

Daseinsanálise hoje

Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo
Maria Bernadete Medeiros Fernandes Lessa
Organizadoras

PSICOLOGIA EXISTENCIAL E SUAS PRÁTICAS



Daseinsanálise hoje

Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo

Maria Bernadete Medeiros Fernandes Lessa

Organizadoras



Daseinsanálise Hoje

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Maria Bernadete Medeiros Fernandes Lessa

SÉRIE

Psicologia Existencial e suas práticas

ORGANIZADORA DA SÉRIE

Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo

CONSELHO EDITORIAL

Adriano Holanda – UFPR

Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo – UERJ / IFEN

Andrés Eduardo Aguirre Antúnes – USP

Carmem Lúcia Barreto – UNICAP

Henriette Tognetti Penha Morato – USP

Jose Paulo Giovanetti – UFMG

Roberto Novaes de Sa – UFF

Tommy Akira Goto – UFU

REVISÃO

Umbelino Neto

CAPA, PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

Rejane Megale

IMAGEM DE CAPA

www.istockphoto.com | Evgeniyaphotography

1ª edição – 1.000 exemplares

CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO

D229

Daseinsanálise : hoje / Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo, Maria Bernadete Medeiros Fernandes Lessa (organizadoras) - 1.ed. - Rio de Janeiro, RJ : IFEN, 2019.
164 p. ; 20,5 cm (Psicologia Existencial e Suas Práticas ; 8)

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-63850-16-4

1. Psicologia Clínica. 2. Psicologia existencial. I. Instituto de Psicologia Fenomenológico-Existencial do Rio de Janeiro. II. Feijoo, Ana Maria Lopez Calvo de, 1952-. III. Lessa, Maria Bernadete Medeiros Fernandes. IV. Série.

0011/2018

CDD 158
CDU 159.9

Bibliotecária: Eliane Lemos (CRB: 5866)

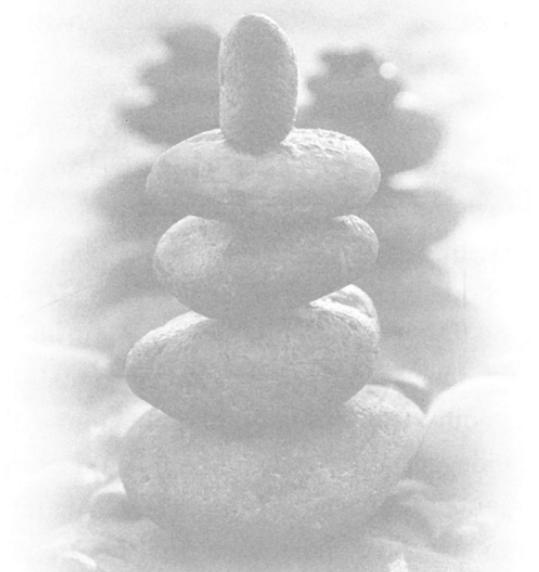
O conteúdo na íntegra de cada capítulo é de responsabilidade única e exclusiva dos autores. Proibida a reprodução parcial ou total desta obra sem autorização da Edições IFEN.

Todos os direitos desta edição reservados ao

Instituto de Psicologia Fenomenológico-Existencial do Rio de Janeiro – IFEN – Brasil

Rua Barão de Pirassinunga, 62 – Tijuca – Rio de Janeiro – Brasil

www.ifen.com.br | e-mail: edicoesifen@ifen.com.br



A nostridade como «aí» do ser. O Dasein para Binswanger

Irene F. Borges Duarte
Universidade de Évora

Para quem se encontra com Binswanger no contexto de uma abordagem já amadurecida do pensamento de Heidegger, é difícil não encontrar nele, quase imediatamente, uma clara incompreensão do conceito central de cuidado (*Sorge*). Não apenas porque Heidegger chame para isso a atenção, nos *Seminários de Zollikon*, mas porque a leitura da obra fundamental de Binswanger, sobre as formas e o conhecimento da existência humana¹, põe em evidência desde as suas primeiras

1 Binswanger, L. (1942). *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Zürich: Niehans. Será aqui citada pela 2ª ed., 1953, idêntica à 1ª. A tradução do título como *Formas fundamentais e conhecimento da*

páginas essa tergiversação do que, em *Ser e Tempo*, é uma noção estruturante, rica em matizes e irreduzível aos contornos de um fenômeno psicológico ou comportamental estrito, antropológicamente definido.

Dito isto, pode o experimentado leitor de Heidegger tomar dois caminhos divergentes: encontrar o ensaio binswangeriano como uma derivação ou aplicação antropológica possível, apesar da sua equivocidade, da ontologia fenomenológico-hermenêutica heideggeriana, aspirando a pôr a descoberto meta-ontologicamente manifestações importantes da facticidade da existência humana; ou remeter-se a uma hermenêutica histórica mais ortodoxa, num quadro mais estritamente heideggeriano, escolhendo ser mais atento à fidelidade conceptual que à sua potencial dinâmica configuradora. Sem descuidar de alguns aspectos incontornáveis desta segunda via, nomeadamente por contraste, é a primeira que gostaria de tematizar aqui, levando-a ao seu próprio limite com a Ontologia.

Começarei por analisar a introdução binswangeriana da sua própria investigação, de 1942, assumidamente no esteio metodológico e conceptual da obra fundamental de 1927, *Ser e Tempo*. Neste horizonte, procurarei o desenho do que penso ser a modificação conceptual dos termos-chave da sua pesquisa: os conceitos de *Dasein* (aí-ser), de *Sorge* (Cuidado) e de *Mitsein* (ser com), que assumem uma significação específica, marcadamente ôntica, na obra de Binswanger. Só então adquire sentido a acentuação da importância não só antropológica mas, para este autor, também (hipoteticamente) ontológica do «amor»

existência humana obedece à consideração, a explicitar mais adiante, da compreensão binswangeriana do termo *Dasein* como existência. Todas as traduções vertidas no texto desta e de qualquer obra citada são, se não houver indicação em contrário, da minha responsabilidade.

como abertura e conhecimento do ser do que só é à maneira do *Dasein*, e a sua caracterização na perspectiva de um «nós», concebido não como um colectivo, mas como uma unidade, um espaço-tempo irredutível ao subjectivo ou intersubjectivo, a que o próprio Heidegger, na sua crítica, o parece querer relegar. E, por fim, conclusivamente, procurarei defender a novidade e potencial alcance ontológico do que começou por ser um ensaio de antropologia fenomenológica e existencial.

1. Binswanger: resoluto continuador de Heidegger

É no Prefácio à 3ª edição (1962/1993) da sua obra maior² que Binswanger se enfrenta mais conscientemente ao reconhecimento da possível tergiversação que a análise heideggeriana do *Dasein* possa ter sofrido na sua apresentação. Mas o reconhecimento da relevância fundamental dessa análise para a sua própria investigação desse mesmo campo é explicitamente reconhecida desde a 1ª edição, em inúmeras passagens, umas vezes pela longa atenção que dedica a apresentá-la nos pontos que, essencialmente, lhe interessam, outras pela directa referência ao papel determinante que *Ser e Tempo* teve na configuração do seu próprio caminho.

É por aqui que vamos começar: “Temos, antes do mais, que continuar a ocupar-nos da doutrina de Heidegger, pois é ela, justamente, que impulsa para diante a nossa investigação.” (Binswanger, 1953, p. 59).

2 Embora a maioria das citações sejam feitas pela 2ª edição (Binswanger, 1953), idêntica à 1ª (1942), as referências ao Prefácio à 3ª edição (1962) serão feitas pela edição mais recente, em Binswanger (1993), *Ausgewählte Werke* (Bd. 2).

No Prefácio a essa 1ª edição, Binswanger apresentara esse impulso, com brevidade, de uma dupla maneira: positivamente, atendendo à base que ofereceu para uma pesquisa fundamental e ontológica da existência; mas também negativamente, assinalando nessa pesquisa a falta de atenção de Heidegger ao sentido fundamental do amor, para a compreensão do vínculo à comunidade:

Ser e Tempo, o escrito de Heidegger do ano 1927, veio a ter uma importância máxima [para uma compreensão aprofundada das diferentes formas de expressão espiritual³], pois já não se tratava aqui de uma «reabilitação» da imagem ingênua do mundo e do vivenciar «original», mas de uma análise ontológica fundamental do *ser-no-mundo* pré-científico e extra-científico ou *Dasein*, o qual é interpretado como «preocupação» (*Sorge*) e analisado fenomenológica e ontologicamente em profundidade em todas as suas articulações estruturais. Recua-se, aqui, de maneira sistemática, ao que é anterior à análise da intencionalidade, para fundar uma analítica da existência (*Existenzialanalytik*) puramente ontológica, ao mesmo tempo que se ataca e ultrapassa a Ontologia cartesiana, tão gravemente prejudicial à ideia da Psicologia. Na «existência» (*Existenz*) está também implicitamente «contido» o vínculo com a comunidade, o ser-com com os co-existentes. No entanto, ele é derivado do estar-em-comum ocupado (*Besorgen*), cujo sentido mais profundo é a *solicitude* (*Fürsorge*), no seu irromper, isto é, o seu dar lugar (*Freigabe*) ao outro na sua própria existência. Mas também aqui não há qualquer espaço para o vínculo ao comum no sentido do amor. Com *Ser e Tempo*, deu-se uma viragem da Fenomenologia para a Ontologia, cujos efeitos não podiam não ter repercussão na Antropologia e na Psicologia. (Binswanger, 1953, p. 16).

