

Dramaticity as essence: structural-phenomenological analysis of hysteria

A dramaticidade como essência: uma análise fenômeno-estrutural da histeria

Flávio Guimarães-Fernandes¹, Gustavo Bonini Castellana², Daniela Ceron-Litvoc³

¹ Institute of Psychiatry, Universidade de São Paulo. Rua Dr. Ovídio Pires de Campos, 785, São Paulo, SP 01060-970, Brazil. E-mail: fernandesfg95@gmail.com.

² Institute of Psychiatry, Universidade de São Paulo. E-mail: gbcastellana@yahoo.com.br.

³ President of the Brazilian Society of Structural-Phenomenological Psychopathology. Professor on the Post-Baccalaureate Certificate Program in Phenomenological Psychopathology of the Santa Casa de São Paulo School of Medical Sciences. E-mail: daniela@ceronlitvoc.com.

Abstract

In this article we explore hysteria by describing it in terms of phenomenological psychopathology, with a particular focus on spatiality. Classical works on phenomenological psychopathology, such as those by Kraus and Dörr, were reviewed to identify hysteria spatiality features, drawing on Minkowski's concepts of light and dark spaces, syntony, and schizoidism, as well as on Binswanger's concepts of horizontality, spatiality, and anthropological proportion. The review revealed that hysteria can be more clearly addressed in terms of consciousness spatiality. Fundamentally, hystericals live in the light, horizontal space of world experience, such that their mode of being-in-the-world is imbued with dramaticity—i.e., action and movement, intensity and acting, admiration and repulsion. Although non-pathological in itself, this mode of being may become problematic by the effect of anthropological disproportion.

Keywords: Hysteria; Phenomenological Psychopatology; Alfred Kraus; Eugène Minkowski; Ludwig Biswanger; Spatiality; Essence of hysteria.

Resumo

O presente artigo tem como objetivo explorar a histeria pela descrição em psicopatologia fenomenológica, em especial a partir das características da sua espacialidade. São buscadas, na revisão de autores clássicos da psicopatologia fenomenológica, tais como Kraus e Dörr, as características da espacialidade da histeria, utilizando os conceitos de espaço claro e espaço escuro, sintonia e esquizoidia de Minkowski, e os conceitos de proporção antropológica, horizontalidade e espacialidade de Binswanger. A revisão desses autores permite afirmar que a histeria é mais facilmente observada no que diz respeito à espacialidade da consciência. O histérico vive essencialmente no espaço claro e horizontal da experiência de mundo, de modo que sua forma de ser-no-mundo está imbuída de *dramaticidade*, ou seja, de ação e movimento, intensidade e atuação, admiração e repulsa. Essa forma de ser não é patológica, mas pode se tornar problemática em razão de uma desproporção antropológica.

Palavras-chave: Histeria; Psicopatologia fenomenológica; Alfred Kraus; Eugène Minkowski; Ludwig Biswanger; Espacialidade; Essência da histeria.

Hysteria and Spatiality

“All instincts which are not discharged outwardly turn inwards – this is what I call the internalization of man: with it there now evolves in man what will later be called his ‘soul’. The whole inner world, originally stretched thinly as though between two layers of skin, was expanded and extended itself and gained depth, breadth and height in proportion to the degree that the external discharge of man’s instincts was obstructed.”

Nietzsche. *On the Genealogy of Morality*.

Introduction

Hysteria first entered the field of medicine in the 4th century BC, with Hippocrates (Trillat, 1991). Despite its multiple, subsequent semantic variants, the term has never fallen out of favor, being applied today in psychiatry and psychology practice. In its common usage in the Western world, the term has had a judgmental connotation that, however arguable, persists to this day (Charbonneau, 2007). The understanding of hysteria has changed in different periods and cultures (Merleau-Ponty, 1999), and our observations are no exception. From a contemporary historical and cultural perspective, these observations will be expounded upon here in an attempt to clarify what—beyond the common pejorative connotation of the term—presents as hysteria at clinical psychiatric and therapeutic practices.

Given the confusion often posed when designating it an existential possibility or a pathology, the term *hysteria* has been excised from official nosographies of mental disorders, but its core meaning still lingers under the guise of other names: hysterical personality disorder, dissociative disorders, somatic symptom disorders (Association, 2014; Saúde, 1994). The nosological concepts and classifications of hysteria available in diagnostic manuals or psychology textbooks (Association, 2014; Saúde, 1994; Trillat, 1991) promote further confusion by failing to pinpoint its core trait, instead offering different concepts in response to the multiple manifestations of the phenomenon—a multiplicity that has precluded a clearer grasp of what hysteria might actually be. This difficulty has sparked our interest in investigating the central trait of hysteria, embracing

a spatial description of better proportionate structures in this anthropological experiential field (Broussolle, 2014; Charbonneau, 2007; Crommelinck, 2014; Kraus, 1987; Kurcgant, 2010; North, 2015; Ramadam, 1981, 1985).

Investigations in the field of phenomenological psychopathology often frustrate readers seeking explanations for abnormal behaviors, whether via metapsychology or studies about the effects of biochemical and neuroanatomic factors on the brain. This, however, is not the endeavor of phenomenology-guided psychopathology. What phenomenology proposes to do—and which is by no means a simple task—is to shed light on a phenomenon of clinical psychology and psychiatry by seeking an anthropological essence that can support an empathic encounter with patients and thus allow us to better understand them. Phenomenological psychopathology can reveal “what psychiatrists have always known, although not necessarily knowing they know it” (Tatossian, 2006).

Elucidating the core trait of hysteria requires, first and foremost, delimiting our field of study. Since its inception, phenomenology has sought to describe human perceptual experience (Husserl, 2012a). The social perception of what hysteria is can yield a more accurate description of the phenomenon, as this view is less biased by theoretical constructs. However, this type of socially shared perception has hitherto never been described. Therefore, our task involves a descriptive, phenomenologically oriented effort—descriptive because we shall attempt to reveal what is understood by hysteria; phenomenological because this description will evolve from the postulates of phenomenology, so as to underscore the spatiality of hysteria.

Let us start by defining two key concepts our discussion will hinge upon: *essence* and *structure*. Subsequently, we shall describe hysterical individuals in terms of their interpersonal experience, drawing on the classic literature. This will be followed by the notions of spatiality as per Binswanger and Minkowski, and the concepts of syntony and schizoidism as defined by Minkowski. These steps will lay the foundation for describing the phenomenon that presents in our practice as hysteria. With this effort, we intend not only to facilitate the clinical identification of hysteria, but also to contribute toward psychopathological approaches that aim to address the core of this mode of being-in-the-world.

Key concepts

Essence and structure

The concepts of essence and structure, as complementary elements, will allow us to better describe the phenomenon of hysteria. Messas posits that essences are “*a priori* general elements of the experiences lived by human species”—*i.e.*, they are permanent, irreducible anthropological modes of existence shared by humans, whereas structures, corresponding to conditions of existential possibilities unique to each individual, are characterized by continuous change (Messas, 2010). Structures are individual and irreproducible, grounded in a historical past and projecting into an open future.

Structures have a phenomenological foundation: each of us is an aperture to the world, so that what can be observed is the relationships of the individual with himself, others, and the world (Messas, 2010). This definition carries with it the phenomenological reduction of the transcendental subject and the relationship between noesis and noema (Husserl, 2012b). The structure therefore works descriptively in the ontological field. Moreover, this aperture to the world is amenable to description in the phenomenal field of consciousness as regards temporality, spatiality, intersubjectivity, and corporeality. Although a structure is a condition of unique existential possibility, it is possible to describe it to the point of evidencing a common essence with other structures. Such is the complementarity between structure and essence that the latter manifests in the former, and thus can take the most diverse behavioral forms. Considering these features, Messas (2010) posits that the diagnostic method should comprise a three-step pendular approach: first, based on the patient’s behaviors, a description can be obtained of the phenomena experienced by the individual; secondly, phenomenological reduction should reveal the essence, the irreducible core of the phenomenon; finally, revisiting the structure should allow us to observe how the essence acts in this mode-of-being.

Interpersonality in hysteria

According to Jaspers, cited by Kraus (1987), “instead of being content with the capacities given by nature and the concrete possibilities of life, hysterical personalities see the need to appear to themselves and to others as more than they are and to experience more than they are capable of experiencing” (p. 82). This concerns the roles we play during our lives, about which Kraus (1987) writes: “hysterical personalities are always

playing roles”; “they [...] are oriented by their respective moment, by their needs [...] and, owing to so much role-playing, they end up not knowing who they are.” Other authors with a psychoanalytic background have defined the hysterical personality in terms of an “identification that does not remain,” “fleeting, superficial roles”, “feeble identity in the hysterical,” a “structureless structure” (p. 78-79), and, not least, a “formal structure: appearing instead of being” (p. 75). Also according to Kraus (1987), this structural trait affords the hysterical personality enormous flexibility for role-playing and rapid changes in behaviors, feelings, and states of mind (p. 80), but this personality, however, cannot be said to have a fragmented identity, as is the case with the borderline structure (Fuchs, 2007). Instead, it retains its capacity for historicization throughout life.

