aos demais prisioneiros suas convicções psicoterapêuticas, observando que aqueles que conseguiam manter dentro de si um motivo pelo qual continuar resistindo e vivendo, cultivando um sentido de vida futuro direcionado para algo ou alguém, conseguiam não sucumbir fatalmente, resistindo com suas poucas forças a não se entregar à morte iminente, apesar de todos os horrores aos quais eram diariamente submetidos. Como veremos no próximo capítulo, o próprio Frankl procurou fazê-lo, agindo assim na esperança de vir a reencontrar sua esposa de quem fora separado pelos nazistas, bem como atuando como médico da alma junto aos outros prisioneiros do campo de Auschwitz, conforme registrou em *Um psicólogo no campo de concentração* (1955a), e em outras dentre suas inúmeras obras publicadas (FRANKL, 1950, 1990).

A Logoterapia tem seu objetivo nuclear baseado na concepção de que o homem busca um sentido, imaterial, para sua vida, que o dignifique como ser humano, que lhe traga realizações morais e éticas, enfim, que lhe preencha, pois, sem isso, perde o entusiasmo, o ânimo, e sucumbe ao vazio existencial, uma insatisfação vital tal que não se sente realizado em nenhuma área de sua vida. Com isso, Frankl subverte a pirâmide de necessidades de Abraham Maslow (1968) ao dizer que a necessidade de sentido está sempre presente e prepondera sobre as demais, mesmo nas situações em que as necessidades básicas não são satisfeitas - como nas condições dos internos do campo de concentração. A sensação de falta de sentido é tida por Frankl como patogênica, conduzindo à *neurose noogênica* (FRANKL, 1990), com uma série de sintomas comportamentais e afetivos, e cuja superação é proposto em psicoterapia com vias a colocar em movimento os processos de procura de sentido. Trata-se de uma necessidade premente e perene, em especial na sociedade industrializada que se propõe a satisfazer quase todas as necessidades do homem - inclusive aquelas criadas pela sociedade de consumo - mas que não tem meios para contemplá-la, e frustram a vontade de sentido: "sob as condições sociais predominantes, apesar do bem-estar social, pode-se chegar ao extremo da frustração existencial" (FRANKL, 1990, p. 29).

Em consonância com a abordagem existencial em psiquiatria e psicologia, Viktor Frankl investiu na capacidade que o homem tem de refletir sobre o seu próprio ser infinitamente, e com isso elaborar um sentido para a sua existência, inclusive ultrapassando assim o sentimento de limitação frente à sua finitude. Logo, não se trata só de conhecimento de si, e sim de adotar uma atitude: "dar um sentido é tomar uma posição" (FRANKL, 1955b, p.124, tradução nossa) perante a sua própria vida. Reconheceu que o homem não é movido apenas por suas dimensões psicológicas e físicas, mas também pela dimensão espiritual, considerando-a a mais autêntica qualidade de ser, a que leva o homem a buscar um sentido de vida e realizar seus valores, aplicando-os em suas ações no mundo, sejam em situações felizes ou de dor (RODRIGUES, 1991). E o espiritual é o que há de livre no homem. A liberdade de escolher como se posicionar frente a tudo o que vivencia, aferindo-lhe um sentido, sobressai sobre qualquer necessidade, sendo o espaço interior de ação que o homem dispõe sempre, em qualquer situação, cabendo-lhe, ainda, a responsabilidade frente a si e aos outros dessas suas escolhas. Para Frankl, a consciência e a responsabilidade constituem os fundamentos da existência humana, sendo um dos objetivos da Logoterapia levar o sujeito a tomar consciência do binômio liberdade-responsabilidade (FRANKL, 1950), e da possibilidade de mudança de posição e atitude pelo *auto-entendimento ontológico pré-reflexivo*, método assim denominado por Frankl para designar a atividade interna por meio da qual o homem pode formar ou

reformar a realidade internamente e, a partir daí, em suas ações no mundo externo, pois o sentido que atribuímos à vida está sempre se alterando, como a própria vida (FRANKL, 1990).

Indo além da proposta da *Dasein*-análise, com a Logoterapia Frankl intentou não só compreender o paciente numa observação fenomenológica neutra, mas se comunicar com ele com amizade e amor incondicional, numa entrega terapêutica plena e comunal, demonstrando pleno apoio à sua condição de ser e existir, com o que visa-se conhecer existencialmente - o que se dá estando junto ao outro que se quer conhecer, sem a distância observadora fenomenológica husserliana. Este conhecimento não é possível no sentido *ôntico-espacial*, mas sim ontologicamente, conforme o intento de Frankl de estabelecer uma *metafísica ontológica-existencial do conhecimento* (FRANKL, 1955b, p. 55-56, grifo nosso, tradução nossa). Estar junto a outro ser humano é tido por Frankl como condição para todas as outras possibilidades do espírito, sendo uma realidade espiritual aquela que dá condição para os homens se compreenderem, no sentido postulado por Dilthey para as *Geisteswissenschaften*.

Assim, baseando-se na antropologia filosófica e na ontologia dimensional, Viktor Frankl visou compreender o homem como unidade multifacetada e de várias dimensões no espaço-tempo, com ênfase na dimensão noética, espiritual, na qual, aliando a fé ao pensamento existencial, busca a transcendência de seu ser, autêntico, frente ao sofrimento, mantendo seu compromisso de existir (RODRIGUES, 1991, p. 90). Nesta perspectiva, o ser humano está aberto a receber algo que tenha sentido, e sempre pronto a se preencher com um sentido mais profundo, deixando entrar em si a causalidade superior "o efeito mais alto de uma realidade mais alta" (FRANKL, 1955b, p. 121), que lhe dá a direção e o sentido de sua existência e autorealização.

Contudo, a autorealização se consuma na convivência com os outros, com os quais estamos sempre a construir novas conexões existenciais e significativas. Quanto mais nos realizamos, mais nos abrimos a estabelecer contato com os outros, indo além de nós mesmos: "encontramos aqui aquele fenômeno existencial original que Heidegger denomina transcendência, Jaspers 'comunicação' e Binswanger 'comunhão' de amor" (FRANKL, 1955b, p. 106, grifos do autor, tradução nossa).

Viktor Frankl vê cada pessoa como uma unidade, e mesmo quando estabelece distinção entre os níveis corporal, anímico e espiritual, não o faz como se o homem fosse decomposto em partes distintas, "porque o homem não é um ser aditivo, é um ser integral" (FRANKL, 1955b, p. 107).

O psicólogo americano Rollo May (1909-1994), um dos organizadores do clássico *Existence* (MAY; ANGEL; ELLENBERGER, 1967), acima pormenorizado, é o principal representante da psicologia existencial norte-americana, mas teve sua formação em Psicanálise neofreudiana na Europa (MAY, 1977, p.95). Diversas de suas obras foram publicadas no Brasil, numa linguagem acessível que cativou milhares de leitores como em *O homem à procura de si mesmo* (1988), onde aborda a insegurança e ansiedade típicas do homem moderno. Preservando os significados históricos de importantes termos da análise existencial, criou outros conceitos e lançou mão do sentido corriqueiro que alguns adquiriram ao longo do tempo, como 'existencial' significando "a ênfase posta na realidade da experiência imediata no momento presente" (MAY, 1974, p. 17), o que, na psicologia e psiquiatria, demarca uma atitude na terapia, uma forma de aproximação entre os seres humanos, mais do que uma escola específica ou um sistema de terapia, pois não designa um conjunto de técnicas. Antes, um interesse pela estrutura do ser humano e sua experiência é que sustenta todas as técnicas utilizadas numa atmosfera de *encontro*, no sentido buberiano, de expressão do ser. O modo do sujeito perceber e significar a experiência vivida importa ao existencialista, e não apenas a experiência vivida propriamente dita. Visa captar a pessoa na situação vivida, numa perspectiva ontológica compreensivista. O 'ser' é definido como "o padrão singular das potencialidades do indivíduo" (MAY, 1974, p. 21), que se configura como uma estrutura da qual derivam os mecanismos de funcionamento de cada ser humano. Este padrão é por nós referenciado nesta tese como o complexo estrutural psíquico característico da expressão do sujeito frente ao mundo, que espelha a sua *Weltanschauung*, e conformiza a sua identidade.

Rollo May (1988) destaca que todo organismo possui uma necessidade central na vida: realizar suas potencialidades - e adoece quando deixa de cumpri-la. O ser humano tem como necessidade viver realizando aquilo que lhe dá sentido na vida – quando não o faz, adoece existencial e mesmo fisicamente. Assim, qualquer que seja o conteúdo singular do sentido de vida de uma pessoa, a questão terapêutica que se coloca é como ela, com consciência de si e do contexto em que vive, é capaz de alcançar e manter a sua liberdade interior e viver com integridade, com base em suas escolhas e decisões tomadas com reflexão. As metas psicológicas, para tanto, são aquelas que, ainda que não sejam realizadas plenamente, dão significado e contribuem na direção de nossa integração: viver com liberdade, sinceridade, responsabilidade, coragem, amor e integridade.

Em sua proposta, Rollo May esforça-se por compreender o homem como experienciador, assim como valoriza a atitude do terapeuta falando da condição humana como

quem a vivencia. Não é um falar sobre, categorizado e distanciado, mas sim compartilhado pela condição ontológica que o une ao cliente. E ainda, em terapia, o psicólogo deverá checar com o cliente a pertinência de sua compreensão a seu respeito, ouvindo dele o reconhecimento de como ele percebe, sente e descreve cada vivência que compartilha. A finalidade central da terapia é "proporcionar uma situação em que o sentido de identidade, significação e responsabilidade do paciente possa ser descoberto e desenvolvido" (MAY, 1977, p. 216).

Quanto à postura fenomenológica do terapeuta, May (1988) alerta para a dificuldade de seu exercício, dada a tendência ao enquadramento do cliente no referencial teórico no qual se baseia, ao que deve-se seguir um esforço disciplinado para suspender essa tendência categorizante e reducionista, buscando analisar e esclarecer suas pressuposições, e mantendo uma postura aberta e com vontade de ouvir – o que pode parecer muito fácil, mas, segundo May, é extremamente difícil. Em nosso entender, a superação dessa dificuldade se dá quando nos reinvestimos da vontade de ouvir o cliente, perfazendo as sessões terapêuticas com esta tônica como meio e objetivo.

Por sua vez, a suspensão da tendência à categorização não significa que a psicoterapia existencial não se utilize de categorias e conceitos, mas sim que a maneira de utilizá-los deve ser flexível o suficiente para compreender as referências do paciente, sem ter que encaixá-las num modelo prévio de entendimento teórico. Tal flexibilidade é importante para que a teoria não se torne uma barreira entre o terapeuta e o cliente, "bloqueando a presença completa no encontro, essencial para compreender o que está acontecendo" (MAY, 1974, p. 27). As técnicas terapêuticas deverão ser aplicadas de acordo com as necessidades do cliente naquele momento. Mas, para que não se caia num perigoso ecletismo, May ressalta a importância do treinamento do psicoterapeuta que inclua o conhecimento de técnicas e um rigoroso estudo de dinâmica psicológica.

Rollo May (1974, p. 25) também chama a atenção para a comunicação em múltiplos modos e níveis que cada cliente pode apresentar simultaneamente, não só através de palavras, mas também de gestos, expressões faciais, distância do terapeuta, mensagens sutis que expressam sentimentos que talvez não consiga verbalizar diretamente, mas que podem ser captadas pela comunicação empática. Esta captação de uma só vez dos múltiplos níveis de comunicação é uma dos aspectos da presença, conforme conceituada por Binswanger e outros psiquiatras existenciais.

Dentre os conceitos centrais da filosofia existencial – desde Kierkegaard - e da psicoterapia existencial de May está a ansiedade, entendida como uma "reação básica do ser

humano a um perigo que ameaça a sua existência" (MAY, 1988, p. 34). Diferencia-se do medo porque neste a ameaça é identificada, oportunizando a que o ser seja dinamizado pela situação, com percepção consciente e aguçada para tomar uma decisão de como enfrentar ou fugir do perigo. Já na ansiedade, o ser humano não sabe o que fazer para enfrentá-lo, sentindo-se oprimido e com a percepção embotada, frente a uma situação difusa (MAY, 1988, p. 33-34). A ansiedade é uma reação experimentada quando o indivíduo sente uma ameaça à integridade do seu *self*, o centro de organização do ser, a partir do qual consegue se relacionar com os outros (MAY, 1988, p. 75). O *self* é a esfera que nos dá a sentir como uma "unidade pensante-intuitiva-sensível-atuante" (p. 76), constituindo o centro a partir do qual percebemos e tomamos consciência das diferentes facetas da realidade interna e externa a nós.

Em *Psicologia e dilema humano* (1977) Rollo May diferencia a ansiedade destrutiva na qual há uma contração da consciência do indivíduo, e a ansiedade construtiva, que serve de sinalização para que o indivíduo busque identificar o que está sentindo e temendo e, se questionando e entrando em contato profundo consigo mesmo, ampliando sua consciência, busque se posicionar de modo a superar a ameaça. A diferença de grau da ansiedade é que fará com que a pessoa consiga ou não operar suas faculdades ontológicas de perceber, aperceber-se e se pensar em dada situação. May ainda destaca que a pessoa consegue enfrentar a ansiedade se os seus valores forem mais fortes do que ela (MAY, 1991, p. 58), cabendo ao psicoterapeuta ajudar o cliente a ter condições de realizar este enfrentamento, dentro da ansiedade normal, inerente a muitas situações de crescimento que o sujeito experiencia ao longo da vida.

Uma das principais contribuições de Rollo May (1991) para os fins da presente tese é a organização dinâmica que ele apresenta ao abordar ontologicamente a interseção dos três mundos – ou três aspectos simultâneos do mundo - preconizados pela filosofia e análise existencial: *Eigenwelt* – mundo interno, do relacionamento consigo mesmo; *Mitwelt* – mundo social; e *Umwelt* – mundo circundante, ambiente, mundo biológico.

O *Umwelt* configura o mundo natural. Todos os seres vivem num *Umwelt*. É o mundo das leis e ciclos da natureza, dos ciclos circadianos, do determinismo biológico. *Mitwelt* é o mundo dos relacionamentos entre os seres humanos, nos quais se percebem e se influenciam mutuamente. Não se trata de um mundo de imposição ou determinismo social, mas antes, de uma vasta e complexa rede de interações sociais, nas quais os envolvidos são afetados pelo contato. É o mundo da responsabilidade para com o semelhante. Já o *Eigenwelt*, ou mundo próprio, pressupõe autoconsciência, apercepção de si mesmo, e constitui a base a partir da qual vemos o mundo e sobre a qual com ele nos relacionamos. É o mundo dos significados

que cada vivência tem para nós; o mundo no qual cada um pode tornar-se consciente do destino pelo qual vive, e das decisões e escolhas que faz. May ressalta que esses três mundos estão sempre inter-relacionados e condicionando-se uns aos outros, e o ser humano vive simultaneamente nos três, configurando três modos simultâneos de ser no mundo – que se perderia se um deles fosse exaltado em detrimento e exclusão dos outros dois. Por exemplo, se *Eigenwelt* fosse omitido, as relações interpessoais se tornariam estéreis e superficiais.

Acrescentaríamos, ainda, que entendemos ser a consciência a instância promotora do acompanhamento, acomodação e equilibração necessária para que o indivíduo consiga manter-se situado e integrado frente aos três, expressando neles a sua integridade.

Rollo May (1991, p. 31) destaca que a autoconsciência é uma forma de percepção exclusivamente humana. Diferencia percepção e consciência. A primeira é o ato no qual a atenção se volta para um objeto; já a consciência é a capacidade do indivíduo se reconhecer na sua resposta frente ao modo como este objeto lhe impacta. Na consciência, o indivíduo sabe de si, como um todo, frente a uma dada situação, ser ou objeto. Trata-se de uma dublagem da sua condição de sujeito que é capaz de apreender a si e sobre si mesmo em dada situação. Ao apreender a si mesmo, o indivíduo pode, a partir desse ponto, reponderar e reconsiderar suas respostas, configurando-se aí o universo de liberdade de escolha de resposta frente às situações que lhe cercam. As escolhas são feitas considerando a realidade e o ser objetiva e subjetivamente, conforme os filósofos existencialistas, como Kierkegaard e Paul Tillich já se referiam ao ser como existência, e não apenas cognição, enfatizando a experiência interior de cada vivência humana. E ainda, destaca May, como nunca podemos ter certeza absoluta de que a decisão que tomamos é a certa, sempre corremos algum risco, que é inerente à autoconsciência, nossa instância de escolha e decisão.

O homem é um ser histórico, e quando a cultura na qual está inserido não valoriza o interesse ontológico e a verdade existencial do sujeito frente às suas vivências, fragiliza-o estruturalmente, posto que se sente desvalorizado em sua singularidade. Segundo May (1991, p. 70), Kierkegaard e outros filósofos já previam, no século XIX, as conseqüências que poderiam advir dessa desvalorização, típica da cultura moderna, em série industrial, na qual o indivíduo vale menos do que as massas para o sistema. A principal conseqüência seria a desmotivação e alienação do indivíduo consigo mesmo, função da desintegração de sua vida interior, pela desvalorização das emoções e sentimentos. Com isso, adviriam reações tais como ansiedade, solidão, indiferença por seus semelhantes, desespero.

> [...] quando os próprios pressupostos e valores, numa sociedade, são ameaçados, o indivíduo não dispõe de uma base para orientar-se quando se

> defrontar com uma ameaça específica. Como a cidadela íntima da sociedade está, ela própria, num estado de confusão e mudança traumática, durante tais períodos, o indivíduo não dispõe de um terreno sólido onde possa fazer frente às ameaças específicas que se lhe deparam. O resultado, para o indivíduo, é desorientação profunda, confusão psicológica e, por conseguinte, pânico e ansiedade agudos ou crônicos. (MAY, 1977, p. 78)

Curiosamente, essas foram algumas das reações que contaminaram as massas que aderiram ao nazi-fascismo, algumas décadas depois desse alerta dos existencialistas. May (1977, p. 212) diz que durante muito tempo teve vergonha de recordar que, como muitos outros, não percebeu o surgimento de um poder tão maligno quanto o que adveio com Hitler e o nazi-fascismo, porque não se ajustava às suas categorias e conceitos um poder tão irracional e primitivo. Não concebiam que isso pudesse existir. Infeliz e paradoxalmente, não tinham condições psicológicas de reagir a tempo, nem de aplicar os pressupostos e valores que já há décadas propalavam como força de enfrentamento – por não perceberem a configuração real que se formava antanho, dada a discrepância de valores entre a realidade do poder nefasto que não se coadunava com a sua formação filosófica ontológico-existencial.

A possibilidade de transcender a situação imediata, sublinhada pelos existencialistas, ensejou Abraham Maslow a conceber o ser humano como aquele que aspira à auto-realização ou auto-transcendência. Em sua *Introdução à Psicologia do Ser* (1968), Maslow apresenta a sua célebre pirâmide de necessidades as quais o homem precisa suprir para se realizar, desde o nível mais básico, o das necessidades fisiológicas, passando pelas de segurança, filiação e pertencimento, auto-estima e auto-realização, nessa gradação. Contrapõe o nível do Ser ao nível das necessidades, sendo que no primeiro o homem se sente totalmente integrado à vida, ao mundo ao qual pertence, de tal modo que amplia a sua visão de mundo, pois mesmo as necessidades básicas são supridas com um entendimento mais amplo e transcendente da realidade.

Para Abraham Maslow, existencialismo "significa essencialmente uma ênfase radical no conceito de identidade e da experiência de identidade como um *sine qua non* da natureza humana e de qualquer filosofia ou ciência da natureza humana" (1974, p. 58). Destaca que para a psicologia existencial a pessoa é tanto realização quanto potencialidade, e busca tratar do conflitante hiato que há entre as aspirações e as limitações humanas, entre seus aspectos superiores e inferiores, buscado integrá-los. Para Maslow, expoente da psicologia existencial e transpessoal, com a terapia, ao investir no processo de auto-atualização transcendente do ser (MASLOW, 1968), a pessoa passa da inautenticidade para a autenticidade e, com isso, assume uma nova relação com a sociedade, transcendendo a si própria e à sua cultura,

resistindo à aculturação (MASLOW, 1974). Maslow alerta, ainda, para a pouca atenção dada à proposta de Gordon Allport sobre uma psicologia ideográfica, reconhecendo que a fenomenologia e a psicologia existencial podem contribuir e influenciar no desenvolvimento desta abordagem.

O psicólogo, filósofo, sociólogo e psicanalista Erich Fromm (1989, p. 40) se define como um psicanalista de base freudiana, cujos conhecimentos buscou aperfeiçoar a partir de suas próprias experiências, como de corrente acontece em qualquer ciência, em face de novas descobertas. Nem por isso considera-se chefe de uma nova corrente (FROMM, 1965), apesar de assim ser apontado por muitos, tendo sido aludido, apesar de sua insatisfação, como um psicanalista culturalista, pelas análises de contextualização social, cultural e histórica que procura ressaltar ao analisar um indivíduo ou grupo social, considerando o problema crucial da Psicologia aquele do relacionamento do indivíduo com o mundo – circundante e social (FROMM, 1974b).

Quanto à sua atuação clínica, diferenciando-se da orientação freudiana, Fromm sempre procurou perceber o outro buscando apreender como o outro se sente colocando-se próximo a ele, numa atitude não distanciada.

> De fato, sempre tentei não ser exterior ao meu interlocutor, mas sim me colocar no lugar dele, sentir o que ele estava sentindo. E é o que eu continuo a fazer, porque para mim é este o meio de perceber o outro de dentro, a partir do interior. O paciente deve sentir que compreendemos o que ele sente, não intelectualmente, mas no nível da interioridade. Há uma diferença evidente entre aquele que é capaz de sentir o outro e falar dele de dentro de si, e aquele que permanece exterior, e só é capaz de escutar. Foi assim que consegui me analisar e continuo me analisando, sempre descobrindo novos elementos. (FROMM, 1989, p. 37-38)

Como outros autores, Fromm também se alinha à proposta epistemológica de Wilhelm Dilthey e reafirma que o processo de compreensão não pode ser obtido pela mesma metodologia aplicada pelas *Naturwissenschaften* na obtenção do conhecimento, pois "o conhecimento do homem só é possível no processo de relacionarmo-nos com ele" (FROMM, 1967, p. 140). Este conhecimento, no entanto, não se esgota, diz Fromm, pois não podemos conhecer um ser humano na plenitude de sua personalidade, mas podemos conhecê-lo numa atitude de empatia, colocando-nos em correlação para compreendê-lo, usando a concentração e a sinceridade. Em sua pratica psicanalítica, Fromm advertia seus pacientes, no início do tratamento, de que eles não tinham a obrigação moral de lhe dizer a verdade, pois caberia a ele, como analista, ter a habilidade de descobri-la pouco a pouco, e então enunciá-la; mas também dizia que se o paciente não dissesse tudo o que lhe viesse à mente, o trabalho da

análise não funcionaria (FROMM, 1989, p. 41). Com isso, buscava as bases empáticas para um profundo mergulho com abertura e confiança mútuas. Investia na tomada de consciência e na capacidade de reagir como formas do homem se realizar plenamente, conforme sua condição ôntica, a qual não permite que o homem seja manipulado sem prejuízo da mesma, pois não é um objeto inanimado que pode ser conhecido parte a parte por meio de sucessivas montagens e desmontagens, nem seu conhecimento reproduzido globalmente, posto que somos dotados individualmente de uma essência singular para cada um. Para Fromm, o homem pode ser compreendido na medida em que forem eliminadas as deformações e ilusões feitas a seu respeito, por meio de uma atitude de aproximação, escuta e profundo respeito pela expressão de cada um. E a compreensão final não é uma interpretação que descreve o paciente como um objeto, com defeitos que têm uma origem mapeável, mas sim como uma percepção intuitiva e súbita que ocorre primeiro no analista e depois, para êxito, no analisando.

Aponta o conflito amiúde presente na maioria das sociedades relativo à discrepância entre os objetivos do bom funcionamento da sociedade e os do pleno desenvolvimento do indivíduo. Na maioria das vezes, o ajustamento e boa alocação do indivíduo na sociedade se dá ao preço da anulação de sua espontaneidade e individualidade autêntica; enquanto que a pessoa que não se ajusta à sociedade muitas vezes o faz na luta pela preservação de sua autenticidade e estrutura psíquica. Como prejuízo, numa alusão ao tripé da estrutura psíquica, conforme apresentado por Dilthey, Fromm critica a perda da originalidade de pensamento, sentimento e vontade nos indivíduos da sociedade moderna porque esta os mimetiza, tendendo a anular a sua individualidade.

A sociedade moderna fornece modelos de comportamento e padrões culturais aos quais os indivíduos aderem de modo a tentar vencer o medo da solidão por meio de uma mimetização. O preço, entretanto, é a anulação de sua expressão original, o que gera um sentimento de insegurança, pois deixa de viver pelo que sente para fazê-lo em função do modelo e das expectativas que os outros podem ter dele – o que é sempre uma incógnita. Passa a depender do reconhecimento e aprovação constante dos outros, tornando-se maleável e pronto a sujeitar-se a autoridades que lhe ofereçam segurança e alívio às suas dúvidas, tendendo a aceitar as palavras alheias sem argumentação crítica. Em último grau, essa tendência comportamental pode gerar fortes anseios de submissão e dominação, configurando impulsos masoquistas e sádicos que existem em graus variáveis, do normal ao patológico, na tentativa de um modo de inserção social para fugir à solidão. A impossibilidade de expressão autêntica produz nos indivíduos reações de raiva, hostilidade e destrutividade, contra si mesmo e/ou contra os outros ao seu redor. Quanto maior o cerceamento da liberdade de ser, o

bloqueio da espontaneidade e das potencialidades individuais, maior o anseio destrutivo. Ao contrário, quanto mais condições para a realização de sentido de vida, menor a necessidade de destrutividade.

Fromm denuncia que na sociedade moderna a destrutividade é racionalizada de várias formas e praticamente não há nada que não seja por ela atingido: “amor, dever, consciência e patriotismo são empregados como disfarces para a destruição de outros ou de si mesmos” (FROMM, [1941]/1974b, p. 146). As reações emocionais tornaram-se automatizadas e viver sem emoção tornou-se um ideal; ser emotivo tornou-se sinônimo de ser desequilibrado, e a espontaneidade tornou-se desprezível. As conseqüências desse destrato com a condição básica humana é uma tentativa, fadada ao insucesso, de se construir relacionamentos micro e macrossociais eficientes e eficazes, marcados por pseudo-sentimentos e perda de espontaneidade. A carência de viço e a falta de sentido de vida assinalam a destrutividade da estrutura emocional necessária ao bem estar individual e coletivo.

Em contraposição, Erich Fromm (1974a, p. 16) afirma que as origens das normas para a conduta ética devem ser encontradas na própria natureza do homem. Chama a atenção para o fato de que a violação das normas morais, que se baseiam em qualidades inerentes ao homem, produz a desintegração mental e emocional. Como os filósofos existencialistas, adverte que a crise do homem moderno advém dele ser valorizado pelo que faz, pelo desempenho, pelo trabalho que exerce, e não pelo que é, pelo ser que está ali desempenhando uma atividade laboral. Com isso, os relacionamentos humanos perdem seu caráter genuíno e direto, cedendo lugar ao espírito de manipulação, instrumentalidade e indiferença para com o outro (FROMM, 1974b). Tal cultura intenta embotar o ser, neutralizando sua criatividade (FROMM, 1980; MAY, 1991) – e termina gerando um sentimento de insegurança e impotência diante do mundo, ampliando a decepção e perda de sentido de vida. Mais uma vez, o objetivo da psicoterapia seria o encorajamento do indivíduo a expressar sua originalidade, para consigo mesmo e em suas ações no contexto sócio-cultural e histórico no qual está inserido, pois o “respeito e cuidado com a originalidade do eu é a mais valiosa conquista da cultura humana e é a sua consecução que se acha ameaçada hoje em dia” (FROMM, 1974b, p. 209).

Numa outra vertente, mas alinhada à abordagem fenomenológica, destacamos, ainda, a terapia gestaltista, baseada na Teoria da Gestalt (*Gestalttheorie*), pela relevância que dá ao conceito de *insight* como experiência compreensiva com dimensão existencial, e não apenas cognitiva (PENNA, 1975), experiência esta sempre presente nas interações clínicas, com a qual ocorrem mudanças significativas no sujeito. Segundo Antônio Gomes Penna, a terapia

gestaltista ou terapia estrutural-integrada[3] é uma das terapias que buscam a compreensão do comportamento apoiando-se em esforço de hermenêutica ou de interpretação (p.104). Nela, a conduta é entendida como impregnada de sentido, conforme preconizado pelo movimento fenomenológico, e o ser humano é entendido como um todo – *Gestalt*, forma-estrutura - para além da soma de suas partes, e sendo unitário em sua essência constitutiva, ainda que nem sempre o seu comportamento reflita essa estrutura unificada (CAMPOS, 1973). A noção de estrutura é central no gestaltismo, sendo o homem assim concebido como estrutura dinâmica global. A percepção se dá por organização estruturada e dotada de sentido, constituindo uma *gestalt*, que pode ser apreendida e compreendida pelo próprio sujeito. Os psicólogos da *Gestalttheorie* Max Wertheimer, Kurt Koffka e Wolfgang Köhler eram físicos e calcaram suas pesquisas nos estudos sobre a percepção – também compreendida enquanto estrutura dinâmica. Com as contribuições de Kurt Lewin (1975), a abordagem abarcou também as áreas da personalidade e motivação, mantidas as mesmas buscas de apreensão dinâmica global. Vera Felicidade Campos (1973), psicoterapeuta gestaltista, entende a terapia não como um tratamento no sentido estrito do termo, mas como uma abertura relacional-existencial, fundamentada no *como* das vivências e processos, provocando a vivência do diálogo, com o que o sujeito passa a redimensionar-se em seu modo de ser-no-mundo.

Com aplicações clínicas dos princípios gestaltistas, décadas depois adveio a Terapia da Gestalt de Frederick Perls, na qual há a sinalização de que há valores na vida passíveis de serem reconhecidos pelo sujeito em suas vivências e interações com os outros, tais como: espontaneidade, consciência sensível, liberdade de movimentos, reatividade e expressividade emocionais, júbilo, felicidade, flexibilidade de relacionamento, contato direto e proximidade emocional com os outros, intimidade, competência, presença e imediatismo, autoconfiança e criatividade (PENNA, 1975, p. 112) – note-se que todos esses aspectos encontram-se comprometidos em vítimas de trauma. Nesta proposta terapêutica, o psicólogo, ao longo de seu contato com o paciente, poderá propor, vivencialmente, a retomada desses aspectos comprometidos, e a base para isso seria a própria relação terapêutica entre ambos, realizada numa linguagem autêntica, emocionalmente plena. Ou seja, a prática terapêutica per si proporcionaria essa retomada, considerando-se esses elementos como referência e promotores de saúde psíquica. Perls compreende a saúde mental como expressão de um contato permanente e autêntico com a realidade externa e interna, bem como da preservação do fluxo

[3] O termo Terapia estrutural-integrada é preferido pelo Prof. Penna ao termo Terapia Gestaltista para diferenciá-la da *Gestalt Therapy* de Frederick Perls, bem como reforçar o caráter integrador da teoria gestaltista, conforme enfatizado por um de seus representantes – Kurt Koffka – em sua obra *Princípios de Psicologia da Gestalt.*

de consciência, cujo bloqueio ou interrupção debilita o sujeito (PENNA, 1982, p. 233). A terapia da Gestalt prima pela linguagem como meio de acesso à reestruturação via *insight*, a compreensão clara, com o que ocorrerão as mudanças significativas no sujeito, a partir da assinalação e acompanhamento do terapeuta. Neste sentido, a linguagem presentificada é um elemento fundamental desta prática terapêutica, também originada da fenomenologia e, como vimos, repleta de aplicações conceituais existenciais.

Décadas depois de Jaspers e Frankl, encontramos no Brasil as pesquisas do Prof. de Psicologia e Educação Física e Desporto Olavo Guimarães Feijó (1992), corroborando e aplicando essas visões da abordagem existencial no complexo mente-corpo. Para ele, a Psicologia Existencial, por sua abrangência, é tida como uma abordagem holística, posto que se preocupa com o ser humano como um todo, considerando tanto suas aspirações mais amplas e subjetivas, seus valores culturais, suas motivações, bem como suas necessidades psicofísicas, lidando com todo o complexo de sua personalidade. Por essas razões, muitos também denominam de humanista esta Psicologia, pela interseção dessas características de abordagem holística. No entanto, existem diferenças entre elas, conforme assinalamos em pesquisas anteriores (LEVY, 1996). Senão, vejamos.

Para muitos autores, uma dessas diferenças que impediria a associação entre o Existencialismo e o Humanismo é que este implica na visão apriorística de que o homem é essencialmente bom, o que vai de encontro ao caráter não-apriorístico do homem concebido pelo Existencialismo, cujo caráter *a posteriori* do homem, a existência precedendo a essência, marca o seu ponto de dissidência do Humanismo - o homem é que se faz em sua existência, não sendo considerado em si nem bom nem mau. Já no Humanismo, o mal é visto como a desvirtuação do bem. Para a Psicologia Existencial, o homem se mostra como uma combinação do bem e do mal (May, 1974; Frankl, 1955) - e essa talvez seja uma questão básica que permeia todo o entendimento ontológico do homem.

Apesar da diferença entre as premissas da visão existencialista e da visão humanista, em ambas o destaque do enfoque psicológico é o homem e o entendimento ontológico de seus processos. Essa é a característica do movimento da Terceira Força em Psicologia que aproxima a Psicologia Existencial e a Psicologia Humanista, esta representada por Carl Rogers, numa alternativa de entendimento do homem frente ao Behaviorismo e à Psicanálise. Mais do que procedimentos e técnicas por meio dos quais se busca chegar ao homem, esta vertente lança mão do entendimento da condição humana a partir do reconhecimento de que a própria investigação psicológica é uma manifestação da condição de ser do homem. Rollo May (1974) salienta que na Psicologia Existencial o psicólogo deve continuamente analisar e

esclarecer suas próprias pressuposições, a partir das redescobertas que surgem no contato com o outro - como também preconiza Rogers ([1961]/1982), cuja proposta terapêutica valoriza as reestruturações perceptivas envolvendo a auto-imagem e a imagem do mundo (PENNA, 1975). No entanto, Rollo May ressalva que Carl Rogers chega às vezes a um otimismo ingênuo, enquanto que o enfoque existencial se volta para as crises trágicas da vida humana (MAY, 1991, p. 175). Desse modo, vemos que o movimento da Terceira Força é abrangente, e que para o parâmetro existencial convergem vários autores que se apercebem em sua vida e em seu trabalho pensando o homem em sua condição de ser.

Apesar das diferenças da psicoterapia fenomenológica e existencial na atitude terapêutica frente ao cliente, conforme visto acima na perspectiva de Ellenberger, a psicoterapeuta Ana Maria Feijoo (2002) é uma das que trabalha sob a perspectiva fenomenológico-existencial, conjugando ambas no estilo peculiar a cada terapeuta. Trata-se de um exemplo do que acontece na prática da psicologia ao longo dos tempos. O método fenomenológico norteia a investigação, que se dá através do diálogo, constituindo uma hermenêutica fenomenológica como modo de interpretação e compreensão que possibilita a prática do processo terapêutico. A autora utiliza a hermenêutica filosófica de Heidegger, com via as possibilitar a emergência do outro no modo como ele se revela, sem correr o risco de interpretar o que é mostrado teórica ou historicamente (FEIJOO, 2002, p. 138). Além disso, o psicoterapeuta figura como mensageiro do discurso do cliente, correspondendo e des-prendendo, conforme a perspectiva ontológica de Heidegger (FEIJOO, 2002, p. 154), verificando cuidadosamente o sentido mais apropriado na compreensão do cliente, ampliando, a partir daí as possibilidades de repensar seu mundo.

Todas essas contribuições de investimento no homem pelo homem, tendo em comum a abordagem existencial, visam a restauração e manutenção da vida em suas melhores condições possíveis. Infelizmente, o homem, numa atitude única assim encontrada na natureza, é capaz dos maiores aviltamentos contra os membros de sua própria espécie, utilizando-se de seu aparato psíquico para destruir, ao invés de preservar, provocando traumas e desestruturações com impactos violentos no psiquismo e no organismo como um todo, comprometendo as vidas das vítimas - conforme passaremos a examinar.

4 TRAUMA E DESESTRUTURAÇÃO PSÍQUICA

Neste capítulo, narrativas teórico-vivenciais dos psicólogos Viktor Emil Frankl e Bruno Bettelheim descrevem o choque traumático vivido enquanto prisioneiros dos campos de concentração nazista e as tentativas de utilização dos recursos psicológicos, colhidos em sua formação e prática clínica, na luta pela sobrevivência, ilustrando a aplicação prática metaprocessual por nós pormenorizada ao longo desta tese. Fazemos um aporte à teoria de Sándor Ferenczi pela sua configuração do choque e instauração do trauma psicológico - via denegação, entendida por nós como uma forma de violência -, e ainda, apresentamos uma possibilidade de compreensão fenomenológico-existencial da desintegração produzida pelo efeito do choque traumático sobre a estrutura psíquica, conforme concebida por Dilthey.

4.1 NARRATIVAS TEÓRICO-VIVENCIAIS

As condições perversas vividas no regime nazista impunham a todos, vítimas e algozes, um redimensionamento radical do entendimento dos valores de vida e morte. O estado de exceção tendo passado à norma, as referências da luta pela sobrevivência em meio ao terror impunham uma reordenação perceptiva e valorativa na compreensão do mundo circundante e do existir de cada indivíduo dentro dele. As redes de conexões psíquicas precisavam ser refeitas compulsoriamente, acarretando diversas alterações cognitivas e emocionais.

Pela complexidade do quadro, estudiosos de diversos países debruçaram-se sobre o tema na tentativa de configurar as conseqüências dos traumas infligidos às vítimas do nazi-fascismo, chegando mesmo à criação de uma ciência interdisciplinar, a Vitimologia, pelo advogado e sobrevivente judeu Benjamin Mendelsohn (KOSOVSKI, 1993, 2005). Sobreviventes em diversas partes do mundo registraram em livros seus depoimentos por entenderem a importância de transmitirem para as gerações futuras as agruras que viveram durante anos (STEINER, 1977; TENENBAUM, 1995; ROZENBERG, 2004; BERGMANN, 2008). Tornaram-se notórios os trabalhos de Primo Levi (1990, 1997), Elie Wiesel (1984, 1987, 2006), Viktor Emil Frankl (1955a), Bruno Bettelheim (1989), dentre os diversos livros que até hoje continuam vindo a público a partir de relatos de histórias de vida, constituindo a literatura de testemunho, que atrai o leitor por retratar, peculiarmente, as manifestações emocionais, psicológicas e existenciais ontológicas no homem, frente a situações-limite.

Para fins deste estudo, destacamos as narrativas teórico-vivenciais de Viktor Emil Frankl (analista existencial e fundador da Logoterapia, a terapia do Sentido de Vida) e Bruno Bettelheim (psicanalista) que já atuavam como psicólogos quando sua normalidade de vida foi interrompida com o advento do nazismo e, tendo sobrevivido aos campos de concentração, buscaram estudar, entender e divulgar seus estudos teóricos psicológicos a partir também de suas próprias vivências. Tal intento se coaduna com nossa proposta de estabelecer uma aproximação epistemológica e psicológica aplicável ao conhecimento compreensivo, pessoal e interpessoal, sobre o funcionamento psíquico, conforme concepção diltheyana do tripé vivência-conexão-sentido (DILTHEY, [1907]/[19--],[1894]/1945), ora aplicada à compreensão de vivências traumáticas psicológicas a partir da expressão e metareflexão dos próprios sobreviventes. Reconhecemos nesses esforços a prática metaprocessual aplicada como meio de manter sua integridade psíquica.

Como poderemos observar, tanto Bruno Bettelheim quanto Viktor Frankl se utilizaram do recurso de não abrir mão de suas referências valorativas e pessoais anteriores ao trauma. Rollo May (1974) assinala que os relatos de Frankl e Bettelheim ilustram a possibilidade do prisioneiro de campo de concentração exercitar uma referência interna existencialista, pois mesmo quando suas vidas foram reduzidas a nada, ainda lhes restava a opção de como lidar internamente com tudo o que lhes acontecia, numa luta pelo exercício de liberdade que o nazi-fascismo não conseguiu exterminar totalmente.

4.1.1 **Viktor Emil Frankl**

Ao escrever o livro *Um psicólogo no campo de concentração*, Viktor Emil Frankl (1995a, p. 18) diz que primeiramente pensou em publicá-lo anonimamente, ou referindo-se apenas ao nº. 119.104, o seu número de identificação como prisioneiro antanho. Isso porque não queria que seu relato pudesse vir a ser tomado como autopromoção. Depois foi dissuadido, entendendo que sua identificação plena auxiliaria na difusão do livro, bem como na assimilação de seus conteúdos. Mas faz questão de firmar que seu relato traduz a vivência do prisioneiro no campo, e não uma atuação do psicólogo neste campo, a qual, segundo ele, não se deu - a não ser nas últimas semanas antes da libertação, pelo trabalho para o qual fora designado num campo tomado por tifo eczantemático.

Com isso, Frankl quer marcar que seu relato traduz o olhar de quem estava dentro daquela situação-limite, e é dessa forma que intenta esclarecer os impactos vividos pelos prisioneiros de campos de concentração: para os que lá estiveram, busca explicar com dados

científicos as suas vivências; para os que não estiveram, busca trazer compreensão para esse quadro no qual o estado de exceção passou a regra (1955a, p. 17). Para isso, divide em 3 momentos os choques vividos por eles: a fase de ingresso no *KZ* (sigla de *Konzentrationslager*, em alemão, campo de concentração), o período de permanência no campo, e a fase após a libertação.

O choque da primeira fase muitas vezes começa antes da chegada ao campo, tanto devido aos traumas sucessivos já vivenciados - perda da cidadania, desmembramento familiar, a vida no gueto com as mortes decorrentes de agressões físicas, fome, doenças, miséria - como a opressão nos trens de carga que os transportavam. Segundo Frankl, apesar dos boatos que já se ouvia a respeito do que ocorria em Auschwitz, nesse primeiro momento isso se configurava em idéias vagas, ainda que aterrorizantes. Já na chegada, a incerteza podia dar lugar à mania de indulto, quadro clínico psiquiátrico no qual o condenado à pena capital começa a acreditar que, no último momento antes de sua execução, viria a ser indultado, ou seja, teria sua pena comutada. Frente ao choque da violência ao redor, os prisioneiros ainda assim buscavam acreditar que poderia não lhes acontecer o pior (1955a, p. 23-24). Frankl relata ainda sobre uma fria curiosidade presente no prisioneiro de *KZ* diante da morte iminente, uma atitude que objetiviza o mundo e distancia o homem, uma singular disposição de ânimo de esperar e ver o que se passa, à qual a alma se retrai buscando a salvação (1955a, p. 32). Diante das cercas de arame eletrificadas, nas quais muitos se lançavam num suicídio desesperado, o prisioneiro que ainda está em estado de choque não teme mais a morte, e deixa de ver a câmara de gás como um objeto de horror, passando a algo que simplesmente evita o suicídio (1955a, p. 35).

A superação desta primeira fase estava na dica que Frankl e outros prisioneiros receberam, no segundo dia em Auschwitz, de um prisioneiro que havia ali chegado semanas antes, e foi ao barracão lhes dizer para que, apesar de tudo, não parecessem doentes, pois os que sobreviviam eram aqueles que davam a sensação de capacidade para o trabalho (1955a, p. 36). O choque inicial teria de ser superado com o paradoxo de, apesar de toda dor e maus tratos, se mostrar com boa aparência e disposição para trabalhar.

“Dentro de uma situação anormal, a atitude normal é uma reação anormal” (FRANKL, 1955a, p.39, tradução nossa). Depois do primeiro estado de choque, o prisioneiro passa ao segundo estado, o de uma apatia relativa, e chega paulatinamente a uma morte interior, com um aumento progressivo na insensibilidade das reações afetivas normais (1955a, p. 39-40). Ele já observa, sem desviar o olhar, indiferente e insensível, as atrocidades que se sucedem ao seu redor.

> [...] *Asco, horror, compaixão, rebelião*, tudo isso são coisas das quais o espectador já não é capaz. *Seres que sofrem, doentes, moribundos, cadáveres, - tudo isso é um espetáculo tão corriqueiro, após algumas semanas de vida no campo de concentração, que já não consegue mais sensibilizar*. (FRANKL, 1955a, p.41-42, grifo do autor, tradução nossa)

Dentre as reações anímicas, são características da segunda fase a indiferença, o desânimo, a negligência, o abandono. Segundo Frankl, "esta insensibilidade é uma couraça muito necessária com a qual a alma do prisioneiro se defende a tempo" (1955a, p. 44, tradução nossa), frente aos castigos, às surras, os golpes desferidos diariamente, bem como às zombarias, por vezes mais dolorosas do que as dores físicas. Para ele, a apatia, enquanto principal característica da segunda fase, "é um mecanismo indispensável de autodefesa da psique" pois desvanece a realidade; o prisioneiro concentra-se apenas em sobreviver (1955a, p. 51).

No cotidiano laboral e cinzento no *KZ*, Viktor Frankl busca forças na interlocução mental com sua amada esposa, mesmo sem saber se ela está viva. Para ele, o amor é a força que nos levanta mesmo nesses momentos mais difíceis. E a referência à mulher amada auxilia na manutenção do dialogismo interno, o qual, por sua vez, o mantém na prática da esperança e na manutenção do seu fluxo psicodinâmico – ainda que se perguntasse milhões de vezes, sem ter uma resposta, qual o sentido de tanto sofrimento e sacrifício.

O humor também é tido como uma arma da psique na luta por sua autoconservação, pois é sabido que por meio do humor podemos dar distância e colocarmo-nos acima da situação (1955a, p. 74). Ainda que fosse por poucas frações de segundos, as piadas entre os prisioneiros ajudava a minimizar um pouco as agruras (1955, p. 74-75).

Apesar desses recursos, Frankl assinala que o homem no campo de concentração perde o sentido de ser sujeito, e sua existência desce ao nível gregário. Ele se vê apenas como uma partícula de uma grande massa. Busca sobreviver e esquivar-se de situações que possam colocar em risco a sua sobrevivência. Para isso, tenta fundir-se nas massas para não chamar atenção sobre si – uma das leis de autoproteção no campo de concentração (1955a, p. 85).

Além de ser um mecanismo de autoproteção, a apatia também tem origens físicas, assim como a irritabilidade, ambas condições psíquicas típicas dos prisioneiros de *KZ*. Os motivos físicos primários são a fome e a falta de sono, que mesmo em condições de vida normal geram apatia e irritabilidade. Os motivos psíquicos, por sua vez, advêm do complexo de inferioridade instaurado naqueles que haviam sido *alguém* e, ali, foram reduzidos a *ninguém* (1955a, p. 103-104).

Mas, em sua exposição acerca das condições psicológicas dos prisioneiros, Viktor Frankl insiste em assinalar que ao homem ainda era possível um posicionamento interno frente ao que estava lhe acontecendo, exercitando ver-se de fora ou para além da situação, e constituindo com tal exercício uma sustentação interna frente aquele sofrimento. Essa sustentação deveria ser alimentada teleologicamente, na esperança futura de resgatar a si, reencontrar seus entes queridos e reaver suas referências como cidadão, enfim, de manter dentro de si alguma meta futura. Para Frankl, aquele que perde o investimento no futuro, perde seu sustento espiritual, se deixa cair interiormente e degenera tanto corporal quanto fisicamente, chegando ao ponto de, subitamente, entrar em crise e não mais se levantar para ir ao trabalho. Nesse estado, nenhuma argumentação ou ameaça se lhe demove, posto que o prisioneiro perdeu o sentido de vida: simplesmente se auto-abandona (1955a, p. 123) – cai e morre. Ao contrário, "dar um sentido à vida é tomar uma posição" (FRANKL, 1955b, p. 124, tradução nossa), podendo o homem deixar de se sentir à deriva pelo que lhe acontece, tendo um bastião norteador para sua existência presente e futura. Como vimos, esse aspecto teleológico da condição humana é apontado por Dilthey como um dos componentes da estrutura psíquica. Se o prisioneiro é impedido de agir conforme sua vontade, pensar em referências de vida regulares, e sentir qualquer prazer ou alívio, perde a capacidade de acreditar num futuro, tendo seu ser profundamente atingido e a sua estrutura psíquica, base de seu funcionamento, se desintegra.

A terceira fase se dá quando o prisioneiro é libertado. Ele experimenta uma despersonalização, pela perda de responsividade plena, e um estranhamento frente a essa realidade, outrora tão esperada. Sente forte amargura e decepção ao retornar à sua vida livre, ao ver que os cidadãos em suas moradas continuavam a levar suas vidas sem dar importância a todos os sofrimentos que viveu como prisioneiro - muitas vezes repetindo que "não sabiam de nada"... (1955a, p. 150). Diante dessa decepção, aquele que durante anos acalentou o sonho da libertação, tem a sensação de que a dor não tem fim. Por isso, Frankl termina seu relato reconhecendo que é de difícil recuperação as dores dos sobreviventes; mas que não cabe ao psicólogo desanimar, mas sim manter-se em sua missão.

4.1.2 **Bruno Bettelheim**

O psicólogo e psicanalista judeu norte-americano Bruno Bettelheim (1903–1990) nasceu em Viena, na Áustria, e sobreviveu ao Holocausto, tendo passado aproximadamente um ano, entre 1938 e 1939, nos campos de concentração de Dachau e Buchenwald. Nesse

período, alguns prisioneiros eram libertados e retornavam às cidades de origem, conforme nos foi também relatado por Kurt Homburger (*Z´l*), quando do retorno de seu pai de Dachau, após ter sido preso no dia seguinte à Noite dos Cristais, na Alemanha:

> [...] logo após a Noite de Cristal, a *Kristallnacht*, que foi um acontecimento do qual me lembro muito bem porque eu tinha 8 anos de idade na época, (...) meu pai foi preso pela *GESTAPO*. Primeiro, ele foi levado para a prisão de Offenbach e, depois, levado ao campo de concentração de Dachau. Nesse campo de concentração, o meu pai ficou, não me lembro exatamente, mas foi de duas a três semanas. A minha mãe estava agindo de todas as formas possíveis para ver os meios de conseguir tirar o meu pai de lá. O campo de concentração ainda não era um campo de extermínio. Naquela época era uma prisão enorme onde se agregavam determinadas minorias perseguidas pelos nazistas. (*Kurt Hombuger* apud LEVY, 1996, p. 530)

Como vemos, até antes do início da Segunda Guerra Mundial, por se tratar ainda de campos de concentração e não de extermínio, com o compromisso de deixar a Alemanha havia alguma possibilidade de libertação do prisioneiro – ainda que arbitrária, sendo esta arbitrariedade uma das facetas do terror utilizadas pela *Gestapo*, segundo Bettelheim. Kurt não soube explicar ao certo como seu pai voltou do campo de concentração, mas sabia dos esforços de sua mãe para tal. Bruno Bettelheim também diz não ter idéia do motivo de ter sido libertado, mas supõe que pedidos vindo de pessoas proeminentes de diversos países podem ter ajudado – notadamente uma família norte-americana de cujo filho autista tratava. Depois de sua libertação, emigrou e se radicou nos Estados Unidos, vindo a se suicidar em 1990 – levantando estudos sobre a possível culpa do sobrevivente que poderia ter lhe advindo (SCLIAR, 2007).

Em seu livro *Sobrevivência* (1989), apresenta diversas análises sobre o que observou enquanto esteve preso, inclusive acerca do impacto psicológico dos campos de concentração sobre os prisioneiros, e sobre o trauma psicológico advindo das circunstâncias da violência nazista. Reconhece que quando as estruturas de crenças que dão sentido à vida, e de defesas contra a ansiedade de morte, revelam-se falíveis, a personalidade pode se desintegrar, gerando no indivíduo uma dúvida quanto à possibilidade de voltar a ter convicção quanto a em que acreditar, e quanto a contra o que se defender (1989, p. 22), tamanha a devastação decorrente da quebra de suas certezas e referências psíquicas e valorativas. Alinha-se, assim, a Viktor Frankl quanto à importância da manutenção do sentido de vida, e a Wilhelm Dilthey no reconhecimento das estruturas psíquicas que sustentam o ser frente ao mundo com o qual se relaciona.

Bettelheim denomina *situação extrema* aquela na qual o indivíduo é jogado numa situação cujas condições o obrigam a rever e a mudar seus valores e mecanismos adaptativos,

que não mais o protegem, e erigir-se sobre outros, a fim de sobreviver às novas circunstâncias. Assim descreve o que se lhe aconteceu no período em que viveu sob domínio nazista. Curiosamente, essa mesma perspectiva de reestruturação global de valores e referências psicológicas frente a si e frente ao mundo, também nos foi relatada pela sobrevivente Abraham Warth (*Z´l*), porém sem o referencial teórico norteador dos trabalhos de Bettelheim, já que A.Warth não teve oportunidade de concluir seus estudos após a invasão nazista na Polônia. Essa convergência de depoimentos nos dá uma dimensão universal das necessidades e capacidade de compreensão comuns aos seres humanos frente a situações extremas:

> Sobreviver lá, como eu sobrevivi, é como se eu tivesse nascido de novo naquele campo. Porque eu acho que a gente nasce e morre diversas vezes ao longo de uma vida. Nasce, morre e se enterra. Porque, por tudo isso que passamos, nasce um elemento completamente diferente daquele que viveu até então. Às vezes, a pessoa se acostuma com tudo, mas tem que mudar. É a pessoa que tem que mudar, e não as coisas. Não é por não ter um pedaço de pão a mais que nós somos obrigados a morrer. Não! Nós temos algo que nos modifica, que sabemos morrer e enterrar aquele sujeito e fazer nascer no lugar dele uma pessoa que consegue, às vezes em dia, às vezes em horas, adaptar todo o seu ser para viver em circunstâncias completamente diferentes das que viveu até então. E isso aconteceu comigo lá em Mathausen. Eu tive a sorte de, a cada vez, entrar num lugar ainda pior do que aquele em que estivera antes, sendo preparado por mim mesmo, ou por outros, para viver nessas circunstâncias. (*Abraham Warth* apud LEVY, 1996, p. 321)

Após a anexação da Áustria em 1938, milhares de pessoas foram surpreendidas pela violência nazista e, como várias delas, o psicanalista Bruno Bettelheim foi apreendido em sua casa, privado de seu passaporte, aprisionado por alguns dias em prisão comum e depois transportado para o campo de concentração de Dachau. Bettelheim registra que enquanto esteve em prisão comum, administrada pela polícia regular, não fora deliberadamente maltratado. Mas isso mudou quando ele e outros prisioneiros foram entregues à *Gestapo*, para serem transportados para os campos de concentração.

Durante o transporte, no qual os prisioneiros foram severamente golpeados e submetidos a abusos físicos, Bettelheim passou muito mal, e ao chegar em Dachau foi atendido por um médico da *SS*, que lhe concedeu três dias de repouso, o que lhe deu tempo para refletir e organizar suas observações sobre esses primeiros impactos traumáticos. A partir desse momento, buscou preservar dentro de si suas referências pessoais, lutar contra a depressão, e manter a vontade de resistir à destrutividade dos guardas – fortalecendo as instâncias formadoras da estrutura psíquica de Dilthey no âmbito do pensamento, do feto e da

ação volitiva. Passou a tentar entender o que se passava consigo e com os outros prisioneiros, mantendo um nível de interesse pela realidade circundante.

Diferente de Viktor Frankl, Bettelheim descreve que se apoiou em sua capacidade analítica, desenvolvida ao longo de seu trabalho psicanalítico antes de ser feito prisioneiro, e aplica a observação e análise do comportamento de si e dos outros prisioneiros com os quais convivia como uma defesa e um meio de sobreviver e resistir aos maus-tratos e à desintegração psíquica subseqüente. Buscou assim, sustentar internamente a atitude de psicólogo, apesar de sua condição de prisioneiro; e ainda, buscou conversar com outros prisioneiros, quando lhes era possível ou permitido, de modo a coletar dados de como eles reagiam ao que lhes estava acontecendo.