3 Veja-se Binswanger (1953, p. 15). A referência a Heidegger vem na sequência da consideração da importância de Cassirer, Dilthey e Husserl para a penetração na esfera do espiritual.

Na verdade, os primeiros sinais dessa repercussão, recolhidos por Binswanger nos parágrafos imediatos, provêm da obra de Karl Löwith (1928/1969), discípulo e crítico de Heidegger, que dedicara a sua tese de doutoramento ao papel do indivíduo – o que, já de por si é dúbio, como interpretação de *Ser e Tempo* – enquanto próximo ou companheiro humano (*Mitmensch*)⁴. Esta leitura, junto com a de Martin Buber (1923/2008), por outra via, são as que a literatura especializada dá habitualmente como tendo constituído a influência mais directa da elaboração binswangeriana do tema do amor⁵, para o qual canaliza a sua tentativa crítica de completar e superar a ontologia heideggeriana, na sua extensão antropológica. Cabestan e Dastur (2011/2015) chegam mesmo a defender que Binswanger não almeja apresentar “nem uma réplica da análise existenciária, nem uma mera extensão da mesma, mas antes a sua subversão interna a partir da noção fundamental de nostridade” (2011, p. 71; 2015, p. 83). E Theunissen, na sua obra fundamental sobre a questão de «o Outro», que tem nestes três pensadores os seus

4 Atenda-se ao título da obra de Löwith (1928): *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. A expressa referência ao «indivíduo» e ao «humano» situa a investigação decidida e conscientemente no contexto de uma abordagem antropológica, que explora o «ser companheiro» e «próximo» (*Mitmenschen*) de qualquer pessoa relativamente a outra. Isto é, o seu «ser-um-com-o-outro» (*Miteinandersein*) enquanto correlato relacional de uma forma de ser-mundo-comum (*Mitwelt*), o que só se dá, não na relação de algo com algo, ou de alguém com algo, mas na «relação autêntica de alguém com outro alguém» (“*das eigentliche Verhältnis von Einem zu einem Andern*.” É de assinalar que Löwith, acentuando a diferença entre o que, fenomenologicamente, seria a mera correlação referencial (*Beziehung, Korrelation*) e a relação interpessoal entre indivíduos humanos designa esta, que é o tema da sua pesquisa, como *Verhältnis* (Löwith, 2008, pp. 59-60).

5 Veja-se, exemplarmente: Theunissen (1998, p. 440); Loparic (2002, p. 389); Dastur e Cabestan (2011, p. 68; 2015, p. 79).

antecedentes directos, não deixa de sublinhar a equívoca proximidade de Binswanger relativamente a Heidegger, pois

...embora *Ser e Tempo* seja o reconhecido pressuposto do seu projecto próprio e [Binswanger] fique ainda mais colado à linguagem de Heidegger do que Löwith, aquilo que constitui a sua autêntica correcção da análise ontológico-existencial do *Dasein* solta-se muito mais energeticamente de Heidegger do que a de Löwith. (Theunissen, 1998, p. 440).

De facto, ao mesmo tempo que há uma clara consciência do carácter diferencial da contribuição heideggeriana no contexto filosófico-cultural alemão, que revela conhecer bem, e da importância que essa diferença significa como um salto à frente da investigação acerca da caracterização do ser humano e das formas em que se manifesta habitualmente, sejam estas logradas ou malogradas, há também, como *leitmotiv* do diálogo assim iniciado, a procura de abrir um caminho de mostraçãõ de possibilidades de ser que estão vedadas à mera realização quotidiana do estar ocupado em fazer pela vida, que Heidegger descreve como *besorgendes Sein bei*, e cuja estrutura dinâmica designa com a palavra alemã, de uso corrente e óbvio, *Sorge*. O *ser-em* um mundo, como *ser à beira de* os entes que nos vêm ao encontro *dentro do mundo* é, nesta descrição, um ser *preocupado com* o seu próprio ser. É temeroso do que pode ser-lhe adverso, cuidando antecipadamente de não ser apanhado desprevenido e de cumprir cabalmente aquilo que é preciso fazer e prever para não ser aniquilado pelo que o assalta constantemente e pode prejudicá-lo. O ser-no-mundo descrito como *ser-em*, nos parágrafos centrais de *Ser e Tempo*, é sobretudo uma labuta preocupada e cautelosa, atenta e cuidadosa, mesmo quando, às vezes, é rotineira, podendo ser entregada e valorosa, mas também

receosa e desconfiada, e sempre inquieta e trabalhosa. Não é um estado de guerra, mas é, à partida e na maioria das vezes, um ambiente de trabalho, de exercício profissional competitivo, que se desenvolve em contextos sociais determinados, caracteristicamente *intramundanos*. É a essa *intramundaneidade* a que se acede quando se traduz *Sorge* como «preocupação». Assim traduziu Binswanger também, intralinguisticamente. Dessa compreensão limitativa depende a sua interpretação da «preocupação» intramundana e a conseqüente procura de uma via de abertura a um «mundo» não circunscrito ao ambiente da lida quotidiana. Esse extralimitar-se para fora do *Umwelt* de cada um levá-lo-á a privilegiar a descoberta de outrem, no sentido não tanto de «outro como eu», mas no de alguém com quem me encontro. Não à maneira como me sirvo das coisas e utensílios, entre os quais a minha vida se joga, mas como alguém de quem cuido (*sorge für*), a quem, solícito, ofereço o meu auxílio e a minha companhia. Para Binswanger, este irromper do outro na vida de cada um não se dá, porém, em *Ser e Tempo*, fora do espaço-tempo do mundo criado no e do estar ocupado em lutar pela vida, no quotidiano estar preocupado consigo mesmo e com os próximos, cujo viver nos afecta. A solicitude heideggeriana não transcende, pois, mas apenas reitera e amplia o horizonte da nossa preocupação, articulando a nossa relação com os humanos propriamente ditos, que não se deixam conhecer enquanto tais se os tratamos como tratamos os restantes entes, enquanto meras coisas de que utilitariamente nos servimos. Não há, por isso, para Binswanger, um descobrir autêntico do que é mais próprio do ser humano, do que lhe permite *descobrir-se na sua essência* mais própria, inacessível à inquietude egoísta da lida quotidiana, esteja ou não imersa em rotina, reconheça ou não os outros na sua alteridade. É esse ponto «fraco» da doutrina heideggeriana que constitui o impulso de-

cisivo para a investigação vital de Binswanger. A hermenêutica global do *Dasein*, isto é, da «existência» humana fáctica como «ser-no-mundo» – que é o seu ponto «forte» – oferece-lhe, em compensação, o enquadramento e a metodologia da sua própria abordagem antropológica.

A opção metodológica é, por outro lado, determinante da novidade deste projecto, que Binswanger destaca conscientemente do que chama «interesse puramente metodológico», que ele desenvolvera numa obra anterior à publicação de *Ser e Tempo* – a *Introdução aos problemas da Psicologia Geral*⁶, que considera marcada pela “reflexão crítica orientada para as formas e normas lógicas e a sua aplicação à Psicologia” (Binswanger, 1953, p. 17), de influência neokantiana. Na verdade, a fundamentação fenomenológica da Psicologia como ciência também constituirá uma das vias pelas quais Husserl, entre 1925 e 1927, procurará introduzir filosoficamente a Fenomenologia, em resposta a um dos problemas candentes da cultura científica desses tempos⁷: a questão da fundamentação da Psicologia como ciência. Binswanger, em 1947, revela-se, pois, plenamente ciente do debate do seu tempo, tomando posição contra a filosofia da ciência de índole neokantiana, que ainda inspirara a sua obra de 1922, e ressaltando o que o quarto de século que separa as duas datas trouxe de novo:

6 Binswanger, L. (1922). *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*. Berlin.

7 Veja-se Husserl (1925): *Psicologia Fenomenológica*, curso de 1925, editado por W. Biemel em *Husserliana*, Bd. IX, 1962. Conferir também a última versão do artigo “Fenomenologia”, que Husserl escreveu em 1927 para a *Encyclopaedia Britannica*, e que foi publicado na sua versão inglesa em 1929 (reeditado por Biemel no mesmo volume de *Husserliana*).