The definitions above address central traits of what we call hysteria: hysterical consciousness is one of exaggeration, theatricality, and staging (Charbonneau, 2007). The theater is precisely, as we will see below, where human drama is overemphasized by way of caricatural expressiveness. Similarly, in the lived world, the hysterical existential manifestation entails mobilization of anything capable of dislodging the hysterical self from its situation of inferiority and hyposufficiency, granting it, even if falsely, a position of centrality. What is at stake here is that hysteria is based on an experience of imbalance between poles of interpersonality. There is an anthropological disproportion (Blankenburg, 1982) between the ontological importance of two poles: self and other, with priority assigned to otherness (Messas, Zorzanelli, & Tamelini, 2019). The exaggerated expressiveness, or typical dramaticity (Charbonneau, 2007), of hystericals is based on this fragility of the self, disproportionately exposed to the existential supremacy of the other. An attempt to redress the balance of this situation is required of hysterical individuals, who do so by striving to remove the other from indifference and attract him or her. The cruciality of this interpersonal trait led to Schneider’s refusal, in his classic study *Klinische Psychopathologie* [*Clinical Psychopathology*], to use the term *hysteria* for one of the psychopathies he addressed, preferring instead the more explicit, descriptive notion of “psychopaths in need of esteem” (Schneider, 2007).

This anthropological disproportion toward otherness leads the hysterical personality to eagerly participate in the game of roles played in human society, while it hinders the capacity of this structure to leave its position of inferiority, thus constraining its maturation. Nonetheless, there is positive value in this mode-of-being—and Dörr (Dörr Zegers, 2008; Stanghellini & Fuchs, 2013) remarks that the hysterical mode-of-

being is not tied to fixed roles. It does not fall prey to the imprisonment of values of the melancholic, nor does it live-inward like the obsessive, but, on the contrary, it allows instinct to be liberated, admired by the world and others. Hystericals thus might live spontaneously and, in doing so, be much loved by their companions. For Dörr, hystericals “are just an enhanced version of this role playing that is life” (p. 21). We are here addressing an anthropological proportion (Blankenburg, 1982) that, when extremely disproportionate, exhibits its hysterical form to the clinician not as a pathology, but an existential problem: a matter of non-recognition of self, an unceasing need of movement, change, and being in evidence, a sense of incompleteness that can, for instance, manifest symptomatically as anxiety.

Spatiality

Investigating spatiality seems to us the best approach to understanding the existential possibility imbued in the phenomenon of hysteria—hence the relevance of revisiting the works of classic phenomenologists who examined this phenomenon.

The spatiality we are addressing appears in Minkowski (Blankenburg, 1982) as lived space: “we live and act in space, and in space our personal life develops, in the same manner as the collective life of humankind” (p. 368). This, however, is not merely geometrical space: “we have before us the issue of lived space, irrational space or, if I may say so, the amathematical, ageometrical space” (p. 369).

Another classic contribution toward understanding spatiality is the distinction made by Binswanger between horizontality and verticality (Binswanger, 1977), the former being “the ‘attraction for wideness’, in the horizontal sense, corresponding more closely to ‘discursiveness’, to experiencing, crossing, and taking possession of the outer and inner ‘world’” (p. 17). From this definition, horizontality can be understood as a “spatial mesh” in the horizontal sense, within which all information about the world reaches us and in which we live out all our experiences. Binswanger (1977) defines verticality as

the attraction for height, for rising in the vertical sense, corresponding more to an aspiration to overcoming ‘earth’s gravity,’ to rising above pressure and the ‘anguish of earthly things,’ but at the same time the aspiration to conquer a ‘higher’ point of view, a ‘higher view of things’ [...] from which man can [...] appropriate all he has ‘experienced.’ Now, this appropriating

of the world in the sense of coming-to-being and realizing oneself is what we call deciding. (p. 17).

Verticality is therefore a sense present in all of us (Binswanger, 2002), through which we derive the capacity to appropriate all experimentation, thus making ourselves absolutely unique in this experiential field that is the world.

Two other aspects addressed by Minkowski concern light and dark space. Of light space, he says (Minkowski, 1973):

I also situate myself in this space, and in doing so make myself similar, at least in one aspect of my being, to ambient things; I occupy a place in this space, relative to other objects which are there [...]. Space thus becomes a 'public domain' [...]; I share it with everything that is there; I no longer own all that it contains outside of me; I occupy only a very small place in it. It is in this space that I see my fellow men - seeing, moving, acting, living as I do. Light space is a preferably socialized space, in the broadest sense of the word. (p. 394)

In contrast to light space, dark space is thus outlined by Minkowski (1973): "the dark night also has something more personal in relation to the self; I am face to face with it; it is more 'mine' than light space is" (p. 374). Being secret, "this space will not be socialized. It will be mine, without being subjective in the common sense of the word, since an objective character is attributed to what happens in it" (p. 396). Light and dark space are not mutually exclusive dimensions of spatiality. We exist in both and should merely observe how much we live in each of them, which would depend on the relationship of these spaces with the existential structure in each of us (Minkowski, 1973). Minkowski adds that "our life develops in space and, by this fact, remains one; space therefore contributes to make us a collectivity, but among us there is always free space, the lived distance, loaded with individual possibilities, allowing each one who lives in this space to lead their own lives" (p. 375).

The phenomena of spatiality described above are not identical. Binswanger employs a descriptive metaphor drawing on the analysis of a case of mania revealing "directions of sense" of consciousness. Minkowski, in turn, describes static spatial perceptions of consciousness. These spatial concepts appear intersected when we observe that horizontality and light space are both situated in the collective sphere, on the "outside" of the being, while verticality and dark space are solely associated with the inner being. For Dörr,

Binswanger claims his concept of ‘anthropological proportions’ to be a norm from which the concrete human being can deviate, constituting an ontological foundation that determines both pathological behavior and any typologies [...]. A typical existential proportion is given [...] by verticality and horizontality. In the schizoid, for instance, [...] there would be disproportion toward verticality, while in the *typus melancholicus* [...] the disproportion would favor horizontality. (Dörr Zegers, 2008)

Although metaphorical, Binswanger’s statements reflect his concept of ‘anthropological proportions’. We not only agree with these assertions; we have concluded that the hysterical structure is more proportionate toward horizontality. Similarly, we derive from Minkowski’s studies, although these address spatial perceptions, that the hysterical and the melancholic perceive, or are more open to, the light space of consciousness, as is evident in Binswanger’s definition of space. It is precisely at this point, therefore, that the two definitions, although distinct, resemble each other and make our reading possible.

Finally, let us touch on two other key concepts for understanding the spatiality of hysteria: syntony and schizoidism. By Minkowski’s definition (Minkowski, 1973), “syntony refers to the principle that allows us to vibrate in unison with the environment, while schizoidism, by contrast, means the potentiality of moving away from that same environment. [...] We mean they behave as opposite forces, referring to two different sides of our being, both equally essences” (p. 71). These concepts are connected with the others addressed above and can be arranged into two fields: syntony, horizontality, and light space; schizoidism, verticality, and dark space. Minkowski outlines this conceptual interrelationship by defining “vital contact with reality” (Minkowski, 2004) as

this mobile wave that surrounds us from all sides and constitutes the environment we could not live without. From it, like islands, emerge ‘events,’ shaking the most intimate fibers of our personality, penetrating it [...]. This is how this wondrous harmony between us and reality is established, harmony that allows us to follow the march of the world, always safeguarding the notion of our own life. (p. 134)

From the spatial point of view, therefore, horizontality and harmony would be connected, constituting qualities that would act on the same spatial plane. The same would apply to schizoidism and dark space (Minkowski, 1973). Commenting on autism

as per Bleuler, Minkowski states: “Bleuler introduced such an important notion of autism to characterize the mode of being of schizophrenics, defining it as ‘disconnection from reality, accompanied by relative or absolute predominance of inner life’” (p. 72).

Spatial traits of hysteria

The conceptual operatives presented above not only render the description of hysteria spatiality richer; they also make the essence of this phenomenon more intelligible.

