

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO – PSICOLOGIA CLÍNICA

Orientações Contemporâneas na Psicologia Clínica

CARLOS EDUARDO CARVALHO FREIRE

BINSWANGER E O PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER

MESTRADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

São Paulo
2022

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO – PSICOLOGIA CLÍNICA
Orientações Contemporâneas na Psicologia Clínica

CARLOS EDUARDO CARVALHO FREIRE

BINSWANGER E O PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER

Dissertação apresentada à banca da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica, sob orientação da Profa. Dra. Ida Elizabeth Cardinali.

MESTRADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

São Paulo
2022

Dedico este trabalho a meus pais e a meu irmão Bayard.

In memoriam

AGRADECIMENTOS

Minha participação no Programa de Estudos Pós-graduados de Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e a consequente elaboração desta dissertação contou com o apoio do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica do Conselho de Ensino e Pesquisa da PUC-SP (PIBIC-CEPE), de quem recebi bolsa de estudo integral. Meus sinceros agradecimentos.

AGRADECIMENTOS

Curiosamente, um trabalho tão simples, o confronto entre o pensamento de um filósofo e um psiquiatra, deve tanto a tantos. Possivelmente, isso é devido ao momento adiantado da vida em que foi produzido.

Queremos expressar nossos agradecimentos aos professores Maria Célia de Abreu e Elinei de Mello Ribeiro Gomes (*in memoriam*) por terem me chamado para começar a dar aulas – e me ensinado como dá-las – aqui na PUC-SP, em 1976, no Ciclo Básico.

À professora Maria do Carmo Guedes, minha diretora na faculdade quando precisei afastar-me da universidade, em função de outros projetos, que fez questão de deixar as portas da casa abertas, caso algum dia eu quisesse voltar; e, assim, fez constar isso em minha carta de demissão.

Aos professores Maria Fernanda Farinha Beirão (*in memoriam*) e João Augusto Pompeia, por terem me introduzido à fenomenologia e seus impactos na psicologia.

À Angela Maria de Lima, por sua atenção e ajuda constante na viabilização de inscrições e matrículas na pós-graduação.

Ao amigo Juliano Garcia Pessanha, com quem fiz uma das leituras mais penetrantes de e – com certeza – a mais divertida e engraçada de *Ser e Tempo*.

Ao amigo Vicente de Arruda Sampaio, por esclarecer algumas passagens difíceis de Heidegger e por suas sugestões e disponibilidade.

Ao jovem amigo Miguel Angelo Perosa, afinal, é nascido na segunda metade do século passado, pela disponibilidade e apoio constantes ao longo deste trabalho.

Aos amigos da Associação Brasileira de Daseinsanalyse, pelo apoio e compreensão referente à nossa pequena participação nas atividades.

À Valéria Diniz pelo cuidado na revisão do texto.

À professora Ida Cardinali, pela orientação segura e estímulo constantes.

À erudição ímpar do amigo Franklin W. Goldgrub (*in memoriam*), sempre exigindo rigor na complexa atividade da psicoterapia.

À Martha Gambini, por suas oportunas críticas e pelas informações que nos trouxe sobre as *Grundformen*.

À professora Edna Kahale, por seu estímulo e acolhida na pós-graduação.

À Fernanda, minha esposa, Marcelo e Sophia, filhos, por terem tolerado – sem dúvida, com reservas – a presença de um novo amigo no cotidiano da casa, o Ludwig.

À Solange e Beth, irmãs de fato, por terem sido receptivas ao novo amigo.

Ao Alê, por sua companhia discreta e sutil.

FREIRE, C. E. C. *Binswanger e o pensamento de Martin Heidegger*. São Paulo, 2022, 86 p. Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Orientadora: Profa. Dra. Ida Elizabeth Cardinalli.

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo refletir sobre a maneira como Ludwig Binswanger (1881-1966) apropriou-se do pensamento de Martin Heidegger (1889-1976) em sua obra. Iremos destacar o que foi assimilado e o que foi descartado no pensamento do filósofo. Nesse sentido, temos, no tópico 2, uma apresentação das ideias do filósofo, com ênfase nos momentos mais presentes nas reflexões do psiquiatra. Isso significa que a analítica dos existenciais – ser-no-mundo, espacialidade, significância (*Bedeutsamkeit*), disposição, compreender, fala, cura e outros, assim como a análise temporal destes existenciais desenvolvida em *Ser e Tempo* (1927), terão certa prioridade sobre o restante da obra heideggeriana. Isto se justifica uma vez que Binswanger teve acesso, na extensa obra de Heidegger, basicamente a *Ser e Tempo* e ao ensaio *A essência do fundamento* (1929), de onde retirou a noção de *projeto de mundo*. No tópico 3, a apresentação do pensamento psiquiátrico de Binswanger focalizará seus momentos fenomenológicos por meio da apresentação sistemática dos seguintes textos: *Sobre a fenomenologia* (1922), *Função vital e história de vida interior* (1927/28), *Sonho e existência* (1930), *Sobre psicoterapia* (1935), *Três formas de existência malograda* e *O caso Ilse*. Por meio dessas obras, poderemos perceber a presença de uma questão central em Binswanger: a busca de bases sólidas e humanas para a compreensão do sofrimento e de sua possível superação, o que requer uma psicopatologia independente da biologia. Esta tarefa, sem dúvida, exige um entendimento diferente do oferecido pela visão naturalista. Isto, possivelmente, é o que irá aproximar Binswanger da proposta fenomenológica tanto de Husserl quanto de Heidegger. O extenso livro *Grundformen und Erkenntnis menschli Daseins* (1942), importante para o esclarecimento de seu afastamento de Heidegger, será discutido a partir de textos de alguns comentadores, pois não está traduzido para o português. Dessa forma, teremos acesso àquilo que o psiquiatra encontrou e utilizou na analítica do *Dasein* assim como àquilo que encontrou e foi descartado por não lhe agradar. Finalizando nossa reflexão, vamos nos deter na avaliação, atualmente comum entre os leitores de Binswanger, segundo a qual o psiquiatra teria cometido um erro, nos *Grundformen*, ao interpretar a cura (*Sorge*), ou seja, o ser do *Dasein*, de acordo com Heidegger.

Palavras-chave: Heidegger; Binswanger; ser-no-mundo; ser-para-além-do-mundo; cura.

ABSTRACT

The objective of this work is to reflect on how Ludwig Binswanger (1881-1966) appropriated the thought of Martin Heidegger (1889-1976) in his work. We will underscore what was assimilated and what was discarded in the philosopher's thinking. In this respect, in topic 2 we have a presentation of the philosopher's ideas, emphasizing the moments most present in the reflections of the psychiatrist. This means that the analysis of the existentials – being-in-the-world, spatiality, meaning (*Bedeutsamkeit*), disposition (state of mind), understanding, discourse, care and others, as well as the temporal analysis of these existentials developed in *Being and Time* (1927), will take a certain priority over the rest of Heidegger's work. This is justified given that from among the extensive work done by Heidegger, Binswanger basically had access to *Being and Time* and to the essay *On the essence of fundament* (1929), from which he drew the notion of *project of the world*. In topic 3, the presentation of Binswanger's psychiatric thinking will focus on his phenomenological moments through the systematic presentation of the following texts: *On phenomenology* (1922), *Vital function and inner life history* (1927/28), *Dream and existence* (1930), *On psychotherapy* (1935), *Three forms of existential failure* and *The case of Ilse*. Through these works, we may perceive the presence of a central question in Binswanger: the pursuit of solid and human bases for the comprehension of suffering and the possibility of it being overcome, which requires an independent psychopathology of biology. Undoubtedly, the task requires a different understanding than that offered by the naturalist vision. This, possibly, is what will approximate Binswanger to the phenomenological proposition of both Husserl and of Heidegger. The extensive book *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (1942), important for clarifying his distancing from Heidegger, will be discussed based on some commentators because it has not been translated to Portuguese. Accordingly, we will have access to the elements the psychiatrist encountered and used from *Dasein* analysis, as well as to what was encountered and discarded because it did not please him. Finalizing our reflection, we will address the assessment, currently common among readers of Binswanger, according to which the psychiatrist would have committed an error in *Grundformen*, by interpreting the care (*Sorge*), that is, the being in *Dasein*, according to Heidegger.

Key words: Heidegger; Binswanger; being-in-the world; being-beyond-the world; care.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	09
1.1 Objetivos	10
1.2 Metodologia	11
2 O PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER	15
2.1 Ser e Tempo	16
2.2 A essência do fundamento	36
3 O PENSAMENTO DE LUDWIG BINSWANGER	41
3.1 Pontos principais do pensamento binswangeriano	41
3.2 O entendimento de Binswanger do pensamento de Martin Heidegger	55
3.3 Apresentação do Caso Ilse	67
3.4 Reflexão: o entendimento binswangeriano do pensamento de Martin Heidegger	73
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	78
REFERÊNCIAS	84

1 INTRODUÇÃO

O que é a fenomenologia? Pode parecer estranho que ainda se precise colocar essa questão meio século depois dos primeiros trabalhos de Husserl. Todavia, ela está longe de estar resolvida.

(MERLEAU-PONTY, 1994, p. 1)

Talvez, essa pergunta de Merleau-Ponty faça sentido ainda hoje, um século após o aparecimento dos primeiros escritos de Edmund Husserl (1859-1938) e de Martin Heidegger (1889-1976), se nos perguntarmos acerca do que constitui a *psicologia fenomenológica*. A fenomenologia, tanto a de Husserl quanto a de Heidegger, tem um impacto forte na psicologia, provocando o aparecimento de certo número de abordagens distintas entre si, tanto na Europa quanto na América do Norte. Na Europa, aparecem os trabalhos do psiquiatra suíço Ludwig Binswanger (1881-1966), do psiquiatra alemão Viktor von Gebsattel (1883-1976), do neurologista alemão Erwin Straus, do psiquiatra suíço Medard Boss (1903-1991) e outros. Na América do Norte, surge todo um conjunto de abordagens como resultado de insatisfações relacionadas ao determinismo ambiental da psicologia do comportamento (Behaviorismo) e ao determinismo intrapsíquico das chamadas psicologias dinâmicas. Esse conjunto de abordagens que aparece nos Estados Unidos em meados do século XX, envolvendo os nomes de Carl Rogers (1902-1987), Leslie Farber (1912-1981), Rollo May (1909-1994), entre outros, foi denominado, de forma pouco precisa, de psicologia humanista, psicologia existencial ou Terceira Força da psicologia.

Segundo May (1967), o movimento existencial, na psicologia, surge em função de insatisfações experimentadas por psiquiatras e psicólogos com o alcance científico em esclarecer o que, de fato, o paciente vivia e, também, com o potencial terapêutico das abordagens então vigentes.

Foi pensando em contribuir para o esclarecimento do que constitui a psicologia fenomenológica em suas aparições na Suíça que este trabalho se iniciou, tendo como objetivo discutir a presença do pensamento de Heidegger nas obras de Binswanger e de Boss.

Sem dúvida, os impactos da fenomenologia na psicologia e na psiquiatria não se restringem a esses dois autores. Não sendo um movimento que se inicia de forma coesa em torno de uma liderança intelectual como, por exemplo, Sigmund Freud (1856-1939) e a psicanálise, a abordagem fenomenológica em psicologia se manifestará de diferentes maneiras, por meio de diferentes autores – cada um expressando suas insatisfações com a falta de bases

epistemológicas sólidas e adequadas ao pensar que procura entender o sofrimento e o adoecimento psicológico dos seres humanos.

1.1 Objetivos

Meu objetivo inicial, de fato, era esclarecer e confrontar o modo como Binswanger e Boss apropriam-se do pensamento heideggeriano em suas respectivas propostas teóricas. No entanto, após um envolvimento mais detido com a obra pioneira de Binswanger e suas relações com o pensamento de Heidegger, encontrei questões suficientes para o desenvolvimento deste trabalho e, assim, deixarei o estudo de Boss para um segundo momento.

Binswanger é reconhecido como pioneiro na introdução da fenomenologia na psicopatologia. Sem dúvida, temos a obra de Jaspers, *Psicopatologia geral*, que, já no início da segunda década do século passado, emprega uma fenomenologia descritiva para aproximar-se das vivências dos pacientes psiquiátricos. Porém, “[...] a fenomenologia está longe de ocupar um lugar privilegiado no tratado de 1913 [...]”, afirmam Dastur e Cabestan (2015, p. 61).

A trajetória da obra de Binswanger está dividida em três ou quatro etapas, dependendo do autor. Tatossian (2006), por exemplo, fala em quatro fases: 1) freudiana; 2) fenomenológica; 3) heideggeriana; 4) retorno à fenomenologia de Husserl. Holzhey-Kunz (2006, p. 272), por sua vez, menciona três períodos: 1) fenomenológico (1910-1930); 2) daseinsanalítico (1930-1958); 3) pesquisa fenomenológica da consciência (1958-1965). Como o objetivo desta pesquisa é discutir a presença do pensamento de Heidegger no trajeto intelectual de Binswanger, não me deterei em cada uma dessas fases mais do que o necessário para entendermos o que leva o psiquiatra na direção de Husserl e, em um segundo momento, do “filósofo da Floresta Negra”.¹ Ou seja, será importante trazer à luz aquilo que o psiquiatra não encontrou, por exemplo, em Husserl, na hora de compreender o paciente e sua patologia.

¹ Referência a Martin Heidegger em virtude de sua cabana em Todtnauberg, Floresta Negra, onde redige a dedicatória de *Ser e Tempo* a Edmund Husserl.

1.2 Metodologia

O método utilizado neste trabalho caracteriza-se por uma revisão e uma confrontação teórica de textos significativos de Heidegger e Binswanger para compreender a sua trajetória.

Para esclarecer as questões anteriormente citadas, este trabalho apresentará, em seu tópico 2, o pensamento de Martin Heidegger e, no tópico 3, o pensamento de Binswanger, discutindo e analisando a presença da fenomenologia heideggeriana em sua elaboração. Logo após, serão apresentadas as considerações finais.

Iniciaremos esta reflexão com uma apresentação do pensamento do filósofo Martin Heidegger, privilegiando, em sua extensa obra, as publicações com as quais Binswanger teve contato. Isso significa que o caminho trilhado por Heidegger a partir de meados dos anos 1930 não será explorado, pois as ideias apresentadas nesse período não fazem parte daquilo a que Binswanger teve acesso. Mais especificamente, podemos dizer que esta pesquisa estará, prioritariamente, dirigida aos textos *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 2015)² e *A essência do fundamento* – respectivamente publicados em 1927 e 1929.

Iniciaremos o tópico 2 deste trabalho apresentando as ideias de Heidegger presentes em *Ser e Tempo* e o que ele pretende com esse texto. Na medida do possível, acompanharemos o percurso heideggeriano sequencialmente, com os fenômenos sempre interconectados – pois, dessa forma, ficam mais acessíveis e mais fáceis de serem compreendidos. O tópico 2 será encerrado com uma apresentação breve de *A essência do fundamento*. Com ênfase naquilo que Binswanger assimilou em seu trabalho: transcendência do ser-aí, mundo e liberdade.

Sem dúvida, *Ser e Tempo* pertence a um projeto maior de Heidegger, porém, neste trabalho, pretendemos nos deter, basicamente, nas duas obras acima citadas e em *O caminho do campo* (*Der Feldweg*, 1949). Ainda que Binswanger não tenha tido acesso a este texto, ele nos parece importante para que possamos discutir, em nossas considerações finais, a possível compatibilidade entre a concepção binswangeriana da *infinitude amorosa* e o pensamento tardio do filósofo, questão, como veremos, levantada por Borges-Duarte (2019).

Quanto à obra de Binswanger a ser abordada no tópico 3 deste trabalho, iremos nos deter, basicamente, nos seguintes textos:

² Nesta dissertação, utilizamos a edição traduzida por Márcia de Sá Cavalcante. Nela, o termo germânico *Dasein* foi vertido para *presença*. No entanto, usaremos a expressão *ser-aí* ou *Dasein* – exceto nos trechos retirados dessa versão.

- *Sobre fenomenologia*, texto de 1922, onde Binswanger mostra o porquê de seu interesse por essa metodologia e que benefícios esse caminho pode trazer para a sua estimada ciência, a psiquiatria;
- *Função vital e história de vida interior*, de 1927/1928, texto em que Binswanger busca mostrar a importância de entendermos o significado de um acontecimento humano desvinculando-o de determinações biológicas, ou seja, a articulação semântica presente na vida de alguém não será compreendida caso vista como decorrência de fatores orgânicos e fisiológicos;
- *Sonho e existência*, de 1930, mostra o pioneirismo de Binswanger (2002) ao trazer para a psiquiatria uma sustentação epistemológica para o ato de interpretar um sonho. É fato que esse caminho o leva a afastar-se de Freud. Segundo Foucault (2010), a influência de Heidegger no psiquiatra já se faz nítida nesse texto;
- *Sobre psicoterapia* é uma conferência dada em 1935 para estudantes de medicina suíços. Nela, Binswanger busca esclarecer os ouvintes acerca de como a psicoterapia atua. Segundo o próprio autor, essa conferência está fundamentada em *Função vital e história de vida interior* e em *Sonho e existência*, entre outros textos de sua autoria;
- *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins (Formas fundamentais e conhecimento do ser-aí humano)* é uma obra de Binswanger com mais de 700 páginas publicada em 1942. Este livro, muito conhecido e comentado pelos estudiosos do autor, não foi traduzido inteiramente para nenhuma outra língua; por exemplo, em italiano, temos uma tradução de cerca de um terço do livro. Como nesse trabalho, não traduzido, Binswanger explicita suas diferenças com Heidegger, vamos discuti-lo por meio de artigos de alguns comentadores. Há uma espécie de consenso entre vários autores, segundo o qual Binswanger teria mal compreendido Heidegger e feito uma proposta que seria incompatível com a Daseinsanalyse. Entre esses autores, podemos citar Gion Condrau, Françoise Dastur e Philippe Cabestan, Boss e mesmo Heidegger. Posteriormente, na reedição dessa obra, em 1962, o próprio Binswanger reconheceu ter cometido um engano em sua interpretação de *Ser e Tempo*, porém o qualificou de “um erro produtivo”;
- *La significación de la analítica existencial de Martin Heidegger para la autocompreensión de la psiquiatría* (1949): aqui temos um texto em que Binswanger, praticamente, fazendo uma *laudatio* a Heidegger, de certo modo sintetiza aquilo que buscou em seu pensamento, ou seja, um conceito que expressasse o ser humano enquanto um todo;
- Em *Três formas de existência malograda*, Binswanger (1977) desenvolve estudos sobre a extravagância (1949), a excentricidade (1952) e o amaneiramento (1955) como acontecimentos

psicopatológicos. Essa obra, dedicada a Martin Heidegger em sinal de gratidão, procura compreender essas diferentes formas de malogro como modos possíveis do ser-no-mundo acontecer, apontando para o que fica em falta nos três modos de existir analisados;

– *O caso Ilse*, último texto de Binswanger (1967) que discutiremos, é um dos clássicos estudos psicopatológicos feitos pelo psiquiatra. Este caso destaca-se dos outros por ser um dos poucos em que a paciente se recupera e consegue reencontrar o caminho para um existir saudável.

Creemos que, após esse percurso pela obra de Binswanger, teremos condições suficientes para entender o que o levou até a fenomenologia de Husserl, o que fez com que se dirigisse à obra de Heidegger posteriormente e o que o trouxe de volta para a fenomenologia husserliana. Em outras palavras, podemos dizer que esse conjunto de textos nos mostra tanto a busca do psiquiatra pelas “coisas mesmas” da psicopatologia, como sua preocupação em encontrar uma concepção de ser humano que permita entender a doença mental como uma flexão ou modificação da estrutura ser-no-mundo.

Nossa investigação, contudo, pretende deter-se no que o psiquiatra buscou na fenomenologia de Heidegger e trazer à luz tanto o que ele encontrou e assimilou como o que encontrou e, não lhe agradando, excluiu de sua antropologia filosófica. Em outras palavras, pretendemos mostrar a aproximação de Binswanger do pensamento heideggeriano, marcada por certa ambivalência, pois lá encontrou elementos que lhe agradaram e elementos que lhe desagradaram.

Os elementos do pensamento heideggeriano excluídos das ideias de Binswanger, na publicação de 1942, irão determinar o afastamento – digamos, teórico – entre os dois. No entanto, a troca de cartas entre Heidegger e Binswanger (2019) que segue esta publicação evidencia a continuidade de uma colaboração entre eles. Será apenas um pouco mais tarde, a partir de 1958, que a relação entre o psiquiatra e o filósofo será interrompida e as referências de Binswanger ao pensamento do filósofo alemão serão cada vez menos frequentes.

A interrupção no relacionamento de Binswanger e Heidegger sempre nos intrigou, pois Binswanger e Freud sempre pensaram de modos bem diferentes e isso jamais foi motivo para separá-los. O que pode ter levado Binswanger a afastar-se de Heidegger? Condrau sugere uma resposta para essa pergunta, como veremos no tópico 3 desta dissertação.

Curiosamente, se nos detivermos na chamada fase freudiana de Binswanger, também veremos uma adesão parcial às ideias de Freud. Nosso entendimento é que Binswanger, desde o início, procurou um ser humano mais conciliado consigo mesmo do que aquele que Freud podia oferecer. A mesma busca irá distanciá-lo teoricamente de Heidegger.

Refletir cuidadosamente sobre esta questão, procurando ver onde o psiquiatra busca apoio para fundar esta determinação antropológica, parece-nos essencial para a compreensão do caminho trilhado por Binswanger e sua erudição ímpar.

2 O PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER

O sentido da fenomenologia, como Heidegger a entende, é autointerpretação da vida factual, a qual se alcança na sua primordialidade quando se entende como histórica.
(PÖGGELER, 2001, p. 32)

Martin Heidegger nasceu em 1889, em Messkirch, uma pequena cidade alemã na Suábia, região católica do país. Filho de uma família simples, seu pai era carpinteiro e participava dos cultos da igreja local; sua mãe cuidava dos afazeres de casa. É em um mundo marcado pela forte presença do catolicismo que o futuro filósofo irá crescer. A Igreja Católica desempenha um papel importante em sua educação inicial, assim como em sua posterior formação filosófica. Segundo Safranski (2000), o filósofo só passa a ser considerado independente da Igreja a partir de meados dos anos 1920, mesmo tendo rompido com o sistema do catolicismo dois anos após seu casamento com Elfride Petri em 1919.

A questão central no pensamento de Heidegger (1889-1976) é a interrogação acerca do sentido do ser. O que significa ser foi a pergunta que tomou conta da sua trajetória filosófica em toda sua obra. Alguns comentadores aceitam a divisão da trajetória do seu pensar em dois momentos: um primeiro que seria fenomenológico; outro, sobre o pensamento do ser. Essa distinção foi proposta por Richardson (1962) em seu livro *Heidegger through phenomenology to thought*. O próprio Heidegger, no prefácio ao extenso livro de Richardson, mostra-se reservado quanto a essa classificação, asseverando que falar em Heidegger I e II só tem sentido se tivermos claro que é apenas através do que foi pensado em Heidegger I que acessamos o que é pensado em Heidegger II; do mesmo modo que Heidegger I só é possível caso esteja contido em Heidegger II. De certo modo, o filósofo repete para Richardson o que vem estampado desde a sétima edição (1953) de *Ser e Tempo* logo no início:

A indicação “primeira metade”, contida nas edições até aqui, foi suprimida. Após um quarto de século, não se pode acrescentar a segunda metade sem se expor de maneira nova a primeira. Entretanto, o seu caminho permanece ainda hoje um caminho necessário sempre que a questão do ser tiver que mobilizar a nossa presença.
(HEIDEGGER, 2015, p. 33).

Para Heidegger, o que existe no caminho do pensar são diferentes estadas e percursos em torno de uma mesma questão: o sentido do ser. Sua obra completa, cuja publicação ainda se encontra em curso, está estimada para mais de 100 volumes, todos, ainda que por diferentes trilhas, versando sobre a mesma questão: o que significa afirmar que algo é?

O trabalho de Heidegger que virá a ter maior impacto sobre a psiquiatria e a psicologia, sem dúvida, é *Ser e Tempo*. Entretanto, não podemos esquecer os *Seminários de Zollikon*, aulas dadas pelo filósofo a psicoterapeutas, de 1959 a 1969, assim como seus textos sobre a

linguagem ou suas reflexões atualíssimas sobre a técnica. Contudo, devemos lembrar que, quando os *Seminários* foram publicados, a análise existencial já era uma abordagem razoavelmente consolidada no cenário psicoterapêutico. Por isso, considerando o objetivo desta dissertação – explorar a presença de Heidegger na obra de Binswanger –, vamos nos deter, aqui, em *Ser e Tempo* e *A essência do fundamento*, com rápida passagem por *O caminho do campo*.

Neste tópico da dissertação, inicialmente, seguiremos o caminho que leva Heidegger, em *Ser e Tempo*, a desconstruir o paradigma sujeito x objeto e à conquista das estruturas *ser-no-mundo*, *ser-com-outros* e *impessoal*; à abertura do *Dasein* e suas determinações ontológicas e existenciais: *disposição*, *compreensão/interpretação* e *fala*; à *queda* no mundo e o estar-lançado; à disposição fundamental da angústia e ao ser do *Dasein*: *cura*. Em um segundo momento, na segunda seção de *Ser e Tempo*, onde temos a análise temporal, revisitaremos o com o que o ser-aí se angustia: *ser-relativamente-à-morte*; veremos *a voz da consciência*, o que nos levará à temporalidade do *Dasein*. Esses momentos serão necessários para que possamos entender o *Dasein* como *sendo* uma história, um fenômeno marcado por seu *acontecer*.

Em *O caminho do campo*, vamos nos deter em passagens que nos mostrem o *Dasein*, digamos, mais conciliado com sua condição mais própria, podendo, desse modo, enfrentar a disposição fundamental da angústia e atravessá-la. Em outras palavras, ver o *Dasein* um pouco mais livre de certa dramaticidade existencial presente em *Ser e Tempo*, dramaticidade esta que, segundo nosso entendimento, afastou Binswanger do filósofo, tendo relevância neste trabalho.

2.1 Ser e Tempo

Ser e Tempo possui como epígrafe uma passagem do diálogo platônico *O sofista*. Essa passagem, em que o estrangeiro se expressa, já mostra com clareza qual será a preocupação do filósofo em sua obra: “[...] pois é evidente que de há muito sabeis o que propriamente quereis designar quando empregais a expressão ‘ente’. Outrora, também nós julgávamos saber, agora, porém, caímos em aporia” (HEIDEGGER, 2015, p. 34).

Na sequência desta epígrafe, Heidegger afirma que mesmo nos dias de hoje não temos uma compreensão mais clara do que significa *ser* – e essa incompreensão já não nos toca. Logo, *Ser e Tempo* terá como tarefa elaborar a pergunta pelo sentido do ser e despertar no leitor uma espécie de sensibilidade para o *ser enquanto questão*.

Como vemos, a questão heideggeriana é a mesma que se encontra lá no início da arrancada grega com Platão e Aristóteles ou, quem sabe mesmo antes, com Parmênides,

Heráclito e Anaximandro. Partindo desse diálogo, *Ser e Tempo* irá falar da necessidade de se recolocar a pergunta pelo sentido do ser, pois ela foi, em nosso percurso ocidental, esquecida e não enfrentada.

O conhecimento do ente – e não do ser – foi o caminho tomado pelo Ocidente em sua trajetória. Será visando compreender essa questão que *Ser e Tempo* voltará sua atenção para aquele que se interroga pelo ser. O filósofo entende que só compreenderemos essa pergunta plenamente, caso tenhamos acesso a como o ente que a formula é atingido pelo ser. Ele considera importante deslindar o horizonte dentro do qual o ser aparece para o ser humano, ainda que no modo do encobrimento.