Entretanto, tem-se mostrado cada vez mais que os «fundamentos conceptuais» de cada ciência não constituem algo último – nem mesmo para a ciência que se lhes refere –, mas que, afinal, têm os seus «fundamentos» no vivenciar originário e na imagem ingénuo do mundo, e que o vivenciar, o conhecer e a imagem do mundo podem ser investigadas no seu remeter para a constituição «originária» do *Dasein ou ser-no-mundo* e para as suas formas fundamentais. Com este desvio e aprofundamento da perspectiva metodológica na direcção da Fenomenologia, da Antropologia e da Ontologia, modificaram-se tanto o tema como o método da nossa pesquisa, pelo que o presente escrito não pode considerar-se já como uma segunda edição da nossa «Introdução». No entanto, algo há de comum entre ambos os escritos, muito embora derivados de diferentes expectativas: a luta pela «eterna» ideia da Psicologia e contra aquelas tendências científicas que, apesar do seu enorme êxito e interesse prático, ameaçam cada vez mais eliminar esta *ideia* da consciência contemporânea. (Binswanger, 1953, p. 17).

Há, portanto, em Binswanger, uma decisão metodológica de desligar a sua investigação do «psicológico», quer do positivismo da concepção naturalista do homem, quer da reclusão na conceptualidade transcendental, procurando antes fundamentação no facto da existência como ser-no-mundo⁸. “*Dasein ou ser-no-mundo*” – este «ou» é determinante do enquadramento

8 Michel Foucault aborda esta questão epistemológica com grande acuidade na sua “Introdução” à tradução francesa de *Sonho e Existência*: “O tema de investigação é o «facto» humano, se se entende por «facto» não um sector objectivo de um universo natural, mas o conteúdo real de uma existência, que se vive e experiencia, se reconhece ou se perde num mundo que é, simultaneamente, plenitude do seu projecto e «elemento» da sua situação. A Antropologia pode considerar-se uma «ciência de factos», na medida em que desenvolve de modo rigorosos o conteúdo existencial da presença no mundo.” (Foucault, 1954/2001, p. 66).

e, portanto, do caminho a tomar pela investigação, mas também de um especial cuidado terminológico. Neste sentido, os parágrafos finais deste Prólogo à 1ª edição, por um lado, propõem a expressão «conhecimento do *Dasein*» (da existência como ser-no-mundo) para mencionar o que, em geral, diz o termo «Psicologia» – evitando, desse modo, a sua designação objectivante como ciência da «natureza» humana – e, por outro, sugerem contenção na referência à «Antropologia», termo que não será usado no contexto da oposição habitual no seu tempo entre Antropologia e Teologia⁹, nem no sentido de pressupor um ideal, uma missão ou lugar no cosmos, ou mesmo um tipo que defina a sua figura, mas apenas no que respeita ao que o homem possa ser *na sua verdade*:

Desta pesquisa só poderá esperar-se uma meditação sobre as formas fundamentais e o conhecimento do *Dasein* ou existência humana, que procura averiguar se há ou não um *padrão*, uma ideia do ser humano e do seu querer conhecer, que lhe corresponda na sua verdade. (Binswanger, 1953, p. 18).

Ora, esta intenção, que constitui o *leitmotiv* da sua obra, denota, porém, alguma ambiguidade, pois se, por um lado, pretende desligar a Antropologia da Psicologia positiva e de perspectivas ontológicas (como a de Scheler, indirectamente aludido), por outro lado, indica como meta a procura de um «padrão» existencial, capaz de corresponder facticamente ao ser-humano na sua verdade.

9 Binswanger se refere explicitamente a Feuerbach e Nietzsche, que, de diferente maneira, teriam procurado trazer à Antropologia o que antes era do foro teológico. Nesse sentido, o Prólogo termina com a sua opinião de que «o caminho para a divindade» é inerente à compreensão do homem «na sua verdade». Veja-se Binswanger (1953, p. 18).

Foucault (1954/2001) registra bem esta duplicidade, ao considerar que, no fundo, “a análise existencial de Binswanger evita uma distinção *a priori* entre ontologia e antropologia”, embora “sem a suprimir ou torná-la impossível”, e remete-a “a um exame, cujo ponto de partida não está marcado por esta linha de separação, mas pelo encontro com a existência concreta” (Foucault, 1954/2001, p. 67). Esta indeterminação inicial é potenciada pelo diálogo com a questão heideggeriana da facticidade da existência, na sua neutralidade inautêntica, sugerindo a busca da «verdade» do *Dasein* no que defendo ser uma sublimação, distinta da freudiana, da dinâmica estrutural (neutra) do cuidado. Para a compreensão das implicações desta duplicidade ôntico-ontológica há, contudo, que dilucidar o uso que é feito dos conceitos fundamentais de que o autor se apropria, transformando.

2. A recepção binswangeriana dos conceitos heideggerianos

O primeiro conceito cuja recepção por Binswanger é limitativa é o próprio conceito de *Dasein*. É ao «conhecimento do *Dasein*», na pluralidade das formas «fundamentais», que a obra está dedicada. O que o autor defende é que não se acede à sua verdade essencial, ao seu ser mais autêntico, pela via do exercício da sua quotidianidade como «ser-no-mundo», ocupado em fazer pela vida «com» os outros, à beira dos entes – atividade que está marcada e dirigida pela preocupação utilitária e pela solicitação externa – mas sim pela novidade, que significa o encontro de outro *Dasein*, com quem, em vez de uma relação solícita mas indiferente ao seu ser, cria uma entidade nova, um ser-em-comum, a que chama «nós», e pela qual o «em-cada-caso-meu» heideggeriano seria superado por um sentimento

de «nostridade». Para Cabestan e Dastur (2011, p. 72; 2015, p. 84), é justamente nesta oposição que reside “o verdadeiro pomo de discórdia entre Binswanger e Heidegger”, pois o «em-cada-caso-meu» tem, por um lado, o cunho temporal da finitude e, por outro, a marca de um inicial isolamento do *Dasein*. Isto, distorcendo a compreensão original heideggeriana, deixa entrever a pressuposição nesta de uma concepção «subjectivista», de que, na verdade, carece totalmente. Creio, no entanto, que o problema é mais complexo e mais abrangente, como veremos, a equívocidade dos conceitos.

A novidade do «nós» tem como correlato fenomenológico, na verdade, não o mundo (da preocupação) mas o «estar-em-casa» (*Heimat*) do «amor». Dá-se, desse modo, uma transformação do espaço e tempo da existência, isto é, do «aí» em que somos. Estes aparecem, então, à luz de um «ser-com» absoluto – que é o de já não «ser um», mas sim «ser-a-dois», de tal modo que o próprio mundo do «ser-em» cede a vez a um «mais além», em direcção ao qual a vida a dois se eleva, sem reconhecer a marca da finitude, pois o tempo assim experimentado é o da eternidade da «duração»: em vez da vida, «que passa», o a-dois do amor «dura» (Binswanger, 1953, p. 43).

A esta descrição serve de base não uma fenomenologia da facticidade do *Dasein*, na sua forma de estar habitual, isto é, no «à partida e na maioria das vezes», que em Heidegger caracteriza a inautenticidade ôntica, na sua indiferença e rotina, mas os casos, sempre excepcionais e especialmente expressivos, da experiência poeticamente verbalizada da literatura universal, na sua máxima acuidade. É em Lessing, em Shakespeare, em Robert Browning e em Elisabeth Barret Browning, em Henry Fielding, em Rilke, em Goethe, em Angelus Silesius, entre outros, que Binswanger vai colher o chegar do sentido à palavra, enquanto aparecer e acontecimento do *novum*: o «ser-um-com-o-outro»

de um «eu-tu», ou «a nostridade no amar», como reza o título do primeiro capítulo da magna obra (Binswanger, 1953, p. 23). Digamos, pois, que não se busca o indiferente, mas, justamente, o diferente – o despontar da autenticidade, agora considerada, não como *uma* modalidade ontológica, mas como *a* forma essencial e *de fundo* do ser humano propriamente dito. Só quando, no amor, se descobre o outro e se lhe une, transcendendo o eu finito, só então o *Dasein* conhece o (seu) ser autêntico e universal, vencendo de vez o solipsismo e o egoísmo, contra os quais a fenomenologia luta inglória embora principalmente.