Segundo Bettelheim, há dois grandes traumas vividos pelos prisioneiros dos campos de concentração: o trauma propriamente dito, e os efeitos perpétuos decorrentes dele, "que parecem exigir formas muito especiais de domínio se não quisermos sucumbir a eles" e que demandam encarar a dificuldade de manter a integridade psíquica frente aos efeitos de sua desintegração (BETTELHEIM, 1989, p. 34). O primeiro, o *trauma original*, refere-se ao

> impacto desintegrador da personalidade de ser aprisionado em um campo de concentração alemão, que destruiu completamente nossa existência social, provando-nos de todos os sistemas de apoio anteriores, tais como família, amigos, posição na vida, enquanto, ao mesmo tempo, sujeitando-nos ao completo terror e degradação através dos maltratos mais severos e da ameaça onipresente, inevitável, imediata à nossa vida. (BETTELHEIM, 1989, p. 34)

O transporte e a chegada no campo marcavam, portanto, a perda total dos direitos civis. Ansiedade, incerteza quanto ao que lhes aconteceria, incompreensão dos motivos do tratamento vil recebido permeavam todos os prisioneiros, fossem eles judeus, prisioneiros políticos, ciganos, testemunhas de Jeová, dentre outros grupos vistos como opositores ao regime. Tais fatores potencializavam a desestruturação psíquica, motivando reativamente comportamentos adaptativos díspares e muitas vezes despersonalizantes naqueles que tentavam se adaptar às circunstâncias para sobreviver.

Entendido que o trauma vivido nos campos de concentração foi de tão intensidade a ponto de desintegrar o indivíduo, Bettelheim (1989, p. 37) observou três diferentes respostas, por parte de sobreviventes: um grupo que não conseguiu resistir à desintegração; outro que tentou negar a intensidade do impacto traumático; e por último o que buscou encarar conscientemente as mais terríveis dimensões humanas – esta a mais difícil e laborosa, pois implica a sua elaboração gradativa, com vias à reintegração da personalidade.

O primeiro grupo, que apresenta a mais destrutiva das respostas, concluiu inconscientemente que a reintegração de sua personalidade seria impossível ou inútil, e conscientemente se via diante de uma tarefa grandiosa demais para ser capaz de dar conta, a de reintegrar uma vida que se tornara por demais fragmentada, sem que ele sentisse em si forças para tal. Ele se viu desprovido de tudo aquilo que investira e tudo o que lhe fora significativo; não conseguia se perdoar de atos que cometera; e principalmente não sentia em si mesmo auto-confiança e segurança de investir novamente numa estruturação pessoal que fosse forte o suficiente para suportar a vida, sem que viesse novamente a ser desintegrada. Estes sobreviventes que acham inútil a tentativa de reintegração de sua personalidade, por experimentarem "a sensação de que a sua integração fracassou na tarefa de protegê-lo", sofrem de uma perturbação psiquiátrica denominada *síndrome dos sobreviventes aos campos de concentração* (BETTELHEIM, 1989, p. 38).

O segundo grupo tentou se valer dos mecanismos de negação e repressão, ambas resultando num trabalho incompleto de reintegração, pois ao tentar minimizar os efeitos desintegradores das vivências traumáticas, evitavam acessar dentro de si várias emoções fortes, evitando a conscientização de diversas vivências brutais, num esforço de repressão de conteúdos que os exauria e mantinha a desintegração. Seu intento buscava atender ao anseio de retornar ao que eram antes do campo de concentração, tentando negar o que lhes havia acontecido ali, de modo a retomar suas referências e sua personalidade de antanho, como se suas vidas não tivessem sido brutalmente interrompidas, desvalorizadas e que os nazistas não tivessem atingido seu intento destrutivo. No entanto, basta o contato com a realidade exterior após a libertação do campo para ver que um tal retorno mágico não se dá. A partir daí, as tentativas de minimização, repressão e negação do impacto requisitam cada vez mais esforços e repressões subseqüentes, mantendo a insegurança e a fragilidade de sua estrutura interna, pelo fato de negarem significado e impacto à pior experiência que vivenciaram em suas vidas.

Por último, o terceiro grupo busca, sim, dar significado às terríveis vivências, encaradas conscientemente, mas se deparam com um alto grau de complexidade permanente. A busca da significação é um trabalho permanente consigo mesmo e frente ao mundo, à história, às lembranças, com a presentificação e nominações necessárias, reconhecendo a plena gravidade do que aconteceu, sem buscar diminuí-la, principalmente considerando a intensidade das respostas emocionais que dela eclodem. Implica em admitir para si as deficiências e limitações decorrentes dos traumas vividos, e buscar compreender as questões que retornam à mente diversas vezes, ainda que decorridos muitos anos, e, ainda assim, encontrar um sentido para essas elaborações que constituem a sua vida, e que podem

contribuir para a compreensão da condição humana, inclusive por aqueles que não lá estiveram.

Em seus diversos ensaios escritos, Bettelheim manifesta um esforço hercúleo dispendido nesse ato de escrever, mantido com o intuito de ajudar na sua própria reintegração, em caráter idiossincrático, mas também pensando que, com isso, ajudaria a outras pessoas em seus processos de reintegração – o que lhe dava ânimo para continuar seu intento. Para isso, além de contar o que lhe aconteceu, e descrever o trauma original, como ele mesmo leu nos depoimentos de outros sobreviventes, buscou em seus escritos narrar suas estratégias psicológicas de sobrevivência no campo, e que lhe valeram também após a sua libertação.

Como vimos, Bettelheim buscou apoio numa atitude interna como defesa para suportar a situação extrema vivida no campo de concentração ao estudar o comportamento próprio e dos demais prisioneiros, decorrente de sua prática como psicólogo anterior à vida no campo. Esta foi a forma por ele encontrada para lutar contra a desintegração de sua personalidade, mas admite que foi uma estratégia sua, um *comportamento privado*, que parece ser norteado pelos seus interesses de vida anteriores (1989, p. 57), um meio, portanto, de preservação da referência de identidade e de visão de mundo do sujeito, reforçando o seu jeito de funcionar, a sua psicodinâmica peculiar.

Nessas observações, que ampliavam seu dialogismo interno e sua memória, pois não havia modo de registrar por escrito, procurava entender a referência de normalidade e anormalidade nos comportamentos dos prisioneiros, contextualizando-os naquela situação extrema, a qual exigia adaptações em conformidade com a anormalidade da realidade na qual estavam inseridos. O próprio Bettelheim diz ter suportado o trauma do transporte, e tudo o que se seguiu a ele, pensando que aquilo que lhe acontecia não incidia sobre ele como indivíduo, mas sim sobre ele feito objeto por parte dos seus algozes (1989, p. 66). Com essa defesa peculiar, conseguiu uma diferenciação interna entre sua auto-referência, e a referência alheia a seu respeito. Incrementou a primeira, através de suas observações e reflexões contínuas, que visavam salvaguardar seu ego, e manter sua referência e integridade durante e depois das vivências traumáticas no campo.

No entanto, relata que durante essas vivências, seus pensamentos e emoções eram desconexos, função de uma incapacidade do prisioneiro em acreditar que tudo aquilo pudesse estar de fato lhes acontecendo. O olhar distante e vago observado em vários prisioneiros traduz esse misto de surpresa, ininteligibilidade, frieza e aturdimento – em conformidade com o que neste trabalho apontamos como reações decorrentes das quebras nas conexões da estrutura psíquica, comprometendo a dinâmica regular de vivência-compreensão e expressão e

a responsividade do sujeito frente às violências oriundas das circunstâncias às quais eram submetidos.

Assim, a vida no *KZ* submetia os prisioneiros a diversas situações as quais suas referências psicológicas regulares, normais, não conseguiam suportar, tendo que criar outros mecanismos psicológicos. Depois de algum tempo vivendo no campo de concentração, alguns prisioneiros já tinham sua personalidade bastante alterada, e adaptada aos valores do campo, chegando até mesmo a incorporar como seus os valores dos seus guardas *SS* (1989, p. 79). Isso, no entanto, apenas nos evidencia a variabilidade de comportamento dentre os prisioneiros, de acordo com sua psicodinâmica idiossincrática peculiar.

Depois de quase um ano, Bruno Bettelheim foi libertado, emigrou para os Estados Unidos e passou a denunciar para o mundo tudo o que viu e viveu. A partir de 1940, começou a contar sobre suas experiências vividas na Alemanha nazista, mas de pronto foi ouvido com descrédito:

> Naquela época, nada se sabia nos Estados Unidos sobre os campos, e a minha história foi recebida com total descrença. Antes de os Estados Unidos entrarem na guerra, as pessoas não desejavam acreditar que os alemães pudessem fazer aquelas coisas horrendas. Fui acusado de estar sendo levado pelo meu ódio aos nazistas, de sofrer de distorções paranóides. Fui avisado para não espalhar tais mentiras. Fui censurado por razões opostas, aos mesmo tempo: de que eu pintava a *SS* demasiadamente negra; e de que eu lhes dera demasiado crédito como se eles fossem inteligentes o suficiente para armar e sistematicamente executar tal sistema diabólico, quando todos sabiam que eles eram nada mais do que loucos estúpidos. (BETTELHEIM, 1989, p. 26)

Apesar disso, buscou escrever uma série de ensaios, tanto pela sua necessidade de expressar a quantidade imensa de vivências traumáticas que transbordavam de si, quanto pela consideração para com aqueles que continuavam presos nos campos. Numa tentativa árdua de colocar em palavras as experiências traumáticas, Bettelheim conta que foi uma tarefa intelectualmente difícil e solitária, pois “não havia ainda desenvolvido a estrutura conceitual necessária para lidar de forma adequada com tais problemas” (BETTELHEIM, 1989, p. 27). As lembranças ansiogênicas eclodiam, tornando-se difícil pensar de forma objetiva sobre o que lhe acontecera nos campos: “tentar ser objetivo tornou-se minha defesa intelectual contra ser esmagado por esses sentimentos perturbadores” (*ibid*., p. 27). O esforço psicológico para configurar uma ordenação de suas vivências traumáticas avassaladoras, buscando compreender a si mesmo nelas, bem como levar outros que não passaram por essas vivências a serem capazes de compreendê-las, configurou-se no incentivo pessoal de Bettelheim para escrever seus ensaios testemunhais e conceituais.

> O desconhecido da natureza dos campos de concentração quase até o fim de guerra pode ser explicado pelo fato de que apenas naquela época o general Eisenhower tornou este ensaio "Comportamento Individual e de Massa em Situações Extremas" [1942] leitura obrigatória para todos os funcionários do governo militar americano na Alemanha. Até então o reconhecimento não pôde ajudar os milhões que foram assassinados nos campos. (BETTELHEIM, 1989, p. 26)

Este êxito não lhe aconteceu sempre, em vida. Ao apresentar seus relatos em conferências, Bettelheim percebia uma reação de evitação do público ao se deparar com cenas e relatos referentes à violência nazista, ansiando por reprimir e negar tudo como algo distante do passado, buscando distanciar-se emocionalmente. Mas essa reação frente à violência e ao trauma, com respostas também transbordantes emocionalmente, deu-lhe a certeza de ter que continuar a escrever e pesquisar, inclusive sobre a necessidade das pessoas que não passaram o Holocausto atravessarem o horror inicial e lidarem com a destrutividade e a luta pela sobrevivência do homem frente ao aniquilamento em massa das formas mais cruéis e sistemáticas, legitimadas sócio-politicamente, buscando, com isso, atravessarem construtivamente o conteúdo que o Holocausto evoca emocionalmente, com vias à integração individual e intersubjetiva desse conteúdo (BETTELHEIM, 1989, p. 33). Do contrário, se permanecermos em silêncio, além de não elaborarmos, retro-alimentaríamos o intento nazista de diminuir a importância, distorcer e mesmo negar que o Holocausto existiu. Além disso, é apenas por meio do compartilhar que podemos angariar apoio, nos contatos com outros que sim acreditem e busquem compreender o que aconteceu, de modo a fortalecer as estruturas internas das vítimas de trauma, a começar pelo reconhecimento de suas dores.

O descaso para com a verdade existencial da vítima a deixa em condição de desamparo, desnorteamento, fraqueza interna, insegurança para consigo e para com o mundo circundante, uma vez que o outro que lhe cerca não a acolhe, e nem reconhece sua condição. Além da violência propriamente dita, a falta de investimento e o descaso para com a dor vivida na situação traumática são fatores promotores e mantenedores do trauma, conforme a teoria do trauma de Sándor Ferenczi, que evidencia como a descrença do relato da vítima leva à instauração do trauma.

4.2 A TEORIA DO TRAUMA DE SÁNDOR FERENCZI

No capítulo anterior, vimos como o método fenomenológico de investigação foi, há um século atrás, preconizado por seus adeptos como uma alternativa à abordagem

classificatória e modelar pré-concebida no tratamento dos pacientes. Decorrido esse tempo, e com as mudanças metodológicas e avanços teóricos nas diversas abordagens científicas, médicas e psicológicas, podemos hoje encontrar uma maior flexibilidade em ambas as abordagens, e chegar mesmo a encontrar pontos de interseções, se tomarmos uma perspectiva ontológica, como perfazemos nesta tese ao abordar o trauma como um problema metacientífico. Entendemos, com isso, que diferentes perspectivas teóricas podem auxiliar na compreensão deste quadro complexo, colaborando para torná-lo inteligível, nominável e simbolizável. Assim é que passamos a apreciar as contribuições sobre o trauma do psicanalista Sándor Ferenczi, contemporâneo e correspondente de Freud, que trouxe inovações à prática clínica psicanalítica de sua época, e entende o trauma como fator desestruturante do psiquismo (PINHEIRO, 1995, p.121), pois nele se dá uma experiência catastrófica (BIRMAN, 1996, p. 81) – curiosamente, esta referência coincide com o significado termo hebraico *Shoah* – catástrofe - para designar o Holocausto nazista.

O psicanalista húngaro Sándor Ferenczi (1873-1933) era conhecido no meio psicanalítico de seu tempo como aquele que lidava com os casos difíceis - sem fugir ao tratamento junto a pacientes vítimas de trauma em tenra idade. Em seu trabalho apresentado no XII Congresso Internacional de Psicanálise na cidade de Wiesbaden, em setembro de 1932, e publicado em 1933, *Confusion de langue entre les adultes et l'enfant* (*A confusão de línguas entre adultos e crianças*), Ferenczi (1992b, 2004) pormenoriza as dificuldades e as conseqüências advindas de confusões nos diálogos entre crianças e adultos, notadamente quanto à ênfase dada a certos termos que possam implicar ambigüidade de intenções de foro afetivo e sexual, ocasionando traumas desde então (PINHEIRO, 1995, p. 67). O ponto crítico por ele apontado é quanto à resposta do adulto frente à criança vítima de trauma:

> *O comportamento dos adultos em relação à criança* que sofreu o traumatismo faz parte do modo de ação psíquica do trauma. Eles dão, em geral, e num elevado grau, prova de *incompreensão* aparente. A criança é *punida*, o que, entre outras coisas, age também sobre a criança pela enorme injustiça que representa. A expressão húngara que serve para as crianças, "*katonadolog*" (a sorte do soldado) exige da criança um grau de heroísmo de que ela ainda não é capaz. Ou então os adultos reagem com um silêncio de morte que torna a criança tão ignorante quanto se lhe pede que seja. (FERENCZI, [1934]/1992b, p. 111, grifos do autor)

Ao relatar a vivência abusiva a um adulto de sua confiança, a criança espera ser acreditada em seu relato de modo a constituir sua simbolização e representação, integrando-a ao seu aparato psíquico. Mas se o adulto não acredita, nem mesmo parcialmente, no seu relato, a integração não acontece, e aí se dá o trauma (PINHEIRO, 1996, p. 48) – tendo a

mentira como um fator central. Diante desse quadro, a denegação, por parte do adulto, do trauma vivido pela criança, promove a instalação do mesmo, uma vez que não há possibilidade de diálogo crível no relato da vítima, com vias a restaurar sua autoconfiança em sua capacidade perceptiva, ideativa e de interação recíproca com o histórico intersubjetivo assegurado pelo outro. A criança passa a ter que compactuar com um mundo social que a incita a negar sua história vivida e sua capacidade de expressão. Vê-se obrigada a compactuar com a mentira advinda da denegação, mas que rejeita fortemente, o que impede a produção de sentido e subjetivação do fato traumático, e sua consistência como representação psíquica (SCHNEIDER, 1992 apud PEIXOTO JUNIOR, 2008, p. 155), deixando lacunas em seu psiquismo, relacionadas a vivências de extrema intensidade e plenas de conteúdos não elaborados.

O psicólogo Francisco Ramos de Farias, hoje pesquisador das condições psicológicas de criminosos e agressores, conta que testemunhou, quando criança, um assassinato, mas foi impelido a negar o que viu. Para ele, esse episódio se transformou no motivo principal para a escolha do trabalho de pesquisa que hoje desenvolve:

> Tinha seis anos de idade. Brincava ao lado de minha casa quando fui surpreendido com o barulho de um tiro de espingarda desferido em Salvador, que prontamente caiu ainda se debatendo. Lembro-me nitidamente quando os dois rapazes, conhecidos de minha família, saíram correndo e pularam o muro de uma casa para se esconder. Sabia seus nomes. Ao entrar em casa minha irmã mais velha disse: mataram Salvador. Respondi: eu vi, foram João e Nandinho. Ao proferir tais palavras, minha irmã disse-me em tom enérgico: “Você não viu nada”. Insistia em dizer que vi e que sabia quem tinha praticado o crime, mas quanto mais insistia mais era dito para mim que eu não tinha visto absolutamente nada. Tive que aceitar – sob qual tipo de ameaça, não sei – que não tinha visto nada. Só que o que eu vi transformou-se numa imagem vívida que jamais abandonou minha memória [...]. (FARIAS, 2010, p. 18-19)

Francisco Ramos hoje reconhece que não pode elaborar sua vivência testemunhal por não ter lhe sido dada a oportunidade de dizer que viu o que, de fato, viu (FARIAS, 2010, p. 20). Infelizmente, a criança não é reconhecida em sua percepção peculiar, mas tão somente quando focaliza uma realidade particular, nos moldes daquela aceita pelos adultos (HALL, 1977). Em jogo está não apenas o conteúdo da informação em questão, mas o próprio sentimento de aceitação e pertencença que estão na base da sua constituição e apercepção como indivíduo e ser social. Conforme assinala Maurice Halbwachs (2006), a criança mantém-se aberta às colocações dos pais, cujas relações estão na base de sua inserção social.

> Uma “corrente de pensamento” social normalmente é tão invisível quanto a atmosfera que respiramos. Na vida normal, só reconhecemos sua existência

> quando a ela resistimos, mas uma criança que chama os seus e que precisa de sua ajuda, a eles não resiste. (HALBWACHS, 2006, p. 46, grifo do autor)

Assim, quando a criança tem sua vivência aparentemente incompreendida pelos adultos que lhes são próximos, é a sua estrutura interna que se fragiliza frente às forças externas das respostas que recebe dos adultos. A força das 'correntes de pensamento' social assinalada por Maurice Halbwachs será sentida como uma realidade à qual a criança terá que se adaptar, às custas de conseqüências estruturais próximas e futuras nocivas à dinâmica psíquica, a começar pela insegurança diante da impossibilidade de dar um significado às suas vivências. Com isso, o indivíduo pode tornar-se inseguro quanto à sua própria capacidade de perceber, compreender e dar significado à sua realidade interna e externa. A conformação psíquica do trauma nos dá a dimensão do quanto as relações interpessoais influenciam na configuração do sentido de realidade – somos, de fato, seres interdependentes e interrelacionais.

'Trauma' e 'estado de choque': termos aludidos comumente, mas de difícil apreensão e compreensão em sua plena manifestação. No artigo *Reflexões sobre o Trauma* (1934/1992a) publicado postumamente, Férenczi refere-se ao 'choque' como "equivalente à aniquilação do sentimento de si, da capacidade de resistir, agir e pensar com vistas à defesa do Si mesmo [*Soi*]", podendo também acontecer de "*órgãos* que asseguram a preservação do Si mesmo abandonem ou, pelo menos, reduzam suas funções ao extremo" (FERENCZI, [1934]/1992a, p. 109). O termo alemão *Erschütterung* é derivado de *Schutt* (restos, destroços) e designa 'comoção psíquica', condição traumática na qual se dá um desmoronamento, uma perda da *forma* própria do sujeito (FERENCZI, [1934]/1992a). A palavra alemã para 'forma' é *Gestalt*, e se traduz também por 'configuração total' e 'todo morfológico' (CABRAL, 1979), nos dando uma noção mais nítida das conseqüências globais na estrutura do sujeito frente ao grau de impacto no trauma - o complexo mente-corpo fica comprometido como um todo.

Segundo Ferenczi ([1934]/1992a, p. 110) "uma comoção pode ser puramente física, puramente moral ou então física e moral. A comoção física é sempre também psíquica; a comoção psíquica pode, sem nenhuma interferência física, engendrar o choque" - como nos casos de assédio moral, uma das formas de violência contemporânea estudadas pela psicanalista francesa Marie-France Hirigoyen (2002), na qual não há violência física, mas a depreciação recorrente da vítima com o objetivo de minar sua auto-estima e auto-confiança, desequilibrando-a de modo a prejudicá-la em seu desempenho social, profissional, familiar e afetivo.

> A comoção psíquica sobrevém sempre sem preparação. Teve que ser precedida pelo *sentimento de estar seguro de si*, no qual, em conseqüência dos eventos, a pessoa sentiu-se *decepcionada*; antes, tinha *excesso* de confiança em *si* e no *mundo circundante*; depois, muito pouca ou nenhuma. *Subestimou* a sua própria força e viveu na louca ilusão de que *tal* coisa não podia acontecer; "não a mim". (FERENCZI, [1934]/1992a, p. 109-110, grifos do autor)

Uma vez sob comoção psíquica, o indivíduo não consegue reagir e se defender construtivamente: nem afasta a causa do distúrbio ou dela se afasta – modo de ação física -, nem consegue representar uma mudança futura a respeito da realidade em questão – modo de ação psíquica.

> Um choque inesperado, não preparado e esmagador, age por assim dizer como um anestésico. Mas como é que isso se produz? Segundo parece, pela suspensão de toda espécie de atividade psíquica, somada à instauração de um estado de passividade desprovido de toda e qualquer resistência. A paralisia total da motilidade inclui também a suspensão da percepção, simultaneamente com a do pensamento. A conseqüência dessa desconexão da percepção é que a personalidade fica sem nenhuma proteção. (FERENCZI, [1934]/1992a, p. 113)

Para quem nunca passou por tal experiência, é muito difícil compreender a paralisia dela decorrente, manifestada pela vítima num 'sentimento de incapacidade' para adaptar-se àquele desprazer, de tal modo que até a esperança do salvamento, que não chega, parece excluída (FERENCZI, [1934]/1992a, p.110-111).

A dor na comoção é de tal modo forte e insuportável que toda possibilidade de resposta luta-fuga fica comprometida, inclusive em caráter neuro-vegetativo de resposta. Ainda que o sujeito saiba que tem que reagir e buscar solucionar o conflito, - e muitas vezes seja assim cobrado por terceiros - não parece haver possibilidade de situação prática para tal; nem mesmo um diálogo aliviante, ainda que não plenamente elucidador. Segundo Ferenczi, a autodestruição emerge como tentativa de solução.

> O desprazer cresce e exige uma válvula de escape. Tal possibilidade é oferecida pela *autodestruição*, a qual, enquanto fator *que liberta da angústia* [do terror], será preferida ao sofrimento mudo. O mais fácil de destruir em nós é a consciência, a coesão das formações psíquicas numa entidade: é assim que nasce a *desorientação psíquica*. (A unidade corporal não obedece tão prontamente ao princípio de autodestruição.). (FERENCZI, [1934]/1992, p. 111, grifos do autor)

O corpo fica, então, à mercê da desorientação psíquica, mas não coadunando com o intento autodestrutivo de pronto.

> A desorientação ajuda: (1º) imediatamente, como válvula de escape, como sucedânea da autodestruição; (2º) pela suspensão da percepção mais ampla

> do mal, em particular do sofrimento moral, mais elevado (...); (3º) por uma *formação nova de realização de desejo* a partir dos *fragmentos*, no nível do princípio do prazer. (FERENCZI, [1934]/1992, p. 111)

Num esforço de recuperação de um funcionamento regular, a busca de realização de desejo a partir dos fragmentos não chega a fornecer a satisfação do desejo realizado, levando, tão somente, a uma sensação de proximidade do seu padrão regular de funcionamento e lembrança de realização plena – que, ainda que passageira, volta a demarcar histórico-vivencialmente o antigo padrão de normalidade. E quando o indivíduo consegue ter acesso a lembranças não-traumáticas, estas funcionam também como representações que agem como antídotos temporários contra a dor (FERENCZI, [1934]/1992a, p. 110).

A desorientação, mantida por longo tempo, tende a prejudicar o sujeito em seus processos cognitivos (notadamente atenção e memória), e sua capacidade de responsividade física e emocional permanece retardada. Em conseqüência disso, Ferenczi alerta que a angústia traumática pode facilmente vir a transformar-se em medo da loucura. Essa angústia leva o sujeito a se esforçar para manter-se cônscio para consigo mesmo, para com os outros e para com o mundo ao redor, num esforço para lutar contra um mal-estar o qual tem dificuldade de nominar e explicar detalhadamente, mas do qual anseia receber um socorro de alguém. A busca pela clareza de idéias e de sentimentos que carrega dentro de si se faz numa luta pela manutenção de sua sanidade, ameaçada por diversos fatores desestruturantes do psiquismo, dos quais foi vítima.

Como contemporâneo e colega de Freud, Ferenczi, em seus escritos, alude ao fundador da Psicanálise sem negá-lo ou destruir suas idéias (PINHEIRO, 1996, p. 55; MEZAN, 1996, p. 93), tendo questionado os moldes do tratamento psicanalítico visando à possibilidade de um referencial de afeto sem que necessariamente implicasse em comprometimento do método psicanalítico de investigação. Buscou ampliar e aprofundar as contribuições de Freud em alguns aspectos, tal como faz em *Reflexões sobre o Trauma - Da Revisão de "A Interpretação de Sonhos"* quando assinala que enquanto Freud "apresenta como única função do sonho a transformação em realização de desejo dos restos diurnos desagradáveis que perturbam o sono", para ele, Ferenczi "o retorno dos restos diurnos já representa por si mesmo uma das funções do sonho" (FERENCZI, [1934]/1992a, p. 111). E se observarmos bem, para Ferenczi, esses restos diurnos (que ele denomina "restos de vida") são sintomas de repetições do trauma, que têm a função de buscar uma resolução para ele (FERENCZI, [1934]/1992a, p. 111-112).

Conforme demonstramos alhures (LEVY, 2011), Ferenczi vai elaborar uma compreensão segundo a qual a intensidade do trauma promove manifestações oníricas conforme a suportabilidade do sujeito em lidar com o intento de ultrapassar o trauma. A clivagem narcísica, já assinalada por Freud e retomada por Ferenczi, seria a condição prévia da falsificação, nos estágios de sono, necessária para o acesso gradativo de conteúdos ligados ao trauma, avaliando a extensão do dano, a parte suportável para a pessoa, e "só permitindo acesso à percepção do que é suportável na forma e no conteúdo do sonho, embelezando-o o quanto necessário, no sentido de uma realização do desejo" (FERENCZI, [1934]/1992a, p. 114).

Assinalamos que o recurso da consciência, nesse caso, não é qualquer falsificação, mas a falsificação otimista, cuja semântica é oposta à que traumatizou a vítima, ou seja, aquilo que ela prefere viver, e que é oposto ao que viveu no trauma. Assim, temos que o indivíduo, no sono, manifesta em sua elaboração onírica elementos específicos referentes à sua condição regular, não-traumática. Já em vigília, o sujeito tem consciência de seu funcionamento físico e psíquico irregular, e, no entanto, não consegue agir diferente.

Decorrido quase um século de suas apresentações ao público, as contribuições pormenorizadas de Sándor Ferenczi sobre a configuração do trauma psicológico, suas conseqüências, e os meios de tratamento clínico, parecem-nos da maior atualidade e necessidade nos dias atuais, regidos por uma prática social na qual vigora a proposta de descartabilidade de registros de vivências e desvalorização das idiossincrasias subjetivas (FARIAS in BARRENECHEA, 2008), potencialmente traumatizantes e desestruturantes.

4.3 CHOQUE TRAUMÁTICO E DESESTRUTURAÇÃO PSÍQUICA

Aplicando um olhar fenomenológico-existencial às concepções de Wilhelm Dilthey sobre a estrutura psíquica, e considerando a configuração do choque traumático de Sándor Ferenczi, podemos observar que, numa vivência traumática, a intensidade da violência leva a um choque que interrompe o fluxo das conexões psíquicas entre a inteligência, o afeto e a vontade, ocasionando uma pane na estrutura psíquica.

> O complexo estrutural psíquico tem um caráter teleológico. Aí, onde a unidade anímica experimenta o valioso no prazer e na dor, reaciona mediante a atenção, seleção e elaboração de impressões, aspiração, volição, escolha entre as suas metas, busca dos meios para os seus fins.
> Dentro da interpretação objetiva já se acentua uma tendência finalista. As formas da representação de uma realidade qualquer constituem graus de um complexo teleológico, em que o objetivo alcança uma representação cada

> vez mais complexa e consciente. Esta atitude em que interpretamos o dado e o vivido, origina a nossa visão do mundo, os nossos conceitos da realidade, as ciências particulares entre as quais se distribui o conhecimento da realidade – isto é, o complexo teleológico do conhecimento da realidade. Em cada momento deste processo agem o impulso e o sentimento. Neles reside o centro da nossa estrutura psíquica; todas as profundidades do nosso ser são movidas a partir dali. Procuramos uma posição do nosso sentimento da vida que acalme de qualquer modo os nossos desejos. (DILTHEY, [1907]/[19--], p. 75-76, grifo nosso)

O estado de choque acarreta uma paralisia da condição dinâmica do psiquismo, fragmentando as conexões entre os elementos encadeadores das faculdades da percepção, imaginação, pensamento, comprometendo a simbolização, e a adequada organização e acomodação de dados oriundos da realidade interna e externa. Essa descompensação estrutural também compromete a responsividade e acarreta um bloqueio na eclosão do impulso criativo voltado teleologicamente para o sentido de vida condizente com a *Weltanschauung* do sujeito.

Segundo Ilma Silva (2000, p. 35), "o *Comprehensive Textbook of Psychiatry* define 'trauma psicológico' como um sentimento intenso de medo, falta de esperança, falta de controle e ameaça à integridade física e moral". Dado o estresse generalizado que esse estado de alerta promove frente à ameaça ao ser, oprimido que se sente pela experiência estressante, uma resposta de ansiedade incontrolável desencadeia uma obnubilação frente à realidade, comprometendo todo o funcionamento do sujeito. Segundo Rollo May, (1991, p. 121), a ansiedade bloqueia a sensação de tempo, entorpece a memória do passado e apaga o futuro, deixando o sujeito impossibilitado de se imaginar fora daquela condição ansiogênica, sentindo-se atingido no âmago de seu ser. Nesse caso, a liberdade de se pensar para além da situação ansiogênica fica obstruída, todo o complexo psíquico entra em pane, e o sujeito não consegue operar em suas potencialidades imaginativas e transcendentes, tornando a situação difícil de ser tolerada.

Em *Além do princípio do prazer* Freud ([1920]/1976, p. 23-24) destaca que na neurose traumática o susto é um fator primordial, pelo fator surpresa, e distingue conceitualmente 'susto' (*Schreck*), 'medo' (*Furcht*) e 'ansiedade' (*Angst*) pelas configurações distintas dessas reações frente a uma situação de perigo. Na ansiedade há um estado de alerta e espera que toma todo o sujeito, mesmo que o objeto de perigo seja desconhecido; no medo, há um objeto definido e conhecido que se teme; já no susto, a pessoa entrou em perigo sem que estivesse preparada, tendo sido surpreendida pela situação. Freud não acredita que a ansiedade possa produzir uma neurose traumática dada a preparação prévia que protegeria o sujeito contra o

susto. Considera que essa preparação advinda do estado de alerta é uma barreira poderosa o suficiente para evitar o trauma. No entanto, entendemos que, pelo caráter difuso da ansiedade, desconhecendo-se o objeto de perigo, caso o estado de alerta se prolongue, o gasto de energia dispensado neste quadro por si só já se torna suficiente para provocar um distúrbio no organismo e desequilibrar psicológica e fisiologicamente o sujeito.

Ainda segundo a visão freudiana (FREUD, [1920]/1976), o trauma adviria da ruptura da superfície externa do aparelho psíquico, responsável pela proteção contra estímulos externos excessivos, resultando numa inundação do aparelho por um excesso de dados e intensidade, da periferia até o aparelho central da mente, bloqueando o funcionamento do princípio do prazer (GARCIA, 2005), comprometendo a psicodinâmica, bem como a capacidade vinculatória - o que, por sua vez, mantém o sujeito suscetível ao trauma. O fortalecimento dar-se-ia pelo reinvestimento, num dar e receber de energias que auxiliariam a reconstituir as defesas abaladas.

Assim, ultrapassando o antagonismo entre a fenomenologia e a psicanálise, identificamos que também de acordo com a visão freudiana, o trauma provoca desconexões que precisam ser refeitas para que a psicodinâmica retorne ao seu funcionamento regular, acomodando, organizando e reconectando os dados que inundaram o psiquismo e, acrescentaríamos, restabelecendo as conexões entre o afeto, a inteligência e a ação volitiva, configurando a estruturação psíquica que lidará com esses dados em reorganização. E outro ponto de convergência entre a teoria psicanalítica e a abordagem fenomenológica-existencial na abordagem do trauma é encontrada na relevância que Freud dá não só ao susto, ao efeito surpresa, mas também à ameaça à vida. Esses dois fatores são sinalizados por essas e outras abordagens conceituais nas áreas da psicologia, filosofia e psiquiatria, numa convergência que ilustra o nosso intento transdisciplinar no presente estudo, e sendo o trauma entendido como uma situação na qual são ultrapassados os próprios limites ontológicos, de suportabilidade física e/ou psíquica, conformadores da condição humana em seu equilíbrio dinâmico. Como dito na perspectiva ontológica e sistêmica do biólogo e filósofo Humberto Maturana, “desintegra-se o sistema que se veja deformado de maneira não conforme à sua organização” (MATURANA, 1978, p. 154).

Nesta mesma vertente sistêmica e ontológica, e aproximando a biologia e a psicologia, Olavo Feijó chama a atenção para o caráter sistêmico da personalidade, do complexo mente e corpo, que apresenta duas tendências inatas, entropia e homeostase.

> Entropia é a tendência natural de desgaste e de desorganização encontrada em qualquer sistema, por causa de sua atividade regular. O movimento

> humano, por definição, é entrópico. Naturalmente, ele gasta as energias do corpo e da mente. O desgaste do processo de entropia pode chegar a tal nível que, eventualmente, o sistema inteiro venha a desorganizar-se e a extinguir-se.
> A outra tendência inata do sistema, entretanto, é a sua necessidade de manter-se organizado, em equilíbrio. O sistema desenvolve toda uma estrutura que, acionada, promove as atividades de re-equilíbrio, de manutenção da própria harmonia. Esta estrutura e esta atividade constituem a homeostase.
> O sistema, na sua atividade natural, é uma alternância constante de entropia e homeostase.
> O binômio entropia-homeostase é encontrado de várias maneiras na personalidade. De início, na estrutura e dinâmica do metabolismo: o exsumo, do catabolismo, e o insumo, do anabolismo. A entropia do trabalho e a homeostase do repouso. A doença é entrópica; a terapia é homeostática (FEIJÓ, 1992, p. 63-64).

Se pensarmos no caráter sistêmico da personalidade em termos entropia-homeostase, vemos que no trauma psicológico a entropia chega a limites máximos na mente e no corpo, demandando condições homeostáticas para reequilibração de ambos. Mas, no caso das vítimas do nazi-fascismo, muitos pereceram por não terem tido oportunidade nem o tempo necessário para este refazimento homeostático, dada a violência sucessiva e contínua, comprometendo o ritmo, a quantidade e a qualidade de resposta possível.

Como Dilthey, Olavo Guimarães Feijó (1992, p. 73) também destaca que a personalidade é composta de inteligência, afeto e vontade que, num conjunto coerente, abrangendo os complexos objetivos da mente e do corpo, são utilizados nos movimentos corporais voluntários nas ações iniciadas a partir de um compromisso assumido coerentemente com as instâncias da razão e da emoção. Porém, um tal conjunto integrado não opera nas ações e movimentos corporais das vítimas de trauma, exatamente porque lhes foi cerceada a força de ação voluntária, tendo sido seu afeto violado e sua inteligência colocada em pane, gerando um descompasso de tempo de resposta entre a percepção, a elaboração do pensamento e a avaliação e tomada de decisão para ação. Trata-se de um comprometimento encadeado das funções psíquicas e, conseqüentemente, das respostas comportamentais, que serão pormenorizadas adiante, após um exame de alguns fatores potencialmente traumatizantes e promotores da desestruturação psíquica.

5 FORMAS DE VIOLÊNCIA PSICOLÓGICA

Neste capítulo, apresentaremos algumas formas de violência psicológica potencialmente traumatizantes e desintegradoras da estrutura psíquica - mentira, injunções paradoxais, violência perversa -, buscando compreender seus efeitos promotores da quebra das conexões estruturais, comprometendo a responsividade vital das vítimas.

A partir da teoria do trauma de Ferenczi, identificamos alguns fatores potencialmente traumáticos por incidirem sobre as conexões da estrutura psíquica (DILTHEY, [1894]/1945, [1907]/[19--]) de modo desintegrador, pela discrepância entre as mensagens veiculadas intersubjetivamente e a realidade vivida pelos envolvidos. Esses fatores são hoje conhecidos conceitual e cientificamente pela psicologia de modo mais aprofundado do que durante os anos 30 e 40 do século passado. Diversas pesquisas (SILVA, 2000; CÍA, 2001; VIEIRA NETO; VIEIRA, 2005) constatam, inclusive, que a violência advinda de um ser humano sobre outro é mais violenta e prejudicial ao psiquismo que aquela advinda de um acidente por um evento natural (enchente, furacão,...) ou um acidente de trânsito ou de trabalho. A exemplo do surgimento da Vitimologia (KOSOVSKI, 1993; KOSOVSKI;PIEDADE, 2005), o Holocausto suscitou diversos estudos aprofundados sobre as formas de violência psicológica, algumas das quais são por nós analisadas por aludirem diretamente às descrições vivenciais dos sobreviventes do Holocausto no que tange ao incompreensível por eles relatados.

Com vias a responder o espanto inicial manifestado pelas pessoas que lá que não estiveram, que perguntam “Como pode acontecer o Holocausto, dada sua magnitude de violência?”; “Por que os judeus não reagiram?”; “Por que o mundo não reagiu?”, lançamos mão de conceitos relativos às formas de violência psicológica que lá grassavam. Apesar das violências físicas aplicadas às vitimas dos nazi-facismo, por si só mortíferas, enfatizamos neste trabalho a destrutividade psicológica que muitas vezes conduz à morte física pela perda da conexão do ser humano com o seu sentido de vida (FRANKL, 1955a; 1955b; 1990). Destacamos, ainda, conforme o depoimento de David Rousset, ex-prisioneiro de Buchenwald, que “o sucesso da *SS* exige que a vítima torturada permita ser levada à ratoeira sem protestar, que ela renuncie e se abandone a ponto de deixar de afirmar sua identidade” (apud ARENDT, 1983, p. 28; KATZ, 2000, p. 3), marcando, portanto, a intenção, a premeditação e a adoção de estratégias psicológicas pelos nazistas, com a finalidade de retirar a resistência e a reação das vítimas, frente ao seu extermínio iminente.

Em nosso intuito de abordar e compreender o tido ininteligível no trauma, devemos exercitar ultrapassar o tido impensável na violência humana, que foi e é articuladamente pensada, conforme de sua aplicação no nazi-fascismo ou em outras manifestações perversas em caráter microssocial. Daí apresentarmos as diversas formas de violência deflagradoras da destruição do que há de essencial no homem. Se o mal é pensável pelo perverso, deve se tornar inteligível para todos, de modo a se configurar um objeto conhecido, com suas características, potencialidades e manifestações, de modo a possibilitar a delimitação de seu escopo de ação, considerando as suas conseqüências nefastas. Trata-se de um exercício de ultrapassar a indiferença frente a uma condição passível de permear a todos.

> Provavelmente não era ele que nós precisávamos curar, mas sim a nossa incapacidade de suportar a devastação, a visão do bem que se corrompe e se transforma em mal. Afinal de contas, no começo, todos nós cultivávamos a ilusão de poder seguir em frente como se nada tivesse acontecido. Ainda dá para encarar um pouco de mal, mas será que ainda é possível fazer o mesmo quando a maldade é tão espessa e sombria que acaba encobrindo todo o horizonte? (TAMARO, 2007, p. 151)

Com o aprofundamento dos estudos sobre a violência psicológica, desde o pós-Segunda Guerra até os dias atuais, identificamos algumas configurações nefastas vividas pelas vítimas e, assim, nominamos as dinâmicas destrutivas por eles vivenciadas. O próprio fato de estarmos distanciados historicamente, e por isso mais isentos, parece favorecer o entendimento dos quadros de manipulação, perversão e violência psicológica, amplamente utilizados durante o Holocausto e em diversas outras situações de violência mais próximas de nosso cotidiano.

5.1 MENTIRA

"Define-se a mentira como uma declaração intencionalmente não verdadeira feita a outro homem - e não há necessidade de acrescentar que deva prejudicar outra pessoa" (KANT, 1985, p. 120).

Para Immanuel Kant, a verdade é um dever incondicionado (1985, p. 124), e devemos sempre nos ater a ela. Por mais difícil que seja assumirmos essa proposição em todas as situações de nossas vidas, entendemo-la como uma referência construtiva em seus fins morais e éticos. Em particular, se nos reportamos ao lugar da mentira na instauração do trauma, acrescentamos a esse postulado de Kant um aspecto psicológico de importância fundamental.

A mentira encontra-se incrustada nos efeitos desintegradores da estrutura psíquica. A impossibilidade da mentira ser revisitada criticamente, de modo a possibilitar a emergência de outro conteúdo, existencialmente verdadeiro para a vítima, a mantém aprisionada no trauma. Esse enquadramento foi sublinhado por Sándor Ferenczi, para quem a mentira é um fator decisivo no trauma (PEIXOTO JUNIOR, 2008). A mentira descerra efeitos incapacitantes na cognição e na apercepção clara da condição emocional do sujeito consigo mesmo, contribuindo para a sensação de ininteligibilidade.

Segundo a psiquiatra, psicanalista e psicoterapeuta de família Marie-France Hirigoyen, "o que nos faz doentes é o incompreensível: são os discursos falsos destinados a nos fazer acreditar em mentiras" (HIRIGOYEN, 2006, p.173). Assim, o ininteligível está presente no trauma advindo da violência psicológica intentada contra a vítima.

Quanto mais próxima à pessoa traidora, maiores as conseqüências negativas para a pessoa traída, tanto cognitiva quanto afetivamente. E quando a mentira advém da denegação da vivência traumática por parte de outrem, a vítima fica como que refém de conteúdos aprisionados dentro de si, conteúdos não compartilháveis, seja por sua intensidade chocante, seja pela falta de escuta compreensiva, capaz de fortalecer a vítima para que possa voltar a ter condições de organização mental e emocional para elaborar suas respostas frente à violência vivida.

Para Martin Buber (1992), por seu poder salutar ou doentio, a verdade e a mentira, respectivamente, são duas qualidades que se contrapõem como os princípios do bem e do mal, como manutenção ou destruição da vida.

> Ser verdadeiro significa, em última análise, fortalecer o ser exatamente na própria existência, isto é, defendê-lo e afirmá-lo. E ser falso significa enfraquecer o ser precisamente na própria existência, isto é, arruiná-lo e privá-lo dos direitos. Quem prefere a mentira à verdade escolhe a mentira em vez da verdade, intervém com sua decisão diretamente nas decisões da luta do mundo. Mas isto produz efeito em primeiro lugar exatamente no seu ser: uma vez que se entregou à mentira do ser, cai em poder dele. [...]...A própria alma se declara a favor da verdade ou da mentira. A verdade humana é uma constatação através do ser verdadeiro. (BUBER, 1992, p. 42-43)

Como demonstramos alhures (LEVY, 2010), o psiquiatra norte-americano Morgan Scott Peck (1992) intentou alertar para uma categoria psicopatológica ainda não formalmente catalogada como tal pela psiquiatria: a malignidade. Para além da condição filosófica e valorativa que o dualismo bem/mal acerca da condição humana vem tendo ao longo dos séculos, Peck insiste na necessidade do mal ser visto como doença, assumindo francamente um posicionamento a favor da concepção do bem como referência construtiva de vida, em

oposição à destrutividade maligna. Pormenoriza, por meio de análises teóricas e de casos clínicos, as formas que a malignidade assume nas interações psicossociais, bem como na estrutura de personalidade daqueles que se sabem como tais, e as conseqüências lastimáveis para aqueles que os cercam e são por eles vitimizados.

Ainda segundo Peck, a mentira estaria na base da malignidade, inclusive de modo a servir ao escapismo racionalizado daqueles classificados como malignos. Além da mentira, o autor destaca a rigidez de pensamento e de propósitos, a frieza, e a recusa em implementar a relação empática, mesmo quando para isso apelados pela vítima e/ou pelos profissionais que tentam reverter o quadro indelével de destrutividade, impetrada subrepticiamente de modo socialmente aceitável, dificultando sua configuração intersubjetiva.

Peck aponta para o fato de que a malignidade pode assumir esferas micro e/ou macrossociais. Os malignos apresentam com freqüência o recurso de constituir bodes expiatórios, uma vez que se recusam a rever seus comportamentos por se considerarem acima da crítica. Com isso, "atacam com violência qualquer pessoa que os critique. Sacrificam os outros para preservar sua auto-imagem de perfeição" (SCOTT PECK, 1992, p. 84). Além disso,

> o bode expiatório sempre opera através de um mecanismo que os psiquiatras chamam de projeção. Uma vez que os malignos, bem no fundo, sentem-se impecáveis, é inevitável que quando eles estão em conflito com o mundo invariavelmente perceberão o conflito como sendo culpa do mundo. Uma vez que devem negar a sua própria malignidade, eles têm que perceber os outros como maus. Eles projetam o seu próprio mal no mundo. Nunca pensam em si mesmos como malignos; por outro lado, eles conseqüentemente vêem demasiado mal nos outros. (SCOTT PECK, 1992, p. 85).

5.1.1 **A mentira e o trauma no Holocausto**

O mal instalado na mentira aplicada à estrutura macrossocial demonstrou, com o nazismo, que a sociedade humana não tem limites quanto à possibilidade de inventar, através da linguagem e do poder burocratizado, os mais diversos critérios para justificar a destrutividade em larga escala. Reportando-se a Hannah Arendt (1979b), o psicanalista Carlos Peixoto Junior (2008, p. 152) afirma que "depois de Auschwitz, a mentira absoluta – o fato de que um sistema totalitário tenha conseguido se servir da mentira para se impor e dominar sua população – fez com que a condição humana nunca mais fosse a mesma".

Walter Laqueur em *O terrível segredo* (1981) fornece inúmeros exemplos sobre a manipulação de informações durante esse período, descrevendo tanto os hiatos entre as

intenções reais e os discursos utilizados pelos nazistas, quanto as reações de incredulidade por parte das vítimas, mesmo quando ouviam de alguma testemunha ocular descrições das matanças que aconteciam nos campos de concentração – tal como vimos que aconteceu a Bruno Bettelheim ao chegar aos Estados Unidos. Um dos casos ilustrados por Laqueur é o depoimento do Dr. Dvorzhetski:

> [...]as histórias dos sobreviventes dos massacres – e havia quase sempre alguns – não mereciam crédito. O Dr. M. Dvorzhetski, médico em Vilna, contou, muitos anos depois, suas primeiras reações: Um dia, vi na rua uma mulher descalça, o cabelo desgrenhado. Dava a impressão de estar perturbada. Levei-a ao meu consultório, e ela disse: "Venho de Ponary." "Do campo de trabalho de Ponary?", perguntei. "Não há campo de trabalho em Ponary, ali matam-se judeus", disse ela. A mulher contou ao Dr. Dvorzhetski as execuções e descreveu sua fuga da cova em que os cadáveres haviam sido lançados. Fora atingida apenas no braço. O médico não acreditou, mas quando lhe tratou o ferimento, encontrou formigas do mato.
> Dvorzhetski contou então a outros o que ouvira sobre Ponary. "Doutor", disseram eles, "o senhor também é um fomentador do pânico? Ao invés de nos dar uma palavra de consolo, conta-nos pesadelos." E argumentavam: "Afinal, estamos na Europa, não na selva. Não nos podem matar a todos". As notícias sobre os assassinatos em massa eram recebidas com incredulidade, ou no máximo atribuídas à selvajaria de um comandante local. (LAQUEUR, 1981, p. 116-117)

Laqueur descreve a força dos mecanismos psicológicos de defesa, das reações instintivas de negação, por parte da população, mesmo em 1942, quando os receios já poderiam ter sido tomados como certezas, mas, conforme assinala o psiquiatra John Hinton "poucas pessoas desejam ter sempre presente o pensamento de que a morte se aproxima. Afinal de contas, não é absolutamente certo que se estejam morrendo, não há razão pela qual a sombria previsão não possa ser minorada por uma incoerência reconfortante" (HINTON, 1967 apud LAQUEUR, 1981, p. 142). A essa reação instintiva humana pelo amor à vida e o medo da morte, soma-se, ainda, o valor judaico dado à preservação da vida, pela qual mesmo a fé numa ação de salvação divina era mantida até o último minuto frente às câmaras de gás, para a qual muitos se dirigiam dirigindo suas preces (GILBERT, 2010) .

Um dentre os vários exemplos da maneira como o nazismo governava através de articulações mentirosas, visando iludir a opinião pública quanto aos seus verdadeiros intentos de aniquilação dos judeus e de outros grupos, temos no evento da Noite dos Cristais, a *Kristallnacht*, ocorrida em toda Alemanha e Áustria em 9 de novembro de 1938, quando lojas, sinagogas e moradias de judeus foram depredadas e destruídas (ABRAHAM, 1976, p. 27). O nome alude à quebra das vitrines das lojas e janelas de propriedades de judeus, numa típica ironia utilizada no linguajar nazista pleno de paradoxos semânticos (WATZLAWICK *et al*, 1981). Esta ação foi a resposta nazista ao assassinato do diplomata alemão Ernst Von Rath,

em Paris, pelo judeu polonês Herschel Grynszpan, condenado à deportação da França. Por ordem de Hitler, os guardas da *Sturmabteilung (SA)* - Tropa de Assalto do Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães, encarregados de dissolver comícios antinazistas e, de 1933 em diante, de hostilizar aos judeus –, vestidos à paisana, atacaram os judeus e suas propriedades, matando dezenas e levando milhares para campos de concentração, naquela noite e no dia seguinte (ABRAHAM, 1976, p. 27). Este episódio foi testemunhado por Kurt Homburger (*Z'l*):

> Eu tinha 8 anos em novembro de 1938, quando se deu a Noite de Cristal. Este acontecimento foi gerado pela seguinte razão: em Paris, vivia um jovem judeu, filho de um casal que fazia parte de outros milhares de judeus que não eram nascidos na Alemanha (eram os judeus que pertenciam a outros países - sobretudo à Polônia) e que estavam tentando a vida na Alemanha por muitos anos quando, de repente, foram levados à fronteira do seu país de origem, deixados ao relento, vivendo de modo provisório, não podendo voltar à Alemanha, nem sendo aceitos por seus países de origem. Isso levou, então, aquele jovem a entrar na embaixada alemã em Paris, e atirar na primeira pessoa que lhe apareceu pela frente, que justamente era uma das figuras de proa do nazismo, pessoa essa que levou um ou mais tiros, não sei, mas que faleceu pouco depois, devido aos ferimentos.
> Esse episódio foi tão dramático, tão marcante, que os nazistas na Alemanha aproveitaram o ensejo para marcar um dia, que foi o dia 9 de novembro de 1938, um dia muito próximo, logo em seguida a esse fato que se deu em Paris, para desencadear uma operação contra os judeus na Alemanha toda, ou seja, uma ação planejada para o mesmo dia, para uma mesma hora em todo o país. Esta ação tinha por efeito, primeiro, destruir todas as sinagogas que existiam; segundo, destruir todas as lojas pertencentes a judeus; terceiro, invadir as residências dos judeus, quebrá-las e saqueá-las. Massas de anti-semitas da pior espécie compunham, com tropas e policiais, a multidão que recebeu ajuda, apoio e força do governo da Alemanha para efetuar aquele ataque. E foi tão violento que deixou vários mortos.
> Como disse, eu tinha 8 anos e meu irmão tinha, na época, 15 anos quando nós, juntamente com meus pais, nos refugiamos na casa do porteiro do nosso prédio, que nos cedeu um pequeno quarto. Eu me lembro bem daquele quarto apertado, que tinha apenas uma cama de solteiro na qual eu me deitei com a minha mãe. Meu pai e meu irmão ficaram sentados numa cadeira, e nós não sabíamos o que iria acontecer em seguida. Estávamos absolutamente acuados. De alguma forma, meu pai deve ter recebido, repentinamente, a notícia de que as sinagogas, as casas e as lojas dos judeus estavam sendo destruídas, saqueadas, incendiadas. Era preciso encontrar um refúgio imediato: o quarto cedido pelo porteiro.
> Durante a madrugada, a campainha do nosso apartamento tocou sem parar. O que foi feito? Colocaram, possivelmente, um fósforo, para prender a campainha e deixá-la tocar incessantemente. As persianas que fechavam por fora as janelas (morávamos no térreo) foram torcidas, talvez numa tentativa de entrar no apartamento.
> De manhã cedo, fui com meu irmão à sinagoga que ficava a duas quadras da nossa residência. Ele me suspendeu para que eu pudesse ver, por uma pequena abertura, o interior da sinagoga, e verificar o que tinha acontecido lá dentro. Como eu freqüentava essa sinagoga, já que o colégio judaico ficava junto à mesma, e aquele local era o meu segundo lar, onde todos os dias eu

> estava presente, aquela visão de uma sinagoga incendiada, destruída totalmente por dentro, me foi tão pavorosa que eu não quis olhar, e pedi ao meu irmão para me colocar novamente no chão. Esse episódio foi extremamente marcante.
> Eu tenho um livro de um pesquisador e historiador não-judeu que fez uma pesquisa sobre a vida dos judeus na Alemanha, em Offenbach am Main, antes e durante a guerra, onde está registrado o episódio acima com muitos detalhes. Ele conta no livro que entrevistou o rabino da nossa congregação em Offenbach am Main, naquela época um homem muito conhecido na Alemanha como erudito, chamado Max Dinneman. Foi descrito nesse livro o fato que o rabino Max Dinneman foi obrigado pelos nazistas a presenciar a destruição da sinagoga, e a presenciar, pessoalmente, os rolos sagrados, sendo queimados sob os seus olhos. Isso era uma espécie de castigo especial aos judeus, representados pela figura máxima da comunidade local, que era o rabino.
> Mais tarde, esse rabino, que também foi preso após a Noite de Cristal, assim como o meu pai, ao retornar do campo de concentração, confessou aos seus amigos que ele não conseguiria suportar novamente o tratamento e a situação cruel vivida. (*Kurt Homburger* apud LEVY, 1996, p. 531-532)

Apesar de terem sido brutal e covardemente vitimados na *Kristallnacht*, com toda a destruição impetrada pelos nazistas, o ônus coube aos judeus, num exemplo de inversão absoluta usada pela violência social e material da ditadura nazista. A título de "contribuição expiatória", os judeus foram obrigados a pagar ao governo alemão um bilhão de marcos pelos prejuízos dos quais eles próprios foram vítimas, conforme o decreto de Göring de 12 de novembro de 1938:

> "A atitude hostil do Povo Judeu para com o Povo e o Reich alemães, que não recua mesmo perante assassinatos ignóbeis, exige uma defesa enérgica e uma expiação dura. Por isso, baseando-se no decreto para a aplicação do Plano Quadrienal de 18 de outubro de 1938 (Jornal Oficial do Reich, I, p. 887), ordeno o seguinte:
> Art. 1º – É imposta à comunidade dos Judeus de nacionalidade alemã a entrega de uma contribuição de RM 1.000.000.000...". (ABRAHAM, 1976, p. 27)

Essa inversão de realidade foi uma constante ao longo de todo o governo nazista, com a finalidade de confundir e controlar a opinião pública com vias a manter o judeu como o culpado de todos os males da Alemanha. A vítima passa a algoz de si mesma e de toda a população que lhe atacou, em mais uma aplicação do paradoxo para manipulação das massas.