O ente que se pergunta pelo sentido do ser será objeto de análise, tendo, portanto, uma espécie de dupla prioridade na questão do ser: ôntica e ontológica. Isso significa que o ente humano, o *Dasein*, por ter uma relação especial com o ser, será analisado de modo que seja possível tornar clara essa relação especial e, assim, a própria questão sobre o sentido do ser.

O método de investigação será, necessariamente, o fenomenológico, pois para o filósofo, a ontologia só é viável como fenomenologia e esta, por sua vez, acontece prioritariamente enquanto ontologia.

Na medida em que Heidegger entende que a aproximação da questão do ser passa, originariamente, por uma análise que esclareça o modo de ser daquele ente que se pergunta pelo ser, boa parte de *Ser e Tempo* irá constituir-se em uma analítica do *Dasein*. Em outras palavras, o ser do humano será analisado, pois encontra-se implicado, inexoravelmente, no problema do ser. Isso significa que Heidegger, mesmo não pretendendo desenvolver uma antropologia filosófica, não pode evitar uma reflexão acerca do modo de ser próprio ao humano. Daí procede o termo usado pelo filósofo para designar o ente que se interroga pelo ser: *Dasein*, que pode ser traduzido por ser-aí.³

Logo após a introdução de *Ser e Tempo*, o parágrafo 9 irá prefigurar a tarefa a ser desenvolvida ao longo do livro:

O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre e cada vez *meu*. Em seu ser, isto é, sendo, este ente se relaciona com seu ser. Como um ente deste ser, a presença se entrega à responsabilidade de assumir seu próprio ser. *Ser* é o que neste ente está sempre em jogo. (HEIDEGGER, 2015, parágrafo 9, grifo do autor).

³ Utilizaremos o termo alemão *Dasein* e sua tradução para o português – ser-aí – de modo indistinto no decorrer desta dissertação.

Dessa maneira, Heidegger, desde o início, reivindica um novo olhar para entendermos a condição humana e suas questões: o *Dasein* não apenas é, mas tem que ser e assumir esse ser. De fato, sua essência, até onde se possa falar de essência ao nos referirmos à condição humana, “[...] está em ter de ser” (HEIDEGGER, 2015, p. 85). Logo, ao tentarmos entender o ser-aí humano, não podemos falar nas propriedades que teríamos, mas sim em modos de ser e em uma espécie de desafio ontológico que a condição do próprio *Dasein* comporta na medida em que o seu ser está sempre em jogo, em risco. Com isso, Heidegger (2015, p. 85) afirma que um entendimento que pense a condição humana determinada por propriedades, sejam orgânicas ou psicológicas, falha em apreender fenomenologicamente, isto é, com rigor, o ser do ser-aí humano. Sendo ser “[...] o que neste ente está sempre em jogo” (HEIDEGGER, 2015, p. 85) e lembrando que ele está entregue à tarefa de assumir esse ser que é, em cada caso, meu (*Jemeinigkeit*), teremos a essência deste ente determinada como ter que ser, ou seja, sua essência determina-se como existir.

É importante percebermos que, tendo como essência *ter que ser e possuir o ser em cada caso sempre meu*, o ser-aí deve ser concebido não como um fato pronto, mas como uma tarefa a ser enfrentada: por mais que ele já seja, ele tem que ser. Isso significa que por ter o ser sempre meu e em jogo, o *Dasein* irá relacionar-se com seu ser como sua possibilidade mais própria: “A presença é sempre sua possibilidade” (HEIDEGGER, 2015, p. 86). Como a questão heideggeriana diz respeito ao ser e a investigação é fenomenológica, Heidegger irá dirigir-se ao modo de ser dos entes que, de início, em nosso cotidiano, chegam até nós (HEIDEGGER, 2015, parágrafo 15). Essa análise visa esclarecer a constituição básica do *Dasein*: *ser-no-mundo*. Devemos destacar que o filósofo busca uma compreensão de ser que já esteja vigente em nosso entendimento, ou seja, que possua bases fenomenais e não apenas conceituais e teóricas. Por isso, ele não irá partir de uma definição prévia legada pela tradição; pelo contrário, essas definições foram descartadas como insuficientes já na introdução de *Ser e Tempo*.

A partir da pergunta acerca do modo de ser dos entes do cotidiano, iniciam-se as conhecidas descrições fenomenológicas de *Ser e Tempo*. Nossa crença usual é que, em um primeiro instante, percebemos um objeto, mera presença de algo para, secundariamente, atribuímos um significado àquilo que inicialmente teria sido apenas uma percepção. A resposta fenomenológica aponta em outra direção: o que chega até nós, originariamente, não é um mero objeto, mas um instrumento. Tal afirmação é resultado de um acompanhamento feito de nosso estar-aí cotidiano no mundo: o momento em que encontramos a mera coisa, um *ente simplesmente dado* não aparece a princípio, sendo considerado por Heidegger uma espécie de ficção da filosofia moderna. Por exemplo, ao sairmos de nossas casas, pegamos suas chaves,

agenda, chaves do nosso escritório e todo um conjunto de coisas que faz parte do instrumental que nos acompanha diariamente. Esses instrumentos servem para fechar a casa, abrir o escritório e, assim, possibilitar nosso trabalho. Uma vez que um instrumento não ocorre isoladamente, pois sempre pressupõe outros instrumentos, ocorrendo, portanto, dentro de uma cadeia instrumental, aquilo que chega até nós, antes de qualquer coisa, é um todo instrumental. O importante é entendermos que o instrumento giz que usamos para escrever na lousa pressupõe sempre a lousa; essa lousa, por sua vez, requer o apagador. Esse conjunto instrumental existe na medida em que o professor já *está-junto-à-aula* e, assim por diante, a aula prepara o estudante para adquirir uma profissão que, por sua vez, mais tarde, será o seu instrumento de sustento.

Todo esse conjunto instrumental, essa totalidade significativa, será denominada “mundo”. Mundo, portanto, como o filósofo afirma repetidamente, não se refere a um setor de objetos ou, ainda, a todas as coisas passíveis de serem encontradas no globo terrestre. Mundo diz respeito a uma possível totalidade significativa que aproxima e conecta diferentes entes, como no exemplo dado da sala de aula.

E onde está o ser humano desde o início? Ora, ele se encontra no mundo. Logo, essa condição humana básica do ser-aí será denominada *ser-no-mundo*, já que, cotidianamente, estamos nos ocupando de algo e fazendo alguma coisa. As coisas que aparecem em nosso dia a dia não são entes simplesmente dados, mas entes pertencentes ao mundo ou intramundanos. É importante salientarmos que é, antes de tudo, o compromisso fenomenológico radical de Heidegger que o leva a descartar o paradigma do sujeito que sai de si e, inicialmente, encontraria um objeto. Esse sujeito que somente olha coisas diante de si para depois nomeá-las, significá-las, não é encontrado na via fenomenológica. O suposto sujeito do conhecimento, não sendo encontrado, irá dar lugar ao *ser-no-mundo*.

Na medida em que esse sujeito não tem mais lugar, pois não é encontrado, também não terá sentido falar em faculdades mentais ou propriedades transcendentais que permitem ao sujeito sair de si e ir ao encontro do objeto. Desse modo, Heidegger sela sua distância em relação ao neokantismo que, segundo ele, tomava conta da filosofia alemã no início do século XX.⁴

A inexistência de um sujeito e suas faculdades psíquicas pode surpreender o psicólogo e o psiquiatra não familiarizados com a reflexão heideggeriana, mas é relevante nos darmos conta de que esse “sujeito do conhecimento”, com suas faculdades mentais, é uma produção da

⁴ A respeito, conferir Heidegger (2019) e a sua discussão com Ernst Cassirer em Davos.

filosofia moderna, que irá aparecer com mais destaque por volta de 1850, uma vez que, em meados do século XIX:

[...] as coisas se mostravam de tal modo, que tanto as ciências do espírito quanto as ciências naturais possuíam a totalidade do que era cognoscível, de maneira que surge a questão: o que resta ainda à filosofia, se a totalidade do ente está repartida entre as ciências? Só resta ainda o conhecimento da ciência, não do ente [...]. Teoria do conhecimento é o aspecto sob o qual Kant foi visto. (HEIDEGGER, 2019, p. 273).

Heidegger sugere nesta passagem que, uma vez que as ciências se apoderaram da totalidade do ente passível de ser investigado, a partir do século XIX, sobrou para a filosofia investigar o processo de conhecimento, ou seja, as supostas propriedades mentais do “sujeito do conhecimento”. E esse entendimento do ser humano constituído como uma subjetividade que sai de si e relaciona-se com objetos tornou-se dominante em nosso mundo contemporâneo. Esse contexto acabou determinando a visão de Kant como o teórico do conhecimento. O compromisso fenomenológico de Heidegger o levará a encontrar não um sujeito que, a princípio, encontra-se repousando sobre si próprio e, apenas em um segundo momento, inicia uma relação com algo – mas alguém que, encontrando-se, desde o princípio, aí fora no mundo, ocupa-se e faz algo. A fenomenologia radical de Heidegger encontra alguém que sai de casa, vai à farmácia, varre a calçada, lava a roupa, enfim, o que vemos quando dirigimos nosso olhar para o mundo.

A escolha da situação a ser analisada pelo nosso filósofo, o dia a dia, não pode ser vista como um simples compromisso com a trivialidade cotidiana. Ele irá partir dessa situação, basicamente, por ser a mais próxima de todos nós, aquela na qual “[...] de início e na maior parte das vezes”⁵ todos nos encontramos (HEIDEGGER, 2015, p. 176).

Contudo, a analítica do *Dasein* irá mostrar que, por mais que o professor use o giz, o apagador e a lousa, não é nesses entes que se detém ou com os quais se relaciona. Ele se detém na aula que está ministrando, preocupa-se com o entendimento de seus alunos, e não com os instrumentos empregados na aula. É na aula que ele se encontra desde o início, pois é apenas a partir dela que giz, lousa, apagador e sala poderão aparecer. Por isso dizemos ‘o professor está na aula’, pois é lá que ele se encontra em um sentido rigorosamente fenomenológico. É a aula que aproxima das suas mãos os instrumentos com os quais trabalha. Em outras palavras, o giz não aparece antes da aula, pelo contrário, seu surgimento é tributário da aula na qual o mestre desde sempre se encontra.

⁵ Expressão que Heidegger emprega em várias passagens de *Ser e Tempo* ao descrever fenomenologicamente a queda do *Dasein*.

Com isso, Heidegger mostra a primazia, ou melhor, a originariedade da significância relativamente à presença do assim chamado objeto. Na medida em que o significado, ou melhor, uma *totalidade significativa* (*Bedeutsamkeit*) já deve ter aparecido antes mesmo dos entes, podemos dizer que o que sustenta o surgimento dos instrumentos e dos entes em geral é o mundo entendido como *significância*. Por esse caminho, vai mudando o entendimento do ser humano: ele não é quem está olhando para coisas, objetos e os nomeando, significando. O *Dasein* é alguém que já se encontra sempre envolvido em uma tarefa, ocupando-se e, nessa medida, já descobriu mundo. Aqui, podemos ver Heidegger nos levando a contemplar o ocaso do sujeito moderno e suas determinações metafísicas: uma ficção da filosofia moderna.

O quadro dentro do qual o ser humano é compreendido foi alterado – e não por razões outras que as fenomenológicas: o *Dasein* não é um ente que se relaciona com entidades unitárias e, após percebê-las, as nomeia, dando-lhes significado, relacionando umas às outras e atribuindo valor a elas. A descoberta dos entes não mais está a cargo da percepção, nem tampouco da razão ou outras faculdades mentais. É ocupando-se de realizar algo que o ser-no-mundo descobre, conhece os entes. O agir humano, o *ocupar-se* (*Besorgen*) heideggeriano, é guiado por uma espécie de pré-compreensão que, previamente, já descobriu um todo significativo, aquilo de que a ocupação cuida, e é nessa totalidade que se detém. É esta totalidade significativa que, sendo prévia, isto é, anterior ao encontro dos entes isoladamente, irá liberar os entes intramundanos. Heidegger nomeia esta totalidade significativa de *mundo*. Sua ideia é simples: um instrumento musical só pode ser encontrado por alguém, caso esse alguém já esteja previamente no mundo da música. Isso quer dizer que nós não entramos em relação com objetos ou com o mundo, pois sempre já-somos-aí-no-mundo e, portanto, mundo faz parte de nosso ser.

Em breves palavras, isso é o que diz *Ser e Tempo* acerca da estrutura *ser-no-mundo* e da *mundanidade do mundo*.

Um pouco mais adiante, seremos lembrados que o *Dasein* sendo no mundo não está só, na medida em que, sendo-no-mundo, já encontramos o outro (HEIDEGGER, 2015, parágrafos 25, 26 e 27 do Capítulo 4). O que a fenomenologia heideggeriana irá nos mostrar é que o outro está conosco em nossa ocupação com os entes intramundanos. Por exemplo, se me ocupo de preparar uma aula, isso requer que o aluno a quem se destina essa aula já tenha sido encontrado, e eu já esteja, de alguma maneira, com ele. Do mesmo modo, agora, no momento em que redijo esta dissertação, já estão comigo a orientadora, os membros da banca e possíveis leitores. Esse fenômeno será denominado *ser-com-os-outros*.

O Capítulo 4 de *Ser e Tempo* inicia-se com a pergunta acerca de quem responde pelo ser do *Dasein* no cotidiano. A resposta mais imediata, com a qual estamos acostumados, diz

que eu é que respondo pelo meu ser no dia a dia. Heidegger considera essa afirmação como apenas uma indicação ôntica sobre quem realiza determinado ato, carecendo de compreensão mais penetrante, isto é, ontológica do ser do *Dasein*. Assim, convida-nos a pensar se o eu é quem de fato responde pelo ser do *Dasein* em seu cotidiano.

Para o filósofo, a resposta afirmativa revela que já estamos presos nas tramas do próprio *Dasein*. Essa resposta será considerada uma conveniência ao *Dasein* que, desse modo, pode crer ser sempre si-mesmo. Tal questão requer uma análise mais detida, pois diz respeito à facticidade do *Dasein* e ao peso que esta tem para cada um. Como para o *Dasein* não basta ser, pois seu ser não é um assunto terminado, ele, em cada caso, tem que ser quem é, e esta facticidade revela-se como um ônus. Por isso:

Ao se referir diretamente a si mesma, talvez a presença sempre diga: eu sou e o faz em alto e bom tom quando ela ‘não’ é esse ente. E se a constituição de ser sempre minha da presença fosse uma razão para ela, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, *não ser ela mesma?* (HEIDEGGER, 2015, p. 171).

No entanto, antes de dar prosseguimento à questão da tarefa de ter que ser, temos o fenômeno do *ser-com os outros*. Se a descoberta dos entes intramundanos, do instrumento, está entregue à *ocupação*, o ser-com é presidido pela *preocupação* (*Fürsorge*). Inicialmente, isso significa que a relação com outro ser-aí jamais pode ser vista como dependente das mesmas faculdades mentais presentes na relação com um objeto; é importante lembrarmos que a figura do sujeito moderno foi sepultada pela fenomenologia heideggeriana junto com sua subjetividade e suas faculdades transcendentais. Em seu lugar, apareceu o fenômeno *ser-no-mundo*. Heidegger chama atenção para o fato de que o outro já está conosco desde a descoberta do mundo, afinal, o sapateiro que produz um sapato o faz tendo em vista seu cliente, aquele que irá usá-lo. O fenômeno enfatizado aqui é o já levamos sempre em conta o ser do outro, daquele com quem coexistimos.

Ao empregar o termo *preocupação*, *Ser e Tempo* não entende que sempre estamos sensibilizados ou tocados por aquilo que o outro vive. O que é pensado por meio desse termo é que, mesmo na indiferença ao outro, não tenho um objeto, uma coisa diante de mim que possuiria propriedades humanas. Tenho alguém que coexiste comigo e este ter alguém comigo no mundo é irreduzível, tanto a ter diante de mim um *instrumento* ou um *ente simplesmente dado*, na medida em que compartilho o mundo com o outro.

É importante salientarmos este aspecto da análise heideggeriana, pois aí podemos ver sua completa recusa a entregar nossa relação com os outros, por menos significativa que seja, às mesmas funções psíquicas atuantes nas chamadas relações com objetos. Ocupar-me com um

martelo será sempre diferente de encontrar alguém, independentemente de eu gostar ou não desse encontro: “O ente, com o qual a presença se relaciona enquanto ser-com também não possui o modo de ser do instrumento à mão, pois ele mesmo é presença. Desse ente não se ocupa, com ele se *preocupa*” (HEIDEGGER, 2015, p. 177).

A *preocupação* pode apresentar-se em dois extremos possíveis: o cuidado com o outro pode ser substitutivo quando se *salta para o lugar* do outro e se realiza aquilo que o outro deveria fazer ou, então, *antecipa-se ao outro* buscando devolvê-lo a si-mesmo de forma mais clara, transparente e livre para ser quem é. Este último modo de cuidado com o outro tem sua importância para pensarmos a relação terapêutica em termos daseinsanalíticos, o que será feito em outro trabalho. Neste momento, é suficiente destacarmos que o ser-aí pode e, a princípio, já se perde de si, podendo ser devolvido de modo mais claro a si-mesmo e, assim, encontrar-se. As relações cotidianas acontecem, geralmente, em diversas formas situadas entre esses dois extremos.

Em outras palavras, o filósofo está dizendo que nos atrai acreditar que estamos sendo verdadeiramente nós mesmos, quando não é isso que ocorre. Heidegger entende que a condição humana, em seu sentido mais próprio, não é acolhida por nós em nosso dia a dia. Isso se dá em virtude de esta condição, em sua facticidade, ser apreendida por nós como um fardo, como um peso, pois o ser do *Dasein* está entregue à responsabilidade de cada um. E, “de início e na maior parte das vezes”, o ser-aí já se protegeu no *impessoal* do peso inerente a esse ter que ser. “Porque prescreve todo julgamento e decisão, o impessoal retira a responsabilidade de cada presença. O impessoal pode, por assim dizer, permitir que se apoie impessoalmente nele” (HEIDEGGER, 2015, p. 185). De acordo com esta análise, o impessoal, tendo como modos de ser a *medianidade* e o “[...] nivelamento de todas as possibilidades de ser [...], *tira o encargo* de cada presença em sua cotidianidade” (HEIDEGGER, 2015, p. 184-185).

O filósofo entende que o *Dasein*, não sendo pronto ou preparado para fazer frente à sua condição mais própria, realiza uma espécie de “negociata existencial” em que busca encobrir o peso da tarefa ante à qual se encontra. É importante ressaltar que, nessa “negociata existencial”, aquele que engana e o enganado são o mesmo: o próprio ser-aí. Ora, o ser-aí tem que ser ele mesmo e, não suportando tal carga ontológica, precisa escapar de si-mesmo. Aqui temos um des-encontro ontológico fundamental: de início, o ser-aí não dá boas-vindas ao seu modo de ser e busca, no mundo público, auxílio. Em outras palavras, isso diz que o ser-aí humano não se vê pronto para encarregar-se do cuidado com seu próprio ser. Será no impessoal que irá encontrar algum apoio. Logo, vir a ser si-mesmo, *em sentido próprio*, é uma possibilidade do ser-aí humano – e não algo já acontecido.

Aquilo que cotidianamente vemos como “fraqueza” de alguns, entregar-se às pressões de grupo em troca de acolhida, segundo Heidegger, já aconteceu antes mesmo de ser notado:

O impessoal desenvolve sua própria ditadura nessa falta de surpresa e de possibilidade de constatação. Assim nos divertimos e entretemos como *impessoalmente* se faz; lemos, vemos e julgamos sobre a literatura e a arte como *impessoalmente* se vê e julga; também nos retiramos das ‘grandes multidões’ como *impessoalmente* se retira [...]. O impessoal, que não é nada determinado, mas que todos são, embora não como soma, prescreve o modo de ser da cotidianidade. (HEIDEGGER, 2015, p. 184).

A questão do predomínio do impessoal no existir deve ser entendida como diretamente relacionada à inospitalidade que o ser-aí encontra em seu próprio ter que ser. Desse modo, tornar nossa condição mais tranquilamente habitável acontece, inicialmente, por meio de um afastamento de si-mesmo. Esse é o tema da queda do *Dasein*.

Os parágrafos 35 a 38 de *Ser e Tempo* irão tratar da queda (*Verfallen*) do ser-aí no mundo. Como não se cansa de afirmar ao longo dessas páginas, o filósofo insiste que o termo “queda” não possui nenhum sentido valorativo, depreciativo; simplesmente designa uma necessidade de o ser-aí “acolchoar” sua relação com seu próprio ser. A queda no mundo apenas descreve os movimentos mais cotidianos através dos quais suportar nossa condição de existentes torna-se menos oneroso. Heidegger descreve a intensa falação (parágrafo 35) na qual nos envolvemos em nosso dia a dia, onde quase tudo é abordado em um nível de entendimento médio que, praticamente, permite a todos alguma participação. O empenho é que se fale sempre mais, pois as coisas estão aí para que se fale delas; tudo é compreendido só mais ou menos e por alto. “Tem-se em mente a *mesma coisa* porque se compreende em comum o dito em uma *mesma* medianidade” (HEIDEGGER, 2015, p. 232).

Sem dúvida, o termo *falação* designa muito mais o movimento de entrega e participação no mundo público do que a vontade de um compreender autêntico e verdadeiro. A falação é caracterizada como um fechamento onde o falado é entendido por alto, mas o referente do discurso pode até ser desconhecido, na medida em que “[...] seu empenho é para que se fale (HEIDEGGER, 2015, p. 232)”. Esse fenômeno, uma espécie de compreensão desenraizada, permite que se fale de tudo sem que se saiba exatamente sobre o que se fala. Isso constitui o modo de ser cotidiano do *Dasein*.

A curiosidade ou a avidez de novidades referem-se ao movimento cotidiano em direção a buscar “[...] ver tudo que pode ser visto” (HEIDEGGER, 2015, parágrafo 36). Conforme a caracterização heideggeriana, a curiosidade não reflete nenhuma epistemofilia humana ou vontade de conhecer – pois, antes que isso, é a procura de ver para já ter visto e, tirando mais um dever da frente, poder sentir-se um pouco mais em paz com o mundo público.

A ambiguidade será o modo de compreensão correspondente à falação e à curiosidade (HEIDEGGER, 2015, parágrafo 37). Somente uma compreensão dissipada, rala, pode permitir que se fale e que se veja tudo com uma indiferença que compreende mais ou menos, por alto e de passagem, o que todos compreendem desse mesmo modo: guardando em si um fechamento para tudo que não foi compreendido. Nessa ordem de acontecimentos cotidianos, só cabe o que pode ser acessado por todos, não cabendo nada mais pessoal ou peculiar. Tudo já foi visto e falado por todos. Desse modo: “A falação, a curiosidade e a ambiguidade caracterizam o modo em que a presença realiza cotidianamente seu ‘pre’, a abertura de ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2015, p. 240).

Ser e Tempo assinala que o existente humano está junto ao mundo e entregue aos cuidados do público e impessoal. Compreendido, rigorosamente, isso não significa um juízo pejorativo, mas sim ontológico. Como o *Dasein* chega a si não estando pronto para suportar o que se abre – seu próprio ser –, ele precisa cair no mundo público para diminuir a inospitalidade de ser-aí no mundo. Assim, as “evidências e certezas” oferecidas pelo mundo cotidiano garantem ao *Dasein* estar no caminho correto.

Será, tendo em vista isso, que cair no mundo será tentador, tranquilizante, alienante, aprisionante e precipitação. Ou seja, toda essa intensidade, de certo modo, garante ao *Dasein* a possibilidade de manter-se indiferente a seu poder ser-si-mesmo em sentido próprio. Mas o que o *Dasein* busca evitar em seu próprio ser? Nada mais, nada menos que sua disposição fundamental: a angústia.

Este *pathos* aparece discretamente quando somos apresentados à *disposição* (*Befindlichkeit*) ou ao encontrar-se (HEIDEGGER, 2015, parágrafo 29). A *disposição*, o *compreender* e a *fala* constituem as três estruturas ontológicas que sustentam o aí do ser-aí, ou seja, sua abertura, significando que a abertura do *Dasein* está sempre afinada em um possível humor que possibilita certa compreensão e articulação semântica.

O que Heidegger deseja mostrar é que o ser-aí já, desde sempre, foi tocado por seu poder ser: o ser-aí pode ser quem é, além, claro, de poder o ser de todas as coisas que chegam até ele, na medida em que as compreende. Nossa tarefa, agora, é mostrar como o ser-aí é tocado por seu ser ou como o nosso ter que ser chega originariamente até nós: “E justamente na cotidianidade mais indiferente e inocente, o ser da presença pode irromper na nudez de ‘que é’ e [comporta um] ter de ser’. O puro ‘que é’ mostra-se, enquanto o de onde (*Woher*) e o para onde (*Wohin*) permanecem obscuros (HEIDEGGER, 2015, p. 193-194).

A passagem acima nos fala do ser humano experimentando seu próprio ser como uma questão. E mais ainda: como uma questão envolta em obscuridade. O *Dasein* vê-se entregue à

responsabilidade de ter que ser na medida em que está-lançado nesta condição. Esse fenômeno é designado pela analítica existencial como *facticidade*. O *Dasein*, portanto, já se colocou diante de si: “Enquanto ente entregue à responsabilidade de seu ser, ela [a presença] também se entrega à responsabilidade de já se ter sempre encontrado – encontro que não é tanto fruto de uma procura direta, mas de uma fuga” (HEIDEGGER, 2015, p. 194).

O que Heidegger mostra é que o *Dasein* já compreendeu seu ser como uma questão difícil. Isso não significa que o *Dasein* já compreendeu claramente sua trajetória biográfica, seus interesses ao longo de sua existência ou as motivações que o determinam. O ponto a ser destacado aqui é que a nossa condição humana já nos tocou como uma questão que, cotidianamente, chamamos de complicada e difícil de ser entendida. Como é difícil, de uma forma ou de outra, o *Dasein* descobre um modo de fazer pouco caso dessa questão pesada. O *Dasein*, cotidianamente, desvia-se de si próprio aliviando-se de um estado de espírito pesado ao entregar-se ao mundo. O ponto a ser levado em conta, aqui, é que o ser-aí humano não acolhe sua condição mais própria com tranquilidade, mas busca escapar do confronto com sua condição e vê a entrega ao mundo como um meio para efetuar essa fuga de si.

O *compreender* (*Verstehen*) é o outro determinante ontológico e existencial da abertura do ser-aí humano. Como podemos ver na análise da *disposição* afetiva, o *Dasein* já se *compreende*. O desvio de si mesmo é um sinal de uma compreensão que já aconteceu: a inospitalidade da condição humana. O *compreender*, contudo, não se esgota nessa fuga do poder-ser próprio em direção ao impróprio. Heidegger encontra um *compreender* originário no poder ser que determina o *Dasein*; poder ser implica, necessariamente, em compreensão de ser. Desse modo, o filósofo concebe o *compreender* como “[...] o ser desse poder-ser, que nunca está ausente no sentido de algo que ainda não foi dado [...]. A presença [*Dasein*] é de tal maneira que ela sempre compreendeu ou não compreendeu ser dessa ou daquela maneira” (HEIDEGGER, 2015, p. 204).