Increased syntony

Syntony manifests through gaze. In our relationships, the gaze typically captures our attention: gaze is the prime conduit through which we identify with the other and perceive his or her lived experience. Make eye contact with a hysterical structure and we are bound to be arrested for a while by something vivid, luminous, attentive in it. We are immediately sucked into that glance. This exchange of glances is accompanied by some sort of vertigo: a glance transports us to their very experience; it conveys their liveliness, presence, and syntony. The hysterical eye provides a patent aperture to the outside, to the point of enabling us to perceive what lies within. In the gaze we can also perceive a non-presence—we need just compare the gaze of a hysterical with that of existential structures that have little in common with the hysterical type. In severe forms of autism or schizophrenia, as well as during psychotic episodes, decreased syntony becomes perceptible; by not attuning with the outside, the inner world obscures any reading on the part of the observer and makes the sharing of experiences unfeasible.

Beyond the exchange of glances, the very sense of vision must be considered. Minkowski (1973) underscores the salience of vision, directly relating it to light space. Messas (2010) reinforces how vision influences the experience of hystericals (p. 18). We add to these considerations the relationship between vision and hysteria, from the sociological point of view. Today, the so-called “artistic”—as in the television and cinematographic industry, for instance—has acquired ubiquitous prominence. A myriad of channels in every type of medium generate and disseminate news bulletins, gossip, and plenty of intrigue about this “artistic” realm. Hysteria is notorious in these media. Let us

think of any print magazine edited for this readership: most likely, it comes in slightly larger format than more conventional publications; the cover typically bears a striking photograph framed by brief, eye-catching headlines, followed by pages dense in images but very little text. These images seldom portray, with any reliability, the actual experience lived by those portrayed. On the contrary, it is easy to spot photographs doctored to create a life fantasy, fostering in the reader a desire to be what one is not. Such high importance assigned to appearance is prominent in hysterical structures, given their increased proportion toward horizontal, collective space.

Increased horizontal and collective proportion

Encountering individuals exhibiting showy behavior often leads us to intuitively categorizing them as hysterical. This occurs, for instance, when they demonstrate their effusiveness too emphatically. Although intuitive and unspecific, this type of judgment can prove fitting to some measure, in as far as effusiveness may harbor a hysterical component. Because hysteria is situated in the horizontality of collective space, it manifests in this spatial dimension. Effusiveness shows, to everyone within reach, something being experienced in the personal realm, but this experience is not truly personal: even as it is lived, it is promptly, almost automatically, exteriorized. Because this process takes place in the collective space and the existential structure finds it hard to leave the stage, the personal feeling does not contain itself and overflows beyond the borders of self, flooding the surrounding space. From an intense experience marked by a wide aperture to the outer world and a narrow aperture to the inner realm, in addition to abundant exchanges with the world, feelings quickly overflow and find in the world plenty of surface on which to spread. We are thus faced with the hysterical exclamation, which is often given away by its interjections.

We also call hystericals those who dress and adorn themselves in a striking, eye-catching manner. Again, our view of the phenomenon can explain this frequent judgment: hysterical individuals navigate in the collective space—hence a fondness of personal appearance, fashion, and aesthetic resources is all the more expected: getting attention is their ultimate goal. Like no other, hystericals know how to move around, occupy space, and be noticed and regarded as attractive. Such eagerness for attention, however, can give rise to its opposite: repulsion. On crossing paths with a hysterical individual while walking down the street makes us surprised not just at the sight, but also at an inebriating

fragrance that takes hold of our nostrils and sparks our imagination. Nonetheless, if physical proximity is prolonged—such as during a lengthy conversation—the olfactory rapture can turn into nausea.

Ease of movement in terms of horizontality

Regarding the ease with which hysterical individuals move around in the horizontal dimension, Dörr (Dörr Zegers, 2008) remarked:

hystericals turn to the world and to others. They neither feel their inner bodies nor are tormented by instincts, [...] life proceeds in the form of being noticed or admired, allowing themselves to be seen, for that matter, on the surface; they live in spontaneity, break all orders, deal in their own manner with interpersonal relationships—and how loved by their companions they are! Never have I seen love more unconditional than in couples with hysterical personalities. Would this be just some sort of masochism? Or would it be the case that the hysterical individual knows how to ‘entertain’ [from Latin *inter* + *tenere*, ‘hold between’]—*i.e.*, holding both self and other in betweenness—like no one else. (p. 21)

This existential structure is objective: it acts without ever flinching and constantly seeks pleasure. Knowing how to “entertain,” it can very well achieve sexual satisfaction for itself and its partner. Furthermore, because this structure is invasive, it is no surprise that, in the clinical setting, hysterical patients behave as long-time friends of ours.

Hysteria is easily noticed—it catches our eye. Movement, gesture, voice, scent, clothing—in a word, presence—denounce it in the plainest of environments, even when not consciously exhibited. Attempts to compare it with, for instance, obsessive existential structures make it more evident how exuberant hysteria is. When sharing an environment with us, obsessive individuals will not make themselves noticed—on the contrary, they will withdraw and remain quietly observing. The subject’s isolation is noteworthy in this case, given the difficulty of the obsessive structure to “entertain” (Dörr Zegers, 2008, p. 21). What is in excess on one end lacks therefore on the other. This comparison between the hysterical and a structure characterized by little horizontality and much verticality—such as the “extravagant” in Binswanger (1977)—finds support in the following passage:

[...] what we mean with the term “extravagant” is conditioned by the fact that the being-there has “got stuck” in a given “experience” [...] owing to the fact that it can no longer “pack the tent” [...] the being-there can no longer expand, review, or

examine its “horizon of experiences” and stands still at a “short-sighted”—*i.e.*, narrowly limited—point of view. The being-there has thus “stopped short” [...]. Moreover, a similar absolutization is only possible after the being-there has isolated itself from dealing and trading with others [...]. (p. 15)

Therefore, when not restricted to hysteria—*i.e.*, not vulnerable in their relationship with the world from the existential point of view (Fuchs, 2013)—hystericals enjoy a number of advantages in the collective space: theirs is an existential structure much appreciated by other people—they are joyful, relaxed, and interactive, with rapid changes in their state of mind. Hystericals are typically well at ease at parties, for instance, in the same way as they easily adapt to new situations, such as when becoming parents, siblings, or partners.

Perceptual distortion in terms of horizontality

Given their spatial experience shaped in horizontality, collectiveness, and syntony, it not surprising that a spatial distortion in these aspects subsists in hysterical individuals.

This distortion can be identified in the suggestible character of this type of personality. Let us consider the case of someone who occasionally self-medicates for headaches and, having just ingested the medication, realizes the drug is past its expiry date. Taken by sudden discomfort, they imagine that death will soon befall. Their respiratory rate quickly increases and they are taken to the emergency room feeling rigidity in the upper limbs. Since the individual has never experienced an episode of discomfort caused by expired medication, the idea that the expired drug is doing harm is “external” to the subject: it is part of their knowledge of the world, not of personal experience. Because the hysterical structure preferably relates to the world in the collective space, and hence has difficulty withdrawing from this sphere, the hysterical individual only fleetingly considers the possibility that the expired medication may pose no harm—rather, they are soon taken by an idea external to themselves and exhibit this idea without interiorizing it to any degree.

Viewed in spatial terms, the symptomatology of conversive disorder—understood as a manifestation of hysterical nature—becomes more intelligible. Faced with the spatial impossibility of retreating from the world, allowing conflicts to coexist, the symptom

emerges as the handiest resource available for this mode of existence. The symptom is a materialized exit from this non-conformity.

The essence of hysteria

Taken separately, the concepts of horizontality, light space, and syntony prove insufficient to characterize hysteria in spatial terms. The *typus melancholicus*, for instance, is a structure recognizable in rigid social roles (Ambrosini, Stanghellini, & Langer, 2011), thus preferably experiencing the light space of consciousness. A specific, unique feature of action in the lived space adds to the phenomenon of hysteria: dramaticity—the very essence of hysteria. In its Greek origin (Moisés, 2002), the word δράμα (drama) refers to action, and therefore to movement (p. 132). As outlined earlier, hysterical individuals act by way of the worldliness they experience, which characterizes them as intensely present in the world and with the world, in relational terms. This means that a hysterical is someone proportionally well attuned with the world. In Aristotle (Moisés, 2002; Suñol, 2009), the concept of drama acquires theatrical meaning, thereby involving roles, stage, and audience, as concerns the collective space of representation. In this space, attention of the audience is oriented toward the scene unfolding on stage, toward the acting by actors. For Aristotle, theatrical drama involves imitation, by which people directly act and operate on stage (Suñol, 2009, p. 1-12).