Mesmo para os simpatizantes do nazismo, era chocante demais a conformação da idéia de matar milhões de pessoas, e por isso a manipulação incidiu sobre a comunidade maior. Mas, sobretudo, a manipulação de informações atingiu as vítimas diretamente, na medida em que o nazismo buscou iludir milhões de pessoas quanto ao destino genocida que intentava, de modo a evitar reações maciças:

Sofia - Em sua análise, o senhor salienta o plano estratégico alemão que conseguiu iludir todo um povo. Fale-nos um pouco mais desse caráter que a ilusão é capaz de ter sobre tanta gente. Por exemplo, haviam pessoas que desconfiavam dessas fachadas que os alemães apresentavam?
Lejbus - Ninguém podia imaginar o plano diabólico que Hitler e suas bestas humanas poderiam fazer com um ser humano. De modo que a atitude deles para iludir os judeus tinha que ser feita com o intuito de quebrar essa espinha dorsal para que os judeus não percebessem que havia perigo de vida. Então, isolando os judeus das cidades pequenas, das aldeias, das grandes cidades, sem poder se comunicar com ninguém, então ninguém sabia mais nada sobre ninguém. Ou melhor, às vezes, ao chamarem voluntários para trabalhar em certas firmas, iludiam todos os judeus. Ninguém podia imaginar uma coisa dessa tão ruim! (*Lejbus Brener* apud LEVY, 1996, p. 561)

Sofia - As pessoas sabiam que estavam sendo levadas para campos de concentração?
Leon - As pessoas sabiam que estavam sendo levadas para algum campo de concentração, mas não sabiam exatamente o que acontecia lá, nem imaginavam que houvessem campos de extermínio. (*Leon Herzog* apud LEVY, 1996, p. 579)

Assim, nós viajamos alguns dias e algumas noites, até chegarmos em Auschwitz. Lembro-me que éramos, aproximadamente, umas 60 pessoas dentro desse vagão, onde mal podíamos nos sentar, muito menos deitar, e que toda a viagem foi muito desagradável e deve ter levado uns 2 ou 3 dias, mais ou menos. Quando chegamos, as pessoas que nos ajudavam a descer diziam: “Depressa! Para fora!”, e formamos em filas de 5 em 5 pessoas. Passamos em frente a uma mesa onde estavam os alemães, entre eles o Dr. Mengele. Na fila, estávamos eu, minha irmã, minha mãe e minha outra irmã com a sua filha, que tinha mais ou menos 10 anos de idade. O Dr. Mengele nos dividiu, dizendo para mim e minha irmã Léa: “Vocês duas, à direita.”. A minha irmã Léa pensou que os mais jovens seriam levados para algum campo de trabalho e os velhos e as crianças para onde não precisariam trabalhar e disse para o Dr. Mengele: “A minha irmã está grávida”, numa tentativa de me ajudar. Entretanto, ele respondeu: “Não faz mal, vocês vão”. Então ela disse: “Eu não quero me separar de minha mãe”. E ele respondeu: “À noite vocês se encontram”. E assim, pensávamos que à noite encontraríamos a nossa família. (*Maria Yefremov* apud LEVY, 1996, p. 644-645)

Não sei dizer quanto tempo nós viajamos. Era de madrugada, quando o trem entrou num desvio e parou. Olhei por uma fresta e vi tudo limpo, tudo verde. De um lado, vi um complexo que parecia um alto forno. Bem em frente, vi um portal onde em cima estava escrito: ‘Arbeit Macht Frei’, ou seja, ‘O Trabalho Liberta’. Sabíamos que não seríamos libertados pelo trabalho; até aí é ponto pacífico. Mas, onde tem trabalho, tem vida. Pelo menos lá dizia ‘trabalho’, ‘arbeit’.
No portão, havia pessoas bem nutridas, fortes, limpas, de uniforme listrado. Eu disse para o meu pai: ‘Olha, pai, aqui fora. Acho que desta vez nós não fomos enganados. Olha como está tudo bonito aqui fora. E naquele lado tem um alto forno metalúrgico. Quando sairmos, você diz que é metalúrgico também, e ficaremos juntos’.

> Mas não era nada disso. Eu estava em Auschwitz!! Para mim, Auschwitz não dizia nada. Aquilo que parecia um alto forno, de fato era o crematório. Lá se queimava pessoas 24 horas por dia. Essa frase 'Arbeit Macht Frei' era uma farsa. (*Aleksander Henryk Laks* apud LEVY, 1996, p.374)

A manipulação de informações ilude as pessoas de modo tal a impedi-las de se prepararem para se defender do susto e do trauma, deixando-as desarmadas psiquicamente (GARCIA, 2005, p. 149). Gera confusão mental em função da ambigüidade criada entre a percepção do real e o que se fala do real. Simplesmente, os implicados sabiam que estavam enredados numa situação na qual a mentira delineava o real, mas não encontravam recursos para se defenderem internamente – psicologicamente, pela confusão decorrente da ambigüidade de discurso e referências - ou externamente – pela limitação política ditatorial.

Com isso, passamos a examinar a ambiguidade como fator central na caracterização da violência psicológica e do trauma dela decorrente, buscando superar a condição ininteligível referente à violência psicológica traumática, enfocando as possibilidades de dissolução da ambiguidade transitória e chocante, diante da dificuldade da vítima em conceber sua organização mental quando em contato com uma vivência que desrespeita e ultrapassa os limites suportáveis da constituição psicológica e da natureza humana.

O ser humano apresenta baixa tolerância à ambiguidade - variável de um indivíduo para o outro, mas sempre presente (SEMINERIO, 1982) – impelindo-o à busca de uma organização significativa estruturada – uma *gestalt* - frente aos estímulos externos e internos, conforme já o demonstraram Kurt Koffka e Wolfgang Köhler com a *Gestalt Theory* (FADIMAN; FRAGER, 1979). Assim, a ambiguidade, o caos, a desorganização, a tentativa de reorganização são condições de transição do ser humano em sua constituição psicodinâmica; não é a sua condição estrutural regular, de referência básica. Sua equilibração psíquica, mental, tende à organização segundo as leis da boa forma, buscando uma acomodação perceptual. É por isso que a condição traumática é uma condição de clamor, de não assentamento, de não equilibração. E precisa ser abordada, pois clama por isso – por vezes até mesmo pelo silêncio.

Como conseqüência da vivência psicológica violenta, a ambigüidade promove, na desestruturação psíquica, uma falha no discurso, uma incapacidade de articulação discursiva, posto que a mente e a linguagem clamam por uma reestruturação. O choque frente à ambígua condição de um ser humano tratar outro ser humano como se não fosse da mesma espécie, despojando sua vítima de toda a possibilidade de luta ou fuga, levando-a a encarar toda a carga presente na atitude destrutiva de seu algoz, reduz a capacidade normal de

regulamentação e ordenação de referência de absorção de dados, pensamentos, emoções e responsividade da vítima face ao terror ao qual se vê submetida.

A ambiguidade faz parte da violência perversa, da violência psicológica presente no totalitarismo nazi-fascista, bem como em diversas outras relações interpessoais. Isso porque esse tipo de violência ultrapassa o limite de suportabilidade e normalidade humana em sua condição de refazimento equilibrador dentro do espectro psicodinâmico de organização e contato com a realidade. Acreditamos que diante de uma violência psicológica traumática, por seu demasiado poder disruptivo do limiar de suportabilidade na reorganização de dados absorvidos da realidade, o indivíduo entra em choque e não consegue manter seu acompanhamento consciente na dinâmica dos 3 mundos – *Eigenwelt*, *Mitwelt* e *Umwelt*. Isso porque a vitima se depara com uma realidade não conjecturada por seu organismo como suportável pela ultrapassagem da referência humana plausível. Neste sentido, podemos dizer que a violência psicológica caracteriza-se fundamentalmente pelo ativo desinvestimento de um ser humano sobre o outro (GARCIA, 2005), tratando-o absolutamente como coisa – como *isso*, na linguagem buberiana (BUBER, 1977).

Haveria na vítima uma desorganização psíquica frente à ambiguidade, e na própria capacidade de processar a realidade violenta, pois o individuo não encontra lugar para si mesmo em se coadunando com uma tal realidade que se lhe apresenta, nem tão pouco conseguindo se inserir numa realidade tão ruim como essa em que seu algoz o insere, excluído-o da realidade social comum a ambos. Dá-se, portanto, uma pane na possibilidade de pensar-se no mundo, colapsando a dinâmica integrada de *Eigenwelt*, *Mitwelt* e *Umwelt*. Esse quadro traz como conseqüência um mal-estar que pode se prolongar por um tempo variável de um indivíduo para outro.

5.1.2 **A Mentira e o Trauma após o Holocausto: Revisionismo e Negacionismo**

Além da mentira e da manipulação de informações, o nazismo também se valeu do negacionismo para seus propósitos, ao buscar apagar quaisquer vestígios de aniquilamento dos diversos campos de concentração e extermínio, e matando não só a vítima, mas também a testemunha da matança (ROUDINESCO, 2008) – como se dava com os *Sonderkommando*, responsáveis pela cremação dos corpos, levando-os das câmaras de gás para os fornos crematórios, e que tinham uma meia-vida de seis meses, após os quais eram mortos e substituídos, a fim de não ficarem vivos para contar o que testemunharam. Uma exceção está registrada no relato de Shlomo Venezia, sobrevivente judeu desta infame tarefa, que nos

confirma essa rotatividade fatal em seu livro *Sonderkommando: no inferno das câmaras de gás* (VENEZIA, 2010).

Décadas depois, ainda nos defrontamos com manipulação de informações acerca do ocorrido naquele período e, em especial, durante o Holocausto. E deparamo-nos atualmente com o Negacionismo e o Revisionismo da História que insistem em distorcer e negar os fatos acontecidos, num intento de alterar o registro da história oficial. Dentre os diversos casos de revisionismo histórico, Pierre Vidal-Naquet, em *Os assassinos da memória*, destaca o *revisionismo* como "a doutrina segundo a qual o genocídio praticado na Alemanha nazista contra os Judeus e Ciganos não existiu e pertence ao domínio do mito, da fabulação, da fraude" (1988, p. 117), tendo desenvolvido um minucioso estudo a esse respeito.

Segundo Elisabeth Roudinesco (2008, p. 139), o negacionismo perpetua o engodo intentado pelo nazismo, buscando transformar em crime perfeito, sem vestígios, sem história, sem lembrança e sem memória, o maior crime contra a humanidade instaurado formal e legalmente em diversos países tidos como dos mais desenvolvidos do planeta. Simon Wiesenthal, judeu sobrevivente do Holocausto e célebre rastreador de nazistas, registrou no seu depoimento publicado no livro *O caçador de nazistas* (1967) as falas dos guardas da *SS* de que o mundo não acreditaria nos relatos dos judeus que, porventura, sobrevivessem, porque as pessoas teriam dificuldade de acreditar em tamanha monstruosidade, tendendo a pensar tratar-se de um exagero pela falta de provas, que eles intentavam destruir completamente. Quanto a isso, observa Walter Laqueur (1981, p. 180) que "quanto mais abominável o crime, menos provável a existência de 'uma ordem do Führer' escrita. Se Himmler, Heydrich, ou mesmo Eichmann, diziam haver tal ordem, ninguém questionaria ou pediria para vê-la". E Primo Levi relembra que, com o fim da guerra se aproximando, os prisioneiros eram transferidos para campos de concentração mais distantes do avanço dos aliados, pois eram portadores do segredo (*Geheimnisträger*) do que se passava nos campos – um segredo que os nazistas não queriam que saltasse aos olhos do mundo, e que esses prisioneiros não poderiam viver para contar.

> Com efeito, depois de terem funcionado como centro de terror político, em seguida como fábricas da morte e, sucessivamente (ou simultaneamente), como ilimitado reservatório de mão-de-obra escrava sempre renovada, os *Lager* se haviam tornado perigosos para a Alemanha moribunda, porque continham o segredo dos próprios *Lager*, o crime máximo na história da humanidade. O exército de espectros que neles ainda vegetava era constituído por *Geheimnisträger*, portadores de segredo, dos quais era preciso livrar-se; já destruídas as instalações de extermínio, por sua vez eloqüentes, escolheu-se o caminho de transferi-los para o interior, na esperança absurda de ainda encerrá-los em *Lager* menos ameaçados pelas frentes que avançavam, explorando-lhes as últimas capacidades de trabalho,

> e na outra esperança menos absurda de que o tormento daquelas marchas bíblicas reduzisse seu número. E, com efeito, o número foi espantosamente reduzido, mas alguns tiveram a fortuna e a força de sobreviver, e ficaram para testemunhar.
> É menos conhecido e menos estudado o fato de que muitos portadores de segredo também se encontravam na outra parte, na parte dos opressores, embora muitos soubessem pouco e poucos soubessem tudo.ninguém jamais conseguirá estabelecer com precisão quantos, no aparelho nazista, *não podiam deixar de saber* das atrocidades espantosas que eram cometidas; quantos sabiam alguma coisa, mas podiam fingir ignorância; quantos, ainda, tinham a possibilidade de saber tudo, mas escolheram o caminho mais prudente de tapar os olhos e ouvidos (e sobretudo a boca). Seja como for, e já que não se pode supor que a maioria dos alemães aceitasse levianamente o massacre, é certo que a não difusão da verdade sobre os *Lager* constitui uma das maiores culpas coletivas do povo alemão e a mais aberta demonstração da vileza a que o terror hitleriano o tinha reduzido: uma vileza tornada hábito, e tão profunda que impedia os maridos de contar às mulheres, os pais aos filhos; sem a qual não se teria chegado aos maiores excessos, e a Europa e o mundo, hoje, seriam diferentes. (LEVI, 1990, p. 3, grifos do autor; *Lager* – em alemão, 'campo', referência aos campos de concentração nazista – tradução nossa)

Como vemos hoje, os nazistas não conseguiram destruir todas as provas e vestígios, e nem todos os judeus, como intentavam; apesar disso, a campanha midiática pelo descrédito avança com essa mesma alegação de exagero e de monstruosidade impensável, e ainda acusando os judeus de se auto-vitimizarem.

A postura negacionista, como vimos, é retraumatizante, por trazer a denegação como estratégia e objetivo, anulando a dor e a realidade de milhões de seres humanos, como é sentido pelo sobrevivente Samuel Rozenberg:.

> No início de 1946, meus pais receberam um telegrama da Polônia com apenas duas palavras em polonês, sem assinatura: "estou viva". [...] Foram 48 longas horas até que descobríssemos a remetente. Era uma irmã de minha mãe, Brandla Kasza, a única que sobreviveu ao inferno nazista. Meu pai perdeu dois irmãos, minha mãe cinco, com cônjuges e filho. E ainda tentam negar o Holocausto [...](ROZENBERG, 2004, p. 45).

Entendemos o negacionismo como uma forma de violência na qual, pelo silêncio, pela indiferença, ou pela deturpação dos fatos, a história de uma coletividade ou de um indivíduo é desconsiderada e tratada como se não existisse. Trata-se de uma anulação existencial. Suas conseqüências impactam a estruturação psicológica global do indivíduo ou grupo em questão pela descontinuidade decorrente da não confirmação, da não ratificação da vivência pelo outro, constituindo um hiato interno e intersubjetivo entre os implicados.

Psicologicamente, poderíamos aventar que esse hiato promovido pelo negacionismo teria um efeito análogo ao hiato interno traumático da ruptura de continuidade de vida dos

primeiros registros do bebê pela impossibilidade de satisfação pela ausência da presença segura da mãe, conforme e teoria winnicotiana (WINNICOTT, 1967): transcorrido um tempo limite se suportabilidade, dar-se-iam a formação de defesas contra a ansiedade aterrorizante, e, em casos mais graves, cisões psicológicas variáveis em grau de indivíduo para indivíduo, desintegrando a estrutura psíquica.

O aturdimento frente ao negacionismo que os sobreviventes testemunharam, mesmo aqui no Brasil, chega ao ponto de trazer à tona o questionamento acerca da própria validade de ter sobrevivido, como desabafa o sobrevivente Chaim Najman (*Z'l*):

> Sofia - A que o senhor atribui a sua sobrevivência?
> Chaim - Não sei, ao azar. Já passei tanta vergonha depois da guerra à qual sobrevivi, que eu já me perguntei para que sobreviver? Para escutar uns canalhas dizerem que tudo isso é mentira? Não vale a pena. [...] Logo depois da guerra, quando fui morar em Mark Oberdorf, todos os moradores disseram: "Nós não sabemos de nada!" Só diziam que eles não sabiam de nada. E os pais, os irmãos eram sócios do partido nazista! Andavam uniformizados, e não sabiam de nada? (*Chaim Najman* apud LEVY, 1996, p. 450-451)

Em concordância com o testemunho de Chaim Najman, assinala Zygmunt Bauman (1998, p. 135) que a maioria dos espectadores reagiram conforme as normas sociais civilizadas diante de uma barbaridade: viraram os olhos para o outro lado. Mesmo após o fim da guerra, os efeitos da diferenciação entre judeus e não judeus já havia sido introjetado fortemente na população circunvizinha aos campos de concentração, que acreditava que por não ser judeu estava isenta e distante dos horrores que grassavam ao seu lado (WIESENTHAL, 1967). Até hoje o ser humano resiste em entender que o terror e o extermínio genocida que aconteceu no Holocausto pode vir a acontecer com outros grupos sociais. Infelizmente, a defesa reativa de se isentar e não se comprometer enquanto não se sentem diretamente atingidas faz com que, em geral, as pessoas evitem, inclusive, reconhecer a violência embutida nessa postura distanciada e fria.

> - Todos dizem: onde estava Deus? Por que não pôs termo à chacina com um estalar de dedos, por que não sufocou os ímpios sob uma chuva de brasas, fogo e enxofre? – costumava repetir Miriam. – Mas, em vez disso, eu digo: onde estava o homem? Onde estava a criatura feita para ser "pouco menos que os anjos?" Porque foram os homens quem construiu as câmaras de gás, engenheiros especializados quem definiu o ângulo exato de rotação dos carrinhos dos fornos para otimizar os tempos (nada devia deter o ritmo da depuração); faziam seus cálculos enquanto a mulher tricotava tranqüila na sala, e os filhos, em seu pijama de flanela, dormiam abraçados ao seu ursinho de pelúcia. Foram os homens quem buscou as pessoas para tirá-las de casa, desentocando-as dos lugares mais escondidos; e ainda foram os homens quem manchou as próprias mãos de sangue, quem matou os recém-nascidos aos pontapés, quem massacrou os velhos; homens que podiam

> escolher e não o fizeram; homens que, em lugar de ver no outro um olhar, só viram um objeto.
> "Sabe qual é a maior armadilha?", disse-me de outra feita, espanando aquelas poucas centenas de livros que tratava com o carinho que se usa com os filhos: "É o fato de todos acreditarem que o holocausto seja um fenômeno restrito no tempo, há toda uma série de celebrações durante as quais, com justa firmeza, todos repetem em coro: 'Nunca mais! Nunca mais um horror como esse descerá na terra!' Mas, quando a bolha da peste explode, o que acontece? O doente por acaso fica bom, a epidemia acaba? Ou, ao contrário, se espalha de forma cada vez mais virulenta, libertando bactérias que podem finalmente levar a doença a qualquer lugar?
> "Precisaríamos, isto sim, ter a coragem de dizer: 'Ainda e sempre!' Porque, sob uma aparente normalidade, os miasmas daqueles anos infectam o nosso tempo preparando para nós um holocausto de dimensões cósmicas. E o lugar certo para exercer a perfeição técnica é a sociedade". (TAMARO, 2007, p. 185-186)

Apesar de inúmeros esforços para combater o negacionismo e o revisionismo, estas manifestações destrutivas continuam a grassar, inclusive com rápida expansão pelas facilidades do mundo digital virtual. Quanto a esse aspecto do mundo contemporâneo, Alberto Dines (2011) assinala que "a fabricação da mentira torna-se cada vez mais sofisticada não por causa das novas tecnologias *per se*, mas porque estas tornam as pessoas cada vez menos interessadas em absorver conhecimentos". De fato, em contraponto à facilidade de acesso à informação na web, há uma falta de aprofundamento e de espírito crítico para com as informações veiculadas, facilitando a manipulação de informações e deturpação da História.

> Compreender não significa negar nos fatos o chocante, eliminar deles o inaudito, ou, ao explicar fenômenos, utilizar-se de analogias e generalidades que diminuam o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa, antes de mais nada, examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós – sem negar sua existência, nem vergar humildemente ao seu peso. Compreender significa, em suma, encarar a realidade sem preconceitos e com atenção, e resistir a ela – qualquer que seja.
> Assim, deve ser possível, por exemplo, encarar e compreender o fato, chocante decerto, de que fenômenos tão insignificantes e desprovidos de importância na política mundial como a questão judaica e o anti-semitismo se transformaram em agente catalisador de, primeiro, o movimento nazista; segundo, de uma guerra mundial; e, finalmente, da construção de centros fabris de morte em massa. (ARENDT, 1979b, p. 10)

Diante disso, Umberto Eco (2001) nos incita a não sermos tolerantes com a intolerância, a darmos limite a ela pois, hoje, o novo intolerável é não só o genocídio, mas sua teorização, incluindo o raciocínio negacionista, que tenta minimizar os números, desviando o cerne da gravidade do desrespeito à vida de cada pessoa vitimada, numa tentativa de reproduzir a mesma atitude de descaso que possibilitou o Holocausto - como disse Primo Levi (apud BERGMANN, 2008, p. 25) "quem o nega é porque estaria pronto a repeti-lo".

O não reconhecimento do outro acerca de nossa existência e de nossas vivências produz um choque conseqüente dessa negação, do qual advém um estarrecimento e uma paralisia na vítima, por se tratar de uma ação paradoxal, pois não podemos existir e não-existir ao mesmo tempo. Foi o caso dos judeus vitimados pelo nazismo, que foram discriminados como não-seres humanos – em sendo! O *agrégé* em Filosofia Patrick Vignoles destaca esse paradoxo.

> O projeto niilista nazista foi o de um crime definitivo e absolutamente primitivo contra o reino dos fins, que deve ser o mundo moral da humanidade: o homem hitleriano como produtor e consumidor de homens. Já não se trata de misantropia, nem mesmo de homicídio, mas de antropofagia. É por isso que o nazismo é imperdoável, e seu crime, imprescritível: os campos da morte não são um assunto de controvérsia e não devem ser comparados aos "horrores de guerra": Auschwitz não é o equivalente do bombardeamento de Dresden ou de Hamburgo. Como diz Jankélévitch em *O imprescritível*, não há lugar para "argumentar" sobre um genocídio perpetrado contra "a essência do homem". (VIGNOLES, 1991, p. 110, grifos do autor)

E mesmo anos depois do fim o III Reich, a atitude negacionista promove um choque ao colocar em xeque a realidade vivida, negando sua ocorrência. Isso avilta aqueles que vivenciaram a situação em questão, pois têm a sua própria história de vida colocada em suspeita. Essa dimensão paradoxal traumática também pode se dar a) na forma de violência numa relação a dois, quando a vítima fica mais vulnerável, pois não há uma testemunha de fora para alterar o enquadre paradoxal; ou b) em caráter macrossocial, como no caso do nazismo para com aqueles cidadãos taxados de seres nocivos à sociedade ariana e que, por isso, não mereciam ser reconhecidos e nem tratados como humanos, configurando-se numa violência paradoxal existencial. Com isso, a vivência pessoal e grupal não é ratificada sócio-historicamente, promovendo um hiato entre os seres e o mundo no qual estão inseridos. A dinâmica interpessoal, portanto, fica comprometida, necessitando ser revista para que possa ser restaurada a fluência psicodinâmica em cada indivíduo consigo, com os outros e com o mundo ao redor.

5.2 O PARADOXO E AS INJUNÇÕES PARADOXAIS

Qualquer estrutura que ponha em equivalência falso e verdadeiro é paradoxal. "Faz parte da natureza do paradoxo que as 'equações' baseadas nele não funcionem. Sempre que o paradoxo contamina as relações humanas, surge a doença" (WATZLAWICK *et al*, 1981, p.

182), advindo a perda de equilíbrio, de autoconfiança e de capacidade de discriminação (FROMM, 1986).

O paradoxo tem uma peculiaridade: aprisiona a atenção. Impacta. Diante de um dito paradoxal, paramos ou retardamos a nossa responsividade, uma vez que a condição paradoxal vem de encontro à condição fluídica de nosso funcionamento psicodinâmico, seja em nível cognitivo, intelectivo, seja em nível afetivo, emocional.

Segundo Watzlawick *et al* (1981), há três tipos de paradoxo: lógico-matemático, semântico e pragmático. Os paradoxos lógico-matemáticos, que surgem nos sistemas formalizados, são chamados antinomias e se baseiam em termos como 'classe formal' e 'números'. Os paradoxos semânticos advêm de incoerências ocultas na estrutura de níveis do pensamento e da linguagem, e são denominados de antinomias semânticas ou definições paradoxais. Os paradoxos pragmáticos - injunções paradoxais ou predições paradoxais -, surgem nas interações interpessoais, no âmbito da atitude dos envolvidos numa configuração situacional paradoxal, e muitas vezes vêm adjuntos ao emprego de paradoxos semânticos, trazendo conseqüências nefastas para a sanidade dos comunicantes.

> A comunicação desse tipo gera uma situação insustentável. Como a mensagem é paradoxal, qualquer reação a ela, dentro do quadro estabelecido pela mensagem, terá de ser igualmente paradoxal. É simplesmente impossível um comportamento coerente e lógico num contexto incoerente e ilógico. (WATZLAWICK *et al.*, 1981, p. 177)

Neste trabalho, enfocamos o efeito paralisante do paradoxo na responsividade da vítima, qundo utilizado como arma na violência psicológica, "quando a ameaça é portadora de um absurdo concebido como verdade" (VIÑAR; VIÑAR, 1992, p. 105). Podemos mesmo dizer que os paradoxos promovidos pela violência psicológica e seu trauma decorrente deixam a vítima frente ao paradoxo ontológico do homem, na confluência do bem e do mal enquanto possibilidades na existência. Nesta perspectiva, sublinhamos o paradoxo semântico - a linguagem paradoxal causando distúrbios na compreensão da comunicação - e o pragmático - contexto situacional dos envolvidos no qual a vítima é impedida de sair do enquadre situacional paradoxal, comprometendo sua ação responsiva. Vejamos como a utilização desses paradoxos pode levar a uma construção social monstruosa, constituindo uma "teratologia semiótica, com a falsificação de significantes e substituição de significados" (ECO, 2006, p. 53).

O nazismo se valeu de numerosos paradoxos semânticos em seus procedimentos eugênicos, a exemplo da emblemática frase "O trabalho liberta" à entrada do campo de concentração e extermínio de Auschwitz, e da lei que determinava a criação dos campos de

concentração, anunciada como *Decreto de proteção do povo e do Estado* (ARRUDA, 1966, p.3). Tudo para alimentar nas vítimas a esperança numa falsa ilusão, em algo melhor do que o pior que já se desenrolava diante dos olhos de todos os presentes. Exploração do inimaginável em contraponto à percepção do real vivenciado, causando choque e imobilizando a capacidade de responsividade, sob pena de morte imediata.

> [...] as autodefinições paradoxais [...] não só expressam um conteúdo carente de significação lógica mas também definem a relação do eu com o outro. Portanto, quando presentes na interação humana, não importa tanto que o conteúdo (informação) careça de significação quanto que a relação (ordem) não possa ser evitada, nem claramente entendida. (WATZLAWICK *et al*, 1981, p. 179)

O conhecimento ontológico do homem se presta, portanto, para fins éticos ou destrutivos. O homem precisa ter esperança, investimento teleológico significativo, sem o qual deprime e sucumbe – conforme sublinhado por Viktor Emil Frankl (1955a, 1955b). O conteúdo desse investimento, numa visão ética, é de caráter solidário e intencionalmente não-destrutivo; no entanto, na arquitetura de ações destrutivas, também se dá um investimento teleológico, ainda que de qualidade oposta ao bem estar comum. Ciente de tal condição, tanto para vítimas quanto para algozes, e para com a população ariana como um todo, a ideologia nazista, supondo que o discurso genocida industrial direto chocaria a todos, elaborou uma linguagem vigente no Estado burocrata e racista pela qual buscou incutir em todos a perspectiva de um melhor mundo possível - apesar dos assassinatos em massa legitimados pelo Estado, maquiados com as mais diversas falsas explicações. *Supondo*, posto que, atualmente, ainda há quem acate essa perspectiva de solução destrutiva. Ou seja, a destrutividade pode sim ser alimentada, muitas vezes sem grandes remorsos, haja vista a Conferência de Wannsee, em 1941, quando à beira de um plácido lago, e seguida de um coquetel, planejou-se operacionalmente a "Solução Final" dos judeus, sem querelas entre os participantes (GILBERT, 2010).

Assim, a fim de ultrapassar o ininteligível decorrente do choque traumático e do desrespeito ontológico que marca a violência psicológica, precisamos conhecer a lógica destrutiva aplicada por indivíduos e grupos, conformizando uma elaboração sobre os caminhos da destrutividade que, em última instância, não devem ser aplicados, em nome da preservação e do bem estar do homem.

> Os cruéis se aprimoram estudando as vítimas e desenvolvendo estratégias de tortura física e mental. Sustentam suas teses com veemência e todo novo conhecimento é adaptado a seus maldosos fins. Educado para desenvolver parte de sua inata e construída maldade, o cruel entra em luta com os outros

> pelo prazer de vê-los desconcertados e desagregados. (HALLAL, 2007b, p. 21-22)

O paradoxo é a inversão da lógica. Uma vez que o ser humano não consegue simbolizar o existir e não-existir simultaneamente, entendemos que uma situação na qual a própria condição de ser e existir é negada, como no nazi-fascismo, a vítima não consegue operar em sua lógica, razão e inteligência regulares. Temos, portanto, que o paradoxo provoca a quebra na estrutura psíquica a partir da inteligência, adjunta também ao afeto, pois a dor do impedimento de ser reconhecido legal e legitimamente como digno de existir, a partir de uma categorização como indesejável ao sistema, também não é simbolizável, ocasionando uma pane na dinâmica psíquica, e paralisando o indivíduo em sua responsividade.

> [...] existe algo na natureza do paradoxo que é de importância pragmática e até existencial imediata para todos nós; o paradoxo não só pode invadir a interação e afetar o nosso comportamento e a nossa sanidade mental, mas também desafia a nossa crença na coerência e, portanto, na solidez fundamental do nosso universo. (WATZLAWICK et al, 1981, p. 168)

As injunções paradoxais - dizer uma coisa e expressar seu contrário, por exemplo - são freqüentemente utilizadas como forma de violência psicológica, como nas técnicas de assédio moral, em que reiteradas e contínuas agressões subreptícias são feitas para desestruturar a vítima, humilhando-a, envergonhando-a por meio de condutas abusivas sistemáticas, atentando contra a sua integridade física e psíquica. Com elas, intenta-se impedir o outro de compreender, imobilizando-o (HIRIGOYEN, 2006). Sublinhamos que essa imobilização é, primeiramente, psíquica, pelo impacto da injunção paradoxal, e daí decorre a perda de responsividade física e comunicacional. Nesse quadro, a vítima é cobrada um comportamento resposta que não consegue emitir, ainda que internamente saiba que deveria fazê-lo.

> Duvidar da própria saúde mental já é suficientemente extenuante, se ainda for agravado pelo comportamento inconsciente dos colegas e testemunhas, que agem como se nada tivesse acontecido ou que, ao contrário, dão a entender que a pessoa deve de algum modo fazer por merecer este tratamento; isso é insuportável. As pessoas são impelidas a perder o controle, de uma maneira ou de outra.
> A graduação até a agressividade é o ponto culminante e a conseqüência direta da perda de sentido e da impossibilidade de se fazer entender. (HIRIGOYEN, 2006, p. 174)

Nas injunções paradoxais é impossível se gerar qualquer mudança de dentro para fora da situação; a mudança só pode ocorrer no caso de se distanciar e se sair do padrão imposto pela condição paradoxal (WATZLAWICK et al, 1981, p. 211). Fora da situação crítica, na psicoterapia, por exemplo, o terapeuta, sendo uma pessoa de fora, pode oferecer alguma

alternativa fora do padrão configurado pela situação paradoxal ou injunção paradoxal na qual o paciente foi vitimado (WATZLAWICK et al, 1981, p. 214).

Lidar com o paradoxal nos coloca junto ao limite das possibilidades de nominar as próprias situações paradoxais nas quais o homem está inserido. Se a linguagem foi utilizada de modo propositalmente em contradição com o real, a fim de provocar confusão e mal-estar, desarmando as pessoas, há que se refazer todo o percurso de ordenação do real, ora nominando com palavras precisas a realidade vivida, diferenciando-a da deturpação semântica e pragmática que incidiu sobre ela. Este exercício de superação da limitação da linguagem deturpada se faz mister para a recuperação da sanidade nas vítimas.

5.3 VIOLÊNCIA PERVERSA

A violência física, por se tratar de comportamento observável e manifesto é *per si* mais diretamente identificável, reconhecível e empatizável por um observador externo, podendo, inclusive, suas conseqüências serem dimensionáveis quanto às possibilidades de tratamento e recuperação da vítima de lesões de natureza física estrita. Porém, o mesmo não acontece na violência psicológica, na qual a dificuldade de nominá-la e identificá-la se faz presente. Daí, um primeiro problema decorre pois temos que nominar as coisas para que elas existam e sejam reconhecidas como verdades (FOUCAULT, 1979). E ainda, uma vez que é infligida na intersubjetividade, ela não é prontamente identificável e reconhecível enquanto violência por um observador de fora.

> [...] violência é toda ação lesiva, lesão a direitos humanos, a interesses, a bens jurídicos ou não. Todavia, nem sempre a violência vem marcada, vem mesclada, vem estigmatizada como tal; ela muitas vezes pode aparecer de forma muito sutil, muito dissimulada, tentando inclusive sugar a sua própria essência de violência [...]. (LEAL, 1982, p. 166)

Suas formas de manifestação, além de mais sutis, têm uma gama enorme de realizações, variando as suas conseqüências conforme a sensibilidade e suscetibilidade dos sujeitos envolvidos, bem como quanto às suas personalidades e às condições sociais e ambientais nas quais estão inseridos.

> [...] quando o crime é praticado pelo indivíduo isoladamente, de um modo geral, o corpo social assume uma posição de reprovação, de contrariedade.
> Todavia, quando o individuo pratica o crime em nome do sistema, ou fortemente ligado ao sistema, não só o seu crime recebe o pleno apoio do sistema, como aquele que o pratica recebe todo um caudal de defesa do próprio sistema, no sentido de que não seja alcançado pelo aparelho policial, pelo aparelho judiciário ou pelo aparelho penitenciário. É preciso que se leve

> em conta esse pormenor, que não há esse confronto necessário entre a sociedade e o crime; depende do crime. (LEAL, 1982, p.167)

A violência psicológica está presente em todas as esferas de relacionamento, do conjugal e familiar às relações de trabalho, institucionais e políticas. A distorção intencional feita pelo outro sobre a vítima afeta sua capacidade de reflexão, a fluência de seu fluxo de consciência, da apercepção de sua psicodinâmica e da dos outros ao seu redor, além de abalar suas próprias referências, podendo isso, inclusive, açambarcar todo o seu universo e sua visão de mundo, para além da situação deflagradora dessa distorção. Por sua vez, aquele que distorce tem suas referências modificadas para poder operar essa distorção; mas o faz construindo e mantendo uma continuidade consciente com a qual se alicerça e justifica para si a sua intenção. Com isso, cria uma estrutura própria, pautada numa ação consciente e intencional de distorcer o outro, desconsiderando a verdade existencial que pudesse haver entre ambos, em suas referências interpessoais mútuas. Neste sentido, a mentira estaria na base da distorção consciente e intencionalmente perpetrada, constituindo-se uma forma de violência, com potencial destrutivo das conexões da estrutura psíquica.

A violência psicológica possui um alto grau de complexidade em seu entendimento, tanto por seus conteúdos quanto por seus objetivos, que nos levam a deparar com o potencial destrutivo do ser humano. A cada etapa do entendimento da violência psicológica há que se atravessar o espanto, o choque. A intensidade do conteúdo chega a impactar o aparato cognitivo necessário à sua absorção. Ou seja, o choque frente ao conteúdo violento implica num comprometimento da própria capacidade cognitiva de processar esse conteúdo informacional, retardando a responsividade frente ao mesmo – como acontece frente a informações paradoxais (WATZLAWICK *et al*, 1999) - advindo uma desestruturação psíquica pelo choque da vítima diante da tamanha desumanização com a qual se defronta e à qual é submetido. Assim, acreditamos que há um nível de condição ontológica que, em não sendo respeitada, o indivíduo vítima da violência psicológica sucumbe. Esse limite, psicologicamente estudado, infelizmente serviu de referência aos estratagemas nazistas para o extermínio das massas indesejáveis (LAQUEUR, 1981; ATTALI, 2003). Por exemplo, ao submeterem os judeus tradicionalistas à humilhação pública, desnudando-os e tatuando-os, os nazistas sabiam que os estavam violando em seus valores sagrados e que, com isso, provocariam passividade pela dor advinda da chocante violação. Outro exemplo, num limite extremo, o estado de *muçulmano* - último estágio que os prisioneiros de campo de concentração atingiam antes da morte, decorrente dos sucessivos traumas físicos, psicológicos

e desnutrição – advém da inabilidade do ser humano suportar a desumanização que lhes foi investida, como veremos adiante detalhadamente.

Em contraste com a lentificação ou paralisia responsiva da vítima em choque temos, pelo lado do algoz, a lógica antecipatória, projetando e invertendo sua culpa atribuindo-a à vítima, exatamente por se saber culpado. E só por se saber culpado é que pode agir, pensar e responder invertendo e antecipando, em seu discurso, o que sabia de antemão como o outro viria a se sentir. Aqui, nos aproximamos da premeditação e intencionalidade maligna, típicas da perversidade.

A perversidade é um tipo particular de maldade na qual a disposição para o mal é intencional e racionalizada. Não é fortuita ou reativa, nem acidental. Em sua origem etimológica latina, 'perverter' significa *deturpar* e, segundo Patrick Vignoles, a perversidade é a maldade executada com lucidez, consciência, cinismo, prazer, por quem deturpa a lei e a moral, colocando-se acima do bem e do mal. Segundo o autor, o perverso conhece a lei e opta por ignorá-la, desprezá-la, praticando sistematicamente o mal como um bem para si, e paradoxalmente, argumenta que a violação da moral e do direito é um ato seu de direito (VIGNOLES, 1991, p. 89). Ele subverte a ordem dos valores, e também perverte outros ao seu redor, desviando-os de um bem comum e conclamando-os sedutoramente para se deleitarem no seu universo de práticas perversas, baseado em conhecimentos teóricos e experimentais dos mecanismos do mal nos quais as vítimas não são vistas como seres humanos, mas como instrumentos, objetos, a serem destruídos.

Em termos macrossociais, os regimes totalitaristas, em sua manifestação perversa, buscam se valer da manipulação das consciências de seus subordinados, impondo à força o desejo dos mandantes. A liberdade de consciência inexiste, não só pela organização militarizada totalitarista, mas, sobretudo, porque a consciência poderia refrear o automatismo perverso; poderia acender no indivíduo o sinal de alerta do erro de suas ações para com suas vítimas. Por isso, a consciência e a reflexão sensível devem ser suprimidas na perversidade. Mais do que isso, o perverso odeia, e por isso tenta destruir, com todas as suas forças, a consciência que pode emergir do outro – por não suportar senti-la em si mesmo. Aprisiona sua consciência e a liberdade inerente a ela. A consciência livre é vista como fraqueza, pois traz a hesitação da força. Neste sentido, "a perversidade é interpretável como efeito de autocensura que o homem exerce contra sua própria natureza assim que ele pensa" (VIGNOLES, 1991, p. 130).

O perverso age por prazer em fazer mal a outrem, tendo o mal como fim em si mesmo, sem necessidade de outras razões, as quais surgem subjacentes a este núcleo da perversão. "A

perversidade mostra que o homem é capaz de colocar o mal como um bem para si" (VIGNOLES, 1991, p. 71), como algo prazeroso, que lhe dá alegria, seja quando o pratica ou quando o vive como representação. Mas ao fazer o mal, o faz sob uma aparente conduta de um homem de bem, constituindo um paradoxo que pode nos deixar aturdidos diante de sua manifestação. Mas não devemos nos iludir, pois se aparentemente o perverso faz o bem, o faz tendo em vista algum mal – por exemplo, quando aparentemente confessa um mal menor para omitir um mal maior e pior; ou quando dissimula uma falta cometida. Aqui reencontramos a mentira no bojo da dissimulação perversa, na qual a falsidade apresentada como verdade é uma constante.

Vignoles diferencia o maldoso do perverso: o primeiro é sincero e franco no mal que faz, sendo maldoso como nos parece. Já o perverso não é o que parece, escondendo-se numa fachada de bondade visando a eficiência de seus atos, assegurando o sucesso de suas ações maléficas. Assim, o perverso vive uma permanente duplicidade para consigo mesmo e frente aos outros: "sou perverso quando busco mostrar-me tal como não sou e dissimular o que sou, não dizer o que faço e dizer o que não faço" (VIGNOLES, 1991, p. 79).

Essa duplicidade é realimentada nas relações sociais do regime totalitarista, na qual há uma filiação ao bem dos ditadores, constituindo-se um comportamento social bom, em conformidade com o projeto ditado, e uma ação maligna sobre aqueles execrados pelo regime. No nazismo, a dissimulação generalizada aplicada na veiculação de informações, tanto para a população em geral quanto para as vítimas, apresentava essa mesma característica de não dizer a verdade do que perversamente acontecia a milhões de pessoas.

Na perversão, há a violação do imperativo categórico kantiano de que o homem deve ser visto como um fim em si mesmo, e não como meio. Para o perverso, o outro é um instrumento para sua satisfação, o qual manipula e explora por meio das mais diversas formas de violência física e psicológica, colocando-o em suas mãos. O perverso nega o outro em sua condição de sujeito autônomo, em sua alteridade, enfim, em sua condição humana, objetalizando-o. A vontade maligna do perverso visa transformar o outro em coisa. Assim se deu no nazismo para com os judeus, alvo da 'Solução Final', cuja objetalização industrial os fez não só instrumentos de trabalho, mas também matérias-primas, com o aproveitamento máximo da parcialização de seus corpos (cabelos, gordura,...) e, por fim, produtos de morte. Vignoles nota que ao conceber o outro como instrumento, o perverso instrumentaliza-se a si próprio; acrescentamos que ele acredita nessa concepção instrumental da vida e por isso os atos nazistas eram reproduzidos com tamanho desempenho. Cada executor via-se como uma peça integrante do sistema que deveria funcionar a pleno vapor e eficiência. Assim, tratavam

o outro como meio porque se viam como meio; e ao degradarem aos outros, degradavam a si próprios, num ataque à condição humana.

Atualmente, diversos são os casos de trauma oriundos de violência perversa. Segundo a psiquiatra, psicanalista e psicoterapeuta Marie-France Hirigoyen (2002, 2005, 2006), ciente do processo de comoção psíquica, o indivíduo perverso se vale da dinâmica traumática, provocando primeiro o investimento no outro e depois o desinvestimento, necessariamente. Assim, leva a vitima a engrandecer sua autoconfiança para, quando já instalado tal quadro, provocar a perda dessa autoconfiança, com o desinvestimento da pessoa em si e, por conseqüência, no outro.

> Duvidar da própria saúde mental já é suficientemente extenuante, se ainda for agravado pelo comportamento inconsciente dos colegas e testemunhas, que agem como se nada tivesse acontecido ou que, ao contrário, dão a entender que a pessoa deve de algum modo fazer por merecer este tratamento; isso é insuportável. As pessoas são impelidas a perder o controle, de uma maneira ou de outra. (HIRIGOYEN, 2006, p.174)

Para o perverso, o outro não conta mais, não é mais considerado como ser humano. O que conta para o perverso são as suas práticas sadomasoquistas, e não mais o objeto sobre o qual elas incidem: "é, portanto, a desqualificação do objeto, é pois a desumanização, a dessingularização do objeto, que indica a parte mortífera da perversão" (GREEN, 1990, p. 81).

Ilustra tal perversão a resposta de Rudolf Höss, Comandante do Campo de Concentração de Auschwitz de 4 de maio de 1940 a 11 de novembro de 1943, durante seu julgamento no Tribunal de Nuremberg: quando foi perguntado se os judeus assassinados mereciam tal fatalidade, respondeu que os *SS* não deveriam pensar nessas coisas, e que tal pensamento nunca lhes havia ocorrido, posto que só o que ouviam dizer era que os judeus eram culpados de todos os males, e dos quais deveriam proteger a Alemanha, tendo sido treinados militar e ideologicamente para isso. Disse ainda que os *SS* eram tão treinados para obedecer ordens sem nem mesmo pensar, que o pensamento de desobedecer uma ordem nunca ocorreu a ninguém. Disse, também, que não era sempre agradável ver as montanhas de corpos e sentir o cheiro de corpos queimados incessantemente; mas que Himmler assim havia ordenado, e que ele, Höss, nunca parou para pensar muito se isso aquilo tudo estaria errado. Parecia simplesmente necessário (STROM, 1994, p. 433, tradução nossa). Rudolf Höss dizia se concentrar apenas no aspecto técnico de sua tarefa, pensando nos judeus em termos de unidade, e não como seres humanos (VIGNOLES, 1991, p. 24). Buscava, com isso, realizar o

princípio de Himmler, segundo o qual a regeneração do homem dar-se-ia por meio do trabalho de aniquilar os judeus.

Elisabeth Roudinesco (2008, p. 144) assinala que em seu depoimento Höss não nega os atos genocidas que cometeu, mas busca explicá-los. Após ter sido capturado, opta por confessar e justificar o crime coletivo, intentando, com isso, ser lembrado como um herói com bom coração. Para tanto, apresenta uma racionalização com a qual busca mostrar que as vítimas são as únicas responsáveis pelo seu próprio extermínio, tendo querido e desejado sua própria destruição! Por conseqüência, os assim chamados carrascos estariam a executar uma vontade das vítimas de se extinguirem por pertencerem a uma raça impura! Höss ilustra, nesta racionalização, uma inversão-limite à qual pode chegar o ser humano desprovido de investimento mínimo no outro.

Outra forma perversa de abster-se diante de uma realidade desumana é o silêncio. Seja como forma de denegação, constituindo uma mentira, seja como arma para ferir o outro, tratando-o com indiferença, como se não existisse. Como vimos, assim como o outro nos confirma e ratifica o nosso existir, como seres relacionais e interdependentes que somos, o outro também pode negar o nosso existir. O silêncio mortal, o fechamento absoluto, cindindo qualquer possibilidade de comunicação, nega a existência do outro, promovendo uma sensação de morte em vida.

Segundo a psicanalista Marie-France Cyr (2001), a *bouderie* é uma forma de violência psicológica que traz o silêncio como arma. O *bouder* (em português, *amuado*, *emburrado*, tradução nossa) é potencialmente perigoso ao utilizar o silêncio como arma, pois, assim, não constitui um discurso intersubjetivo que lhe comprometa, e ainda consegue promover uma devastação na vítima por meio da provocação da forclusão (GREEN, 1990) - termo lacaniano que significa rejeição, repúdio, e refere-se a algo que perdeu seu efeito por não ter sido registrado no tempo certo, deixando como que uma lacuna no ego da pessoa por ter ‘pulado’ um registro que seria fundamental para a formação da sua personalidade, constituindo um mecanismo de defesa que está na origem da psicose.

> Sabemos que podemos destruir uma alma sem tocá-la, falando com ela, ou que se pode destruir alguém sem tocá-lo, sem lhe falar, simplesmente deixando de olhá-lo. [...] .... não é necessariamente o conteúdo agressivo da pulsão, mas é a rejeição radical que há na forclusão que tende a excluí-la do campo psíquico. (GREEN, 1990, p. 80)

Em termos sócio-históricos, nossa cultura contribui para a ampliação da *bouderie* na medida em que desvaloriza as palavras e os gestos de solidariedade humana (GUATTARI, 1991). Citando as pesquisas de Judith Herman (1992), Ilma Ribeiro Silva (2000) reafirma que

o silêncio é a primeira arma do agressor, que o exige da vítima, e faz de tudo para que ela não seja ouvida. E ainda, quando confrontado, apresenta argumentos racionais, negando suas atrocidades, e culpabiliza a vítima por estar exagerando ou mesmo inventando toda a história, buscando, com isso, diminuir a importância nefasta de seus atos.

Quando escreveu sobre a *banalidade do mal*, Hannah Arendt (1983) alertou para a normalidade do mal na sociedade nazi-fascista, mostrando o mal como "'produto normal' das relações entre humanos e não resultado de atos excepcionais" (KATZ, 2000, p. 3), uma vez que o totalitarismo ditava as regras da normalidade social, regras às quais Eichmann e outros chefes nazistas obedeciam, cumprindo e fazendo cumprir ordens em conformidade com a manutenção da normalidade do sistema no qual "a Lei fizera do crime a norma" (ROUDINESCO, 2008, p. 127).

Pierre Weil faz o mesmo alerta em nossa sociedade democrática, ao denunciar a *normose*, normalidade doentia, ou a patologia da normalidade,

> conjunto de normas, conceitos, valores, estereótipos, hábitos de pensar ou de agir, que são aprovados por concenso ou pela maioria em uma sociedade e que provocam sofrimento, doença e morte; (...) algo patogênico e letal, executado sem que os seus autores e atores tenham consciência de sua natureza patológica. (WEIL *et al*., 2003, p. 22)

Logo, apesar do totalitarismo impor a insensibilidade sob pena de morte, a insensiblidade normatizada socialmente acontece mesmo fora de estados de exceção. Carl Alasko, psicólogo norte-americano sublinha que "a manipulação emocional floresce agora devido à tempestade perfeita de influências culturais que constantemente nos induzem a abandonar a verdade, a honestidade, a fidelidade e a integridade" (ALASKO, 2011, p. 19).

Para André Parente (1992, p. 53) a verdade, hoje, virou um produto como outro qualquer, uma vez que com a pós-modernidade houve uma crise da verdade, porque desapareceu a atitude que dizia que a verdade preexiste à sua produção. Com isso, o que atestamos é o descompromisso e até mesmo a evitação dos indivíduos em se comprometerem com a verdade, até mesmo com suas verdades existenciais (JASPERS, 1973), com medo que têm de serem excluídos socialmente por agirem assim.

Podemos constatar, de fato, uma evitação em se agir com reflexão crítica, pois o ser criticamente diferente pode ser o indício da exclusão, como nos alerta de forma contundente o filósofo português José Gil, segundo o qual, atualmente, vivemos numa sociedade *normalizada*, "caracterizada negativamente pela homogeneização dos comportamentos, pela supressão de possibilidades de vida (criação de novos possíveis de subjetivação), e positivamente pela aceitação universal deste estado de coisas" (GIL, 1999, p. 33). A moda,

uniformizadora dos comportamentos, debocha do senso crítico, fator denunciador de qual algo pode estar errado ou inconveniente no trato ético-social. Temos aqui, a aproximação à *normose*, conceito de Pierre Weil (2003) referente à patologia da normalidade, na qual, no trato inter-humano, vive-se a aceitação do patológico como normal. Para Gil, na normalização há uma imposição silenciosa de uma regra única, não explícita, mas organizadora da sociedade e da cultura, numa condição aterrorizante que cala os indivíduos pelo medo da exclusão. A homogeneização do pensamento, viés da globalização, promoveria uma sensação de estranhamento naqueles que, porventura, insistem em tentar dizer de sua expressão espontânea e apontar limites críticos para com essa homogeneização que mortifica a expressão criativa humana – tal como acontece nos sistemas totalitários. Assim, paradoxalmente, apesar de vivermos numa sociedade democrática, haveria uma outra forma de totalitarismo na imposição da regra única da normalização e homogeneização – sob pena de exclusão.

Em nosso entender, o medo de exclusão, antes de suas marcas sociais e práticas institucionais, conforme apontado por José Gil, aciona, primeiramente, tensões internas nos indivíduos, de tal modo que começam por travar sua expressão espontânea e passam a um embotamento cognitivo por reprimir seus pensamentos críticos. A partir daí, em concordância com o filósofo, temos que a exclusão se dá em todas as esferas, internas e externas ao indivíduo em sociedade, atingindo a cada um de nós no cerne de nossa condição humana – podendo desencadear uma desestruturação psíquica, nos termos da tese aqui apresentada, ainda que não legitimada como tal pelo próprio processo normótico vigente. O antídoto ao deboche da emoção e do senso crítico estaria no resgate da valorização emocional, como nos lembra a escritora italiana Susanna Tamaro, descendentes de sobreviventes do Holocausto:

> "O coração", continuou Arik, "é o local desta batalha, é onde as boas intenções se chocam com as más num terrível vale-tudo. Precisamos ter plena consciência disto, pois do contrário acabamos nos rendendo sem nem sequer ter entrado na luta, sucumbindo à opacidade do indefinido, que é o maior inimigo da nossa época. A opacidade tira a alegria da vida, amortece a luz das coisas que nos cercam, entregando o nosso ser à escuridão". (TAMARO, 2007, p. 172)

Em consonância com a teoria do trauma de Sándor Ferenczi, José Gil (1999, p. 36) alerta que o estado de terror conseqüente da sociedade de controle e da norma única difusa, promove um estado traumático, no qual, com o choque esmagador interno, dá-se uma paralisia da atividade psíquica, da percepção e da elaboração do pensamento, com o que a personalidade fica sem proteção. Acrescentamos que este quadro retardaria a responsividade e conduziria à aceitação impotente do *status quo*, enquanto o organismo busca se reorganizar e

reencadear sua psicodinâmica – o que pode levar um tempo variável de pessoa para pessoa, durante o qual se experimenta uma sensação de anacronismo perante a vida, sensação esta também terrificante.

Para Gil, o terror nasce de uma operação denominada por ele de *duplo esmagamento*, engendrado por situações de obediência pela obediência, sem motivo, sem justificativa, esmagando a vítima com injustiças subseqüentes.

> Se, depois de uma primeira injustiça violenta que esmaga o sujeito, se procura "limpar", e ao mesmo tempo "inscrever" essa primeira violência com uma segunda injustiça [...] provoca-se um efeito de terror. O adulto que, não querendo confessar à criança que a puniu injustamente, a pune novamente para confirmar a justeza de seu castigo – está a praticar o duplo-esmagamento. Obediência ao poder incompreensível, e à sua aplicação arbitrária. (GIL,1999, p. 37, grifos do autor)

No âmbito político, Gil destaca que ao menos uma condição é necessária para que haja obediência ao terror:

> que, a partir de um certo momento, o terror não seja reconhecido como tal; que, de algum modo, se esqueça a sua origem e a sua existência. O terror trabalha então no interior dos sujeitos, suscitando cadeias coletivas (por contágio) que formam normas de conduta. O terror já não se manifesta de maneira brutal e imprevisível no plano público visível. Aí, ele estabilizou-se no espírito dos dominados; em vez de engendrar pavor e angústia, faz nascer solicitude, amor e servilismo. Os aterrorizados são invadidos pela ansiedade permanente em satisfazer as exigências do sistema [...]: eles quereriam ser os melhores servidores [...]. (GIL, 1999, p. 37)

Acreditamos que tal dinâmica alicerçou a adesão das massas ao nazi-fascismo, promovendo uma competitividade entre os arianos em prol da melhor aplicação dos princípios ditados pelo totalitarismo que aceitaram e incorporaram, exibindo-se mutuamente com a máscara do orgulho, disfarce do vazio interno.

Por outro lado, dadas as manipulações de informação para com as vítimas, o terror instalou-se nelas pela dificuldade em acessar a verdade última acerca das condições de vida e sobrevida, advindo-lhes também alterações em sua capacidade de se expressar e responder, esmagados que estavam formalmente na condição de excluídos do sistema. Na luta pela sobrevivência, tiveram de desenvolver estratégias específicas para suportar o estado de exceção: comportamentos de exceção, os quais, em condições sociais regulares, talvez jamais manifestassem:

> O outono se aproximava, as noites frias eram mais intensas. Quem poderia imaginar que os judeus provenientes do gueto de Kraków, que podiam trazer cobertor ou endredon, negassem aos sobrinhos cobrir seus pés frios? Sou testemunha ocular que vi e ouvi queixas dos meus companheiros. Parece que o instinto animalesco prevalece e domina o ser humano nessa hora quando se

> ignora o que pode acontecer daqui a pouco.(*Lejbus Brener* apud LEVY, 1996, p.557)

Segundo o psiquiatra Augusto Cury (2004, p. 51-51), as vivências traumáticas, perdas, frustrações e fortes angústias não superadas formam zonas de conflito intensas cravadas no inconsciente – por ele denominadas *janelas killers*, as quais, quando entramos em contato, nos levam a reagir sem pensar, sem elaborar, pois não encontramos os arquivos de memória que sustentem o raciocínio, não havendo a coordenação de idéias. Entendemos que as situações traumáticas perversas e paradoxais, não encontrando referência de normalidade de funcionamento nos alicerces de formação do sujeito, levam-no a um colapso na sua responsividade.