É importante ressaltarmos que o *compreender*, como determinação existencial do poder-ser do *Dasein*, implica em que cada um sempre sabe “[...] a quantas anda o seu poder-ser (HEIDEGGER, 2015, p. 204)”. O que o filósofo quer destacar é que, sendo-no-mundo, o *Dasein* pode *compreender-se* a partir de seu mundo, o que ocorre na maioria das vezes e constitui um *compreender* impróprio; ou pode, ainda, *compreender-se* como o lugar originário desse entendimento e existir de modo próprio. Como está dito em *Ser e Tempo*, o *compreender* impróprio não significa que o *Dasein* rompe consigo e apenas compreende o mundo. Também a compreensão de si mesmo em sentido próprio não implica que o *Dasein* se desligue do mundo e apenas compreenda seu ser pessoal. Essas duas possibilidades esquecem que o *Dasein* não

pode romper com o mundo, pois ele mesmo é ser-no-mundo. O que ele pode é compreender-se a partir de sua condição mais própria ou a partir do mundo. O fenômeno do *compreender* não se esgota no entendimento de si-próprio, pois esse poder-ser é ser-no-mundo e, assim, estende-se ao mundo e a tudo que aí é revelado: os entes intramundanos, o todo instrumental ou os chamados entes da natureza.

A terceira determinação ontológica em que se sustenta a abertura do ser-aí responde pelo nome de fala (*Rede*) e diz respeito à articulação significativa daquilo que é compreendido. O que nosso filósofo diz é que essas três determinações são co-originárias e cada uma irá sempre correquisitar as outras duas. Em síntese, temos que toda compreensão é possibilitada por um possível estado de ânimo que se articula significativamente.

Heidegger, ao colocar essas três estruturas como determinações existenciais do ser-aí humano, está, definitivamente, sepultando o paradigma do sujeito que sai de si e, através de suas faculdades transcendentais, encontra um objeto para, a seguir, dar-lhe um significado e assim conhecê-lo. O “sujeito do conhecimento” não encontra espaço e não aparece na rigorosa e radical fenomenologia heideggeriana. O mesmo acontece ao “objeto”. Por conseguinte, o que temos ante nossos olhos é o fenômeno do ser-aí, desde o início, lidando com entes que aparecem dentro de um mundo, sendo que este já foi previamente descoberto em uma ocupação.

O *Dasein*, de acordo com *Ser e Tempo*, é um ente que, desde o início, está fora no mundo e nesse mundo procura deter-se, buscando encobrir a existencialidade de sua condição, isto é, o risco que seu ser comporta: existir ante um aí, “[...] o qual se lhe impõe como enigma inexorável” (HEIDEGGER, 2015, p. 195).

No parágrafo 40 de *Ser e Tempo*, a *angústia* é analisada como uma disposição fundamental e privilegiada do ser-aí. O que isso significa? O mergulho no mundo público sempre é um alívio para o ser humano de um humor mais pesado.⁶ Vimos que o *Dasein* já se encontrou e também já escapou do que se revelou nesse encontro. Assim, ele é um fugitivo de si próprio que realiza uma fuga incessante ao buscar a “unanimidade, a certeza, a vida concreta” em um mundo público que tire de suas costas um peso que cada um compreende, originariamente, como próprio. A luta contra a angústia é uma espécie de batalha perdida, pois o ser-aí humano já descobriu seu ser como uma responsabilidade sua, na qual foi lançado

⁶ Os dias atuais, em que vivemos a pandemia do coronavírus, de algum modo nos mostram como as pessoas estão sofrendo por não poderem sair despreocupadamente, seja para trabalhar ou se divertir. Isso, contudo, não significa que as pessoas estão se apropriando de seu poder-ser, na medida em que o mais frequentemente ouvido são queixas pelo fato de o mundo do convívio ter se tornado ameaçador.

enquanto ente que pode-ser. A angústia só é possível uma vez que o ser-aí se constitui por uma liberdade radical contida em seu poder-ser: o *Dasein* pode ser si-mesmo.

Para entendermos o pode-ser, temos que levar em conta a indeterminação contida nesta expressão e pensarmos o poder-ser como uma liberdade para ser, liberdade esta que deve levar em conta o caráter de possibilidade que marca o *Dasein*: poder-ser si-mesmo. O que Heidegger tem em vista ao valer-se da expressão “poder-ser”, parece-nos, é dizer que o ser humano é livre, pois ele pode ser. Na medida em que é livre, está entregue à indeterminação que constitui essa liberdade. Esta indeterminação, este ser em jogo, pesando para o *Dasein*, leva-o a ocupar-se com intensidade no mundo, tentando “viver” apenas sob as determinações mundanas, afastando-se de seu *estar-lançado* no mundo com o qual se angustia. O entendimento heideggeriano é que o *Dasein* é livre não apenas para trair alguém que ama ou que lhe é próximo, mas, inclusive, para trair a si mesmo no sentido mais próprio. Em outras palavras, o *Dasein* pode, em certa medida, não ser si mesmo em sentido próprio, uma vez que, cuidando de si, pode abdicar do cuidado com seu próprio poder ser, entregando-o ao impessoal.

Mas, afinal, o que significa a angústia como disposição fundamental? Significa que nela temos um *pathos* que resulta de como nossa condição nos toca originariamente. Afirmar isso equivale a dizer que a condição humana é recebida como fonte de preocupação pelo ser humano. A insegurança comportada pela condição humana, na medida em que temos nosso ser em jogo, é apreendida como angustiante.

Para compreendermos melhor a angústia, devemos ter sempre em vista que o *Dasein*, sendo determinado por poder-ser, ele pode seu próprio ser até o fim. Em outras palavras, Heidegger mostra que o ser-aí humano já pré-cursou sua possibilidade mais extrema e derradeira: sua morte. Somos mortais e essa possibilidade descoberta nos angustia. Como Heidegger (2015) diz, em vários momentos, *de início e na maior parte das vezes*, o ser-aí procura esquivar-se a esse saber entregando-se àquilo que é passível de ocupar-se no mundo. O que o filósofo nos lembra é que nosso ser-aí já descobriu o nada de si-mesmo e, com esse nada, ele se angustia. Procura escapar dessa angústia tentando uma adesão a um presente pouco consistente, pois também é passageiro. O resultado dessa fuga incessante é o que o pensador nomeia de queda (*Verfallen*) no mundo, fenômeno que comporta as conturbações inerentes ao gesto que tenta fugir daquilo que já sabe. Esse é o modo mais imediato do ser-aí cuidar de si. O abismo que se abre ante ele parece expeli-lo em direção ao público, ao já por todos sabido e conhecido. Esse não originário é contornado em um tipo de compreensão ambígua que ignora o que sabe. Esse modo de existir recebe o nome de *impropriedade*, sendo por alguns autores

denominado de inautenticidade. Entretanto, enquanto poder-ser, o *Dasein* pode ainda vir a apropriar-se de seu ser na medida em que é chamado por seu ser a esse encontro.

No parágrafo 41 de *Ser e Tempo*, o ser do *Dasein* aparece como *cura* (*Sorge*). O que o filósofo nos convida a pensar é um ente lançado em possibilidades, tendo como tarefa escolher-se e ser responsável por suas escolhas. Este ente precisa cuidar-se, ou melhor, é cuidado. O emprego feito dessa palavra na analítica do *Dasein* exige levarmos em conta que nosso ser é constituído por um inacabamento, pois temos sempre que ser, o que aponta para a necessidade de cuidado com esse ser que acontece.

A definição de *cura* diz que o *Dasein* se antecede no mundo junto ao ente intramundano (HEIDEGGER, 2015, parágrafo 41). Esse anteceder-se já no mundo, que permite ao ente surgir como o que é, é denominado *cura*. A *cura* diz respeito, portanto, à *ocupação* (*Besorgen*) que descobre o ente à mão, à *preocupação* (*Fürsorge*) com o outro ser-aí e, finalmente, ao cuidado consigo mesmo, pois o ser do *Dasein*, estando entregue à responsabilidade de cada um, exige cuidado.

Sendo esse movimento de anteceder-se, o *Dasein*, além de já ter se antecedido junto ao mundo, também já antecipou sua morte e foi tocado por isso. Ou seja, o fim do ser-aí humano não pode ser pensado somente como a cessação de seu viver, pois, já tendo sido antecipado, esse fim faz parte de nosso existir. Existimos como entes finitos, que *de início e na maior parte das vezes*, empenham-se em encobrir o que já foi pré-cursado e, assim, sabido: isso é outro modo de definirmos a queda do ser-aí, pois ele *cai* do que já alcançou.

A questão que temos pela frente diz respeito ao possível ser-todo do *Dasein*. Heidegger afirma que jamais compreenderemos o ser todo inerente ao *Dasein*, se não integrarmos em nosso entendimento o *ser-relativamente-à-morte*.

Epicuro (2002), em sua *Carta a Meneceu*, diz que nossa morte não é um problema nosso, pois, enquanto estamos vivos, ela não é um fato dado e, quando estivermos mortos, não estaremos aqui para fazer frente a ela.

Heidegger dedica o primeiro capítulo da segunda seção de *Ser e Tempo* ao esclarecimento de como nossa morte não pode ser pensada biologicamente, apenas enquanto o cessar de viver, que, portanto, não teria relação alguma com nosso ser. Pensar deste modo nos levará para longe de algo que nos toca profundamente e determina nosso existir tanto existencial como existencialmente.⁷

⁷ Para maior esclarecimento do significado dos termos existencial e existenciário, ver Heidegger (2015, parágrafo 9). Lembramos que a tradução de *Ser e Tempo* de Fausto Castilho procedeu como a tradução de Jose Gaos para o espanhol, invertendo o significado desses termos.

Inicialmente, vejamos a dimensão existencial, ontológica, do ser-relativamente-à-morte. O que o filósofo busca mostrar é que podemos apreender o *Dasein* através de suas realizações, de seus fracassos e do que ele é capaz de conquistar em termos existenciários; contudo, esse caminho não alcançará seu poder-ser todo. O que pode garantir que capturamos o possível ser-todo do *Dasein*, ou melhor, que nossa compreensão alcançou o ser do *Dasein* do início ao fim?

Heidegger, em *Ser e Tempo*, entende que, ao mover-se no âmbito de realizações de cada um, nosso entendimento alcança apenas o ôntico, acontecimentos dados, sem, entretanto, permitir que o *Dasein* inteiro seja compreendido do início ao fim. Somente quando levarmos em conta o ser-para-morte estaremos em uma *posição prévia* que possibilitará uma *visão prévia* e uma *compreensão* do poder-ser todo do *Dasein*, pois, ao levarmos em conta o ser-para-morte, estamos incluindo, em nosso entendimento, a possibilidade mais extrema, irremissível, insuperável e própria do *Dasein*. A morte, sendo essa possibilidade mais extrema, insuperável, aparece como limite necessariamente definitório do *Dasein*, tendo, portanto, que integrar nossa compreensão existencial e ontológica de seu modo de ser.

Chegar a esse limite último e incluí-lo em nosso entendimento é o que permite a Heidegger afirmar que alcançamos, ou melhor, *comprendemos* o possível ser-todo do *Dasein*. Acontece que a morte se revela, também, como a possibilidade mais própria do *Dasein*, aquela que nos toca mais de perto, na medida em que coloca em risco o nosso próprio poder-ser. Ou seja, a possibilidade mais extrema é a mais própria, por evidenciar aquilo que é mais próprio de cada um: poder ser quem é. Assim, mostra-se o caráter absolutamente insubstituível de cada *Dasein*, pois o que se revela aí é a absoluta impossibilidade de transferir esse poder-ser que nos define para outro ser-aí. É por esse motivo que a morte aparece em *Ser e Tempo*, como uma possibilidade singularizadora. Não há como transferi-la para alguém, não há como eliminá-la, pois ela se impõe como possibilidade extrema onde cada um é que conta. “*Enquanto fim da presença, a morte é a possibilidade mais própria, irremissível, certa e, como tal, indeterminada e insuperável da presença*” (HEIDEGGER, 2015, p. 335, grifo do autor).

Incluindo o ser-para-morte em sua compreensão do *Dasein*, Heidegger encontra a possibilidade de apreendê-lo em seu possível poder-ser todo. Isto ficará claro quando Heidegger (2015, p. 395) afirma que é levando em conta o fim do ser-aí que se “[...] *conquista o ser desse ente contra sua tendência própria de encobrimento*” (HEIDEGGER, 2015, p. 395, grifo do autor). Entretanto, com esta conquista, ainda não ficou decidido se este ente pode vir a apropriar-se de seu poder-ser todo e existir de um modo mais inteiro, pois este *ser-*

relativamente-à-morte, no fundo, constitui-se em uma ameaça para o próprio *Dasein*; deste ser o *Dasein*, no início e na maior parte das vezes, foge, busca escapar.

Em outras palavras, a condição do *Dasein* apreendida fenomenologicamente é marcada por uma possibilidade fundamental que, a princípio, não é acolhida em seu existir. Como vimos, o nome dessa recusa ao próprio ser é queda no mundo, a marca daquilo que o filósofo denomina existir impróprio.

Heidegger irá partir de um fenômeno conhecido cotidianamente e, a partir daí, falar da possibilidade de o *Dasein* não somente ser apreendido ontologicamente em seu poder-ser todo, mas também vir a existir de um modo próprio. Este fenômeno é aquilo que conhecemos, cotidianamente, como “voz da consciência”. Em nosso dia a dia, reconhecemos basicamente uma função de advertência, censura ou ainda aprovação, naquilo que denominamos *voz da consciência*. O filósofo entende isso como resultado de nossa atitude cotidiana que “vê” o existir como um negócio e sempre aguarda orientações na gestão desse “negócio”: “A cotidianidade toma a presença como algo à mão de que se ocupa, ou seja, que pode ser gerenciado e calculado. A ‘vida’ é um ‘negócio’, independentemente se ela cobre ou não os seus custos” (HEIDEGGER, 2015, p. 370).

O filósofo sabe que a sua interpretação da voz da consciência irá violentar os padrões mais costumeiros dentro dos quais compreendemos essa experiência humana. Essa violência hermenêutica da interpretação cotidiana é necessária, pois esta vê o *Dasein* como “[...] um ‘orçamento doméstico’ cujas dívidas só precisariam ser quitadas para o si-mesmo poder ficar, como espectador passivo, ‘ao lado’ dessas sequências de vivências” (HEIDEGGER, 2015, p. 374).

O que irá interessar ao filósofo nessa experiência é que estamos, ou melhor, somos um diálogo constante conosco, com o que fazemos ou nos abtemos de realizar; enfim, somos um diálogo com nosso próprio ser, ainda que muitas vezes nos façamos de surdos. Nessa conversa, teremos um diálogo fundamental, silencioso, no qual nada é pronunciado para nós, no entanto, algo nos toca. Esse algo que nos toca é o nada. Esse silêncio, em que nada é dito, não é compreendido pela analítica do *Dasein* como uma simples ausência do que dizer. Pelo contrário, é o nada que, silenciosamente, pronuncia-se para nós. É o nada que se coloca ante nós. É o nada do ser-no-mundo que já chegou até nós, mais uma vez se apresentando.

Heidegger, em *O que é metafísica*⁸, afirma que, quando a angústia passa, costumamos dizer que não foi nada, ao passo que seria mais exato dizermos: foi o nada que chegou até aqui

⁸ Ver Heidegger (2008, p. 116-123).

com sua estranheza característica. Ele entende essa estranheza como um chamado dirigido por nosso próprio ser a nós mesmos, um chamado na direção de nos apropriarmos de nossa condição finita.

Para compreendermos o que o filósofo tem em vista aqui, é preciso lembrarmos que o discurso que compreende, autêntica e verdadeiramente, nossa possibilidade mais própria, irremissível, insuperável e extrema, é o silêncio, pois o silêncio que limita circunda o falatório cotidiano, é requisitado a expressar também o nosso limite até onde nosso ser pode alcançar. Além disso, isto é, de nosso próprio ser, o silêncio é que fala.

O gesto que aceita o convite para dar ouvidos ao silêncio e, assim, podermos ser como sempre fomos, é chamado de *decisão antecipadora da morte*. Esta decisão não deve ser vista como um pacto que aceita viver angustiado para sempre e pela vida afora; significa, antes, a aceitação de nossa condição mais própria, a de mortais, permitindo, assim, superar a fuga incessante de nossa finitude. Essa decisão simplesmente acolhe nosso próprio ser e, assim, é vista como a liberdade para existirmos em sentido próprio. Segundo o filósofo, a *decisão antecipadora* pode, inclusive, liberar a possibilidade da alegria mobilizada por esse encontro mais próprio (HEIDEGGER, 2015, p. 393). Afinal de contas, o que significa a decisão antecipadora da morte e o tipo de existência daí advindo?

A questão dos modos de ser próprio e impróprio já aparece no início de *Ser e Tempo*, no parágrafo 9. Lá, encontramos que o *Dasein*, sendo uma possibilidade que é, em cada caso, minha, “[...] *pode*, em seu ser, isto é, sendo, ‘escolher-se’, ganhar-se ou perder-se ou ainda nunca ganhar-se ou só ganhar-se ‘aparentemente’” (HEIDEGGER, 2015, p. 86). A ideia heideggeriana é que o *Dasein*, sendo uma possibilidade que é sempre sua, é convidado a apropriar-se desse fenômeno. Para que essa apropriação aconteça, é preciso *querer-ter-consciência*. (HEIDEGGER, 2015, p. 376-377).

Devemos destacar que o *Dasein* é compreendido sempre dentro de um conflito: já tendo sido tocado pela estranheza de sua condição, sente-se tentado pelo mundo a afastar-se de si mesmo em sentido próprio, dirigindo-se ao si-mesmo impróprio e público, pois nesse modo de ser, na queda (*Verfallen*), sente-se aliviado de sua carga de ter que ser.

Para alcançarmos o que Heidegger pensa aqui, temos que recordar que nossa questão, enquanto seres humanos, é poder ser, pois nosso ser está em jogo. Nosso ser é uma tarefa, temos que ser, ainda que já estejamos sendo. No entanto, o *Dasein* não consegue descanso, entregando-se ao mundo. Essa queda é sempre frenética e ávida, não deixando ao ser-aí a oportunidade de sossego: “Esse arrancar contínuo da propriedade, sempre dissimulado e junto

com o lançamento no impessoal, caracterizam a decadência como *turbilhão*” (HEIDEGGER, 2015, p. 244).

Isto se dá uma vez que somos chamados por nosso próprio ser, *cura*, a nos apropriarmos de nossa condição mais própria, isto é, do nosso *ser-relativamente-à-morte*. Heidegger discute, com cuidado, o fenômeno conhecido popularmente como *voz da consciência* e mostra que, silenciosamente, somos convidados a nos aproximar daquilo que já nos alcançou e, no entanto, nos afastou. O que o filósofo diz é que sabemos de nossa finitude, mas domesticamos esse saber com um discurso que *tenta, tranquiliza, aliena e aprisiona*. (HEIDEGGER, 2015, parágrafo 38, p. 243-244).

Portanto, o ser-aí é entendido na Daseinsanalyse como estando, a princípio, afastado daquilo que “sabe” de si-mesmo, sendo convidado, constantemente, a aproximar-se desse saber. No entanto, na maioria das vezes, não dá ouvidos a esse convite. É importante ressaltarmos que esse saber do qual fugimos não se trata de um saber acerca de nossa biografia ou tampouco acerca do sentido de nossas vivências singulares; antes de tudo, é um saber que diz respeito a nosso modo de ser, uma determinação de ordem ontológica, e não de natureza existencial ou semântico-biográfica.

Em sua contenda contra o paradigma da modernidade, sujeito x objeto, Heidegger irá mais longe ainda. Não satisfeito em mostrar-nos que, de início, não somos um sujeito diante de um objeto, mas que lidamos e nos ocupamos com a realização de algo, mostra-nos que é esta realização, junto à qual originariamente nos detemos, que libera os entes com os quais nos ocupamos. A pretensão primazia de um sujeito que se dirige àquilo que é real e está diante de si, sabemos, representa para Heidegger a vontade metafísica, que nos determina como ocidentais, de termos a realidade ante nós. Esse sujeito, fruto da vontade metafísica, não é algo passível de ser demonstrado de forma rigorosamente fenomenológica. O último parágrafo de *Ser e Tempo* toca essa questão ao questionar: “Por que, ‘numa primeira aproximação’, se ‘concebe’ o ser justo a partir de algo simplesmente dado e *não* do manual, que está *ainda mais perto*?” (HEIDEGGER, 2015, p. 535).

O caminho a ser trilhado pelo filósofo em busca da resposta a essa questão, sabemos, altera-se na década de 1930, com a atenção do filósofo voltando-se para a história de nossa filosofia ocidental. O que ele deseja mostrar nessa virada (*Kehre*) é a *História do Ser*. Vejamos que consequências a *cura*, enquanto fenômeno de anteceder-se junto a uma totalidade significativa (mundo), traz para a analítica existencial.

A *cura*, designando esse movimento de já estar junto ao mundo ao lidar com os entes, mostra o ser-aí “com um pé fora do imediatamente presente”, na medida em que já se *antecede*

junto ao mundo. Será após demonstrar que a cura (*Sorge*) possui um sentido temporal que Heidegger partirá da análise existencial em direção à análise temporal.

A segunda seção de *Ser e Tempo* dedica-se ao aprofundamento das análises existenciais desenvolvidas até o parágrafo 44. As análises fenomenológicas e existenciais da primeira seção de *Ser e Tempo* mostraram que não somos o sujeito que tem diante de si um monte de objetos ou entes simplesmente dados e percebidos, inicialmente, como meras coisas. Na medida em que já estamos sempre detidos na realização de algo, é dentro da perspectiva aberta por esta ocupação que os entes chegam até nós como os instrumentos que originariamente são.

A partir da segunda seção de *Ser e Tempo*, Heidegger (2015) começa a mostrar que todo o acontecimento existencial do ser-no-mundo se assenta em um fenômeno cuja essência é temporal: a cura. Isso exigirá um retorno às análises existenciais desenvolvidas na primeira seção do livro para mostrar que o *Dasein* – além de não entrar inicialmente em relação com itens separados e apenas em um segundo momento atribuir-lhes um significado – como ser-no-mundo, ele também não se detém apenas naquilo que é imediatamente presente ante os olhos.

Dito em outras palavras, o *Dasein* não é um “olhador da realidade” presente. Ele se ocupa, em sua lida, buscando algo que ainda não tem. Será essa ocupação, que tem em vista algo, que ainda não é onticamente real, que sustentará o aparecimento dos entes à mão e, secundariamente, dos entes simplesmente dados.

O ponto que Heidegger salienta é o fato da nossa relação não se dar apenas com aquilo que é presente ante nossa vista; pelo contrário, o que é ante nossa vista se estrutura, isto é, chega até nós, a partir daquilo que não é presente à vista, mas que já foi pré-descoberto por nós, na medida em que nos dirigimos a isso em nossa ocupação. Esse fenômeno, estruturante daquilo que aparece, é denominado popularmente de realidade, enquanto o filósofo o chama de temporalidade originária.

As complexas análises que Heidegger desenvolve na segunda seção de *Ser e Tempo* começam no parágrafo 45 e seguem até o final do livro, no parágrafo 83, distribuídas em seis capítulos. Como as questões enfrentadas ao longo dessa segunda seção nem sempre tocam diretamente nosso problema, serão abordadas, aqui, de modo mais sucinto.

O primeiro momento dessa segunda seção procura nos mostrar que a delimitação existencial, conceitual do ser-todo do *Dasein*, precisa levar em conta seu fim, pois o ser-aí – não sendo uma coisa e sim uma estrutura hermenêutica que compreende e é afetado por seu próprio ser – só será compreendido em seu ser, isto é, existencial e ontologicamente, se o levarmos em conta do início ao fim. Dessa forma, o ser-relativamente-à-morte passa, necessariamente, a integrar qualquer projeto de compreensão que vise esclarecer o ser-aí. O que

o filósofo tem em vista é deixar claro que a possibilidade extrema fala da fronteira de nosso ser e, nesse sentido, é um limite definitório de nossa condição que precisa ser levado em conta ao pensarmos o ser-aí.

O mesmo acontece com o ser-aí no que diz respeito à possibilidade de vir a ser, existir de um modo próprio. Essa possibilidade passa, também necessariamente, pelo gesto de integrar a seu poder ser a sua “[...] *possibilidade mais própria*⁹, *irremissível, certa e, como tal, indeterminada e insuperável [...]*” (HEIDEGGER, 2015, p. 335). Como já vimos, a morte é a possibilidade que abre a impossibilidade de o *Dasein* vir a ser substituído ou trocado – como se faz com uma coisa – na medida em que aquilo que está em jogo é o próprio poder ser de alguém.

Se, por um lado, o ser-aí foge de sua verdade mais própria, a finitude do existir, por outro, é chamado silenciosamente a apropriar-se de sua condição mais própria. Partindo da análise daquilo que cotidianamente conhecemos como *voz da consciência*, Heidegger (2015, parágrafos 54-60) nos convida a olhar para esse fenômeno de um modo distinto do costumeiro, mostrando um diálogo, silencioso, do ser-aí consigo em que a estranheza originária da condição humana é posta ante si mesmo. Esse apelo dirigido ao *Dasein* pela *cura (Sorge)*, mostra a condição humana como conflituosa: somos lançados no mundo numa situação de estranheza inóspita e concomitantemente tentados a fugir desta nos entregando ao mundo. Ainda que não seja unívoco o que o ser-aí ouve, esse chamado silencioso possibilita a *decisão antecipadora da morte* e, desse modo, um poder-ser próprio. O que está em questão é o enfrentamento da disposição fundamental, pois “O querer-ter-consciência transforma-se na prontidão para a angústia.” (HEIDEGGER, 2015, p. 377).

Na sequência, teremos o poder-ser próprio do ser-aí apontando para o fenômeno mais fundamental em *Ser e Tempo*: a temporalidade. Vimos que o *Dasein* vem a si-mesmo a partir do futuro, pois é em seu *porvir (Zukunft)* que irá encontrar sua possibilidade mais própria. A partir desse fenômeno, a temporalidade, Heidegger irá nos convidar a olhar de um modo mais radicalmente fenomenológico para aquilo que já havíamos visto até então. O modelo de homem que olha para a realidade presente diante de si será mais radicalmente ainda desmanchado por meio das análises temporais. A própria estrutura da *cura (Sorge)* irá mostrar-se como assentada sobre o fenômeno da temporalidade, na medida em que é definida como o “[...] anteceder-a-si-mesmo-em (um mundo) enquanto ser-junto-a (um ente intramundano que vem ao encontro)” (HEIDEGGER, 2015, p. 401).

⁹ É importante atentarmos que a morte é a possibilidade mais própria do *Dasein*, pois nela está em jogo o que temos de mais próprio: poder ser quem somos.

A descoberta de que a *temporalidade* é o sentido do ser da *cura*, aliada ao fato de a cura responder pelo ser do *Dasein*, exigirá que todas as análises existenciais precedentes sejam retomadas em um nível mais originário e profundo. Por esse motivo, a constituição fundamental do *Dasein*, *ser-no-mundo*, será analisada tendo em vista sua determinação temporal.

O que resultará desse novo aprofundamento existencial e temporal é um ser humano cada vez mais distante do modelo de subjetividade que o entende como alguém que se encontra diante de uma realidade presente e a compreende por meio de uma intuição, seja esta sensorial ou categorial. O *Dasein*, já sempre se ocupando de uma tarefa, de algo que faz, encontra-se irremediavelmente remetido ao futuro, àquilo que visa obter em sua ocupação. E assim o faz, uma vez que também sempre foi tocado pelo seu próprio já ter-sido-lançado. Em certa medida, aquilo que temos presente ante nós é precedido, ontologicamente, por essa movimentação temporal.