Nesta breve síntese, está bem à vista que o horizonte da pesquisa binswangeriana se reduz à antropologia, renunciando sem mais à consideração «ontológica» do que em *Ser e Tempo* é o «ser em geral». O «humano» é único tema. No entanto, a consideração desse único tema não se restringe ao meramente empírico e positivo, antes partindo de um suposto prévio, não interrogado: que há «uma» maneira de ser própria e essencial – portanto, ontologicamente primordial, mesmo se não aparece historicamente em primeiro lugar – do ser humano como tal: aquela cuja espinha dorsal é o amor (*Liebe*). Holzhey-Kunz (2018, p. 26) é bem clara neste ponto, alertando para a tese básica da “defesa de uma perfeição essencial do homem”, e contrapondo Binswanger tanto a Heidegger como a Freud, que defendem, pelo contrário, a finitude do *Dasein* ou o eu cindido e em permanente esforço de equilíbrio, sempre tendendo a fugir da verdade e a cair na inautenticidade ôntica. Assim, o que começa por querer ser uma *fenomenologia do amor*, que Binswanger afirma constituir o autêntico contributo das *Grundformen*¹⁰, vem, paradoxalmente, a converter-se no que penso que deve-

10 Binswanger (1993, p. 9): “O objectivo das *Grundformen* não é uma refutação de *Ser e Tempo*, mas uma fenomenologia do amor”.

mos considerar ser a plataforma inicial de uma *ontologia do ser à maneira humana*, uma Antropologia não meramente pragmática ou, para usar a designação heideggeriana de finais dos anos vinte, uma «Metafísica do Dasein».

É neste contexto que Binswanger pensa a estrutura comportamental do *amor* como alternativa a *Sorge*. Isto implica, porém, conceber esta última – a «preocupação» e o seu mundo – da mesma maneira: como *uma* modalidade de projecção, pela qual se abre estruturalmente um «ser-em» específico – o da quotidianidade da labuta no ambiente vital concreto (intra-mundano) de cada um. Mas não era esse o sentido heideggeriano do «cuidado». A reclusão binswangeriana de *Sorge* no sentido da mera *preocupação* vital, sempre confinada à luta pela sobrevivência no dia-a-dia ou, o que é o mesmo, ao residir à beira dos entes (*Sein bei*), implica uma opção interpretativa *tácita*, a que o uso habitual da língua conduz *impensadamente*, situando indelevelmente a compreensão do viver humano no *estar-dentro* do mundo (*innerweltlich*) e não no *ser-em* (*sein in*) um mundo (que, assim, *se faz, se produz* enquanto tal). Reduz, pois, o ser-em ao estar-dentro: coisifica o mundo e o próprio ente humano, que nele vive com ele pre-ocupado. E, nesse sentido, mesmo quando, existindo, se preocupa com outro ente seu igual – isto é, com outro Dasein e não com uma coisa ou com algo útil ou mesmo com um ser vivo não humano, seja ou não em sentido utilitário –, esse outro *Dasein* não é encontrado senão na mesma forma preocupada ou preocupante, de ter por ele ou perceber dele pre-ocupação. Ser-com o outro é, desta maneira, apenas uma variante da preocupação vital, no sentido «assistencial» da *Fürsorge*: preocupação pelo outro Dasein, quando muito como se fosse por mim próprio. Ser com (*Mitsein*) outrem não é ser-um-com-o-outro (*Miteinandersein*), é só estar no meio da gente.

Binswanger – e com ele tantos intérpretes de Heidegger que leem *Sorge* desta maneira, tão corrente – reduz gravemente o sentido do conceito heideggeriano, confinando-o a uma modalidade concreta de inquietude e cautela relativamente àquilo de que nos precavemos, para que nos não assalte e apanhe desprevenidos, e àquilo que, do mesmo modo, pode sobrevir àqueles, no meio dos quais *con-vivo* e que tenho todo o interesse em resguardar, pois é por estar com eles no mundo que eu próprio estou a salvo do que, senão, poderia sobrevir-me a mim também. Só por isso pode contrapor-lhe o amor, concebido como o que, necessariamente, rompe a neutralidade e indiferença quotidianas.

Ora, não é esse o sentido que, em *Ser e Tempo*, se dá a *Sorge*. O matiz fundamental deste fenómeno estruturante do ser do *Dasein* é, em Heidegger, o do *cuidar* – em latim, *cura*. Não é meramente uma questão de palavras. No breve comentário da fábula de Hígino – que Heidegger torna momento importante da sua exposição do carácter estruturante do cuidado (Heidegger, 1953, pp. 197 e segts.) –, fica bem clara a distinção entre um sentido ôntico, que inclui acepções comuns como «esforço angustioso», «atenção escrupulosa», «entrega dedicada»¹¹ – conotações correntes, abarcadas pela «preocupação» existen-

11 No §42 de *Ser e Tempo*, Heidegger (1953, p. 199) recupera o texto de K. Burdach sobre o *Fausto* de Goethe, onde este, por sua vez, retomara de Herder a Fábula 220 de Hígino sobre a «cura». A sua introdução da tão conhecida passagem da análise vem na sequência de uma importante, e habitualmente desatendida, referência a que “a interpretação ontológico-existencial de *Sorge* pode estranhar, porque se costuma entender onticamente no sentido de «Besorgnis» (preocupação) e «Bekümmernis» (aflição)” (Heidegger, 1927, p. 197). O detalhe é importante, porque revela a consciência do autor, que o termo, mesmo em alemão, é susceptível de má interpretação, pelo que, justamente, procura ilustrá-lo mediante o testemunho histórico «pré-ontológico» da fábula. O erro interpretativo, em que Binswanger incorreu, estava já previsto.

cial quotidiana –, e um sentido ontológico, «co-originário» que faz do «cuidado» a maneira de ser fundamental do Dasein, pela qual este é lançado a ser no mundo, de que já de sempre está ocupado. Este “sentido dúplex de «cura» assinala uma constituição de fundo na sua estrutura essencialmente dúplex de projecto lançado” (Heidegger, 1953, p. 199). Essa constituição é, pois, intrinsecamente *ambígua*, incluindo, por um lado, fenómenos e comportamentos concretos, reveladores do nosso estar-lançados e entregues ao mundo, de cujos assuntos e acontecimentos estamos pendentos, e, por outro lado mas *co-originiariamente*, estando já de antemão determinada por uma condição de possibilidade ontológica conceptualmente mencionada como Cuidado. *Sorge*, neste sentido primordial e ontológico, não é um sentimento, nem um comportamento, nem a abertura de um projecto vital concreto e circunscrito, mas uma *articulação dinâmica de toda a existência*, um «existenciário». E “não é simples, na sua estrutura”, mas sim “ainda, em si, estruturalmente articulado”, consistindo num “ser-se antecipadamente já em... enquanto ser-à-beira-de” (Heidegger, 1953, p. 196). Esta referência temporal – o «antecipadamente já em» – é o cunho ontológico fundamental da duplicidade da existência, no seu ser ek-stático, isto é, no abrir-se do «aí» (a compreensão) para o vir ao encontro de todos os entes, humanos ou não humanos, no seu ser. Mas estes entes, no seu todo, só nos vêm, *de facto*, ao encontro porque estamos (onticamente) à sua beira.

No importante manuscrito datado de 8 de Março de 1965, que Medard Boss incluiu na sua edição dos Seminários de Zollikon, Heidegger (1994, pp. 236-242) fundamenta a sua crítica a Binswanger no que considera ser uma incompreensão de fundo, por parte deste, daquilo que o filósofo afirma ser a autêntica «estrutura de suporte» (*tragende Struktur*) de toda a Ontologia Fundamental, em *Ser e Tempo*. Enquanto Binswanger

assenta, como vimos anteriormente, toda a sua interpretação da obra no «ser-no-mundo» e, sobre essa base, ergue a sua própria interpretação do ser do *Dasein*, Heidegger acentua com veemente clareza que o «ser-no-mundo» não só não é a única estrutura ontológica que o caracteriza, como não é, sobretudo, aquela sobre a qual se ergue a analítica da existência – ou seja, a análise ontológica do seu ser. Esta estrutura-base ou de suporte é, na verdade, a «compreensão do ser». O «ser-no-mundo» é apenas o que uma análise ontológica fundamental encontra numa «primeira abordagem» (*im ersten Ansatz*): é o que aparece em primeiro lugar ao olhar fenomenológico, é a mais imediata dimensão do *Dasein* – o seu «ser-aí».