Por outro lado, o terror pode ocasionar outros tipos de resposta, quando em contexto de tensão implícita. Nas tentativas de sobrevivência, seja na sociedade totalitária formal, como no nazi-fascismo, seja na sociedade contemporânea, democrática mas globalizada e normatizada unicamente, com nos diz José Gil (1999, p. 40), o terror à exclusão leva as pessoas a evitar assumir responsabilidades, a não confrontar opiniões em contrário, a fugir dos problemas, recusando conflitos, escondendo-se em euforias. Não percebem – ou preferem não perceber – que, agindo assim, acabam por promover o seu próprio autosufocamento e a perda da autoconfiança, o afastamento de sua própria natureza e condição humana ética, fechando suas saídas criativas de ser e existir individual e socialmente, configurando o vazio existencial, tido por Rollo May (1988) como o problema fundamental do homem moderno. Terminam, com isso, criando para si mesmas a tão temida e evitada exclusão – exclusão da sua própria vinculação com o sentir-se plenamente vivo. O psicanalista Carlos Roberto Aricó denuncia o perigo do silêncio da desistência, conseqüente do vazio existencial:

> O desespero, e não o silêncio, talvez seja uma das últimas oportunidades de se redescobrir a vontade de lutar, a vontade de transformar a ordem instituída [...] Grande parte dos explorados e dos excluídos permanece em silêncio. Trata-se de um público sem opinião. Permanece no silêncio de quem não acredita em mais nada, no silêncio dos que se debateram em vão, dos que não opinam mais. Os excluídos permanecem na calma violência dos apáticos, submissos pela indecente, mas poderosa, força do abandono crônico. Já não existe qualquer postura crítica ou reflexiva. Assim, acabam sendo cúmplices, sem saber, da manutenção da ordem. As elites, por meio da força, do poder, e, sobretudo, dos estratagemas políticos fazem a opinião pública sem a participação das multidões silenciosas. (ARICÓ, 2001, p. 125)

O medo do isolamento já fora assinalado por Erich Fromm ([1941]/1974b) como um dos fatores que contribuíram para a adesão ao Nazismo, mesmo por parte da população alemã não convicta das idéias do Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães, principalmente pela associação de identidade do Nacional-Socialismo não como um partido político alemão, mas com a própria Alemanha. Nesta vinculação como condição para a vitória do Nacional-Socialismo, a renúncia à opinião própria e a adesão ao pensamento coletivo foram ensinados como um sacrifício necessário dos indivíduos para o fortalecimento do *Reich* ao qual pertenciam. Fromm destaca, ainda, que quando os outros partidos foram abolidos, opor-se ao Nacional-Socialismo era o mesmo que opor-se à Alemanha, e que parece ser insuportável para o homem comum o sentimento de não se identificar com nenhum grupo maior ([1941]/1974b, p. 168). Assim, mesmo sem acreditar a fundo no regime ditatorial, muitos aderiram ao nazismo por se sentirem incapazes e ansiosos individualmente, delegando a um líder o poder cego e mágico de livrá-los desse mal estar interno (MAY, 1988). O medo do isolamento e a fragilidade ao tentar se manter diferente da maioria auxiliaram o poder instituído a conquistar a lealdade das massas, ainda que ao preço da consciência crítica individual, amortizada, haja vista a atitude de indiferença para com as vítimas das desigualdades sociais que implementavam ou apoiavam entusiasticamente, investindo-se de uma vaidade que, em geral, é sinal de insegurança e vazio interior, disfarçado em exibição de orgulho. O resultado de tal renúncia à liberdade de pensar autonomamente é o ódio – advindo da fraqueza de funcionamento criativo e expressivo -, para o qual o regime totalitarista, supressor da autonomia individual, forneceu um bode expiatório aonde descarregá-lo (MAY, 1988), pois dependia, para seu êxito, do irracionalismo das massas, de sua ação pela ação, sem nenhuma reflexão nem atitude crítica (ECO, 2001). Umberto Eco ainda vai além e diz que, no nazi-fascismo, o ódio aos judeus chegou a proporções genocidas porque a intolerância contra os judeus vingou não apenas por seu caráter doutrinário, ditado pela ideologia nazista, mas sim por sua condição de intolerância selvagem, anterior a qualquer doutrina e impermeável a qualquer crítica, baseada em fortes reações emocionadas, aliado ao antissemitismo praticado há séculos aonde houvesse um gueto. Segundo Eco, não se consegue refrear a intolerância selvagem com argumentações sendo, por isso, mais perigosa, pois diante de sua pura animalidade, o pensamento fica desarmado. Por isso é tão difícil combater a intolerância quando atinge graus doutrinários, posto que, em geral, já vem alicerçada sobre a intolerância selvagem, indiferente a tudo o que lhe seja diferente.

Como ressalta Jurandir Freire Costa, a cultura da indiferença promove a banalização da vida, ao anular o outro em sua humanidade. Segundo o psicanalista, com esse alheamento

dá-se um distanciamento no qual a hostilidade é substituída pela "desqualificação do sujeito como ser moral", quando o outro deixa de ser visto como um "agente autônomo e criador potencial de normas éticas, ou como um parceiro na obediência a leis compartilhadas e consentidas, ou, por fim, como alguém que deve ser respeitado em sua integridade física e moral" (COSTA, 1997, p. 70).

A *normose* (WEIL, 2003) se instala na sociedade pós-moderna contemporânea pela desconsideração cultural para com algumas características essenciais constitutivas do ser humano: subjetividade, emoção, sensibilidade; capacidade de compadecer-se, solidarizar-se, importar-se (o *concern* winnicottiano) e empatizar com outro ser humano, no sentido de Martin Buber, estabelecendo vínculos significativos, que dão sentido à vida – elemento primordial para o ser humano ter forças para atravessar as agruras físicas e emocionais, e os traumas aos quais está sujeito ao longo de sua vida, conforme já sublinhado por Viktor Frankl (1950, 1955a, 1955b). A atitude de se importar e reconhecer a existência do outro na continuidade relacional é que dá oportunidade de expressão à criatividade, reconhecida como instância ontológica, conforme postulado por Winnicott (2000), cuja teoria ressalta a insuportabilidade do não-reconhecimento, da não-legitimação das demandas do sujeito por parte do outro, pois assim não se promove a atitude do *concern*, configurando-se numa experiência traumática em função dessa não resposta, vivida pelo sujeito como indiferença e insignificância para com a sua existência (WINNICOTT, 1975).

E o nosso alerta é por reconhecermos na indiferença e na apatia para com as emoções os primeiros germes para a instalação de uma sociedade totalitarista e destrutiva, pela institucionalização do desinvestimento significativo e da pulsão desobjetalizante, característica da pulsão de morte que "atua no sentido do desligamento, atacando os vínculos objetais e mesmo a própria capacidade de investimento", como descreve a psicanalista Cláudia Garcia (GARCIA, 2005, p.148; 151), segundo a qual o sujeito na contemporaneidade coloca-se como "agente e vítima da ação de um desinvestimento avassalador que aponta para a atividade da função desobjetalizante", conforme postulada por André Green.

> O que significa a pulsão desobjetalizante? Significa que a pulsão de morte entre em ação cada vez que o sujeito realiza, diante do objeto, uma desqualificação de sua própria singularidade e de seus próprios atributos: seja quando o objeto se torna anônimo, como o objeto da perversão, ou quando o objeto é despojado de suas características de ser que sente e pensa, como no caso da tortura; ou então o objeto é desprovido de sua identidade humana, e são as mil maneiras pelas quais se exercem as formas de segregação social... (GREEN, 1990, p. 76).

Segundo Garcia, “a função desobjetalizante e o narcisismo negativo se apresentam como expressões psíquicas do mal-estar contemporâneo que, apesar de seu caráter defensivo, intensificam a fragilidade dos sujeitos frente às situações traumáticas” (GARCIA, 2005, p. 149), na medida em que não utilizam seus recursos interiores, de força, sentido, e direção para utilizá-los no investimento com outros ao seu redor (MAY, 1988). Acabam deixando-se levar pelas correntes de moda que propagam objetos cada vez mais desinvestidos, fazendo, inclusive, o próprio homem de objeto, configurando-se em correntes que confluem para o vazio existencial presente na sociedade contemporânea.

Roberto Hallal (2007b, p. 39) também alerta para as conseqüências nefastas da sociedade movida pela pulsão desobjetalizante: quando o outro é tratado como objeto, a sociedade já apresenta a corrosão moral e ética que antecede as crises políticas e econômicas, pois, com essa corrosão, quebram-se “as regras básicas da convivência humana. Quando o outro passa a ser considerado objeto, quando as relações humanas passam a ser descartáveis, é porque algo muito grave está acontecendo”. A subversão das possibilidades vinculatórias conduz a consequencias negativas individuas e sociais.

> Acreditamos que a força, a astúcia, a mentira e a traição subvertem o legítimo contrato social entre os homens, que somente pode realizar-se por intermédio da compaixão. A violação deste contrato, por meio do uso da força e da violência simbólica ligada à astúcia, propicia o domínio de um indivíduo sobre o outro, causando sofrimento e estabelecendo relações de poder que protagonizam a desigualdade entre os homens (ARICÓ, 2001, p. 120).

Assim, existe a possibilidade do ser humano estabelecer relações empáticas, de consideração ao outro como *Tu*, e em reciprocidade dessa qualidade de investimento no inter-humano. Mas há também a possibilidade do homem raciocinar à distância sobre essa condição empática e optar por não se colocar no mundo dessa maneira. Neste caso, há um distanciamento e um desinvestimento nessa qualidade empática possível, da qual a atitude distanciada poderá falar sobre, mas sem vivenciá-la. Este distanciamento passa a olhar as relações de investimento pelo viés do controle e não mais de expressão e doação. Controle e poder. Trata-se de um olhar administrativo, e não mais criativo, muito menos co-criativo, já que o outro não é mais considerado como um igual, mas como algo (não alguém) diferente e a ser utilizado.

> Na atualidade, desmedidamente competitiva, é mais importante a astúcia do que a sinceridade. Dizer mentiras, ou fazer mais promessas do que possa cumprir, torna o indivíduo mais apto para o poder, mais equipado para o sucesso, mais conivente com a hipocrisia, mais próximo do reconhecimento social que emana dos vencedores. (ARICÓ, 2001, p. 51)

A partir daí, toma lugar o deboche e o desprezo a essa condição de investimento, configurando-se no trabalho do negativo André Green, no qual há o investimento da "satisfação narcísica da não-satisfação do desejo objetal, considerada mais desejável do que uma satisfação submetida à dependência do objeto e suas manobras aleatórias" (GREEN, 1983 apud GARCIA, 2005). O sujeito passa a investir em seu esforço narcísico de não-relação com o outro, ou seja, em seus próprios mecanismos de desinvestimento. É assim que, como Arendt testemunhou no julgamento de Eichmann, "o caráter infame da ordem dada nada significava diante do caráter imperativo da própria ordem", tornando-se um "genocida sem sentir a menor culpa" (ARENDT, 1983 apud ROUDINESCO, 2008, p. 128). Eichmann assumia com naturalidade sua monstruosidade que, sabidamente, chocava a todos os presentes ao seu julgamento. Segundo Roudinesco (2008, p. 135), o que salta aos olhos em depoimentos como os de Eichmann e de outros genocidas é a normalidade com a qual aderiram ao cumprimento de ordens de um sistema perverso, ainda que eles, individualmente, não sejam necessariamente enquadrados como perversos no sentido clínico estrito do termo – ou seja, não apresentam sintomas sexuais, nem esquizofrenia,... Temos aqui um importante viés de compreensão da estrutura individual e social feita por homens sobre outros homens, contexto o qual devemos sempre ter em conta ao analisarmos os comportamentos de indivíduos e grupos que compõem uma sociedade, contribuindo para sua maior ou menor deformação humanitária.

Na banalidade do mal, ou na *normose*, há como a apresentação de uma nova mentalidade, um novo modo de vivenciar o inter-humano de modo objetivo e frio. Com isso, toda uma destrutividade ilimitada, explícita ou dissimulada, passa a ter lugar no lidar com os outros. Esse desinvestimento caracteriza uma cisão do indivíduo consigo e com os outros a nível afetivo e, neste caso, a cognição adviria com uma série de racionalizações que justifiquem essa opção, configurando um o quadro de perversão do qual, segundo o psicanalista Alberto Eiguer (2001, p. 65-66), o cinismo é um dos seus componentes e mantenedores. Eiguer destaca que o cínico se satisfaz quando consegue destruir o belo e a nobreza de espírito, bem como os argumentos válidos dos outros. Para o cínico, bem como para o perverso, toda ligação seria fútil e sinônimo de fraqueza - ternura, aflição e dor não pertencem ao seu mundo. Ao mesmo tempo, ele incrementa a paralisia emocional em seu alvo, por mantê-lo sob seus auspícios sádicos e sarcásticos (EIGUER, 1997). Apresenta uma compulsão por teorizar ao mesmo tempo em que erige a simulação como sistema de

pensamento – e aqui reencontramos a mentira no cerne da malignidade, conforme acima referenciado nos estudos de Scott Peck (1992).

Assim, o pensamento do perverso, e do cínico, poder-se-ia constituir numa elaborada construção, mas esvaziado de sentido, de significado de vida, nos dizeres de Dilthey, já que não leva em consideração o outro, muito menos quaisquer tentativas que o outro pudesse vir a fazer para evidenciar sua falácia. O outro, enquanto *escuta*, não existe, é anulado. O discurso e a elaboração do pensamento prestam-se ao reinvestimento na própria elaboração. Investe-se na coerência como defesa, na qual só o enunciador está sempre certo. O outro é aludido apenas como alvo utilitário. É a predominância do desejo de dominar, sem quaisquer escrúpulos, característica do perverso sem sintoma sexual, conforme referenciado por Roudinesco (2008).

Enquanto a função desobjetalizante do narcisismo negativo, típica também das perversões, ataca o investimento, com forte defesa contra o objeto, com preponderância para toda forma destrutiva e desonradora para com ele, o desligamento resultante da vítima de trauma também decorre de um receio em estabelecer investimentos, mas não por incremento da função desobjetalizante, nem tão pouco por opção da vítima, mas sim por um medo explícito, um mal-estar decorrente da desestruturação psíquica advinda da violência desobjetalizante da qual foi alvo e vítima.

Temos, portanto, dois comportamentos resultantes em não-investimento: o do perverso, que prefere incidir suas forças em sua evitação e desprezo conscientes para com a possibilidade de investimento no outro; e o da vítima do perverso, pelo choque e aturdimento de receber a negação absoluta de qualquer forma de investimento e consideração por parte do outro.

Na sua linha de análise buscando compreender as questões individuais do homem à luz das condições psicológicas e contextos sociais de sua época, Erich Fromm, em *Ter ou ser?* (1980, p. 24-25) diz que a era industrial, apesar das promessas de ganhos materiais e intelectuais, resultou num fracasso traumático para o homem devido a duas premissas psicológicas: a) que o objetivo da vida é o prazer máximo, com a satisfação de todos os desejos ou necessidades subjetivas que a pessoa possa ter; b) que o culto do eu, o egoísmo e a voracidade - produzidos pelo próprio sistema – leva à harmonia e à paz. Ora, sabemos que esta hiperestimulação narcisista e hedonista, em diversos outros momentos da História, levou tão somente à destruição para sociedades inteiras, além de deixar o homem num profundo sentimento de desamparo e, com isso, carente de alguma solução externa que lhe desse direção e sentido. Se há quase um século esta qualidade foi uma das facilitadoras para a

instauração do regime nazi-fascista, hoje, além do perigo de instauração de novos regimes ditatoriais e autocráticos, temos uma apatia normatizada, que mantém o marasmo e a perdição em indivíduos e em grandes grupos, ainda que disfaçado pela camada superfivial hedonista sob um imediatismo exacerbado dos tempos hipermodernos – o tempo contemporâneo hiperacelerado descrito por Gilles Lipovetsky (2004a), que detona a subjetividade, e intenta tornar sentimentos em produtos reduzidos à manipulação esvaziada. Nos dizeres de Fromm, é o modo *ter* de existir, no qual o homem conta pelo que tem, consegue, obtém, subtraindo sua subjetividade e objetalizando a si próprio, vivendo uma vida utilitarista e consumista. Em contraposição, o modo *ser* se caracteriza pela autonomia, liberdade e razão crítica, configurando um modo de existir no qual o homem é um ser ativo e criativo, aplicando suas potencialidades em seu cotidiano, inclusive para superar as dores e decepções às quais está sujeito, sejam individuais ou sociais. O difícil, no entanto, é o indivíduo se sentir forte e capaz de manter a sua posição e autonomia diferentes das idéias comumente vigentes na cultura e na sociedade em que vive (FROMM, 1965).

Fromm tem um extenso trabalho sobre os tipos de caráter e de estrutura de personalidade sádica, masoquista, autoritária, cujo estudo contribui para a compreensão da adesão das massas aos sistemas autoritários (FROMM, [1941]/1974b, 1987). No caso do nazismo, entende que os fatores psicológicos a ele relacionados devem ser entendidos como tendo sido influenciados por fatores sócio-econômicos; e por sua vez, os fatores econômicos e políticos ligados a ele têm de ser entendidos em base psicológicas, em especial no que se refere ao fascínio sobre as massas que angariou, em particular as classes operárias alemãs. Não que as condições psicológicas tenham sido a causa do nazismo, mas seu entendimento nos dá uma panorâmica das condições de base humana sem a qual ele não teria vingado. Ou seja, trata-se de uma análise interdisciplinar, em que o detrimento de um aspecto compromete o entendimento do todo.

Dentre essas condições, destacamos, como supramencionado, que, segundo Fromm ([1941]/1974b) quando da vitória do Nacional-Socialismo, a lealdade da população alemã foi incrementada pela identificação do Governo de Hitler com a Alemanha, ou seja, a lealdade ao governo passou a significar a lealdade à Alemanha. Opor-se ao partido significava opor-se à Alemanha e se colocar sozinho e como pária da sociedade. Mais uma vez, retomamos aqui o medo da exclusão como um dos fatores de adesão das massas ao nazismo, mesmo quando não estavam convictas das propostas do partido. O medo falou mais alto – principalmente por implicar, também na perda da própria vida, à medida que os opositores ao regime em vigor eram rechaçados socialmente, presos e mortos.

Aqueles que a ele aderiram obtiveram ganhos materiais - como empregos, cargos públicos e propriedades de judeus e de opositores ao regime que tudo perderam - e satisfação emocional - nos espetáculos públicos de sadismo nos quais os judeus eram as principais vítimas, e na ideologia e estrutura sócio-partidária, que insuflava a sensação de superioridade sobre os não-arianos, e até mesmo sobre outros países. Conforme a ideologia partidária nazista, hierarquizada e burocrática, foi criada uma estrutura na qual todos tinham alguém acima de si a quem se submeter e alguém abaixo sobre quem exercer seu poderio. Acrescente-se a essa estrutura a necessidade de um bode expiatório, dada a tensão provocada por uma depressão econômica, como um dos fatores aos quais se juntou a milenar culpabilização do grupo minoritário judaico em diversas sociedades ao longo da História - sendo a xenofobia facilitada por sua condição peculiar de estar ao mesmo tempo dentro e fora da comunidade maior (LEWIN, [19--]; ECO, 2001) - e temos mais um viés de entendimento dos artefatos da maquinaria destrutiva que se abateu, mais uma vez, sobre este grupo, bem como sobre diversos outros. Afinal, como analisa Jean Baudrillard (1990, p. 80-81), as massas não têm vontade crítica, elas só têm uma força indiferenciada, uma força de rejeição, que "está no que expulsam, no que negam e, antes de tudo, em qualquer projeto que as supere, qualquer classe ou inteligência que as transcenda".

Assim é que o caráter autoritário e destrutivo nazista está repleto de forças sado-masoquistas. O sadismo, visando o poder total e absoluto sobre o outro, e o masoquismo visando a desintegração da própria pessoa, absorvendo-a num poder esmagadoramente forte do qual participa da força e glória, num apagamento da individualidade que se dissolve na massa. Segundo Fromm ([1941]/1974b, p. 177), "tanto as tendências sádicas quanto as masoquistas são provocadas pela incapacidade do indivíduo isolado se sustentar sozinho, e pela necessidade de um relacionamento simbiótico que supere esta solidão". Fromm reconhece nos sistemas totalitários a emergência da ética autoritária, na qual o conteúdo do que é bom ou mau é definido em função dos interesses da autoridade, e não dos subordinados (1974a, p. 20), delineando-se, a partir daí, as ações julgadas necessárias à manutenção do controle e da ordem do sistema antidemocrático, inclusive as diversas formas de violência física e psicológica. A racionalização foi um mecanismo utilizado por Hitler para justificar suas ações autoritárias e sua vontade de poder, numa demonstração de violência psicológica manipuladora. Fromm destaca algumas das principais justificativas utilizadas por Hitler, e descritas em *Mein Kampf*.

> [...] ele domina outros povos para o próprio bem destes e para o bem da cultura do mundo; a vontade do poder tem suas raízes nas leis eternas da

> Natureza e ele só reconhece e obedece a estas leis; ele próprio age sob as ordens de uma força superior – Deus, o Destino, a História, a Natureza; suas tentativas de dominação são apenas uma defesa contra as tentativas de outros para dominarem a ele e ao povo alemão. Ele só quer paz e liberdade. (FROMM, [1941]/1974b, p. 180)

A mentira, deliberada e consciente, mais uma vez aparece no cerne da manipulação de dados, cuja inversão conformiza um discurso de vitimização do povo alemão, o qual serve de justificativa para as ações destrutivas sobre os indivíduos, grupos e nações marcados como inimigos da Grande Alemanha. Hitler e o povo alemão são todos inocentes e os inimigos são sádicos dos quais devem se defender - destruindo-os. Trata-se de uma inversão de atitude e objetivos dos quais o próprio Hitler lança mão para com aqueles por ele marcados para morrer. Assim, o caráter autoritário toma forma, tanto na sede de poder do superior sobre outros homens, como na ânsia do homem das massas em se submeter a um poder exterior extremamente forte e irresistível - neste caso, a ideologia que impulsiona todas essas ações. E como a maioria das pessoas anseia por alguém que lhes dê segurança, esperança, direção e cuidado, quando surge alguém que desempenha este papel de bem intencionado, para ele se voltam e se devotam, mesmo que não passe de um destruidor que pode, inclusive, vir a acabar com suas vidas (FROMM, 1986).

Erich Fromm ([1941]/1974b) descreve três formas de autoridade: a externa, provinda de outrem; a interiorizada, caracterizada na psicanálise como o superego; e a anônima, a qual, passada como sugestão ou disfarçada de senso comum, ciência ou opinião pública, é mais eficaz do que a ostensiva. Na autoridade externa, reconhece-se uma ordem e quem dá essa ordem; na autoridade interiorizada, o comando é reconhecível; já na autoridade anônima, tanto a ordem quanto o mandante são invisíveis, indeterminados, como se as pessoas fossem atingidas por um inimigo invisível. Numa sociedade moderna e liberal, a autoridade anônima é mais eficaz porque não se desconfia dela, nem sempre é reconhecida como uma ordem à qual os indivíduos devem obedecer. Como acima aludimos a José Gil (1999), a autoridade anônima deixa as pessoas perdidas e impotentes, por não terem um foco contra o qual reagir. E Fromm alerta que o sentimento de impotência e insignificância nos indivíduos é um solo fértil para a instauração de sistemas totalitários a qualquer tempo e lugar.

Analisando o ser humano, vemos que sua realidade inclui o que há de melhor e de pior em si e na vida, e somente reconhecendo isso é que nos integramos. Como Erich Fromm (1965, p. 166), reconhecemos que a maldade é um fenômeno especificamente humano, que tenta eliminar o que é especificamente humano: razão, amor, liberdade – não por acaso, os mesmos componentes da estrutura psíquica segundo Dilthey, entendendo-se

razão/conhecimento, amor/afeto e liberdade/possibilidade de agir conforme a vontade conscienciosa/ação volitiva. E que o homem aplica a sua capacidade de imaginar sobre conteúdos malignos, em suas diversas formas e possibilidades, desejando e agindo segundo elas, retroalimentando a sua imaginação (FROMM, 1965, p. 167), e reforçando de si para si a sua capacidade destrutiva. No entanto, aqueles que não agem assim são surpreendidos ao serem vitimados. Assim é que Fromm ([1941]/1974b) afirma que a maioria das pessoas estava despreparada, teórica e praticamente, para lidar com o nazi-fascismo quando ele ascendeu ao poder, porque não conseguiram acreditar que o homem pudesse ter tamanha propensão para o mal, tamanha ânsia de poder, tamanho desprezo pelos direitos dos mais fracos e tamanha facilidade para submissão. Em contraponto, nós hoje podemos – e devemos - buscar aprender com a História a reconhecer, a admitir, que o homem é sim capaz de chegar a tamanha maldade e talvez outras ainda hoje não imaginadas. Trata-se de um exercício de pensar para além dos limites regulares da condição humana, atravessando as perversões de modo a entendê-las em seu funcionamento e aplicações, e superá-las, constituindo respostas ontológicas de restauração da construtividade e do combate à destrutividade do que há de essencial no ser humano.

Este exercício Hitler não foi capaz de encarar. Paradoxalmente, o líder da destrutividade nazi-fascista não suportava ver os soldados mortos durante a Segunda Guerra Mundial porque relutava em ver as conseqüências concretas de sua sede de destruição. Segundo Erich Fromm (1986, p. 78) Hitler não tinha consciência de ser um homem que gostava de destruição; mas, em nosso entender, ele não queria ter tal consciência, porque teria que se deparar com a destruição daqueles sob seu comando. Nessa dinâmica interna, ao não reconhecer seus impulsos destrutivos, Hitler intentou uma cisão psíquica, fadada ao insucesso. Ao intentar olhar só para a vitória, a derrota era-lhe insuportável – a ponto de ter querido destruir a própria Alemanha por estar perdendo a guerra, e não sendo, por isso, digna de sobreviver; revelou aí sua plena sede de destruição. Essa característica destrutiva implacável foi estudada de modo mais aprofundada por Erich Fromm e apresentada em sua obra *Anatomia da destrutividade humana* (1987), na qual Hitler é analisado como uma personalidade não só sado-masoquista, mas necrófila, que tem aversão a tudo o que é vivo e amor a tudo o que é morto, a tudo o que não vive, ao que é mecânico. Claro está que o contexto do pleno desenvolvimento industrial de sua época também deve tê-lo influenciado em seu fascínio pela eficiência maquinal e fria como realidade do mundo circundante. Mas, fundamentalmente, Hitler desconhecia o remorso e a vergonha, emoções que podem impedir que os crimes e as destruições se repitam (FROMM, 1986). E lamentavelmente, ele e outros

necrófilos resistem com todas as suas forças a esse enfrentamento e reconhecimento emocional consciente, essencial para a superação da destrutividade e das cisões psíquicas que a mantém.

Além das descrições das forças violentas em âmbito psicológico, não podemos deixar de mencionar as análises sócio-político-econômicas apresentadas por Zygmunt Bauman (1998), e já delineadas por Erich Fromm (1965, [1941]/1974b), demonstrando como a conjugação burocracia-hierarquia e divisão e especialização de serviços contribuiu para a efetivação do nazismo e do Holocausto, e pode ainda subsistir como estrutura de base para outras conformações sociais nefastas e destrutivas. Nesta análise, também podemos identificar, como pondera o autor, os efeitos psicológicos e sociológicos de uma sociedade assim estruturada. Senão, vejamos.

O sociólogo polonês Zygmunt Bauman escreveu *Modernidade e Holocausto* visando contribuir para que as lições sociológicas, psicológicas e políticas do Holocausto fossem trazidas à conscientização individual e institucional na contemporaneidade. Mas teve uma motivação pessoal e íntima: sua esposa, Janina, judia sobrevivente do Holocausto, escrevera sua história em *Inverno de manhã* contando como sobreviveu escondida no gueto. Só depois de ler o relato de sua esposa, Bauman, que não é judeu, se deu conta do quanto desconhecia sobre o Holocausto, e como este tema não era fácil de ser compreendido em termos comuns, sendo necessário adentrá-lo buscando apreender aquelas condições sociais irregulares em seu modo distorcido e desumano de trato social. Sentindo-se profundamente tocado pela narrativa na qual Janina diz que “a coisa mais cruel da crueldade é que desumaniza suas vítimas antes de destruí-las. E a mais dura das lutas é continuar humano em condições inumanas” (BAUMAN, 1998, p. 237), Zygmunt mergulhou no tema que até então não tinha considerado profundamente, e buscou explicações e respostas para inúmeras questões que se lhe abriram, sem recuar diante dos conteúdos trágicos com que se deparava – como tendem a fazer muitas pessoas. Seguiu em frente e deixou uma obra específica sobre o assunto, escrita como um dever moral, com a qual intenta uma reflexão crítica sobre a modernidade, o processo civilizatório e seus efeitos, num reconhecimento de que as lições do Holocausto trazem um alerta sobre a condição humana na sociedade moderna contemporânea. Conforme nossos propósitos de pesquisa, Bauman enfrentou o desafio de pensar o tido como impensável, reconhecendo que “o inimaginável deve ser imaginado” (BAUMAN, 1998, p. 108), sobretudo hoje quando sabemos do que aconteceu há décadas atrás, quando tamanha atrocidade atingiu milhões de pessoas despreparadas, sem saber como pensar, agir e se defender contra um mal

que até então não tinha sequer sido nominado. Trata-se de um dever histórico, social, moral e educacional que também assumimos aqui.

A preocupação com a compreensão dos fatores e mecanismos que um dia possibilitaram o Holocausto, e com a possibilidade de se configurarem condições como as presentes àquela época, levou Bauman (1998, p. 119) a indicar os padrões tipicamente modernos, tecnológicos-burocráticos, e a ação e mentalidade que eles geram, institucionalizam, mantêm e reproduzem, como o mais crucial dos fatores constituintes do Holocausto, que primou pela racionalização aliada à burocracia para fazer cumprir a eficiência industrial para produzir a morte, seu objetivo final. Segundo Bauman (1998, p. 37), o Holocausto, a 'Solução Final', resultaram de um intento racionalizado - de se construir um mundo melhor, mais puro e mais limpo, com uma ordem social perfeita, sendo o genocídio um meio para se atingir esta finalidade – e foram gerados pela rotina burocrática, fiel à sua forma e propósito objetivo, técnico e racional. Aqui vemos no autor uma denúncia do trato desumanizado e no modo de pensar que não só o maquinário e a industrialização promovem na sociedade, mas no esfriamento do trato inter-humano decorrente, *kafkianamente*, da naturalização das relações humanas pautadas pelos parâmetros burocrático e maquinal. Infelizmente, o que vemos acontecer na sociedade contemporânea é, mais uma vez, a eficência digital moldar o trato interpessoal institucional, objetalizando os indivíduos ao tratá-los com distância, frieza e o máximo de objetividade e pseudo-sentimentos de cordialidade, como já denunciara Erich Fromm em 1941 (FROMM, 1974b).

Como vimos, no sistema totalitarista nazi-fascista, a hierarquia impunha uma escala de tal modo que cada integrante sempre tinha um superior a quem prestar obediência e eficiência, e um ou mais inferiores em quem mandar e fazer cumprir ordens, além de descarregar a ira sádica, conforme acima delineado por Erich Fromm. Na hierarquização burocrática, todos tinham uma função especializada e um mesmo objetivo: cumprir ordens objetivamente transmitidas, sob pena de exclusão e até mesmo a morte para quem não as executasse. Nesta hierarquização, anula-se a personificação do mandante, pois "o 'intermediário' esconde da vista dos atores o resultado da ação" (BAUMAN, 1998, p. 44), e o conteúdo da ordem a ser cumprida ganha formato de um fim em si mesmo, já que cada integrante da escala hierárquica executava uma ação que era apenas uma parte no todo da burocrática sociedade nazista e da sua indústria da morte. Isso possibilitou a milhares de algozes nazistas não se sentirem responsáveis por várias atrocidades, inclusive assassinatos em massa por eles perpetrados direta ou indiretamente, porque a distância física e/ou psíquica entre o ato e suas conseqüências não só promove a suspensão da inibição moral, mas também anula o

significado moral do ato, bem como todo e qualquer conflito entre a referência moral do indivíduo e o caráter imoral social das conseqüências de suas ações. A distância instituída pela especialização do trabalho e pela burocracia era assimilada no trato social, configurando uma violência silenciosa, como na *bouderie* (CYR, 2001), na qual os implicados, via desprezo e frieza, se eximem de qualquer responsabilidade para com os outros ao seu redor, numa exacerbação egoística na qual a isenção e o silêncio anulam a vinculação moral do executor com o ato. Além disso, o cumprimento eficiente da burocracia funcionava como um catalizador da ira das massas – ira decorrente, como vimos com Erich Fromm, da anulação da individualidade em prol do amoldar-se ao padrão das massas, ao modelo ditado pelo sistema, pelo partido, pela ideologia nazista.

A violência na sociedade moderna foi utilizada de modo a driblar a tendência que o ser humano tem de abominá-la. Para isso, foi tirada das vistas das pessoas, mas não deixou de existir. O acesso a ela foi redistribuído, e seu campo de ação foi distanciado do cidadão comum, para não levantar reações. Mais do que quantidade e qualidade, o que importava no Holocausto era a maneira com que os instrumentos de destruição eram utilizados. Sua eficiência se deu graças à submissão à burocracia, ao cumprimento das ordens superiores, tendo se tornado, a própria violência, uma técnica e, como tal, desprovida de emoções e puramente racional. Afinal, "a destruição, a corrupção, a violência, o ódio precisam apenas de bons agentes, não de pensadores" (EKSTERMAN, 1993, p. 111). Assim, a violência foi aplicada a partir de critérios instrumentais e racionais, dissociada da avaliação moral dos fins, graças a duas características do modelo burocrático de sociedade: a divisão funcional do trabalho com separação de tarefas e a substituição da responsabilidade moral pela técnica, conjugando duas condições que impediam cada elemento da cadeia de trabalho de ter pleno acesso ao produto final para o qual sua tarefa estava contribuindo (BAUMAN, 1998, p. 122).

Com isso, vemos como o Estado nazi-fascista aplicou na organização social os parâmetros de organização industrial no qual o trabalhador não mais detém o conhecimento nem o acesso ao produto final para cuja execução sua tarefa contribui. Fica, assim, responsável tão somente pelo cumprimento instantâneo do funcionamento de parte do maquinário a que tem acesso. Não tem acesso ao todo, nem a consciência dele. Passa a pensar fragmentadamente, supondo ser aquele fragmento o todo. O burocrata não vê as conseqüências sociais e morais de suas ações, e tão somente busca ser um trabalhador eficiente. Apenas se concentra no que deve ser bem feito, buscando otimizar e agilizar as etapas a serem cumpridas, ficando indiferente às implicações de cada uma delas. A desumanização é característica da racionalidade burocrática, com conseqüências aterradoras

absorvidas por um senso comum que insiste em dizer que o que importa é que tudo siga o curso como deve ser – uma indiferença total para com os seres humanos de quem se fala, num exemplo da coexistência harmoniosa dos modos civilizados com os assassinatos em massa. A conclusão, alerta Bauman (1998, p. 128) é que o modo de produção burocrático traz em seu bojo os elementos necessários à execução de tarefas genocidas, cujos objetivos podem ser postulados sem que se revise a estrutura básica necessária à sua implementação. A naturalização de uma organização social desumanizante, cada vez mais distanciada psicologicamente, é mais uma faceta da *normose* (WEIL *et al*, 2003) que nos cerca em nossos dias, sem que as pessoas sintam-se preparadas – ou sequer queiram se mobilizar – para reverter um quadro cotidiano já por demais desgastante, mesmo num Estado democrático.

Para o filósofo Gilles Lipovetsky (2004b), o ceticismo, a desconfiança, o descrédito na política tomaram lugar das grandes utopias portadoras de esperança de mudança – dada a reincidente violação dos princípios éticos pelos mesmos que se dizem engajados numa ação cidadã e moral. Em nosso entender, o desinvestimento na política retroalimenta o desinvestimento em outras esferas relacionais. Em última análise, dá-se em cadeia o descrédito na condição humana, o que, por sua vez, provoca o vazio e o desamparo típicos da falta de sentido de vida, pois o homem não vê mais aonde investir existencialmente. Vê-se cercado de uma sociedade midiática a qual, por um lado, proporciona-lhe distrações superficiais e lúdicas, e por outro intensifica imagens de catástrofes e perigos, apresentando muitas vezes em seqüência imediata esses dois estímulos emocionais opostos. O espectador mal tem tempo de absorver e elaborar cada uma das respostas emocionais a esses estímulos. Na passagem de um para o outro, apenas tem tempo de se reconhecer como espectador, distanciado do perigo ou aspirante ao lúdico veiculado – mas, de todo modo, impassível e distante de um possível real, frente ao qual não elabora suas possíveis reações por não se sentir pessoalmente mobilizado. Se a veiculação midiática à qual assiste, sobretudo a publicitária, não trata de crer mas sim de fazer-crer, a participação social tão pouco foge ao modelo – não é pró-ativa nem espontânea mas, quando muito, maquinal, um fazer-agir (BAUDRILLARD, 1990), sem maior valor participativo.

Segundo Lipovetsky em *A era do vazio* (2005), instala-se na contemporaneidade uma indiferença por excesso e não por falta de estímulos, por hiper-solicitação e não por privação de dados, sendo a apatia a resposta à alta velocidade das mais diversas informações, das mais superficiais às mais importantes e emergenciais, todas veiculadas com um mesmo patamar de importância, sem hierarquia de prioridades valorativas. Como somos por elas dioturnamente bombardeados, muitas vezes o recurso é o esquecimento ou mesmo o não registro. Sem

diferenciação valorativa, e sem asseveração da realização dos conteúdos propagados, o que resulta é uma resposta generalizada ao mundo social e circundante, a *indiferença pura* na qual tudo é possível, "todos os comportamentos podem coabitar sem se excluírem, tudo pode ser escolhido à vontade (...) em um tempo desvitalizado sem referência estável e sem maior coordenação" (LIPOVETSKY, 2005, p. 23). A indiferença pura dita uma existência voltada para o temporário e transitório, e para o individualismo; nela, o sujeito é um telespectador da vida ao seu redor, à qual assiste como se vagasse num deserto.

E é a partir dessa imagem do deserto que Lipovetsky (2005) alerta também para a desertificação cultural e institucional que se alastra em nossa cultura contemporânea, dado o desinvestimento dos cidadãos, já que a cultura e as instituições sociais deixam de apresentar realidades factíveis com seu propósito essencial: como acreditar no valor do trabalho e do esforço se nada acontece em caso de absenteísmo e quando o que se exalta é o lazer em oposição ao trabalho, e a aposentadoria é aspirada como a um ideal? Quem continua a acreditar na família quando os índices de divórcio só aumentam, e quando os idosos são mandados para casas de repouso com cada vez mais naturalidade? Como acreditar em política quando a fala de um ministro é recebida com o mesmo alheamento que se recebe uma informação de uma revista de variedades, pois a política se tornou um palco de espetáculos e escândalos? Estes são alguns exemplos das estimulações paradoxais às quais somos submetidos, para os quais as respostas muitas vezes são os comportamentos imediatistas, pois refletir sobre esses estímulos paradoxais é por demais complexo e exige muito esforço, com pouco vislumbre de solução. Com isso, as instituições perdem o poder de mobilização emocional e de concentração de investimentos e adesões. Ainda assim, continuam funcionando, numa apresentação burocrática e eficiente tecnicamente, mas com maior descaso para com o seu público, a quem deveriam atender e contemplar. Assistimos ao contágio do vazio emocional, no qual a técnica e a indiferença ocupam seu lugar nas trocas sociais, fragilizando as pessoas, que sentem-se aturdidas, muitas vezes sem conseguir entender porque se sentem assim, pela dificuldade em compreender este efeito do esvaziamento de sentido e da indiferença com que são tratados. Por não compreenderem e não nominarem o vazio que as assola, e nem terem a quem recorrer no sistema burocrata e digital que não as ouve nem acolhe seus apelos, as pessoas ficam à mercê do aturdimento e tornam-se apáticas, cansadas de não terem aonde investir. Com isso, facilmente cedem ao apelo pós-moderno, tanto materialmente como alvo das experimentações capitalistas aceleradas, quanto ao desengajamento emocional, contribuindo para que o ciclo da falta de sentido se retroalimente de forma naturalizada num cotidiano em que a cultura nos incita a aceitar a

possibilidade de tal modo de vida. Trata-se de uma pressão sócio-cultural forçada, na contra-mão da condição ôntica do ser que clama por sentir, investir e viver teleologicamente.

Para Lipovetsky, o ensino é um dos setores mais atingidos pela indiferença, pois em poucos anos a autoridade e prestígio dos professores quase desapareceu, tendo sua palavra cedido lugar à palavra da mídia, e o saber visto com ceticismo – não só pelos alunos, mas pelos próprios professores. A veiculação midiática tem o atrativo do espetacular, e a digitalização e a virtualização geram acesso a trocas de informação prescindindo do encontro dialógico – com isso "o desenvolvimento do raciocínio pessoal passa cada vez menos pela discussão entre indivíduos privados e cada vez mais pelo consumo e pelas vias sedutoras da informação" (LIPOVETSKY, 2004a). Tudo isso são conseqüências nefastas da banalização da vida e das relações humanas em seu caráter afetivo. O esvaziamento desrespeitoso para com os elementos essenciais que todo ser humano mais precisa conduz a um desencanto de quem não se sente com espaço qualitativo para expressar suas emoções - suas necessidades mais básicas profundas de troca interpessoal.

Em *Os tempos hipermodernos* (2004a) Lipovetsky, avança criticamente em suas reflexões e sugere que já não vivemos na pós-modernidade, mas na *hipermodernidade*, que absorveu as características da pós-modernidade - tais como a rápida expansão do consumo e da comunicação de massa, o enfraquecimento das normas autoritárias e disciplinares, a individualização, o descontentamento político e a perda de fé num futuro revolucionário - e sobre elas aplicou a crescente preocupação com o tempo, numa nova vivência hiperacelerada, na qual o tempo é vivido como pressão social permanente, tendo o desencanto incidido sobre a própria pós-modernidade e suas referências. De fato, a era virtual mudou a maneira de vivenciarmos o tempo. Somos constantemente solicitados a qualquer momento a dar respostas imediatas. Isso roubou ao homem o tempo de elaboração e reflexão, e mesmo de planejamento, gerando uma ansiedade que o conclama a estar sempre de prontidão e sendo capaz de demonstrar eficiência a todo e qualquer momento em que é requisitado.

O tempo hiperacelerado é um tempo de urgência, que aumenta os desencontros interpessoais pelo estímulo ao individualismo, que faz com que cada um faça o seu próprio tempo imediato. E a vivência do tempo acelerado se dá com vias a um investimento narcísico de culto à juventude, que tem dificuldade de aceitar o envelhecimento, a transitoriedade histórica, e a própria passagem do tempo. Paradoxalmente, o tempo hipermoderno, hiperacelerado, se eternaliza no arfã hedônista. Não seria esta uma nova utopia? Um anseio de viver a emoção juvenil deslocada, desterritorializada e cada vez mais longinquamente

irreversível e inatingível? E ainda, não seria essa tendência uma atitude desesperada pelo despreparo do homem em lidar com o vazio do presente?

A aceleração hipermoderna transparece uma ansiedade desesperada pela falta de sentido decorrente do descrédito nos valores existenciais. O consumo material desenfreado tenta suprir a carência de substância subjetiva. O homem é forçado a evoluir, tendo como parâmetros a tecnologia, e não mais os valores humanos, nem tão pouco ideais que pudessem agregá-lo socialmente à coletividade. Tendo esse parâmetro como balizador, o que resulta são comportamentos disfuncionais, apesar dos esforços e anseios de culto à saúde perfeita, o que, por sua vez, retroalimenta a ansiedade. O tempo hipermoderno "se caracteriza menos pelo *carpe diem* do que pela inquietação diante de um futuro dominado por incertezas e riscos" (LIPOVETSKY, 2004a, p. 71), já que a liberação sexual e a liberdade absoluta de escolha não trouxeram felicidade à esfera afetiva, pois as relações efêmeras também são ansiogênicas, e o anseio por relações duradouras permanece, ainda que pareçam cada vez mais difíceis de acontecer. Afinal, como nos relembra Jean Baudrillard (1990, p. 147), Eros é o amor, a força de atração, fusão, ligação, enquanto a sedução é a figura de desligação, distração, ilusão, desvio, alteração da essência e do significado. Entretanto, a nossa sociedade tenta neutralizar a alteridade e destruir o outro como referência natural, irradiando o vácuo nas relações interpessoais, por meio de hipercomunicação esvaziada de sentido (BAUDRILLARD, 1990, p. 129).

Também para Baudrillard (1990, p. 41), por trás dessa aceleração desenfreada de trocas e informações cada um de nós vai perdendo velocidade, e a sociedade tende à inércia, como se um curto-circuito produzisse ao mesmo tempo efeitos exuberantes e extenuação de energias potenciais, configurando-se uma catástrofe em câmera lenta que poucos reconhecem como tal. Para o sociólogo (p.83), a violência produzida pela hipermodernidade é o terror, uma violência-simulacro que, mais do que de reações emocionais, surge da tela, com sua natureza idêntica às imagens. Sua visão impacta e imobiliza, ao mesmo tempo que o espectador duvida de sua realidade.

Tendo adiante um futuro incerto, pela insegurança já instalada, o presente imediatista conduz à perda do sentido da continuidade histórica e desenraiza o homem pós-moderno, ao mesmo tempo em que o bombardeia com os estímulos de investimento individualistas e narcisistas. Ele deve viver para se aprimorar ao máximo física e psicologicamente tendo como modelos e parâmetros ideais técnicos e não emotivos – ou no máximo pseudo-emotivos, como diria Erich Fromm – mas iminentemente hedonistas. Não se incita o pensamento crítico ou profundamente reflexivo; incita-se a absorção de modelos ao mesmo tempo em que se libera a

escolha individual sincrética, total e irrestrita – esta escolha sendo o próprio parâmetro modelar. Não se incita a reflexão sobre o passado e o futuro – incita-se à vivência intensa no presente, sem refletir muito sobre ele, mais agindo e atuando. A resultante desse quadro, que o homem resiste em admitir, é a vulnerabilidade que fica diante do surgimento de uma catástrofe econômica, política, ambiental ou de uma situação emocional traumática, dada a fragilização de sua personalidade, e o isolamento e a solidão existencial que já minam suas forças internas estruturais.

6 ALTERAÇÕES ESTRUTURAIS PÓS-TRAUMÁTICAS

Neste capítulo, pormenorizamos as conseqüências das violências traumatizantes e seus efeitos desintegradores da estrutura psíquica. Apresentamos a *Síndrome da Opressão* cunhada pelo psiquiatra e psicólogo Elso Arruda para caracterizar o quadro clínico de sobreviventes do Holocausto.

Temos argumentado ao longo desta tese que a ininteligibilidade traumática decorre da ultrapassagem ontológica do limite do humano no trato interpessoal. Dos danos que advêm sobre a vítima, essa conseqüência é também sentida por investigadores e por aqueles que se voltam para os cuidados com ela (LOMRANZ, 1990, p. 99), necessitando-se tornar inteligível e nominável o que, pela violação e violentação dos valores humanos mais caros, chegou ao limite do impensável. Neste sentido, entendemos que a desestruturação psíquica advém da violência e do choque da vítima diante da tamanha desumanização com a qual se defronta e à qual é submetida.

Como vimos no capitulo anterior, diversas são as formas de violência que ocasionam quebras na estrutura psíquica, interferindo na espontaneidade do pensar, do sentir e do agir. As conseqüências psicológicas advindas do trauma psicológico são inúmeras e, nas últimas décadas, o conjunto de comprometimentos apresentados nas vítimas recebeu denominações tais como Desordem, Síndrome, ou Transtorno de Estresse Pós-Traumático (SILVA, 2000; VIEIRA NETO; VIEIRA, 2005). Muitas pesquisas foram e são realizadas com a intenção de mapear e entender as conseqüências físicas e psíquicas que cada vítima de trauma apresenta (STEPHENS et al, 1990; VIÑAR;VIÑAR, 1992; KATZ; NATHANIEL, 2002; KERNBERG, 2003; HÖLTER, 2005; GULLESTAD, 2005; LÓPEZ-IBOR JR., 2006) constituindo-se numa variabilidade imensa, se considerarmos os contextos sócio-histórico e culturais durante e depois da vivência (LOMRANZ, 1990), e também, fenomenologicamente, as reações peculiares à unicidade de cada pessoa.

Não é nosso intuito cobrir a totalidade dessas alterações, mas apresentaremos algumas que nos norteiam na apreensão da ininteligibilidade no trauma e que consideramos significativas na compreensão ontológica da extensão do dano na estrutura psíquica, destacando sua incidência direta sobre o funcionamento da consciência, instância ôntica por nós entendida como fundamental na coordenação e apercepção dos processos psíquicos, e da responsividade do sujeito frente a si, aos outros e ao mundo circundante. Pormenorizamos algumas alterações específicas apresentadas pelas vítimas do Holocausto, cuja condição

traumática advinda dessa situação limite tomamos como paradigma para o repensar de outros quadros de déficit estrutural psicológico vividos por vítimas de outras situações traumáticas.

6.1 ALTERAÇÕES ESTRUTURAIS DECORRENTES DA VIOLÊNCIA NAZISTA

Dentre as alterações psicológicas decorrentes de traumas, encontram-se aquelas configuradas especificamente quanto aos sobreviventes do Holocausto, que apontou os judeus como sua vítima mor, a ser exterminada de imediato ou não, sem alternativa que lhes possibilitasse sobreviver.

Para os intentos desta tese, buscamos os trabalhos de alguns sobreviventes que, após a libertação, dedicaram-se a responder, para si e para terceiros, diversas questões que lhes perpassavam a mente durante e depois do Holocausto, com vias, inclusive, a minorar seu próprio sofrimento (LEVI, 1997; FRANKL, 1955a). Com o nosso posicionamento e investimento no acompanhamento consciente de sua interação consigo, com os outros e com o mundo ao redor, através do metaprocesso e da interlocução, vimos que alguns sobreviventes conseguiram relembrar e nos narrar os traumas vividos nas entrevistas levadas a cabo em nossas pesquisas anteriores (LEVY, 1996). No entanto, a elaboração sobre os mesmos, enquanto se expressavam, se apresentava mais em caráter descritivo, não tanto dialógico, o que nos levou a indagar sobre os comprometimentos das capacidades reflexiva e dialógica dos sujeitos durante e depois do trauma. Vimos que, pela quebra das conexões psíquicas, o encadeamento de pensamentos e a clarificação emocional ficam prejudicados. E no caso dos sobreviventes do Holocausto, submetidos a traumas sucessivos e sobrepostos, efeitos como déficit na clareza de percepção, na articulação do pensamento e na capacidade de responsividade, entre outros, (SILVA, 2000) parecem ter contribuído na dificuldade em conseguir acessar a sua própria capacidade aperceptiva no momento mesmo do trauma.

Por tomarmos o trauma vivido por vítimas do Holocausto como paradigma desse entendimento, pormenorizamos as alterações por elas apresentadas, destacando os registros do Professor, Psiquitara e Psicólogo Elso Arruda, que cunhou a *Síndrome de Opressão* para classificar o quadro de alterações encontradas em sobreviventes do Holocausto por ele atendidos ao chegarem ao Brasil, após o término da Segunda Guerra Mundial. Cunhada pelo autor numa perspectiva fenomenológico-existencial, a síndrome da opressão, no entanto, não se restringe a essa população, mas, a partir dela, a qualquer indivíduo que tenha passado por maus tratos físicos e psicológicos de tal modo que impeçam a sua expressão e reação

responsiva, submetendo-o a um quadro de subjugação às forças que sobre ele incidiram violentamente, ocasionando alterações psicológicas e fisiológicas.

> Quando as pressões do ambiente se tornam anormalmente intensas e duradouras e quando são dirigidas por um indivíduo ou grupo de indivíduos com o objetivo explícito de eliminar física e psicologicamente outro indivíduo, de perturbá-lo a ponto de o anular ou o tornar incapaz de constituir obstáculo aos seus desígnios, dizemos que há "opressão". (ARRUDA, 1966, p. 8, grifo do autor)

O Professor e Psiquiatra Elso Arruda atendeu clinicamente a diversos sobreviventes do Holocausto que se radicaram no Brasil após terem sobrevivido ao Holocausto. A partir de estudos desses casos, e de diversas pesquisas, denominou de *Síndrome de Opressão* "os variados e sucessivos quadros clínicos que se manifestam nos planos somático, psíquico, anímico e existencial do homem que sofreu opressão em suas diversas formas" (ARRUDA, 1966, p.3). Esses quadros podem surgir como reação imediata ou tardia à opressão e são permeados por uma angústia existencial na qual o homem se sente vazio do próprio existir, lhe advindo uma sensação de abismo, de desesperança, insegurança, desamor, enfim, de emoções negativas que promovem a sensação de ausência de algo vital para o reequilíbrio existencial (ARRUDA, 1966, p. 75).

Segundo o Prof. Arruda, com o fim da Segunda Guerra Mundial, diversos estudos foram realizados a fim de caracterizar e melhor tratar o quadro crítico peculiar dos ex-prisioneiros de campos de concentração nazistas e, em 1954, uma convenção internacional realizada em Copenhagen propôs designar de *síndrome do campo de concentração e extermínio* o conjunto de sintomas apresentados pelos ex-prisioneiros, submetidos aos fatores patologizantes corporais, morais e anímicos pela opressão vivida. Os prisioneiros de campo de concentração e extermínio, após a libertação, apresentavam lesões cranianas, desnutrição crônica, infecções, revezes decorrentes de trabalhos com alto risco de vida, brutalizações, sintomas subjetivos e outros mais definidos que, reunidos, caracterizam a síndrome, cujos sintomas característicos são:

> fadiga aumentada; comprometimento da memória; disforia; instabilidade emocional; perturbações do sono; sentimento de insuficiência; perda da iniciativa; nervosismo, inquietação, irritabilidade; vertigem; labilidade vegetativa; cefaléia, dentre outros. (ARRUDA, 1966, p.24-25)

No campo de concentração, a degradação física e mental levava o prisioneiro ao estado aludido como *muçulmano*, denominação cujas origens são discordantes, mas que ilustra mais um paradoxo semântico, como tantos outros utilizados pelos nazistas.

> A explicação mais provável remete ao significado literal do termo árabe *muslim*, que significa quem se submete incondicionalmente à vontade de Deus [...]. Contudo, enquanto a resignação do *muslim* se enraíza na convicção de que a vontade de Alá está presente em cada instante, nos menores acontecimentos, o muçulmano de Auschwitz parece ter, pelo contrário, perdido qualquer vontade e qualquer consciência. (AGAMBEN, 2008, p. 52-53, grifos do autor)

Os prisioneiros no estágio de *muçulmano* tinham suas forças aniquiladas a tal ponto que a própria vontade estava destruída, não mais conseguindo reagir ao que lhes acontecia (KOGON apud AGAMBEN, 2008, p. 53). Primo Levi diz que os *muçulmanos* povoam a sua memória, como imagens de homens que se encontram tão esvaziados que parecem nem mais conseguir sofrer, apresentando uma expressão tão distante do real que nem a morte iminente parecem apreender.