Heidegger irá finalizar *Ser e Tempo*, no parágrafo 83, fazendo uma série de perguntas, que, segundo Stein (2001), por exemplo, já prefiguram uma mudança de perspectiva nas análises vindouras. O filósofo alemão insiste na pergunta por que tendemos a compreender o ser a partir da noção de objeto ou *ser simplesmente dado* – e não do ente à mão que está mais próximo de nós. De certa forma, podemos pensar que, mesmo com as conquistas de *Ser e Tempo*, o filósofo ainda não está satisfeito. Essa persistência da compreensão do ser a partir da noção de simples presença em nossa tradição ocidental parece empurrar Heidegger em outra direção.

Alguns anos após a publicação de *Ser e Tempo*, o pensamento heideggeriano irá tomar uma nova direção, sem, contudo, negar as conquistas prévias. Será na direção da história de nossa filosofia que serão buscados esclarecimentos para a pergunta acerca da prevalência da compreensão do ser como simples presença.

2.2 A essência do fundamento

Nesse texto, Heidegger aprofunda-se em uma questão já presente em *Ser e Tempo*, e, de fato, aberta no início de nossa filosofia ocidental: o que é fundamento? O que determina o fundamento? Ou, dizendo de outro modo, o quanto é confiável nosso acesso ao ser dos entes? Essa é a questão do fundamento, pois ela pergunta em que está assentado o acesso que temos às coisas de nosso mundo. Portanto, a pergunta pelo fundamento indaga o quanto é seguro o conhecimento que temos dos entes, o quanto esse conhecimento está erigido sobre bases

sólidas. Haveria um chão firme a sustentar o acesso que temos aos entes? Como podemos ver, para Heidegger, a questão do fundamento está diretamente vinculada à questão da verdade entendida não como *adequatio intellectus et rei*, mas como desvelamento.

Segundo Richardson (1962, p. 161), “*The Essence of Ground* (1929) is one of the hardest diamonds in all of Heidegger’s ample treasury”¹⁰. No entanto, trata-se de um texto que está contido em *Ser e Tempo*, pois, como veremos na sequência, o filósofo apresenta o fundamento e sua essência marcados pela transcendência do ser-no-mundo, pela liberdade e finitude do ser-aí, determinações conquistadas em sua obra de 1927.

Heidegger percorre a questão do fundamento em três tópicos: 1) O problema do fundamento; 2) A transcendência como âmbito da questão da essência do fundamento; 3) Sobre a essência do fundamento.

No primeiro momento, a essência do fundamento será apresentada em sua conexão com a questão da verdade, aqui entendida como desvelamento do ser “[...] *que primeiramente possibilita a manifestação do ente*” (HEIDEGGER, 2008, p. 143). Dessa forma, o problema do fundamento começa a ser visto como uma questão ontológica que diz respeito ao desvelamento do ente e, por conseguinte, do ser. Portanto, a verdade entendida como a concordância entre um enunciado e seu objeto pressupõe uma verdade mais originária: a descoberta do ente. Acontece que, como o filósofo deixa claro, a manifestação do ente não seria possível sem uma prévia compreensão do *ser*. Essa compreensão do ser é fundada na transcendência do ser-aí.

Reunindo fundamento, verdade e transcendência, Heidegger entende que “[...] o *problema* do fundamento somente pode ter sua morada lá, onde a essência da verdade haure sua possibilidade interna, na essência da transcendência” (HEIDEGGER, 2008, p. 147). Desse modo: “A questão da essência do fundamento transforma-se no *problema da transcendência*” (HEIDEGGER, 2008, p. 147).

Esclarecer o que constitui a transcendência do ser-aí e como ela se diferencia da transcendência do “sujeito em sua relação com o objeto” será o próximo passo a ser dado. A transcendência deve ser apreendida não como o acontecimento do sujeito saindo de si episodicamente e ultrapassando uma barreira em direção ao objeto, pois:

A ultrapassagem acontece na totalidade e nunca apenas às vezes e às vezes não, mais ou menos como se porventura ela consistisse unicamente e antes de tudo em uma apreensão teórica de objetos. Com o fato do ser-aí, a ultrapassagem já está sempre muito mais aí. (HEIDEGGER, 2008, p. 151).

¹⁰ “A *essência do fundamento* (1929) é um dos diamantes mais duros e difíceis em todo o vasto tesouro de Heidegger”. (RICHARDSON, 1962, p. 161, tradução nossa).

É preciso entender que a transcendência constitui tão essencialmente o ser do ser-aí, que enunciar “ser-aí transcendente” configura uma tautologia (HEIDEGGER, 2008, p. 150). A ultrapassagem que o filósofo tem em vista ao falar de transcendência é em direção ao *mundo*. Nessa medida, falar em ser-aí transcendente é, de fato, redundante, uma vez que o ser-aí tem, como condição fundamental, já *ser-no-mundo*. “Da transcendência faz parte mundo, como aquilo em direção do que acontece a ultrapassagem.” (HEIDEGGER, 2008, p. 153).

Ainda neste segundo tópico, Heidegger nos mostra a história da noção de mundo, partindo dos pré-socráticos gregos e chegando até a filosofia moderna, notadamente, em Kant. Faz esse percurso buscando mostrar a proveniência e justeza do seu entendimento do ser-aí humano enquanto ser-no-mundo ou, ainda, como *formador de mundo*. Formador de mundo significa ser um ente que deixa acontecer mundo, sendo que *mundo*, aqui, é entendido como o horizonte de sentido ou a totalidade significativa na qual originariamente o ente aparece. Estar nesse horizonte constitui a ultrapassagem transcendente do ser-aí.

O segundo momento de *A essência do fundamento* encerra-se com Heidegger enfatizando que o breve percurso pela “[...] história ainda oculta do problema originário da transcendência [...]” (HEIDEGGER, 2008, p. 174) deve nos mostrar que a transcendência não será compreendida por meio de uma fuga para o objetivo nem para o subjetivo.

O que o filósofo tem em vista com esta afirmação é preparar o leitor para compreender que o ser-aí, sendo-no-mundo, enquanto estrutura transcendente, já é atravessado pela *liberdade*.

Assim, entramos no terceiro tópico do texto *Sobre a essência do fundamento*. É importante destacarmos que liberdade, entendida heideggerianamente, não possui o significado de poder fazer o que quiser. Liberdade refere-se ao acontecer fático do *Dasein* que, podendo ser, já deixou mundo ser e, assim, descobriu os entes sempre dentro de uma estrutura significativa, isto é, mundana. O que está em pauta aqui é: um ente trancado em si, isto é, preso, jamais alcançaria o aí fora, o mundo, e tampouco poderia ser si-mesmo. Com o termo liberdade, o filósofo põe em foco esse poder sair de si em direção ao mundo, constitutivo da transcendência. Por isso, ele dirá: “A ultrapassagem para o mundo é a própria liberdade.” (HEIDEGGER, 2008, p. 176).

Desse modo, temos que levar em conta que é na transcendência e na liberdade, entendidas como determinações essenciais do ser-aí, que encontraremos o fundamento em seu tríplice entrelaçamento: erigir, tomar chão e fundar como fundamentar. Esses três modos de fundar são desdobramentos da análise da mundanidade feita nos parágrafos 15 ao 18 de *Ser e tempo*.

Inicialmente, vejamos o erigir. Segundo Heidegger, o erigir enquanto “[...] ‘primeiro’ fundar não é outra coisa senão *o projeto do em-virtude-de.*” (HEIDEGGER, 2008, p. 178). O que está sendo afirmado aqui é que a descoberta originária dos entes se dá sempre em virtude do próprio ser do ser-aí. Em outras palavras, isso diz que o ser do ser-aí está sempre implicado, envolvido em todo acesso ao ente. Ou seja, os entes que aparecem originariamente são os instrumentos, em uma totalidade conjuntural, referidos, sempre, uns aos outros. A totalidade conjuntural é marcada por uma serventia e pode estar remetida à outra totalidade conjuntural, mas, em última instância, o todo conjuntural remonta ao próprio ser do ser-aí ou, como diz o filósofo, *é em virtude do ser do ser-aí*, o qual, ao ser, possui seu próprio ser em jogo. O que Heidegger tem em vista ao falar do *erigir* é mostrar que todo e qualquer projeto de mundo, tudo que é compreendido, estrutura-se, originariamente, em virtude do ser-aí.

O segundo modo de fundar, *o tomar chão*, diz respeito ao encontro fáctico do ente. Ou seja, o projeto de mundo, por um lado, revela excesso na ultrapassagem do ente, mas, ainda assim, nesse projeto de mundo é que aparece o ente em que o ser-aí se deixa absorver. O que está em causa é o mundo cotidiano e a descoberta do ente em seu caráter de ser à mão. É esse o sentido de o filósofo afirmar que com tal absorção no ente, “[...] o ser-aí tomou-chão (assento), no ente, conquistou ‘fundamento’” (HEIDEGGER, 2008, p. 179). É importante termos claro que esses dois modos de fundar não acontecem de forma sequencial no tempo cronológico, mas sim simultaneamente, pois “[...] a transcendência se enraíza na *essência* do tempo, isto é, em sua constituição ekstático-horizontal” (HEIDEGGER, 2008, p. 179).

O terceiro modo é o fundar como fundamentar, momento em que a transcendência possibilita o aparecimento do ente em sua verdade ôntica. Esse modo de fundar é uma co-requisição dos outros dois modos, pois, no projeto de mundo, em última instância em virtude de si-mesmo, o ser-aí se excede. Contudo, ele toma chão no encontro fáctico com o ente e será nesse encontro que emerge a indagação pelo porquê. Como todo esse acontecimento de mundo é marcado por uma afinação ou disposição afetiva¹¹, a enigmaticidade que originariamente constitui o aí do ser-aí se expressa pedindo um porquê.

Heidegger, dessa forma, questiona a ideia segundo a qual a essência do fundamento estaria em um princípio universal a ser alcançado por meio de uma abstração racional-conceitual. “*A essência do fundamento é a tríplice distribuição do fundar em projeto de mundo,*

¹¹ É importante lembrar que o aí do ser-aí é marcado por uma enigmaticidade colocada pela disposição afetiva ou estado de humor. A esse respeito conferir Heidegger (2015, parágrafo 29).

absorção no (pelo) ente e fundamentação ontológica do ente, uma distribuição que brota transcendentemente” (HEIDEGGER, 2008, p. 184, grifo do autor).

Mas, afinal, o que o filósofo pretende nos dizer com essas intrincadas descrições da essência do fundamento? Como visto, ele diz que a questão do fundamento é uma questão humana e que o fundamento está enraizado em uma determinação humana. Vejamos de forma resumida o que obtivemos em nossa leitura. O fundamento é constituído por três modos originários de fundar. O *erigir* instaura mundo tendo em vista o poder ser do ser-aí como projeto. Com esse projeto de possibilidades, o ser-aí encontra o ente e nele se deixa absorver, de modo a *tomar chão* no mundo. Uma vez que o ser-aí erige mundo e toma chão no mundo, desdobra-se um terceiro modo de fundar, a saber, o *fundamentar*. Enquanto poder-ser, o ser-aí transcende ao mundo como projeto de si e, ao mesmo tempo, encontra o mundo dos instrumentos (*Zuhandenes*) com os quais se ocupa em sua facticidade cotidiana. Esses dois modos de fundar, *erigir* e *tomar chão*, dão ensejo a um terceiro: o *fundamentar* do ente subsistente (*Vorhandenes*). Sistemáticamente, temos a seguinte articulação:

- ente: o ser-aí ele mesmo (*das Dasein selbst*) – erigir (mundo em sua dimensão livre);
- ente: o instrumento (*das Zuhandene*) – tomar chão (mundo em sua dimensão prática);
- ente: o subsistente ou simplesmente dado (*das Vorhandene*) – fundamentar (mundo em sua dimensão teórica).

Então, a essência do fundamento, segundo o filósofo, é a liberdade transcendental do *Dasein*, que projeta não somente uma compreensão dos entes da nossa lida diária, como também dos *entes simplesmente dados*. Como vemos, trata-se de uma essência do fundamento marcada pela finitude que constitui o ser-aí, e não pela firmeza de um princípio racional de caráter absoluto.

O que Heidegger busca mostrar em sua análise da questão do fundamento é que, em nossa tradição, ao buscarmos um fundamento, buscamos algo sempre mais sólido, firme e que dê sustentação ao que é erigido a partir dele. Entretanto, como o fundamento é encontrado no próprio ser-aí, pois ele, apesar de não ter posto seus fundamentos, tem que existir como fundamento, teremos uma solidez finita e, talvez, não tão sólida. Desse modo, temos o ser-aí, como formador de mundo, livre para fundar.

Vejamos, na sequência, a presença do pensamento do filósofo na obra de Binswanger.

3 O PENSAMENTO DE LUDWIG BINSWANGER

Depreende-se de todos esses textos que Binswanger, homem dotado de uma cultura enciclopédica, é muito mais um pensador que um médico. É isso que explica que a Daseinsanálise binswangeriana se caracterize, em oposição à psicanálise que nasce de uma motivação propriamente terapêutica, por um cuidado antes de tudo científico, proveniente da insatisfação de ver faltar à psicopatologia um fundamento epistemológico.

(DASTUR; CABESTAN, 2015, p. 65)

Como nosso trabalho busca entender como Ludwig Binswanger apropriou-se do pensamento de Martin Heidegger, iremos privilegiar, aqui, momentos na trajetória de Binswanger em que a fenomenologia heideggeriana se faz presente – o que, contudo, não nos impedirá de passar por outros momentos de seu percurso, uma vez que, deste modo, obteremos uma compreensão mais penetrante deste.

3.1 Pontos principais do pensamento binswangeriano

Ludwig Binswanger (1881-1966) é reconhecido como o primeiro psiquiatra a introduzir a fenomenologia daseinsanalítica nos assuntos psicológicos e psiquiátricos. Nascido na Suíça, possuidor de cultura notável, tanto no âmbito médico quanto no filosófico e literário, desenvolveu sua obra sempre com muitas referências aos mais diversos autores, mesmo que a compatibilidade entre o pensamento desses autores fosse, algumas vezes, problemática.

Binswanger procede de uma família de médicos que possuía um hospital psiquiátrico, à beira do Lago de Constança, em Kreuzlingen. Este sanatório foi fundado por seu avô, Ludwig Binswanger (1820-1880), em 1857, com uma proposta terapêutica inovadora: abolia o emprego dos instrumentos de contenção forçada e colocava a família do médico ao alcance do doente, procurando criar uma atmosfera acolhedora e agradável para os pacientes. Em alguns casos, extremos, montava-se uma casa para o paciente. Essa clínica foi das primeiras a disponibilizar tratamento psicanalítico para seus pacientes (FICHTNER, 2003. p. xvi). Podemos dizer que Ludwig Binswanger Jr. cresceu no sanatório Bellevue que foi dirigido por seu pai, Robert Binswanger, a partir de 1880 até 1910. Nesse hospital, devido à sua reputação internacional, foram internadas pessoas muito conhecidas na sociedade europeia do século XIX e início do século XX. Como exemplo, podemos citar a Princesa Alice da Grécia, mãe do Príncipe Phillip, consorte da Rainha Elizabeth; Aby Warburg, historiador da arte. O grande bailarino do início do século XX, Vaslav Nijinsky, foi cuidado por Binswanger durante um certo tempo. O filósofo

Friedrich Nietzsche, quando teve sua crise, foi tratado por um tio de Ludwig Binswanger, em Jena.

Com a morte de seu pai em 1910, L. Binswanger irá assumir a direção médica de Bellevue e como uma de suas primeiras medidas introduz o tratamento psicanalítico. Binswanger ficará na direção da clínica até 1956 (HOLZHEY-KUNZ, 2006, p. 271).

Em Bellevue, reuniu-se, em diferentes ocasiões, toda uma sorte de pensadores, passando por Martin Heidegger, Martin Buber, Sigmund Freud, Max Scheler, Wilhelm Szilasi e muitos outros. Nesses encontros, a troca de ideias entre os presentes era frequente e intensa.

Será com uma grande bagagem de conhecimentos que irá buscar, incessantemente, fundamentos adequados para o estudo do ser humano e para o desenvolvimento de uma ciência que sempre concebeu como humana: a psiquiatria. Talvez, possamos afirmar que sua maior preocupação foi libertar sua disciplina de uma visão naturalista, neste caso, biológica, para assim encontrar uma compreensão genuinamente humana de acontecimentos fundamentalmente humanos: os psicopatológicos. Sem dúvida, a obra de Binswanger nos mostra a amplitude do acesso que ele teve à problemática à qual se dedicou.

Percebemos no autor, como o entendemos, um empenho, uma tentativa de construir uma medicina quase filosófica. A esse respeito, é exemplar a passagem de seu belo texto intitulado *El concepto del hombre según Heráclito* (1935), onde afirma que, sem dúvida, a psiquiatria é incapaz de compreender os verdadeiros problemas da humanidade como a religião, a filosofia, a arte, a liberdade. No entanto, ela se vê diante desta problemática quando se volta para a origem do acontecimento psicopatológico: o ser humano com o qual deve lidar. O psiquiatra sugere que a base sobre a qual o sofrimento, ou melhor, o acontecimento psicopatológico está assentado, são esses mesmos problemas fundamentais que a religião, a filosofia, a arte colocam diante do ser humano. Binswanger não apenas usa uma metodologia filosófica, a fenomenologia, para aproximar-se daquilo que o paciente psiquiátrico vive, como também identifica, na experiência do paciente, questões filosóficas. Suas citações vão de Platão, Aristóteles, Kant, Hegel, Husserl e Heidegger até Wundt, Habermas, Von Weizsacker e outros contemporâneos seus.

Em *A fenomenologia das psicoses*, Tatossian (2006) diz que a obra de Binswanger pode ser dividida em quatro fases: 1) uma inicial, freudiana; 2) um momento husserliano ou fenomenológico; 3) um de natureza heideggeriana; 4) finalmente, o retorno a Husserl.

Holzhey-Kunz (2006), por sua vez, fala em três períodos na trajetória de Binswanger, não mencionando o momento freudiano. O período inicial (1910-1930), marcado pela busca binswangeriana de conhecimentos sólidos que possam fundar a psiquiatria como uma disciplina

independente, é denominado fenomenológico; o segundo período (1930-1958), daseinsanalítico, revela a forte presença da Daseinsanalyse de Heidegger em suas reflexões; o último período (1958-1965) é o da pesquisa fenomenológica sobre a consciência.

Já Spiegelberg (1972) não vê, em Binswanger, uma fase freudiana, pois entende o trabalho do psiquiatra suíço como a busca de fundamentação filosófica para a psicanálise. Por isso, o trajeto do psiquiatra será dividido em quatro fases: 1) fase pré-fenomenológica, na qual se dirige ao neokantismo; 2) primeira fase husserliana, na qual se liberta da “cegueira naturalista”; 3) fase heideggeriana, marcada pelo encontro com a estrutura ser-no-mundo; 4) segunda fase husserliana, caracterizada pela dedicação à fenomenologia constitutiva de Husserl.

Como vemos, as diferentes fases encontradas na obra de Binswanger expressam a presença de uma bagagem intelectual grande e diversificada que o autor em questão adquiriu ao longo de sua trajetória.

Desde que conheceu Freud, a quem foi apresentado por Carl Gustav Jung em 1907, encanta-se com a psicanálise e seu criador. No entanto, suas questões acerca da necessidade de fundamentos adequados e sólidos para a psiquiatria jamais o abandonaram. Isso fez com que sua adesão à psicanálise fosse sempre apenas parcial e, muitas vezes, um pouco hesitante, pelo menos para Sigmund Freud.¹²

No nosso entendimento, Binswanger jamais aderiu integralmente ao pensamento de Freud, nunca chegando a ver o ser humano sob a ótica freudiana. Podemos perceber, na correspondência entre eles, as reservas com que Binswanger se aproximou da psicanálise, assim como as queixas do criador da psicanálise acerca dessas hesitações. Binswanger descreve, com clareza, a diferença entre o seu pensamento e o de Freud ao relatar a visita que fez a ele em 1927, em Semmering (BINSWANGER, 1957, p. 80-82 e 1973a, p. 260-261).¹³ Ambos conversavam sobre um caso grave de neurose obsessiva e Binswanger, tentando explicar a ausência de um passo decisivo por parte do paciente durante o tratamento, referiu-se a uma incapacidade de elevar-se a um plano de “comunicação espiritual” com o médico. Binswanger, a princípio, custa a crer no que ouve de Freud: “Sim, tudo é espírito”. Na sequência, encorajado pelo que ouvira, acrescenta que reconhecia a presença de uma religiosidade fundamental e originária no homem. Freud, a seguir, arremata dizendo que a religião se origina no desamparo e na angústia da criança e da jovem humanidade e, enquanto isso, retira de sua estante e coloca diante de seu interlocutor o manuscrito de *O futuro de uma ilusão*, escrito em 1927, em que

¹² Binswanger (1957) relata algumas passagens em que Freud deixa claro, em diferentes ocasiões, considerar sua adesão à psicanálise hesitante.

¹³ Esse episódio é contado por Binswanger nos dois textos acima referidos.

prevê o desaparecimento da religião em um futuro próximo, pois ela já teria cumprido sua missão e o mundo contemporâneo teria a oferecer melhores possibilidades de solução para os conflitos vividos pelo ser humano. Entre essas melhores possibilidades, Freud destaca a psicanálise.

Outro momento em que essas diferenças aparecem, ainda que de forma bem-humorada, é na carta escrita por Freud a Binswanger, comentando a conferência na Sociedade Vienense de Psicologia Médica, dada pelo suíço por ocasião dos 80 anos do psicanalista:

Dear friend. Your lecture is a pleasant surprise! Those who heard it and told me about it, were obviously unimpressed; it must have been too difficult for them. As I read it I was delighted with your beautiful language, your erudition, the vastness of your horizon, your tactfulness in contradicting me. [...].
*Naturally, for all that you have failed to convince me [italics mine]. I have always confined myself to the ground floor and basement of the edifice. – You maintain that by changing one's point of view, one can also see an upper story, in which dwell such distinguished guests as religion, art, etc. You are not the only one to say this; most cultured specimens of homo natura think the same thing. In this you are conservative, and I am revolutionary. (BINSWANGER, 1957, p. 96-99).*¹⁴

O fato de esses episódios serem posteriores à segunda década do século XX não deve nos levar a crer que essas diferenças e reservas do suíço só apareceram nessa ocasião, pois, como podemos ver em Binswanger (1957), suas reservas sempre estiveram presentes, acompanhando uma amizade também sempre presente.

Apesar de marcar com bom-humor as diferenças entre o seu pensamento e o do amigo, Freud destaca a amizade pessoal que os une de forma marcante, o que também é confirmado por Binswanger em diferentes escritos.

Vejamos, na sequência, o que leva Binswanger em direção à fenomenologia. Um texto de 1922, *Sobre fenomenologia*, já no início, afirma que a aproximação entre fenomenologia e psiquiatria se deve ao interesse de uma ciência empírica por aquilo que uma ciência eidética, das essências, tem a oferecer (BINSWANGER, 2013a). A necessidade de um procedimento rigoroso, que mantenha o investigador perto do acontecido, é essencial para Binswanger. Um exemplo disso temos quando ele afirma ser fundamental “[...] a restrição da análise ao que pode ser efetiva e previamente encontrado na consciência ou, em outras palavras, ao que se

¹⁴ “Caro amigo, sua conferência é uma agradável surpresa! Aqueles que a ouviram e me falaram a respeito não estavam obviamente impressionados; a conferência deve ter sido muito difícil para eles. Conforme fui lendo, deliciei-me com a beleza de sua linguagem, sua erudição, a amplitude de seu horizonte e seu tato em me contradizer. [...]. *Naturalmente, você falhou em me convencer [itálicos de Binswanger].* Eu sempre me confinei no térreo e no subsolo do edifício. Você sustenta que, mudando o ponto de vista, podemos ver o andar de cima, onde habitam distintos hóspedes como religião, arte etc. Você não é o único a dizer isso; a maioria dos espécimes cultivados do *homo natura* pensam a mesma coisa. Nesse sentido, você é conservador, e eu, revolucionário”. (BINSWANGER, 1957, p. 96-99, tradução nossa).

mostra imanente à consciência” (BINSWANGER, 2013a, p. 106). Nesta passagem, podemos ver a presença da fenomenologia husserliana e seu convite a permanecermos junto ao que chega à consciência do investigador. Neste texto, o autor irá realizar um longo percurso pelas artes, buscando mostrar a importância de “[...] um outro tipo de tomada de conhecimento ou de experiência imediata e direta de algo, e, além da decomposição conceitual em elementos particulares, ainda uma apreensão diversa, mais originária e mais total” (BINSWANGER, 2013a, p. 91).

Binswanger encontra, na intuição categorial das essências de Husserl, o espaço para os acontecimentos das normas morais, da experiência estética, de um sentimento valorativo, sendo dessa maneira que irá se aproximar das vivências humanas concretas e acontecidas nos casos dos pacientes psiquiátricos.

Neste texto, também aparece a importância da doutrina husserliana na tarefa de libertar a psiquiatria e a psicologia da biologia e, desse modo, garantir o acesso “[...] às coisas em si mesmas”. O olhar fenomenológico é importante, pois pode proteger-nos de um viés teórico que, previamente, decidiria o que e como são as coisas. A passagem que segue é um bom exemplo desta preocupação do autor:

A fenomenologia, então, em verdade ela mesma um edifício doutrinário científico, tem como mérito o fato de nos reconduzir com a maior energia possível para uma consideração pura e simples dos fenômenos, ensinando-nos a só deixar viger aquilo que efetivamente vemos, em uma intuição sensível ou categorial, e nos protegendo de uma imiscuição do visto em qualquer teoria, por mais bem fundada que seja. (BINSWANGER, 2013a, p. 104).

Segundo Binswanger, o interesse crescente de psiquiatras pela fenomenologia desde 1910 explica-se pela busca do acesso “às coisas em si mesmas”, isto é, de um caminho livre de concepções teóricas que previamente decidam o que acontece com o paciente.

Outro exemplo dessa preocupação em garantir – através da fenomenologia – uma proximidade com o vivido temos quando afirma, neste artigo, que, ao proferir sua conferência, não percebe sensações de face diante de si, mas vê seus colegas ouvindo sua palestra. Aqui, Binswanger, possivelmente, contrapõe-se à visão da psicologia introspeccionista de Wilhelm Wundt, para a qual, em um primeiro momento, chegariam até o ser humano meras *sensações* desprovidas de qualquer significação; a significação seria adicionada à sensação apenas em um segundo momento, segundo a escola *elementarista* de Leipzig. Essa busca de um método que

nos mantenha efetivamente junto àquilo que falamos e temos diante de nós é parte do que Binswanger vislumbra e persegue na fenomenologia.¹⁵

Além da preocupação em evitar que uma concepção teórica prévia assuma um lugar primordial no entendimento do acontecimento psicopatológico e de libertar a psicologia, a psiquiatria de uma naturalização biológica, nosso autor tem em vista um entendimento do ser humano e seu espírito acima de determinações que o vejam como mero objeto ou consequência de algum outro fator que o determinaria. Essa busca de algo no ser humano livre de determinações naturais e causais, ou seja, da autonomia do espírito, estará sempre presente no pensamento do psiquiatra suíço. Entendemos que, concebendo o ser humano como dotado de um espírito livre de determinações naturais, Binswanger viabiliza a possibilidade de conhecer com segurança. No fundo, nosso autor está enfatizando os limites da atitude natural para a tarefa de apreender o *quid* da experiência humana e, simultaneamente, procurando preservar um lugar para o espírito humano que assegure um caminho livre ao conhecimento. A dedicação que Binswanger destina à fenomenologia mostra o quanto foi tocado pela “[...] crise das ciências do homem e uma crise das ciências simplesmente, da qual ainda não escapamos” – conforme as palavras de Merleau-Ponty (1973, p. 15).