This imitation, as Suñol remarks, points to the etymological sources of the concept of image: “It is noteworthy that the Latin term *imitatio* shares the same root with *imago*, which mainly refers to an image or visual similarity” (Suñol, 2009, p. 1). A relationship exists among vision, harmony, and horizontality that we cannot ignore. Mimicking requires attunement. Representing any given role—and thus expressing a behavior that allows members of a society to communicate and identify—requires those who represent to have the capacity to grasp a shared meaning of the world. Dramatization therefore comprises the ideas of imitation and syntony. While imitating, one is not necessarily original, since the very idea of imitation harbors the notion of copying. As Kraus (1987) notes, “hystericals are always ‘playing roles’ and end up not knowing who they are” (p. 75-76). When we play roles foreign to ourselves, we perform, deep down, a copy of what we observe:

one of the elements present in the Greek concept of person as mask is the dialectic operating between the being *per se* and the being *as if*, between the identity of self and the identity of the role [...], between factuality and transcendence. The actor is simultaneously himself and the represented character. And in Greek theater this duality was signaled by the mask. The more the actor transforms himself into the represented character, the less he will be himself; conversely, when his self is strongly manifest, the profile of the represented character will be lost. (Kraus, 1987)

The investigations of Kraus and Dörr on the playing of social roles address, in our view, the interpersonality of consciousness. At this point, however, spatiality converges with interpersonality and can be better observed:

In the obsessive personality, for instance, the distance between self and role is very short—nearly as short as in depressive personalities—which would explain its lack of elasticity in every sense, while in hysterical personalities the distance between one type of identity and the other is quite long. This would explain the lack of “loyalty” to roles that can be observed in hysterical individuals: how easily they change spouses, jobs, ideologies, tastes, habits, etc. (Dörr Zegers, 2008)

Nonetheless, our view differs from Dörr’s. In hystericals, it is not only the distance between one’s own identity and roles that reveals how these structures interact socially, but it is one’s own identity that proves unable to endure—contrary to the obsessive and the melancholic, in whom the personality is very rigid (Ambrosini, 2011; Dörr Zegers, 2008). In a word, personalities attach or detach from social roles because this is their mode of being-in-the-world.

Finally, in addition to imitation, a key feature of hysteria, which manifests in spatiality, is colorfulness: because hystericals are strongly connected to the world, they have more intense perceptions and, at the same time, faster responses. Dramaticity now emerges no longer in the Greek sense of the term, but in that which is conveyed in the Portuguese language as touching, moving, admirable, impressive, and at the same time ridiculous, tragic, pathetic, difficult. Charbonneau, for instance, although guided by a different perspective, shares this understanding by claiming that the existential situation of hystericals is marked by emotional intensity and centrality in interpersonal relationships (Charbonneau, 2007, p. 23-30).

Final considerations

Having introduced the concepts of essence and structure, and drawing on phenomenological sources, we reviewed how the hysterical structure manifests in terms of interpersonalit y. This enabled us to observe, based on the definitions of light and dark space, syntony and schizoidism (as per Minkowski), and horizontality and verticality (as per Binswanger), how the hysterical personality experiences the collective space and attunes to the world more intensely than other structures.

After analyzing the core human characteristics of spatiality, we derive that the essence of hysteria constitutes a key potentiality for our existence as social beings. As potentiality—*i.e.*, as an anthropological modality—the phenomenon we call hysteria has four characteristics: increased syntony, increased horizontal and collective proportion, ease of movement in horizontality, and perceptive distortion in the horizontal dimension. This is, therefore, an experience grounded in the social field, and thus of increased “exteriority,” relative to the individual. Hysterical individuals are attuned to the world in which they live their experience. On the one hand, these features (if not extreme) facilitate existence in the social field, but on the other make the personality more suggestible. And, finally, the experience of hysteria is dramatic in itself.

Other fundamental phenomenological categories can be addressed in relation to hysteria, including temporality, corporeality, and intersubjectivity [Messas e melissa]. The intersubjective phenomenon has been markedly present in the descriptions of the hysterical personality by classic authors, but it has not been our intention to describe such phenomena. In short, we may conclude that a drastic reduction in approximation with the world, in terms of syntony and horizontality—and hysteria is endowed with both as potentiality—ultimately detaches humans from their imbrication in the world. An example can be found in autism, where an almost absolute absence of horizontality and syntony compromises existence. This radical condition reveals the need for the presence of some hysterical essence in human interactions with each other and with the world.

Histeria e Espacialidade

“Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro – isto é o que chamo interiorização do homem; é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua “alma”. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que comprimido entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi inibido em sua descarga para fora.”

Nietzsche. *Genealogia da moral: uma polêmica.*

Introdução

A histeria entrou no domínio da medicina ainda no século IV a.c. com Hipócrates (Trillat, 1991), desde então, apesar das múltiplas variações semânticas que se deram a este nome, o termo nunca foi abandonado e figura ainda hoje como termo aplicado na prática da psiquiatria e da psicologia. Além disso, esse termo também carrega no cotidiano das sociedades ocidentais uma carga valorativa que perdura até os dias atuais, apesar de diversas contestações (Charbonneau, 2007). Sabemos, então, que a compreensão da histeria varia conforme o tempo histórico e a cultura do indivíduo (Merleau-Ponty, 1999). Nossas observações, também ligadas a um tempo histórico e cultural, têm o propósito de esclarecer o que se nos mostra como histeria, para além de sua carga pejorativa, e assim auxiliar a prática clínica psiquiátrica e terapêutica.

Justamente em virtude da confusão que suscitava ora enquanto possibilidade existencial, ora como patologia, o termo histeria foi excluído das nosografias oficiais de transtornos mentais, mas sua essência figura ainda sob outros termos: Transtorno de Personalidade Histérica, Transtornos Dissociativos e Transtornos de Sintomas Somáticos (Association, 2014; Saúde, 1994). Os conceitos nosológicos e as classificações sobre histeria que constam nos manuais diagnósticos ou nos livros de psicologia (Association, 2014; Saúde, 1994; Trillat, 1991) são, nesse caso, fatores de confusão pois não são capazes de mostrar a essência da histeria, modificando seus conceitos devido a uma

pluralidade de manifestações que podem se apresentar como tal e não permitem chegar ao que seria a histeria. Portanto, interessa a nós perguntar a respeito da essência da histeria por intermédio da descrição espacial de estruturas mais proporcionadas nesse campo vivencial antropológico (Broussole, 2014; Charbonneau, 2007; Crommelinck, 2014; Kraus, 1987; Kurcgant, 2010; North, 2015; Ramadam, 1981, 1985).

Estudos no campo da psicopatologia fenomenológica costumam frustrar o leitor que busca uma explicação para o comportamento anormal, seja por meio da metapsicologia ou dos estudos das ações bioquímicas e neuroanatômicas no cérebro. Não é essa a proposta da psicopatologia inspirada na fenomenologia. A proposta da fenomenologia é “apenas” compreender um fenômeno da clínica psicológica e psiquiátrica na busca de uma essência antropológica que nos permita entender melhor o paciente e proporcionar um encontro empático com este. A psicopatologia fenomenológica mostra “isto que o psiquiatra sabe desde sempre, mas não sabe forçosamente que sabe” (Tatossian, 2006).

Para responder à questão da essência da histeria é necessário, em primeiro lugar, delimitarmos o nosso campo de estudos. A fenomenologia, desde a sua fundação, busca descrever nossa experiência perceptiva (Husserl, 2012a). A percepção social do que é histeria permite uma descrição mais acurada do fenômeno, pois é menos influenciada por constructos teóricos, porém essa percepção comum nunca fora antes descrita, de modo que nossa tarefa aqui é, portanto, um trabalho descritivo e fenomenológico. Descritivo, pois tentaremos revelar o que se entende por histeria, e fenomenológico, pois realizaremos essa descrição a partir de seus postulados, enfatizando a espacialidade da histeria.

Sendo assim, nossa discussão partirá da definição de conceitos com os quais trabalharemos: essência e estrutura. Em seguida, descreveremos o histórico a partir de sua vivência interpessoal segundo a revisão da literatura clássica. Depois apresentaremos as noções de espacialidade em Binswanger e Minkowski e os conceitos de sintonia e esquizoidia nesse último autor. Estarão lançados, assim, os pressupostos caros para a descrição do que se apresenta a nós como histeria. Desejamos, com essas investigações, não apenas facilitar o reconhecimento clínico da histeria, mas também contribuir para abordagens psicopatológicas orientadas para o cerne desse modo de ser-no-mundo.

Conceitos fundamentais

Essência e Estrutura

Adotamos aqui dois conceitos, essência e estrutura, cuja complementaridade permitiria melhor descrever o fenômeno da histeria. Segundo Messas, essências são “... *a priori* gerais das vivências da espécie humana...”, ou seja, tratam-se de modalidades antropológicas fixas e irreduzíveis do existir, compartilháveis entre os semelhantes, enquanto estruturas corresponderiam às condições de possibilidades existenciais únicas para cada pessoa, caracterizadas pela constante mudança (Messas, 2010). Em suma, seriam individuais e irreprodutíveis, apoiando-se em um passado histórico e se projetando em um futuro aberto.