> [...] se eu pudesse concentrar numa imagem todo o mal do nosso tempo, escolheria essa imagem que me é familiar: um homem macilento, cabisbaixo, de ombros curvados, em cujo rosto, em cujo olhar, não se possa ler o menor pensamento. (LEVI, 1997, p.91)

No relato de Viktor Frankl (1955a), um prisioneiro que havia chegado semanas antes dele em Auschwitz, buscando colaborar dando dicas de sobrevivência, assim definiu o *muçulmano*:

> Sabem o que aqui chamamos de *muçulmano*? Alguém que inspira lástima, desnutrido, aparentemente enfermo, fraco e incapaz de trabalhos corporais pesados. Cedo ou tarde, quase sempre cedo, o *muçulmano* acaba no gás. Por isso, outra vez: arrumem-se, tenham sempre uma postura e andar bem eretos, e não terão que temer o gás. (FRANKL, 1955a, p. 36-37, tradução nossa, grifo nosso)

E ainda, diante da ignorância do significado do emprego de tal terminologia, os prisioneiros acabavam por repetir esse e outros jargões utilizados nos campos de concentração. Mas a identificação do quadro era muito direta para todo e qualquer prisioneiro, como nos conta o Presidente da *Sherit Hapleitá* - Associação dos Sobreviventes Vítimas da Perseguição Nazista – do Rio de Janeiro, Aleksander Henryk Laks:

> Sofia - O Senhor comentou que o seu pai já estava num estado chamado de 'muçulman'. Como se caracteriza esse quadro, ao qual os prisioneiros dos campos chegavam?
> Laks - Bem, 'muçulman' era o último estágio antes de morrer. Em tempos normais, poderia associar-se, mais ou menos, a um estado de pré-coma. Só que não era pré-coma, porque após as pessoas terem entrado nesse estado, simplesmente caíam e morriam. A pessoa estava viva, andava e, às vezes, até falava, mas não estava mais ligada a este mundo. Estava, simplesmente, fora da realidade. Geralmente chorava. A mentalidade já não era mais de uma pessoa sã, uma pessoa normal. Não sentia mais fome, não queria nem pegar, às vezes, a comida da qual tanto dependia a vida. Simplesmente, não queria

> comer mais. Estava completamente apática. Era como se fosse um extraterrestre. Simplesmente, já não estava mais nesta Terra, já não estava mais junto com a gente. Quando morria, caía como se tivesse sido ceifada. A pessoa estava em pé e, de repente, caía e estava morta. Isto era um *muselmänner*.
> Sofia - E por que havia esse nome, 'muçulman'?
> Laks - Não sei, isto não tem nada a ver com muçulmano. Não tem nada a ver mesmo. Mas nós chamávamos de *muselmänner* porque se mexia pouco, não andava. Mas a razão deste nome, ninguém sabia. No campo, tínhamos os nossos jargões. 'Organizar' queria dizer 'achar algo para comer'; 'manquerar' era 'se esquivar do trabalho' etc. E meu pai, antes de morrer, entrou no estado de 'muçulman'. (*Aleksander Henryk Laks* apud LEVY, 1996, p. 394-395)

Segundo Elso Arruda, o espectro do homem tragicamente denominado *muçulmano* - estágio final de doença apresentado pelo prisioneiro de campo de concentração e extermínio - perfaz uma série de sintomas, dentre os quais se destacam:

> [...] caquexia extrema; emaciação; redução e retardamento dos processos mentais; oligocinéisa e bradicinésia; adinamia; falta de iniciativa para tudo; indiferença diante do sofrimento e desinteresse pelo seu destino; desidratação extrema [...] surgimento de um novo "mundo interior" (*innere Welt*); queda do impulso de autoconservação (*Weck der Selbsterhaltungstriebe*); restrição seletiva do "si mesmo" (*Selbst*); dissolução do "si mesmo" (*Selbstbeschädigung*); alteração da pessoa e da fisionomia; embotamento emocional; insensibilidade e resignação; sujeição e submissão mental (*geistige Unterwerfung*-Jaspers) cisão da relação sujeito-objeto (*Subjekt-Objekt-Spaltung*) (Cohen); irritabilidade; hipersensibilidade aos ruídos; impulsos inesperados; incapacidade de concentração, descrito como *barbed Wire disease*, e manifestações de fadiga extrema (ponopatia); estreitamente ligados à hipersensibilidade nervosa, à caquexia e ao edema, aparecem os sintomas denominados "pés dolorosos" e "pés ardentes" (*burning feet*). (ARRUDA, 1966, p. 18-20)

O quadro do *muçulmano* apresenta características típicas de uma pessoa que se vê partícipe de uma situação paradoxal – neste caso, o paradoxo de sua própria impossibilidade de existir. De acordo com as análises de situações paradoxais de Watzlawick et al (1981), a pessoa assim vitimada poderá

> [...] renunciar a todo o envolvimento humano. Isto pode ser conseguido mediante o isolamento físico, tanto quanto possível; e, além disso, bloqueando os canais de entrada da comunicação quando o isolamento só por si não basta para conseguir o efeito desejado. Quanto ao bloqueio das entradas, deve ser feita referência, uma vez mais, ao fenômeno de "defesa perceptual" (...). Uma pessoa que se defende dessa maneira impressionará um observador como um ser retraído, ensimesmado, inabordável e autístico. (WATZLAWICK *et al.*, 1981, p.198)

Segundo Arruda, dados desconhecidos ou negligenciados pela psiquiatria até a catalogação da síndrome de campo de concentração e de extermínio passaram a ser considerados como relevantes na estruturação do quadro apresentado pelas vítimas, a saber:

> Interrupção do curso normal da vida (*Kontinuitätsunterbrechung der Lebens*) (von Baeyer), muita vez em fases críticas da vida (puberdade, adolescência, juventude); tensão emocional duradoura acompanhada de desgaste psicofísico; brusca destruição da família (extermínio); escravidão e isolamento; privação de vida familiar, social e profissional; humilhação e supressão da condição humana; insegurança e medo de morte iminente; ausência de futuro; apego ao momento presente, sem pensar no dia, hora ou minutos seguintes. Sentimento de inesperança (Claude Magny); modificação do modo do ser da personalidade pelas vivências traumáticas (*Erlebnisbedingten Persönlichkeitswandel*) (Wenzlaff); desprezo pela pessoa humana; prisão sem prazo definido ou explicação (justificativas legais) (perda do sentido da lei); vivência da situação limite (Kafka); ofensa ou supressão da liberdade pelos mais requintados meios (isolamento compulsório nos guetos; vida sob permanente coação; trabalho escravo; forçado a fazer trabalhos sumamente arriscados, etc.); impedimento deliberado do sono (alarmas, contagem de prisioneiros, etc.); sentimento de culpa por ter sobrevivido (*survival guilt*) aos parentes; esboroamento das fantasias criadas durante a opressão e ao ser libertado, quanto a uma vida melhor e um mundo melhor (*Post-disaster Utopie* – Wolfenstein). (ARRUDA, 1966, p. 26-27)

Destacamos que esses dados são reiteradas vezes sublinhados pela psicologia e mesmo pelos próprios sobreviventes em seus depoimentos, ainda que sem o uso de jargões médicos, configurando o contexto traumático e destrutivo imposto às vítimas do Holocausto. Destacamos aqui a abertura da psiquiatria a considerar o contexto e as vivências como fatores relevantes para instauração da síndrome do campo de concentração e extermínio. Ou seja, as condições sociais encontram-se dentre os fatores promotores desse quadro patologizante, a partir do qual temos, desde a década de 50 do século passado, uma ampliação na visão psiquiátrica, retirando a ênfase estrita do quadro clínico individual, e passando a considerar as condições sócio-históricas de modo significativo para compreensão do quadro patológico.

6.2 OUTRAS ALTERAÇÕES ESTRUTURAIS

Uma diferenciação básica do estresse pós-traumático e do estresse advindo de uma situação não traumática é que neste último a remoção do estímulo geralmente leva à cessação do estresse, enquanto que os efeitos pós-traumáticos perduram por muito tempo, até mesmo por anos depois do evento traumático (RAMOS, 2005). Essa diferenciação nos dá a dimensão

trágica do Distúrbio de Estresse Pós-Traumático (DEPT), no qual todo o organismo, física e psiquicamente, é afetado sistemicamente, e a pessoa se sente sem recursos para lidar com toda a dor da vivência traumática e suas conseqüências. A vítima se sente aprisionada em si mesma, refém das conseqüências organísmicas da vivência traumática, com alterações no sistema nervoso autônomo - logo, para além do seu controle voluntário - que contribuem para seu estado de impotência mesmo querendo vir a estar bem. Psicologicamente, o esforço é redobrado, tendo que lidar com o conteúdo traumático vivenciado e também com as dolorosas conseqüências desse conteúdo vivenciado – resultando muitas vezes numa incapacidade de controlar as próprias reações e pensamentos (RAMOS, 2005). Abalada a psique, a pessoa pode ansiar por uma solução ao seu mal-estar, sem saber como encontrá-la, pois na tentativa de se reestruturar dá-se um desgaste por esse próprio esforço de junção das partes afetadas (MEZAN, 1996, p. 94).

As dificuldades de refletir continuamente, as interrupções na elaboração do pensamento e as dificuldades de nominar o que percebe em si e ao redor de si são tomadas como indícios da fragmentação da estrutura psíquica Wilhelm Dilthey ([1894]/1945, [1907]/[19--]), conseqüência nefasta do choque frente ao funcionamento vital básico humano, ao qual são submetidas as vítimas de violência psicológica.

Estes sintomas são indícios de que o fluxo vital da consciência foi interrompido. Entendemos que a violência vivida ultrapassou os limites ontológicos que caracterizam a humanidade - e frente a esse revés nenhum ser humano encontra-se preparado. O efeito surpresa se dá, portanto, não só pela seqüência de acontecimentos abruptos violentos, mas, sobretudo, pela violação da concepção de vida, de trato social e comunitário: a quebra nas conexões empáticas é considerada por Hölter (2005) como a mais grave das conseqüências advindas do trauma. Supostamente, após a idade da razão, já não haveria lugar para a barbárie. Mas houve – e há. A tragédia do Holocausto nos coloca frente à tarefa de olharmos a maldade do homem para com o próprio homem, podendo advir a qualquer tempo ou lugar, porque as raízes do egoísmo, do poder, da superioridade, da indiferença estão no homem - assim como estão as lesões advindas dessa violência.

Dentre essas lesões, a dificuldade de nominar, imaginar, simbolizar sinaliza o limite ontológico ao qual nos referimos como fronteira do suportável para a sobrevivência do homem. Por ser um ser simbólico, uma lesão na sua capacidade mental, aliada a um ou mais fatores tais como fome, sede, maus tratos, exclusão social, escravidão, desmembramento familiar e assassinato – é desestruturante porque sua causa não se configura logicamente como motivo para a violência covarde imposta pelas relações de poder, desprezo, descaso.

Falar desses limites pode parecer ingênuo, e muitas vezes nos perguntamos se isso seria mesmo necessário. Mas dada a continuidade e manifestação dessas formas de violência, respondemos que sim. É necessário lembrar ao homem, sempre, que sua vida entrelaça-se com outras vidas e que ele é co-responsável por todas e cada uma delas, inclusive a sua própria, da qual a consciência emerge como parâmetro de ação inter-humana, em seu sentido moral e funcional.

Nossa ênfase neste estudo recai sobre as conseqüências psicológicas do choque traumático, mas, como dissemos, todas elas se dão num organismo cujo corpo também se encontra em alto nível de estresse, com diversas alterações neuromusculares em cadeia, comprometendo a responsividade organísmica para além da vontade da pessoa, dadas as interferências no funcionamento do sistema nervoso autônomo simpático e parassimpático.

> Quando recebemos um impacto externo, uma cena violenta, uma injustiça, palavras grosseiras ou agressões, o primeiro impacto no corpo é neuromuscular. Ocorre com isso uma contratura muscular, que envia sinais ao sistema nervoso central. Estes sinais são armazenados no nosso banco de dados (a nossa memória); o aspecto visual e a emoção sentida naquele momento, ficam registrados e em muitas situações, basta que se presencie cenas semelhantes para que as contrações musculares apareçam e levem dias para parar. (WESTPHAL, 1999, p. 99-100)

É considerando esse comprometimento organísmico que passamos a pormenorizar as alterações psicológicas de caráter estrutural na psicodinâmica das vítimas de trauma.

Segundo o Psiquiatra José Lopes (1977, p. 64), qualquer doença pode revelar uma desestruturação psíquica, apresentando então sinais e sintomas que marcam a desintegração do contínuo consciência-inconsciência. Isso é particularmente válido para o trauma psicológico, no qual as referências de valores, e mesmo a percepção de tempo e espaço, enquanto vínculos de pertencimento do sujeito no mundo, ficam alterados. O contínuo consciência-inconsciência, tanto no sentido psicanalítico quanto no sentido cognitivo, uma vez alterado, oblitera a capacidade de expressão do indivíduo, bem como sua possibilidade de compreensão de si mesmo nos três mundos, durante e depois do trauma. Sua reequilibração dar-se-á paulatinamente, dependendo das situações que venha a vivenciar, de modo a lhe auxiliar na retomada de suas referências internas e externas de funcionamento saudável.

Em seus estudos acerca da consciência, William James ([1950]/1974) a concebe, como Henri Bergson (1979), como fluxo. Para James, não existe uma consciência pessoal independente da pessoa a quem pertence esta consciência. O que há é o processo de pensamento assim como é experienciado pelo sujeito. Dentro de cada consciência pessoal o pensamento é contínuo e está sempre em transformação.

No entanto, sob condições traumáticas, a consciência, instância que possibilita o acompanhamento consciente da psicodinâmica nos três mundos – *Eigenwelt*, *Mitwelt* e *Umwelt* - fica comprometida em seu *continuum*. O fluxo de pensamento também fica comprometido e o indivíduo não consegue manter sua atenção consciente regular, ainda que o queira (JAMES [1950]/1974). Pode, ainda, reexperimentar: memórias traumáticas intrusivas e persistentes, fragmentadamente composta de imagens, sensações olfativas, auditivas e cinestésicas, cuja intrusão interfere na absorção de novas informações; dificuldade de concentração e de discriminação de estímulos; hipervigilância; distúrbios do sono; alterações no esquema cognitivo e na representação social (SILVA, 2000). Conseqüentemente, a percepção e apercepção (visualização) psicodinâmica de si e dos outros também fica comprometida, com limites incertos e variáveis acerca da adequação perceptiva intersubjetiva.

A capacidade metaprocessual demanda percepção e, sobretudo, apercepção, a tomada de consciência, o reconhecimento consciente do indivíduo dos conteúdos aludidos à sua mente, provenientes de via sensorial, afetiva, racional ou mental. Em condições traumáticas, com o comprometimento da possibilidade da tomada de consciência em estabelecer as conexões significativas de suas percepções, pela ultrapassagem dos limites de suportabilidade psicofisiológica, a capacidade cognitiva metaprocessual fica prejudicada. Uma situação paradoxal como a vivida pelos prisioneiros que chegavam aos campos de concentração, sem saber o que lhes esperava, e eram recebidos pelos *Kanada* – jargão que designava o grupo de trabalho de prisioneiros judeus encarregado de receber os transportes em Auschwitz e levar os recém-chegados até as câmaras de gás – não dava margem a elaborações contínuas:

> Sofia - Neste momento o senhor já sabia que aquela chaminé não era de nenhuma metalurgia, mas sim do forno crematório?
> Laks - Sim, eu soube logo em seguida à nossa chegada. Os próprios *Kanada* disseram que aquilo era um crematório e de Auschwitz só se saía pela chaminé.
> Sofia - E o senhor, com 16 anos, ao ouvir que aquilo já não era algo concebível, qual foi sua indignação, a sua sensação ao ouvir a explicação deste *Kanada*?
> Laks - **Esta ponderação é muito importante. É a primeira vez que me defronto com essa pergunta. Creio que na hora eu não me dei conta direito do significado da resposta dele. Nós estávamos tão resignados, tão treinados para não pensar, e sim fazer automaticamente as coisas, que, simplesmente, se fazia sem pensar.** A vida não valia muito. Sabíamos que num minuto podíamos viver e no minuto seguinte, morrer. É claro que foi uma frustração muito grande. Mas na hora eu não me dei conta, como me dou hoje. **Naquele tempo eu não pensava direito. Não pensava como uma pessoa deve pensar, só pensava em sobreviver o próximo minuto.** Isso era a nossa luta. A luta era a mais titânica, pois se eu tivesse uma metralhadora para me defender, seria algo sublime. Mas a minha luta era só para sobreviver.

> Tivemos sorte de passar pelo carrasco da seleção. Nosso pensamento era sempre o de não sermos levados para o crematório. A preocupação em sobreviver era tanta que nem se pensava se iríamos morrer, nem como iríamos morrer. A luta pela vida era o mais importante, e até hoje é. Nós ganhamos! Apesar da 'Solução Final', apesar das poucas calorias em 6 anos no gueto e nos campos de extermínio. (*Aleksander Henryk Laks* apud LEVY, 1996, p.379-380, grifo nosso)

Uma vez instaurado o trauma, o indivíduo não consegue avançar em elaborações sobre o conteúdo que lhe fora infligido, nem acerca de quaisquer outros temas. Instaura-se um ciclo viciado do qual a vítima debate-se para suplantar, tendo que, a cada tentativa, se ver frente aos mesmos conteúdos que se lhe aprisionam, por não terem ainda encontrado a acomodação significativa que promova novamente a fluência psíquica. Tal alteração do funcionamento estrutural manifesta-se sobre quaisquer conteúdos aludidos à sua mente, sob a configuração estrutural fortemente abalada. Com isso, a expressão também fica comprometida.

Em 1933, Walter Benjamin escreve *Experiência e Pobreza*, onde assinala que os combatentes da Primeira Guerra Mundial haviam retornado mais pobres em experiências comunicáveis, referindo-se ao caráter negativo das vivências de guerra. Para ele, ao podermos narrar histórias para os mais jovens, dá-se uma vivência de aprendizado através da escuta da história ou parábola contada, que marca o narrador e o ouvinte numa comunhão de experiência de conteúdo e de momento vivido conjuntamente. As vivências de guerra seriam de tal conteúdo consternador que não seriam comunicáveis, transmissíveis, pelo espanto que causam em quem as vivenciou, bem como em quem as escuta, e que, até aquele momento, não tinha vivenciado uma tragédia daquela dimensão. E esse impedimento, essa distância na possibilidade de discurso e narrativa, empobrece a condição humana individual e socialmente.

> Na época, já se podia notar que os combatentes tinham voltado silenciosos do campo de batalha. Mais pobres em experiências comunicáveis, e não mais ricos. Os livros de guerra que inundaram o mercado literário nos dez anos seguintes não continham experiências transmissíveis de boca em boca. Não, o fenômeno não é estranho. Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela fome, a experiência moral pelos governantes. Uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos viu-se abandonada, sem teto, numa paisagem diferente em tudo, exceto nas nuvens, e em cujo centro, num campo de forças de correntes e explosões destruidoras, estava o frágil e minúsculo corpo humano. (BENJAMIN, [1933]/1994, p. 114-115)

A partir do empobrecimento sócio-cultural decorrente dessa impossibilidade de transmissão de experiências vividas, Benjamin demarca o surgimento de uma nova barbárie.

> Sim, é preferível confessar que essa pobreza de experiência não é mais privada, mas de toda a humanidade. Surge assim uma nova barbárie.
> Barbárie? Sim. Respondemos afirmativamente para introduzir um conceito novo e positivo de barbárie. Pois o que resulta para o bárbaro dessa pobreza de experiência? Ela o impele a partir para a frente,a começar de novo, a contentar-se com pouco,a construir com pouco, sem olhar nem para a direita nem para a esquerda. (BENJAMIN, [1933]/1994, p. 115-116)

Podemos ver que, em 1933, Walter Benjamin já antevia conseqüências micro e macrossociais da qualidade que hoje presenciamos em nossa sociedade contemporânea, empobrecida no respeito aos valores genuínos de ética e sensibilidade. Uma sociedade onde esses valores são tratados como simulacros a serviço do consumo que alimenta, de modo imediato, a busca de sentido, numa vida vazia e carente de significado (LIPOVETSKY, 2004a, 2005). Um cotidiano normótico, caracterizado pela *patologia da normalidade* (WEIL, 2003) com a normalização e naturalização do patológico numa inversão dos valores éticos e construtivos. Um cotidiano no qual as trocas profícuas são banalizadas; onde a reflexão crítica é vista como peso; onde a fuga da consciência do mal-estar reinante se faz no consumo antropofágico dessacralizado; enfim, um cotidiano que se retroalimenta destrutivamente, mas que se reafirma construtivo. Um cotidiano que, conforme o testemunho de Benjamin, já dura quase um século.

> Pobreza de experiência: não se deve imaginar que os homens aspirem a novas experiências. Não, eles aspiram a libertar-se de toda experiência, aspiram a um mundo em que possam ostentar tão pura e tão claramente sua pobreza externa e interna, que algo de decente possa resultar disso. Nem sempre eles são ignorantes ou inexperientes. Muitas vezes, podemos afirmar o oposto: eles "devoraram" tudo, a "cultura" e os "homens", e ficaram saciados e exaustos. "Vocês estão todos tão cansados – e tudo porque não concentraram todos os seus pensamentos num plano totalmente simples mas absolutamente grandioso." Ao cansaço segue-se o sonho, e não é raro que o sonho compense a tristeza e o desânimo do dia, realizando a existência inteiramente simples e absolutamente grandiosa que não pode ser realizada durante o dia, por falta de forças.[...]
> Podemos agora tomar distância para avaliar o conjunto. Ficamos pobres. Abandonamos uma depois da outra todas as peças do patrimônio humano, tivemos que empenhá-las muitas vezes a um centésimo do seu valor para recebermos em troca a moeda miúda do "atual". A crise econômica está diante da porta, atrás dela está uma sombra, a próxima guerra. (BENJAMIN, [1933]/1994, p. 118-119, grifo do autor)

Crise de valores, econômicos e éticos, mais uma vez nos cerca (CARNEIRO LEÃO, 2003). Contra o emudecimento aterrorizante, que, no espanto, bloqueia a expressão e inibe a psicodinâmica estrutural em suas plenas capacidades, investimos na expressão, na transmissão de experiências, as quais acreditamos tenham receptores que por elas anseiam conhecer, atentar e aprender para se fortalecerem.

O casal de psicanalistas uruguaios Maren e Marcelo Viñar, exilados de seu país por 15 anos, dedicaram-se a trabalhar as questões relativas ao trauma e à tortura, seja pelas próprias experiências, seja em sua prática clínica, onde notam nos pacientes traumatizados um 'traumatismo acumulativo', quadro composto, além do trauma central, por acontecimentos oriundos do meio social que abalam a pessoa, numa sobreposição e continuidade de elementos deflagradores de reações típicas de estresse pós-traumático. Esses mesmos acontecimentos, para uma pessoa que não tenha sido traumaticamente vitimada, poderia não ocasionar nenhum dano. Nesse acúmulo de tensão e desestrutura psíquica, a pessoa demonstra dificuldade de nominar o que sente e traduzir para o outro a sua dor e sua experiência traumática, por não conseguir se situar enquanto sujeito desses conteúdos ativos e acumulados dentro de si, por ter sido violentamente colocado no interior de uma experiência-limite (VIÑAR; VIÑAR, 1992) - tomando-se por referência o limite ontológico suportável, em conformidade com a constituição psicológica do ser humano, como temos postulado ao longo desta tese.

Segundo Maren e Marcelo, o aviltamento provocado pelo trauma leva a vítima a um recolhimento, interiorizando-se, buscando restaurar os limites e se afastar do exterior aterrorizante. Na clínica, o analista pode se deparar com narrativas repetitivas de acontecimentos dos quais o cliente não consegue se desligar, ou outras, esvaziadas de afeto. Isso porque, como vimos com Winnicott, a vivência traumática cria hiatos internos - que remetem "à angústia catastrófica dos espaços vazios primários de desamparo, de perda de objeto primário" (VIÑAR; VIÑAR, 1992, p. 81). Esses hiatos são repletos de material que clama por ser elaborado, mas, para isso, primeiro a dor psíquica deve ser tratada, ou pelo menos a vítima sentir que essa dor é passível de ser compartilhada em seu estado bruto. Antes da enunciação sobre o conteúdo traumático, há que se constituir um laço entre paciente e analista, a partir do qual decorrerão as enunciações plenas de conteúdos intensos e traumáticos. E deve-se seguir com cuidado, de acordo com o grau de dificuldade de cada sujeito lidar com os conteúdos traumáticos, de modo a se evitar uma dissociação, mecanismo de defesa no qual o ego evita a realidade com a qual não está em condições de entrar em contato, caracterizado pela perda de integração das faculdades e funções regularmente integradas na consciência, podendo provocar colapso mnemônico, distúrbios sensoriais e motores (SILVA, 2000). Uma aproximação gradativa proporcionará melhores condições para ambos, terapeuta e cliente, acessarem os conteúdos traumáticos.

Outra conseqüência que pode advir é a despersonalização. Em suas pesquisas sobre situações de violência urbana, Sylvia Jangutta (1982, p. 141) aponta a despersonalização

como uma das conseqüências das vivências de insegurança das vítimas, na qual há uma alteração da noção de ‘eu’ na qual o sujeito apresenta alterações na consciência de si e do mundo exterior, advindas de sua insegurança para consigo e para com o mundo ao redor.

> Se o espaço próprio, vital do indivíduo, é uma extensão de seu corpo, qualquer invasão a esse espaço pode provocar uma perda do centro do indivíduo. Se esse “centro” for considerado como o “eu” do indivíduo, pode-se concluir que atos de violência podem gerar efeitos de despersonalização nos indivíduos que tiveram seu espaço transgredido. (JANGUTTA, 1982, p. 141, grifos da autora)

A pesquisadora alerta que na despersonalização pode haver alterações nas características fundamentais da consciência do eu, conforme concebida por Karl Jaspers, comprometendo a alteridade (sou diferente do outro), o sentimento da atividade (atuo, logo existo), a identidade (sou o mesmo), e a unidade (em determinado momento, sou um só). Entendemos que essas alterações coexistem na maioria dos casos de trauma por nós aludidos ao longo desta tese, e acreditamos que a referida insegurança seja conseqüência das condições disruptivas oriundas das experiências traumáticas nas quais o outro nega e desconsidera a sua individualidade. Assumimos que somos seres dialógicos e que o desrespeito a tal configuração básica existencial promove condições desintegradoras no indivíduo. Daí, nosso alerta se faz no sentido de tomarmos consciência da responsabilidade que cabe a cada indivíduo na sua intersubjetividade pela promoção do bem-estar em si e nos outros.

A abordagem existencial situa o tempo, no quadro psicológico, com um sentido existencial próprio em função de cada pessoa. A diferença entre o tempo cronológico e o tempo psicológico há muito já é conhecida. Mas, percebemos que a capacidade de vinculação e a qualidade do vínculo é que dão as nuances da qualidade do tempo psicológico vivido. Assim é que, quando estamos ao lado de alguém agradável, ou numa situação prazerosa, o tempo parece passar rápido. Já quando estamos numa situação desagradável, o oposto acontece, e temos a sensação de que o tempo demora a passar.

Como vimos com as contribuições de Ellenberger (1967) sobre análise fenomenológica das categorias de tempo e espaço na decodificação das vivências, a percepção temporal está intimamente relacionada com a qualidade de vínculo do sujeito frente às suas vivências. No caso de vivências com choque traumático, há uma quebra nas conexões da estrutura psíquica, comprometendo a presentificação, a percepção e integração à consciência dos dados vivenciados, e o potencial de resposta e criação frente a essa apreensão no presente. Há uma paralisia na percepção do fluxo temporal nas situações traumáticas, ficando a vítima tomada pela intensidade emocional dos dados violentos e do choque, com uma desvinculação

do fluxo temporal, saindo do complexo integrado de si no fluxo histórico da situação em curso, gerando um descompasso perpectivo e vivencial que compromete a sua responsividade. Reinhild Hölter (2005, p. 530) destaca que a experiência de continuidade é afetada, a corrente passado-presente-futuro é quebrada, e esse buraco de experiência temporal reflete o buraco na estrutura do ego, dado o vazio imposto pela vivência traumática.

Segundo Vera Felicidade Campos, para a teoria gestaltista a percepção temporal se dá por meio da referência do espaço vital do sujeito, sendo o espaço vital conceituado por Kurt Lewin (apud CAMPOS, 1973, p. 25) como "a totalidade dos fatos que determinam o comportamento de um indivíduo em certo momento. Representa a totalidade de possíveis acontecimentos, e inclui a pessoa e o ambiente". Assim, dependendo do contexto em que se encontre, a percepção do tempo será ou não distorcida. A distorção poderá implicar em presentificação do passado, antecipação do futuro e omissão do presente, conforme a estrutura da pessoa. Ao contrário, o sujeito que se apresenta continuamente em atualização e realização tem uma vivência temporal aqui e agora, havendo uma participação total, contínua e integracionista, com conseqüente manutenção da coesão de sua estrutura psíquica.

> Se a vida humana é um todo como forma temporal (*Zeitgestalt*), espacial e existencial, a captação do homem em sua condição de saúde ou enfermidade exige, antes de tudo, a apreensão de todo seu curso vital. Nesse sentido, toda história clínica é uma verdadeira biografia. (ARRUDA, 1966, p. 76)

Mas, com o impacto do choque traumático, a capacidade de vinculação fica comprometida pelo caráter não somente desagradável, mas insuportável da situação traumática vivenciada. Este é, para nós, um dos fatores que aprisionam o sujeito à vivência traumática. A própria insuportabilidade dessa vivência o impede de vincular-se ao real e o mantém em suspensão e sem vinculação histórico-temporal, contribuindo para a paralisia de sua dinâmica psíquica. Neste quadro, pode perfazer tentativas de evitação da dor buscando-se referencialmente dentro de si num passado anterior ao trauma, afastando-se do presente da realidade circundante.

Hobart Mowrer (apud MAY, 1977, p. 83-84) diz que a essência da mente é "a capacidade de vincular o passado ao presente como parte do nexo causal total em que os organismos vivos se comportam". Mas, sob condições traumáticas, essa capacidade de articulação fica alquebrada, e a temporalidade enquanto perspectiva se esvai. Trata-se da quebra da própria capacidade de conectar-se à vida que se perde no indivíduo. E ainda que a vítima se lembre de ter tal dimensão antes do trauma, não consegue, no entanto, retomá-la, dada a sua fragilidade emocional e estrutural. Uma vez quebradas as conexões psíquicas, as

relações temporais internas e externas ficam comprometidas, não havendo a simultaneidade temporal entre percepção interna e percepção externa, comprometendo a trilogia diltheyana de vivência-compreensão-momento em cuja conscientização se dá a estruturação do real, na contextualização do homem frente à História, pois "o que em primeiro lugar estrutura um processo real é a conexão de seus momentos" (CARNEIRO LEÃO, 1989, p. 38).

O comprometimento do fluxo da vida do indivíduo no seu tempo histórico, em decorrência das desconexões na apreensão da vivência em curso, acarreta outras conseqüências estruturais psicodinâmicas. Para o psicanalista Carlos Doin, a patologia das vivências temporais pode referir-se, dentre outros comprometimentos, "aos estados de fragmentação do 'eu' que excluem a possibilidade de vivências de continuidade, como são as de identidade e de ser, de significação e de espacio-temporalidade" (1989, p. 120). Remontando à perspectiva de Kant sobre a percepção do múltiplo empírico espacio-temporal, Doin a relaciona à psicologia na citação do psicanalista Peter Hartocollis:

> O tempo como duração se deriva da percepção de estados psíquicos internos, estados de ego ou experiências de self. (...) O tempo interno ou duração é virtualmente indistinguível da vivência de self, da experiência do self como entidade unitária e duradoura, constantemente tornando-se, transformando-se. (...) Bergson via tempo e espaço como estruturas inerentes à mente, que emergem à consciência sob o impacto de experiências adequadamente geradas por estímulos internos e externos. (HARTOCOLLIS, 1983: 15-18 apud DOIN, 1989, p. 118)

Como nos diz Donald Wiinnicott "uma noção cognitivo-afetiva de temporalidade bastante satisfatória é privilégio da mente razoavelmente sã, dotada da vivência de continuidade de ser" (WINNICOTT, 1963, apud DOIN, 1989, p. 119). Quanto a isso, assinala Carlos Doin que o desenvolvimento psíquico se dá em paralelo à evolução da orientação no tempo, já que as vivências de self e mundo interno estão intimamente ligadas às de temporalidade. Assim, os estímulos adequados a uma evolução mental sadia são aqueles que contribuem para a constituição da continuidade de ser, exercitada na possibilidade de contato continuado com outro(s) ser(es) humano(s), após intervalos de ausência de contato suportáveis, após o qual cisões estruturais passam a ocorrer na estrutura consciencial do sujeito – conforme demonstrado por Winnicott ([1963]/1976) nas relações primárias mãe-bebê, passíveis também de acontecerem nas rupturas ocasionadas pela violência traumática, quando tais limites de suportabilidade não são respeitados (BOGOMOLETZ, 2010).

Como vimos, esses limites não foram respeitados no trato das vítimas do nazi-fascismo. Os judeus aprisionados pelos nazistas tiveram suas vidas interrompidas abruptamente, com perda total das referências sociais externas e de cidadania, bem como as

de seu mundo interno. Tal condição obrigou os prisioneiros, em choque, a buscar acompanhar uma seqüência traumática de acontecimentos aonde a defesa como recurso para sobreviver era se concentrar no momento imediato, buscando a sobreviver a cada minuto, como já ilustramos anteriormente com o relato de Aleksander Henryk Laks: "naquele tempo eu não pensava direito. Não pensava como uma pessoa deve pensar, só pensava em sobreviver ao próximo minuto. Isso era a nossa luta" (*LAKS* apud LEVY, 1996, p. 380), e ainda nos relatos de outros sobreviventes:

> Não pensei em nada do que poderia acontecer depois. Na hora, só pensei em fugir. O ser humano é muito complexo. É inacreditável a sua atitude em circunstâncias de risco de vida. Então, não há perguntas nem explicações para se eu pensava ou não em encontrar a minha família. Eu iria fugir naquele momento. O que aconteceria depois, eu não sabia. Não sabia nem o que iria acontecer comigo! (*Lejbus Brener* apud LEVY, 1996, p. 562)

Fora do campo de concentração, tendo que negar sua condição pessoal, a condição traumática se instaurava sob outros esforços hercúleos na tentativa de sobreviver:

> Outro suplício, este mais sutil, era que, por motivos de segurança, caso encontrasse ocasionalmente a minha mãe na rua, ela indo fazer alguma compra parta a patroa, eu não podia chegar perto dela. Não podia sequer trocar um olhar. Passava por órfão de guerra e, por causa disso, devia evitar efusões. (ROZENBERG, 2004, p. 34)

As alterações na percepção temporal durante a situação traumática nos campos de concentração e extermínio contrastam com o choque de retorno ao ritmo na cidade já em seu cotidiano regular, libertada da guerra. A dor de perceber que a sua dor não é considerada, face à normalidade em que o cotidiano transcorre, promove uma sensação de descompasso frente à vida, à qual o sobrevivente tem que responder.

> Quando cheguei na cidade, vi as moças e os rapazes passeando como se nunca tivesse havido guerra, porque a Iugoslávia já tinha sido libertada desde agosto ou setembro de 1944, e eu cheguei lá em setembro de 1945. Não se via nada de anormal. A vida era alegre e normal. Eu chorei ao ver o que passei, e eles aqui vivendo como se nada houvesse acontecido.
> (...)
> Foi horrível chegar e não encontrar quem esperávamos encontrar, pensar o quanto sofremos, e que eu perdi a criança por nada, e a vida ali continuava como se não houvesse tido guerra... (*Maria Yefremov* apud LEVY, 1996, p. 653-654)

Conforme demonstramos anteriormente (LEVY, 2011), a relação temporal está no cerne da condição traumática. Uma desconexão entre o tempo sentido, o tempo percebido e o tempo de maturação das vivências na relação dialógica interna do sujeito, soma-se a uma desconexão com a referência externa ao sujeito, ou seja, o tempo histórico, socialmente

compartilhado, intersubjetivo, frente ao qual a responsividade fica comprometida. O indivíduo traumatizado, ainda que saiba da necessidade de responder ao meio externo, sente-se incapaz de reagir no tempo intersubjetivo, no qual são engendradas as práxis sociais. Daí decorrem prejuízos profissionais, sociais, cognitivos, frente aos quais o indivíduo não se sente capaz de reagir. A desorientação, mantida por longo tempo, tende a prejudicar o sujeito em seus processos cognitivos - notadamente atenção, memória e concatenação de idéias -, e sua capacidade de responsividade física e emocional permanece retardada.

Os tempos interno e externo ao sujeito clamam por respostas diversas. Uma vez que o psiquismo carrega a prioridade de resolução da desordem engendrada pelo trauma, o sujeito mal consegue voltar sua atenção e se concentrar ou se dedicar a outro universo de idéias que não estejam ligadas às suas questões primordiais internas, ligadas ao trauma. Aos olhos alheios, é difícil compreender tal falta de responsividade, o que tende a aumentar os prejuízos à vítima, a qual, por não contar com a compreensão alheia, sente-se ainda mais só para lidar com seus conteúdos internos. A sensação de desamparo é dupla: interna, sujeitada que está aos dados que não consegue dar sentido; e externa, pela falta de dialogismo com os outros. E, em conseqüência disso, Ferenczi alerta que a angústia traumática pode facilmente vir a transformar-se em medo da loucura (1992a).

E ainda que pudesse externar fragmentadamente suas idéias e necessidades íntimas, as mesmas não são apreendidas, em sua premência, pelos outros, que tendem a julgar e não a compreender o que se passa com a vítima. Sob tais condições, fica prejudicada a possibilidade de construção histórica do sujeito quanto à sua história de vida pregressa, bem como sua inserção co-participativa em sua história social presente. E a condição traumática toma contornos mais graves na atualidade, uma vez que vivemos numa época em que a velocidade imposta pela tecnologia e efemeridade social atrapalha o tempo de elaboração subjetiva (FARIAS, 2008).

Além das alterações nas vítimas, o trauma psicológico afeta também os terapeutas e profissionais que trabalham com casos dessa natureza, que podem apresentar *burn out*, exaustão emocional que leva ao estresse, cujos sintomas incluem aumento de sensibilidade em relação a atos violentos, isolamento social, e mudanças na visão de mundo (SILVA, 2000, p. 64-65). Trata-se de um trabalho muito exigente e envolvente, e que requer muito conhecimento e manejo técnico terapêutico. Além disso, é recomendável que o profissional se fortaleça ao lidar com tamanha complexidade, podendo fazê-lo via sua análise pessoal, supervisão, grupo de estudo, leituras especializadas atualizadas, e fundamentalmente mantendo-se em sua busca de investimento no potencial positivo do ser humano. Adiante,

analisaremos as mudanças quanto à atitude e metodologia de trabalho que diversos profissionais imprimiram ao lidar com vítimas de trauma psicológico.

7 UMA VISÃO ONTOLÓGICA DA ESTRUTURAÇÃO PSÍQUICA

Neste capítulo, apresentaremos elementos e potencialidades humanas passíveis de serem aplicados na reintegração da estrutura psíquica, tendo o metaprocesso como instrumental ontológico na atitude fenomenológica de acompanhamento aperceptivo do sujeito em sua dinâmica em *Eigenwelt*, *Mitwelt* e *Umwelt*. A abordagem existencial é aqui apresentada como o alicerce sobre o qual se dá a aplicação ontológica para promoção da saúde psicológica, com ênfase na empatia buberiana, cuja importância na superação de traumas é ilustrada nos relatos de sobreviventes do Holocausto.

7.1 O METAPROCESSO

Como vimos, os relatos de Viktor Frankl e Bruno Bettelheim, além de ilustrarem os choques aos quais foram submetidos os prisioneiros de campos de concentração, ilustraram também a capacidade humana de reflexão contínua, a qual utilizaram como auxílio em sua sobrevivência. Trata-se de um recurso metaprocessual, o qual passamos a pormenorizar.

O metaprocesso é um conceito aplicado nuclearmente nos estudos e pesquisas do Professor e Psicólogo Franco Lo Presti Seminerio e refere-se à capacidade ontológica no homem de refletir em diversos e contínuos graus, *ad infinitum*, sobre quaisquer conteúdos aludidos à mente, sejam de cunho interno ou externo ao sujeito (SEMINERIO, 1987, 1988, 1995). À medida que se desenvolve, o homem vai aos poucos se apercebendo das abstrações reflexivas de que é capaz, bem como da continuidade das mesmas, numa atividade de auto-reflexão entendida por Seminerio (1995, p. 18) como uma forma de atividade metaprocessual espontânea. O metaprocesso, mecanismo cognitivo inato que possibilita tal tomada de consciência, propicia um controle progressivo e consciente dos usos inicialmente espontâneos da atividade reflexiva (SEMINERIO, 1987, 1988, 1995), e inclusive sobre a própria lógica (SEMINERIO, 1991).

> É conhecida a afirmação do “Ich denke” de I. Kant: o “eu penso” é uma condição reflexiva que atravessa toda e qualquer experiência do sujeito. O que aqui se coloca é uma perspectiva empírica, no plano psicológico, que permite pensar o que se está pensando, dando, assim, um salto de escala para poder – no uso desta linguagem representativa de ordem superior – avaliar e controlar os conteúdos da representação mental que vêm sendo processados na linguagem de ordem inferior. (SEMINERIO, 1988, p. 15, grifos do autor)

O metaprocesso evidencia uma forma de cognição que durante muito tempo foi concebida por Kant como apercepção (SEMINERIO, 1995, p. 8) ou autoconsciência, e que agora é tomada com a conscientização de sua matriz generativa, da regra capaz de produzi-la e orientá-la, incrementando-a através de sua aplicação.

> [...] a passagem, em qualquer tipo de atividade representativa, da linguagem utilizada para o nível da metalinguagem é, até certo ponto, um ato espontâneo que acompanha a reflexão e permite reversivelmente a inferência – entendida esta como o uso do metaprocesso em sentido inverso, isto é, a fim de praticar a dedução.
> [...]
> Mas se este tipo de salto pode ser exercido através de uma reflexão quase espontânea, isenta de uma segunda dublagem recursiva adicional, é evidente que uma das mais características propriedades da cognição humana reside na ilimitada possibilidade de refletir esse processo e, principalmente, na perspectiva de assumir conscientemente, intencionalmente, o controle dessa recursão. (SEMINERIO, 1988, p. 14)

Enquanto a metacognição é a ciência que se debruça sobre os estudos dos processos cognitivos, tais como a formação do pensamento, memória e linguagem, o metaprocesso amplia o espectro ao designar a capacidade ontológica capaz de promover reflexões de quaisquer âmbitos, inclusive metacognitivas, sendo a consciência, instância promotora da apercepção, o núcleo de tal acompanhamento e processamento (SEMINERIO, 1995), que caracteriza o homem como o ser capaz de perceber a si mesmo em meio aos contextos e circunstâncias nos quais se insere.

O conceito de metaprocesso, presente na Psicologia Cognitiva, foi haurido dos estudos de John Flavell (1976) e Jerome Bruner (1976), e traduz a capacidade metacognitiva da recursividade, isto é, de realizar reflexões contínuas, em diversos graus de abstrações subseqüentes, constituindo “um comportamento de controle voluntário reflexivo e consciente sobre tudo o que é percebido ou pensado” (SEMINERIO, 1987, p. 25). A tomada de consciência a partir da linguagem, bem como a apreensão das próprias modificações que se operam no indivíduo quanto às suas capacidades e habilidades, necessita de uma metalinguagem passível de guiar o indivíduo na continuidade de como se entender e se perceber de forma potencial e criativa (BRUNER, 1976). Essa capacidade aperceptiva, potencialmente infinita, é conduzida e mantida pela consciência. Dado o potencial metacognitivo do homem, e estando o estágio atual de conhecimento científico acerca das relações mente-cérebro humano em torno de 10%, acreditamos que há infinitos níveis de desdobramentos encadeados e subseqüentes incidindo sobre a capacidade metareflexiva humana.

> A presença humana é algo de precioso, verdadeiramente raro: é uma presença que é consciência, consciência de si; é uma inteligência capaz de pensar por si mesma. [...] Trata-se de uma inteligência capaz de pensar o cérebro [...]; em nosso cérebro existe um pensamento que é capaz de ter uma imagem do instrumento de que nos servimos para pensar. Há, portanto, uma outra qualidade de presença. (LELOUP, 2002, p. 60)

A consciência é a fonte do sentido que atribuímos à nossa existência, e a instância central e primordial para a autonomia e acompanhamento metacognitivo do indivíduo nos três mundos preconizados pela psicologia existencial. O reconhecimento de suas funções e de seu potencial de funcionamento, conforme a perspectiva fenomenológico-existencial, torna-se central em nosso trabalho.

O conceito de consciência em Husserl aparece em três concepções diferentes: "(1) unidade fenomenológico-real das vivências do Eu; (2) sinônimo de percepção interna, com seus graus de adequação e inadequação, conforme seu objeto esteja ou não presente; (3) intencionalidade, realidade caracterizada pela direção para um objeto" (PENNA, 1982, 143-144). A consciência opera situando o homem simultaneamente em relação ao seu mundo interno e externo, centralizando as percepções de ambas as realidades, num fluxo permanente. Segundo Rollo May (1977, p. 125), Husserl acreditava que era inerente ao homem o impulso para a coerência, a necessidade de aumento de experiência, bem como a integração da mesma, delineando a vida não como uma série fortuita de eventos, mas com forma e significado potencial, sinalizado pela atividade protentiva, teleológica, da mente. Também neste sentido é que o psiquiatra francês Henri Ey define a consciência como "forma da vida psíquica que organiza a experiência vivida; e "uma força que impõe no campo fenomênico a ordem à desordem" (EY, 1961, 1963, apud LOPES, 1977, p. 67).

Para o psicólogo alemão Bert Hellinger (2005, p. 159), a consciência "atua como um órgão de equilíbrio sistêmico. Por meio dela, o indivíduo pode perceber imediatamente se está ou não em harmonia com o sistema", seja interna ou externamente a si, em meio social ou ambiental.

Antonio Gomes Penna (1985), conforme a perspectiva bergsoniana, conceitua a consciência como a instância responsável pelo processamento da conduta de escolha, pelas respostas não-automatizadas e não-estereotipadas, e pela produção do comportamento livre. Já em conformidade com as contribuições de Merleau-Ponty, a consciência é o princípio pelo qual todo ser pode se aperceber em seu sentido, tal como percebido pelos outros e também por si mesmo. Ela não é só uma parte do ser, mas coincide com o próprio ser como um todo. E ainda, destaca Penna (1985, p. 30), como instância doadora de significado às representações e

aos comportamentos, a consciência configura-se como um “fator capaz de garantir a legitimidade da psicologia como domínio autônomo do conhecimento científico”, conformizando-se como seu objeto de estudo.

Helmuth Krüger (1991) diferencia duas formas de consciência que o ser humano está apto a exercitar: a consciência imediata e a autoconsciência. A função da primeira é absorver representações, figurativas ou simbólicas, das experiências baseadas na sensibilidade, e em seu estudo são considerados sua origem e sua influência na cognição, na personalidade e na conduta social. Já a autoconsciência se distingue da consciência imediata por impor ao sujeito um distanciamento intrapsíquico, da cognição ou de si mesmo, ocasionando um desdobramento da autoconsciência entre autoconsciência de objeto e autoconsciência de si mesmo. A autoconsciência possibilita a apreensão dos processos envolvidos na formação de representações internas tais como construídas pelo sujeito a partir de suas vivências e de sua organização interna, sendo tal possibilidade variável em função das condições de saúde física e psíquica do sujeito percebedor. Assim, a autoconsciência de objeto caracteriza-se pelo distanciamento interno a partir do qual o sujeito pode incrementar a escolha dos seus conteúdos mentais, inclusive os da consciência imediata. Já a autoconsciência de si mesmo apreende a personalidade como um todo, sendo capaz de descrevê-la e apresentá-la a exame próprio ou alheio.

Edgar Morin (1975) ressalta que a consciência é ao mesmo tempo subjetiva, carregada de presença afetiva do eu individual, e objetiva, por considerar objetivamente o mundo externo, o meio circundante, e o mundo interno, o eu subjetivo. Nessa dinâmica, o eu apreende-se ao mesmo tempo como sujeito e objeto de conhecimento, e se vê subjetiva e objetivamente no meio ambiente no qual se insere. Essa peculiaridade da consciência se dá por sua aptidão cognitiva reflexiva e metarreflexiva, à medida que o conhecimento auto-refletido torna-se, em si, objeto de conhecimento. E quando o ser pensante se depara com um problema, dificuldade ou paradoxo que não consegue solucionar, busca examiná-lo até que, com uma percepção, sensação e reconfiguração gestáltica, se torne apto a elaborar, analiticamente, um metassistema que se configure como seu novo quadro de referência. A possibilidade de refletir *ad infinutum* amplia o escopo e a capacidade da própria consciência, englobando ao mesmo tempo o objeto de conhecimento e o conhecimento tornado objeto, num processamento contínuo no qual o eu se reconhece e se fortalece como sujeito pró-ativo.

Há tempos vimos buscando promover uma aproximação da capacidade metaprocessual, ontológica no homem, à dinâmica de funcionamento psíquico do indivíduo em sua participação no mundo, nos três mundos preconizados pela Psicologia Existencial

(LEVY, 1996). A tomada de consciência de si-consigo, com os outros e com o mundo ao seu redor perpassa por um apreender e por um repensar de informações e vivências que nos impregnam (MAY, 1974, 1991). A pessoa autoconsciente tende a tornar-se mais segura por sentir que está compreendendo e se acompanhando em suas sensações, emoções e pensamentos: "a autoconsciência expande o controle da própria vida e com essa força ampliada vem a capacidade de sentir-se mais livre" (MAY, 1988, p. 85). Nessa perspectiva, a capacidade metaprocessual é condizente com a abordagem fenomenológica uma vez que, dada a diversidade de sentidos, "o fenômeno se dá a conhecer cada vez mais na medida em que mudarmos a perspectiva, o que nos fornecerá novos aprofundamentos" (FRANÇA, 1989).

Com esta perspectiva metaprocessual, a metacognição pode ser aplicada a uma fenomenologia da vivência da apercepção da liberdade, tendo o metaprocesso como instrumental ontológico do homem na atitude fenomenológica de acompanhamento da consciência do indivíduo em sua dinâmica nos 3 mundos: *Eigenwelt*, *Mitwelt* e *Umwelt* . Esta vivência aperceptiva da psicodinâmica é entendida como condição nuclear da possibilidade de reestruturação do sujeito em termos cognitivos e emocionais, valorizando a sua liberdade de escolha de novas reestruturações. Sendo a consciência relacional, está sempre voltada para algo - ou alguém. O dialogismo interno com a amada, ilustrado por Viktor Frankl em sua marcha diária para os trabalhos forçados no campo de concentração, nos dá a dimensão necessária do outro para que a dinâmica psíquica individual possa fluir, com o sujeito experimentando a liberdade interna de optar por se sustentar no que lhe é mais significativo, angariando forças para não sucumbir, mesmo numa situação-limite:

> Por quilômetros inteiros, avançando aos tropeções, afundando na neve ou escorregando no gelo, apoiando-nos uns nos outros, levantando-nos mutuamente e empurrando um ao outro, não se dizia uma palavra. Mas sabemos que nessa hora cada um de nós só pensa em sua esposa. De tempo em tempo olho para o céu onde as estrelas empalidecem, ou aonde atrás de um lúgubre muro de nuvens começa a clarear a aurora. Mas meu espírito está pleno da figura a que se aferra graças à minha inquieta e vívida fantasia, tal como nunca a havia conhecido em minha vida normal. Converso com minha mulher. Ouço como me contesta, vejo seu sorriso e seu olhar animador, e – em carne e osso ou fantasia – seu olhar brilha mais forte do que o sol que justamente agora se levanta. Um pensamento me atravessa: pela primeira vez em minha vida percebo a realidade que tantos pensadores qualificaram como a quintessência da verdade de sua vida, e que tantos poetas cantaram: sinto em mim a verdade de que, de certo modo, o amor é o último e mais alto ao que pode chegar a existência humana. Compreendo agora o sentido do mais sublime que pode expressar a poesia e o pensamento humano, e também a fé: *a salvação das criaturas pelo amor e no amor!* Concebo que o homem, ainda quando nada mais lhe reste neste mundo, pode ser feliz – mesmo que só por alguns instantes – ao entregar-se intensamente à figura do ser amado. Na situação externa mais triste que se possa imaginar,

> sem poder fazer nada, numa situação em que seu único serviço consiste *num sofrimento reto – num sofrimento erguido*, em tal situação o homem pode *se realizar* numa contemplação amorosa, *na contemplação da figura espiritual* do ser amado que leva dentro de si. (FRANKL, 1955a, p. 64-66, grifos do autor, tradução nossa)

O processo objetivo da saída e do tratamento do trauma perfaz retomar a capacidade de existir conscientemente no dialogismo interno. Na visão de Rollo May (1988, p. 91), "a luta pela saúde deve ser vencida no plano mais profundo da integração do *self*", reintegrando a estrutura psíquica, o núcleo confirmador da existência do indivíduo em seu *Eigenwelt*, sem o que não consegue atuar em *Umwelt*, nem interagir em *Mitwelt*. Apreendendo-se em *Eigenwelt*, reconhecendo-se em suas sensações e emoções, em contato com um sentido de vida, o sujeito identifica-se em sua dinâmica psíquica e angaria condições de investir na reconstituição de seu existir.

Portanto, propomos uma análise metaprocessual na qual enfatizamos a consciência como instância promotora da apercepção referenciadora do sujeito dinamicamente em *Eigenwelt*, *Mitwelt* e *Umwelt* seja em seu funcionamento regular, seja aplicada à recuperação de vítimas de trauma psicológico, incluindo aqui a recuperação da própria função aperceptiva da consciência. Como já apontara Eugène Minkowski em sua psicopatologia fenômeno-estrutural (1966), a consciência como fluxo (BERGSON, 1979; JAMES, 1974) caracteriza-se estruturalmente por sua capacidade de transformação contínua, sendo o estado psicopatológico aquele em que se dá a interrupção desse fluxo vital da consciência (MESSAS, 2004, p. 77) – como ocorre no choque do trauma psicológico.

Sendo uma capacidade de abstração e reflexão no nível das atividades formais do intelecto, entendemos a capacidade ontológica metaprocessual como possibilidade de aplicação pelo sujeito ao longo de seu desenvolvimento para melhor situar-se para consigo mesmo e para com o mundo ao seu redor, bem como para a recomposição das capacidades psíquicas e restauração de psicodinâmica saudável em vítimas de trauma, com vias à reequilibração de seu funcionamento sistêmico pela reconexão de sua *Weltanschauung*.

Num encontro das idéias de Dilthey e da aplicação do metaprocesso, temos a contribuição de Edgar Morin (2001b), que credita à *compreensão* a linha de força para a sabedoria moderna. Para tanto, faz-se necessária a prática de auto-reflexão crítica, na qual o sujeito examina-se e descobre-se a cada contexto que vivencia, buscando apreender o sentido que tem para si, e quais as perspectivas de ação que pode operar. O sociólogo francês reconhece a sabedoria no esforço da auto-ética, que engloba auto-crítica, auto-exame, escuta e reconhecimento da crítica do outro. Para ele, auto-ética é uma ética da compreensão, na qual

reconhecemos que o ser humano é instável, e traz dentro de si a possibilidade do melhor e do pior. Morin investe na compreensão também como alternativa à condenação e à vingança, investindo na tomada de consciência que sim fazemos mal ao outro e que a autojustificação é uma mentira para si próprio que deve ser reconhecida e descartada, com vias ao estabelecimento de outras melhores qualidades de vínculo, consigo mesmo e com os outros. Trata-se de um investimento na honestidade profunda - possível, ainda que encontre inúmeras resistências.

Para Morin, é lamentável que esse procedimento ao alcance de todo ser humano, de poder tomar distância de si mesmo para pensar a si e em si, e aceitar-se em suas limitações, erros, e em suas potencialidades e qualidades, não seja ensinado – e insiste que a ampliação deste ensinamento é o que pode contribuir para o incremento da sabedoria moderna. E diríamos mesmo que disso depende a possibilidade de melhor convivência micro e macrossocial.

> O homem emancipa-se do dado e determinado refletindo sobre si mesmo e sobre as coisas: é um conhecimento que não tem por objeto este ou aquele objeto limitado, uma ação que não tem que ser executada num lugar determinado do complexo teleológico. (DILTHEY, [1907]/[19--], p. 83)

Neste trabalho, ao enfocarmos as diversas formas de violência psicológica, entendemos a aplicação deste exercício metacognitivo não só para recuperação individual, mas também para a formação do sujeito contemporâneo, enquanto investimento de preservação ontológica construtiva individual com fins ético-sociais, e como instrumental e alicerce de reflexão acerca dos mecanismos engendrados pelas formas de violência - as quais, muitas vezes, lesam exatamente esta capacidade metaprocessual. Numa sociedade onde a economia atropela a ética, e a racionalidade institui uma naturalização de um estado de violência permanente, insistimos no exercício que possibilita o homem se expressar e questionar o *status quo*, "pois o pensamento é a presença incômoda e desconcertante na consciência da não-consciência" (CARNEIRO LEÃO, 2003, p. 13).