A primeira recepção de *Ser e Tempo*, de maneira geral, acolheu essa referência imediata como uma radical novidade, relativamente à filosofia do seu tempo. E pode dizer-se que ficou mesmo por aí: pelo existir como estar já de antemão a ser, lançado e ajeitado no mundo, em que co-existimos com outros, à beira das coisas de que nos ocupamos. Em grande parte, é essa leitura tácita que marca o êxito e a repercussão da obra de Heidegger como superação da filosofia transcendental do seu tempo e como resposta aos anseios de uma renovação da filosofia¹², que vá além da perspectiva do sujeito. No entanto, para Heidegger, o ser-no-mundo só alcança pleno sentido enquanto *horizonte* da compreensão *fáctica* do ser – isto é, da produção de sentido. O *Dasein*, na sua existência, é compreensão do ser: é articulação em palavra do que já de sempre, tácita e afectivamente, estava (pre)compreendido e, por isso, pode chegar a ser, explicitado e desenvolvido interpretativamente, num movimento de apropriação crescente que, hermeneuticamente, se

12 É, neste sentido, ilustrativa a leitura que Otto Bollnow (1945) realiza das *Grundformen* de Binswanger.

caracteriza como «círculo hermenêutico». Ora, enquanto âmbito de manifestação do ser, que assim chega a ser compreendido, o *Dasein* já não é só «ser-aí» (no mundo), mas também e sobretudo, na perspectiva que Heidegger introduz, o «aí (do) ser»:

Se se atende, desde o começo, a este traço fundamental do *Dasein*, ficam claras duas coisas: (1) O contributo da analítica para a clarificação do *Dasein* está ao serviço da determinação da compreensão do ser (ser-no-mundo, cuidado, temporalidade, ser para a morte); (2) é porque a compreensão do ser – por ser inerente ekstático-projectivamente (como um estar-em-lançamento) à clareira do aí – o faz ser-o-aí (*das Da-sein*) em sentido próprio, que o *Dasein* se mostra, enquanto tal, sendo, como ser do aí, relação ao ser. [...] A compreensão do ser não é *uma* determinação que tenha que ver apenas com a temática da Ontologia Fundamental, mas sim *a* determinação fundamental do *Dasein* enquanto tal. Portanto, qualquer análise do *Dasein* que deixe de fora a compreensão do ser, não é nenhuma análise do *Dasein*. (Heidegger, 1994, p. 236; 2017, p. 191).¹³

13 A compreensão deste excerto depende, fundamentalmente, da tradução das variantes do próprio uso heideggeriano do termo *Dasein*, que manifestam a sua duplicidade ôntico-ontológica. Não chega ver a sua acepção de «existência» como «ser-aí», pois Heidegger traz ao de cima a dimensão ontológica fundamental de, enquanto compreensão do ser, o *Dasein* «ser o aí» (do ser), ser a clareira em que o ser se revela e adquire sentido. Essa clareira abre-se ao e no projecto da existência (*ek-staticamente*), sendo-lhe inerente (*Innestehen*) o lançamento (*erwerfen*) de possibilidades de sentido, muito embora algumas destas possibilidades derivem de sedimentações culturais, tacitamente absorvidas pelo ser-aí (no mundo). Neste ponto, tão decisivo para a compreensão da análise heideggeriana, nem Binswanger, na sua tradução intralinguística de *Dasein* como existência e ser-aí, nem a tradução brasileira dos Seminários de Zollikon (nas suas três edições) lhe fazem justiça.

Este breve excerto parece-me extremamente importante para chegar ao coração da crítica heideggeriana a Binswanger. Ela radica, na verdade, na insustentabilidade da posição binswangeriana que se centra no Dasein enquanto *ser-aí* ou «ser-no-mundo», sem compreender que este fenómeno fundamental radica noutra ainda mais *de fundo*, que é o autêntico motivo da pesquisa levada a cabo em *Ser e Tempo*: mais profundamente ainda que *ser-aí*, como estar lançado no mundo, ser à maneira do Dasein é *ser-o-aí* em que o *ser* (de tudo quanto há, e portanto também o próprio ser à maneira do Dasein) vem à compreensão, chegando a ter sentido dentro do mundo. O autêntico ser do Dasein, enquanto ser-clareira, enquanto projecto de sentido, é *ser-o-aí* do ser que, assim, vem ao seu encontro e se (lhe) dá, como pode dar-se-lhe: dentro do mundo.

É nesta questão fulcral que Loparic, num texto clarividente, apoia a sua tese do fracasso da tentativa binswangeriana de fundar em Heidegger a sua Análise existencial, pois revela a sua «mais crassa» incompreensão do cerne de *Ser e Tempo* (Cf. Loparic, 2002, pp. 394-395), para além de carecer de uma autêntica abordagem metodológica científica (Cf. Loparic, 2002, p. 397), pelo que, “para Heidegger, a recepção das suas ideias por Binswanger foi um equívoco improdutivo, tanto científica como filosoficamente” (Loparic, 2002, p. 406)¹⁴.

Sem entrar aqui a discutir este último diagnóstico, importa ter em conta a relevância da projecção tácita da sedimentação cultural do sentido de *Dasein* como existência no mundo, o que, na hermenêutica binswangeriana da analítica do *ser-em*,

14 Não é aqui o momento de estabelecer um diálogo com este texto, que, além da acribia de análise da obra de Binswanger e da sua crítica por parte de Heidegger, contém uma importante proposta de refundação da abordagem fenomenológico-existencial da psicoterapia em diálogo com a via winnicottiana da psicanálise.

o reduz à sua ocupação com o intramundano. Na verdade, a limitação desta concepção determina a incompreensão da dinâmica do cuidado (*Sorge*), presa de *Besorgen* e de *Besorgnis* – ocupação e preocupação no mundo das coisas. Inseto numa dinâmica pre-compreensiva, que não conseguiu libertar-se do pre-conceito subjectivista tradicional, Binswanger pressupõe que o Dasein é, digamos, um sujeito preocupado com fazer pela sua vida, indiferente no meio dos outros entes, entre os quais também se encontram outros sujeitos humanos, a que não atende especialmente, a não ser enquanto peças e parceiros (ou antagonistas) no seio da sua quotidiana ocupação vital.

Antropologicamente, o ser-no-mundo é um jogo de dados ou de cartas: há que responder às solicitações, se possível prevendo-as e, em todos os casos, adequando-se ao que surge, tratando a tudo e a todos os que entram no jogo com sensibilidade e inteligência, mas por igual. A preocupação, que sujeita o Dasein ao mundo, isola-o dos outros como ele, com os que con-vive não indiferenciada (pois sempre se dá em forma «em-cada-caso-minha»), mas indiferentemente. Só pode, portanto, encontrá-los e encontrar-se a si mesmo, na sua verdade – isto é, conhecer-se autenticamente enquanto tal –, na descoberta do novo, que embora sendo o seu mais íntimo, se oculta à preocupação vital e só se mostra pelo amor. Voltamos, assim, ao cerne do pensamento de Binswanger.

3. O *Dasein* como nostridade

A obra começa com um capítulo sobre a «espacialidade» do Dasein, em paralelismo com a correspondente análise em *Ser e Tempo*, tratando Binswanger de fazer ver que o espaço que se abre no amor não é o da presença objectual das coisas à minha

frente (*Vorhandenheit*), mas a do “espaço uno e indiviso do um-com-o-outro (*Einander*), do infinito, inesgotável e inescrutável *nós do amor*” (Binswanger, 1953, p. 26). Desse espaço dá como exemplo o que se produz num «abraço», entendido este como “o gesto autêntico do amor” (p. 26). Algo mais avançada a análise, que aqui abreviamos, este gesto, junto com outras manifestações, constitui o que denomina de «encontro» (*Begegnung*):

A nostridade no amor é aceno, saudação, chamamento, reivindicação e abraço do *Dasein* consigo mesmo. Numa palavra: encontro. Este encontro não pode ser nem «promovido» nem planificado, nem ideado ou «representado». Tanto enquanto encontro originário (*Urbegegnung*), quanto enquanto encontro fáctico de um tu, constitui uma oferta do *Dasein* a si mesmo: é *graça* (*Gnade*). (Binswanger, 1953, p. 176).

Aclarando, então, a terminologia: entende-se aqui por *amor* «o estar-um-com-o-outro amoroso» (*das liebende Miteinandersein*), a cuja experiência o *nós* responde como «ser-a-dois» (*Zweisamkeit*), ser «um-com-o-outro» (*Einander*) (Binswanger, 1953, p. 25) na gratuidade do encontro, no seu sentido mais originário. Nele, o *Dasein* (não este ou o outro, individualmente, mas enquanto tal) oferece-se *no que tem de mais próprio*, não a alguém (o mesmo/o outro), mas enquanto abertura pura e simples. Esta acepção do amor, explicita ainda, não é, pois, redutível a uma acepção específica como, por exemplo, o amor-paixão – mesmo não o tomando “enquanto paixão, mas enquanto amor” – muito embora, no entanto, seja no amor sexual que este fenómeno se expressa “mais profunda e claramente” (Binswanger, 1953, p. 26, nota). A razão dessa escolha parece residir no facto de ser nessa forma de amor que a relação «a-dois» se dá mais claramente de forma «pare-

lha» (*ebenbürtige*), o que não se pode dizer de outras formas como, por exemplo, o amor maternal ou filial, em que, pelo contrário, não se pode falar de tal igualdade da capacidade ou força amatória. É, por isso, de *Eros* – que Binswanger sugere traduzir em alemão por *Sehnsucht*, que em português é ânsia, desejo ardente, mas também saudade – que a análise arranca, ligando dois excertos de Goethe a umas estrofes dos *Sonetos Portugueses* de Elisabeth Barret-Browning, na sua tradução por Rilke. Dessa importante sequência, que oscila entre a intenção universalizante e o exemplo concreto, Binswanger extrai o sentido do espaço da existência, criado no amor, o qual apaga todo o anterior, bem como o correspondente mundo, para fundar o novo «sítio» (*Ort*) próprio e singular, em que se chega a estar em casa, quando “terra-mãe e céu se desvanecem, pois só *onde tu estás se faz um sítio*”¹⁵.