A estrutura detém em si um fundamento fenomenológico, isto é, o fato de sermos uma abertura para o mundo, de modo que o que se observa é a relação de uma pessoa consigo mesma, com os outros e com o mundo (Messas, 2010). Essa definição traz consigo a redução fenomenológica do sujeito transcendental e a relação entre noese e noema (Husserl, 2012b). A estrutura trabalha, portanto, descritivamente no campo ontológico. Mais do que isso, essa abertura para o mundo é passível de descrição no campo fenomênico da consciência no que diz respeito à temporalidade, espacialidade, intersubjetividade e corporeidade. Apesar de a estrutura ser uma condição de possibilidade existencial única, ela pode ser descrita a ponto de se encontrar uma essência comum com relação a outras estruturas. Há complementaridade tal entre estrutura e essência de modo que a essência se revela na estrutura e, por isso, torna-se capaz de assumir as mais diversas formas comportamentais. Considerando tais aspectos, Messas (2010) aponta que a metodologia nesse caso se revelaria em um movimento triplo e pendular, de caráter diagnóstico: primeiramente, por meio dos comportamentos do paciente chegaríamos à descrição dos fenômenos experienciados pelo mesmo; em um segundo momento, a redução fenomenológica revelaria a nós a essência, o irreduzível do fenômeno; por fim, em terceiro lugar, tornaríamos à estrutura e observaríamos como a essência atuaria nesse modo de ser.

A interpeçoalidade na histeria

Segundo Jaspers, apud Kraus (Kraus, 1987): “em lugar de contentar-se com as capacidades dadas pela natureza, e as possibilidades concretas da vida, a personalidade

histórica tem a necessidade de aparecer diante de si e dos demais como mais do que é, como vivendo mais do que é capaz de viver” (p. 82). Trata-se da representação de papéis que fazemos durante nossas vidas, acerca da qual Kraus escreve: “as personalidades históricas estão sempre desempenhando papéis”, “o histérico (...) está orientado pelo respectivo momento, pelas suas necessidades (...) e de tanto desempenhar papéis acaba por não saber quem é ela mesma” (p. 82). Outros autores de origem psicanalítica também definiram a personalidade histórica como: “identificação que não permanece”, “papéis passageiros e superficiais”, “fragilidade de identidade do histérico” e, por fim, “estrutura da falta de estrutura” (p. 78-79), “estrutura formal, parecer em lugar de ser” (p. 75). Ainda segundo Kraus (1987), essa característica estrutural conferiria ao histérico enorme flexibilidade de papéis, rápida mudança de comportamento, sentimento e estado de ânimo (p. 80). A personalidade histórica não se configuraria, porém, como uma fragmentação da identidade, tal qual apresentada pela personalidade borderline (Fuchs, 2007), mas manteria sua capacidade de historicização ao longo da vida.

As definições acima apresentam características fundamentais do que chamamos de histeria: a consciência histórica é uma consciência do *exagero*, da *teatralidade* e da *encenação* (Charbonneau, 2007); é no teatro, como veremos adiante, que justamente os dramas do humano são enfatizados por meio de uma expressividade *caricatural*. No mundo vivido, também, a movimentação existencial histórica é a de *mobilização* de tudo aquilo que possa retirar o eu histérico de sua posição de inferioridade e hipossuficiência, concedendo-lhe, ainda que falsamente, uma posição de *centralidade*. O que está em jogo aqui é que a histeria se fundamenta sobre uma experiência de *desequilíbrio* entre os polos da interpessoalidade. Há uma desproporção antropológica (Blankenburg, 1982) entre a importância ontológica do polo do eu e a do polo do outro, com prioridade dada à alteridade (Messas, Zorzanelli, & Tamelini, 2019). A expressividade exagerada dos históricos, ou a sua dramaticidade típica (Charbonneau, 2007) fundamenta-se nesta fragilidade do eu, exposto de modo desmedido à supremacia existencial do outro. Uma tentativa de reequilíbrio dessa situação é exigida da pessoa histórica e ela a faz realizando uma mobilização que retire o outro da indiferença e o atraia para si. A relevância central dessa característica interpessoal fez, inclusive, com que Schneider, em sua obra clássica *Klinische Psychopathologie/Clinical Psychopathology*, recusasse o uso do termo “histeria” para uma de suas psicopatias, dando preferência à noção mais explícita e descritiva de “Psicopatas necessitados de estima” (Schneider, 2007).

Essa desproporção antropológica a favor da alteridade leva o histérico a participar de uma maneira acentuada do *jogo de papéis* na sociedade humana, no entanto torna mais difícil a essa estrutura um deslocamento dessa posição de inferioridade, dificultando assim o seu amadurecimento. Porém há um valor positivo nessa forma-de-ser, segundo Dörr (Dörr Zegers, 2008; Stanghellini & Fuchs, 2013), o modo de ser histérico não se prende a determinados papéis. Não recai no aprisionamento de valores de um melancólico, tampouco não vive-para-dentro como o obsessivo, mas, pelo contrário, permite liberar o instinto, ser *admirado* pelo mundo e pelos outros. O histérico viveria de forma espontânea e, por isso, poderia ser muito amado por seus companheiros. Para Dörr, “[os histéricos] são somente uma versão *acentuada* desse jogo de papéis que é a vida” (2008, p. 21). Falamos aqui de proporções antropológicas (Blankenburg, 1982) cuja desproporção extrema apresenta a forma histérica ao clínico não como patologia, mas como problema existencial: trata-se de um não *reconhecimento* de si, uma necessidade constante de *movimentação*, de *mudança* e de *aparição*, uma sensação de *incompletude* que pode, por exemplo, figurar sintomatologicamente como ansiedade.

Espacialidade

Diante da histeria, a investigação da espacialidade parece a nós a melhor via de acesso para compreender a possibilidade existencial imbuída no fenômeno em questão. Tendo sido assunto para os autores clássicos da fenomenologia, a caracterização da espacialidade da histeria exige de nós que voltemos a eles.

A espacialidade da qual falamos aparece em Minkowski (Blankenburg, 1982) como espaço vivido. Segundo ele, “vivemos e atuamos no espaço e é no espaço que se desenvolve também nossa vida pessoal da mesma forma que a vida coletiva da humanidade.” (p. 368). Esse espaço não é o espaço geométrico: “desta forma, temos diante de nós o problema do espaço vivido, do espaço irracional ou, se me permitem expressar assim, do espaço amatemático e ageométrico.” (p. 369).

Outra contribuição clássica para a compreensão da espacialidade está na separação feita por Binswanger entre horizontalidade e verticalidade (Binswanger, 1977). A horizontalidade é definida pelo autor como “a ‘*atração da amplidão*’, na direção horizontal da significação, corresponde mais à ‘*discursividade*’, ao *experimentar*, à *travessia* e *tomada de posse* do ‘mundo’ exterior e interior.” (p. 17) A partir dessa definição, entendemos que se constituiria, no sentido horizontal, uma “malha espacial”,

na qual todas as informações de mundo chegariam a nós e na qual realizaríamos todas as nossas experiências. Enquanto isso, a verticalidade é definida por Biswanger (1977) da seguinte maneira (p. 17):

já a atração da altura, o subir na direção vertical da significação, corresponde mais à aspiração de *superar* a ‘gravidade da terra’, de se *eleva*r acima da pressão e da ‘angústia das coisas terrenas’, mas ao mesmo tempo também a aspiração de conquistar um ponto de vista ‘superior’, uma ‘visão superior das coisas’ (...) a partir da qual o homem possa (...) *apropriar-se* de tudo o que ‘experimentou’. Ora, esse apropriar-se do mundo no sentido de vir-a-ser e realizar-se a si mesmo é o que chamamos de *decidir-se*. (p. 17).

A verticalidade é, portanto, uma direção de sentido presente em cada um de nós (Binswanger, 2002), por meio da qual teríamos a capacidade de nos apropriarmos de toda a experimentação, tornando a nós mesmos absolutamente únicos nesse campo vivencial que é o mundo.

Dois outros eixos estão em Minkowski (1973) ao tratar do espaço claro e do espaço escuro. A respeito do primeiro, diz ele:

me situo, pois, nesse espaço e ao fazê-lo me torno *semelhante*, ao menos por um lado do meu ser, às coisas circundantes exatamente como elas, ocupo um lugar nesse espaço, em relação a outros objetos que se encontram nele. “Entro na fila” desta maneira, por assim dizer, e o espaço que engloba a nós todos opera assim uma ação de *nivelação*. O espaço se converte assim em “domínio público”, como dizia; o compartilho com tudo o que se encontra nele; não é mais meu tudo o que ele contém fora de mim; não ocupo nele mais que um lugar muito pequeno. Também neste espaço é onde vejo aos meus semelhantes *olharem, se moverem, atuarem, viverem* como eu. O espaço claro é um espaço preferencialmente *socializado*, no sentido mais amplo da palavra. (1973, p. 394).