Investimos na formação de uma atitude individual e social conscienciosa, refletindo criticamente acerca de seus atos e suas conseqüências, considerando, conforme Viktor Frankl (1990) a consciência como a instância que auxilia na busca do sentido de vida. Quanto maior a autopercepção da pessoa, mais viva se sentirá (MAY, 1988); "quanto mais consciência tanto mais *self*" (KIERKEGAARD apud MAY, 1988, p. 95). Segundo Erich Fromm (1965, p. 149, grifo do autor) pela conscientização "a pessoa torna seu aquilo que aprende, através da experiência, sentindo por si mesmo, observando outros e, finalmente, adquirindo uma

convicção em vez de ter uma ‘opinião’ irresponsável”. Mas Fromm ressalva que nenhuma conscientização ajudará se nos tornarmos indiferente à vida: se a dor alheia não mais nos comover, se não mais empatizarmos com o mundo ao redor, o homem torna-se incapaz de escolher a conscienciosidade. Assim, destacamos a necessidade de incremento da atividade metareflexiva porque, como há tempos já alertaram Adorno e Horkheimer, o ingresso da humanidade na cultura de massa e na planificação biológica pode engendrar novas formas de totalitarismo se a razão não for capaz de criticar a si própria e superar suas tendências destruidoras (ROUDINESCO, 2008, p. 126).

Conforme aludido por Popper (1989) já encontramos em Sócrates e em Kant a referência de que o conhecimento e a liberdade constituem instâncias ontológicas no homem. Ambos lutaram pela liberdade de pensamento. Para ambos, a liberdade, sendo mais do que ausência de coação, significava a única forma digna da vida humana. Para Kant, todo homem é livre não por ter nascido livre, mas sim por ter nascido com a responsabilidade da liberdade da sua decisão. Propunha, com isso, a autolibertação e a emancipação pelo saber. Entendemos que a posição socrática do autoconhecimento, enquanto processo aperceptivo humano, resta como direção e procedimento possíveis ao longo da vida de todo ser (CALLILE JR., 1968). O grau do mesmo irá variar conforme suas condições internas, individuais físicas e psíquicas, e externas, sociais, históricas, valorativas e econômicas. As condições externas, sócio-políticas, poderão incrementar ou impedir a liberdade de expressão, sendo o alerta de Kant (apud ARENDT, 1979a, p. 291) de que a confirmação de nosso pensamento se dá ao pensarmos em comunhão com outrem, numa troca mútua de pensamentos que conformizam uma realidade por meio dessa intersubjetividade; o poder externo que impeça essa livre expressão oprime a liberdade de pensar.

A abordagem existencial sublinha a condição do homem de poder e dever questionar a si e a sua existência, sendo uma condição para chegar a se sentir realizado. Este questionamento acontece graças à autoconsciência, que permite ao homem transcender sua realidade imediata vendo a si próprio simultaneamente como sujeito e elemento de dada situação, a qual pode ser por ele analisada, buscando a sua melhor reação (MAY, 1991). Esta capacidade ontológica permite ao homem o exercício da crítica e da liberdade, vivida em *Eigenwelt*. Mas, ressaltamos a afirmação de Seminerio (1988) de que a interação pessoal – vivida em *Mitwelt* - funciona como agente provocador do salto metaprocessual, nas relações em geral, e em especial nas psicoterapêuticas – conforme proposto por Paul Watzlawick (1980) no reenquadramento dos dados que provocam angústia -, e nas discussões de idéias,

nos debates, que se constituem ótimos meios para "delinear novos aspectos do que se pensa ou do que se crê" (SEMINERIO, 1988, p.12-13). E ainda,

> mesmo quando a rigidez de um envolvimento emocional reforça o poder da distorção – o que é comum em competições verbais deste tipo, que deixam de ser buscas de verdade para tornar-se tentativas de afirmação – não deixam de aparecer facetas novas até mesmo como armas para alimentar a polêmica. No entanto, é quando a flexibilidade é razoável e sadia que se manifesta através desses debates a descoberta de algo novo, que surge desta nova perspectiva de deduzir novos enfoques. A abertura do quadro de referência decorre de se transferirem os dados do debate para uma plataforma metaprocessual que atua a nível de metalinguagem, permitindo ampla reavaliação dos problemas e das soluções procuradas.
> O cotidiano torna-se assim, uma fonte inesgotável de verificação desta atividade metaprocessual. Na vida adulta, já estamos parcialmente preparados pela educação e pela cultura – mas fundamentalmente, supomos, nós, a partir de um programa inato na espécie, apto a deflagrar nossa atividade representativa, quer de modo direto, quer de modo indireto, reflexivo e metaprocessual. (SEMINERIO, 1988, p. 13)

Os debates e discussões acadêmicas também fascinavam o filósofo Martin Buber, que via nas trocas de perguntas e respostas o lugar onde se dá o encontro entre as pessoas, onde reconhecemos a relação como o lugar do *entre* no qual existimos (BARTHÒLO JR., 2001), e nessas condições motivadoras nos expomos e damos vazão à espontaneidade (BUBER, 1987). O psicanalista Abram Eksterman (1993) diz que ao tratarmos de temas humanos, deve-se incluir a figura do expositor para melhor entendermos o que estamos a pesquisar. Trata-se do reconhecimento e da apreensão do ser humano em sua capacidade metaprocessual consciente de apreender-se em suas elaborações acerca da sua própria condição humana. Como o ser humano é atravessado por uma estrutura simbólica pode, assim, tomar consciência de si e do mundo; no entanto, esta estrutura simbólica só se manifesta no encontro com o outro, na relação, não havendo representabilidade sem o outro (EKSTERMAN, 1993, p. 113).

O engajamento com o outro nos coloca como co-responsáveis na relação construída. Mas, para esse engajamento ser mantido, ele deve ser sistematizado pela apercepção, pelo entendimento desta relação com a qual se encontra vinculado. Acreditamos que esta sistematização pode ser implementada e incrementada através da utilização do metaprocesso, configurando-se também como instrumento de reflexão crítica, na qual o homem pode repensar seus valores, sua história e suas intenções em relação aos dados que cada situação vivenciada lhe venha a apresentar, buscando, assim, agir de modo a integrar os seus princípios e necessidades internas com as circunstâncias externas (MAY, 1991). Tal prática incita um engajamento do indivíduo consigo e com os outros de modo mais responsável e participativo.

> Pensar o que se está pensando, em comunicação, facilita a mesma, dá um caráter de responsabilidade maior a cada sujeito, contribuindo para a

> conscientização de seu papel na sociedade. Pensar o que se está lendo ou ouvindo é pensar sobre o que se pensa ao ouvir o que se ouve: pensar o outro, enquanto este fala.
> Todas essas implicações, essa rede de replicações e de "não-ditos" pode ser resgatada em busca de uma sociedade e de relações sociais mais autênticas. (SEMINERIO, 1995, p. 9, grifo do autor)

Essa estimulação deve ser apresentada mostrando ao indivíduo o ganho que terá ao realizar tal exercício: um resgate de si para si, numa relação dialógica interna que lhe proporcionará um tempo e um espaço de poder apreender o seu sentir, reconhecendo-se a si e ao conteúdo do sentir, num primeiro momento, para, num segundo momento, poder administrar conscientemente suas sensações no que tange à práxis subseqüente, decidida e realizada com base numa identificação de si e das implicações de seus atos para si e para os outros. Se cada indivíduo realizar tal exercício, acreditamos ter a chave para a instauração de uma moral pessoal, com conseqüentes desmembramentos para uma ética social mais cúmplice, com relações mais satisfatórias para todos.

O psicólogo Carlos França assinala que, por meio da relação de intencionalidade, "a experiência vincula o homem ao mundo, é a ponte entre eles, a maneira pela qual cada um deles tem uma presença para o outro. É, em outras palavras, a vinculação da consciência à existência" (FRANÇA, 1989, p. 29). E a vinculação da consciência à existência também se dá pela peculiaridade da terminologia conceitual, observada pelo psiquiatra brasileiro José Leme Lopes (1977), que nos relembra que em português, como em inglês e francês, um único termo designa a relação espaço-tempo subjetiva e objetiva (perceptual), e o aspecto moral da consciência. Assim, a consciência pode ser entendida como a instância que integra as possibilidades mentais, cognitivas, valorativas e afetivas do homem, constituindo o cerne de seu psiquismo. Tem a função de integrar e unificar a psiquê, visando manter o equilíbrio da continuidade do eu em meio às mudanças que permanentes que permeiam o mundo externo e interno do homem.

José Lopes destaca também a definição de Karl Jaspers, para quem a consciência é "a totalidade dos processos psíquicos numa unidade de tempo" (JASPERS, 1979, apud LOPES, 1977, p. 67). No caso de trauma psicológico, em geral as mudanças internas e externas se dão de forma abrupta e inesperadas, sem que o sujeito tenha um tempo mínimo necessário para a reestruturação da consciência frente às novas condições de funcionamento, em sua função mediadora da percepção e participação do sujeito em seu mundo interno e externo, ocasionando desestruturações do quadro perceptivo temporo-espacial, e comprometendo a capacidade de responsividade. A própria consciência é lesada em suas funções,

desestruturando o eu e a estrutura psíquica do sujeito, pois, conforme Jung (apud JANGUTTA, 1982, p. 140-141), “o eu tanto é um conteúdo da consciência como uma condição de consciência”, advindo o sentimento de despersonalização na vítima de trauma, por não se sentir suficientemente forte para se reafirmar e funcionar segundo suas referências pessoais, prejudicando a conscientização de sua dinâmica de personalidade.

A saída deste quadro demanda a co-participação do outro no resgate deste funcionamento, via a apreensão da identidade lesada através da expressão da *Weltanschauung* comprometida. A possibilidade de uma investigação fenomenológico-existencial, com vias a possibilitar o pensar a si mesmo existindo numa realidade compartilhada com o outro, poderá contribuir para, gradativamente, restaurar a sua psicodinâmica estrutural, numa prática relacional de apreensão de si no mundo, ora de modo afável.

7.2 A *WELTANSCHAUUNG* COMO REFERÊNCIA NA RECONSTITUIÇÃO DA ESTRUTURA PSÍQUICA

Como vimos, Dilthey circunscreve o âmbito das ciências do espírito como uma articulação encadeada e conseqüente de enunciados.

> A cultura organiza-se segundo as relações intrínsecas entre o conhecimento do mundo, a vida e as experiências do espírito e as ordens práticas em que se realizam os ideais da nossa conduta. Nisto se expressa o complexo estrutural psíquico, o qual precisamente determina também a concepção filosófica do mundo. (DILTHEY, [1907]/[19--], p. 138)

Em nível individual, o filósofo português José Luiz Luz destaca que a consciência é capaz de reestabelecer o trajeto que levou à articulação da responsividade peculiar do sujeito em cada momento vivido, considerando suas opções conforme seus valores de formação, proporcionando a inteligibilidade da constituição da *Weltanschauung*.

> Os fatos da consciência constituem um sistema de implicações entre conceitos, valores afetivos, morais etc. [...] Deste modo, não é a evidência que acompanha o desenvolvimento conseqüente dos fatos de consciência que, segundo as regras da lógica, confere inteligibilidade a esses enunciados, mas antes a reconstituição do processo cognoscitivo que conduziu à sua formação e determinou o seu lugar no contexto de significados que dão sentido à realidade. (LUZ, 2002, p. 80)

Essa reconstituição articulada é que intentamos na aplicação dialógica terapêutica, de modo que, seguindo esse fio articulado, possamos apreender a visão de mundo do sujeito. Para Dilthey, o pensamento é tanto uma expressão de funções vitais quanto um processo racional; é subjetivo e pessoalmente determinado, em conformidade com a sua

Weltanschauung. A necessidade de consistência interna leva o indivíduo a agir em conformidade com a idéia que faz de si mesmo (PENNA, 1975), numa tendência à manutenção de sua *Weltanschauung*.

Psicólogos e analistas de diversas abordagens terapêuticas reconhecem a importância da *Weltanschauung* como dado norteador do trabalho clínico. Para Carl G. Jung ([1957]/1987), uma das tarefas psicoterapêuticas é a discussão das idéias que embasam a visão de mundo do paciente.

> A filosofia de vida do homem (*Weltanschauung*), como a mais complexa das estruturas psíquicas, forma o pólo oposto da psique fisiologicamente condicionada e, enquanto suprema dominante psíquica, é ela que decide do destino da psique. É a sua visão do mundo que orienta a vida do terapeuta e anima o espírito de sua terapia. (JUNG, [1957]/1987, p. 75-76)

Viktor Frankl (1950, p. 24) diz que o psicoterapeuta se confronta cotidianamente com problemas de concepção de mundo. Abraham Maslow reconhece que "o melhor modo de compreendermos outro ser humano [...] é penetrar em sua *Weltanschauung* e ser capaz de ver seu mundo através de seus olhos" (MASLOW, 1974, p. 62).

O psicólogo Olavo Feijó (1992) nos diz que quando conhecemos as percepções de uma pessoa, conhecemos esta pessoa, pois a forma de perceber é única para cada um. Aprendemos a conhecer alguém quando buscamos apreender as suas percepções. Logo, é na relação *com* o outro que o conhecemos. Ou seja, não se trata de um saber sobre o outro, mas de um saber intersubjetivo construído conjuntamente a partir da abertura e disponibilidade de estar com o outro.

Para Feijó (1999, p. 133), o processo perceptivo é uma dimensão didática da epistemologia porque é através dele que a personalidade instrumentaliza o conhecimento. O autor define percepção como "a organização e interpretação das sensações através de recursos mentais" (p. 134), e atesta que quanto melhor a capacidade psicológica do indivíduo em organizar suas sensações, preparando-as para serem por ele interpretadas, melhor sua capacidade de aprender nas suas interações com o meio circundante. A falta de percepção ou a percepção confusa impede a compreensão e gera a sensação de se estar perdido. Ressalta o autor que o processo perceptivo compreende as fases de classificação, identificação, avaliação e ação.

Na classificação, reconhecemos aspectos comuns entre elementos e por isso os reunimos em grupos ou classes. Ao distribuirmos as vivências por classes, conjuntos de fenômenos e experiências são reduzidos a um traço representativo deles, a partir do qual comparamo-lo com traços representativos de vivências antigas e já classificadas, ou seja,

buscamos reconhecer no novo características semelhantes com o já vivido e classificado, reconhecido.

Na identificação, reconhecemos o que há de diferente nos dados que recebemos, distinguindo-os dos já conhecidos. Adjetivamos e configuramos a nova vivência até que seu perfil diferenciado nos fique delineado.

Na avaliação, confrontamos as novas vivências com os nossos valores individuais. Nesta fase, o foco não é o dado percebido, mas as reações internas da pessoa frente a ele, em conformidade com seus valores afetivos, éticos, morais e estéticos. Assim, quanto mais conhecemos os valores pessoais de alguém, mais e melhor podemos compreender sua *Weltanschauung*, como percebe seu mundo ao redor.

Por último, a fase final do processo perceptivo é a ação, a qual, por sua vez, demanda percepção. Buscamos a percepção, e a reflexão mental consciente, para saber o que fazer, como agir frente aos dados novos que lhe chegam. E ainda, quando uma pessoa descreve o que e como percebeu, podemos compreender sua forma de agir e seu comportamento manifestado.

Com isso, o entendimento do que é a realidade para cada um está intimamente relacionado com as percepções e as interpretações que dela fazemos para com nós mesmos, bem como para com as interpretações e percepções dos que nos cercam.

> O que nós captamos do mundo não é o objeto menos nós, mas o objeto visto e observado, co-produzido por nós. Nosso mundo faz parte da nossa visão do mundo, a qual, por sua vez, faz parte do nosso mundo. Ou seja, o conhecimento de um objeto, por mais físico que seja, não pode estar dissociado de um sujeito cognoscente, enraizado numa cultura e numa história. (MORIN apud PAIXÃO, 1989, p. 38)

Observamos que numa vivência de campo de concentração, os prisioneiros não conseguiam classificar, reconhecendo e integrando os dados dessas suas vivências porque, dada a inversão de valores locais, não encontravam referências prévias com as quais pudessem classificá-las. Neste sentido é que se fala da inversão da lógica no nazi-fascismo, que muitas vezes demandou deles, como assinala Primo Levi (1990, 1997), um comportamento em resposta também invertidos e ilógicos para que pudessem sobreviver – comportamento este oriundo do processo de identificação, no qual os prisioneiros avaliavam as condições daquele ambiente e agiam com comportamentos específicos de sobrevivência no campo de concentração, muitas vezes tido como imorais numa referência social fora daquele ambiente pervertido, tendo, inclusive, deixado marcas indeléveis nos sobreviventes.

Ao configurar a lesão na integridade psíquica, consciencial, nas vítimas de trauma remontamos à referência epistemológica e histórica de Dilthey. A lesão é histórica, pois nela o indivíduo reexperimenta as dores repetidas vezes, tendendo a alheá-lo de seu fluxo de consciência histórica. A soberania da consciência fica abalada no trauma, dificultando a própria referência de historicidade do sujeito, posto que se sente fora de sua própria vida. A autocerteza também fica abalada pela falta de clareza na percepção da experiência interna, gerando insegurança quanto à verdade existencial do sujeito, prejudicando a sua liberdade de elaborar seus pensamentos com firmeza.

Como alternativa a este quadro, enfocamos a hermenêutica diltheyana como um meio para acessar a *Weltanschauung* e, a partir dela, a identidade do outro, de modo a promover uma aproximação tal que torne a compreensão intersubjetiva a base promotora do resgate da fluência e da integridade psíquica em vítimas de trauma.

7.3 EMPATIA BUBERIANA E INTERSUBJETIVIDADE

Uma vez que o processo de investigação nas ciências do espírito se dá de um homem acerca de outro homem, vislumbramos uma prática dialógica de apreensão da visão de mundo do outro por meio do conjunto vivência-compreensão-expressão, com vias ao "incremento da autonomia em termos relativos e relacionais" (MORIN, 2001a, p.118). Para isso, nos voltamos para a figura ímpar do filósofo judeu Martin Buber, discípulo de Wilhelm Dilthey (BUBER, 1975), que descreveu em sua filosofia a necessidade essencial do homem de ser-com-o-outro, de se colocar vulnerável à alteridade, reafirmando que "sem o *Tu*, o *Eu* é impossível" (BARTHÒLO JR., 2001, p. 9). É na relação com o outro que se dá a confirmação do *Eu*. E, como já afirmara até mesmo o idealista Fichte, um século antes, a consciência de um indivíduo só opera em relação a uma outra consciência que a reconheça e a apreenda (BARTHÒLO JR., 2001, p. 11). Somos seres relacionais, que nos buscamos uns aos outros com vias à nossa expressão.

Nestas bases, o dialogismo é uma prática conceitualizada por Martin Buber que designa uma cadeia exegética de compreensão mútua na qual cada participante do diálogo se percebe compreendendo e sendo compreendido pelo(s) outro(s), numa vivência significativa de trocas profícuas (BUBER, 1982), nos moldes da relação *Eu-Tu*, que dá título à sua obra capital (BUBER, 1977), na qual diferencia a relação *Eu-Tu* da relação *Eu-Isso*. Na primeira, o outro é visto em sua integridade e integralidade, e considerado como pessoa equânime pelo

seu interlocutor. Na segunda, o outro é visto como coisa, em desigualdade de consideração e propósito por parte de sue interlocutor. Na primeira há possibilidade de trocas profícuas para ambos; na segunda, o outro é visto como um objeto através ou a partir do qual o interlocutor intenciona algo, sem trocas satisfatórias e éticas entre ambos.

Essa diferença pode ser tomada como um índice deflagrador das possibilidades de relações saudáveis ou não entre os seres humanos. Para a psicóloga Marisete Malaguth Mendonça, as relações "issificadas" ou "reificadas" são enfermizantes por bloquearem a emergência da qualidade humana recíproca presente na relação *Eu-Tu*:

> [...] O movimento de afastamento do contato interpessoal genuíno leva ao que Hans Trüb denomina de 'introversão elementar', na qual a pessoa reprime a instintiva necessidade psíquica de um encontro verdadeiro com os outros – repressão que se torna o cerne de toda neurose. (MENDONÇA, 2003, p. 27)

Segundo Martin Buber (1991, p. 38), o antídoto a esta atitude de coisificação estaria numa relação na qual algo é delegado ao outro, "algo que de modo algum é substancial como aquele 'estar-comigo', mas pura vibração impalpável", e que faz com que um receba a mensagem do outro em sua plenitude. Essa disposição está repleta da vontade de se vincular e de estar-com, viver-com-o-outro, ponto primordial para a superação da introversão elementar conforme citada pelo psicoterapeuta Hans Trüb - amigo de Martin Buber que, muitas vezes reverenciou publicamente a profunda amizade que havia entre ambos (BUBER, 1987).

A palavra que busca o outro na sua integralidade, como um ser único e insubstituível, é reconhecida por Buber como a fala autêntica capaz de servir de base e referência construtiva para o ser humano, pois "o que esperamos quando estamos desesperados e mesmo assim ainda nos dirigimos a uma pessoa? Talvez uma presença através da qual nos é dito que o sentido todavia existe" (BUBER, 1991, p. 43).

"Ser gente significa ser o ente que está face a face" – com esta frase Martin Buber (1991, p. 60) sintetiza suas experiências e reflexões. Com isso, o filósofo ressalta que o ser humano apresenta a capacidade peculiar de transformar o *estar-diante-de* em *Encontro*, "no qual o um existe como parceiro do outro, abastado, em comum presença, para ao mesmo tempo resistir-lhe e ratificá-lo" (1991, p. 61). A fala humana mais essencial é a resposta dialógica a um Tu, "no encontro face a face com a pessoa do Outro" (BARTHÒLO JR., 2001). Se não é vivenciado o ser voltado face a face, o homem ainda está irrealizado. Se não houver o reconhecimento e a doação mútua plena de sentido para ambos os envolvidos, o pleno potencial humano não se realiza.

Para Buber (1991, p. 61-62), as grandes obras e contribuições para a humanidade advieram de encontros face a face, sem reservas, entre o enunciador e o outro que lhe proporcionava a prática da alteridade em reciprocidade. A título de exemplo, temos que Erich Fromm sentia necessidade de ter um interlocutor para quem se dirigir em sua explanação – conforme relata Hans Jürgen Schultz, ao contar que a única condição que Fromm impôs para prestar a ele uma série de palestras radiofônicas (proferidas em alemão e depois reunidas e publicadas em *Do amor à vida*, FROMM, 1986) foi que Hans estivesse presente, pois Fromm sentia necessidade de ter alguém a quem se dirigir, como um representante da audiência para quem iria falar. Mais do que papéis com apontamentos, a presença do outro é o fundamental para a fluência da expressão e das idéias que o sujeito já traz dentro de si, qualquer que seja seu grau, nível ou tipo de conhecimento.

Tanto para Buber quanto para Fromm a conversa genuína é uma troca, um intercâmbio, que requer concentração e mobilização, não importando quem está certo ou errado; o que é sim importante é a autenticidade de ambos os participantes. E ainda, a conversa deve promover uma mudança em ambos – caso contrário, apenas falaram, sem terem conversado genuinamente. Observamos, portanto, que não se trata apenas da linguagem, mas da atitude, da disposição e disponibilidade envolvidas no contato que promovem a qualidade da vivência para que se configure um *Encontro*.

Vemos como Martin Buber buscou aplicar os princípios de Dilthey na prática dos contatos interpessoais. A *compreensão*, proposta por Dilthey como referência epistemológica nas investigações das *Geisteswissenschaften*, é a atitude básica ressaltada no *Encontro* empático buberiano. O filósofo Emmanuel Carneiro Leão sublinha a compreensão diltheyana, conectora das vivências individual e universal, na qual o ‘com-‘ de *com*preensão refere-se à comunidade, baseada na “identidade da razão, na simpatia da vida afetiva, na vinculação recíproca de direitos e obrigações na consciência do dever” (DILTHEY, *GS*, VII, 211, apud CARNEIRO LEÃO, 1989, p. 37).

Dilthey destaca o quanto uma grande parte da felicidade humana advém da “percepção empática (*Nachfühlen*) de configurações psíquicas alheias” em sua originalidade ([1900]/1999, p. 12). Na relação dialógica e empática, é valorizada a apreensão do todo de cada um dos envolvidos, proporcionando a qualidade única do encontro entre as pessoas, a partir do qual a originalidade tem oportunidade de eclodir como expressão da criatividade de cada um dos envolvidos.

Esta qualidade relacional pode ser proporcionada pelo ambiente psicoterapêutico e, talvez por isso, além da influência da filosofia buberiana em diversas correntes

psicoterapêuticas - tais como a Gestalt-terapia de F. Perls, o Psicodrama de J. Moreno e a Abordagem Centrada na Pessoa de C. Rogers (HOLANDA, 1994) - temos visto nos últimos anos uma crescente aplicação das contribuições filosóficas de Martin Buber à clínica psicológica, inclusive em nosso país. Além do que, a busca dos profissionais da saúde por meios de superação dos males produzidos pelas diversas formas de violência psicológica, entremeadas à cultura contemporânea, os conduzem para antídotos tais como presentes nas referências marcantes da filosofia de Buber, para quem o bem conserva uma direção que retroalimenta a vida em cada indivíduo - e sem a qual não há um fortalecimento interno nem a integração de forças necessárias para o crescimento do homem (BUBER, 1992, p. 63-64).

O médico e psicanalista brasileiro Roberto Curi Hallal categoriza os *Encontros Humanos* como fundamentais para o bem-estar, talvez a necessidade mais importante após as de sobrevivência fisiológica (HALLAL, 2007a, p.13). Como Buber, Hallal atesta a coisificação, a desumanização, como a condição para a eliminação do outro, seja nas guerras, seja nas difamações sociais, ou ainda nos tratamentos psiquiátricos nos quais o paciente é tratado como um dado, e não como pessoa.

A psicóloga Marisete Malaguth Mendonça, fundadora e diretora acadêmica do ITGT – Instituto de Treinamento e Pesquisa em Gestalt Terapia de Goiânia (GO), refere-se à terapia dialógica como aquela apoiada nos princípios postulados por Buber, que se caracteriza "pela atitude de render-se ao *entre* do encontro" (MENDONÇA, 2003, p. 26), buscando fenomenologicamente apreender o cliente no nível de suas significações, sem pensamentos apriorísticos que dificultem ou impeçam tal apreensão. Para tanto, a psicóloga ressalta a importância de o psicoterapeuta tornar-se mais dialógico consigo mesmo ao lidar com suas condições intrapsíquicas, aplicando para si o mesmo respeito e compaixão que devota ao cliente, integrando-se, assim, mais e melhor à relação.

Para Marisete, a cura acontece a partir da relação entre os participantes, "pelo poder transformador do contato inter-humano", que na terapia se intensifica pela intencionalidade do psicoterapeuta de "levar para o encontro a atitude curativa", numa atitude na qual exercita a sua "ética ontológica, decorrente da natureza interexistencial da condição humana" (MENDONÇA, 2003, p. 27). Segundo a autora, esta atitude ética condena as relações 'issificadas', nas quais o outro, visto como objeto, não recebe o reconhecimento como ser criativo, capaz de transformar a realidade na qual se insere, invalidando-o em suas forças produtivas e producentes, necessárias à sua plena expressão. Render-se ao *entre* do *Encontro*, cuja dinâmica peculiar transcende o potencial de cada um dos envolvidos, como um todo além

da soma das partes, configura-se como aspecto renovador das capacidades transformadoras do ser humano, somente possível neste *entre*.

O psicólogo existencial Valdemar Angerami-Camon (2002) entende a psicoterapia como um processo no qual, em bases empáticas, o cliente gradativamente ganha confiança no terapeuta, e ambos vão se acompanhando nessas mudanças, e reformulações acontecendo no campo perceptivo de ambos. A empatia é fundamental para o êxito terapêutico, pois vincula intimamente os envolvidos, através da fala e escuta mútuas, num ato de profundo reconhecimento, promovendo a mobilização necessária para lidar com o sofrimento.

O psicólogo Mauro Amatuzzi (1989) enfatiza a diferença entre a fala autêntica, promovida no *Encontro*, e o palavreado, que não o promove e nem contribui significativamente para o incremento do sentido de existência dos participantes. Essa diferenciação significativa é identificada no *Encontro* pela atitude de cada elemento participante, com base na percepção, sensação e apreensão de si e do outro, em mútua exposição, trocando não apenas informação, mas reconhecimento compreensivista, de modo que cada um acompanhe o outro em seu desenvolvimento dialogicamente (BUBER, 1982), estimulando um ao outro no aprofundamento de suas reflexões contagiantes. Acreditamos que esse reconhecimento, possibilitado pela condição ontológica metaprocessual do homem, e presente na dinâmica das práticas dialógicas propostas por Buber, promova relações sociais mais profícuas, inclusive alavancando a superação dos quadros deficitários advindos de traumas psicológicos.

Entendendo a importância da reflexão e do dialogismo no conhecimento de si por meio do *Encontro* com o outro na solução de conflitos, o psiquiatra Miguel Callile Junior (1968) criou a *Psicomaiêutica*, prática de base analítica existencial que se constitui como um método de pensamento vivenciado com disposição afetiva para conhecer a si, ao outro e a realidade vivida, individual e coletivamente. O autor foi motivado a criar este método de atuação pelas dúvidas e descontentamentos epistemológicos que o assolavam em sua prática clínica psiquiátrica. Alinhado à perspectiva fenomenológico-existencial, passou, então, a incrementar a atitude de aproximação como fator de integração, ao contrário da atitude de distanciamento médico-paciente que espelha a desagregação vivenciada no conflito e no choque traumático.

O processo terapêutico contagia a ambos, terapeuta e cliente, pois só o fato de estarmos um de frente ao outro por si só é um fator que provoca mudanças e reações. Trata-se de uma prática dual, na qual há uma participação dialética e dialógica pela qual se configura uma forma de união (MAY, 1991, p. 101). Uma prática permeada pela linguagem humana

não só em sua aplicação prática, como meio comunicacional discursivo, mas sobretudo como meio de comunicação afetiva (MORIN, 2001b), conformizando o *Encontro*. Afinal, é o outro, com o seu olhar, que nos define e nos conformiza. Não conseguiríamos compreender quem somos sem o olhar e a resposta do outro, diz Umberto Eco (2001, p. 95-96) ressaltando que morreríamos ou enlouqueceríamos se vivêssemos numa comunidade em que todos tivessem decidido não nos olhar ou se comportar como se não existíssemos. Mas, tendo sido assim a realidade vivida pelos prisioneiros nos campos de concentração, compreendemos a sensação de loucura, o suicídio e a morte por desistência de viver que atingiu a milhares de pessoas que viviam naquelas condições de trato social.

As tragédias ao longo da história da humanidade, e os relatos dos sobreviventes do Holocausto aqui reportados, nos mostram que o homem é capaz de provocar traumas psicológicos em outros homens com base nas mais diversas justificativas: preconceito, poder, competição, comando. Justificativas que desmerecem a condição ética humanista, balizadora de convivências micro e macrossociais profícuas, e desconsideram a relação *Eu-Tu*, estabelecendo relações *Eu-isso*, coisificando o outro, seu semelhante.

Assim, no contato com vítimas de trauma, com vias à manutenção da qualidade co-criativa da relação *Eu-Tu*, voltamo-nos para a apreensão dos dados tais como nos são apresentados pelas vítimas, reconhecendo a legitimidade das expressões de suas vivências, conformizando cada contato mútuo como um *Encontro* buberiano.

7.4 O CONTATO EMPÁTICO NA SUPERAÇÃO DO TRAUMA – DEPOIMENTOS

Nos depoimentos dos sobreviventes por nós entrevistados, bem como em nossa revisão de literatura, temos exemplos de situações nas quais o contato afável e empático com o outro, após os traumas vividos, foi fundamental para a retomada gradativa de seu funcionamento regular físico, emocional e cognitivo:

> Eu era tão falante, tão falante, que eu não sabia dizer mais nada além de sim ou não. Mais do que isso, eu não distribuía falas a ninguém. Não porque eu não soubesse falar; sabia muito bem falar, hoje eu tenho certeza. Mas eu não confiava em nenhum ser humano, nem para dizer-lhe sim ou não, para eu não entrar na vida de ninguém, e para que ninguém entrasse na minha vida. Era uma necessidade pessoal me distanciar dos seres humanos, porque eu não confiava neles. Hoje eu sei porque eu era assim. Naturalmente, analisei o que me faltava, e hoje eu sei que muita gente trabalhou imensamente para eu voltar a mim, como voltei, graças à ajuda dessas pessoas, e em especial àquela mulher da pensão onde estive em Budapeste. Ela sim, me deu a primeira contribuição para eu saber que estava vivo, como mostrarei a vocês.

> As pessoas que viviam na pensão iam trabalhar diariamente. O único que liberaram do trabalho fui eu. Após a saída do campo de concentração, toda a porcaria que estava dentro do corpo começou a sair sob a forma de feridas que, quando eu ia dormir e me cobria com alguma coisa, começava a coçar as próprias coxas e saía sangue. Eu estava ensangüentando as fronhas, as minhas roupas de cama...
> De repente, na terceira ou quarta noite, eu levantei de manhã e na mesa de cabeceira havia flores. Era dia 20 de junho. No alojamento de Budapeste, fiquei sabendo que alguém se incomodou com o meu dia natalício. Nunca mais esquecerei daquela senhora que me mandou as flores. Até hoje não sei quem era ela. Foi uma grande generosidade que até hoje agradeço de todo coração. Mas era um fato. Esse foi o primeiro passo que os outros deram para que eu voltasse a acreditar na humanidade. (*Abraham Warth* apud LEVY, 1996, p. 332-333)

Na fala de Abraham Warth vemos a vítima reconhecendo o quanto a ação e o movimento do outro para sua recuperação fora fundamental. Assim, diferente da cobrança usual sobre a vítima para sua própria recuperação, o interesse, a aproximação, a demonstração de aceitação por parte dos outros para com ela é que faz com que tenha capacidade de voltar a se relacionar, a se abrir, e a confiar na possibilidade de funcionar na sua relação com outros seres humanos.

No relato de Simone Goldring Soares, que trabalhou voluntariamente como Assistente Social na ajuda aos sobreviventes saídos dos campos de concentração, temos um outro exemplo da atitude de ir até o outro, sem forçá-lo, mas buscando compreendê-lo, e demonstrando aceitação e reconhecimento por sua condição naquele momento:

> Em 1945, quando foram abertos os campos de concentração que havia no norte da Romênia, na Bucovina, me foi entregue para trabalhar uma criança proveniente desse campo que não falava e não comia. Ela só comia folhas de árvores, e eu não conseguia fazê-la falar nem comer. Tentei tudo o que aprendi, todas as teorias até que, mesmo sem saber falar o idioma ídische, pedi para que uma pessoa me ensinasse a música *'Die Ídische Mamme'*. Peguei a criança no colo, ninei-a cantando essa música, e a criança se abriu. Trabalhei com ela a sua ressocialização, que era o meu objetivo, e consegui finalmente colocá-la num navio que ia para a Palestina**.** (*Simone Goldring Soares* apud LEVY, 1996, p. 677)

Outro caso é o da busca de acolhimento e solidariedade para se manter vivo, como nos relata a escritora Susanna Tamaro, descendente de sobreviventes do Holocausto:

> Ele, o tio Gionata, se salvara porque, ao voltar para casa, encontrara na rua uma mulher que havia muitos anos descia do Carso para vender-lhes queijo e manteiga e, confiando nos seus cabelos loiros e olhos azuis, se juntara a ela fingindo ser seu filho. Assistira, portanto, impotente e mudo, à captura dos pais.
> Nunca mais voltara à mansão, a mulher do leite levara-o consigo para o planalto e ali ficara até o fim da guerra. (TAMARO, 2007, p. 148)

Mesmo numa situação-limite, a relação empática ratifica a vida. Em 1962, foi encontrado um manuscrito intitulado “3000 pessoas nuas”, enterrado perto do Crematório III de Birkenau, onde está registrado o depoimento de Salmen Lewental, membro do *Sonderkommando*, grupo de prisioneiros encarregados da pilhagem dos mortos e incineração dos corpos nos crematórios. Lewental, que não sobreviveu ao *KZ*, relata a agonia de um grupo de mulheres levadas à morte na câmara de gás, que “encontraram consolo vendo lágrimas de compaixão e [uma expressão] de depressão [...] nas faces dos [*Kommando*] que as levavam para baixo” (LEWENTAL apud GILBERT, 2010, p. 686). Um dos membros do *Sonderkommando*, não agüentando ver a dor e a busca por compaixão nos olhares das mulheres que se sabiam à beira da morte, chorou – e uma delas, ao ver isso, gritou:

> “Vejam o que vivi para ver ao menos antes da minha morte: um olhar de compaixão e lágrimas derramadas por causa de nosso terrível destino. Aqui, no campo dos assassinos, onde torturam e batem e onde atormentam, onde se vê assassinos e vítimas que morrem, aqui onde homens perderam a consciência dos maiores desastres, aqui, onde um irmão ou uma irmã caem diante de nossos olhos, onde não se pode sequer dignar-se a oferecer um suspiro [de despedida], ainda se encontra um homem que sentiu no coração nosso terrível desastre e que expressou sua simpatia com lágrimas. Ah, isto é extraordinário, não natural. As lágrimas e suspiros de um [homem] vivo nos acompanharão à nossa morte, ainda há alguém que chorará por nós. E eu pensei que morreríamos como órfãs abandonadas. O rapaz me deu algum consolo. Entre bandidos e assassinos somente, vi, antes de minha morte, um homem que ainda sente”. (LEWENTAL apud GILBERT, 2010, p. 688)

Com isso, atestamos a importância do trato empático e sublinhamos as capacidades cognitivas e emocionais ontológicas no homem passíveis de serem aplicadas dentro e fora da prática clínica. Propomos uma estimulação do potencial de entendimento, de compreensão e de busca de conhecimento interpessoal aliados à ética – uma proposta que busca estimular o ato de conhecer aplicado no trato com o outro, uma aproximação da epistemologia às vivências no reconhecimento da individualidade e suas idiossincrasias, bem como da ontologia como sinalizadora dos limites de suportabilidade para manutenção do equilíbrio hígido individual e, conseqüentemente, social. É o caráter geral da filosofia, psicologia e ontologia aplicado ao específico da manifestação única de cada ser humano e de cada relação interpessoal, com vias a um consenso universal (HABERMAS, 1987, 1989).

Nesta perspectiva, o conhecimento oriundo de quem está inserido e envolvido na situação advém pleno de sensibilidade (JOSEF, 1993), de modo tal que contagia quem entra em contato. Este é o efeito dos testemunhos, evidenciando que, adjunto aos dados factuais, o conhecimento em ciências humanas se dá por meio também do afeto, além da razão. Como nos diz Félix Guattari (1991), a apreensão pelo conceito e pelo afeto são complementares. O

filósofo cita Walter Benjamin na crítica à valorização da informação em detrimento do relato e da relação: “à diferença da informação, o relato não se preocupa em transmitir o puro em si do acontecimento, ele o incorpora na própria vida daquele que conta, para comunicá-lo como sua própria experiência àquele que escuta” (BENJAMIN, 1983, apud GUATTARI, 1991, p. 53).

Assim é que no trato com vítimas de trauma, numa perspectiva fenomenológico-existencial, buscamos apreender a sua verdade existencial, os fatos tais como foram e são percebidos pelo outro, e principalmente, não duvidando dessa sua verdade. Para isso, buscamos não contrapô-la nem impô-la frente à verdade formal ou à verdade empírica (SEMINERIO, 1982) - sem a concordância e acompanhamento da vítima. Isso porque, como podemos depreender a partir da teoria do trauma de Sándor Ferenczi, a necessidade fundamental de quem foi enganado é ser acreditado.

A vítima traumatizada tem necessidade de ser acreditada e clama por isso. Mas, em geral, há inicialmente um bloqueio nessa possibilidade de descerrar o conteúdo traumático, bem como de discursar sobre a apreensão de seu modo de funcionamento interno nas condições em que se encontra. No entanto, graças à peculiaridade da consciência como instância relacional, podemos nos valer do *entre* buberiano no contato com o outro com vias a colaborar nessa abertura, como atesta o psiquiatra Guilherme Messas (2004), segundo o qual a mente humana é permeável ao contato de outra mente, enquanto os enunciados sejam capazes de atingir um psiquismo aberto à comunicação essencial, configurando-se uma realidade interpsíquica, na qual podemos acessar, captar e expressar os dados em questão – sendo que este processo tende a ter mais êxito quando vivenciado por duas pessoas, pelo grau profundo de exposição da vítima, bem como pela concentração, atenção e doação total exigida do investigador.

Messas, cuja atuação em psiquiatria tem como referencial filosófico e metodológico a fenomenologia e as contribuições de Karl Jaspers, destaca, ainda, uma condição do relacionamento dual de grande influência do tratamento clínico e no conhecimento do psiquismo do outro: a afetividade-contato, ponto de encontro entre dois psiquismos, de íntima interação entre a consciência do terapeuta e a do paciente, e que possibilita a “ressonância afetiva, uma experiência qualitativa dual de penetração psíquica radical, sincrônica e harmônica” (MESSAS, 2004, p. 94).

A afetividade refere-se a tudo o que afeta a consciência, produzindo uma alteração em seu estado, seja com vias de aproximação (no caso de estímulo prazeroso) ou de repulsão (em caso de desprazer), sendo um canal de vínculo e comunicação entre a consciência e a

realidade. A afetividade-contato é uma das manifestações da afetividade e, no entender de Guilherme Messas, a que apresenta melhores condições de embasar todas as outras. Com base na experiência clínica, a afetividade-contato e a relação dual se apresentam como núcleos de criação e sustentação do nível afetivo. A afetividade-contato acontece no contato interpessoal, e enseja o surgimento de sutis e elaborados estados de consciência, a partir da condição íntima, exclusiva, e de intensa atenção recíproca, típica das relações duais, as quais proporcionam vivências de acolhimento, compreensão, e até mesmo de discordância - vividas com tolerância neste contexto. Ressalta o autor que a afetividade-contato só se mantém na relação interpessoal se ambos manifestarem ação afetiva recíproca e autêntica. Nessas condições, de caráter genuíno e espontâneo, mantém a consciência em atividade, em concordância com seu curso natural, sempre em transformação.

Messas chama a atenção para o fato da afetividade-contato ter uma função estruturante da consciência pela condição interpessoal terna e de aceitação, que dilata a relação espaço-temporal da experiência consciente, dando mais tempo para o reconhecimento de si mesmo em bases afáveis. Na dimensão espacial, essa dilatação possibilita "a diferenciação da consciência, do desenvolvimento integral e a maturação de experiências que, do contrário, ficariam como fragmentos de vivências, parcializadas e inconstantes, presas fáceis da patologia psíquica" (MESSAS, 2004, p. 90). No estresse pós-traumático, temos visto tal incidência de dados fragmentados, que clamam por integração. A afetividade-contato apresenta-se como uma condição de base segura, um antídoto ao distanciamento, frieza e descaso típicos das violentas vivências psicológicas traumatizantes. É a partir de tal base segura que as mudanças para superação das lesões traumáticas poderão ocorrer. A afetividade-contato funciona como um referencial interpessoal de suporte para que possa haver a liberação dos fortes conteúdos emocionais das mais diversas qualidades, positivas e negativas, expressos pelo paciente. Por outro lado, a quebra ou impedimento da base dual deixa no vácuo as qualidades emocionais e sentimentais da consciência que, sem o norteamento do suporte da afetividade-contato, ficam sem direção, caracterizando um quadro de sofrimento mental. Assim, a afetividade-contato alimenta o psiquismo, o qual, para se reequilibrar, necessitará de um contato dessa qualidade. O estado psíquico saudável, com dinamização da consciência, decorre da escolha pela ampliação da permeabilidade interpessoal, possibilitada na relação dual pela afetividade-contato, a partir da qual poderão ser identificados, nos comportamentos observáveis e nas vivências relatadas, os sinais de expressão espontânea e original do sujeito, que clamam por eclodir e retomar seu lugar na manifestação psíquica, ultrapassando os fatores que os estavam limitando, atrapalhando ou

impedindo a fluência de sua expressão.

O impacto inerente ao trauma acarreta uma dificuldade em nominar, compreender e significar a vivência traumática. Essa dificuldade é o hiato necessário de ser atravessado para a reaproximação da vítima de seu funcionamento regular. E é através do compartilhar empática e respeitosamente as suas dores que se vai constituindo um *entre* inter-relacional que possibilita um espaço para que a realidade traumática possa ser reconhecida, percebida, considerada, com vias a buscar ultrapassar o estranho e incômodo isolamento conseqüente do trauma.

Como já afirmara Freud, a função da linguagem é dar aos processos de pensamento um investimento perceptivo que os torne comunicáveis; neste provimento, a linguagem dá ao pensamento uma presença, ressalta André Green (1994). Entendemos esta presença como uma possibilidade do outro internalizado, fortalecedor da possibilidade de expressão do pensamento em elaboração. Um passo a passo na superação do hiato entre a sensação, a simbolização e a racionalização das experiências vividas.

Freqüentemente, ao contar sobre suas vivências, a vítima repassa diversas vezes o conteúdo traumático porque o traz engasgado soçobradamente dentro de si e precisa elaborá-lo. Contudo, a disposição de tentar esta elaboração já é um sinal positivo para o enfrentamento necessário das dores traumáticas, a serem lembradas conforme a capacidade de cada um naquele momento, demonstrando sua vontade de se confrontar consigo mesmo, como uma força no processo de tornar-se aquilo que se é (BUBER, 1991). Cabe a quem a ouve manter a sua capacidade de compreensão, sensibilidade e mesmo paciência para lidar com as repetições e, sobretudo, com as fortes cargas emocionais a elas adjuntas, que tomam tanto a vítima quanto seu interlocutor.

> Emoções intensas, não elaboradas e devidamente canalizadas, coincidem com vários aspectos de disfuncionalidades do corpo e da mente. [...] Muitas vezes, conversar livremente sobre elas, sem ambiente de julgamento, com absoluto respeito e aceitação, só isto já é suficiente para diminuir a pressão. Frases feitas como “não ligue pra isso” ou “trate de esquecer” ou “com o tempo passa”, além de não funcionarem, são até ofensivas e criadoras de mais tensão. (FEIJÓ, 1992, p. 122)

Deixar transparecer para a vítima que seu sofrido relato nos é caro ajuda a restaurar sua autoconfiança e a certeza de sua importância para o outro. É através desta ratificação que cada ser humano consegue voltar a sentir dentro de si o seu pulsar vital.

Para Erich Fromm (1986), o sofrimento é uma emoção comum a todos os seres senscientes. Por isso, uma pessoa que sofre, reconhece o sofrimento humano como uma

condição humana em comum com os outros, e pode se sensibilizar com a solidariedade humana. Isto se dá até mesmo através de leituras, ainda que sem o contato direto com a vítima. Como vimos, no caso de Zymunt Bauman, somente quando sua esposa Janina escreveu, ao longo de 2 anos de trabalho, as suas memórias do Holocausto ao qual sobrevivera, é que ele mesmo se deu conta de sua distância para com o assunto. E ao empatizar com a dor de Janina, sentiu-se movido por uma necessidade de aprofundar-se no assunto de modo a contribuir para si mesmo e para outros com dados que, no seu entender, deveriam preencher as lacunas até então deixadas pela sociologia acadêmica. Ou seja, o contato empático com a situação traumática, seja de modo direto, junto a vítimas e testemunhos, seja por via indireta, por leituras de depoimentos e registros, pode mobilizar outros seres humanos que não tenham passado por traumas daquela natureza exatamente porque o trauma nos remete a algo em comum a todos nós seres humanos: o nosso limite ôntico perante a vida. Assim é que podemos entender o trauma como um limite paradigmático a partir do qual toda a condição humana pode ser melhor entendida, estudada, pesquisada e delineada em seus limites, com vias à sua auto-preservação, contornando a sua destruição com delineamentos éticos.

> [...] O ponto de vista a que chegou Kant com o seu imperativo categórico pode ser desenvolvido até admitir que existe um só e firme absoluto no mundo moral, a saber, que a dependência recíproca das vontades, por um tratamento expresso ou por aceitação tácita da existência da reciprocidade, tem uma validade absoluta para toda a consciência. Daí que a legalidade, integridade, fidelidade, veracidade, constituam o firme depósito do mundo moral. (DILTHEY, [1907]/[19--], p. 145)

8 PROPOSIÇÕES CLÍNICAS

Após algumas reflexões metaclínicas de psiquiatras, psicanalistas e psicólogos de diferentes orientações teóricas sobre as possibilidades metodológicas terapêuticas aplicadas à clínica, apresentaremos a proposta psicoterapêutica do *Desenvolvimento Consciencial* na qual sugerimos a aplicação da atividade metaprocessual, dialógica e empática, concomitante aos 3 mundos – *Eigenwelt*, *Mitwelt* e *Umwelt* –, com fins de reconhecimento e apreensão consciente da psicodinâmica estrutural individual, configurando-se conjuntamente uma vivência epistemológica e terapêutica aperceptiva, com vias à reintegração dos elementos constituintes da estrutura psíquica - inteligência, afeto e ação volitiva - cujas conexões são abaladas pela violência desencadeadora do trauma psicológico.

8.1 CONTRIBUIÇÕES METACLÍNICAS

À medida que se dedicam às suas práticas terapêuticas, com os anos de trabalho, analistas, psicólogos e psiquiatras desenvolvem idéias críticas e olhares específicos sobre os processos que ocorrem em seus atendimentos, e passam a optar por variarem seu modo de trabalhar, diferenciando-se de postulados teóricos referentes aos seus trabalhos, e constituindo metodologias próprias.

> Há inúmeras técnicas terapêuticas, muitas das quais semelhantes ou uma mistura delas. Além das diferenças formais entre os sistemas, os técnicos (às vezes chamados terapeutas) trazem suas próprias personalidades, histórias e filosofias de vida para a experiência terapêutica. Isto resulta em que cada terapia é até certo ponto original e única. (DAVIDOFF, 1983, p. 629)

Ao tratarem de vítimas de trauma, esse aspecto inovador se acentua ainda mais, por toda a complexidade do quadro, oriundo de tragédias humanas frente às quais o terapeuta, indiretamente, também fica estarrecido (SILVA, 2000), podendo mesmo vir a ter dificuldades de lidar com a realidade trazida pela vítima. Chama-nos a atenção como diversos autores, diferentes entre si em seus referenciais teóricos, registraram a necessidade de flexibilizar seus atendimentos em função da realidade trazida por esses seus pacientes, considerando a verdade tal como por eles significada (KATZ, 1996, p. 137). De Sándor Ferenczi aos psicólogos e médicos contemporâneos, as contribuições são inúmeras. Vejamos.

Dentre as mudanças da orientação freudiana estrita, a postura do analista menos como um intelectual preso a conceitos e teorias e mais empático para com as pessoas que buscava compreender é destacada por Erich Fromm (1989) ao citar Groddeck e Ferenczi como

psicanalistas que também buscavam ver o analisando como um parceiro e não como um objeto, e que deram importantes contribuições para a Psicanálise, por terem reconhecido que o saber do sapiente e o do sujeito que sofre não são convergentes (VIÑAR; VIÑAR, 1992).

Uma diferença metodológica marcante entre Ferenczi e Freud, digna de destaque para os nossos propósitos metodológicos neste trabalho, é que Ferenczi acreditava que o paciente necessita não só de interpretações, nos moldes psicanalíticos freudianos, mas também de amor fraternal, que ter-lhe-ia sido negado quando criança. Para tanto, mudou a sua atitude junto aos seus pacientes, passando de observador a participante, tendo se entusiasmado com os resultados terapêuticos advindos desta mudança (FROMM, 1967). Ademais, Sándor Ferenczi (1992a) alerta para as dificuldades que o médico ou analista terá de enfrentar ao tratar de seus pacientes vítimas de trauma, dadas as reações intempestivas quando alguma observação feita não corresponda ao sentido vivenciado, devendo-se buscar acompanhá-los renunciando à autoridade de quem sabe mais.

Conforme afirmamos alhures (LEVY, 2011), tal renúncia à autoridade se faz mister uma vez que, em contato mais próximo com o evento traumático, o paciente sente saber exatamente aquilo a que se refere em sua revivescência. Nesses momentos, cabe ao psicanalista acompanhar, encorajadoramente, tal acesso por parte do paciente, sem lhe opor contrapontos que soem inexatos. Com tal atitude de reconhecimento, promove a aproximação do paciente, repleto de conteúdo traumático acessado, ao presente compartilhado, com vias a diminuir o hiato de historicização do trauma, e de responsividade frente ao mesmo.

Apesar de propor que o psicanalista seja flexível para com o paciente, por outro lado Ferenczi não descuida dos limites que não podem deixar de existir, ainda que frustrem o paciente – por exemplo, no caso do analisando querer sempre o analista por perto. A reação emocional decorrente é forte e repete a comoção psíquica que levara à formação de sintomas. A delicadeza e flexibilidade do analista (até mesmo por contraste) promovem a reconstrução consciente de vários eventos penosos, quando então o analista incita o paciente a dar explicações sobre as causas de suas perturbações afetivas, convocando-o a buscar conhecer e compreender suas formas de manifestações e reações peculiares. Ferenczi (1992a, p. 116) denomina *convicção* à satisfação afetiva e intelectual, atingida por meio desta compreensão compartilhada. Assinala, ainda, que tal intento implica numa imersão no passado traumático em que o analista é a única ponte entre o mundo real e o paciente; acredita que, através de perguntas, o analista pode levar o paciente, mergulhado no afeto, a um trabalho intelectual, ajudando-o em sua compreensão do passado no presente.

Carl Gustav Jung diz que os analistas deveriam ser filósofos – ou médico-filósofos –, mas não no sentido acadêmico da formação, e sim pelos diversos momentos na sessão de análise em que há embates de idéias, verdades e visões de mundo entre o paciente e o analista, cabendo a este manejar os embates de modo a desviar da rigidez, a fim de ambos saírem renovados em suas referências, pois "uma convicção sólida se confirma por sua suavidade e flexibilidade, e, como toda verdade superior, ela progride melhor quando leva em conta os erros e os reconhece como tais" (JUNG, 1987, p. 76).

Acreditamos ser fundamental a flexibilidade postulada por Jung para os psicoterapeutas, em especial ao tratar de pacientes vítimas de traumas. Isso porque estes apresentam, independente de sua vontade, um quadro de elaboração psíquica própria, organizado de acordo com suas possibilidades e condições pós-traumáticas, diferentes daquelas que o mesmo paciente poderia apresentar antes da vivência traumática.

Por outro lado, no contato com o conteúdo traumático, Jung alerta que o analista deverá ter o cuidado de se defender das mesmas influências que lesaram o paciente. Isso é por nós reconhecido no impacto, registrado por diversos terapeutas, ao se confrontar com o conteúdo violento pelo caráter chocante e aviltante dessas situações traumáticas, as quais levam a defesas mais ou menos eficazes, conforme a estrutura de cada um.

Em termos metodológicos, o psicólogo alemão Bert Hellinger (2005, p. 156) afirma que "o conhecimento adquirido pela via fenomenológica necessita de comprovação no indivíduo e no próximo", cabendo ao analista buscar se certificar junto ao paciente se as suas apreensões estão em conformidade com a subjetividade do analisado.

Ermanno Ducceschi (1970, p. 156-157) destaca a necessidade do contato afetivo do paciente, de se sentir querido para e por alguém, e do olhar compreensivo do terapeuta, e propõe uma atuação terapêutica na qual o problema do paciente é de ambos, seja nas fases de superação ou de frustração frente aos mesmos, configurando uma comunhão entre os participantes.

Refletindo sobre sua metodologia terapêutica, Roberto Crema passou a praticar um método já mencionado por Wilhelm Dilthey em sua hermenêutica, um caminho sintético segundo o qual o analista é um *sintetista*, neologismo criado por Crema para designar o agente da restauração da inteireza do outro a quem se dedica em seu trabalho (CREMA, 1997, p. 64). Para ele, é importante ver o outro por inteiro, e não reduzido a partes ou analisado por pressupostos teóricos nos quais o paciente deverá ser encaixado. Apenas no olhar da inteireza é que é possível restaurar a saúde no outro e na relação com o outro, pois "ninguém se cura sozinho. Curamo-nos no encontro, se houver encontro. É através do encontro que ocorre a

alquimia transformacional: o encontro com o próprio ser, com o outro, com a natureza" (CREMA, 1997, p. 68).