Tenhamos em conta, para já, dois aspectos nesta fundação erótica do espaço (que numa análise ulterior também será do tempo). Em primeiro lugar, Binswanger chama de «desvio» (*Umweg*) da «orientação fáctica» no mundo sempre-em-cada-caso-meu, em que vivo e labuto desde sempre, o qual desaparece na refundação amorosa do «aí» pelo «um-com-o-outro» ou «nostridade» dos amantes. Ora, justamente, isto significa

...que não há aqui duas existências, cada uma na sua intencionalidade constituinte, projectando cada uma delas um mundo – cada uma o seu – e participando desses dois mundos por ambos os lados; mas que o *Dasein* faz espaço (*einräumt*) de maneira originária, isto é, sem o desvio pelo mundo e pelo si-mesmo, ao aí do *um-com-o-outro*. (Binswanger, 1953, p. 29).

15 A citação de Rilke, traduzindo Barret-Browning: “Heimat, Himmel schwanden fern,/ nur wo du bist, entsteht ein Ort” (citado por Binswanger, 1953, p. 29).

Françoise Dastur comenta, a este propósito, que “o carácter sublime do encontro dos amantes, que tem lugar para lá do mundo e não corresponde de modo algum ao encontro contingente de dois indivíduos, é, antes pelo contrário, o que, enquanto estrutura existenciária, torna este possível” (Dastur, 2014, p. 109). A análise continua a mover-se, pois, ao duplo nível ôntico (o encontro de dois entes no seu mundo) e ontológico (o amor enquanto possibilidade de qualquer encontro fáctico), oscilando entre um e outro.

Em segundo lugar, e conseqüentemente, o «nós» de que é aqui questão, distingue-se, portanto, *principalmente*, do conceito de um colectivo, excluindo-se explicitamente de consideração qualquer conjunto ou aglomerado de indivíduos singulares unidos por uma situação, casualidade ou relação de poder. Para Binswanger, o *Miteinander* é uma «estrutura ontológica», *ein ontologische Sachverhalt*, e a *nostridade* é a forma originária (*Urform*) do *Dasein*, sem a qual “talvez fosse possível enamorar-se, mas não a comunhão amorosa, nem, de maneira nenhuma, o «encontro» amoroso.” (Binswanger, 1953, p. 30). Nisto, a formação psiquiátrica de Binswanger é determinante da sua opção teórica. Ao contrário da maior parte dos seus contemporâneos, que ao falar de um nós pensam o social ou o político, a via por ele escolhida contorna completamente essa outra acepção, centrando-se no que é a singularidade do fenómeno da existência, embora *sub specie* amorosa. Para ele, na verdade, “o amor é a forma primitiva de intersubjectividade” (Dastur, 2014, p. 107).

Convém recordar que o tema do «nós» estava em primeira linha de atenção filosófica e fenomenológica desde que Hegel, na sua *Fenomenologia do Espírito*, desenhara dialecticamente a «ciência da experiência da consciência» como um caminho do eu ao nós, culminante no espírito absoluto. Husserl, desde as *Conferências de Paris*, procurara na intersubjectividade mona-

dológica a superação da egologia. Scheler, por sua vez, na sua segunda edição ampliada de *Essência e Formas da Simpatia*, encontrara na gênese do sentimento do eu, como experiência prévia, um «nós» social enquanto «elo referencial» de ligação ao mundo: “não só o eu é um elo de ligação do nós, mas o nós um elo necessário do eu” (Scheler, 1923/1973, p. 225). E Ortega y Gasset, para quem a superação do subjectivismo idealista constitui «o tema do nosso tempo», encontra no «nós», justamente, “a forma primária de relação social ou socialidade”, em que se abre a dimensão do Outro, com o qual “já não vivo, mas con-vivo”, seja na proximidade ou na intimidade, e em cujo «trato» ou «nostridade» “o outro se me vai perfilando” (Ortega y Gasset, 1957/2004, p. 60).

Mas todos esses pensadores da fenomenologia se movem ainda no horizonte de uma filosofia da subjectividade. O mesmo acontece com Sartre (1943, pp. 484 e segts.), que integra na questão do «olhar» a dupla consideração do «nós-sujeito» (do olhar) e do «nós-objecto» (olhado), permanecendo na via subjectivista, em que inclui o conceito heideggeriano do si-impessoal (*man*), como um modo existencialmente indiferente e neutro do nós-sujeito¹⁶.

O próprio Heidegger, que não moldou o *man* como um sujeito colectivo, mas como uma dimensão tácita e inautêntica incontornável da verdade hermenêutica, refutou a posição de Binswanger por considerar que este, movendo-se no meramente ôntico, concebeu o Dasein como sujeito (singular ou dual) e,

16 Veja Sartre (1943, p. 484): “O nós integra uma pluralidade de subjectividades que se reconhecem umas às outras como subjectividades”; e página 485: “o nós não é uma consciência intersubjectiva, nem um ser novo que ultrapasse e englobe as suas partes como um todo sintético, à maneira da consciência colectiva dos sociólogos. O nós é experimentado por uma consciência particular”.

por, isso, substituiu o papel da estrutura ontológico-existencial do Cuidado pela vivência concreta dessa maneira de cuidar que é o amar, no sentido humano fáctico, que pode ser o cuidar um do outro. Assim, segundo Heidegger, Binswanger só fala da relação entre dois sujeitos, que estão de facto, sentimentalmente ligados um ao outro por um vínculo ôntico, que nada altera a fenomenologia heideggeriana.

Penso, no entanto, apesar da acutilância da crítica heideggeriana, que Binswanger não se limita aos confins do antropológico e psicológico, muito embora ele próprio não confesse aspirar à Ontologia. Em primeiro lugar, porque pretende, justamente, evitar a perspectiva «subjectivante», a que Heidegger quer confiná-lo. E fá-lo de duas maneiras: por um lado, recusando-se a falar dos amantes como indivíduos, pelo que não os vê como «duas» singularidades, interpessoal ou intersubjectivamente abraçadas, mas como uma «unidade» nova, que, justamente, constitui o espaço-tempo do «nós», no encontro; por outro, porque esta unidade indivisa, que não corresponde a um colectivo, mas a uma singularidade, não constitui ela mesma uma entidade substancial, mas sim uma espécie de *entelécheia*, à maneira aristotélica, sempre *in actu*, sendo o «nós» “produto de uma incessante geração recíproca” (Binswanger, 1953, p. 27).

Nessa medida, a *nostridade* vem a «ser-o-aí», em que o ser (do *Dasein*) se lhe mostra no seu ápice mais próprio, que excede ontologicamente as experiências hipoteticamente radicais das duas existências concretas, unidas por um sentimento, por poderoso que este seja. Penso, pois, que na sua modéstia quase discipular, Binswanger visa algo mais que a mera antropologia. A sua meta é encontrar a forma de ser mais própria do aí-ser ou *Dasein* e, portanto, alcançar a conhecê-lo naquilo que ele, verdadeiramente, é.

4. A Ontologia potencial do amor em Binswanger

O *Dasein* – isto é, a existência partilhada, e não tanto o ser-no-mundo – produz-se, pois, segundo penso ser a tese de Binswanger, na sua obra de 1942, *a-dois*: no encontro amoroso. A afirmação tem alcance metafísico, no quadro de uma Antropologia não meramente pragmática, para usar a velha designação kantiana. Quer dizer: só se dá o *Dasein*, em plenitude, só há propriamente *Dasein*, *qua* ser a-dois no amor. Esta forma de ser, assim afirmada, é a «forma fundamental», o padrão, que permite ao *Dasein* *conhecer-se a si mesmo* no seu ser próprio: como criador de um espaço-tempo ou «aí», que não é o do mundo em que convive com outros no meio dos entes em geral, ocupado na labuta quotidiana e preocupado com o que, pragmaticamente e preso à sua história particular, lhe pertence como «em-cada-caso-meu». Mas é, sim, o espaço-tempo recém-aberto da proximidade ou intimidade de um «estar-em-casa» totalmente outro, para além do mundo da ocupação e preocupação.