Em oposição ao espaço claro, o espaço escuro é delineado por Minkowski como: “a noite escura tem também algo mais *pessoal* em relação ao eu; estou cara-a-cara com ela; é mais “minha” que o espaço claro.” (1973, p. 374). Secreto, “este espaço não estará socializado. Será meu, sem que por ele seja subjetivo no sentido corrente da palavra, já que se atribui um caráter objetivo ao que se passa nele.” (p. 396). Espaço claro e escuro não são dimensões excludentes da espacialidade. Existimos em ambos e devemos observar apenas o quanto se vive em cada um deles, o que dependeria da relação desses

espaços com a estrutura existencial de cada um. Ainda segundo Minkowski: “é que nossa vida se desenvolve no espaço e permanece uma por esse fato; o espaço, pois, contribui para fazer de nós uma *coletividade*, mas sempre há entre nós o espaço livre, a distância vivida, carregada de possibilidades individuais, o que permite a cada um que viva neste espaço sua própria vida.” (p. 375)

Os fenômenos da espacialidade acima descritos não são idênticos. Binswanger utiliza-se de uma metáfora descritiva a partir da análise de um caso de mania revelando “direções de sentido” da consciência. Minkowski, por sua vez, descreve percepções espaciais estáticas da consciência. A intersecção dessas conceituações espaciais se dá quando observamos que a horizontalidade e o espaço claro estão situados no âmbito coletivo, no lado de “fora” do ser, enquanto a verticalidade e o espaço escuro estão associados exclusivamente ao interior do ser. Para Otto Dörr:

Binswanger afirma o seu conceito de “proporções antropológicas” como uma norma na qual o ser humano concreto pode desviar, constituindo um fundamento ontológico que determina tanto comportamentos patológicos, quanto eventuais tipologias (...) Uma proporção existencial típica é dada (...) por verticalidade e horizontalidade. Por exemplo, no esquizoide (...) haveria uma desproporção a favor da verticalidade, enquanto no *typus melancholicus* (...) a desproporção seria a favor da horizontalidade. (Dörr Zegers, 2008)

Apesar de metafóricas, as afirmações de Binswanger referem-se ao conceito desse autor sobre “proporções antropológicas”. Com elas estamos de acordo e, mais do que isso, concluímos que o histérico está mais proporcionado a favor da horizontalidade. Da mesma forma, derivamos dos estudos de Minkowski, embora descrevessem percepções espaciais, que o histérico, ou o melancólico, percebem, ou estão mais abertos, ao espaço claro da consciência, como fica evidente na própria definição espacial desse autor. É justamente nesse ponto, portanto, que as duas definições, apesar de distintas, assemelham-se e permitem a leitura que agora fazemos.

Por fim, trazemos outros dois conceitos fundamentais que figuram como eixos para a compreensão da espacialidade da histeria: sintonia e esquizoidia. Na definição de Minkowski (1973, p. 71), “a *sintonia* se refere ao princípio que nos permite *vibrar em unísono* com o ambiente, enquanto a esquizoidia, pelo contrário, significa a potencialidade de nos afastarmos desse mesmo ambiente. (...). Queremos dizer que se comportam como forças contrárias, se referem a dois lados diferentes do nosso ser, ambos

igualmente essências”. Tais conceitos estão vinculados aos demais e dispostos em dois campos: sintonia, horizontalidade e espaço claro; esquizoidia, verticalidade e espaço escuro. Em Minkowski encontramos um esboço dessa inter-relação conceitual ao definir o “contato vital com a realidade”:

(...) ele [o contato vital com a realidade] é essa onda móvel que nos envolve de todas as partes e que constitui o meio sem o qual não poderíamos viver. ‘Os acontecimentos’, como ilhas, dele emergem, vindo abalar as mais íntimas fibras de nossa personalidade, penetrando-a (...). É assim que se estabelece essa harmonia maravilhosa entre nós e a realidade, harmonia que nos permite seguir a marcha do mundo, sempre resguardando a noção de nossa própria vida. (1973, p. 134)

Do ponto de vista espacial, portanto, horizontalidade e sintonia estariam vinculadas, sendo qualidades que atuam no mesmo plano do espaço. O mesmo aconteceria com a esquizoidia e o espaço escuro (Minkowski, 1973). Ao comentar o autismo em Bleuler, diz Minkowski: “Bleuler introduziu a noção tão importante de *autismo* para caracterizar o modo de ser dos esquizofrênicos, ele a definia como ‘desligamento da realidade, acompanhado de um predomínio relativo ou absoluto da vida interior.’” (p. 72).

Características da histeria a partir da espacialidade

A partir dos operativos conceituais apresentados, não apenas a descrição da espacialidade da histeria faz-se mais rica, mas também torna-se mais inteligível a essência desse fenômeno.

Maior sintonia

A sintonia é manifesta por meio do olhar. Quando nos relacionamos, o olhar frequentemente chama nossa atenção, pois é por meio dele que nos identificamos com o outro e que percebemos a sua vivência. Ao cruzarmos os olhos com uma estrutura histórica, certamente nos deteremos neles por algum tempo. Há algo de vívido, de luminoso, de atento. Somos imediatamente sugados por esse olhar. Nessa troca de olhares se dá uma espécie de *vertigem*: o olhar transporta à própria vivência daqueles a quem olhamos, ou seja, traz a *vivacidade*, *presença* e *sintonia* do sujeito em questão. Há no olhar do histérico tamanha *abertura para fora* que permite a nós que o observamos

perceber o que está dentro. Também podemos notar no olhar uma não-presença, sabemos disso pela simples comparação entre o olhar do histérico e o olhar de estruturas existenciais pouco afinadas com as características da histeria. No autismo grave, na esquizofrenia e nos episódios psicóticos é perceptível uma diminuição da sintonia, de modo que o mundo interior, por não sintonizar com o exterior, obscurece qualquer leitura por parte do observador e inviabiliza o compartilhamento de vivências.

Para além da troca de olhares, o próprio sentido da visão deve ser considerado. Minkowski (1973) defende a importância da visão e a relaciona diretamente com o espaço claro. Messas (2010) reforça como a visão influencia a vivência do histérico (p. 18). De nossa parte, acrescentamos a essas considerações a relação que a visão tem com a histeria do ponto de vista sociológico. Na atualidade, é inegável a relevância e o destaque do mundo artístico, televisivo e cinematográfico, por exemplo. Existem numerosas revistas e programas voltados para a produção de boletins, de fofocas e intrigas, a respeito desse mundo artístico. A histeria é notória nesses veículos de comunicação. Imaginemos uma revista impressa qualquer destinada a esse fim. Trata-se provavelmente de uma publicação um pouco maior do que o convencional; na capa, uma foto de impacto cercada de frases de efeito, curtas, porém chamativas. A leitura revela, talvez para nossa surpresa, páginas e mais páginas repletas de imagens, seguidas por pouco texto. Tais figuras raramente oferecem testemunho da situação real pela qual passa determinado artista; pelo contrário, nelas é fácil identificar montagens, cujo objetivo é criar uma *fantasia de vida*, fomentar no leitor o desejo de ser aquilo que não se é. Tal importância atribuída à aparência é evidente nas estruturas históricas em razão da maior proporção delas para o espaço horizontal e coletivo.

Maior proporção horizontal e coletiva

Ao nos depararmos com uma pessoa de comportamento chamativo, é comum que a chamemos intuitivamente de histérica.

Isso acontece, por exemplo, quando alguém demonstra de maneira demasiadamente enfática sua alegria. Apesar de intuitivo e genérico, esse julgamento parece a nós adequado em alguma medida, pois tal exclamação de alegria pode ter um componente da histeria. Estando a histeria situada na horizontalidade e no espaço coletivo, é nessa dimensão da espacialidade que se dá o comportamento descrito acima. A exclamação de alegria *exibe* a todos ao redor a vivência pessoal, no entanto essa

vivência não é propriamente particular, pois ao ser experimentada, rápida e quase automaticamente, é *exteriorizada*. Se isso acontece no espaço coletivo e se há dificuldade para a estrutura existencial sair de cena, o sentir individual, então, *não se contém em si próprio e transborda* para além da fronteira do próprio eu, espalhando-se pelo espaço ao redor. A partir de uma vivência intensa, de uma abertura ampla para o mundo exterior e estreita para o interior, além de uma relação abundante de troca com o mundo, os sentimentos transbordam rapidamente e encontram no mundo uma grande superfície sobre a qual se esparramam. Estamos, assim, diante da exclamação histórica denunciada com frequência por suas interjeições.