O psicanalista David Zimerman (2004, p. 28) diz que atualmente a figura do analista não é mais a do intocável e inatingível. Hoje, o analista é considerado uma pessoa treinada e qualificada para sua função, na qual, junto com o paciente, constitui o campo analítico, "uma mútua e permanente interação, na qual cada um influencia e é influenciado pelo outro". Zimerman destaca as mudanças biopsicossociais e econômico-culturais que influenciam nas mudanças na psicanálise na contemporaneidade, tais como a globalização, a estrutura familiar, a bioética e a visão sistêmica, segundo a qual múltiplos elementos arranjados e combinados em determinadas estruturas influenciam e são influenciados pelos demais. Zimerman destaca, ainda, que

> hoje não mais pensamos em termos lineares, seqüenciais, numa lógica de causa-efeito, mas, sim, predomina uma forma de pensar e ver os fenômenos do mundo reticularmente, isto é, como uma rede, em que por diversos caminhos, todos os fatos estão entrelaçados. (ZIMERMAN, 2004, p. 26)

Como outros psicanalistas, Zimerman analisa o perfil dos pacientes psicanalíticos da contemporaneidade e identifica uma clara mudança neles, bem diferentes dos neuróticos e histéricos de um século atrás, quando da instituição da psicanálise. Refletindo o quadro sócio-cultural da atualidade, os pacientes que hoje procuram a psicanálise apresentam queixas referentes a transtornos de identidade, depressão, estresse, angústia, bem como quadros referentes a personalidades do tipo falso *self*, transtornos narcisistas, patologias regressivas, perversões e, sobretudo, os que apresentam a patologia do vazio, na qual o eixo do sofrimento gira

> predominantemente em torno das carências provenientes das faltas e falhas que se instalaram nos primórdios do desenvolvimento emocional infantil e determinaram a formação de vazios no ego, verdadeiros 'buracos negros' à espera de serem preenchidos pela figura do psicanalista. (ZIMERMAN, 2004, p. 27)

Assim, dentre as principais mudanças na prática psicanalítica da contemporaneidade, Zimerman (2004, p. 28) destaca que "a ênfase da análise incide no vínculo analítico que unifica as pessoas do paciente e do analista, embora lugares, papéis e funções de cada um devam permanecer totalmente preservados na situação analítica". Já quanto à figura do analista, Zimerman destaca que os atributos da pessoa real do analista vêm ganhando destaque, em contraponto com a artificialidade impessoal postulada no advento da psicanálise. Ainda, quanto à atitude psicanalítica, o analista deve contemplar traços fundamentais tais

como a capacidade de empatizar, escutar (diferente de *ouvir*), enxergar (diferente de só *olhar*); comunicar (diferente de apenas *falar*); respeitar as diferenças que o paciente tem em relação a ele; fazer sínteses e integrações relativas ao surgimento de opostos, contradições e diferentes facetas de uma mesma verdade; a atividade interpretativa adquiriu um tom mais natural e coloquial; e no lugar de verdades definitivas, o analista reconhece estar aventando hipósteses, que podem ser ou não verdadeiras para determinado paciente; por fim, existe uma crescente valoração da análise do consciente, dos aspectos cogitativos (pensamento) e cognitivos (conhecimento).

A psicanalista Cláudia Amorim Garcia (2007, p. 152) acredita que "a possibilidade do analista de se oferecer não apenas como escuta, mas também como presença, [...] pode contribuir na reativação da capacidade de investir e desejar do paciente". Nessa mesma vertente, frente ao sofrimento traumático, no qual o sujeito apresenta dificuldades para se expressar, Carlos Augusto Peixoto Junior postula o acolhimento como uma alternativa mais adequada do que a escuta e a interpretação, tradicionalmente utilizados na clínica psicanalítica. Pequenos gestos ou olhares podem ser de extrema significação num processo transferencial entendido como "um território de espera que possibilite ao paciente acreditar na legitimidade de sua apreensão singular de si e do mundo" (PEIXOTO JUNIOR, 2008, p. 166).

Ao refletir sobre a natureza do psíquico, André Green (1990) conclui que a referência de seu trabalho analítico é a representação. Para que o paciente possa vir a ter a sua própria representação de seu funcionamento psíquico, Green entende que o analista busca "representar para si mesmo qual o funcionamento psíquico de seu paciente, e comunicar a ele o resultado dessa sua representação" (1990, p.64). Identificamos nesse exercício descrito por Green a busca de apreensão da visão de mundo (*Weltanschauung*) do outro, por nós intentada a partir de uma relação empática, uma vez que é "na circulação e no vaivém não apenas no interior do paciente, mas entre o paciente e seu analista, que se produzem as trocas" (GREEN, 1990, p. 67). O intento final, o auxílio a que o outro seja capaz de apreender a sua psicodinâmica, é o mesmo.

Green salienta que os psicanalistas contemporâneos têm de lidar com casos difíceis, configurados pela pobreza de representação, no sentido freudiano de um dado imediato, e bloqueio das associações - configurações essas encontradas em pacientes traumatizados. Nesses casos, o analista deve "fazer um esforço considerável de representação daquilo que o paciente não pode representar; o analista deve fazer como se colocasse seu próprio aparelho mental em ação, como auxiliar do aparelho mental do paciente" (GREEN, 1990, p. 65).

O pesquisador francês Patrick Paul propõe a *antropoformação* como uma alternativa epistemológica, metodológica, fenomenológica e ontológica de pensarmos o homem. Nesta abordagem, as investigações se dariam no encontro de condições entre os sujeitos implicados, sejam médicos, terapeutas, psicólogos, educadores, clientes, pacientes, alunos, enfim, todos se reconhecendo a partir da condição ontológica comum, que aproxima ao invés de distanciar: "trata-se de precisar qual é a forma ontológica e o processo vital que conduz à apreensão da unidade múltipla de cada ser humano" (PAUL, 2005, p. 86).

Para Patrick Paul, "à objetividade científica do modelo biomédico deveria poder se justapor a subjetividade fenomenológica tanto do paciente como do terapeuta". (PAUL, 2005, p. 74). Destaca que o que constitui o ser humano como unicidade é a sua interioridade, "esta abrindo às abordagens mais fenomenológicas e hermenêuticas e às dialéticas exterior/interior" (PAUL, 2005, p. 74).

E ainda, segundo Patrick Paul (2000), os terapeutas têm o desafio de superar a separatividade que há para com seus pacientes quando estes são vistos como um diagnóstico objetivo, ou um exame, ou ainda um número, como é comum em diversas instituições clínicas. Para ele, os terapeutas devem buscar se unir aos pacientes através da consciência que propicia a comunhão dos seres humanos uns com os outros, seja em níveis ordinários, permeados pela linguagem, seja em outros múltiplos níveis que compõem a existência, sendo necessário considerar o humano em sua globalidade a fim de restituir o seu sentido (PAUL, 2005).

Para Erich Fromm (1986), a análise ajuda as pessoas a se verem com mais clareza, e a buscar serem honestas consigo mesmas e a viverem mais próximas da realidade, evitando negá-la, promovendo o crescimento psíquico e a auto-realização; mas ressalva que requer esforço e dá trabalho, e que os analistas não devem esconder isso dos seus clientes. Outra ressalva crítica de Fromm é quanto à tendência à intelectualização em detrimento da emoção ao longo do tratamento analítico – o analista e até mesmo o paciente podem teorizar a respeito de suas vivências, mas isso não trará um efeito terapêutico se o paciente não sentir nada, se ele não entrar em contato com o que sente dentro de si, com sua dificuldade de sentir e de se relacionar com os outros.

Fromm sugere, ainda, que o paciente faça a sua auto-análise quando já estiver familiarizado com a prática terapêutica junto ao analista. Para ele, esta auto-análise deve nos acompanhar para o resto de nossas vidas. É o reconhecimento de que a análise promove o desenvolvimento humano e pode acompanhá-lo ao longo de sua vida. Ressalvamos que esta perspectiva de Fromm vem ao encontro de nossa concepção terapêutica na qual o homem

aplica sua capacidade de conhecer a si e se reconhecer em suas características ontológicas, de modo a compreender-se em suas vivências com base em suas próprias potencialidades constitutivas.

8.2 *DESENVOLVIMENTO CONSCIENCIAL* – PROPOSTA EPISTEMOLÓGICA À CLÍNICA PSICOLÓGICA

Com Wilhelm Dilthey, vimos que as relações humanas estão na base da compreensão de todos os processos investigados pelas ciências do espírito, de todas as vivências, plenas de significado individual ou coletivo. Dilthey, e depois seu discípulo Buber, marcaram a necessidade do homem ser compreendido, apreendido em sua totalidade, para que o seu dialogismo interno se processe de modo construtivo, eficiente e promissor para o indivíduo e para a sociedade. Esse processamento está na base da vida, que a tudo e a todos permeia.

Em conformidade com a proposta de Patrick Paul (2005) sobre a necessidade de uma nova epistemologia do sujeito em caráter transdisciplinar, aprofundamos esse conceito como uma epistemologia do sujeito a partir da perspectiva da prática psicoterapêutica de base fenomenológico-existencial com aporte à relação empática buberiana e ao modo investigativo cunhado por Wilhelm Dilthey para as ciências do espírito, segundo o qual o trinômio vivência-compreensão-expressão possibilita o acesso e o intercâmbio do investigador à visão de mundo do enunciador.

Assim, temos que o presente trabalho circunscreve-se na perspectiva da epistemologia da psicologia, e as possibilidades de aplicação de princípios filosóficos e psicológicos na compreensão das configurações do trauma e suas conseqüências, com vias a uma prática clínica auxiliar na retomada da saúde psíquica, por meio da restauração e incremento de potencialidades humanas estruturantes. Intentamos atingir uma apreensão fenomenológico-existencial da psicodinâmica ontológica no homem, tendo em vista dois aspectos: a compreensão, condição epistêmica na qual a razão advém como instrumental de expressão; e a emoção, força propulsora da própria busca estruturante. Intentamos, ainda, apontar os prejuízos epistêmicos advindos de vivências traumáticas, nas quais se encontram inseridas todas aquelas que carreguem em si o desrespeito às necessidades básicas da espécie humana (MASLOW, 1968), enfatizando os prejuízos para o sujeito na própria possibilidade de organização do pensamento e de se acompanhar na dinâmica simultânea dos três mundos preconizados na Psicologia Existencial, *Eigenwelt*, *Mitwelt*, *Umwelt*. (MAY, 1991), dadas as alterações no fluxo de consciência. Decorre, daí, nossa ênfase na consciência como instância

ontológica integradora da psicodinâmica em seus aspectos idiossincráticos, onto e filogenéticos, com bases na capacidade compreensiva do ser humano.

Dessa forma, propomos a psicoterapia do *Desenvolvimento Consciencial – compreensão e reestruturação mente-corpo* como uma prática sistêmica de apreensão do conhecimento do indivíduo de si mesmo, frente ao(s) outro(s) e ao mundo ao redor, em suas possibilidades e potenciais passíveis de aplicação em sua vida. O *Desenvolvimento Consciencial* pauta-se pelo método de investigação fenomenológico, focalizando a experiência vivida e sua significação, descrevendo-a em sua singularidade tal como se apresenta na consciência do sujeito. Prima pela apreensão da *Weltanschauung* peculiar do analisando, por meio de uma investigação metacognitiva, numa atitude dialógica empática, com vias à apercepção conjunta de sua psicodinâmica estrutural. Conforme a perspectiva da *eidologia* de Karl Jaspers (1979, p. 675), já aludida anteriormente, buscamos a apreensão do todo particular presente em cada indivíduo, que se configura como um padrão de funcionamento manifestado nas instâncias psíquica, intelectual e somática, apreensível como estrutura essencial delineadora do sujeito. Com isso, compreende-se a psicoterapia como uma prática epistemológica-vivencial voltada à apreensão do modo como se constitui e se manifesta a psicodinâmica estrutural do sujeito nos três mundos, passível de ser por ele conscientizada e integrada.

A alcunha, *Desenvolvimento Consciencial – compreensão e reestruturação mente-corpo*, é utilizada entendendo-se *Desenvolvimento* não só no sentido teorético, mas teleológico, como um instrumento do vir-a-ser, dadas as mudanças que ocorrem na vida do sujeito (FEIJÓ, 1992, p. 43-44). E *Consciencial* pela ênfase que damos ao papel da consciência como instância ôntica e ontológica integradora da estrutura psíquica (DILTHEY, [1907]/[19--]), mantenedora de sua integridade, possibilitando o indivíduo a situar-se em coordenação central na dinâmica dos três mundos. O conceito de estrutura nos conduz à idéia dos seus componentes em interrelação, constituindo uma unidade (MATURANA, 2001). E tomando a estrutura dinâmica como uma unidade, buscamos apreender as respostas do sujeito aos estímulos de suas vivências como características dos moldes desta sua estrutura peculiar pela qual funciona e com a qual se identifica, entendendo que mudanças nas suas possibilidades de variação se dão de modo tal a manter a coerência do seu padrão estrutural (VARELA, 2001), conformizando essa unidade como sua personalidade.

Assim, o modo de ver o mundo, a *Weltanschauung* peculiar de cada um, enquanto manifestação de sua estrutura como unidade, o levará a decodificar o contexto no qual se insere conforme a relevância dada pelas coerências internas que compõem a sua estrutura

psíquica. Caso a sua estrutura seja incapaz de decodificar o contexto, o sujeito poderá sofrer reveses, tais como os apresentados em contexto de violência traumática, pela transgressão dos limites ético-ontológicos da constituição humana, e em especial pelo desrespeito à sua inteligência, seu afeto e seu poder de ação volitiva.

Assim, investimos num desenvolvimento integrado, correlacionado, com o sujeito reconhecendo e considerando a sua autonomia e capacidade de autodecisão, a sua interdependência para com os outros, o atendimento possível e adequado de suas necessidades, a dinâmica de seus valores pessoais, a natureza de suas expectativas individuais, e suas perspectivas de futuro (FEIJÓ, 1992, p. 45), num investimento de sua auto-preservação e integridade com seus recursos constitutivos. Os recursos metaprocessuais e autoconscientes contribuem para a vivência de liberdade subjetiva, e facultam ao sujeito acesso, identificação e seleção de alternativas cognitivas e comportamentais, contribuindo para a plasticidade em seu pensar, sentir e agir (KRÜGER, 1991), e para a dinamização de sua estrutura psíquica, estimulando saídas da rigidez e do mal-estar oriundos de estímulos desestruturantes.

Assim, no *Desenvolvimento Consciencial* propomos a aplicação consciente, cognitiva, da prática metaprocessual (SEMINERIO, 1987, 1988, 1985, 1995), ontológica no homem, de refletir *ad infinitum* sobre quaisquer conteúdos aludidos à sua mente, incidindo sobre suas vivências e seu modo de experienciá-las em termos valorativos, afetivos, e também objetivos. A mente é dotada de auto-percepção das necessidades ônticas do ser humano e conhece as intenções do organismo. Processa os novos dados de cada experiência vivida, integrando-os ao arcabouço de dados já conhecidos de experiências anteriores, verificando o que convém ou não ao organismo, de modo que a auto-identidade seja preservada na continuidade do desenvolvimento do ser (FEIJÓ, 1992). Trata-se, como vimos, de uma aplicação do *auto-entendimento ontológico pré-reflexivo*, método proposto por Viktor Frankl (1990) como meio de conscientização da possibilidade de mudanças de posicionamentos e atitudes internas e externas do sujeito, com vias à promoção de sentido de vida.

Francisco Varela (1995) destaca que uma tal reflexão não se dá apenas sobre a experiência, mas que ela própria é uma forma de experiência, graças à consciência intuitiva, que consegue ultrapassar a cadeia de conceitos mentais e promover uma reflexão consciente ilimitada, original e criativa, não aprisionada pelos conceitos e parâmetros aos quais a mente pode se aferrar ao racionalizar, mas emergindo das representações que surgem a partir do vivido. Acreditamos que esta forma de tomada de consciência, via intuição, colabore na apreensão pelo sujeito de sua estrutura psíquica peculiar, ampliando o reconhecimento de sua identidade e fortalecendo suas conexões estruturais. Conforme assinalado por Erich Fromm

(1986), objetivamos em psicoterapia a apreensão da consciência humanista - não autoritária, não impositiva -, que tem suas raízes no próprio indivíduo, constituindo a sua voz interior a lhe dizer o que é bom e benéfico para seu desenvolvimento e crescimento. É uma voz que fala sutilmente, e às vezes não a ouvimos, ou não lhe damos a devida atenção. É a voz da consciência saudável que, quando seguida, orienta cada um de nós para as direções compatíveis com o potencial psíquico e físico de cada um, e mantém o indivíduo em sua autonomia crítica, sem se deixar submeter à influenciação cega de autoridade externa. Trata-se, portanto, de um princípio que deve emergir e ser reconhecido pelo sujeito, pois não pode ser imposto à força a ninguém. No entanto, esta voz pode ser ferida, quando o sujeito vivencia situações de forte impacto e dor, como no trauma psicológico; a partir daí, encorajar a retomada dessa sua escuta pela vítima do trauma é uma das tarefas do psicoterapeuta no investimento da reconstituição da estrutura psíquica abalada.

O que se almeja com essas proposições é a compreensão do sujeito de si mesmo, auxiliado pelo psicólogo analista, levando-o a reconhecer, identificar e aceitar como se dá o seu funcionamento: as preferências e os motivos de suas escolhas; os fatores que incomodam e prejudicam o funcionamento dessa psicodinâmica... O reconhecimento dessas variações, com suas conseqüências positivas e negativas para o sujeito, promove uma possibilidade de acompanhamento de sua organização em caráter dinâmico. E esse mesmo acompanhamento passa a ser o sinalizador do bem-estar ou mal-estar, de equilíbrio ou desequilíbrio da pessoa. Como Rollo May (1988, p. 173), acreditamos que “quanto mais a pessoa se aprofunda em sua própria experiência, mais originais são as reações e os resultados”, fortalecendo sua expressão criativa, significativa, e auto-estimulante frente aos três mundos.

A capacidade reflexiva metaprocessual deve ser respeitada mutuamente, como um instrumento de reflexão de cada ser capaz de agir conforme sua determinação autônoma. O reconhecimento dessa capacidade, pelo outro, reforça em cada um a sensação de segurança, conectando a sensação interna de estar vivo e em funcionamento pleno - pois “a vida é a relação interna dos processos psíquicos em conexão com a pessoa. A experiência da vida é a consciência e a reflexão crescente sobre a vida” (DILTHEY, 1907/[19--], p. 141). O metaprocesso proporcionaria, portanto, o reconhecimento e acompanhamento do fluxo de consciência e do contato autêntico entre as realidades interna e externa - indicadores da saúde mental, na concepção da terapia da *Gestalt* de Fritz Perls (PENNA, 1982).

Aqui, enfocamos a apreensão e reconhecimento do sujeito de um todo dinâmico e gestáltico dotado de características próprias (LEWIN, [19--]), que se configura num padrão estrutural singular conforme suas potencialidades (MAY, 1974), delineando sua identidade

estrutural psicodinâmica – ou sua estrutura essencial somático-psíquico-intelectual como dito por Jaspers (1979). Ao longo do seu desenvolvimento, a pessoa vai se reconhecendo nessa sua auto-identidade, o que lhe faculta manter a coesão e coerência de sua personalidade (FEIJÓ, 1992), manifestada nos moldes desta sua estrutura essencial, com seu padrão perceptível em termos subjetivos e comportamentais, conformizando a maneira pela qual é reconhecida e identificada pelos outros e por si mesma (ROGERS; COULSON, 1973).

Este reconhecimento de identidade é proporcionado por meio da apreensão da estrutura da experiência vivida. Segundo Ernest Keen (1979, apud FRANÇA, 1989), a estrutura está implícita na experiência, nela se configurando a peculiaridade do funcionamento do sujeito na medida em que na relação da consciência com a experiência vão sendo atribuídos significados pessoais que a ela vão se incorporando, compondo a estrutura. Para fins de investigação clínica, esta estrutura pode ser explicitada também por meio da descrição e de questionamentos a respeito do significado dos acontecimentos vividos, considerando-se o discurso falado, gestual, escrito ou outras formas de linguagem e comunicação – mas, sobretudo, sem reduzi-las a explicações de relação causa e efeito ou princípios e conceitos (FRANÇA, 1989). Através das respostas, podemos reconhecer como a estruturação da experiência conformiza a sua própria significação, na medida em que o recorte significativo feito pelo sujeito dá a tônica do sentido por ele vivido, revelando a sua *Weltanschauung*, que passa a ser um dado de conhecimento compartilhável. A partir dessa apreensão, conjuntamente compreendida e reconhecida, podem-se depreender outras significações possíveis, possibilitando um desenvolvimento do sujeito, evitando negá-lo ou distorcê-lo, e promovendo uma acomodação dos dados em vias de reestruturação, para uma reequilibração do sistema psicodinâmico.

O padrão estrutural psicodinâmico idiossincrático também pode ser reconhecido pelo terapeuta por meio de diversas formas de pensamento a partir do material apresentado pelo sujeito na prática clínica. O psicólogo Walter Trinca (1985), baseado em suas observações clínicas em psicodiagnóstico e psicoterapia, identifica algumas dessas formas de pensamento, dentre as quais destacamos: a) apreensão pelo psicoterapeuta do que está no foco de observação do cliente, captando-lhe os significados essenciais, interpretações e valores imbuídos no ato perceptivo; b) reconhecimento de analogias entre fenômeno presentes e passados, relevantes conforme percepção do cliente; c) verificação de significado que se repete no material apresentado pelo paciente, como uma constante ou denominador comum; d) articulação de partes do material do paciente, selecionadas a partir de aspectos relevantes, cujas partes são interpretadas com esclarecimento mútuo e simultânea construção de um todo,

cujo significado vai se tornando evidente em sínteses gradativas; e) visão simultânea do conjunto que acomete o terapeuta numa apreensão sintética, global, integrada do material em exposição pelo paciente; f) *insight* do terapeuta frente a falta de dados, ou de conexão entre os dados, expostos pelo paciente, que contribui para completar o material, com conseqüente emergência do significado até então desconhecido por ambos (fechamento gestaltista); g) imagens intuitivas que surgem na mente do terapeuta a partir da captação de significados emocionais profundos expressos de modo não-verbal pelo cliente, as quais, quando são apresentadas, o paciente as reconhece como algo que até então não estava acessível à verbalização; h) repercussões no terapeuta do modo mental do paciente, reconhecidas pelo terapeuta tão mais claramente quanto maior for a sua sintonia e atenção consigo mesmo, acessando suas expressões emocionais profundas, ao mesmo tempo em que se mantém atento aos processos e emoções do paciente, ampliando a compreensão do que se passa com o outro por exercitar em si mesmo essa compreensão.

Neste ponto é que insistimos sobre a importância do psicoterapeuta exercitar-se constantemente em sua própria apreensão psicodinâmica, seja em dialogismo individual, seja em suas relações interpessoais e, sobretudo, em sua próprias sessões de análise e supervisão, como amiúde recomendado a todo psicoterapeuta, para melhor êxito em seu trabalho, pois sempre surgem novos dados a serem acessados e reconhecidos a cada novo contexto que vivenciamos, demandando um exercício permanente de apreensão de si, principalmente por se defrontar com elementos emocionalmente fortes e impactantes vivenciados pelos pacientes, que podem lhe abalar também, demandando investigação e análise psicológica.

Olavo Feijó (1992) assinala que quando descobrimos e entramos em contato com algum dado desconfortável em nós mesmos, causando revolta ou depressão, em geral é porque ainda não foram acessadas informações suficientes para conformizar uma compreensão conjunta dessas descobertas. Para o autor (1992, p.40), *compreensão conjunta* quer dizer visão de perspectiva, definida como "a percepção na qual se consegue um relacionamento adequado entre elementos diferentes" – o que, em nosso entender, pode ser estimulada pelas sucessivas tomadas de consciência nas correlações dos dados presentes na psicodinâmica peculiar de cada indivíduo, até que seja passível de ser reconhecidas por ele como seu conjunto estrutural. Para atingirmos essa compreensão conjunta, acreditamos que o terapeuta deverá ter o cuidado de checar com o analisando a pertinência de suas observações, de sua abordagem, e de sua linguagem, pois mais do que buscar adequá-lo a uma teoria ou interpretação, deve-se buscar a pertinência de suas contribuições de acordo com a resposta do analisando, procurando manter a flexibilidade e busca de compreensão conjunta mesmo em

face a discordâncias perceptivas, pois "estudar as necessidades humanas, do ponto de vista do vir-a-ser, equivale a estudá-las à luz do conceito dinâmico do desenvolvimento individual" (FEIJÓ, 1992, p. 148), e conforme demonstrado anteriormente (LEVY, 1996) é enquanto processo que reconhecemos no conceito de *Aufklärung* (KANT, [1783]/1985; ADORNO; HORKHEIMER, [1947]/1985), *Esclarecimento*, a possibilidade de emergência da autonomia e conscienciosidade passível de ser vivida pelo sujeito em sua realidade indivídual e social.

Assim, o *Desenvolvimento Consciencial* propõe-se ao desenvolvimento da capacidade metaprocessual ontológica no homem aplicada epistemologicamente à clínica psicoterapêutica, numa abordagem estrutural e sistêmica, passível de ser apreendida em seus múltiplos níveis de sentido e manifestação pelo sujeito na prática dialógica com seu interlocutor. Numa postura epistemológica, tratar-se-ia de um conhecimento apoiado no subjetivo: "eu experimento; ao experimentar, eu existo; no existir eu, num determinado sentido, conheço, tenho uma sensação de certeza" (ROGERS; COULSON, 1973, p. 59-60). Assim, a psicoterapia do *Desenvolvimento Consciencial* propõe uma forma de conhecer a estrutura e a dinâmica mental, emocional, cognitiva e mesmo corporal, tendo em vista a analogia de manifestação das mesmas em diferentes níveis, passíveis de serem percebidos pelo sujeito através da tomada de consciência de seus padrões manifestados em suas próprias vivências. Viktor Frankl (1950) levanta a possibilidade de existir uma analogia entre as esferas biológica, psicológica e lógica, ou corporal, anímica e espiritual que, em conjunto, constituem o homem. A manutenção deste conjunto estrutural seria garantida por um eixo unitário que atravessaria todas as camadas do ser humano. Essa concepção não é tomada de uma forma acabada, dada a dinâmica constante em todas elas, nos cabendo sempre buscar as equivalências entre os níveis de manifestação. Com isso, o processo de auto-conhecimento funcionaria como bússola da possibilidade de acompanhamento do indivíduo frente a si, aos outros e ao mundo ao redor, em caráter dinâmico, constitutivo do psiquismo humano.

Trata-se da aplicação transdisciplinar de um olhar com abertura e fluidez para as mudanças passíveis de acontecer durante o processo de investigação, seja com o sujeito em tratamento, seja com o terapeuta, mudanças estas passíveis de serem analisadas e reconhecidas por ambos os implicados. Mais uma vez reportamo-nos a Patrick Paul, para quem a originalidade da transdisciplinaridade

> reside ao mesmo tempo na aceitação dos espaços imprecisos situados entre e além dos campos e dentro do reconhecimento dos sujeitos implicados no ato cognitivo, sujeitos em formação permanente e em transformação ao longo de suas vidas, eles mesmos sem fronteiras estáveis, exteriores ou interiores, sem fixidez definitiva. O conjunto impõe a coexistência (ou a alternância) de uma epistemologia causal (reducionista) e de uma epistemologia teleológica

> (holística) de maneira a não mais separar o que advém da objetividade e da subjetividade [...]. A transdisciplinaridade se inscreve ao mesmo tempo dentro de um caminho hipotético-dedutivo e inclusive de outras racionalidades, mais indutivas, hermenêuticas, integrativas e heurísticas. (PAUL, 2005, p.80)

Ao longo do processo investigativo psicoterapêutico, o sujeito apercebe-se com mais facilidade em suas emoções e modos de expressão, passíveis de mudanças de acordo com o contexto promotor de redinamizações em seu modo de pensar e agir. Com isso, o *Desenvolvimento Consciencial* porpõe-se a desenvolver no indivíduo a apercepção da sua própria consciência - entendida aqui como a própria manifestação do ser – sobre a sua estrutura de funcionamento. Patrick Paul reafirma que a vida se manifesta em múltiplos planos que nos perpassam constantemente, tenhamos nós consciência disso ou não (PAUL, 2000). Como demonstram suas pesquisas, "a construção da pessoa no sentido de sua formação desenvolve-se a partir da dialética conjugando o social e o pessoal, cruzando o singular e o universal" (PAUL, 2005, p. 86), em permanente interação e mudança em todos esses níveis.

A psicoterapia se propõe a oferecer um tempo e um espaço para que o indivíduo possa se apreender e se sentir conscientemente. Amplia o autoconhecimento psíquico e corporal e aproxima razão e emoção. Com a compreensão de novas informações, chega-se a uma nova formação pela reestruturação dos dados conhecidos até então, bem como do modo de se posicionar perante a si e ao mundo ao redor. Expressar as emoções e compreender o arcabouço de manifestação das mesmas apazigua por esclarecer o indivíduo quanto à sua própria dinâmica. Compreender-se no mundo emocional proporciona uma nova capacidade de localização e atuação para consigo mesmo; e quem assim se cultiva, pode gerar, junto aos outros, novas maneiras de compreensão e entendimento, com vias a esclarecer e superar as próprias dores, que, quando sentidas, parecem intermináveis.

Olavo Feijó salienta que a integração dos diferentes aspectos de uma pessoa conflui para a natureza comum de seus componentes: a correlação e interrelação de todos eles devem visar a uma expressão final em que se perceba coesão, unidade, objetivos comuns, apesar das diferentes modalidades com que se apresentam (FEIJÓ, 1992, p. 69). É com esta perspectiva que configuramos a apercepção da psicodinâmica estrutural de cada um. Trata-se da apreensão de um todo coerente que delineia sua personalidade e configura sua *Weltanschauung*, contribuindo para a reestruturação psíquica estrutural. Em concordância com o enfoque existencial, aqui também a técnica se segue à compreensão, invertendo a tendência ocidental científica de que o conhecimento se segue à técnica. A tarefa do terapeuta

é buscar compreender o cliente como um ser em seu mundo, considerando as suas variações a cada momento e contexto de vida - e todas as questões técnicas estariam subordinadas a esta compreensão (MAY, 1991, p.167). Como Patrick Paul (2005, p. 81), acreditamos que se deve encorajar uma ciência mais interativa, mais fenomênica e hermenêutica a qual, ao descrever a realidade, evidenciaria a compreensão do homem pelo próprio homem, configurando-se numa ciência de auto-conhecimento ao engajar cada participante num trajeto tanto histórico quanto cognitivo.

Este trajeto traduz a manifestação dos processos subjacentes à evidência, pesquisados pelo filósofo português Fernando Gil, que busca entender os modos como o sujeito alcança subjetivamente o conhecimento – sujeito este que, enquanto conhece, é também sujeito de intuição, sensação, crença, afeto e convicção. Gil compreende a evidência, integrante da vivência da compreensão, também como um elemento da ontologia e da epistemologia espontâneas expressas por meio da linguagem que o sujeito exprime enquanto recorte de sua percepção e visão de mundo (LUZ, 2002). Essa qualidade de evidência perpassa a verdade existencial do sujeito, em suas vivências junto aos outros e ao mundo circundante, e também eclode nos *insights*, com a sensação de satisfação de precisão de conhecimento verdadeiro deles advinda, constituindo um "sentimento de inteligibilidade [que] é um afeto intelectual" (GIL apud LUZ, 2002, p. 145), resultante de um preenchimento integrado entre a idéia e seu objeto visado, conforme a evidência apodíctica de Husserl. Nesses casos de contentamento, tamanho reconhecimento de exatidão não se exprime intelectualmente em sua plenitude, mas "provoca uma experiência interior de satisfação" (LUZ, 2002, p. 145), numa vivência epistemológica de fatores cognitivos e afetivos que atuam no reconhecimento da verdade, com uma certeza não conceitual, mas em relação direta com o dado constatado na realidade vivida, que não faz sentido colocar em dúvida. Este contentamento intelectual nos serve de indício de fortalecimento das conexões da estrutura psíquica no processo de reintegração do sujeito com a sua psicodinâmica, bem como a sua apercepção nesse seu processo, por ampliar a compreensão e reconhecimento de sua estrutura psicodinâmica idiossincrática.

Assim sendo, a psicoterapia é por nós entendida como uma prática relacional que possibilita ao analisando se compreender, se aperceber, e se sentir compreendido pelo analista em sua psicodinâmica. Nela acontecem sucessivas tomadas de consciência e reconhecimento mútuo, intersubjetivo, do *modus operandis* peculiar ao analisando, e do olhar do analista sobre ele, possibilitando a ambos o reconhecimento da estrutura psíquica em foco (DILTHEY, [1894]/1945, 1907/[19--]). Assim, a psicoterapia passa a ser vista, também, como uma prática de conhecimento de si, intermediada e promovida pelo diálogo nos moldes da

relação *Eu-Tu*, proposta por Martin Buber, na qual o outro é apreendido na sua integralidade pelo seu interlocutor, por meio dos relatos de suas vivências. O dialogismo com o outro atualiza as referências existenciais do sujeito pela linguagem e também pela paralinguagem – gestos, olhar, sorriso, reinserindo-o no contexto da vida. E esta prática tem por base a empatia e o *Stimmung* – disposição afetiva - por acreditarmos, como Emil Staiger, que "aquele que se encontra em idêntica disposição afetiva, traz consigo uma chave que lhe fornece uma melhor visão do que a do mundo ordenado e da reflexão coerente" (STAIGER, 1975, p. 50). É um estado e uma atitude de abertura que promovem a possibilidade de avançar no conhecimento.

> Na disposição [*Stimmung*] estamos maravilhosamente "fora", não diante das coisas mas *nelas* e elas em nós. A disposição apreende a realidade diretamente, melhor que qualquer intuição ou qualquer esforço de compreensão. Estamos dispostos afetivamente, (...) sempre "tomados" por algo que espacial e temporalmente – como essência corpórea – acha-se em frente a nós (*Gegenübersteht*) (...) Todo ente em disposição é antes estado que objeto. (STAIGER, 1975, p. 59, grifos do autor)

Sendo a psicoterapia concebida como prática promotora da possibilidade do indivíduo conhecer e se reconhecer processualmente, uma epistemologia do sujeito passa a ser sua pauta. Observamos que a possibilidade de conhecimento e reconhecimento da estrutura peculiar do analisando promove uma sensação de apaziguamento interno, e se espelha nos dialogismos internos e em suas práticas no mundo externo – conforme indicado por Dilthey quanto às conexões na estrutura psíquica e na história vivida.

A proposta psicoterapêutica do *Desenvolvimento Consciencial* tem como objetivos levar o indivíduo a: vivenciar uma prática dialógica esclarecedora acerca de sua condição emocional; vivenciar uma prática relacional segura a fim de poder expressar-se acerca de situações traumáticas vividas; aperceber-se como uma entidade única em sua peculiaridade de funcionamento emocional, valorativa e elaborativa; apreender e aperceber-se em sua instância de consciência; tomar consciência dos seus processos psicológicos; reconhecer possibilidades de como vir a ultrapassar sua desestruturação psíquica, seus medos e suas limitações; perceber e diferenciar seus processos dos de outros; compreender as suas diversas linguagens processuais, mentais, emocionais; buscar empreender conscientemente alterações nas estruturas mentais e corporais através do reconhecimento de sua apercepção sobre a mente e sobre o corpo e a unidade estrutural manifestada em ambos - como presente em Viktor Frankl (1955b). Trata-se, portanto, de uma metodologia psicológica, voltada para o desenvolvimento de múltiplos níveis de tomada de consciência, a partir de processos apreendidos em si mesmo e nos outros ao seu redor.

Como coadjuvantes terapêuticos, podem ser utilizados a indicação de artigos, leituras e filmes os quais, posteriormente, são apreciados e discutidos criticamente, fazendo-se inclusive referências específicas ao quadro psicodinâmico do analisando. Ou seja, as indicações não são aleatórias, mas sim intentadas como promotoras de vivências auxiliares na elaboração da inserção do indivíduo frente a outras realidades, com o intuito de ajudá-lo a situar-se no mundo circundante de modo afim para com suas peculiaridades e estado internos. Mais uma vez investimos aqui na perspectiva diltheyana de que "as formas que reúnem o singular [...] são a expressão da unidade estrutural vivida na vida individual e social" (DILTHEY, [1907]/[19--], p.10). Com isso, acreditamos que a indicação dessas atividades coadjuvantes, externas ao *setting* terapêutico, promova o fortalecimento dos nexos da estrutura psíquica e da *Weltanschauung* do sujeito e, em vítimas de trauma, contribui de modo a diminuir a sensação de estranhamento frente ao *Mitwelt* e ao *Umwelt*, advinda das situações traumáticas já vivenciadas, auxiliando a trazer de volta as referências que haviam sido quebradas, prolongando a qualidade do encontro terapêutico na prática dessas indicações, a serem vivenciadas pelo paciente entre as sessões como um prolongamento do *Mitwelt* terapêutico.

No âmbito social, o tratamento do trauma requer uma ampliação na compreensão do quadro, bem como as implicações a médio e longo prazo para todos os implicados – notadamente em épocas como a nossa, em que vigora um quadro sócio-cultural promotor de modelos de comportamento baseados numa inversão de valores éticos, estimuladores de práticas traumatizantes – como o duplo esmagamento, no qual a reincidente violência da dor de se sentir negado bloqueia o impulso de expressão (GIL, 1999). Ao contrário do retorno cauteloso e gradativo proposto por Ferenczi para o tratamento clínico, a alusão ao trauma de modo repetido e descuidado, por parte de terceiros, apenas faz retornar a comoção psíquica e suas conseqüências.

Já numa atitude terapêutica, buscamos cuidadosamente ultrapassar a marca do indizível decorrente do terror e, sobretudo, da injustiça presente nessa violência traumática. A impossibilidade da vítima do duplo-esmagamento ter direito à voz é que faz com que as camadas sobrepostas de violência criem um espaço interno paradoxalmente vazio e pesado, pelo acúmulo de emoções e palavras, pensamentos, impressões e percepções, impedidos de serem expressos no ato da violência, seja pelo choque, pelo aturdimento, pelo efeito surpresa, ou por todos esses fatores conjugados, dada a inumanidade da violência traumática, para a qual o ser humano não é ontologicamente preparado. Essa dor psíquica não se apaga e clamará por aparecer, podendo mesmo ser suscitada em ambiente terapêutico (KATZ, 1996,

p. 136). Assim, insistimos em atravessar o ininteligível aludido ao trauma por entendermos ser possível revisitar as etapas do duplo-esmagamento, ora dando voz à vítima (KOSOVSKI, 1995), de modo a promover os enunciados que perfazem o seu existir, que fora subjugado pela violência. O interesse autêntico em ouvir dá margem à que a vítima ganhe coragem de entrar em contato com o conteúdo traumático e fale sobre ele. Propiciando a enunciação, perfazemos as conexões da estrutura psíquica – afeto, inteligência e ação volitiva - que foram quebradas quando da vivência violenta, pela impossibilidade da manutenção psicodinâmica estruturada por parte da vítima, dado o seu impedimento de ser e existir, em si traumatizante. Refazendo o caminho em revisitação, oportunizamos a reestruturação psíquica e o reemergir ôntico em cada sujeito**.**

Como vimos, no caso dos sobreviventes do Holocausto, a manutenção da esperança, a luta ferrenha para sobreviver a cada minuto, o alimentar o sentido de vida teleológico, norteando sua identidade com base nas referências de funcionamento anteriores ao trauma, ajudaram a unificar a dinâmica psíquica estrutural. Em nosso entender, trata-se de um recurso fortalecedor e unificador da estrutura psíquica e da referência de si na dinâmica de *Eigenwelt*, *Mitwelt* e *Umwelt*. Como Viktor Frankl, que coloca o sentido de vida como a motivação maior para continuarmos vivos, em Dilthey o sentido é tão fundamental que temos que a teleologia é o elo de ligação que sustenta a unidade da estrutura psíquica e suas funções, conectando pensamentos, percepções, sentimentos e atos de vontade, e propulsando "a tendência finalista fundamental da estrutura psíquica" (AMARAL, 1987, p. 28). Para Dilthey, o sentido conformiza o centro da estrutura da vida, sendo um agir teleológico subjetivo e imanente à própria vida – tanto que o filósofo utiliza as expressões 'sentimento da vida' e 'sentimento do eu' alternadamente, pois entende ambos como sentimentos da mesma unidade vital, sendo a vida o processo de interação teleológica do sujeito com o mundo, aperceptível pelo homem (AMARAL, 1987, p. 31) em suas vivências - entendidas no sentido conceitual de *Erlebnis*, expressão da totalidade da relação com a realidade, e como tal erigida à condição de categoria epistemológica por conter as categorias teóricas do conhecimento, enquanto formas de realidade objetiva (*op.cit*, p. 42), de tal modo que "o que é real é vivenciado e o que é vivenciado é realidade" (*op. cit.* p. 43). É com essa referência interativa integrada entre ser-humano, realidade circundante e vida, que Dilthey postulou o nexo vivência-expressão-compreensão como fundamento das *Geisteswissenschaften*. E se nessa perspectiva da *Erlebnis* de Dilthey a realidade e a vivência são mescladas, reconhecemos sua influência no referencial fenomenológico segundo o qual a realidade deve ser reconhecida e compreendida conforme o

sentido a ela atribuído pelo sujeito, não havendo para Dilthey uma tal referência de realidade objetiva independente de nossa consciência.

Como vimos, na estrutura psíquica, conforme concebida por Dilthey, seus nexos são adquiridos em função das experiências com o mundo, e esses nexos configuram um "'aparelho regulador' que fornece às pessoas saudáveis critérios sólidos e comuns de apreensão do real" (AMARAL, 1987, p. 35, grifo da autora). Ainda segundo Maria Nazaré Amaral, Dilthey postula que as vivências são atravessadas por um nexo que persiste ao longo de toda a vida, mesmo em meio às mudanças pelas quais o sujeito passa; esse nexo adquirido da vida psíquica abrange e conecta as nossas representações, valorizações e fins, configurando sua estrutura psíquica conforme a sua *Weltanschauung*. Assim, o sentido dado às vivências constitui a triagem de dados da consciência, oriundos das vivências. Dilthey postula para a Psicologia, a compreensão das objetivações históricas das vivências, nas quais há um fundo em comum entre o receptor e o enunciador, e entre este e o mundo, que possibilita a compreensão. No entanto, se esse fundo, que constitui a realidade comum na qual estamos inseridos, é negado, desrespeitado, interrompido, o nexo vivencial regular fica comprometido e o sujeito sidera em função da decorrente desestruturação psíquica.

Em vivências traumáticas, os nexos psíquicos são interrompidos por não terem sido constituídos a partir de referências vivenciais tais como aquelas dos constituintes e intensidades traumatizantes. Com vias à reintegração dessas conexões da estrutura psíquica, abaladas no trauma psicológico, propomos o restabelecimento do fundo de realidade comum entre o sujeito, o mundo social e o mundo circundante, por meio de um método pautado no dialogismo como prática facilitadora da apercepção como fio condutor dessa reconstituição estrutural, resgatando a visão de mundo e a identidade do sujeito por meio do seu próprio reconhecimento de suas peculiaridades psicodinâmicas, levando à visualização aperceptiva da psicodinâmica estrutural, incrementando o fluxo da consciência, e com isso fortalecendo o reconhecimento e assunção de seu existir. Destacamos que o resgate da espontaneidade é uma das principais metas na superação do trauma psicológico, pois ela é o indicador da superação das paralisias advindas do choque traumático e da retomada da expressão do eu, que fora brutalmente atingido. Além da espontaneidade, a autonomia criativa também é uma meta referencial a ser resgatada, pois acreditamos, como Félix Guattari (1991) que a sua reconquista em um campo particular promove outras em outras áreas de sua vida, ampliando a possibilidade de ação volitiva em seu ser-no-mundo.

A exemplo das tentativas de Henri Ey (1954, apud LOPES, 1977, p. 66) de "unificar o campo fenomenológico das desestruturações do quadro temporo-espacial", intentamos

contribuir no delineamento de um método de compreensão e de acesso às alterações da consciência em vítimas de trauma, prejudiciais à sua responsividade interna e externa. Segundo Francis Yates (2007), os movimentos de lembrança seguem a mesma ordem dos eventos originais, e consideramos válido estimular o sujeito com perguntas cronológicas para ajudá-lo a reconstituir suas impressões, memórias e seu sentido na sua história de vida, abalada pelo trauma vivenciado. Assim, na prática terapêutica do *Desenvolvimento Consciencial*, aplicando a linha mestra da metodologia das histórias de vida, nos valemos de perguntas de cunho cronológico com o intuito de sublinhar parâmetros da contextualização vivenciada, para facilitar a clarificação das referências da memória emocional, de modo a possibilitar aos indivíduos a reconstituição do sentido e da ação compatíveis com suas vivências em cada momento de suas vidas, reforçando nesta retomada o seu autoconhecimento e sua autonomia (PAUL, 2005).

Esta proposta alinha-se com as pesquisas na interface mente-cérebro, especialmente no sistema límbico, sugerindo que o hipocampo está envolvido com o registro e a atribuição de sentido aos padrões perceptivos, fornecendo uma memória do contexto das vivências que embasa o significado emocional. Já a amígdala seria uma estrutura que trabalha por associações, examinando uma experiência atual em comparação com uma vivência passada, por cuja referência nos leva a reagir com uma intensidade muitas vezes maior do que a do contexto presente, desencadeando um circuito psicossomático de forte ansiedade (GOLEMAN, 1995, p. 33-35) – circuito este presente nas bases neurofisiológicas do stress pós-traumático. Com a estimulação dialógica da contextualização das vivências, visamos contribuir para um melhor bem–estar no presente via compreensão empática compartilhada sobre as vivências traumáticas vivenciadas. A atitude dialógica buberiana (1982), por ser de base compreensivista e estar voltada para o outro com atenção, interesse e respeito, propicia uma qualidade de contato tranqüilizadora, proporcionando, no nível corporal, neurofisiológico, a ativação do sistema nervoso periférico parassimpático, desacelerador do organismo, com vias à recuperação das energias consumidas no contato com vivências de forte stress, nas quais o sistema simpático é ativado, provocando uma série de contraturas musculares as quais emitem dados equivocados ao sistema nervoso central (WESTPHAL, 1999). Faz-se, por isso, necessária, a reequilibração neurofisiológica por meio da ativação do sistema nervoso parassimpático o qual sendo, como o simpático, um componente do sistema nervoso autônomo, não está sujeito à ação e controle voluntários e conscientes do sujeito, mas sendo ativado quando em circunstâncias compatíveis com suas funções desaceleradoras ou aceleradoras do organismo em seu funcionamento básico de sobrevivência (MACHADO,

1983). Com isso, o sistema nervoso central recebe novas informações oriundas de diferentes partes do corpo, passando a decodificar e emitir informações mais corretas, auxiliando na recuperação do organismo como um todo (WESTPHAL, 1999).

Assim é que podemos vislumbrar a possibilidade de espelhamento do psiquismo – cognitivo e emocional - no corpo, por acreditarmos que os cuidados e tratamento num nível reverbera em outros, em conformidade com a visão de André Green (1990, p. 89), que reconhece ser possível tecermos analogias entre mecanismos de funcionamento orgânico do corpo humano com mecanismos do funcionamento psíquico. Não se trata de estabelecer relações causais ou reducionistas, nem tão pouco de dizer que os mecanismos biológicos expliquem os psíquicos, mas de podermos reconhecer analogias estruturais entre os dois níveis de manifestações da vida no ser humano.

Destacamos, ainda, o aporte à *Teoria bipolar* do professor e pesquisador das áreas de Psicologia e Educação Física Olavo Guimarães Feijó (1992), na qual a relação mente-corpo seria compreendida não mais em relação de causalidade – seja da mente sobre o corpo ou do corpo sobre a mente -, nem como de paralelismo – no qual não haveria influenciação recíproca por falta de intersecção entre os planos - mas sim monadológica ou monista, nos moldes leibnizianos, na qual as condições entre os dois planos seriam análogas, porém manifestadas de acordo com as condições de constituição físico-químico- energética de cada plano.

Conforme a psicodinâmica estrutural do *Desenvolvimento Consciencial* por nós preconizada, acreditamos ter o sujeito a capacidade de transitar conscientemente em diferentes níveis de manifestação do seu ser, desde o mais material até o mais sutil, podendo apreender essa estrutura em comum entre eles, depreendendo daí seus diversos níveis de manifestação pois, como assinala Jean-Yves Leloup (1998, p. 123), cada pessoa deve interpretar seus diferentes níveis de consciência e fazer um elo entre eles, sem opô-los uns aos outros.

Temos, portanto, uma psicoterapia que promove o incremento da capacidade cognitiva reflexiva do ser humano aplicando-a à apreensão de sua psicodinâmica e de suas emoções, através da prática dialógica buberiana. Tal investigação incide sobre vivências do indivíduo nos três mundos preconizados pela psicologia existencial, tendo a consciência como instância integradora, com a restauração da apercepção da identidade do indivíduo – apreendida por meio de sua *Weltanschauung* – via aplicação da prática metaprocessual para apreensão de suas capacidades e peculiaridades de funcionamento, de modo a que possa vir a se reconhecer nessa dinâmica integradora de sua personalidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

"Não dá prá entender..."

Há que se tornar possível o supostamente impossível, ainda que com grande esforço. E foi com esforço reflexivo e afetivo que procuramos colocar em palavras o tido como ininteligível, para conseguir alocar a destrutividade numa instância de referência individual e coletiva atrás de um limite necessário a partir do qual possamos atualizar a condição humana em prol do desenvolvimento do seu melhor, e não daquilo que a desqualifica ontologicamente.

O que não é compreensível, sidera, não encontra alocação na mente; paralisa a dinâmica cognitiva e emocional, e mantém-se como obstáculo. Essa condição intermediária atrapalha o desenvolvimento psicológico e cultural, individual e coletivo. Há que se superar o ininteligível para não sermos por ele vitimados; para que não sejamos vítimas da destrutividade presente num discurso não-elaborado. Devemos atravessá-lo e configurá-lo, apesar da dificuldade oriunda da violência inerente, índice da extrapolação do limite que caracteriza o humano, configurando uma involução da humanidade.

Para tanto, propomo-nos a promover estudos a partir da perspectiva epistemológica compreensivista de Dilthey para as *Geisteswissenschaften*, e do método fenomenológico de investigação, com referência às abordagens existenciais em Psicologia, aplicado às análises inter e transdisciplinares acerca da configuração e conseqüências da violência psicológica, e das possibilidades de restabelecimento da fluência psicodinâmica em vítimas de trauma psicológico. Ou seja, apresentamos um arcabouço epistemológico e metodológico que julgamos passível de açambarcar um problema cuja complexidade demanda uma reformulação na atitude e nos meios de investigação por sua característica cognitiva, emocional e valorativa mobilizadora para com todos os implicados – pesquisadores, vítimas e o próprio problema em si, manifestação da conduta humana.

Numa visão em perspectiva, vimos que, se na passagem do século XIX para o século XX, a corrente fenomenológico-existencial veio se opor ao padrão de investigação explicativa e categorializada na psiquiatria, no Behaviorismo e na Psicanálise, no século XXI damos mais um passo além, intentando não só a aproximação e a escuta singular, mas a proposta de uma epistemologia do sujeito, na qual assumimos que há um nível de conhecimento idiossincrático e não redutível a generalizações. Isso é um passo filosófico e epistemológico na assunção da condição ontológica do homem em sua singularidade subjetiva. O subjetivo passa a ser um campo de conhecimento perante o qual o conhecedor deve reconhecer que o singular e único é

a composição do homem enquanto manifestação psíquica – e como tal deve ser compreendido e estudado cientificamente.

Quanto à questão central investigada nesta tese, a partir das análises apresentadas entendemos o aludido ininteligível no trauma como o choque, a reação espantosa a uma violentação da condição ôntica humana. O desrespeito ao limiar e reconhecimento do humano promove um aturdimento tal que se torna difícil – mas não impossível – nominar a maldade inscrita e perpetrada.

Ao invés de endossar uma tendência intelectual que reafirma a impossibilidade de nominarmos a violência e o trauma em todas as suas cruéis formas de manifestação - como o fazem pensadores de diversas áreas, em especial acerca do Holocausto - optamos por mostrar como ambos são manifestações do homem e, como tais, objeto de análise. Valemos-nos da qualidade impactante do ininteligível como sintoma do que clama por resolução e, por isso, nos mantêm atraídos a ela até que encontremos uma solução reestruturadora dos dados assoberbados que o compõem. Foi assim que buscamos delinear possíveis caminhos de apreensão e abordagem do problema de tornar inteligível a dor traumática.

Assim é que, em nosso entender, o ininteligível dar-se-ia pela dificuldade epistemológica de pensar e reconhecer a condição humana nas relações interpessoais de trato inumano, com desprezo e negação da subjetividade, das emoções e de toda e qualquer instância de reciprocidade interativa - numa maximização das relações *Eu-Isso*, de Martin Buber. E é contra isso que nos insurgimos com a presente tese.

Como paradigma de tal problematização reflexiva, propusemos-nos a trabalhar com questão do Holocausto com vias a conhecer a condição humana perpassando situações de exceção. Diferente da evitação que muitas pessoas têm frente ao tema, por sentirem-se amedrontadas de encarar a morte advinda da destrutividade humana extremada e engendradora do terror, intentamos mostrar que, vencido esse medo inicial, através do estudo do Holocausto podemos acessar não apenas a morte, mas a vida presente no esmagamento que incidiu sobre milhões de pessoas das mais diversas formas. Podemos reencontrar a vida no que há de mais sensível, por meio da compreensão do que deve ser evitado e combatido no desrespeito aos limites ônticos que nos caracteriza como humanos.

Assim, destacamos a importância da preservação da integridade da consciência, instância reguladora do posicionamento do homem frente a si e ao mundo social e natural, fortemente atingida quando o limite ôntico é violado no trato interpessoal. A violência psicológica fere a condição nuclear de se saber e se sentir vivo essencial e existencialente, proporcionada pela consciência. Frente a uma violência traumática perpetrada por outrem, a

vítima como se distancia de sua capacidade de reconhecer um sentido para viver – principalmente se a violência é perpetrada por alguém conhecido, próximo ou íntimo. Aqui temos uma diferença do Holocausto e outras situações totalitárias, pois nessas situações sócio-políticas o inimigo estava declarado. Mas nas situações de ordem familiar e afetiva, correntes nos dias de hoje, o sentido de vida, vinculado ao afeto, fica abalado de tal ordem que acreditamos que somente outros vínculos de qualidade afável, sensível e de plena aceitação para com a vítima possam fornecer a ela alguma perspectiva de voltar a funcionar como se sabia antes do trauma.

Não nos é possível afirmar da possibilidade de superação plena e total do trauma psicológico, pois a dor de cada um deve ser considerada com respeito e em sua peculiaridade, apreendida pela própria pessoa em toda sua dimensão. Mas nos propusemos a problematizar acerca da possibilidade de compreensão do ininteligível manifestado pelas vítimas de trauma, com vias a criar meios eficazes de aproximação para auxiliar na superação do choque traumático e na minoração de suas dores – e o fizemos buscando nominar as ações e reações às formas de violência traumática, num exercício de inteligibilidade desse grave problema existencial oriundo da destrutividade humana.

Os casos de violência traumática são inúmeros e, infelizmente, continuarão a se manifestar ao longo da história da humanidade. De modo que não nos foi possível abordar exaustivamente a extensão das incidências. Cientes dessa limitação, circunscrevemos o trabalho de modo a configurar metacientifica e ontologicamente a questão da violência e suas consequências a todo e qualquer tempo ou lugar, numa visão existencialista da condição humana, com vias a contribuir para novos estudos e possíveis aplicações clínicas, sociais e educacionais sobre essa ampla questão.

Numa aproximação com a realidade brasileira contemporânea, por nos balizarmos pela visão existencialista, originária da Europa, procuramos, também, numa atualização bibliográfica, referenciar psicólogos e psiquiatras brasileiros que buscaram aplicar as referências fenomenológico-existenciais à sua clínica por acreditarmos ser importante conhecer e divulgar essas aplicações conformizadas com a experiência da cultura brasileira, descortinando concepções de maior proximidade e facilidade de compreensão para o público brasileiro. Trata-se de descortinar o que se deve descobrir sobre as situações históricas próprias de nossa realidade sócio-cultural. Esta atitude, segundo Rollo May (1977), é verdadeiramente existencial e potencialmente eficaz para fins educacionais que estimulem a conscientização, a sensibilidade, a percepção. Ou seja, estimular a reflexão acerca de situações e conflitos que nos são próximos pode contribuir para formar conscientemente uma

atitude construtiva para o ser humano lidar com aspectos ansiogênicos e destrutivos. Rollo May destaca, ainda, que Kierkegaard acreditava que a certeza era uma qualidade interior da integridade, só atingível pelo indivíduo capaz de pensar, sentir e agir como uma unidade psicológica e ética. Neste sentido, resta-nos investir na ética como referência de trato interpessoal a ser incrementada para que cause estranhamento os comportamentos e categorizações que a ela se oponham.