Logo, a aproximação da fenomenologia corresponde, aqui, a duas necessidades aparentadas de Binswanger: 1) garantir a autonomia do espírito humano e, por meio disso, um projeto de conhecimento seguro, que não negue determinações históricas e temporais, mas que, como diz Husserl, nas palavras de Merleau-Ponty, seria um conhecimento “[...] *omnitemporal*, isto é, daquilo que é válido em todos os tempos, e não de verdades que absolutamente escapariam à ordem do tempo” (MERLEAU-PONTY, 1973, p. 23); 2) encontrar um caminho suficientemente sólido que permita saber o que se passa com o paciente psiquiátrico e oriente o psiquiatra a como trabalhar em direção à cura.

Em relação ao primeiro ponto, Gambini (1993, p. 47)) assinala que a questão referente à autonomia do espírito deve ser vista como “[...] um ponto-limite na obra de Binswanger, a partir do qual suas rupturas e mudanças de percurso podem ser compreendidas”. A autonomia do espírito reflete a preocupação do psiquiatra suíço em preservar algo no ser humano livre e independente das determinações naturais. No entanto, a segunda necessidade, achar um solo seguro para a possibilidade de conhecimento e cura do paciente, não será conquistada por meio da fenomenologia de Husserl.

¹⁵ Possivelmente, essa mesma preocupação é também mais um fator que o afasta do pensamento de Freud.

Em *Função vital e história de vida interior*, vemos com maior clareza a proposta de Binswanger para a psicopatologia: entender os nexos de sentido que atravessam a biografia de alguém, o que será designado de “[...] *nexo espiritual interno de seu conteúdo vivencial*”. (BINSWANGER, 2013b, p. 143). A atenção deste texto volta-se para o estabelecimento de uma diferença entre o acontecimento que o olhar natural alcança, a função vital e aquilo que apenas o caminho fenomenológico permite ver: nexos de sentido. Assim, recorrerá a Aristóteles, Plotino, Kant, Hegel e outros para mostrar que o vital, o biológico jamais conseguirá esclarecer o psicológico:

Nós temos de nos satisfazer com a compreensão de que mesmo ARISTÓTELES não conseguiu deixar que o homem como um todo imergisse no conceito da função vital e que sempre resta um "resíduo", que exigiria de maneira tenaz um modo de consideração diverso do modo de consideração biológico. (BINSWANGER, 2013b, p. 153).

Esse “resíduo” ao qual o autor se refere diz respeito ao “[...] nexo espiritual entre os *conteúdos* das vivências de uma pessoa individual” (BINSWANGER, 2013b, p. 156). Ou seja, ao sentido de um conjunto de experiências humanas que precisa, necessariamente, ser visto como algo diferente de um epifenômeno cuja origem estaria em estruturas orgânicas e suas determinações biológicas e naturais. Na direção de garantir essa autonomia do espírito humano e o nexo significativo das vivências, Binswanger não hesita em recorrer, por exemplo, a Johann Gottlieb Fichte e seu idealismo, não se preocupando com a possível incompatibilidade deste pensamento com ideias de outros autores nos quais se nutre: “Tudo aquilo de novo, grande e belo”, disse Fichte certa vez, “[...] que chegou ao mundo desde o começo do todo e que virá ao mundo ainda até o seu fim, chegou a ele e continuará chegando por meio da ideia divina, que se expressa parcialmente em alguns eleitos” (BINSWANGER, 2013b, p. 157-158). Não nos parece casual Binswanger citar esta passagem de Fichte para esclarecer a questão do nexo de sentido da história interior de vida; pelo contrário, para nós, esta menção demonstra certa afinidade do psiquiatra com a noção de espírito no sentido da tradição cristã, na medida em que ela será usada para pensar a conversão de Agostinho. O fato de Fichte pensar dentro de uma perspectiva idealista, segundo a qual a realidade é criada dentro da interioridade do sujeito, ser incompatível com a fenomenologia de Husserl, não é problema para Binswanger. Isso, como dissemos, não parece ser um problema para o psiquiatra suíço que escolhe, em vários momentos, no pensamento de diferentes autores, aquilo que favorece a exposição de suas ideias.

O que deve ficar claro é que, para o autor em questão, o aprofundamento na história de vida interior é que irá nos levar ao que de mais peculiar e individual alguém possui. Nitidamente, o que Binswanger tem em vista ao falar de aprofundamento na história de vida

interior é um movimento em direção àquilo que constitui, digamos, a semântica de uma biografia e, talvez, o núcleo da identidade pessoal de alguém. Desse modo, evita que o acontecimento psicológico seja reduzido à condição de uma simples decorrência de outros fatores. Em nosso entendimento, *Função vital e história de vida interior* é um texto de transição, onde engendra-se o movimento de Binswanger em direção a uma concepção de ser humano como um todo.

Outro texto da obra de Binswanger, muito importante e rico em citações, é *Sonho e existência*. Seu objetivo é fornecer referências sobre como devemos olhar para o sonho e sua relação com o sonhador e, assim, legitimar o ato de interpretar, no sonhado, aquele que sonha. Aqui é introduzido um elemento importante de seu pensamento psiquiátrico: a *direção de sentido*.

Direção de sentido nos diz que, ao procurarmos compreender um ser humano e suas questões, precisamos levar em conta como ele se movimenta ao longo do eixo vertical, de queda ou ascensão, e horizontal, de amplitude ou estreiteza. Na *direção de sentido*, temos um traço fundamental de nosso existir: poder subir e cair. Isso significa que a ideia de sucesso, de acontecer de forma plena, integra o nosso mais próprio existir, não se tratando somente de uma ambição pessoal. Será com a finalidade de nos mostrar a pertinência da direção de sentido ao nosso existir que o psiquiatra irá destacar a presença do tema *queda e ascensão* em diferentes situações humanas – mitologia, literatura e religião – nos mais diferentes momentos de nossa história.

Em um segundo momento do texto, alguns sonhos são relatados e a presença do tema *direção de sentido* é destacada. Com isso, o autor mostra, mais uma vez, a irredutibilidade do existir humano e suas motivações a algo biológico e constatável por meio da atitude natural, na medida em que o sonho é atravessado por uma semântica própria. Entender o existir humano requer levar em conta sua necessidade de acontecer não apenas como uma mera ocorrência, mas como um fenômeno que busca se elevar, crescer e expandir-se. Esta determinação humana já não é acessível à atitude natural, pois a plenitude aí buscada não se trata de algo que pode ser constatado como um simples fato da vida. Nunca é demais ressaltar que esse fenômeno também não se resume a projetos conscientes de sucesso e ascensão, tendo a ver com a busca de um acontecer pleno e realizado como algo inerente a nosso existir. Esse fenômeno pode, como demonstra Binswanger por meio de referências míticas, poéticas e religiosas, ser expresso por situações em que a condição humana mostra-se como o cair ou ascender.

Na direção de sentido, podemos ver a presença de uma determinação heideggeriana: a ideia de que o *Dasein* tem que ser, como condição própria ou, em outras palavras, precisa

acontecer, uma vez que seu ser não se reduz a um fato acabado e pronto. Podemos ainda ver o elemento antropológico introduzido por Binswanger: a elevação e a queda. Lembramos que a queda pensada por ele não coincide com a queda (*Verfallen*) do *Dasein* tematizada em *Ser e Tempo*.

O entendimento do sonho e seu sentido passa pela compreensão rigorosa e original da conexão existente entre imagem onírica e sentimento, isto é, entre tonalidade afetiva e preenchimento imagético. Assim, podemos ver uma imagem alegre falando de uma felicidade vivida ou uma imagem sombria ligando-se a momentos tristes, como a expressão onírica das diferentes vivências que o ser humano pode ter.

Na aproximação a essa questão de nosso existir, a direção de sentido, são mencionadas expressões que usamos quando tocados, por exemplo, por um contratempo mais intenso ou por uma grande alegria. “Um raio caiu sobre minha cabeça”, “a decepção foi tal, que caí dos céus” ou “estava me sentindo nas nuvens” são exemplos de como expressamos nosso entendimento do existir como queda ou ascensão. Por meio dessas expressões usadas cotidianamente, o texto procura nos mostrar o quanto essa experiência de subir ou cair se enraíza em nosso existir. O movimento de queda ou ascensão precisa ser visto como uma determinação universal do humano, se quisermos compreender Binswanger. Esse fenômeno não deve ser visto como “um plano de subir na vida” elaborado pelo particular, sendo, antes, a determinação subjacente na qual esse plano se sustenta. Será essa determinação do existir – ascender ou cair, ampliar-se ou restringir-se – que se expressará em imagens supraindividuais com referências universais.

Esta determinação fundamental é que possui o indivíduo e, no sonho, expressa-se imagetivamente:

Ascensão e queda têm, assim, para o *Dasein*, uma significação existencial e não somente somática ou espiritual que provém da estrutura *ontológica* do *Dasein*, e é essa estrutura que constitui a fonte da qual se retiram a linguagem, a imaginação poética e o sonho. (DASTUR; CABESTAN, 2015, p. 74).

A compreensão de como Binswanger entende o sonho requer, ainda, termos em vista Heráclito e sua distinção entre *koinon* e *idios kosmos* ou mundo comum e individual. Esta distinção irá guiar o entendimento do sonho e permitir o acesso a suas peculiaridades, isto é, seu significado na vida desperta.

A passagem do pré-socrático, em questão, é o fragmento 89, segundo o qual “[...] os despertados (plural) têm um único mundo que lhes é comum (*hena kai koinon kosmon*), enquanto aqueles que dormem, cada um (*hekastos*: singular) volta-se para um mundo totalmente seu (*eis idion apostrefesthai*)” (BINSWANGER, 2002, p. 441). Ou seja, em nosso sonho, podemos

encontrar amigos e falar com eles, mas esses amigos não estão nos encontrando, pois ao sonhar, não estamos no *koinon kosmos* (mundo comum) com eles e sim no *idios kosmos* (em nosso mundo individual). Em outras palavras: o sonho revela uma situação absolutamente particular, daquele sonhador específico, e a leitura, a interpretação desse mundo, desse contexto significativo, é o desafio que o intérprete terá que enfrentar. O sonho portanto será lido, isto é, interpretado através daquilo que suas imagens comunicam. No entanto, é preciso lembrar, a significância, ou melhor, o sentido presente nos sonhos não é necessariamente o mesmo do mundo público, partilhado com os outros, pois, no sonho, somos colocados diante de nós, em nossa singularidade – que pode abrigar significações distintas daquelas partilhadas no mundo coabitado, podendo por isso mesmo, lançar nova luz sobre o sentido do vivido no mundo comum. Ou seja, o significado do vivido no mundo onírico pode não coincidir exatamente com aquele familiar ao mundo comum, contribuindo, dessa forma, para enriquecer nosso entendimento daquilo que aí se passa.

No sonho, o encontro com nossa singularidade é expresso em uma linguagem peculiarmente distinta daquela usada para nos comunicarmos com os outros no mundo cotidiano. É a peculiaridade dessa linguagem onírica que, muitas vezes, deixa o sonhador sem entender seu sonho.

Vejamos, ainda em *Sonho e existência*, a atenção dada por Binswanger à leitura que Hegel faz de Heráclito. Isto nos mostrará o quanto, em 1930, é importante para seu pensamento encontrar um princípio universal que possa reunir tudo sob seu manto e proteção. Nosso entendimento é que esse princípio universal cumpre uma dupla função na obra de Binswanger: assegurar a viabilidade do conhecimento e fornecer um solo firme, onde tenha suporte a cura do paciente psiquiátrico.

Na sequência, Binswanger destaca o entendimento hegeliano da razão, do *logos* como a juíza universal divina “[...] essa medida, esse ritmo cujas vibrações percorrem a essência de tudo” (BINSWANGER, 2002, p. 443). Ainda acompanhando Hegel, nosso autor irá afirmar que “[...] o espírito perde a objetividade quando é somente uma singularidade individual: ele não é universal na singularidade” (BINSWANGER, 2002, p. 443). Na vigília, retornamos ao mundo comum, à vida vivida “[...] segundo as regras do universal, pouco importando se este universal se chama *logos*, *cosmos*, *sophia* ou, ainda, seja uma conjunção de tudo isso no sentido de uma visão racional, de uma conexão unitária com as leis, e no sentido da ação de acordo com essa visão” (BINSWANGER, 2002, p. 443). Aqui temos mais um exemplo da busca de Binswanger por um solo absoluto, espiritual que abrigue o ser humano.

É importante destacar que, já nesse momento, Binswanger (2002) dá sinais claros da importância de essências universais e marcas atemporais para seu pensamento psiquiátrico. Vemos, em *Sonho e existência* (texto de 1930), o aparecimento de diferenças, talvez ainda embrionário, que posteriormente irão explicitar-se de forma mais nítida entre a compreensão de Binswanger e a de Heidegger acerca do ser humano. Como veremos mais adiante, será essa busca que irá culminar em seu afastamento de Heidegger ou no retorno a Husserl.

Ainda assim, Binswanger segue em direção à *Daseinsanalyse* de Heidegger, um pensamento comprometido com a finitude em seu sentido mais radical. Essa movimentação deve-se à falta que sente na psiquiatria – e na fenomenologia de Husserl – de um conceito de ser humano inteiro, que permita conceber o saudável e, assim, sirva de ponto de partida para a reflexão sobre o sentido do evento psicopatológico. De fato, Binswanger encontra, na analítica existencial heideggeriana, um ponto de partida para pensar o acontecimento psicopatológico como algo que escapa, desvia ou deriva de uma estrutura padrão. Essa estrutura, encontrada no pensamento de Heidegger, não é outra que a constituição básica do *Dasein: ser-no-mundo* (*In-der-Welt-Sein*).

É necessário lembrarmos que, ao introduzir em sua perspectiva psicopatológica a estrutura *ser-no-mundo*, Binswanger entende que todo fenômeno humano é vazado de significância, na medida em que a mundanidade do mundo diz respeito a uma possível totalidade significativa. Será tarefa da psiquiatria compreender como essa estrutura se articula, significativamente, nas diferentes patologias, perdendo, assim, sua conexão com o mundo comum. Essa estrutura estará sempre presente nas reflexões do psiquiatra suíço após seu contato com *Ser e Tempo*.

A própria psicanálise será descrita por Binswanger como o gesto de alguém entregar-se nas “[...] mãos do médico, mediador iniciado entre o mundo particular e o mundo em geral, entre a ilusão e a verdade [...]” para, então, “[...] despertar de seu sonho e participar da vida universal, do *koinos kosmos*” (BINSWANGER, 2002, p. 444). Nosso entendimento é que esta “vida universal” mostra, mais uma vez, sinais da busca pelo psiquiatra suíço de um universal infinito – livre das determinações finitas do particular – como fenômeno de sustentação da possibilidade de cura e saúde de seus pacientes.

Outro sinal forte nesta direção pode ser visto neste mesmo texto, em uma passagem onde Goethe põe estas belas palavras na boca de Parmênides: “Adentre em si mesmo. Se não encontrares aí / O infinito no espírito e nos sentidos / Nada no mundo poderá ajudá-lo” (BINSWANGER, 2002, p. 444).

A importância do infinito, para Binswanger, trata-se de uma espécie de legitimação das imagens e sentimentos particulares, pois estes, sendo parte do humano comum a todos, são “[...] despojados do desassossego tantalizador, da inquietude, da vida na queda, no afundamento, na descida, e transformados não numa paz total – isso seria a morte –, mas na vida em ascensão, na flutuação sem esforço ou na embriaguez” (BINSWANGER, 2002, p. 444-445).

Parece que, para o psiquiatra suíço, sem a proximidade do universal estaremos condenados ao mesmo suplício de Tântalo: sede e fome perpétuas. Desse modo, não nos parece acidental a referência feita a Jung, mais ao final do texto, afirmando que este vai mais fundo em sua teoria de individuação, pois supera os limites impostos pela *persona*, ao liberar o *self* para “[...] fora dos véus falaciosos da *persona*, de um lado, e da força sugestiva das imagens inconscientes, de outro” (BINSWANGER, 2002, p. 446). É importante lembrarmos que o *self*, na psicologia analítica, é a estrutura central e reguladora do inconsciente coletivo e da personalidade humana. Segundo Jung, é um princípio psíquico e simultaneamente cósmico que reúne em si todo o possível, constituindo-se em uma espécie de imagem de Deus na mente humana que viabiliza seu equilíbrio. Portanto, o processo de individuação diz respeito a um diálogo de nossa individualidade com aquela origem universal que, segundo Jung, nos constitui, os arquétipos, ou seja, aquelas marcas deixadas em nós pela repetição de situações que ocorrem “desde o início dos tempos” a todos, determinando, universalmente, todo e qualquer particular.¹⁶

Em outras palavras, o *self*, na psicologia analítica, garantiria a conexão entre o *idios* e o *koinos kosmos*. Sem dúvida, Binswanger vê, no sonho, uma expressão do homem e de sua experiência enquanto particulares. Na parte final de *Sonho e existência*, ficará mais claro que a doença mental é a separação de nossa pertença universal, quando nos perdemos em nossa individualidade e nos exilamos do espírito da comunidade em uma espécie de *hybris* de individualidade. O papel do médico será, portanto, fazer uma reaproximação e proporcionar que o particular desperte e tome parte na vida universal.

Como podemos ver nessas passagens, Binswanger não é completamente insensível a esses apelos de caráter “cosmo-psicológicos” do professor, sob os cuidados de quem fez sua dissertação médica em 1907¹⁷. Vejamos, agora, como Binswanger compreende o que é psicoterapia. *Sobre psicoterapia*, texto escrito em 1935, oferece elementos para pensarmos esta

¹⁶ É significativo que essa mesma referência a Jung esteja presente em seu livro, não traduzido para o português, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (1942). Neste livro, Binswanger afirma que Jung é mais profundo que Freud.

¹⁷ Binswanger fez sua dissertação médica sob os cuidados de Carl Gustav Jung.

prática de acordo com Binswanger. Nesse texto, dirigido a estudantes de medicina, encontramos a exposição da psicoterapia de uma paciente que sofria de soluços constantes e insuportáveis. A terapia dessa moça passa desde uma intervenção onde os movimentos antiperistálticos dos soluços são interrompidos por meio de uma pressão e aperto na garganta da paciente até a “[...] clarificação da história de vida interior” (BINSWANGER, 2019, p. 51).

Binswanger pensa a psicoterapia como o trabalho de aproximar o paciente do significado de seu sofrer, significação que se encobre na neurose, pois, nesta condição, a corporeidade vital irá converter-se em uma espécie de esconderijo para o ser do paciente neurótico. Esconderijo este que, longe de ser um abrigo acolhedor, atormenta e assusta, na medida em que o mundo compartilhado, retraindo-se e perdendo seu vigor, coloca a pessoa “[...] na beira do abismo do vazio e do nada existencial completo [...]” (BINSWANGER, 2019, p. 36). Nessas condições, o corpo vivo, em uma espécie de ato de rebeldia, assume o papel de dizer o que está acontecendo com aquela pessoa. Como diz Binswanger: o corpo vivo “[...] se torna, no sentido mais amplo da palavra, o órgão linguístico dessa rebeldia” (BINSWANGER, 2019, p. 37).

O que o autor procura nos mostrar com essas observações é que somos mais inteiros do que imaginamos usualmente, ou seja, as coisas nos atingem de forma mais significativa do que geralmente acreditamos. Binswanger, aqui, refere-se a uma espécie de unidade psicossomática que nos constitui: nosso corpo também reage àquilo que chega até nós, se procurarmos ignorar aquilo que nos alcança e toca. Nesse sentido, o soluço, um movimento antiperistáltico, é visto como sinal de que “[...] a doente não consegue *engolir* a proibição da mãe, ela não consegue *engolir e digerir* o prejuízo ou a ofensa feita à sua vontade de viver e amar” (BINSWANGER, 2019, p. 37). Aqui, Binswanger nos remete às proibições que a paciente recebeu de sua mãe, de afastar-se de um possível pretendente amoroso.

Para esclarecer esta significância que sempre atravessa o existir humano, o psiquiatra afirma que, nessa circunstância, temos diante de nós:

[...] uma dimensão muito mais profunda, a saber, do fato de que nossa *existência* imerge constantemente em direções significativas determinadas, tais como, por exemplo, ascensão e queda, pairar e saltar, ampliar-se ou restringir-se, encher-se ou esvaziar-se, clarificar ou escurecer, amolecer ou enrijecer-se, *ficar* frio ou quente etc. (BINSWANGER, 2019, p. 37).

No caso desta paciente, as direções significativas em questão eram acolher, assimilar ou rejeitar, expelir. Como a paciente não assimila nem expelle a proibição de sua mãe, a esfera vital manifesta-se em um “ato de rebeldia”, pois o corpo assume o lugar de “falar” aquilo que a própria pessoa não é capaz de expressar. Por essa razão, a doença da paciente irá expressar-se,

em um terceiro momento, em uma afonia. A ideia de Binswanger é que a afonia revela a forma mais radical de recolhimento do mundo circundante e do mundo comum. Nessa condição, a paciente retira-se de todo o convívio para um *idios kosmos* junto a seu corpo pesado e um mundo sem futuro, sem perspectivas de vir a ser quem é. Assim, encerra-se qualquer possibilidade de amadurecimento e desenvolvimento de sua pessoa.

A psicoterapia será, portanto, um trabalho comunicativo entre paciente e médico, buscando despertar o paciente para si mesmo. O médico, nos dizeres de Binswanger, desempenhará “[...] um papel de mediador espiritual próprio entre o doente e o mundo, o mundo compartilhado e o mundo circundante [...]” (BINSWANGER, 2019, p. 47). O que está em pauta nessa mediação é o contato do doente enquanto não si-mesmo com si-mesmo. Nesse sentido, a psicoterapia visa ao reencontro da pessoa consigo e à “[...] transformação da hostilidade consigo mesmo em amizade para consigo e, com isso, com o mundo.” (BINSWANGER, 2019, p. 47).

É relevante notar que o autor descreve o trabalho psicoterapêutico com ênfase naquilo que se passa com a paciente e, a seguir, busca esclarecer o significado de tal acontecimento. Mais adiante, Binswanger comenta a reconquista da voz pela paciente que esteve afônica durante certo período, assinalando que não é a fisiologia que irá esclarecer a perda de voz na histeria, mas sua história interior de vida. A paciente recupera a voz quando se dispõe a falar de um modo mais verdadeiro, sem esconder-se atrás de um mero ser corporal.

Este nos parece o principal ponto buscado por Binswanger, enquanto psiquiatra, na fenomenologia: colocar a significação, o sentido do que acontece com o paciente em um patamar cujas determinações operem dentro desse mesmo âmbito e, assim, não sejam tributárias de acontecimentos oriundos de outras esferas de nosso existir, como, por exemplo, a esfera biológica. Isso, sem dúvida, é um entendimento que se encontra fora do alcance da visão naturalista, uma vez que significações não são fatos que podem ser constatados com o mesmo olhar que vê um copo em cima da mesa ou uma porta fechada, como dizemos cotidianamente.

Como podemos ver nos estudos de caso que Binswanger nos legou, sua preocupação é partir do mundo do paciente, isto é, de uma totalidade significativa na qual o ser humano já se encontra previamente, para detectar as alterações ocorridas nessa estrutura existencial e como isso configura uma patologia específica.

3.2 O entendimento de Binswanger do pensamento de Martin Heidegger

Em 1942, Binswanger publica o livro *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins (Formas fundamentais e conhecimento do ser-aí humano)*¹⁸, onde aparece, nitidamente, a diferença entre seu entendimento e o de Heidegger acerca do ser humano.

Como sabemos, de acordo com *Ser e Tempo*, o ser do *Dasein* é concebido como cura (*Sorge*) ou cuidado. No tópico 2 desta dissertação, vimos que, sendo lançado em possibilidades, o ser-aí deve escolher-se e, à medida que é alcançado, tocado pelas escolhas feitas, responde por essas mesmas escolhas. A ideia heideggeriana é que o ser do *Dasein* está entregue ao cuidado do próprio *Dasein*, estando, assim, sob sua responsabilidade. Como a cura, o ser do *Dasein* constitui-se por já anteceder-se no mundo junto aos entes; o ser-aí já *pré-cursou* sua trajetória e colocou-se ante sua própria morte. Por isso, sua disposição afetiva fundamental será a *angústia* ante seu próprio nada, ante sua morte já descoberta. A *cura*, respondendo pelo ser do *Dasein*, precisa ser vista como uma determinação de caráter fundamental que se estende, isto é, que se faz presente em toda a movimentação ontológica e ôntica do *Dasein*, sendo, sobretudo, o fundo sobre o qual aparece todo e qualquer estado de ânimo ou disposição afetiva.

Binswanger irá afirmar, nesse seu extenso livro, que o ser do *Dasein* não se resume a esse cuidado que se angustia com o próprio ser, sendo constituído por uma determinação *além mundo*, que é o amor infinito.

A introdução dessa infinitude no existir humano valeu a Binswanger tanto críticas quanto expressões de apoio. A esse respeito, gostaríamos de recordar que, em textos anteriores do psiquiatra, já havia sido registrada a presença de um elemento espiritual ‘mais elevado’ no ser humano. Portanto, pensamos que isso deve ser visto mais como a explicitação de uma diferença entre seu pensamento e o de Heidegger, já anteriormente anunciada, do que como o surgimento de um novo ponto de vista na obra do psiquiatra suíço.

Talvez, uma observação de Foucault em seu longo comentário a *Sonho e existência*, publicação de 1930, possa nos aproximar dessa questão no pensamento de Binswanger. Foucault afirma que o psiquiatra, buscando fundar o direito de interpretar o sonho, acaba reatando laços com a psicologia clássica e com outra tradição, “[...] implicada na primeira”: a teologia cristã e sua verdade transcendente, Deus. (FOUCAULT, 2010, p. 91).

¹⁸ Esta obra, até o momento, não foi traduzida para português, espanhol ou inglês. Os comentários a respeito estarão, portanto, baseados em observações de Borges-Duarte (2019), Bollnow (apud Borges-Duarte, 2019), Loparic (2002), Dastur e Cabestan (2015) e Holzhey-Kunz (2018).

Bollnow, em sua recensão¹⁹ do *Formas fundamentais...*, procura justificar a introdução do amor infinito como uma disposição básica do ser humano, pois a análise heideggeriana estaria marcada por uma certa unilateralidade, na medida em que o filósofo se orienta, exclusivamente, pela angústia e pela relação com a morte. Desse modo, o filósofo desconsideraria, em suas análises, aspectos essenciais do existir humano fáctico. Na sequência, Bollnow busca justificar a tese de Binswanger como uma reação necessária para contrabalançar o viés heideggeriano. Então, temos que Binswanger empreende uma antropologia do amor em contraposição à antropologia do cuidado heideggeriana, o que, segundo Bollnow, leva-nos a “[...] novas províncias no que respeita à aclaração do *Dasein* humano” (BORGES-DUARTE, 2019, p. 246).

Na sequência, são mencionadas várias passagens do *Formas fundamentais...*, onde Binswanger, citando Rainer Maria Rilke (1875-1926) ou recorrendo a imagens de amor, procura mostrar a possibilidade de uma infinitude plena, acolhendo o ser-aí humano em um sentimento de familiaridade. A passagem que segue é de Bollnow:

A linguagem dos amantes fala ela mesma uma e outra vez da eternidade experimentada neste estado, que não parece ter começo nem fim. Binswanger fala, precisando o conceito, de um ter-chegado e de um já-ter-lá-estado-desde-sempre, ambos como modalidades da temporalidade amante, que em conjunto fundam o estar-em-casa [Heimatlichkeit] do amor. (BOLLNOW apud BORGES-DUARTE, 2019, p. 247).