Também convencionamos chamar de histérico alguém que se veste e se ornamenta de maneira chamativa. Aqui, novamente, nosso entendimento explica esse senso comum: o histérico se move no espaço coletivo, de modo que nada mais esperado dele do que o apreço à aparência, à moda e aos diversos recursos estéticos; seu objetivo último é capturar a *atenção*. O histérico sabe se movimentar como ninguém, ocupar o espaço, ser notado e considerado atraente. No entanto, essa ânsia por atenção é capaz de produzir o seu contrário: a *repulsa*. Quando caminhamos pela rua e nos deparamos com uma pessoa histérica somos surpreendidos não apenas pela visão, mas também, ao passar por ela, pelo aroma inebriante de algum perfume, o qual preenche as narinas e envolve a imaginação. A intensidade do perfume que capta nossa atenção, converte-se, no entanto, se ficarmos muito próximos dessa pessoa, como, por exemplo, numa longa conversa, em algo enjoativo e aquilo que antes atraía passa a repelir.

Facilidade de movimentação em sentido horizontal

A respeito dessa facilidade do histérico de se movimentar na horizontalidade, diz Dörr que

(...) o histérico se volta para o mundo e para os outros. Não sente seu corpo interno nem é atormentado pelos instintos, (...) sua vida acontece no ser visto ou ser admirado, deixando ser visto, vale dizer, na superfície; vive na espontaneidade, rompe todas as ordens, lida à sua maneira com as relações interpessoais, e como são amados por seus companheiros! Nunca vi amores mais incondicionais do que de entre casais de personalidade históricas. Seria isso somente uma espécie de masoquismo? Ou não se trata do fato do histérico saber se “entre-ter” (ter a si e ao outro em um “entre”) como ninguém (...)? (Dörr Zegers, 2008, p. 21)

Essa estrutura existencial é objetiva, age sem pestanejar e busca constantemente

prazer. Sabendo se “entre-ter”, pode satisfazer sexualmente muito bem a si própria e ao seu parceiro. Além disso, é invasiva, não sendo surpreendente que, ao atendermos clinicamente um histérico, ele se comporte como se fosse um amigo de longa data.

A histeria salta aos nossos olhos, é facilmente notada. Movimento, gesto, voz, perfume, roupa, enfim, presença, denunciam-na em um ambiente comum, mesmo quando não se mostra conscientemente. Se a compararmos, por exemplo, com uma estrutura existencial obsessiva, fica ainda mais evidente o quanto é vistosa a histeria. Muitas vezes dividimos o ambiente com um obsessivo, porém ele não se faz notar, mas pelo contrário, retrai-se, aquieta-se e apenas observa. Nesse caso, o que chama atenção é justamente o isolamento do sujeito, pois há na estrutura obsessiva dificuldade em se “entre-ter” (Dörr Zegers, 2008, p. 21). O que sobra de um lado, falta, portanto, do outro. Essa comparação entre o histérico e um tipo proporcionado com pouca horizontalidade e muita verticalidade, como o “extravagante” em Binswanger (1977), encontra sustentação na seguinte passagem:

(...) aquilo que designamos com a expressão “extravagante” está condicionado pelo fato de o ser-aí ter se “atolado” numa determinada “ex-periência” (...) pelo fato de não conseguir mais “levantar tenda” (...) o ser-aí não consegue mais, agora, *ampliar, rever ou examinar seu “horizonte de experiências”* e fica parado num ponto de vista ‘tacanho’, isto é, estreitamente limitado. Assim, o ser-aí “empacou” (...) Mais ainda, semelhante absolutização só é possível depois que o ser-aí se isolou do *trato e do comércio* com os outros (...). (1977, p. 15)

Sendo assim, quando não está restrito à histeria, ou seja, não estando vulnerável do ponto de vista existencial em sua relação com o mundo (Fuchs, 2013), o histérico goza de muitas vantagens no espaço coletivo: é uma estrutura existencial muito quista pelas outras pessoas, pois é *alegre, descontraída, interativa e muda rapidamente de estado de ânimo*. O histérico costuma estar à vontade, por exemplo, em uma festa, da mesma forma que se adapta facilmente a situações novas, como na condição de pais de família, irmãos ou namorados.

Distorção perceptiva em sentido horizontal

Dada sua vivência espacial pautada na horizontalidade, no coletivo e na sintonia, não é surpreendente que nessa estrutura existencial, isto é, no histérico, subsista uma *distorção espacial* segundo esses mesmos parâmetros.

Tal distorção é identificada no caráter *sugestionável* das personalidades históricas. Consideremos a seguinte situação: uma pessoa que se medica ocasionalmente para cefaleia. Após ingerir a medicação, a pessoa percebe que o fármaco está fora do prazo de validade. Nesse momento, é tomada por um mal-estar súbito, imagina que vai morrer. Rapidamente sua frequência respiratória aumenta e é levada, com rigidez dos membros superiores, ao pronto socorro. O paciente em questão nunca passou por qualquer episódio no qual tenha se indisposto por conta de alguma medicação vencida, de modo que a ideia de que a medicação vencida faz e fará mal é “externa” ao sujeito, fazendo parte do conhecimento do mundo e não da experiência pessoal. Sendo assim, como a estrutura histórica está em relação com o mundo preferencialmente no espaço coletivo e, por esse motivo, tem dificuldade em se retirar desse espaço, o sujeito histórico detém-se apenas por um instante na possibilidade de que a medicação vencida não lhe cause qualquer mal, mas é logo tomado pela ideia que lhe é externa e a exhibe sem qualquer tipo de interiorização.

Compreendida em termos espaciais, a sintomatologia do transtorno conversivo – entendido como uma manifestação de natureza histórica – torna-se mais inteligível. Diante da impossibilidade espacial de recuo do mundo, de modo que os conflitos possam coexistir, o sintoma sobressai como o recurso possível a esse modo de existir, é a saída materializada dessa inconformidade.

A essência da histeria

Apenas os conceitos de horizontalidade, espaço claro e sintonia não são suficientes para caracterizar espacialmente a histeria. O *tipus melancólicos*, por exemplo, é uma estrutura que se reconhece em papéis sociais rígidos (Ambrosini, Stanghellini, & Langer, 2011) e, portanto, também experimenta preferencialmente o espaço claro da consciência. Ao fenômeno histórico acrescenta-se uma característica própria e exclusiva de atuação no espaço vivido. Trata-se da essência da histeria: a *dramaticidade*. Em sua origem grega (Moisés, 2002), a palavra “drama” (“*δράμα*”) remete exclusivamente à *ação* e, portanto, a *movimento* (p. 132). Como vimos, a ação do histórico se dá pela *mundaneidade* vivida por ele, o que o caracteriza como alguém relacionalmente presente de forma *intensa* no mundo e com o mundo. Isso significa que o histórico é alguém proporcionalmente muito *sintonizado* com o mundo. Em Aristóteles (Moisés, 2002;

Suñol, 2009), o conceito de drama adquire acepção teatral e, por isso, é adequado falar propriamente em papéis, palco e plateia no que diz respeito ao espaço coletivo de representação. Nele, a atenção da plateia está orientada para a cena que transcorre no palco, para as ações dos atores. Segundo Aristóteles, o drama ocorre no teatro quando há imitação, na qual as pessoas agem e obram diretamente no palco (Suñol, 2009, p. 1-12).