Ética, em grego, refere-se à busca de um bom modo de ser (BADIOU, 1995). Na acepção corrente, a ética preocupa-se com o respeito aos direitos do homem como ser vivo, incluindo direitos naturais tais como o direito de sobreviver, de não ser maltratado, de dispor de liberdades fundamentais - de expressão, liberdade de opinião, escolha democrática dos governos,... Alain Badiou entende os direitos humanos como

> direitos ao não-Mal: não ser ofendido ou maltratado em sua vida (horror à morte e à execução), em seu corpo (horror à tortura, às sevícias e à fome), nem em sua identidade cultural (horror à humilhação das mulheres, das minorias etc. (BADIOU, 1995, p. 24)

Badiou entende a ética como reconhecimento do outro em sua integridade e integralidade, referenciando a ética da ligação com o outro, proposta ancorada na tradição judaica apresentada por Emmanuel Lévinas em sua obra capital *Totalidade e infinito* (1988), a qual, por sua vez, também nos remonta às proposições de Martin Buber, enraizadas no Hassidismo judaico. Nestas perspectivas, a relação de reconhecimento mútuo funda e mantém a ética como parâmetro de limite de tratamento contra o mal e a destrutividade.

Como Alain Badiou, vemos a necessidade de nos voltarmos aos postulados de Immanuel Kant, referência clássica dos fundamentos da ética dos direitos humanos, no que tange à existência de parâmetros imperativos priorísticos, que englobam os casos de ofensa, crime, maldade e, por isso, no entender de Badiou, o direito nacional e internacional deve sancioná-los, fazendo-os figurar em sua legislação, esforçando-os por torná-los uma realidade.

Nossos alertas para o momento histórico em que vivemos se dão num caráter de investimento na profilaxia investida na ética. Corroboramos com as sinalizações de diversos filósofos, psicólogos e cientistas que, a partir de seu olhar, investem numa sociedade mais justa e menos perversa:

> Não é a utilização econômica dos valores que revolta, mas a violação real dos princípios éticos pelos mesmos que se dizem engajados numa ação cidadã e moral. (LIPOVETSKY, 2004b, p.58)

> Sem um esforço para conceber (...) novas posturas diante da transmissão do saber e da tradição cultural democrático-humanista que é a nossa, dificilmente poderemos produzir o encantamento necessário à paixão

> transformadora capaz de restituir à figura do próximo sua dignidade moral. (COSTA, 1997, p. 82-83)

Para Félix Guattari (1991), caso não haja uma articulação ético-política – denominada por ele *ecosofia* – das três instâncias também aludidas pela psicologia existencial – o meio ambiente, as relações sociais e a subjetividade humana – estaremos sujeitos a ocorrências bárbaras como o racismo, o fanatismo religioso, a exploração infantil, a opressão das mulheres, e quaisquer outras violências contra grupos sobre os quais se criem animosidades, ódios e justificativas para a destrutividade.

Gilles Lipovetsky (2004b) propõe uma ética da responsabilidade, com a aplicação da inteligência responsável, que considere as conseqüências de nossas escolhas tendo como parâmetro não um ideal absoluto, mas as condições sociais reais para as realizações efetivas possíveis. Para isso, temos que fazer recuar a tendência contemporânea do individualismo irresponsável e incrementar a participação ética responsável. É preciso desfazer a tendência da liberdade irrestrita como sinônima de desinvestimento e desligamento interpessoal, e recolocar a condição humana vinculatória em seu lugar essencial para o sentido da vida humana.

A superação dos desníveis causados pela necessidade de se sentir hierarquicamente superior aos outros é condição necessária para uma nova postura e incremento social investindo-se num metanível de identidade, indo além das diferenças revanchistas e enfatizando o sentido da vida e sua referência ética nas condições ontológicas que unificam os homens (MATURANA, 1978). Assim também acredita o psicólogo e advogado Jacob Pinheiro Goldberg (1982), para quem a resposta à violência está no reconhecimento de que o homem se realiza no outro, numa vivência de realidade compartilhada que entrelaça-nos uns aos outros. Complementando, para Umberto Eco (2001) o desafio está em combater a intolerância selvagem em suas raízes, através da educação constante desde tenra idade, antes que se torne rígida demais, antes que evolua para intolerância doutrinária.

Esperamos ter contribuído para a restauração do sujeito responsável, pensado por Edgar Morin ([1997]/1998, p. 71) com vias a uma ética política verdadeiramente humana - restauração esta que implica "a exigência do auto-exame, a consciência da responsabilidade pessoal e o encargo autônomo da ética (auto-ética)". A ética política pensada por Morin traz como idéias-guias as noções de a) religação – oposta à barbárie que divide e a tudo que fragmenta, engloba tudo o que associa, comunica, fraterniza e solidariza; b) debate – utiliza a polêmica, mas rejeita julgamentos de autoridade, desprezo e insultos; c) compreensão –

reumaniza o conhecimento político por buscar conhecer o homem enquanto sujeito e não como objeto explicável; d) magnanimidade – contra a idéia de vingança e punição, proclama a clemência, a generosidade; e) incitação às boas vontades; f) resistência – única resposta possível frente às barbáries triunfantes (MORIN ([1997]/1998), como fora o nazismo e outros regimes ditatoriais, e como o são aquelas que ainda hoje se ampliam junto com o progresso que corrói a alma humana e faz retroceder o bom trato humano em sociedade.

Como Sándor Ferenczi (1991), investimos num futuro que acreditamos ser o homem capaz de construir, considerando um aprendizado psicológico no qual cada um buscará suportar conscientemente e governar com lucidez as suas tendências destrutivas, por meio de sua autocrítica, em prol do bem individual e coletivo. Ter a ética como bastião de vida nos leva a ter sempre em mente uma referência comum a todos os seres humanos, para preservação de todos, e reforça o sentido básico de vida, conforme sublinhado por Viktor Frankl. Trata-se de uma valorização do trabalho psicológico, essencialmente acessível a cada um. Contudo**,** conforme assinalado por Roberto Hallal (2007a), a maioria das pessoas não reconhece o psiquismo como uma estrutura fundamental na organização de suas vidas, que determina o que somos. Em concordância com o autor, acreditamos ser interessante incrementar, através da educação, esse reconhecimento, como um investimento na melhoria da qualidade de vida de todos. A importância do aspecto psicológico na sobrevivência às maiores agruras é uma das mensagens de Lejbus Brener, sobrevivente do Holocausto:

> Refletindo e analisando todos os fatos, cheguei à conclusão de que o espírito de lutar para viver e sobreviver em quaisquer circunstâncias é o pilar que nos sustenta e o bastião que nos dá ânimo e força para superar os sofrimentos e as perseguições que nos afligem. O fator psicológico é a bússola que nos guia, a luz que ilumina nossa mente, e a força que dá sustento ao nosso organismo para agüentar o sofrimento que o ser humano passa em quaisquer circunstâncias. (*Lejbus Brener* apud LEVY, 1996, p. 559)

Para promoção e manutenção de relações profícuas, micro e macrossociais, insistimos na importância da relação dialógica buberiana - a exemplo do escritor israelense Amós Oz (2004) que, tanto como romancista quanto combatente do exército e cidadão israelense, põe em prática sua possibilidade de se colocar sob o ponto de vista do outro para desenvolver seu posicionamento não-fechado, passível de vir a ser modificado - sobretudo, sendo o outro seu adversário. Esse modo de exercício faz com que possamos continuar a ver o outro como *Tu* e não como *Isso*, na terminologia de Martin Buber, ou seja, continuamos a vê-lo e considerá-lo como ser humano e não como coisa ou objeto. Mantemos para com o outro a mesma consideração que buscamos ter com nós mesmos. Assim, as ações violentas intentadas passam

por um crivo consciente, podendo ser repensadas de modo mais conseqüente. É o exercício empático reflexivo como meio de combate à intolerância, à indiferença e às formas de violência delas advindas. Trata-se de uma alternativa ao fanatismo, cujas sementes, segundo Oz(2004, p. 24), estão em toda parte, e brotam quando se adota uma atitude de superioridade e não se busca um compromisso com o outro, como sinônimo de vida. O escritor investe na imaginação como meio para diversificar o pensamento rígido e fechado típico dos fanáticos, que chegam mesmo a ter uma peculiar fascinação pela própria morte, e que preferem sentir reativamente do que pensar profundamente. Oz acredita que imaginando o outro podemos nos colocar em seu lugar, buscando entender seus pontos de vista e, com isso, refletir racionalmente, nos comprometendo uns com os outros de modo mais conseqüente, reconhecendo sua existência e valorizando a vida.

Dentre as investigações vindouras a partir desta tese, destacamos a aplicação do referencial da compreensão do trauma enquanto fator desintegrador da estrutura psíquica, e da consciência enquanto sua instância articuladora, sobre quadros psicologicamente traumáticos, de origem macro ou microssocial, norteando as possibilidades de superação das dificuldades relatadas pelas vítimas e pelos próprios profissionais. Para isso, tomando as faculdades ontológicas como um referencial a ser resgatado, foi aqui proposto um método – *Desenvolvimento Consciencial* - como um meio de acesso ao doloroso quadro do trauma psicológico, tal como um fio condutor por um universo onde os fatores emergentes da dor fatalmente abalam as estruturas de todos os que se voltam para os esforços de alívio. Neste sentido, julgamos apropriado levar o próprio paciente a reconhecer sua complexidade, de modo a ajudá-lo a desenvolver sua consciência de como atuar no mundo com tendências frente às quais pode não se sentir contemplado. Para tanto, o aprofundamento nos estudos psicológicos dos recursos ontológicos do homem pode trazer à tona novas referências auxiliares à reequilibração psicodinâmica.

Antevemos, também, investigações das capacidades ontológicas humanas em seus múltiplos desdobramentos estruturados analogamente ao seu padrão psicodinâmico, mas com manifestações peculiares em outros níveis de manifestação de existência (PAUL, 1998). Acreditamos que a consciência tem possibilidades de apreensão que ainda não sejam de todo conhecidas formal e cientificamente, mas cujos sinais se fazem sentir em vivências informalmente registradas - como as apercepções de reações psicofisiológicas em situações de sensibilidade intuitiva.

As implicações psicofisiológicas das vivências traumáticas a partir da referência do padrão estrutural psicodinâmico peculiar a cada indivíduo não foram nosso principal foco de

atenção, podendo vir a ser pormenorizadas em outros trabalhos. Assim, poderá se ver a variação ou reincidência desse tipo de conseqüência, respeitando-se as idiossincrasias, e ampliando, com isso, o escopo de investigação científica em estudos de casos, sem reduções generalizantes. Isso porque um problema, já assinalado por Patrick Paul (2005), se retroalimenta ainda sem solução: os terapeutas recebem uma formação normativa que não contempla a singularidade de cada paciente, a qual por sua vez, por ser complexa, não se encaixa equilibradamente em tratamentos pré-concebidos, requerendo uma dedicação com um olhar idiossincrático que vai de encontro às concepções teóricas norteadoras do entendimento e das proposições terapêuticas, abalando a segurança buscada pelos profissionais nos apoios estritos às teorias.

Deve-se, portanto, reforçar junto aos pesquisadores e profissionais a necessidade de um repensar transdisciplinar dos modos como o homem pode ser compreendido e tratado, com vias à constituição de um referencial mais condizente com sua estrutura psicodinâmica, sempre em mudança, ilimitado que é enquanto possibilidade de descobertas sobre si mesmo e sobre os outros, numa infinita cadeia hermenêutica acerca da condição humana.

REFERÊNCIAS

ABRAHAM, Ben. *Holocausto*. São Paulo: WG Comunicações e Produções, 1976.

ADORNO, Theodor. W. & HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento* [1947]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

ADORNO, Theodor. W. *Minima Moralia*. São Paulo: Ática, 1992.

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III).* São Paulo: Boitempo, 2008.

ALASKO, Carl. *Assuma o controle da sua vida: como dizer não à manipulação emocional*. São Paulo: Lafonte, 2011.

AMÂNCIO, Moacir. *O Talmud (tradução, introdução e posfácio).* 2ª ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.

AMARAL, Maria Nazaré C. P. *Dilthey: Um Conceito de Vida e Uma Pedagogia*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

AMATUZZI, Mauro. M. *O Resgate da Fala Autêntica - Filosofia da Psicoterapia e da Educação*. Campinas: Papirus, 1989.

ANDRÉA, Jorge. *Enigmas da Evolução*. Rio de Janeiro: Caminho da Libertação, [19--].

ANGERAMI-CAMON, Valdemar A. (Org.) *Psicoterapia Fenomenológico-Existencial*. São Paulo: Pioneira Thomson, 2002.

ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1979a.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: o anti-semitismo, instrumento de poder*. Rio de Janeiro: Documentário, 1979b.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Diagrama & Texto, 1983.

ARICÓ, Carlos R. *Arqueologia da Ética*. São Paulo: Ícone, 2001.

ARRUDA, Elso. *Síndrome de Opressão - estudo antropológico-existencial*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1966.

ATLAN, Henri. Entrevista: Novas fronteiras da ciência. In: PAIXÃO, Fernando (Org.). *Entrevistas do Le Monde – Idéias Contemporâneas*, p. 17-25. São Paulo: Ática, 1989.

ATTALI, Jacques. *Os judeus, o dinheiro e o mundo*. São Paulo: Futura, 2003.

AUGRAS, Monique. Problemas teóricos (e metodológicos) da pesquisa psicológica em comunidades de terreiro. *Arq.Bras.Psic.*,37(1):21-25.Rio de Janeiro:FGV,jan./mar.1985.

BADIOU, Alain. *Ética*: um ensaio sobre a consciência do mal. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

BALAN, Jorge. *Las historias de vida en ciencias sociales. Teoria y tecnica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1974, p. 7, apud MERCADÉ, Francesc. Metodologia Cualitativa e Historias de Vida. *Revista Internacional de Sociologia.* Madrid, 44 (3): 295-320, p. 303, 1986.

BARRENECHEA, Miguel A. *As Dobras da Memória*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008.

BARTHÒLO JR. Roberto. *Você e Eu: Martin Buber, presença palavra*. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.

BAUDRILLARD, Jean. *A Transparência do Mal: ensaio sobre os fenômenos extremos*. Campinas: Papirus, 1990.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

BENJAMIN, Walter. *Essais 2.* Paris: Denoël, Gonthier, 1983.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza [1933]. In: *Magia e Técnica, Arte e Política - Obras Escolhidas*, v.1. 7ª ed. p. 114-119. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BERG, Jan Hendrik van den. *Metablética* [1956]. São Paulo: Mestre Jou, 1965.

BERG, Jan Hendrik van den. *O paciente psiquiátrico: esboço de psicopatología fenomenológica*. São Paulo: Mestre Jou, 1966.

BERG, Jan Hendrik van den. *Que é psicoterapia?* São Paulo: Mestre Jou, 1979.

BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

BERGMANN, Edda. *1938, Um raio no céu azul: As leis raciais na Itália*. São Paulo: B'nai B'rith do Brasil, 2008.

BETTELHEIM, Bruno. *Sobrevivência e outros estudos*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

BETTO, Frei; BARBA, Eugenio; COSTA, Jurandir F. *Ética*. Rio de Janeiro: Garamond, 1997.

BIRMAN, Joel. Freud e Férenczi: confrontos, continuidades e impasses. In: KATZ, Chaim S. (Org.) *Férenczi: história, teoria, técnica*, p. 65-90. São Paulo: 34, 1996.

BOGOMOLETZ, Davy. *A perda perdida – segunda versão*. 14 dez. 2010.
Disponível em: <http://www.redepsi.com.br>. acesso em nov. 2012.

BRAUER, Fátima; BRAUER, Uwe. *Langenscheidts universal-wörterbuch portugiesisch: portugiesisch-deutsch, deutsch-portugiesisch*. Berlin/München: Langenscheidts, 1978.

BRITO, Leila M. T. *Separando: um estudo sobre a atuação do psicólogo nas varas de família*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/UERJ, 1993.

BRUNER, Jerome S. *Uma Nova Teoria de Aprendizagem*. Rio de Janeiro: Bloch, 1976.

BUBER, Martin. *Humanismo hebreo y nacionalismo*. Buenos Aires: AMIA, 1975.

BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Moraes, 1977.

BUBER, Martin. *Do diálogo e do Dialógico*. São Paulo: Perspectiva, 1982.

BUBER, Martin. *Sobre comunidade*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BUBER, Martin. *Encontro – fragmentos autobiográficos*. Petrópolis: Vozes, 1991.

BUBER, Martin. *Imagens do Bem e do Mal*. Petrópolis: Vozes, 1992.

CABRAL, Álvaro. *Dicionário de Psicologia e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1979.

CABRAL, Álvaro; OLIVEIRA, Eduardo P. *Uma Breve História da Psicologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

CALLILE JR., Miguel. *Psicomaiêutica*. Rio de Janeiro: Cia. Brasileira de Artes Gráficas, 1968.

CAMPOS, Nilton. *O Método Fenomenológico na Psicologia*. Rio de Janeiro, Tese destinada ao Concurso para Professor Catedrático de Psicologia Educacional na Faculdade Nacional de Filosofia, 1945.

CAMPOS, Vera F. *Psicoterapia Gestaltista – conceituações*. Rio de Janeiro: Fon-Fon e Seleta, 1973.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Aprendendo a pensar*. 2ªed. Petrópolis: Vozes, 1989.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. A ética da violência. In: *Ítaca*.v.4: 9-21. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, setembro, 2003.

CARVALHO, Joaquim de. Prefácio. In: DILTHEY, Wilhelm. *Leibniz e a sua época*. p. V-XXX. São Paulo: Saraiva & Cia, 1947.

CARVALHO, Edgard A. *et al*. *Ética, solidariedade e complexidade*. São Paulo: Palas Athena, 1998.

CÍA, Alfredo H. *Transtorno por estrés postraumatico*. Buenos Aires: Imaginador, 2001.

COSTA, Jurandir Freire. A ética democrática e seus inimigos: o lado privado da violência pública. In: BETTO, Frei; BARBA, Eugenio; COSTA, Jurandir F. *Ética*. p.67-86. Rio de Janeiro: Garamond, 1997.

CREMA, Roberto. Amor, a terapia do universo. In: LIMA, Lise Mary A. (Org.). *O Espírito na Saúde*. 5ª ed. p.63- 70. Petrópolis: Vozes, 1997.

CURY, Augusto. Nunca desista de seus sonhos. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

CYR, Marie-France. *Arrête de Bouder!: ces gens qui refusent de communiquer*. Québec: Les Éditions de L'Homme, une division du groupe Sogides, 2001.

DAVIDOFF, Linda L. *Introdução à psicologia*. São Paulo: McGraw-Hill, 1983.

DILTHEY, Wilhelm. Ideas acerca de una psicologia descriptiva y analítica [1894]. In: *Psicologia y teoria del conocimiento*. Pánuco/México D.F.: Fondo de Cultura Economica, 1945.

DILTHEY, Wilhelm. *Essência da filosofia* [1907]. Lisboa: Presença, [19--].

DILTHEY, Wilhelm. *Psicologia y teoria del conocimiento*. Pánuco/México D.F.: Fondo de Cultura Economica, 1945.

DILTHEY, Wilhelm. *Leibniz e a sua época*. São Paulo: Saraiva & Cia, 1947.

DILTHEY, Wilhelm. *Introducción a las Ciencias del Espíritu* [1883]. Madrid: Revista de Occidente, 1966.

DILTHEY, Wilhelm. *História da Filosofia*. São Paulo: Livraria Exposição do Livro, [19--].

DILTHEY, Wilhelm. Gesammelte Schriften (Obras Completas), *v. V*, 1927 p.143 *et seqs*. apud HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e Interesse*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

DILTHEY, Wilhelm. Gesammelte Schriften (Obras Completas), *v. VII*, 1927 p.86 *et seqs*. apud HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e Interesse*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

DILTHEY, Wilhelm. Gesammelte Schriften (Obras Completas), *v. VII*, 1927 p.145,118,119. apud CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Aprendendo a pensar*. 2ªed. Petrópolis: Vozes, 1989.

DILTHEY, Wilhelm. *Teoria das Concepções do Mundo* [1911]. Lisboa: Edições 70, 1992.

DILTHEY, Wilhelm. *Sistema da Ética*. São Paulo: Ícone, 1994.

DILTHEY, Wilhelm. O Surgimento da Hermenêutica [1900]. *Numen*: revista de estudos e pesquisa da religião. Juiz de Fora, v.2, n.1, p.11-32, jan-jun,1999. ISSN 1516-1021

DINES, Alberto. *História truncada: a Inquisição não existiu, é invenção dos leigos. Jornal do Observatório da Imprensa.* nº666, 31/dez./2011, ISSN 1519-7670.
Disponível em: <http://observatoriodaimprensa.com.br/news/view>. acesso em abr. 2012.

DOIN, Carlos. Feliz infeliz aniversário. In: FIGUEIRA, Sérvulo. A. (Org.) *Interpretação: sobre o método da psicanálise*, p. 111-141. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

DUCCESCHI, Ermanno. *Psicoterapia Existencial*. Porto Alegre: Sulina, 1970.

ECO, Umberto. *Cinco Escritos Morais*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

ECO, Umberto. *Entre a mentira e a ironia*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

EIGUER, Alberto. *Petit traité des perversions morales*. Paris: Bayard, 1997.

EIGUER, Alberto. O cinismo: sua função nas perversões. *Livro Anual de Psicanálise* (IPA), n. 15, 65-77. São Paulo: Escuta, 2001.

EKSTERMAN, Abram. Antisemitismo: uma aproximação psicanalítica. In: KOSOVSKI, Ester (Org.&Ed.). *Vitimologia: enfoque interdisciplinar*, p. 106-116. Rio de Janeiro: Reproarte, 1993.

ELLENBERGER, Henri F. Introducción clínica a la fenomenologia psiquiátrica y al análisis existencial. In: MAY, Rollo, ANGEL, Ernest; ELLENBERGER, Henri F. *Existencia: nueva dimension en psiquiatría y psicología*. p. 123-160. Madrid: Gredos, 1967.

EY, Henri. *Études psychiatriques*, v.3. *Desclée de Brouwer*. Paris, 1954.

EY, Henri. Das Unbewusste und die Struktur des Bewssten. Wiener Z. Nervheil. u. deren Grenzgebiete, *18*: 285, 1961.

EY, Henri. *La Conscience*. Paris: PUF, 1963.

FADIMAN, James; FRAGER, Robert. *Teorias da personalidade*. São Paulo: Harbra, 1979.

FARIAS, Francisco R. Acontecimento traumático: fraturas da memória e descontinuidade histórica, p. 101-112. In: BARRENECHEA, Miguel A. *As Dobras da Memória*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008.

FARIAS, Francisco R. de. *Por que, afinal, matamos?* Rio de Janeiro: 7Letras, 2010.

FARIAS, Francisco R. (Org.) *Apontamentos em memória social*. ISBN: 978-85-7740-1050-5. Rio de Janeiro: Contracapa, 2011.

FEIJÓ, Olavo G. *Corpo e Movimento- uma psicologia para o esporte*. Rio de Janeiro: Shape, 1992.

FEIJOO, Ana Maria L. C. A psicoterapia em uma perspectiva fenomenológico-existencial. In: ANGERAMI-CAMON, Valdemar A. (Org.) *Psicoterapia Fenomenológico-Existencial*, p. 131-158. São Paulo: Pioneira Thomson, 2002.

FERENCZI, Sándor. O Conhecimento do Inconsciente. In: *Obras Completas* v.I. p. 233-237. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FERENCZI, Sándor. Reflexões sobre o trauma [1934]. In: *Obras Completas* v. IV. p. 109-117. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1992a.

FERENCZI, Sándor. Confusão de línguas entre os adultos e a criança [1934]. In: *Obras Completas Psicanálise* v. IV. p. 97-106. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1992b.

FERENCZI, Sándor. *Confusion de langue entre les adultes et l'enfant*. Paris: Payot, 2004.

FEYERABEND, Paul. Entrevista: Novas fronteiras da ciência. In: PAIXÃO, Fernando (Org.). *Entrevistas do Le Monde – Idéias Contemporâneas*, p. 26-32. São Paulo: Ática, 1989.

FIEDLER-FERRARA, Nelson. Ciência, ética e solidariedade. In: CARVALHO, Edgard A. et al. *Ética, solidariedade e complexidade*, p. 29-47. São Paulo: Palas Athena, 1998.

FIGUEIRA, Sérvulo. A. (Org.) *Interpretação: sobre o método da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

FLAVELL, John. *The development of Metacommunication*. In: XXI Internacional Congress of Psychology.1976.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FRANÇA, Carlos. *Psicologia Fenomenológica: uma das maneiras de se fazer*. Campinas: UNICAMP, 1989.

FRANK, Anne. *O diário de Anne Frank: edição integral*. Rio de Janeiro: Record, 1991.

FRANKL, Viktor E. *Psicoanálisis y existencialismo*. Fondo de Cultura Econômica: México D.F., 1950.

FRANKL, Viktor E. *Un Psicólogo en el Campo de Concentración.* Buenos Aires: Plantin, 1955a.

FRANKL, Viktor E. *El hombre incondicionado: lecciones metaclínicas.* Buenos Aires: Plantin, 1955b.

FRANKL, Viktor E. *A questão do sentido em psicoterapia.* Campinas: Papirus, 1990.

FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer [1920]. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas* v. XVIII. p. 11-85. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

FROMM, Erich. *O Coração do Homem*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1965.

FROMM, Erich. *O Dogma de Cristo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

FROMM, Erich. *Análise do Homem*. 9ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974a.

FROMM, Erich. *O medo à liberdade* [1941]. 9ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974b.

FROMM, Erich. *Ter ou ser?* 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

FROMM, Erich. *Do amor à vida; palestras radiofônicas organizadas por Hans Jürgen Schultz*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.

FROMM, Erich. *Anatomia da Destrutividade Humana*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

FROMM, Erich. O Inconsciente. *O Indivíduo – Entrevistas do Le Monde*, p.34-42. São Paulo: Ática, 1989.

GARCIA, Cláudia A. Trauma e narcisismo negativo: questões para a clínica contemporânea. *Trieb Nova série* – v. IV (nos. 1 e 2), 143-154, Rio de Janeiro, 2005.

GARTENBERG, Alfredo. *O 'J' Vermelho*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1976.

GIL, José. Euforia e terror. *Elipse gazeta improvável*, 03, p. 33- 41. Lisboa: Relógio D´Água, primavera/1999.

GILBERT, Martin. *O Holocausto: História dos judeus na Europa na Segunda Guerra Mundial*. São Paulo: Hucitec, 2010.

GOLDBERG, Jacob P. Aspectos psicológicos e sociais da violência urbana. *Arq.Bras.Psic.* 34(3), p 137-138. Rio de Janeiro: FGV, Jul./Set., 1982.

GOLEMAN, Daniel. *Inteligência Emocional a teoria revolucionária que redefine o que é ser inteligente*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1995.

GREEN, André. *Narcissisme de vie. Narcissisme de mort*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1983.

GREEN, André. *Conferências brasileiras de André Green: metapsicologia dos limites*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

GREEN, André. *O desligamento*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

GUATTARI, Félix. *As Três Ecologias*. 3ª ed. Campinas: Papirus, 1991.

GULLESTAD, Siri E. Who is 'who' in dissociation? a plea for psychodynamics in a time of trauma. *Int J Psychoanal.* 86:639-56, 2005.

HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e Interesse*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro Ltda, 1989.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva***.** São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, Gregory. O Ovo Psíquico. *Planeta*, v. 54, p.7-12. São Paulo: Três, março, 1977.

HALLAL, Roberto C. *A verdade sob suspeita: um ensaio sobre a fofoca*. Rio de Janeiro: 7letras, 2007a.

HALLAL, Roberto C. *Sobre o ódio*. Rio de Janeiro: 7letras, 2007b.

HARTOCOLLIS, Peter. *Time and timelessness*. Nova Iorque: Int. Univ. Press, 1983.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo* [1927], v. I e II. Petrópolis: Vozes, 1993.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre a questão do pensamento*. Petrópolis: Vozes, 2009.

HELLINGER, Bert. Religião, psicoterapia e aconselhamento espiritual. São Paulo: Cultrix, 2005.

HERMAN, Judith Lewis M.D. *Trauma and recovery, the aftermath of violence from domestic abuse to political terror*. New York: Basic Books, 1992.

HINTON, John. *Dying*. Londres: Penguin Books, 1967.

HIRIGOYEN, Marie-France. *Assédio Moral – a violência perversa no cotidiano.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

HIRIGOYEN, Marie-France. *A Violência no Casal – da coação psicológica à agressão física.* Rio de Janeiro: Bertrand-Brasil, 2005.

HIRIGOYEN, Marie-France. *Mal-estar no Trabalho: redefinindo o assédio moral.* 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

HOLANDA, Adriano F. Filosofia dialógica e gestalt-terapia. *Arq. Bras. Psic.*, 46 (3/4): 139-151. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

HÖLTER, Reinhild. Shadowed reality or the 'Prometheus-complex': analytical psychotherapy after political imprisonment and persecution. *J. Anal. Psychal*. 50 (4): 521-537, Sep, 2005.

HUSSERL, Edmund. *A Filosofia como ciência do rigor*. Coimbra: Atlântica, 1945.

HUSSERL, Edmund. Investigações Lógicas - Sexta Investigação [1921]. In: *Os Pensadores*. v. XLI. p. 7-192. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

HUSSERL, Edmund. *A Idéia da Fenomenologia* [1907]. Lisboa: Edições 70, 1990.

JAMES, William. Princípios de Psicologia [1950]. In: *Os Pensadores*, v. XL. p. 47-97. São Paulo: Abril cultural, 1974.

JANGUTTA, Sylvia T. C. Sentimentos de despersonalização em vítimas de violência urbana. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*. Rio de Janeiro, 34 (3): 139-142, jul./set.,1982.

JAPIASSU, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário Básico de Filosofia*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

JASPERS, Karl. *Filosofia da existência*. Rio de Janeiro: Imago, 1973.

JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*. Rio de Janeiro: Cultrix, 1976.

JASPERS, Karl. *Psicopatologia Geral*. v.II. Rio de Janeiro: Atheneu, 1979.

JOSEF, Jorge. Holocausto. In: KOSOVSKI, Ester (Org.&Ed.). *Vitimologia: enfoque interdisciplinar*, p. 127-132. Rio de Janeiro: Reproarte, 1993.

JOSEF, Jorge. A memória na história da Vitimologia. In: KOSOVSKI, Ester; PIEDADE JR. (Orgs.) *Vitimologia e Direitos Humanos*, p. 129-135. Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de Vitimologia, 2005.

JUNG, Carl Gustav. *A Prática da Psicoterapia* [1957]. Petrópolis: Vozes, 1987.

KANT, Immanuel. Resposta à Pergunta: Que é 'Esclarecimento'? ('*Aufklärung'*) [1783]. In: *Textos Seletos* - ed. bilíngüe. p. 100-117. Petrópolis: Vozes, 1985.

KANT, Immanuel. Sobre um suposto direito de mentir para o bem da humanidade. In: *Textos Seletos* - ed. bilíngüe. p. 118-129. Petrópolis: Vozes, 1985.

KATZ, Chaim S. (Org.) *Férenczi: história, teoria, técnica.* São Paulo: 34, 1996.

KATZ, Chaim S. A clínica e o sofrimento; familiar e infamiliar. In KATZ, Chaim S. (Org.) *Férenczi: história, teoria, técnica,* p. 121-148. São Paulo: 34, 1996.

KATZ, Chaim S. Um mal sem malvados – Hannah Arendt aponta mecanismos generalizados para explicar o genocídio dos judeus pelo nazismo. *Jornal do Brasil*, Idéias/Livros, p. 3. Rio de Janeiro, 8 de janeiro de 2000.

KATZ, C. L., NATHANIEL, R. Disasters, psychiatry, and psychodynamics. *J. Am. Acad Psychoanal*. 30(4): 519-29, Winter, 2002.

KEEN, Ernest. *Introdução à psicologia fenomenológica*. Rio de Janeiro: Interamericana, 1979.

KERNBERG. Otto F. Sanctioned social violence: a psychoanalytic view – part II. *Int J Psychoanal.* 84: 953-968, 2003.

KLEMPERER, Victor. *Os diários de Victor Klemperer*: testemunho clandestino de um judeu na Alemanha nazista 1933-1945. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

KOGON, Eugen. *Der SS-Staat: Das System der deutschen Konzentrationslager*. München: Heyne, 1995.

KOSOVSKI, Ester (Org.&Ed.). *Vitimologia: enfoque interdisciplinar*. Rio de Janeiro: Reproarte, 1993.

KOSOVSKI, Ester. *Ética na Comunicação*. Rio de Janeiro: Mauad, 1995.

KOSOVSKI, Ester; PIEDADE JR, Heitor. (Orgs.) *Vitimologia e Direitos Humanos*. Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de Vitimologia, 2005.

KOSOVSKI, Ester. Vitimologia e Direitos Humanos: uma boa parceria. In: KOSOVSKI, Ester; PIEDADE JR, Heitor. (Orgs.) *Vitimologia e Direitos Humanos*, p. 55-65. Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de Vitimologia, 2005.

KRÜGER, Helmuth. Informática educativa e metacognição. *Arq.Bras.Psic*., 43(3/4): 3-11. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

LAKS, Aleksander H. *O Sobrevivente*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

LAQUEUR, Walter. *O Terrível Segredo: a verdade sobre a manipulação de informações na "solução final" de Hitler*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

LEAL, Carlos. Psicologia e violência urbana – mesa-redonda. *Arq. Bras, Psic.*, v. 34, 3: 163-175. Rio de Janeiro: FGV, jul./set., 1982.

LELOUP, Jean-Yves. *O Corpo e seus Símbolos – uma antropologia essencial*. Petrópolis: Vozes, 1998.

LELOUP, Jean-Yves. *A arte da atenção*. Campinas: Verus, 2002.

LEMKIN, Raphael. WIKIPEDIA.
Disponível em: <http://www.wikipedia.com>. acesso em jun. 2012.

LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

LEVI, Primo. *É isto um homem?* 2ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.

LEVY, Sofia. D. *Repensando o Ser – uma análise metaprocessual dos relatos de sobreviventes do Holocausto*. Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado em Psicologia do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1996.

LEVY, Sofia D. *Sobre Viver: oito relatos antes, durante e depois do Holocausto por homens e mulheres acolhidos no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/Ediouro, 2006.

LEVY, Sofia D. Antijudaísmo e Inconsciente Coletivo. *Cadernos de Língua e Literatura Hebraica*, n. 8, 261-172. São Paulo: FFLCH-USP, 2010.

LEVY, Sofia D. Trauma e desintegração psíquica na contemporaneidade. In: FARIAS, Francisco R. (Org.) *Apontamentos em memória social*. p. 75-92. Rio de Janeiro: Contracapa, 2011. ISBN: 978-85-7740-1050-5

LEWIN, Kurt. *Teoria Dinâmica da Personalidade*. São Paulo: Cultrix, 1975.

LEWIN, Kurt. *Problemas de dinâmica de grupo*. São Paulo: Cultrix, [19--].

LIMA, Oscar R. Ciência e consciência. *Tempo Brasileiro- Ciência e Consciência*, v.49, p. 14-22. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, abr.-maio-jun., 1977.

LIMA, Lise Mary A. (Org.). *O Espírito na Saúde*. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

LIPOVETSKY, Gilles. *Os Tempos Hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004a.

LIPOVETSKY, Gilles. *Metamorfoses da cultura liberal: ética, mídia, empresa*. Porto Alegre: Sulina, 2004b.

LIPOVETSKY, Gilles. *A Era do Vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. Barueri: Manole, 2005.

LOMRANZ, Jacob. Long-term adaptation to traumatic stress in light of adult development and aging perspectives. In: STEPHENS, M.A.P.; CROWTHER, S.H.; HOFBOLL, S.E.;

TENNEMBAUM, D.L. *Stress and coping in later-life families*, p.99-121. N.Y.: Hemisphere, 1990.

LOPES, José L. O problema da consciência do ponto de vista do psiquiatra. *Tempo Brasileiro - Ciência e Consciência*, v.49, p. 63-69. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, abr.-maio-jun., 1977.

LÓPEZ-IBOR JR., Juan J. Disasters and mental health: new challenges for the psychiatric profession. *The World Journal of Biological Psychiatry*. 7(3):171-182, 2006.

LUZ, José Luís B. *Introdução à Epistemologia: conhecimento, verdade e história*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002.

LYOTARD, Jean-François. *A fenomenologia*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.

MACHADO, Angelo. *Neuroanatomia funcional*. Rio de Janeiro/São Paulo: Atheneu, 1983.

MARTINEZ, M. *Nuevos métodos para la investigación del comportamiento humano*. Caracas: Universidad Simon Bolivar, 1985.

MASLOW, Abraham. *Introdução à Psicologia do Ser*. Rio de Janeiro: Eldorado, 1968.

MASLOW, Abraham. Psicologia Existencial – O que há nela para nós? In: MAY, Rollo (Org.). *Psicologia Existencial*, p. 57-66. Porto Alegre: Globo, 1974.

MATURANA, Humberto. Estratégias cognitivas. In: MORIN, Edgar; PIATTELLI-PALMARINI, Massimo (Orgs.). *A unidade do homem v. II: O cérebro humano e seus universais*, p. 148-171. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1978.

MATURANA, Humberto. O que se observa dependo do observador. In: THOMPSON, William I. (Org.) *Gaia: uma teoria do conhecimento*. 3ªed., p. 61-76. São Paulo: Gaia, 2001.

MAY, Rollo, ANGEL, Ernest; ELLENBERGER, Henri F. *Existencia: nueva dimension en psiquiatría y psicología*. Madrid: Gredos, 1967.

MAY, Rollo (Org.). *Psicologia Existencial*. Porto Alegre: Globo, 1974.

MAY, Rollo. *Psicologia e dilema humano*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

MAY, Rollo. *O homem à procura de si mesmo*. 14ª ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

MAY, Rollo. *A Descoberta do Ser*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

MENDONÇA, Marisete M. Dimensão espiritual. *Viver psicologia*. n. 123, ano XI, p. 26-27. São Paulo: Segmento, abr., 2003.

MERCADÉ, Francesc. Metodologia Cualitativa e Historias de Vida. *Revista Internacional de Sociologia.* Madrid, 44 (3): 295-320, 1986.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos, 1971.

MESSAS, Guilherme P. *Psicopatologia e Transformação: um esboço fenômeno-estrutural*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.

MEZAN, Renato. O símbolo e o objeto em Férenczi. In: KATZ, Chaim S. (Org.) *Férenczi: história, teoria, técnica*, p. 91-120. São Paulo: 34, 1996.

MINKOWSKI, Eugène. *Traité de Psychopatologie*. Paris: PUF, 1966.

MORIN, Edgar. *O enigma do homem*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

MORIN, Edgar; PIATTELLI-PALMARINI, Massimo (Orgs.). *A unidade do homem v. II: O cérebro humano e seus universais*, p. 148-171. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1978.

MORIN, Edgar. Entrevista: Novas fronteiras da ciência. In: PAIXÃO, Fernando (Org.). *Entrevistas do Le Monde – Idéias Contemporâneas*, p. 33-40. São Paulo: Ática, 1989.

MORIN, Edgar. Epistemologia da complexidade. In: SCHNITMAN, Dora F. (Org.) *Novos paradigmas, cultura e subjetividade*. p.274-286. Porto Alegre: Artes médicas, 1996.

MORIN, Edgar. A ética do sujeito responsável [1997]. In: CARVALHO, Edgard A. *et al*. *Ética, solidariedade e complexidade*, p. 65-76. São Paulo: Palas Athena, 1998.

MORIN, Edgar. *A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001a.

MORIN, Edgar. *Amor, poesia, sabedoria*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001b.

MOURA, Tatiana. *Rostos invisíveis da violência armada: um estudo de caso sobre o Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

OZ, Amós. *Contra o fanatismo*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

PAIXÃO, Fernando (Org.). *Entrevistas do Le Monde – Idéias Contemporâneas*. São Paulo: Ática, 1989.

PARENTE, André. Civilização da imagem ou civilização do clichê? *ECO/Publicação da Pós-Graduação da Escola de Comunicação da Universidade federal do Rio de Janeiro*. v. 1 (1): 49-58. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

PAUL, Patrick. *Os diferentes níveis de realidade: o paradoxo do nada*. São Paulo: Polar, 1998.

PAUL, Patrick. *Origens da doença e a busca do equilíbrio*. São Paulo: Ágape, 2000.

PAUL, Patrick. Transdisciplinaridade e antropoformação: sua importância nas pesquisas em saúde. *Saúde e Sociedade* v. 14, n 3, p.72-92, set.-dez., 2005.

PEIXOTO JUNIOR, Carlos Augusto. *Singularidade e subjetivação*: ensaios sobre clínica e cultura. Rio de Janeiro: 7Letras/PUC-Rio, 2008.

PENNA, Antonio G. *Linguagem, Personalidade e Terapia*. Rio de Janeiro: Eldorado, 1975.

PENNA, Antonio G. *Introdução à História da Psicologia Contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

PENNA, Antonio G. Sobre as teorias sociais da consciência. *Arq. Bras. Psic.* v.37 (1): 26-31, Rio de Janeiro: FGV, 1985.

PENNA, Antonio G. *História das Idéias Psicológicas*. Rio de Janeiro: Imago,1991.

PETERS, F E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*. 2ª. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

PIEDADE JR., Heitor. *Vitimologia – evolução no tempo e no espaço*. Rio de Janeiro: Maanaim, 2007.

PINHEIRO, Teresa. *Ferenczi: do grito à palavra*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar /UFRJ, 1995.

PINHEIRO, Maria Teresa. Trauma e melancolia. In: KATZ, Chaim S. (Org.) *Férenczi: história, teoria, técnica,* p. 43-63. São Paulo: 34, 1996.

POPPER, Karl R. *Em Busca de um Mundo Melhor*. Lisboa: Fragmentos, 1989.

QUEIROZ, Maria I. P. Relatos Orais: do "indizível" ao "dizível". In: VON SIMON (Org.) *Experimentos de História de Vida - Enciclopédia Aberta de Ciências Sociais Itália/Brasil*, 14-41. São Paulo: Vértice, 1988.

RAMOS, Renato T. *As bases biológicas do transtorno de estresse pós-traumático*. In: VIEIRA NETO, Othon; VIEIRA, Claudia M.S. (Orgs.). *Transtorno de Estresse Pós-Traumático: uma neurose de guerra em tempos de paz*. p. 77-85. São Paulo: Vetor, 2005.

RODRIGUES, Roberto. *Fundamentos da Logoterapia*: *na clínica psiquiátrica e psicoterapêutica*. Petrópolis: Vozes, 1991.

ROGERS, Carl R.; COULSON, William R. (Orgs.) *O homem e a ciência do homem*. Belo Horizonte: Interlivros, 1973.

ROGERS, Carl R. *Tornar-se pessoa* [1961]. São Paulo: Martins Fontes, 1982.

ROUDINESCO, Elisabeth. *A parte obscura de nós mesmos: uma história dos perversos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

ROZENBERG, Samuel. *Codinome: Paul Allain: memórias de um sobrevivente do Holocausto*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo/Garamond, 2004.

SARTRE, Jean-Paul. *Esboço para uma teoria das emoções*. Porto Alegre: L&PM, 2008.

SARTRE, Jean-Paul. O Existencialismo é um Humanismo. In: *Os Pensadores*. 3ªed. p. 1-32. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SCLIAR, Moacyr. A culpa do sobrevivente. *Arquivo Maaravi*: *Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*, v. 1, n. 1 – out., 2007. ISSN: 1982-3053

SCOTT PECK, Morgan. *O povo da mentira: a esperança humana para a cura do mal*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

SCHNITMAN, Dora F. (Org.) *Novos paradigmas, cultura e subjetividade*. Porto Alegre: Artes médicas, 1996.

SEMINERIO, Franco. L. P. *Diagnóstico Psicológico: técnica do exame psicológico, fundamentos epistemológicos*. São Paulo: Atlas, 1977.

SEMINERIO, Franco. L. P. Psicologia e axiologia – mesa redonda. *Arq. Bras, Psic.*, 34 (3) jul./set.: 111-131. Rio de Janeiro: FGV, jul./set., 1982.

SEMINERIO, Franco. L. P. A natureza sistêmica das linguagens na cognição humana: uma visão kerigmática do real. *Arq.Bras.Psic*., 35(1): 3-10. Rio de Janeiro: FGV, 1983.

SEMINERIO, Franco. L. P. O problema do método: limite ou expansão em ciências humanas. *Arq. Bras. Psic.* v.38 (2): 3-17, Rio de Janeiro: FGV, 1986.

SEMINERIO, Franco. L. P. Elaboração Dirigida - um caminho para o desenvolvimento metaprocessual da cognição humana. *Cadernos do ISOP*, 10. Rio de Janeiro: FGV, 1987.

SEMINERIO, Franco. L. P. Metaprocesso: a chave do desenvolvimento cognitivo: uma reavaliação da pedagogia contemporânea. *Cadernos do ISOP*, 13. Rio de Janeiro: FGV, 1988.

SEMINERIO, Franco. L. P. Cognição e educação: um projeto de construção teórica. Verificações experimentais e aplicações pedagógicas. *Arq.Bras.Psic*., 43(3/4): 12-35. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

SEMINERIO, Franco. L. P. A Metacognição e Seus Usos: Um Mecanismo Geral de Desenvolvimento Cognitivo. *Arq. Bras. Psic.*, 47 (3): 3-29. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

SILVA, Ilma. R. *Abuso e Trauma: Efeitos da Desordem de Estresse Pós-Traumática e Desordem de Múltipla Personalidade*. São Paulo: Vetor, 2000.

SILVA, Lauro A. C. Como e por que garantir uma base generalista. *Viver psicologia*, 136 (maio): 29-31. São Paulo: Duetto, 2004.

STAIGER, Emil. *Conceitos Fundamentais da Poética*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

STEINER, Jean-François. *Treblinka*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.

STEPHENS, M.A.P., CROWTHER, S.H., HOFBOLL, S.E. & TENNEMBAUM, D.L. *Stress and coping in later-life families*. N.Y.: Hemisphere, 1990.

STROM, Margot S. *Facing history and ourselves: Holocaust and human behavior* – Resource book. Brookline: Facing history and ourselves, 1994.

TAMARO, Susanna. *Ouça a minha voz*. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

TENENBAUM, Enrico. C. *Clamor aos Céus*. Rio de Janeiro: edição do autor, 1995.

THOMPSON, William I. (Org.) *Gaia: uma teoria do conhecimento*. 3ªed. São Paulo: Gaia, 2001.

TRINCA, Walter. Formas de pensamentos em psicoterapia. *Arq. Bras. Psic.* v.37 (1): 59-70, Rio de Janeiro: FGV, 1985.

VARELA, Francisco J. *Sobre a competência ética*. Lisboa: Edições 70,1995.

VARELA, Francisco J. O caminhar faz a trilha. In: THOMPSON, William I. (Org.) *Gaia: uma teoria do conhecimento*. 3ªed, p. 45-60. São Paulo: Gaia, 2001.

VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1981.

VENEZIA, Shlomo. *Sonderkommando*: no inferno das câmaras de gás. Rio de Janeiro, Objetiva, 2010.

VERGEZ, André; HUISMAN, D. *História dos Filósofos Ilustrada pelos Textos.* 2ª ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1972.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *Os Assassinos da Memória*. São Paulo: Papirus, 1988.

VIGNOLES, Patrick. *A Perversidade*. Campinas: Papirus, 1991.

VIEIRA NETO, Othon; VIEIRA, Claudia M.S. (Orgs.). *Transtorno de Estresse Pós-Traumático: uma neurose de guerra em tempos de paz.* São Paulo: Vetor, 2005.

VIÑAR, Maren; VINÃR, Marcelo. *Exílio e tortura*. São Paulo: Escuta,1992.

VISCOTT, David. *A Linguagem dos Sentimentos*. São Paulo: Summus, 1982.

VON SIMON (Org.) *Experimentos de História de Vida - Enciclopédia Aberta de Ciências Sociais Itália/Brasil*. São Paulo: Vértice, 1988.

WARTH, Abraham; LEVY, Sofia D. *Atrás das minhas pegadas: memórias de um sobrevivente do Holocausto*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

WATZLAWICK, Paul. *Le language du changement*. Paris: Du Seuil, 1980.

WATZLAWICK, Paul; BEAVIN, Janet H.; JACKSON, Don D. *Pragmática da Comunicação Humana - um estudo dos padrões, patologias e paradoxos da interação*. São Paulo: Cultrix, 1981.

WEIL, Pierre; LELOUP, Jean-Ives; CREMA, Roberto. *Normose: a patologia da normalidade*. Campinas: Verus, 2003.

WESTPHAL, Lindolfo. *Performance: o ser humano e seu equilíbrio perfeito*. Porto Alegre: Nova Prova, 1999.

WIESEL, Elie. *Palavras de estrangeiro*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984.

WIESEL, Elie. 1987. *Holocausto: canto de uma geração perdida*. Rio de Janeiro: Documentário, 1987.

WIESEL, Elie. *A noite*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

WIESENTHAL, Simon. *O caçador de nazistas.* Rio de Janeiro: Bloch, 1967.

WINNICOTT, Donald W. *O Brincar e a Realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

WINNICOTT, Donald W. The development of the capacity for concern [1963]. In: *The maturational processes and the facilitating environment*. Londres: The Hogarth Press, 1976.

WINNICOTT, Donald W. *Da Pediatria à Psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

YATES, Francis. *A arte da memória*. Campinas: Unicamp, 2007.

ZIMERMAN, David. Um novo olhar sobre a psicanálise. *Viver psicologia*, 136 (maio): 26-28. São Paulo: Duetto, 2004.

REFERÊNCIAS COMPLEMENTARES

AZEVEDO, Fernando (Org.). *As ciências no Brasil*. v.II. Rio de Janeiro: UFRJ, 1994.

BASTIDE, Roger. (Coord.) *Usos e sentidos do termo "Estrutura"*. São Paulo: Herder-Edusp, 1971.

BENJAMIN, Walter. O narrador – considerações sobre a obra de Nikolai Leskov [1936]. In: *Magia e Técnica, Arte e Política - Obras Escolhidas*, v.1. 7ª ed. p. 197-221. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BUARQUE DE HOLANDA FERREIRA, Aurélio. *Dicionário do Aurélio*.
Disponível em: <http://www.dicionariodoaurelio.com>. acesso em out. 2010.

BUNGE, Mario. *Ciência e Desenvolvimento*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980.

BURGUIÈRE, André. (Org.) *Dicionário das Ciências Históricas*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. A experiência grega da verdade. *ECO/Publicação da Pós-Graduação da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro*.v.1, n. 1: 11-23. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

COSTA, Ana Edithe B. Psicologia e violência urbana – mesa-redonda. *Arq. Bras, Psic.,* v. 34, 3, 163-175. Rio de Janeiro: FGV, jul./set., 1982.

COSTA, Jurandir Freire. *Violência e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

DORIA, Francisco Antonio. *O corpo e a existência*. Petrópolis: Vozes, 1972.

FERENCZI, Sandor. *Le traumatisme*. Paris: Payot & Rivages, 1934/2006.

FRANKL, Viktor E. *Psicoterapia para todos*. Petrópolis: Vozes, 1990.

FREUD, Sigmund. O Mecanismo Psíquico do Esquecimento [1898]. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas* v. III. 2ª ed. p. 255-266. Rio de Janeiro: Imago,1986.

FREUD, Sigmund. Lembranças Encobridoras [1899]. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas* v. III. 2ª ed. p. 267-287. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

FREUD, Sigmund. Sobre os Sonhos [1901]. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas* v. V. 2ª ed. p. 567-611. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

GOLDMANN, Lucien. *Ciências Humanas e Filosofia: o que é a Sociologia?* São Paulo- Rio de Janeiro: Difel, 1979.

GROSSMAN, Jacksohn. *Combatendo a Discriminação: relatos, leis & sua aplicação*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.

GUIMARÃES, Renato. *Travessia*: *da tortura e dos meios de resistir* a *ela*. Rio de Janeiro: Revan, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da Linguagem* [1959]. 4ªed. Petrópolis: Vozes, 2008.

JOU, Graciela I.; SPERB, Tania M.. Teoria da Mente: Diferentes Abordagens. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, v.12, 2: 287-306, 1999.

KANT, Immanuel. *Fundamentos da Metafísica dos Costumes* [1785]. Rio de Janeiro: Ediouro, 1991.

KRÜGER, Helmut R. Psicologia e axiologia – mesa redonda. *Arq. Bras, Psic.*, v. 34, 3: 118-124. Rio de Janeiro: FGV, jul./set., 1982.

LAGACHE, Daniel. *L'unité de la psychologie.* Paris: Quadrige/PUF, 1990.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Baptiste. *Vocabulário de Psicanálise* [1967]. São Paulo: Martins Fontes, [19--].

LEVI, Primo. *O último Natal de guerra*. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, 2002.

LORENZ, Konrad. *A demolição do homem: crítica à falsa demolição do progresso.* São Paulo: Brasiliense, 1986.

LUKÁCS, Georg. *Teoria do Romance* [1915] apud BENJAMIN, Walter. O narrador – considerações sobre a obra de Nikolai Leskov [1936]. In: *Magia e Técnica, Arte e Política - Obras Escolhidas*, v.1. 7ª ed, p. 197-221. São Paulo: Brasiliense, 1994.

LUKÁCS, Georg. *Teoria do Romance* [1915]. Rio de Janeiro: 34, 2007.

MANO, Lucyanne. *1938 – Kristallnacht: A Noite dos Cristais.* 09 nov. 2007.
Disponível em: <http://www.jblog.com.br/hojenahistoria.php?itemid=5798>. acesso em nov. 2011.

MELLO FILHO, Júlio. *Concepção Psicossomática: visão atual*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1979.

MESSAS, Guilherme P. A Fenomenologia e sua Abordagem Estrutural. *Psique Ciência & Vida Especial*, ano 1, v.1, p. 32-39.São Paulo: Escala, 2005.

MEYER, Philippe. *O olho e o cérebro: biofilosofia da percepção visual.* São Paulo: Unesp, 2002.

NIN, Anaïs. A Vontade de Criar. In: *Em Busca de um Homem Sensível*. p. 59-67. São Paulo: Brasiliense, 1980.

OTT, Hugo. *Martin Heidegger, a political life*. London: Basicbooks, 1993.

PEDRO, Fernando. Edgar Morin: É preciso mudar o paradigma. *Jornal da UFRJ*, ano 4, n. 37, p.12. Rio de Janeiro, set., 2008.

PENNA, Antônio G. Sobre os obstáculos epistemológicos ou cognitivos. *Arq.Bras.Psic*. v.36(4), p.42-48. Rio de Janeiro: FGV, 1984.

PLATÃO. Defesa de Sócrates. In: *Os Pensadores*, v. II. p.9-33. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

ROAZZI, Antonio; SANTANA, Maria D. F. Teoria da Mente: efeito da idade, do sexo e do uso de atores animados e inanimados na inferência de estados mentais. *Psicologia: Reflexão e Crítica* v.12, 2: 307-330. Porto Alegre, 1990.

SCHOLEM, Gershon. *O Golem, Benjamim, Buber e outros justos: Judaica I.* São Paulo: Perspectiva, 1994.

SEBALD, W.G. *Austerlitz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SEMINERIO, Franco. L. P. O constructivismo e os limites do pré-formismo. *Arq.Bras.Psic*. v.36(4), p.3-11. Rio de Janeiro: FGV, 1984.

SEMINERIO, Franco. L. P. Origem dos Universais da Cognição. *Arq.Bras.Psic*., 46(3/4): 3-17. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

SINGER. Isaac B. *Uma Noite no Brasil*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1990.

SONTAG, Susan. *Diante da dor dos outros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SOUZA, Ricardo T. *Sobre a construção do sentido: o pensar e o agir entre a vida e a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

STIVELMAN, Michael & STIVELMAN, Raquel. *A marca dos genocídios*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

TORRE, Eduardo H.G. & AMARANTE, Paulo. Protagonismo e Subjetividade: a construção coletiva no campo da saúde mental. *Ciência e Saúde Coletiva*, 6(1): 73-85, Rio de Janeiro, 2001.

WALTERS, Stan B. *A verdade sobre a mentira*. Rio de Janeiro: Best Seller, 2005.

WEIL, Pierre. *A Arte de Viver em Paz: por uma nova consciência e educação*. São Paulo: Gente, 1993.