Assim, acaba perdendo sentido falarmos em *decisão antecipadora*, pois não haveria nada a ser decidido. Acompanhando Bollnow em sua resenha, temos, mais uma vez, a introdução da infinitude amorosa:

Binswanger sublinha que “aqui, o *Dasein* passa por cima do ser-para-o-fim, com as suas formas de temporalidade e espacialidade, transtemporalizando-as e transespacializando-as no tempo como eternidade e no espaço como infinitude – ou, numa palavra, na transmundaneidade do em-casa (p. 98), tendo em conta, de novo, que este “trans-” [Über-] não é nem temporal nem espacial, devendo ser entendido ontologicamente “como uma Abertura [*Erschlossenheit*] que supera ou transcende a Abertura do *Dasein* enquanto cuidado” (BORGES-DUARTE, 2019, p. 247).

Como podemos ver nesta resenha, a preocupação de Binswanger é nos mostrar um ser humano, em princípio, acolhido em uma infinitude e livre da angústia com sua finitude – estando, dessa maneira, preparado para enfrentar-se com sua própria condição. A dificuldade para enfrentar seu destino será vista pelo psiquiatra como sinal patológico, e não como determinação ontológica do humano mesmo. Heidegger compreende o *Dasein* como

¹⁹ O acesso a este texto de Otto Bollnow devemos à gentileza da professora Irene Borges-Duarte, que o apresentou a nós.

despreparado para defrontar-se com sua própria condição, já tendo caído de si-próprio desde o início. Neste momento, portanto, notamos um afastamento de Binswanger da concepção de Heidegger, para quem o ser do ser-aí é quase que um repto para o qual, *de início e na maioria das vezes*, não se sente à altura.

Olhando para a obra de Binswanger de um modo totalmente distinto de Bollnow, temos o artigo de Loparic (2002), “Binswanger, leitor de Heidegger: um equívoco produtivo?”. O ponto de interrogação ao final do título já sinaliza que irá opor-se à afirmação de Binswanger contida no prefácio da terceira edição de seu livro, em 1962, segundo o qual seu engano foi produtivo. O engano seria produtivo, pois são as ideias de Heidegger que promovem o avanço de suas pesquisas psiquiátricas.

Este artigo também concorda que Binswanger busca assegurar ao ser humano uma infinitude acolhedora que o liberte “[...] da sombria finitude que caracteriza o cuidado heideggeriano” (LOPARIC, 2002, p. 389). Ou seja, o ser-aí descobre, no amor, uma espécie de abertura para ser-além-do-mundo, encontrando aí uma pátria na eternidade. O suicídio de Ellen West será visto na perspectiva de uma procura de fuga do estreito mundo conhecido para o além-mundo acolhedor da paz eterna. Esse artigo segue as conhecidas críticas de Heidegger (2017, p. 131-132) à interpretação do ser-aí humano feita por Binswanger, chegando a afirmar que:

Os graves equívocos cometidos por Binswanger na sua leitura de *Ser e tempo* não foram, portanto, produtivos, pelo contrário, eles se revelaram desastrosos – essa é a avaliação de Heidegger – para o projeto da *daseins* análise psiquiátrica como ciência ôntica dos distúrbios psíquicos. (LOPARIC, 2002, p. 402).

Portanto, segundo Loparic (2002), o livro *Formas fundamentais...* revelaria um grande desconhecimento do que é a analítica existencial e do que ela deveria ser.

Nosso entendimento dessa questão, assim como das divergências que permeiam toda a história da psicologia, pede cautela para que não nos precipitemos nas críticas. Falar em “fracasso da escola de Zurique” parece-nos temerário, pois os critérios subjacentes a tal afirmação não são expostos, o que põe em risco sua credibilidade. Caso lembremos que, atualmente, são desenvolvidos estudos e publicações, em diversas partes do mundo, acerca dos dois autores mencionados como pertencentes à tal escola, esse risco, sem dúvida, cresce. Ou seja, o fato de Heidegger ter discordado de até onde Binswanger segue em suas teorizações não chega, necessariamente, a configurar um fracasso do psiquiatra suíço. Sem dúvida, deixa claro que aquilo que ele disse não cabe no pensamento do filósofo e não coincide com ele.

Menos contundente, ainda que também crítico ao projeto binswangeriano, temos, em Holzhey-Kunz (2018), o capítulo introdutório sobre o psiquiatra suíço. De modo geral, nesta obra, Binswanger é visto como um pesquisador que busca fundar a psiquiatria sobre bases mais sólidas do que as científico-naturais, o que irá exigir do psiquiatra “[...] ao invés de se orientar pelo cérebro e pela alma, se orientar pelo ‘homem como um todo’” (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 18). Será na direção de introduzir a compreensão dos doentes mentais como seres humanos, e não como meros portadores de sintomas, que Binswanger trará para a psiquiatria a noção de *mundo*, ou melhor, de *projeto de mundo*, a partir da qual o acontecimento psicopatológico será entendido.

Relativamente à concepção de homem binswangeriana, Holzhey-Kunz nos diz que o psiquiatra se afasta tanto de Freud quanto de Heidegger. O distanciamento relativo à psicanálise de Freud diz respeito ao conceito de pulsão, pois o *espírito* não é adequadamente compreendido se for visto como uma derivação pulsional. De Heidegger ele se afasta ao recusar ver o ser do *Dasein* como *cuidado* (*Sorge*), uma vez que, neste caso, não se considera aquilo através do “[...] qual o homem se torna pela primeira vez verdadeiramente homem, a saber, o amor” (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 25). Sendo que, nessa possibilidade do amor, é possível ir além da temporalidade finita, na direção da eternidade.

Dessa maneira, Binswanger estaria recusando tanto Freud quanto Heidegger, pois cada um, a seu modo, vê o ser humano como alguém que foge de si mesmo. Em outras palavras, o sofrimento do homem, para Binswanger, não seria inerente à condição humana, como é tanto em Freud quanto em Heidegger, sendo entendido como uma espécie de colapso ou desarmonia em um projeto de mundo.

Outro comentário que temos sobre as *Formas fundamentais...*, no caso bem equilibrado, é oferecido por Dastur e Cabestan (2015) nas páginas em que comentam o trabalho do psiquiatra. Os autores reconhecem que Binswanger busca colocar o amor em um lugar fundamental para o conhecimento e a compreensão da condição humana. No entanto, eles afirmam que, se levarmos em conta as extensas passagens de *Ser e Tempo* presentes nas *Formas fundamentais...*, veremos que: “Não se pode, portanto, sem mais, acusar Binswanger de não ter compreendido *nada* da analítica existencial” (DASTUR; CABESTAN, 2015, p. 79). Inclusive, o psiquiatra reconhece, em prefácio escrito para a terceira edição de seu livro, sua crítica a Heidegger como ingênua, afirmando, contudo, ser uma má compreensão “produtiva”, pois foi o pensamento heideggeriano sobre a questão do ser que permitiu acesso ao *Dasein* e, assim, levar adiante uma interpretação fenomenológica do amor.

Sem dúvida, se, por um lado, a fenomenologia binswangeriana do amor desenvolve-se a partir da analítica heideggeriana, por outro, busca apoio em autores diferentes – como dissemos anteriormente, nem sempre compatíveis com o pensamento de Heidegger. Entre esses autores, encontramos os poetas, vistos por Binswanger como os mais predcados para falar do amor enquanto fenômeno que fala do ser-para-além-do-mundo. Tudo isso tendo em vista expor o *modus amoris*, modo dual em que as limitações espaciais, históricas e temporais são ultrapassadas.

Dastur e Cabestan (2015) situam o centro da diferença entre o psiquiatra e o filósofo na noção de *Jemeinigkeit*, designando que o ser-aí [...] é sempre e cada vez *meu*” (HEIDEGGER, 2015, p. 85). A essa noção, Binswanger irá contrapor a *Nostridade* (*Wirheit*), afirmando uma primazia do nós, enquanto fenômeno originário, sobre o ter que ser si mesmo, ao qual cada um está entregue. Essa *Nostridade* é, para o psiquiatra, o fenômeno mais originário “[...] que não pode de modo nenhum ser derivada do si mesmo, mas que, ao contrário, torna possível todo si mesmo e toda ipseidade” (DASTUR; CABESTAN, 2015, p. 83). E é no interior desse nós que se encontram – unidos pelo amor – o eu e o tu.

Segundo esses autores, o erro de Binswanger foi não ter se dado conta de que o ser-aí heideggeriano não existe, inicialmente, isolado dos outros, na medida em que o ser-aí sendo no mundo e ocupando-se, já é ser-com-os-outros, pois o ‘sapato que o sapateiro produz, é número 36’ e, dirigindo-se àquele cliente específico, revela que, na ocupação, o outro também já está aí”.²⁰

Os comentários sobre as *Grundformen* são encerrados com uma observação apontando para o fato de que Binswanger, diferentemente de Medard Boss, não chegou a se dar conta das possibilidades abertas pela forma de preocupação (*Fürsorge*, cuidado com o outro) autêntica, onde não se substitui o outro, mas, antecipando-se a ele, entrega ao outro o cuidado com seu próprio ser.

Antes de encerrarmos este périplo por comentadores da obra fundamental de Binswanger, gostaríamos de lembrar a observação de Borges-Duarte (2019) colocada ao final da recensão que traduziu de Bollnow. Após confirmar a parcialidade da leitura de Binswanger referente à *cura* no pensamento de Heidegger, a autora assinala que, por outro lado, se olharmos para o pensamento de Heidegger após a *Kehre* (*Viragem*), na década de 1930, talvez encontremos uma proximidade maior entre as ideias de Bollnow, Binswanger e as do filósofo.

²⁰ Aqui, o autor faz alusão à conhecida passagem de Heidegger (2015, parágrafo 26, p. 173) em que afirma: “A ‘descrição’ do mundo circundante mais próximo, por exemplo, do mundo do artesão, mostrou que, com o instrumento em ação, também ‘vêm ao encontro’ os outros, aos quais a obra se destina”.

Nessa mesma direção, temos, ainda, o pensamento heideggeriano acerca da *serenidade*, que aparece no final da década de 1940.

Como podemos ver, a questão trazida por Binswanger nas *Formas Fundamentais...* é complexa, pois, se, por um lado, destoa do pensamento heideggeriano ao qual o psiquiatra teve acesso, por outro, encontra ecos em textos mais tardios do filósofo, como assinala Borges-Duarte (2019). Contudo, é oportuno lembrar que Heidegger, ao detectar falhas no entendimento de Binswanger acerca do alcance ontológico da *Sorge* (1958), já havia publicado *O caminho do campo* (1953) e outros textos aproximando disposições como a serenidade e o acolhimento. Mesmo assim, viu enganos nas formulações do psiquiatra e os criticou. Retornaremos a esta questão em nossas considerações finais.

La significación de la analítica existencial de Martin Heidegger para la autocomprensión de la psiquiatría (BINSWANGER, 1973b, p. 423-435) é um texto cuja epígrafe²¹ já deixa claro o que o impulsiona: o empenho em compreender o ser humano levando em conta que temos, ante nós, um fenômeno marcado por sua unidade e, consonante com isto, produzir um conhecimento psiquiátrico que não se fragmente e nunca alcance a visão do todo originário que constitui o ser-aí. A contribuição do filósofo à psiquiatria, segundo Binswanger, é dupla, pois oferece, além de uma base metodológica sólida, um conceito existencial de ciência que permite à sua disciplina entender o alcance e os limites de seu projeto de mundo científico. O conceito existencial de ciência, mencionado por Binswanger, refere-se a Heidegger mostrando a ontogênese do comportamento científico do homem, enquanto fenômeno radicado em sua estrutura ontológico-existencial: afinal, compreender (*Verstehen*) determina-se como projeto de possibilidades do ser-no-mundo assentado sobre uma perspectiva de *sentido* (*Sinn*). O psiquiatra assinala que essas contribuições são provenientes de *Ser e Tempo* e de *A essência do fundamento* e, na sequência, apresenta aquilo que essas duas obras de Heidegger trazem de proveitoso para sua ciência.

Se Husserl tem o mérito de ter aberto o caminho fenomenológico que leva à consciência intencional e, ao pouco preciso, ego transcendental, Heidegger irá trazer à luz o ser-no-mundo, mostrando que a intencionalidade está assentada no caráter transcendental da mundanidade do mundo. Binswanger reconhece, aqui, a contribuição heideggeriana de mostrar a intencionalidade, não como a tomada de consciência de algo por um sujeito, e sim como já estar no mundo, mundo entendido como um todo significativo.

²¹ A epígrafe extraída do *Fedro* de Platão pergunta se é possível compreender a peculiaridade da alma sem compreender a natureza do todo.

A seguir, Binswanger esclarece que uma ciência se compreende quando tem diante de si o ente que investiga e a delimitação do horizonte que funda e sustenta seu objeto, sendo que a delimitação desse horizonte é tarefa da filosofia. Conquistar a clareza referente a como se constitui o objeto de pesquisa e qual o modo de acessá-lo revela que uma ciência consegue compreender-se.

A psiquiatria não possui apenas um projeto de compreensão de seu objeto, o ser humano psicologicamente doente. O psiquiatra, como médico, vê um organismo doente; já a psicoterapia trabalha a partir de uma visão humana e não organicista. Como médico, diante de alguém que sofre em função de uma ruptura em sua vida, o psiquiatra pode entender que a falta de alguma substância provoca o sofrimento. Nessa perspectiva, ele irá repor essa substância através de medicação adequada, enquanto a psicoterapia, em geral, buscará entender de forma mais penetrante como a ruptura em questão atinge essa pessoa e, assim, irá ajudá-la a entender-se melhor e superar essa dificuldade.

O que está em pauta, aqui, é o caminho a ser tomado pela psicopatologia, e isso Binswanger viu com toda nitidez. Se, como Heidegger mostra em *Ser e Tempo* e em *A essência do fundamento*, somos um compreender projetante, a psiquiatria precisa decidir qual o caminho que deseja seguir, isto é, qual será o projeto de compreensão do ser humano que irá guiá-la: ela conceberá o ser humano por meio do projeto de um organismo que acontece, a partir de suas determinações bioquímicas, fisiológicas e, nessa medida, entenderá a conduta desse organismo e seu acontecer como decorrências de tais fatores? Ou ela levará em conta que o ser humano, como ente que, *originariamente*, projeta horizontes de sentido, jamais será completamente entendido quando visto apenas através de um projeto de mundo natural?

A grande diferença e, mesmo, incompatibilidade entre esses dois horizontes de compreensão do ser humano, gera uma infinidade de controvérsias na psiquiatria, que acabam dissociando a disciplina. Essa dissociação mostra a necessidade de o psiquiatra saber quem está diante dele, ou melhor, quem somos. Esclarecer quem somos e dispor de transparência acerca do projeto de compreensão que irá determinar quem e como somos, é, portanto, essencial para a psiquiatria.

A tarefa de delimitar o objeto de investigação e seu modo próprio de ser, sem negligenciar determinações orgânicas, segundo Binswanger, constitui uma grande contribuição de Heidegger para sua ciência. No entanto, a contribuição heideggeriana não se limita à demarcação do objeto de estudo, na medida em que também permite à psiquiatria dar-se conta de como ela opera na 'gestação' desse mesmo objeto. Entender esse processo gestacional de

seu objeto é o que Heidegger proporciona à psiquiatria ao lançar clareza sobre o que está envolvido no compreender enquanto projeto transcendental do ser-no-mundo.

E será, partindo do entendimento de ser-no-mundo como um projeto transcendental que compreende, que Binswanger irá dirigir seus olhos para seus pacientes e produzir seus estudos existenciais, lançando luz sobre como se articulam suas experiências.

Antes de encerrarmos nosso breve percurso nesta – quase – *laudatio* de Binswanger a Heidegger, vejamos o que é dito acerca do ser humano e seu organismo:

Para la investigación científica resulta que nosotros, incluso como biólogos, más aún como fisiólogos, no debemos considerar nunca el organismo solamente como objeto natural, sino que siempre hemos de tener presente que él debe su concepto a la reducción científico-natural del ser humano a su ser corporal y, además, la del ser corporal a um objeto meramente existente, ‘sin dueño’. (BINSWANGER, 1973b, p. 431).²²

Binswanger tem em vista a importância de o psiquiatra aproximar-se de seu paciente, dirigindo-se a uma pessoa com quem coexiste. E isso, não apenas com a atitude de um estudioso de medicina que vê um organismo adoecido. O psiquiatra Binswanger nos lembra que esse corpo sendo alguém, requer uma relação de proximidade, cuidado e amor para que possa ser devidamente compreendido. E mais ao final de seu texto irá dizer que:

[...] el ser psiquiatra *transcende* esencialmente todo saber real y capacidad objetiva, también el de la *ciencia*, de la psicología, psicopatología y psicoterapia. Este transcender la realidad y objetividad de la psiquiatría como ciencia sólo puede comprenderse por la transcendencia misma como ser-en-el-mundo y más-allá-del mundo. (BINSWANGER, 1973b, p. 434-435).²³

Na sequência, vejamos como Binswanger (1977) utiliza o pensamento heideggeriano em *Três formas de existência malograda...* quando discute a extravagância (1949), a excentricidade (1952) e o amaneiramento (1955). Nos textos deste livro, fica claro o modo como se apropria da analítica existencial: cada um desses modos de existir será tratado como uma variação ou modulação, malograda, da estrutura básica e primordial do existir humano: ser-no-mundo.

²² “Para a investigação científica resulta que nós, como biólogos e mais ainda como fisiólogos, não devemos nunca considerar o organismo somente como um objeto natural, mas, sim, temos que sempre ter presente que esse conceito de objeto natural deve sua origem à redução científico-natural do *ser humano* a seu ser corporal e, além disso, à redução do ser corporal a um objeto meramente existente, ‘sem dono’” (BINSWANGER, 1973b, p. 431, tradução nossa).

²³ “[...] o ser psiquiatra transcende *essencialmente* todo saber real e capacidade objetiva, incluindo o da *ciência*, da psicologia, psicopatologia e psicoterapia. Este transcender a realidade e objetividade da psiquiatria como ciência só pode ser compreendido por meio da transcendência mesma como ser-no-mundo e mais-além do mundo” (BINSWANGER, 1973b, p. 434-435, tradução nossa).

Antes de iniciar a discussão de *Três formas...*, gostaríamos de fazer algumas breves observações acerca da relação entre Binswanger e Heidegger, pois, curiosamente, ela “evolui” de um relacionamento em que se percebe uma admiração mútua para um distanciamento cada vez maior.

Esta obra, dedicada a Martin Heidegger em sinal de gratidão, data de um momento posterior à explicitação feita por Binswanger, em 1942, das diferenças entre a sua concepção de ser humano e a de Heidegger. Ainda após esta publicação, Heidegger e Binswanger irão trocar correspondências de forma gentil, nas quais Binswanger reconhece a importância inquestionável do filósofo para a psiquiatria e Heidegger, por sua vez, também destaca o significado da contribuição de Binswanger para a psiquiatria. Condrau afirma, em um artigo publicado pela *International Federation for Daseinsanalysis* (IFDA) e pela Sociedade Suíça de Psicoterapia Daseinsanalítica, que o afastamento de Binswanger e Heidegger acontecerá, de fato, somente a partir de 1957, por ocasião de críticas feitas por Boss a Freud, Jung e Binswanger. Segundo Condrau, Binswanger sentiu-se traído por Boss e Heidegger e, a partir daí, começou a afastar-se do colega suíço e do filósofo alemão.²⁴ Condrau participou, com Boss, da criação da Sociedade Suíça de Daseinsanalyse e do Instituto de Psicoterapia e Psicossomática. Este relato de Condrau faz sentido, na medida em que a troca de cartas anterior a 1957 entre Binswanger e Heidegger mostra o quanto o psiquiatra reconhece seu débito com o filósofo.²⁵

A partir de agora, gostaríamos de nos aproximar concretamente do modo como o psiquiatra emprega o pensamento heideggeriano em suas investigações. A conquista da estrutura ser-no-mundo, assim como os desdobramentos obtidos na análise da temporalidade, na segunda seção de *Ser e Tempo*, serão essenciais para que possamos acompanhar as ideias do psiquiatra.

Segundo Binswanger, a introdução do paradigma ser-no-mundo na psicologia supera o mal cancerígeno de toda a psicologia, a dicotomia sujeito-objeto. Para o psiquiatra, Heidegger não apenas retrocede a um momento anterior a esta dicotomia, mas oferece “[...] à pesquisa científica do ser humano e de seus modos particulares de ser um novo horizonte de compreensão e um novo impulso” (BINSWANGER, 2019, p. 57).

A tarefa do psiquiatra será “[...] descrever, a partir dessa estrutura primordial do ser-aí, o projeto-de-mundo presente nas experiências neuróticas e psicóticas, consideradas exatamente

²⁴ Disponível em: <https://ifdasein-blog.tumblr.com/daseinanalysis/>. Acesso em 9 abr. 2022.

²⁵ A esse respeito, ver algumas cartas trocadas entre eles em Binswanger (2019, p. 214-222).

como ‘flexões determinadas dessa estrutura’” (GAMBINI, 1993, p. 149). Essa passagem mostra, de modo claro, o que o psiquiatra buscou e encontrou na analítica existencial de Heidegger: um caminho para a reflexão e interpretação fenomenológica e existencial daquilo que se passava com os pacientes psiquiátricos.

O primeiro malogro considerado é a *extravagância*, uma condição em que “[...] a existência humana está essencialmente envolvida pela possibilidade de ir longe demais e extraviar-se ao subir” (BINSWANGER, 1977, p. 13). O sentido antropológico da extravagância reside em converter, excessivamente, o ascender em um vagar, a ponto de se perder. Trata-se de um ascender que não é acompanhado por um ganho de movimentação na amplitude, pois a altura aí conquistada não possui uma sustentação e nem permite mobilidade. O exemplo dado é o de um alpinista que sobe alto, tão alto que acaba perdendo o contato com a base de onde partiu e, assim, perde a possibilidade de retornar, uma vez que foi mais alto do que suas próprias possibilidades permitiam.

Segundo Binswanger, a extravagância absolutiza-se na esquizofrenia, o que “[...] só é possível depois que o ser-aí se exilou ‘desesperado’ do berço e da eternidade do amor e da amizade” (BINSWANGER, 1977, p. 20). Esta passagem é um bom exemplo do lugar de fundamento que Binswanger reserva para “a eternidade do amor e da amizade” em um existir sadio. Essa infinitude será essencial para que Binswanger pense a saúde mental humana. Esse estudo será finalizado, com clareza, afirmando que a extravagância acontece sempre baseada em uma falta grande de discernimento, de uma visão do todo que compreenda fática e concretamente o domínio do mundo no qual alguém se encontra – e, não compreendendo o âmbito de mundo em que se encontra, o *extravagante* se perde. Nesse sentido, a terapia consiste em levar o doente até um ponto em que ele possa aproximar-se do lugar em que se encontra e, com isso, perceber o quanto se perdeu no extravio.

Na análise da *excentricidade*, destaca-se desde a semelhança entre os psicopatas excêntricos e os esquizofrênicos até o sentido existencial dela, realizando, antes, uma crítica ao entendimento da tradição psiquiátrica que, basicamente, repete o preconceito cotidiano: ver o excêntrico como alguém que não funciona direito. Binswanger irá assinalar que este olhar não vê o paciente como um ser-aí que possui a condição de ser-no-mundo; considera-o, sim, como um ente intramundano à mão (*Zuhanden*), isto é, como um instrumento que perdeu sua funcionalidade. Na língua portuguesa, também temos expressões para designar pessoas que destoam da maioria, que se nutrem no horizonte da ocupação com o instrumento. Nesse sentido, diz-se “ele tem um parafuso solto” para referir-se a alguém considerado fora dos padrões.

A crítica de Binswanger a esse entendimento destaca a incapacidade desse tipo de olhar para compreender o que se passa com o excêntrico, pois esse olhar não leva em conta a condição do ser-aí, ser-no-mundo, nem sua experiência. Com isso, apenas emite um julgamento tomado de empréstimo a um horizonte que compreende o instrumento (*Zeug*), e não um ser humano. Nessa crítica, podemos perceber a presença de Heidegger e suas distinções ontológicas *Zuhanden* (ser à mão) e *Dasein* (ser-aí). É importante notarmos que o psiquiatra suíço não irá recusar a visão cotidiana para aproximar-se da excentricidade, pelo contrário, partirá dela para encontrar quais foram as alterações sofridas no núcleo essencial do ser-aí que terminaram originando essas expressões em nossa linguagem ordinária. Essa análise permite ver que o modo como o ser-aí excêntrico encontra o ente intramundano, à mão, é marcado pela “distorção e por um certo atravessamento”. A passagem seguinte esclarece essa distorção e esse atravessamento:

Pois, como vimos, o mundo do través é, em todo sentido, um *mundo sem encanto* e, assim [...], um mundo sem ‘leveza’, um mundo das coisas ‘forçadas’, do trato difícil, um mundo onde nada se desenvolve ‘suavemente’, mas tudo sai torto e de través, dando errado. (BINSWANGER, 1977, p. 83).

Por essa razão, não devemos confundir a peculiaridade do excêntrico com a singularidade autêntica do ser-aí, pois a singularização do si-mesmo autêntico toma sobre si a tarefa de ser seu fundamento próprio, enquanto, na excentricidade, isso “[...] é substituído pela particularidade e pela unicidade *arbitrariamente afirmadas*” (BINSWANGER, 1977, p. 84). A temporalização não permite ao ser-aí, na excentricidade, vir a si-mesmo, pois “[...] o ser-aí ‘esquiva-se’ de seu mais próprio, de seu autêntico poder- e saber-ser, e enleva-se num futuro ‘vazio’, isto é, não projetado a partir do próprio ser-aí, mas ‘simulado’” (BINSWANGER, 1977, p. 89).

Binswanger ainda irá lembrar que, em um existir saudável, as coisas nascem e crescem em harmonia com a vida, e não forçadas e torcidas como o são na excentricidade. No fato de Binswanger partir da compreensão inerente ao dia a dia para aproximar-se da excentricidade, também podemos ver a presença da maneira como Heidegger faz fenomenologia. A afirmação de que o ser-aí *excêntrico* esquiva-se de seu próprio poder ser, revela a proximidade com o pensamento heideggeriano acerca da fuga de si na ocorrida na queda (*Verfallen*). O filósofo, ao iniciar sua análise do modo de ser dos entes que, originariamente, chegam até nós, parte do cotidiano e detém-se em descrições cuidadosas sobre nossa lida com diferentes instrumentos para concluir que aquilo que chega a nós são entes à mão. É por meio dessas descrições que o filósofo irá chegar à constituição fundamental *ser-no-mundo*.

A última forma de existência malograda discutida é o *amaneiramento*, que se caracteriza por excessos na conduta que visam conquistar uma sustentação no modo de ser pertinente ao público e impessoal. Ou seja, trata-se de uma busca de sustentação naquilo que é sem sustentação própria: o modo de ser impessoal. Como diz Heidegger em *Ser e Tempo*, o impessoal é sempre alguém que, no fundo, deveríamos dizer que é ninguém. Por isso, segundo nosso autor, o ser-aí amaneirado jamais consegue chegar a si-mesmo propriamente, pois irá, via de regra, consumir-se na cópia e na repetição de um tipo, de um modelo.