Essa imitação, como indicado por Suñol, aponta na direção da origem etimológica da concepção de imagem: “cabe destacar que o termo latino *imitatio* compartilha da mesma raiz que *imago*, e que esse último termo se refere principalmente a uma imagem ou semelhança visual” (Suñol, 2009, p. 1). Há uma relação que não podemos ignorar entre visão, sintonia e horizontalidade. Em poucas palavras, para mimetizar é preciso sintonizar. A representação de qualquer papel e, por consequência, a expressão de um comportamento que permita comunicação e identificação entre os seres de uma sociedade exigem, daquele que representa, a capacidade de apreender uma significação de mundo compartilhada. Desse modo, na dramatização estão contidas as ideias de imitação e sintonia. Quando imitamos não somos necessariamente originais, já que na própria ideia de imitação subsiste uma noção de cópia. Como enfatiza Kraus (Kraus, 1987), “os históricos estão sempre “desempenhando papéis” e “acabam por não saber quem são”, (p. 75-76). Quando desempenhamos papéis alheios a nós mesmos, realizamos, no fundo, uma cópia daquilo que observamos:

um dos elementos contidos no conceito grego de pessoa como máscara é a dialética entre o ser em si e o ser como se, entre a identidade do eu e a identidade do papel, entre facticidade e transcendência. O ator é, simultaneamente, ele mesmo e o personagem representado. E esta dualidade foi sinalizada no teatro grego através da máscara. Quanto mais o ator se transformar no personagem representado, ele será menos si mesmo, e, ao contrário, se o seu eu é muito manifesto, o perfil do personagem representado será perdido. (Kraus, 1987)

As investigações de Alfred Kraus e Otto Dörr com relação aos papéis sociais desempenhados dizem respeito, a nosso ver, à interpessoalidade da consciência. Porém nesse ponto a espacialidade conflui com a interpessoalidade e pode ser bem observada:

assim, por exemplo, na personalidade obsessiva, a distância entre o eu e o papel é muito pequena - quase tão pequena como na personalidade depressiva - o que explicaria sua falta de elasticidade em todos os sentidos, enquanto que em personalidades histéricas a distância entre um tipo de identidade e o outro é muito grande. Isso explicaria a falta de "lealdade" aos

papéis que observamos na pessoa histérica: com que facilidade mudam esposos, trabalho, ideologia, gostos, hábitos, etc. (Dörr Zegers, 2008)

Pensamos, no entanto, de maneira diferente de Otto Dörr. No histérico, não é somente a distância entre a identidade própria e os papéis que revelam como essas estruturas interagem socialmente, mas é a própria identidade que não permanece - ao contrário do obsessivo e do melancólico, nos quais a própria personalidade é muito rígida (Ambrosini, 2011; Dörr Zegers, 2008). Em poucas palavras, as personalidades se colam ou se destacam de papéis sociais pois essa é sua forma de ser-no-mundo.

Por fim, além da imitação, outro aspecto essencial da histeria, que se apresenta na espacialidade, é o *colorido*. Por estar muito conectado ao mundo, a percepção do histérico é mais *intensa* e suas respostas são, ao mesmo tempo, mais *rápidas*. A *dramaticidade* figura agora não mais na sua acepção grega, mas naquela que é própria da língua portuguesa, como *tocante, emocionante, admirável, impressionante*, ao mesmo tempo, *ridículo, trágico, patético, difícil*. Charbonneau, por exemplo, apesar de orientado por outra perspectiva, partilha desse entendimento quando afirma que a situação existencial do histérico é marcada por uma intensidade emotiva e uma centralidade nas relações interpessoais (Charbonneau, 2007, p. 23-30).

Considerações finais

Discutimos os conceitos de essência e estrutura, revisamos como o histérico se apresenta, segundo os autores da fenomenologia, de acordo com a interpessoalidade e na sequência pudemos observar, de acordo com as definições de espaço claro e escuro, sintonia e esquizoidia em Minkowski, e de horizontalidade e verticalidade em Binswanger, como o histérico vivência mais o espaço coletivo e está mais sintonizado com o mundo em relação a outras estruturas.

Então, a partir da análise das características da espacialidade essencialmente humanas, consideramos que a essência da histeria é, por derivação, uma potencialidade fundamental para nossa existência enquanto seres sociais. Como potencialidade, isto é, na condição de uma modalidade antropológica, aquilo que denominamos histeria possui em si quatro características: maior sintonia, maior proporção horizontal e coletiva, facilidade de movimentação em sentido horizontal e distorção perceptiva em sentido

horizontal. Trata-se, portanto, de uma experiência pautada no campo social e, por consequência, de maior “exterioridade” em relação ao indivíduo. Esse indivíduo deve estar sintonizado com o mundo no qual executa a sua experiência. Tais características (quando não são extremas), por um lado, facilitam a existência no campo social, mas, por outro, tornam a personalidade mais sugestível. E, por fim, a experiência da histeria é propriamente dramática.

Outras categorias fenomenológicas fundamentais podem ser descritas com relação à histeria, entre elas, temporalidade, corporeidade e intersubjetividade. É verdade que, na descrição dos autores clássicos sobre a personalidade histérica, o fenômeno intersubjetivo esteve muito presente, porém não foi nosso intuito descrever tais fenômenos. Basta a nós concluir, em última análise, que uma redução drástica da aproximação com o mundo, em termos de sintonia e horizontalidade, das quais a histeria é dotada enquanto potencialidade, descola o humano de seu imbricamento no mundo. Exemplo disso está nos quadros de autismo, nos quais a ausência quase absoluta de horizontalidade e sintonia compromete a existência e evidência, nessa radicalidade, a *necessidade* de alguma presença da *essência histérica* nas interações das pessoas entre si e delas com o mundo.

References/Referências

- Ambrosini, A., Stanghellini, G., & Langer, A. I. (2011). Typus melancholicus from tellenbach up to the present day: a review about the premorbid personality vulnerable to melancholia. *Actas espanolas de psiquiatria*, 39(5), 302-311.
- Association, A. P. (2014). *DSM-5: Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais*: Artmed Editora.
- Binswanger, L. (1977). Três formas da existência malograda. *Rio de*.
- Binswanger, L. (2002). O sonho e a existência. *Natureza Humana*, 4, 417-449.
- Blankenburg, W. (1982). A dialectical conception of anthropological proportions. In A. J. J. de Koning & F. A. Jenner (Eds.), *Phenomenology and Psychiatry* (pp. 35--50): Grune & Stratton.
- Broussolle, E., Gobert, F., Danaila, T., Thobois, S., Walusinski, O., & Bogousslavsky, J. (2014). History of Physical and 'Moral' Treatment of Hysteria. In *Hysteria: The Rise of an Enigma* (Vol. 35, pp. 181-197): Karger Publishers.
- Charbonneau, G. (2007). *La situation existentielle des personnes hystériques: intensité, centralité et figuralité*: Association Le Cercle Herméneutique.
- Crommelinck, M. (2014). Neurophysiology of conversion disorders: a historical perspective. *Neurophysiologie Clinique/Clinical Neurophysiology*, 44(4), 315-321.
- Dörr Zegers, O. (2008). Los trastornos de personalidad desde una perspectiva fenomenológica. *Actas Españolas de Psiquiatria*, 36(1).
- Fuchs, T. (2007). Fragmented selves: Temporality and identity in borderline personality disorder. *Psychopathology*, 40(6), 379-387.
- Fuchs, T. (2013). Existential vulnerability: Toward a psychopathology of limit situations. *Psychopathology*, 46(5), 301-308.
- Husserl, E. (2012a). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy: First book: General introduction to a pure phenomenology* (Vol. 2): Springer Science & Business Media.
- Husserl, E. (2012b). *Meditações Cartesianas: Conferências de Paris*.
- Kraus, A. (1987). Comparación fenomenológica entre la estructura de la histeria y de la melancolía. *Psiquiatria antropológica. Murcia: Secretariado de Publicaciones de la Universidad*, 71-88.

- Kurcgant, D. (2010). *Uma visão histórico-crítica do conceito de crise não-epiléptica psicogênica*. Universidade de São Paulo,
- Merleau-Ponty, M. (1999). *Fenomenologia da percepção*: Martins Fontes.
- Messas, G., Zorzanelli, R., & Tamelini, M. (2019). The Life-World of Hysteria. In *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*.
- Messas, G. P. (2010). *Ensaio sobre a estrutura vivida: psicopatologia fenomenológica comparada*: Roca.
- Minkowski, E. (1973). *El tiempo vivido: estudios fenomenológicos y psicológicos*: Fondo de Cultura Económica.
- Minkowski, E. (2004). A noção de perda de contato vital com a realidade e suas aplicações em psicopatologia. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 7, 130-146.
- Moisés, M. (2002). *Dicionário de termos literários*: Editora Cultrix.
- Nietzsche, F. (1994). *On the Genealogy of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 57.
- Nietzsche, F. (1998). *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 72-74.
- North, C. (2015). The classification of hysteria and related disorders: historical and phenomenological considerations. *Behavioral Sciences*, 5(4), 496-517.
- Ramadam, Z. B. A. (1981). Histeria: aspectos doutrinários e terapêuticos. *Temas São Paulo*, 20, 67-74.
- Ramadam, Z. B. A. (1985). *A Histeria* (Vol. 32): Editora Ática.
- Saúde, O. M. d. (1994). *CID-10: Classificação Estatística Internacional de Doenças com disquete Vol. 1*: EDUSP.
- Schneider, K. (2007). *Klinische psychopathologie*: Georg thieme verlag.
- Stanghellini, G., & Fuchs, T. (2013). *One century of Karl Jaspers' general psychopathology*: Oxford University Press.
- Suñol, V. (2009). *Mimesis en Aristóteles: Reconsideración de su significado y su función en el Corpus Aristotelicum*. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la ...,
- Tatossian, A. (2006). *A fenomenologia das psicoses*: Escuta.
- Trillat, E. (1991). *Historia Da Histeria*: ESCUTA.