Esta novidade ontológica teria, conseqüentemente, repercussões vitais importantes, nomeadamente na saúde mental. Só seria plenamente *são* quem tivesse logrado, no decurso da sua vida, uma relação amorosa, libertadora da finitude existencial confinada à preocupação com o «em-cada-caso-meu» no mundo. Ou, dito de outro modo e resumindo: “Se o amor é uma forma fundamental, isso significa apenas que, privado dessa sua estruturação primária, seria impossível ser *humano* – ou, pelo menos, a sua possibilidade seria, justamente, a «loucura»” (Coulomb, 2010, p. 803). As patologias não são, por isso, senão variantes de um fracasso da integridade de um nós «malogrado». Formas de «existência malograda» pode, decerto, haver muitas, susceptíveis de ser compreendidas em

diferentes enquadramentos ônticos, psico-socialmente observáveis. Binswanger tentará, posteriormente, descrevê-las, no meu entender, sem procurar propriamente tipificar, mas apenas a título de exemplo¹⁷, à margem de uma conceptualidade e metodologia propriamente científicas e sem ancoragem no que Heidegger só mais tarde, pelo diálogo com Boss, foi elaborando como possíveis linhas de rumo mínimas de uma abordagem psiquiátrica do aí-ser ou *Dasein* humano¹⁸.

A reclusão fóbica de Ellen West, evitando voltar a sentir o corte de continuidade com o mundo, determinada pela vivência precoce da perda do apoio (o salto de sapato quebrado),

17 Ver Binswanger (1956): *Drei Formen missglückten Daseins. Verstiegtheit, Verschrobenheit, Manieriertheit*. As designações, que Guido Antônio de Almeida (1977) traduziu como «extravagância, excentricidade e amaneiramento», tão pouco acordes com a nomenclatura científica e psicanalítica, são indicativas desta via de pesquisa descritiva fenomenológica. O tradutor francês J. M. Froissart (Binswanger 2002), opta por um enunciado mais preciso no título: «presunção, distorsão, maneirismo». Em qualquer caso, a perspectiva de Binswanger não procura tipificar, mas aceder ao singular – no que justamente tem de «malogrado», de falho naquilo que é o mais próprio e fundamental do *Dasein* – nas suas formas específicas. Sem uma autêntica experiência do ser-a-dois amoroso, o ser humano não se realiza enquanto *Dasein*.

18 O diagnóstico de Loparic é, neste ponto, especialmente agudo. Loparic (2002, p. 401) sintetiza a crítica heideggeriana à análise existencial de Binswanger, depois estendida a Boss, como padecendo não só de inconsistência filosófica mas também científica: “a daseinsanálise é uma construção que não pertence nem à ciência nem à filosofia; ela é pseudocientífica, por não ser capaz de definir cientificamente seus problemas factuais; e pseudofilosófica por ser baseada em erros filosóficos categoriais graves. Os graves equívocos cometidos por Binswanger na sua leitura de *Ser e Tempo* não foram, portanto, produtivos; pelo contrário, eles se revelaram desastrosos [...] para a daseinsanálise psiquiátrica como ciência ôntica dos distúrbios psíquicos.” É, na verdade, sobre a base desta crítica que Loparic propõe um começo totalmente independente da «Daseinsanálise» a partir do paradigma científico winnicottiano e do patamar filosófico do segundo Heidegger.

bem como os comportamentos «desaparafusados»¹⁹ ou «distorcidos» e fora do mundo – isto é, sem apoio no real – dos estudos de caso narrados por Binswanger, são ilustrativos de um enclaustramento ôntico. Em vez de superar o mundo da preocupação mediante a inauguração do lar ou estar-em-casa, na intimidade do nós amoroso, o indivíduo escolhe *cortar com o estar-no-mundo* mediante a construção de um falso refúgio, que não pode resultar efectivo, pois recusa o autêntico encontro e reciprocidade entre iguais. Não são, como reza o Prefácio a *Três formas de existência malograda* (Binswanger, 1977, p. 10), «sintomas» doentios, nem manifestações de «inferioridade» psicopatológica comprovável, mas apenas «ameaças» gerais imanentes à existência humana, transversais, na sua descompensação, a diferentes patologias.

Assim, no caso (extravagante) de «presunção», o presumido extravai-se nas alturas de uma pretensa superioridade, desproporcionada, deixando de ver e sentir o mundo comum, pelo que perde assento e contacto com a realidade, como aquele construtor de altas torres, de que falava Ibsen, e que Binswanger (1956/1977, p. 16) toma como metáfora. Mas, em nenhum caso, estes projectos malogrados apagam essa possibilidade inicial de perfeição, inerente a todo ser humano, que a terapia deveria poder contribuir para recuperar. No entanto, como sublinha Holzhey-Kunz, são «poucas as indicações sobre a relação entre a daseinsa-

19 Devo ainda este detalhe – irónico e linguisticamente acertado – a Loparic (2002, p. 393), que na sua exposição de um dos detalhes da crítica heideggeriana, chama a atenção para o sentido alemão mais comum de *schreiben* (aparafusar) e para a sua correspondente distorsão (*verschreiben*). No português popular de Portugal, isso dir-se-ia acerca de alguém a quem «falta um parafuso» ou «tem um parafuso a menos». O tipo de «excentricidade», de que aqui é questão, não é, pois, a do exótico ou requintado, socio-culturalmente valorizado, mas a de quem, desse modo, apenas denota estar «mal da cabeça».

nálise e a psicoterapia” que podemos encontrar em Binswanger, pois a sua análise centra-se sempre mais na mera descrição dos casos, na perspectiva de abordagem predefinida, do que propriamente no «ímpeto terapêutico» (Holzhey-Kunz, 2018, p. 27). Esta constatação paradoxal coloca-nos ante a questão:

Que nos fica, então, como autêntico contributo de Binswanger?

Otto Friedrich Bollnow (1945/2018, no prelo), numa importante resenha das *Grundformen*, responde decididamente: “trata-se essencialmente de uma Antropologia do Amor, desenvolvida em contraste com a Antropologia do Cuidado heideggeriana”, mediante a qual “se acede a facetas realmente novas do *Dasein* humano no âmbito de uma Antropologia Filosófica”. Consciente, porém, do presente envenenado que a pretensa contribuição binswangeriana para «completar» a Ontologia heideggeriana, aceite como «intocável» significa, Bollnow interroga-se “se não será que qualquer nova descoberta radicalmente antropológica não muda também, ao mesmo tempo, o quadro ontológico”²⁰. Loparic (2002), na sua acutilante crítica, já aqui atendida, declina qualquer fecundidade da abordagem binswangeriana, quer do ponto de vista científico, quer filosófico, só equivocadamente de linhagem heideggeriana. A sua necessidade de voltar a Husserl, afinal, e aos supostos transcendentais e da intencionalidade, depois da deriva por Szilasi, pode tomar-se como apoiando essa tese, que o distancia ainda mais da novidade heideggeriana. E, no entanto, algo há de verdadeiro e, por isso, apelativo na proposta de Binswanger. O que é?

20 Bollnow (1945). Pode consultar-se o original alemão em formato pdf na página web da Otto-Friedrich-Bollnow-Gesellschaft: www.otto-friedrich-bollnow.de/getmedia.php/_media/ofbg/201504/322v0-orig.pdf. A minha tradução, em curso de publicação, em: *Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics* (Toledo, UniOeste), vol. 1, nº 3, 2018.

Para quem chega às *Grundformen*, partindo de *Sein und Zeit*, o que atrai a atenção não é a pretensão de aquela obra ser uma «alternativa» a esta, nem sequer o poder ser um «complemento» desta. Na verdade, enquanto *alternativa*, *Grundformen* restringe a consideração do universal (o cuidado, no seu sentido pleno, como dinâmica temporal da compreensão e acesso ao ser de tudo quanto há) ao particular (o amor *humano*, enquanto descoberta do nós estritamente *humano* e de uma parcela do seu existir). E enquanto *complemento*, esta obra desvia a análise do horizonte do «aí» do ser (*no* homem) para o ser-aí *do* homem no mundo do seu projecto (logrado ou malgrado). Não mantém a paridade ôntico-ontológica inerente ao aí-ser ou *Da-sein*, amputando-o da sua abertura ao *todo* do ser – que, na linguagem dos anos tardios, será, para Heidegger a Quadrindade, o entrecruzar-se ontológico das quatro regiões de encontro ontológico – e confinando-o ao conhecimento *de si mesmo*, enquanto ser concreto e enquanto «humanidade». Ou seja, não se desprende completamente do paradigma cognitivista moderno, apesar de procurar uma via de «conhecimento» que é de tipo afectivo e não intelectual. Mas *conhecer* o ser (do *Dasein qua* homem), não é *compreender* o ser (no seu aí, ek-staticamente aberto como clareira). O equívoco fundamental é esse.