O que Binswanger tem em vista ao falar do amaneiramento é “[...] um *modo privilegiado* desse ‘*decair no sem-fundo*’ caracterizado pela inauticidade [sic], pelo deixar-se absorver pela ‘Gente’ ou perder-se na ‘Gente’” (BINSWANGER, 1977, p. 190). Esse “modo privilegiado” refere-se a uma fuga da estranheza que não coincide com aquele modo cotidiano do ser-aí que, *já de início e na maior parte das vezes*, caiu no mundo público e impessoal e, dessa forma, desvia-se de sua angústia sempre latente e encoberta. Nesses casos patológicos, temos uma fuga desesperada de uma angústia estranha e des-encoberta que não deixa o amaneirado em paz. O recurso às fórmulas amaneiradas é o caminho encontrado para pacificar essa visita indesejável daquilo que se intromete, sem ser convocado, na existência do doente: a angústia.

A linguagem cotidiana deixa claro o quanto o amaneiramento se empenha em uma espécie de manipulação “retorcida” e técnica, nas palavras de Binswanger, para alçar-se acima de uma falha que o ser-aí amaneirado percebe em si mesmo e contra a qual luta. Percebendo essa falta em si, a falta de poder e saber ser independente, o ser-aí busca, com seu jeito “retorcido”, ajuda externa em uma estereotipia, configurando, assim, um malogro.

Binswanger pensa, praticamente, todos os acontecimentos psicopatológicos a partir da condição existencial do ser-aí, entendido como um poder ser si mesmo que exige suporte. Sim, suportar o ter-que-ser-si-mesmo é tarefa do ser humano. Tarefa para a qual não se está necessariamente pronto nem à altura. Nessa medida, devemos entender que os eventos psicopatológicos, para o psiquiatra suíço, são resultantes de uma carga ontológica que constitui o ser-aí e para a qual nem sempre se sente apto, por não encontrar apoio no existir cotidiano. De certo modo, seguindo o psiquiatra suíço, podemos conceber os acontecimentos psicopatológicos como uma espécie de falha do mundo comum em fornecer proteção ao ser-aí da angústia que o constitui.

Assim, podemos ver, na tentativa de Binswanger compreender o acontecimento psicopatológico, a troca daquilo que denominamos uma dramaturgia intrapsíquica – nos moldes psicodinâmicos – por uma dramaturgia ontológica, ou seja, o acontecimento psicopatológico não mais será visto como decorrência de uma interação falha, defeituosa entre estruturas

psicológicas internas, mas como o modo com que alguém lida com a carga de seu próprio ter que ser quem é. É nosso próprio ser que está em questão, em jogo e, sendo pesado, oneroso e *em cada caso meu (Jemeinigkeit)*, em determinadas histórias de vida, pode ter como consequência, por exemplo, o amaneiramento esquizofrênico. É sempre com nosso próprio ser que estamos lidando – e essa lida nem sempre pode ser resolvida por meio dos ditames daquilo que Heidegger denominou mundo público ou impessoal no qual caímos.

3.3 Apresentação do Caso Ilse

É neste ponto que iremos nos deter, a partir de agora, ao examinarmos o caso de uma paciente discutido por Binswanger. Como já dissemos, a análise existencial de Binswanger trata-se de um esforço de o psiquiatra traduzir, em termos analíticos existenciais, o sofrimento do paciente. Por isso, terão relevo importante estruturas existenciais como a espacialidade, a temporalidade e suas *ecstases* e, sobretudo, o projeto de mundo em questão. Para pensar os projetos de mundo, o autor leva em consideração três mundos: *Umwelt* (mundo circundante), constituído por aquilo que nos circunda e, concretamente, está ao redor de nós; *Mitwelt* (mundo compartilhado com os outros); *Eigenwelt*, entendido como o mundo próprio.

Escolhemos centrar nossa reflexão no caso clássico de Binswanger – *O caso Ilse*, publicado em 1945 – por ser um caso cujo desenlace é um retorno à sanidade. Ilse é uma mulher de 39 anos, inteligente, casada, que possui três filhos. Seu pai é uma pessoa muito egoísta e autoritária; sua mãe submete-se quieta ao pai, vivendo em função dele. Desde pequena, o autoritarismo paterno e a maneira descuidada e agressiva com que tratava sua mãe foi um problema para Ilse. O modo autoritário com que seu pai relacionava-se com sua mãe era motivo de muito sofrimento para ela que, frequentemente, perguntava-se acerca do que poderia fazer para mudar a conduta de seu pai.

Após algum tempo vendo atitudes grosseiras de seu pai, diz a ele que sabe um jeito de salvá-lo e, em seguida, coloca sua mão, até o antebraço, dentro do forno quente. Na sequência, estendendo suas mãos para seu pai, diz que esse gesto foi para mostrar-lhe o quanto o ama.

Quando pôs as mãos no forno quente, não sentiu dor, apesar das queimaduras terem sido muito graves, de terceiro grau. No mês que se seguiu ao episódio, sentiu-se muito vigorosa e bem disposta, sendo que seu pai, durante algumas semanas, mudou de atitude em relação à sua mãe. Ilse vive a perda do filho mais novo com resignação e como penitência pelo grande amor que havia sentido pelo médico deste filho.

Após a queimadura, mantém-se em um nível excessivo de atividades. Algum tempo depois, sentindo-se sobrecarregada e tomada por pensamentos que considera loucos, decide passar uma temporada em uma casa de repouso. Uma vez lá, é tomada pela sensação de estar sendo observada e criticada o tempo todo pelas pessoas. Isso chega a um grau insuportável, o que faz com que a paciente seja transferida para o sanatório Bellevue, onde ficará sob os cuidados de Binswanger.

De acordo com Binswanger, a compreensão do gesto de Ilse requer considerarmos não apenas o motivo racional da paciente – provocar uma forte impressão em seu pai e, com isso, levá-lo a uma mudança de atitude em relação à sua mulher. Seu sacrifício tinha um outro propósito, além da conversão paterna. Por um lado, ela queria mostrar, por meio da prova de fogo, o amor que sentia por seu pai; como dizemos cotidianamente, amava-o tanto que era capaz de “pôr suas mãos no fogo” por ele. Por outro, havia uma fantasia de salvação de si própria: esperava purificar-se de suas “fantasias incestuosas” através do sacrifício do fogo. Binswanger nos lembra que o fogo, do mesmo modo que a água, está ligado à ideia de purificação. Como, neste caso, o gesto sacrificial envolve uma penitência, um ascetismo, devemos enxergar nele também o sentido de uma expiação. O sacrifício fracassa nesses dois níveis, pois a recuperação de seu pai não acontece, da mesma maneira que a sua própria também não ocorreu. Esses dois fracassos são sucedidos pela loucura.

Binswanger fala em quatro fases na biografia de Ilse. A primeira diz respeito à submissão ao autoritarismo paterno que escraviza sua mãe em um clima difícil de ser suportado. Este clima passará de difícil a insuportável, estendendo-se à vida de toda a família e envenenando a vida de Ilse. Na segunda fase, o problema com o pai frio, tirânico, torna-se realmente intolerável, exigindo uma ação violenta. Ilse vê-se dominada por uma força e busca uma solução. Esta fase irá culminar na tentativa de solução violenta por meio do sacrifício do fogo.

A partir de então, tem início a terceira fase, momento em que, inicialmente, Ilse recupera certo controle de si por meio das atividades às quais se dedica. Contudo, logo esse momento se desmancha, dando lugar a “[...] ‘la pérdida total de poderes’, la rendición incondicional a su ‘tema’, que ahora se alza con poderes ilimitados” (BINSWANGER, 1967a, p. 273).²⁶ Ou seja, Ilse é tomada por uma impotência completa ante seu “tema”, que agora ganha com poderes ilimitados sobre ela. O “tema” de Ilse não se trata mais de uma questão, mas de sua “contenda

²⁶ “[...] ‘a perda total de poderes’, à rendição incondicional a seu ‘tema’, que a partir de agora se eleva com poderes ilimitados” (BINSWANGER, 1967, p. 273, tradução nossa).

com o mundo”, não mais restrita à relação com seu pai, à medida que sua questão se estende a todos os seus semelhantes. O autor assinala como o mundo compartilhado (*Mitwelt*) é atingido por essa generalização, sendo que, a partir daí, como se encontrasse seu pai em todos os outros, ela passa a ter com eles uma relação conflituosa, oscilando entre amor e ódio, em um vaivém em que ora se sente atraída, ora rejeitada. O mundo que ela encontra aparece, alternadamente, com uma fisionomia amorosa, convidativa para, na sequência, mostrar-se duro, inalcançável e zombeteiro. A relação que Ilse tinha com seu pai, estendendo-se a todos, realiza o que Binswanger denomina de pluralização do tu, ou seja, o mesmo tema presente na relação paterna começa a estender-se a todo seu mundo circundante. Esta fase ainda será seguida por uma quarta, a da sanidade.

Na quarta e última fase de sua história de vida, Ilse irá retomar a direção de sua biografia e, enfim, libertar-se tanto da submissão impotente quanto da busca de uma solução absoluta para suas dificuldades. Essa nova fase consistiu, segundo o psiquiatra em:

[...] en encauzar los problemas del amor, de la purificación y de la resistencia por la pista de un trabajo psicológico bien dirigido hacia sus metas, metódico, arduo y paciente – en una palabra, por el mundo de la eficiencia práctica. Por fin se reconciliaron el tú y el circum-mundo, en un afán de laborar en favor de los humanos. (BINSWANGER, 1967a, p. 274).²⁷

Desse modo, Ilse consegue enfrentar suas questões relativas à pluralização do tu (mundo frio, insensível e zombeteiro) e reconciliar-se com seu entorno e semelhantes. O psiquiatra suíço, ao discutir a doença de Ilse, irá enfatizar que toda enfermidade é um desvio de uma norma. Contudo, é essencial percebermos que a enfermidade não é vista apenas como desvio de uma norma moral, cultural, pois o desvio da regra não é o fundamental em seu entendimento da doença mental. A enfermidade determina-se como uma impossibilidade de experimentar a *communicatio* e a *communio*. Aqui, Binswanger tem em vista uma perturbação na comunicação com os outros que resulta de um sentimento de estranheza e distância referente a eles. A proximidade com o outro, *communio*, fica além do que o doente alcança. A seguinte afirmação do autor é clara a esse respeito:

[...] quise demostrar que los síntomas de la enfermedad con que tiene que habérselas la psiquiatría se refieren a hechos pertenecientes al campo del compañerismo humano, de la simpatía y de la comunicación, o, para ser más exactos, que son hechos de

²⁷ “[...] canalizar os problemas do amor, da purificação e da resistência no caminho de um trabalho psicológico bem dirigido a suas metas de forma metódica, árdua e paciente — em uma palavra, pelo mundo da eficiência prática. Por fim, se reconciliaram o tu e o mundo-em-torno num trabalho em prol dos humanos” (BINSWANGER, 1967a, p. 274, tradução nossa).

simpatía y comunicación; en una palabra, de comprensión en el sentido más amplio de este término. (BINSWANGER, 1967a, p. 278).²⁸

Logo, o que está em questão na enfermidade mental, para Binswanger, não é uma conduta que se desvia estatisticamente da média ou do mais frequente, mas a possibilidade do convívio humano, de um encontro genuíno com o outro que possa ser enriquecedor – portanto, não se trata de um apelo em direção ao conformismo. Dessa maneira, ele destaca a necessidade de um método que permita acesso a esses fenômenos humanos: o antropológico ou o analítico-existencial que se originam em Husserl e Heidegger. Por essa via, a loucura será compreendida não como enfermidade mental dentro da perspectiva científico-natural, mas enquanto um fenômeno biográfico, ou melhor, da história interior de vida, o que implica em concebê-la como um fenômeno marcado por nossa historicidade e significância. A tarefa do psiquiatra será, então, trazer à luz essa história e seu sentido.

Nesses e em outros momentos, podemos ver como Binswanger utiliza a análise existencial ou Daseinsanalyse de Heidegger: ela é empregada para nos mostrar como o modo de ser fundamental do convívio humano está sendo alterado na enfermidade mental. O psiquiatra encontra na estrutura ser-no-mundo, com seus diferentes momentos estruturais e determinações existenciais e temporais, um modelo para substituir a concepção de *homo natura* com a qual a medicina e a psicopatologia, até então, operaram. A enfermidade será vista como aquilo que peculiarmente altera e obstrui o acontecimento pleno dessas determinações existenciais. Como podemos ver no caso Ilse, a experiência de ser-com-os-outros (*Mitwelt*) fica restrita a sentir-se criticada, rejeitada e zombada pelo *tu*, ressentindo-se da falta de uma experiência de proximidade amistosa com o outro.

Por meio da fenomenologia e da análise existencial, o psiquiatra suíço procura libertar a psiquiatria de sua prática mais corriqueira: buscar dentro do organismo e sua fisiologia “o inimigo que faz as emboscadas” e, assim, gera o transtorno mental. O que Binswanger recusa é a possibilidade de a psiquiatria tornar-se, basicamente, um procedimento que vê a biografia humana como ocorrências engendradas por disfunções orgânicas e engrenadas em nossa biologia. É por esta razão que dissemos que Binswanger sempre viu a psiquiatria como uma ciência humana. Isso exige, portanto, que ela entenda seu objeto a partir do horizonte em que este objeto, o ser-aí humano, acontece, o que requer compreendermos o ser humano a partir de seus projetos de mundo, de sua existência, do sentido – ou sua falta – em sua experiência.

²⁸ “[...] quis demonstrar que os sintomas com os quais a psiquiatria tem que lidar se referem a fatos pertencentes ao campo do companheirismo humano, da simpatia e da comunicação ou, para ser mais preciso, que são fatos da simpatia e da comunicação; em uma palavra, de compreensão no sentido mais amplo deste termo” (BINSWANGER, 1967, p. 278, tradução nossa).

Enfim, o que está em questão para Binswanger é como somos tocados por nossa condição humana e o que fazemos com isso em nossa história.

Curiosamente, Binswanger enxerga a fenomenologia como um caminho para dar sustentação e rigor ao saber psiquiátrico, não se dedicando a pensar as possibilidades terapêuticas do método fenomenológico, seja na versão husserliana, seja na heideggeriana. Ele deixa claro ver esta tarefa como algo para o futuro ao afirmar que a investigação das psicoses já significou um tal desafio para todos os envolvidos nessa tarefa, que em relação “[...] ao significado da pesquisa *daseinsanalítica* para a *psicoterapia*, só temos diante de nós os primeiros passos” (BINSWANGER, 2019, p. 92).

Desse modo, em relação ao tipo de trabalho terapêutico desenvolvido com Ilse, Binswanger não nos dá mais informações. Não relata como foram as consultas, qual a frequência semanal destas nem como era seu relacionamento com Ilse. Para esclarecer a transformação da paciente em termos analítico-existenciais, recorre, inicialmente, a uma analogia com a criação musical: do mesmo modo que um compositor decide a criação de seu tema e como desenvolvê-lo, o ser humano desempenha papel decisivo na aceitação de um tema em sua história de vida, assim como no desenvolvimento de suas variações.

Com isso, é colocado um convite a pensarmos a problemática de Ilse fora da noção junguiana de “complexo paterno”, entendido como algo absoluto e definitivo, do qual aquilo que vivemos seriam apenas derivações. Outro convite também é estendido a evitarmos uma posição “rigidamente psicanalítica”, de modo a não vermos na história de Ilse nada mais que uma fixação da libido, inicialmente na figura paterna e, em um segundo momento, uma transferência da libido ao mundo circundante. Qualquer uma dessas duas possibilidades implicaria em não vermos a questão na qual o ser-aí humano é lançado, afinal, somos uma história, o que vivemos é uma história e não um fato ou processo intrapsíquico produzido por um suposto aparato mental. Enquanto história, cada um defronta-se com suas temáticas peculiares, por elas é tocado, elabora-as e, ainda que não tenha criado sua própria condição e lançado seus fundamentos, o ser humano sempre responde por isso – pois sua historicidade, assim como toda a condição humana, mesmo não sendo produto do ser-aí, afeta-o, mobiliza-o e é sua tarefa, sendo, assumi-la.

Nesse convite a nos afastarmos de concepções que assumem a existência de um aparato intrapsíquico subjacente àquilo que se passa com o ser humano, pode-se ver uma proximidade com o pensamento de Heidegger. Temos um exemplo dessa proximidade quando este nos diz que o *Dasein*, mesmo não tendo posto seu fundamento, pois é lançado em sua condição (*Geworfenheit*), tem a tarefa de existir como fundamento e, assim, tem que suportar e assumir

seu próprio ter que ser. A passagem que segue mostra claramente como Binswanger entende a relação de Ilse com seu destino:

Tener un padre y una madre forma parte del ser humano, lo mismo que recibir un organismo y una historia. (Por eso donde faltan los padres la existencia se ve expuesta a las crisis más graves.) Pero que Ilse recibiera precisamente a aquel padre y a aquella madre particulares fue obra de su destino, que ella hubo de recibir como una herencia y como una misión a realizar: todo el problema de su existencia radicaba en la forma de enfrentarse con ese destino concreto. (BINSWANGER, 1967a, p. 274-275).²⁹

O dever da psiquiatria é compreender o enfrentamento de cada um com o destino que lhe é dado ter. Por compreender esse enfrentamento, entendemos o gesto de trazer à luz a trama de significados que, tecida em uma existência, ou melhor, apresentando-se em cada existência, define quem somos. Jamais encontraremos, em seu pensamento, afirmações apontando para causas orgânicas e fisiológicas das enfermidades mentais; pelo contrário, as enfermidades mentais são vistas como “[...] modificaciones de la estructura fundamental o esencial y de los lazos estructurales de ser-en-el-mundo como función transcendente”³⁰, sendo tarefa da sua disciplina estudar essas variações científica e rigorosamente. (BINSWANGER, 1967b, p. 238).

Como já assinalado, não encontramos, no caso Ilse, mais esclarecimentos acerca de como foi conduzido o trabalho terapêutico que a recuperou da insanidade. O leitor que estiver em busca de maiores esclarecimentos sobre como Binswanger desenvolveu o trabalho terapêutico, nos casos que publicou, não irá encontrar mais informações.

Mesmo nos outros casos, também clássicos, de Binswanger, como Ellen West, Suzanne Urban, Jurg Zund, não encontraremos mais esclarecimentos sobre como foram conduzidas essas psicoterapias. O que aí encontramos é uma espécie da análise existencial aplicada, onde o visado é entender como se constituem significativamente esses diferentes projetos de mundo com suas temporalizações e espacializações específicas. Nesses relatos, o autor não menciona a frequência semanal das consultas, sua duração, a receptividade do paciente ao analista e outras informações que permitam formar uma ideia de como acontece o trabalho psicoterápico.

Ainda que nosso objetivo, neste trabalho, não seja discutir as fases atribuídas à trajetória intelectual de Binswanger, gostaríamos de retomar algumas observações feitas aqui sobre esta

²⁹ “Ter um pai e uma mãe faz parte do ser humano do mesmo modo que possuir um organismo e uma história. (Por isso, onde faltam os pais, a existência se vê exposta a crises mais graves.). Mas, que Ilse viesse a ter especificamente aquele pai e aquela mãe, foi obra de seu destino, que ela teve que receber como uma herança e uma missão a realizar: todo o problema de sua existência radicava na forma de enfrentar esse destino concreto” (BINSWANGER, 1967, p. 274-275, tradução nossa).

³⁰ “[...] modificaciones da estrutura fundamental ou essencial e dos laços estruturais do ser-no-mundo como função transcendente” (BINSWANGER, 1967, p. 238, tradução nossa).

questão. É nosso entendimento que Binswanger se afasta de Freud por insatisfações conceituais semelhantes às que irão afastá-lo teoricamente de Heidegger.

3.4 Reflexão: o entendimento binswangeriano do pensamento de Martin Heidegger

Em Freud, temos um ser humano marcado pela presença do desejo e de uma insaciedade enquanto vive. As obras mais elevadas do homem, segundo Freud, são derivações – mais precisamente, sublimações – de uma força originalmente pulsional.

Heidegger, por sua vez, irá colocar Binswanger diante de um ser humano incompleto e angustiado – mesmo que essa angústia esteja encoberta pela queda no mundo – com seu próprio poder ser extremo. O caráter transcendental do *Dasein*, em Heidegger, não descobre o *Nós* que abriga em si nosso ser e um amor infinito, mas, sim, nosso próprio fim. Segundo Heidegger, pelo menos em *Ser e Tempo*, ‘de início e na maior parte das vezes’, o *Dasein* foge desse chamado, desse convite para assumir seu próprio poder-ser até o fim em direção ao mundo comum.

Por isso, ressaltamos que a fase heideggeriana, do mesmo modo que a freudiana³¹, merece algumas observações críticas. Nosso entendimento é que o psiquiatra, em sua fase dita heideggeriana, usa as estruturas ontológicas do *Dasein* conquistadas por Heidegger em *Ser e Tempo* para refletir sobre a experiência de seus pacientes. No entanto, cremos, isso não chega a configurar uma adesão às ideias centrais do filósofo sobre a condição humana. Por mais que Binswanger empregue, em suas análises, as estruturas fundamentais do *Dasein* e fale em existir autêntico e inautêntico³², algumas passagens de seus escritos, como vimos, apontam para uma compreensão do ser humano distinta daquela do filósofo. A esse respeito, queremos salientar dois pontos:

1. mesmo antes de 1942, ano da publicação de *Formas fundamentais...*, que marca, nitidamente, a diferença entre a compreensão do existir humano de Binswanger e de Heidegger, podemos ver que o psiquiatra já dialoga com um poder ser na infinitude, como fica claro no diálogo acima mencionado com Freud;

³¹ A esse respeito, ver o excelente trabalho de Gambini (1993), *A presença de Freud na obra de Ludwig Binswanger*.

³² Sabemos que existir autêntico e inautêntico são noções que não estão completamente esclarecidas em *Ser e Tempo*. A esse respeito, conferir Vattimo (1989, p. 42-50).

2. devemos lembrar que, mesmo após a chamada fase heideggeriana – quando publica os estudos sobre *Melancolia e mania* (1960) e *Delírio* (1965) – a presença de Heidegger continuará a ser sentida nas investigações do psiquiatra, ainda que menos intensamente, como salienta Tatossian (2006).

Talvez possamos afirmar que a busca de uma compreensão do ser humano com determinações mais elevadas, espirituais e, sobretudo, duradouras, é o que leva o psiquiatra a afastar-se tanto de Freud quanto de Heidegger. A insatisfação em relação à visão freudiana, patente no encontro em Semmering (1927), reaparece no discurso em homenagem aos 80 anos de Freud, feito pelo psiquiatra em 1936. Nessa ocasião, Binswanger fala das realizações humanas mais nobres, como a arte, a filosofia e a religião, que não seriam adequadamente compreendidas caso vistas como sublimações de um mesmo princípio. Parece que o psiquiatra também não encontrou o ser humano mais elevado que buscava no pensamento do filósofo alemão e, assim, introduziu em sua análise do ser-aí um amor infinito dual como estrutura originária humana em um ser-para-além-do-mundo.

Holzhey-Kunz sugere algo semelhante ao afirmar:

Bem, apesar de todas as diferenças da concepção de Heidegger e Freud, os dois concordam justamente na medida em que veem no homem um ser radicalmente finito, que está preso em insuperáveis contradições e que tende fundamentalmente a fugir da verdade sobre si mesmo em meio a ilusões. (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 26).

Sem dúvida, podemos questionar até que ponto os conflitos e contradições humanas são insuperáveis em Heidegger assim como em Freud, porém este não é o momento para isso. Nossa questão é focalizar o que, no pensamento de Heidegger, atrai Binswanger: um caminho para emancipar a psiquiatria da biologia e, assim, aproximar o sentido humano do acontecimento psicopatológico, entendido como modulações possibilitadas pela estrutura ontológica do *Dasein*. Essa possibilidade é que o traz para a trilha daseinsanalítica.

Contudo, a ideia de uma afetuosidade, uma amorosidade infinita que acolha o ser humano, enquanto lugar de sua partida e de sua chegada, sempre rondou o pensamento do psiquiatra. Possivelmente, esse pertencimento a uma infinitude amorosa é o que, para Binswanger, garante ao ser humano despreocupar-se um pouco mais com seu poder e ter que ser. Além disso, essa determinação amorosa e infinita parece-nos importante para o psiquiatra suíço, enquanto um fundamento antropológico que sustente a possibilidade de uma existência livre da dor e do sofrimento, enfim, saudável.

Como podemos ver, diferenças entre o pensamento de Binswanger e o de Heidegger existem desde as primeiras aproximações que o psiquiatra fez da analítica do *Dasein*. Essas diferenças, sem dúvida, irão mostrar-se de forma mais saliente em suas publicações mais tardias, como é de conhecimento geral.

Antes de encerrar esta reflexão sobre o legado de Binswanger, gostaríamos de retomar essas diferenças para que fiquem bem claras. O cerne delas relaciona-se com os lugares ocupados pelo ser e estar só e pelo ser com o outro ou, mais especificamente, pela experiência de comunidade.

Em Heidegger, o fato de o *Dasein ser em cada caso meu (Jemeinigkeit)* entrega a cada um, em sua singularidade, a tarefa de cuidar de si, enquanto um fenômeno absolutamente intransferível que, *a cada vez, é de cada um*. Por mais que possamos compartilhar nossas experiências com os outros, a cada um é reservada a tarefa de ser si mesmo e viver suas dores e alegrias sem transferi-las a outrem. Ainda de acordo com o filósofo, a essência do *Dasein* está em sua *existência*, implicando que, enquanto é, o *Dasein* possui seu ser em jogo, em risco. Esta determinação ontológica (existência, ser em risco) implica em uma indeterminação ôntica de caráter inóspito (incerteza quanto ao específico poder ser de cada um). Sendo lançado (*Das Geworfenheit*) em sua condição, não a tendo escolhido nem posto seus fundamentos, o *Dasein* possui a tarefa de existir como fundamento, isto é, de sustentar a si-mesmo, seja esse si-mesmo sustentado em um modo próprio ou impróprio.

De acordo com *Ser e Tempo*, ante essa tarefa inóspita, o *Dasein*, sendo livre para poder ser si-mesmo *impropriamente*, declina de sua responsabilidade ontológica mais *própria*, caindo na impropriedade e vivendo segundo os ditames do impessoal.

O que é o *impessoal (Das Man)* em *Ser e Tempo*? O impessoal é o modo de convívio cotidiano mais imediato e comum no qual o *Dasein* “está sob a *tutela* dos outros” (HEIDEGGER, 2015, p. 183). Segundo o filósofo: “O impessoal pertence aos outros. ‘Os outros’, assim chamados para encobrir que se pertence essencialmente a eles, são aqueles que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, são ‘*co-presentes*’ na convivência cotidiana” (HEIDEGGER, 2015, p. 183).

Como vimos anteriormente, o *Dasein* foge de si mesmo, entregando-se ao mundo comum. Isso significa que, no pensamento de Heidegger, nossa primeira experiência de vida em comum já vem marcada pela busca de escaparmos de algo que se abriu previamente: nosso ser-relativamente-à-morte e a angústia que compreende este fenômeno. Em outras palavras, isso equivale a dizer que o *Dasein* é originariamente divorciado de seu próprio ser. O *Dasein*, digamos, não vem pronto ou preparado para ser quem é. Conciliar-se com sua condição é

possível, pois seu ser, a *cura*, dirige um chamado silencioso ao *Dasein* para que se aproprie de si mesmo.

A possibilidade de ser si mesmo em sentido próprio envolve uma espécie de solidão existencial à qual estamos entregues originariamente. Assumir esta solidão, e o que aí se revela, nossa finitude, é a via para o *Dasein* apropriar-se de seu próprio poder-ser e, assim, conquistar uma *situação*. Esta apropriação do poder-ser quem se é, até o fim, tem um caráter libertador em Heidegger, pois liberta o *Dasein* da “ditadura do impessoal”, possibilitando sua singularização. O que o filósofo tem em vista, aqui, é a liberdade para ser si mesmo, alcançada por meio de um sim dado à nossa condição finita.

Nossa compreensão do pensamento heideggeriano neste ponto, que diz respeito à primazia da finitude, aponta, antes que para um pensamento do desespero e da aflição, para um horizonte de rigor e para uma espécie de *cautela fenomenológica* que solicita o tempo todo para não fazermos afirmações acerca daquilo que não somos capazes de demonstrar. É isso que o filósofo tinha em vista, nos anos 1920, quando insistia que os conceitos filosóficos deveriam ser *indicações formais* que mostrassem aquilo que buscavam dizer.

Como vimos, em Binswanger, a *Nostridade* do amor consiste em uma abertura infinita que tende para o todo, não apenas no sentido da soma de todos os humanos, mas, sobretudo, no sentido de uma totalidade plena em si, que não carece da falta alguma:

*La nostrité dans l'amour n'a pas rien à voir avec un individu unique; ni avec un 'détail', ni avec une détermination, et par conséquent, pas non plus avec une négation (pas avec un 'retrait'), pas avec un partage, pas avec une généralité qui vient pas à pas, elle n'est pas qu'un tout et veut le tout.*³³ (GIOVANETTI, 1986, p. 271-272).

É esse todo acolhedor e restaurador do sentido na experiência humana que Binswanger persegue em seu trabalho. Seria tal compreensão compatível com o entendimento heideggeriano do poder ser si-mesmo em sentido próprio? Devemos lembrar que esta possibilidade, ser si-mesmo em sentido próprio, como é pensada pelo filósofo, envolve um compromisso com a solidão existencial na qual, originariamente, somos lançados. Em outras palavras, estamos falando da importância que possui, no pensamento de Heidegger (2015), o ser-relativamente-à-morte (*Sein-zum-Tode*) e a singularidade viabilizada pela apropriação desta possibilidade última. Por outro lado, ignorarmos o lugar do público, do comum a todos, no pensamento de Heidegger em *Ser e Tempo*, seria negligenciarmos uma determinação essencial de seu percurso

³³ “A nostridade no amor não tem nada a ver com um indivíduo único; nem com um ‘detalhe’, nem com uma determinação e, conseqüentemente, tampouco com uma negação (nem com uma ‘retirada’) nem com uma partilha, nem uma generalidade que vem passo a passo, ele é apenas um todo e quer o todo” (GIOVANETTI, 1986, p. 271-272, tradução nossa).

filosófico. Por isso, queremos lembrar o leitor sobre qual é o lugar do mundo comum no pensamento heideggeriano, através desta passagem de *Ser e Tempo*:

Se com esse fenômeno chegou-se a encontrar um modo de ser da presença em que ela se coloca diante de si e para si, então, para a interpretação cotidiana e comum do impessoal, ele deve permanecer incompreensível, tanto ôntica quanto ontologicamente. (HEIDEGGER, 2015, p. 392-393).

O fenômeno ao qual o filósofo se refere acima é a *antecipação decidida da morte*. O que ele afirma é que este fenômeno não é acessível ao entendimento público e comum, pois o público, o impessoal, desconhece o morrer. Neste ponto, vemos uma diferença significativa entre o entendimento que Binswanger e Heidegger possuem do ser humano. A singularidade conquistada na *decisão antecipadora da morte* ocupa um lugar privilegiado em *Ser e Tempo*, sendo apresentada como uma verdade de caráter único e irreduzível a quaisquer outras. Já o comum, aquilo que vale para todos, em Heidegger, diz respeito ao encobrimento de nossa condição mais própria e extrema, não apontando de modo algum para um princípio universal ou absoluto. A propósito, a ideia de um absoluto, de uma infinitude universal também não tem lugar em *Ser e Tempo*. O filósofo é claro a esse respeito no parágrafo 44 de *Ser e Tempo* ao abordar a questão da verdade: “Que se deem ‘verdades absolutas’, isso só pode ser comprovado de modo suficiente caso se consiga demonstrar que, em toda a eternidade, a presença foi e será” (HEIDEGGER, 2015, p. 298).

De modo a não deixar dúvidas acerca do lugar reservado para a eternidade, para o absoluto em seu pensamento, arremata: “Enquanto não houver essa prova, a proposição será apenas uma afirmação fantástica que não recebe nenhuma legitimidade apenas porque os filósofos geralmente nela ‘acreditaram’” (HEIDEGGER, 2015, p. 298). Ou seja, o *Dasein* tem uma constituição, um estatuto que não lhe permite afirmar verdades eternas e demonstrá-las.

Se o pensamento posterior do filósofo contempla um lugar para o universal infinito, é uma questão a ser pensada. E, por saber que esta questão comporta diferentes entradas, iremos discuti-la em nossas considerações finais.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste tópico, gostaríamos de abordar, basicamente, dois pontos do pensamento do psiquiatra e do filósofo: aquilo que os aproximou e o que os afastou. E finalizando, consideraremos, rapidamente, o quanto o afastamento de Binswanger da trilha heideggeriana está consonante com sua perspectiva inicial que buscou, na fenomenologia, o rigor das ‘coisas em si-mesmas’ para a psiquiatria.

Vejamos aquilo que aproxima os dois autores com os quais estamos lidando. Binswanger reconhece, pelo menos, duas contribuições marcantes de Heidegger para a psiquiatria: possibilitar uma espécie de autoconsciência acerca de sua tarefa, enquanto ciência que deve cuidar do ser humano psiquicamente doente, e um caminho para esta disciplina compreender genuinamente esse ente que sofre. Como podemos ver, temos dois pontos articulados entre si.

Essas duas contribuições provêm da análise heideggeriana da mundanidade do mundo e do ser-em localizadas tanto em *Ser e Tempo*, como em *A essência do fundamento*, onde o filósofo explora esses fenômenos enquanto *transcendência do ser-no-mundo*. No terceiro capítulo da obra de 1927, Heidegger nos apresenta o fenômeno do ser-no-mundo como constituição fundamental do ser-aí e, no quinto, somos introduzidos ao compreender e à interpretação que instauram projetos de mundo. Será a partir desses fenômenos que todo e qualquer acontecimento humano poderá ser pensado. Nessa medida, a psiquiatria, enquanto um corpo de conhecimentos, projeta um horizonte de sentido a partir do qual irá trabalhar. Em termos ontológicos, temos que o paciente da psiquiatria também projeta um horizonte transcendental dentro do qual existe. Cabe a ela examinar se o projeto compreensivo do qual parte alcança um entendimento penetrante da totalidade ou modo de ser de seu objeto.

Binswanger, desde cedo, já havia se dado conta dos limites estreitos dentro dos quais a psiquiatria operava. Entretanto, a leitura de Heidegger permitiu ao psiquiatra ir além da concepção de *homo natura*, que vê o ser humano, basicamente, como um organismo vivo, não possibilitando o espaço *semântico* necessário para a aproximação daquilo que se passa com o paciente e com o que ele vive. A visão naturalista permite apenas a detecção de alterações fisiológicas e orgânicas. Binswanger vislumbrou, na estrutura transcendental *ser-no-mundo*, o caminho para a psiquiatria ir além da redução do que acontece ao paciente psiquiátrico a puras decorrências de alterações orgânicas e fisiológicas. Essa estrutura que, segundo o próprio Binswanger, a um só tempo nos liberta das controvérsias infundáveis geradas pelo paradigma

sujeito-objeto e pela dicotomia mente-corpo, aproxima a *significância*, enquanto fenômeno decisivo para o entendimento do ser humano e seu acontecer.

A centralidade, isto é, a importância de *ser-no-mundo*, na reflexão binswangeriana para a nosografia, é algo que podemos ver nas *Três formas de existência malograda* assim como em seus estudos sobre a esquizofrenia.

Permitir à psiquiatria dar-se conta de sua tarefa como ciência – compreender a experiência humana a partir de suas conexões de significado – diz respeito à primeira contribuição de Heidegger para essa disciplina. Apresentar a estrutura ser-no-mundo como ponto de partida para a psiquiatria desenvolver suas análises consolida esta contribuição. É importante destacar que Heidegger chega à estrutura ser-no-mundo seguindo um caminho rigorosamente fenomenológico, a “autointerpretação da vida factual” (PÖGgeler, 2001, p. 32), o que abre novas possibilidades metodológicas para a psiquiatria.

Como podemos ver, para Binswanger, ter acesso a alguém é possuir conhecimento de seu *mundo*, pois este termo designa uma totalidade originária significativa. Por sua vez, a afirmação de que mundo se constitui em uma totalidade originária significativa nos diz que o mundo de alguém é, praticamente, a “matriz” onde essa pessoa nasceu, aparece e existe. Isso, parece-nos, explica a importância dada à história de vida nos estudos que nosso autor realizou sobre seus pacientes. Entender o mundo de alguém, neste sentido, é aproximar-se compreensivamente de como se forma o conjunto de significados dentro do qual essa pessoa nasceu e cresceu. Não havendo, portanto, outros meios de ir mais longe no compreender alguém, pois: “‘Atrás’ dos fenômenos da fenomenologia não há absolutamente nada” (HEIDEGGER, 2015, p. 75). Como podemos ver, ao falarmos de *mundo*, estamos nos referindo a uma estrutura hermenêutica, dentro de um sentido estritamente heideggeriano. Binswanger sempre foi muito grato a Heidegger por esta contribuição.

Antes de passar ao des-encontro entre os dois autores, gostaríamos de comentar, rapidamente, o entendimento de Binswanger acerca da patologia: partindo da visão heideggeriana, teremos tanto o compreender da psiquiatria como o de seu paciente, enraizados em uma espécie de “mesmo tronco ontológico”. Com esta expressão, estamos nos referindo ao *poder ser que compreende, na medida em que projeta transcendentemente um mundo*. Ou seja, a psiquiatria projeta um mundo da mesma forma que seu paciente. A diferença entre esses projetos reside em que um projeto saudável, para Binswanger, será sempre um projeto passível de ser compartilhado na *communio* e, assim, acontece no *koinon kosmos* ou mundo comum. Já o projeto de mundo do paciente psiquiátrico caracteriza-se, com frequência, por não ser passível de compartilhamento no mundo comum e, nessa medida, impor uma solidão vazia ao paciente.

É nosso entendimento que, neste ponto, ganha forma e contornos nítidos a tarefa da psiquiatria, tal como Binswanger a concebe: investigar o que e como, na história de vida do paciente, propiciou seu afastamento do mundo comum.

Outro ponto a ser destacado na obra de Binswanger é o lugar e função do conhecimento acerca da doença pela psiquiatria. Se olharmos para seus trabalhos, podemos dizer que procurou entender o que se passava com seus pacientes na expectativa de que este conhecimento nos levaria a ter clareza sobre como deveria ser tratado o paciente. Nesse sentido, vemos Binswanger agindo dentro do molde médico, segundo o qual o conhecimento prévio da doença, ou melhor, seu diagnóstico, é que irá prescrever a terapêutica. Aqui, podemos ver Binswanger vinculado a uma perspectiva mais tradicional da psiquiatria enquanto ciência médica. E, de fato, somos tentados a concordar com Freud em sua carta comentando o discurso de Binswanger em homenagem a seus 80 anos: Binswanger é conservador (BINSWANGER, 1957, p. 96-99). Entretanto, não é apenas isso que vemos em Binswanger, pois é seu entendimento que a prática psiquiátrica carecia, então, de uma fundamentação epistemológica mais consistente do que a oferecida pela visão do *homo natura*.

Vejamos, agora, o que irá determinar o des-encontro teórico entre Binswanger e Heidegger. Entendemos que a questão presente no encontro com Freud, no ano de 1927, em Semmering (episódio relatado no item 1.3 deste trabalho), é a mesma subjacente a seu afastamento do filósofo: a busca de uma essência humana mais conciliada consigo mesma e mais elevada espiritualmente, o que difere tanto do *homo natura* freudiano quanto do *Dasein* heideggeriano.

Como podemos ver, por meio dos comentários que apresentamos sobre a obra de Binswanger *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, nela o autor acrescenta uma determinação ao ser do *Dasein* que destoa fortemente da analítica heideggeriana. Estamos nos referindo à reivindicação de Binswanger de um lugar para o amor na estrutura ontológica do ser-aí. Para o psiquiatra, o amor, como um modo básico de ser-com-o-outro, é o modo mais elevado e amadurecido, pois abre o caminho para sermos um todo. Isso se dá na união amorosa com o outro, onde os limites do eu e do tu são, de certa maneira, abolidos, transcendidos, permitindo o encontro com o *nós* originário. Esta *nostridade originária* alcançada vai além do ser-para-morte, do ser-no-mundo, pois, sendo conquistada pelo transcender os limites de cada ser-aí no amor, abre o ser-para-além-do-mundo na eternidade de um amor infinito. Esta *nostridade amorosa*, colocada ao lado da *cura* ou *preocupação* (*Sorge*), justifica-se, para o psiquiatra, como recurso para contrabalançar a compreensão heideggeriana que seria marcada por um viés, por levar em conta apenas a preocupação do *Dasein* com seu ser. Binswanger,

portanto, vê o ser humano existindo sobre um fundo acolhedor, fundo que é sua origem e seu futuro, tratando-se de algo maior que nossa individualidade e que pode ser acessado na experiência do amor dual: *Heimlichkeit* ou a experiência de estar em casa.

Heidegger nos fala de um ser humano cujo ser já é em si uma tarefa, na medida em que não está completo ou plenamente acontecido e está sempre porvir. Podemos dizer que, nessa perspectiva, ser quem somos é tarefa árdua, pois o próprio ser-aí, em princípio, foge de si, entregando-se ao mundo na queda (*Verfallen*). Essa tarefa de ser quem é implica enfrentar o ônus de sua própria condição de lançado em possibilidades até o fim; o ser-aí, lançado em possibilidades, terá que enfrentar o ônus de suas escolhas, na medida em que não é, digamos, protegido por uma essência prévia que lhe diga como ser. Sua essência, como vimos, constitui-se em ter o próprio ser em jogo. Ter que ser quem somos até o fim é condição enfrentada por todos. Isso não significa que a carga dessa tarefa será dividida entre todos, pois cada um, tendo seu ser determinado como *em cada caso meu* (*Jemeinigkeit*), terá de ser quem é. Sendo estritamente fenomenológica, a análise heideggeriana do existir humano nos diz que o ser-aí tem que ser quem é até o fim, a partir de si. Heidegger vê esse ser em jogo – incompleto e que nos toca – entregue ao cuidado de cada um. Por isso, nomeou o ser do ser-aí de *cura* (*Sorge*). Para Heidegger (2015, p. 259-260), a cura, sendo um “[...] anteceder-se-a-si-mesma-no-já-ser-em(no mundo)-como-ser-junto-a (entes que vêm ao encontro dentro do mundo)”, significa que o ser-aí, antecedendo-se no mundo, já antecipou sua morte. E, tocado pela angústia, já se entregou à tentação da vida mundana e tranquilizadora. O *Dasein*, dessa forma, é visto como um fugitivo de si próprio, pois, a princípio, seu ser não lhe ‘cai’ bem.

Nosso entendimento do desencontro entre Binswanger e Heidegger pode ser sintetizado deste modo: para o filósofo, a condição humana é uma exigência forte, e o ser-aí, de início, deserta de sua condição mais própria, caindo no mundo. O ser si mesmo em sentido próprio está em jogo, pois, por um lado, o mundo *tenta o ser-aí* e, por outro, a *cura* dirige-lhe um chamado para assumir sua condição mais própria e finita. O psiquiatra, ao falar de uma amorosidade que transcende o ser cada um e descobre um *nós* originário, vai além do mundo finito e abre uma eternidade.

Borges-Duarte (2019) assinala que essa infinitude amorosa, assim como outras tonalidades afetivas mais calmas, possuem um lugar em obras mais tardias de Heidegger. Como podemos ver em algumas passagens do *Caminho do campo*, o pensamento do filósofo nos fala, livre de uma certa dramaticidade ontológica e existencial característica de *Ser e Tempo*, de uma serenidade que deixa ser, de jovialidade e de tranquilidade, tonalidades afetivas mencionadas por Bollnow ao final de sua recensão.

Vejamos algumas dessas passagens para que possamos refletir sobre a questão do *pathos* fundamental do ser humano:

O apelo do caminho do campo desperta um sentimento que ama o espaço livre e que, em momento oportuno, transfigura a própria aflição na serenidade derradeira. [...].
Do caminho do campo ergue-se, no ar variável com as estações, uma serenidade que sabe, e cuja face parece muitas vezes melancólica [...].
Em sua senda cruzam-se a tormenta do inverno e o dia da messe, a irrupção turbulenta da primavera e o ocaso tranquilo do outono; a alegria da juventude e a sabedoria da maturidade [...].
A serenidade que sabe é uma porta abrindo para o eterno. (HEIDEGGER, 1969, p. 70-72).

Sem dúvida, neste e em outros textos de Heidegger aparecem estados de espírito mais pacificados, calmos e serenos. Isso nos lembra que o filósofo não condena o ser humano à angústia eterna. A condição do ser-aí incompleta, de alguém que tem que ser, comporta uma questão fundamental: cuidar de seu ter que ser. E, como este ser já foi pré-cursado, sua finitude já lhe é sabida. O que o filósofo afirma, assim o entendemos, é que nosso ser nos põe ante uma questão angustiante: o nada do ser-no-mundo. Porém, em *Ser e Tempo*, o enfrentamento desta questão própria nos diz que: “Junto com a angústia sóbria que leva para a singularidade do poder-ser, está a alegria mobilizada dessa possibilidade.” (HEIDEGGER, 2015, p. 393).

Como podemos ver, o ser-aí pode ir além da angústia, mas esse atravessamento não é garantido por uma entrega ao amor dual que abre uma infinitude. O que possibilita a alegria é a conquista de seu próprio poder-ser até o fim. É entrar num acordo com sua condição própria. E esse acontecer não está garantido ou possibilitado por um ser na amorosidade dual, pois é questão de cada um.

O filósofo nos diz, no entanto, ao final da passagem citada, que: “A serenidade que sabe é uma porta abrindo para o eterno”. Como compreendermos esta passagem no pensamento do filósofo? Seria um deslize, um lapso?

Parece-nos que não, pois Heidegger irá finalizar esse pequeno texto com as seguintes palavras: “Tudo fala da renúncia que conduz ao Mesmo. A renúncia não tira. A renúncia dá. Dá a força inesgotável do Simples. O apelo faz-nos de novo habitar uma distante Origem, onde a terra natal nos é devolvida” (HEIDEGGER, 1969, p. 72).

O retorno à terra natal se dá pela renúncia que traz a força do simples. O ganho acontece não por acréscimo, mas pela renúncia que nos traz de volta para a distante origem. O que ‘a porta que abre o eterno’ teria a ver com a renúncia? Seria esta bela passagem absolutamente incompatível com a analítica de *Ser e Tempo*? Ou Heidegger, ao falar da renúncia que dá, está falando em aceitar o *não* que constitui o ser-aí? Nosso entendimento é que Heidegger tem em

vista algo diferente daquilo que Binswanger busca. O psiquiatra fala de um acréscimo, de um ser amoroso livre e para além de nosso ser individual num *nós infinito*. Ao passo que, para o filósofo, a terra natal nos é devolvida por uma renúncia, por um acordo com o que podemos ser.

Não nos parece simples acusar o psiquiatra de não ter compreendido o filósofo alemão ao introduzir o amor infinito como determinante existencial do ser-aí. Sem dúvida, foi chamado a atenção por Heidegger por ter cometido um engano ao interpretar seu pensamento. E, como vimos, Binswanger reconhece seu erro ao interpretar o pensamento de Heidegger. É claro que a interpretação do ser-para-além do mundo, se levarmos em conta o ser-no-mundo heideggeriano, não vai além do mundo como Heidegger o compreende. Em termos da analítica do *Dasein*, o ser-para-além-mundo nos fala somente de mais uma configuração de mundo. Binswanger parece tentar, com a *nostridade*, sair para fora do círculo da hermenêutica heideggeriana e não ter se dado conta de que a elasticidade do círculo heideggeriano permite que ele não se rompa e inclua dentro de si até aquilo que tenta lhe contradizer.

No entanto, nosso entendimento é que, em Heidegger, termos que ser quem somos é sempre tarefa de cada um, entregue a cada um, ou seja, podemos nos conciliar com nossa condição, mas isso concerne a cada um, não sendo o encontro com uma essência prévia, que nos abriga, guarda e aguarda silenciosamente.

Por último, queríamos expressar nossa aporia ante a trajetória de Binswanger. Em 1907, ele é levado a Freud, por Jung, e encanta-se com o criador da psicanálise, de quem acaba se aproximando bastante. Contudo, mantém certa distância teórica em relação a Freud, em virtude do *homo natura* freudiano e de buscar um acesso direto, fenomenológico, à experiência dos pacientes, pois, assim, o conhecimento psiquiátrico seria rigoroso. No entanto, em seu grande livro, *Grundformen*, traz para a psiquiatria uma infinitude que seria descoberta por poetas e amantes.

Ao finalizar nossa reflexão, deixaremos com o leitor a pergunta que se colocou ante nós: estaria essa infinitude amorosa dentro dos mesmos preceitos de rigor fenomenológico que aproximaram Binswanger de Husserl e Heidegger nos anos 1920?

REFERÊNCIAS

BINSWANGER, Ludwig. *Sigmund Freud: reminiscences of a friendship*. New York: London: Grune & Stratton, 1957. p. 80-82.

BINSWANGER, Ludwig. La locura como fenómeno biográfico y como enfermedad mental: el caso de Ilse. Tercera Parte: Análisis Existencial. In: MAY, R.; ANGEL, E; ELLENBERGER, H. (eds.). *Existencia: nueva dimensión en psiquiatría y psicología*. Tradução: Cecilio Sánchez Gil. Madrid: Editorial Gredos, 1967a. p. 262-287.

BINSWANGER, Ludwig. La escuela de pensamiento de análisis existencial. Tercera Parte: Análisis Existencial. In: MAY, R.; ANGEL, E; ELLENBERGER, H. (eds.). *Existencia: nueva dimensión en psiquiatría y psicología*. Tradução: Cecilio Sánchez Gil. Madrid: Editorial Gredos, 1967b. p. 235-261.

BINSWANGER, Ludwig. Freud y la constitución de la psiquiatría clínica. In: *Artículos y conferencias escogidas*. Tradução: Mariano Marín Casero. Madrid: Editorial Gredos, 1973a. p. 260-280.

BINSWANGER, Ludwig. La significación de la analítica existencial de Martin Heidegger para la autocomprensión de la psiquiatría. In: *Artículos y conferencias escogidas*. Tradução: Mariano Marín Casero. Madrid: Editorial Gredos, 1973b. p. 423-435.

BINSWANGER, Ludwig. *Três formas de existência malograda: a extravagância, a excentricidade, o amaneiramento*. Tradução: Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

BINSWANGER, Ludwig. Sonho e existência. Tradução: Martha Gambini. *Revista Natureza Humana*, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 417-449, jul./dez., 2002.

BINSWANGER, Ludwig. Sobre fenomenologia. In: BINSWANGER, Ludwig. *Sonho e existência: escritos sobre fenomenologia e psicanálise*. Tradução: Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013a. p. 89-138.

BINSWANGER, Ludwig. Função vital e história de vida interior. In: BINSWANGER, Ludwig. *Sonho e existência: escritos sobre fenomenologia e psicanálise*. Tradução: Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013b. p. 139-175.

BINSWANGER, Ludwig. Sobre psicoterapia. In: BINSWANGER, Ludwig. *Psicoterapia e análise existencial: ensaios, conferências e outros documentos*. Tradução: Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019. p. 17-51.

BORGES-DUARTE, Irene. Bollnow leitor de Heidegger e de Binswanger. *Aoristo: International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, v. 2, n. 1, 2019. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/aoristo/article/view/21557>. Acesso em: 15 mar. 2022.

CONDRAU, Gion. *Daseinsanalytic Psychotherapy*. Disponível em: <https://ifdasein-blog.tumblr.com/daseinanalysis>. Acesso em: 9 abr. 2022.

DASTUR, Françoise; CABESTAN, Philippe. *Daseinsanálise: fenomenologia e psicanálise*. Tradução: Alexander de Carvalho. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

EPICURO. *Carta sobre a felicidade: a Meneceu*. Tradução: Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Unesp, 2002.

FICHTNER, Gerhard. Introduction. In: *The Sigmund Freud-Ludwig Binswanger correspondence*. Tradução: Arnold J. Pomerans. New York and London: Other Press, 2003.

FOUCAULT, Michel. Introdução (in Binswanger). In: MOTTA, Manoel Barros da. (org.). *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Tradução: Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 71-132.

GAMBINI, C. M. *A presença de Freud na obra de Binswanger*. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) – Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1993.

GIOVANETTI, J. P. *Psychologie genetique et phenomenologie de l'amour: etude sur Winnicott et Binswanger*. Doutorado em Psicologia, Faculté de Psychologie et des Sciences de l'Éducation, Université Catholique de Louvain, 1986.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o problema do ser e o caminho do campo*. Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.

HEIDEGGER, Martin. A essência do fundamento. In: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Tradução: Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 134-188.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução: Marcia Sá Cavalcante. 10. ed. Petrópolis: Ed. Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2015.

HEIDEGGER, Martin. *Os Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos, cartas*. Tradução: Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. 3. ed. revisada. São Paulo: Associação Brasileira de Daseinsanalyse: Escuta, 2017.

HEIDEGGER, Martin. *Kant e o problema da metafísica*. Tradução: Alexandre Franco de Sá e Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita Editora, 2019.

HOLZHEY-KUNZ, Alice. Ludwig Binswanger: psychiatry based on the foundation of philosophical anthropology. In: WOLPERT, E.; MAURER, K. et al. (ed.). *Images in Psychiatry*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2006. p. 271-288.

HOLZHEY-KUNZ, Alice. *Daseinsanálise: o olhar filosófico-existencial sobre o sofrimento psíquico e sua terapia*. Tradução: Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.

JASPERS, K. *Psicopatologia geral: psicologia compreensiva, explicativa e fenomenologia*. 8. ed. São Paulo: Atheneu, 2000. v. 1 e 2.

LOPARIC, Zeljko. Binswanger, leitor de Heidegger: um equívoco produtivo. *Natureza Humana*, v. 4, n. 2, p. 383-413, jul./dez. 2002.

MAY, Rollo. Orígenes y significado del movimiento existencial en psicología. In: MAY, R.; ANGEL, E.; ELLENBERGER, H. (eds.). *Existencia: nueva dimensión en psiquiatría y psicología*. Tradução: Cecílio Sánchez Gil. Madrid: Editorial Gredos, 1967. p. 19-57.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Ciências do homem e fenomenologia*. Tradução: Salma Tannus Muchail. São Paulo: Saraiva, 1973.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Tradução: Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

RICHARDSON, William J. *Heidegger through phenomenology to thought*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Tradução: Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SPIEGELBERG, Herbert. *Phenomenology in Psychology and Psychiatry – a historical introduction*. Evanston: Northwestern University Press, 1972.

STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Unijuí, 2001.

TATOSSIAN, Arthur. *A fenomenologia das psicoses*. Tradução: Célio Freire. São Paulo: Escuta, 2006.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Tradução: João Gama. Lisboa: Instituto Piaget, 1989.