Ora, paradoxalmente, nessa incompreensão de Heidegger, surge o que penso poder ser o autêntico contributo de Binswanger: o desenho de uma *forma de ser-o-aí* do ser próprio do *Dasein*. Nessa medida, uma estrutura existenciária é ela mesma descoberta, embora o seu uso seja restringido. Pelo amor, enquanto dinâmica projectiva, o mundo que se abre não é o do quotidiano, mas o de um *nós dual*, que sem perder raízes naquele, se eleva sobre ele e institui um espaço-tempo próprio da intimidade. Esse nós passa a ser um outro patamar da existência fáctica, definitivamente enriquecida com uma dimensão

que não tinha antes. Não desaparece a realidade intramundana da labuta e do trabalho, mas já não é vista como antes do acontecimento do amor: o mundo todo se abre a outro projecto. Esta perspectiva amorosa não tem porque ser exterior ou alheia ao «cuidado», no sentido propriamente heideggeriano, quer Binswanger tenha ou não compreendido esse matiz. Aliás, o próprio Heidegger, a meados dos anos quarenta – quem sabe se num subreptício reconhecimento da crítica recebida em 1942 –, desenvolve uma acepção de «amor» que explicita matizes ôntico-ontológicos do «cuidado», apenas implícitos em 1927. Em textos inéditos até há bem pouco, afirma que a essência do amor e do amar é o “liberar da essência, o proteger que une, zeloso e parco” (Heidegger, 2013, p. 705); é “a serenidade do pertencer-se no proteger”, que “prepara para ser o que se possui como próprio, de onde nasce a morada (a linguagem) para o habitar” (Heidegger, 2013, p. 711)²¹.

É certo, porém, que a falta de ponderação dos primeiros tempos de vida, na consideração da infância e do amadurecimento humano, para que alertam Dastur e Loparic²², pesa negativamente na aceitação do equipamento conceptual binswangeriano, de um ponto de vista genético. A importância, nomeadamente, que a *triangulação* tem na génese e constituição da ex-

21 Tratei desta temática amplamente no texto, em curso de publicação, Borges-Duarte (2018, no prelo).

22 A ausência de atenção à infância, assinalada por Loparic (2002, p. 390) e à triangulação na relação edipiana, mencionada por Dastur (2014, p. 114), são aspectos claramente fragilizantes da génese de um *nós*, que só expressa o ser humano adulto. Recorde-se, a este propósito, que Binswanger rejeita o «amor-paixão», o mero desejo, por exemplo, da consideração do sentido pleno de amor. O elo fusional mãe-bebê, a que Winnicott dedicou especial atenção, não é experiência de um «nós», mas sim de um todo indefinido, que só pela acção tácita ou explícita de um terceiro pode conduzir à individuação progressiva do infante, nas primeiras etapas de amadurecimento.

periência intersubjectiva (edípica e pré-edípica) está totalmente ausente em Binswanger, o que revela alguma inconsistência da sua noção da *nostridade*. Desvinculada do processo fático de desenvolvimento psico-motor do indivíduo, esta noção fica limitada à relação amorosa adulta, a-dois, que é, por um lado, unilateralmente elevada, neste contexto, a autêntico modelo e esquema da intersubjectividade²³, e, por outro, a forma-padrão de existência “na sua verdade” (metafísica), sendo toda outra forma potencialmente deficitária. Esta redução ideal da “verdade” da existência à *nostridade* eleva a visão «ingênu» do nós amoroso a mundividência, sublimando-a, mas sem detectar os seus contornos historicamente sedimentados, num mundo social edificado sobre a estrutura familiar que surge do casal, ao mesmo tempo que, por outro lado, elide metafisicamente a génese da subjectividade humana.

Penso, apesar disso, que a descoberta dessa dimensão concreta de *nostridade*, mesmo com as limitações de alcance assinaladas, não deixa de ser uma hipótese fecunda para compreender uma via de acesso a si mesmo do *Dasein*. Conta a seu favor o pretender contornar a dimensão fática da subjectividade mediante uma espécie de salto do ôntico ao ontológico; e em contra, está a insuficiente análise do que está envolvido nesse processo, considerando que se limita a constatar o manifestar-se do amor, como se o surgir, dele, do nós se tratasse dum entrar em estado de graça, inexplicável e sem antecedentes.

Ser-o-aí como «*nostridade*» – ou ser o aí-do-ser do próprio *Dasein* – constitui o contributo conceptual de Binswanger para a Ontologia. Com isso, porém, como sugeria Bollnow (1945/2018), algo se altera na abordagem desta: o quadro «ontológico» cinge-se à região ontológica do humano, pelo que se

23 Marc Richir (citado por Dastur, 2014, p. 113).

cumpre o vaticínio ou diagnóstico kantiano, dentro do paradigma da subjectividade, contra o qual Heidegger batalhou denodadamente, e segundo o qual responder às perguntas radicais da razão humana é sempre, ao fim e ao cabo, Antropologia.

Referências

- Binswanger, L. (1953). *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (2ª ed.). Zürich: Niehans.
- Binswanger, L. (1956). *Drei Formen missglückten Daseins. Verstiegtheit, Verschrobenheit, Manieriertheit*. Tübingen: Niemeyer.
- Binswanger, L. (1977). *Três Formas de existência malograda. Extravagância, excentricidade, amaneiramento*. (G. A. de Almeida, Trad. port.). Rio de Janeiro: Zahar.
- Binswanger, L. (2002). *Trois formes manquées de presence humaine. La pré-somption, la distorsion, le maniérisme* (J.-M. Froissart, Trad. fr.). Argenteuil: Le Cercle herménéutique.
- Binswanger, L. (1993). Vorwort zur 3. Auflage (1962) von Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. In L. Binswanger, *Ausgewählte Werke* (Bd. 2). Heidelberg: Asanger.
- Bollnow, O. F. (2018, no prelo). Recensão de Binswanger, “Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins” (I. Borges-Duarte, Trad.). *Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, 1(3). (Originalmente publicado em 1945).
- Borges-Duarte, I. (2018, no prelo). A apropriação propícia – Pensar e amar como acontecimento em Heidegger. *Natureza Humana*, 20.
- Buber, M. (2008). *Ich und Du*. Stuttgart: Reclam. (Originalmente publicado em 1923).
- Cabestan, Ph. & Dastur, F. (2011). *Daseinsanalyse. Phénoménologie et Psychiatrie*. Paris: Vrin.
- Cabestan, Ph. & Dastur, F. (2015). *Daseinsanalyse. Fenomenologia e Psicanálise* (A. Carvalho, Trad.). Rio de Janeiro: Via Verita.
- Coulomb, M. (2010). L’amour ou la folie selon Ludwig Binswanger. *L’information psychiatrique*, 86, 798-804.

- Dastur, F. (2014). Binswanger lecteur de *Être et Temps*. Amour, nostrité et souci. In Ph. Cabestan, F. Dastur, & École Française de Daseinsanalyse (Eds.), *Lectures d'Être et Temps de Martin Heidegger quatre-vingts ans après* (pp. 101-119). Argenteuil: Le Cercle Phénoménologique.
- Foucault, M. (1954/2001). "Introduction in Binswanger, *Le rêve et l'existence*". In M. Foucault, *Dits et Écrits* (vol. 1, pp. 65-119). Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (1953). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer. Refere-se a paginação da 7ª edição (1953), que vem reproduzida à margem em *Gesamtausgabe*, Bd. 2, Frankfurt: Klostermann, 1977. (Originalmente publicado em 1927).
- Heidegger, M. (1994). *Zollikoner Seminare. Protokolle – Zwiegespräche – Briefe* (M. Boss, Ed.). Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (2017). *Seminários de Zollikon* (3ª ed.; G. Arnhold & M. F. Prado, trad. port. revista por R. Kirchner). São Paulo: Escuta.
- Heidegger, M. (2013). *Zum Ereignis-Denken* (Gesamtausgabe Bd. 73.1; P. Trawny, Ed.). Frankfurt: Klostermann.
- Holzhey-Kunz, A. (2018). *Daseinsanálise: O olhar filosófico-existencial sobre o sofrimento psíquico e a sua terapia*. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Loparic, Z. (2002). Binswanger, leitor de Heidegger: um equívoco produtivo?. *Natureza Humana*, 4, 383-413.
- Löwith, K. (1969). *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. Darmstadt: WBg. (Originalmente publicado em 1928).
- Ortega y Gasset, J. (2004). *El hombre y la gente*. In J. Ortega y Gasset, *Obras Completas* (vol. 9). Madrid: Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón. (Originalmente publicado em 1957).
- Sartre, J. P. (1943). *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard.
- Scheler, M. (1973). *Wesen und Formen der Sympathie* (Gesammelte Werke, Bd. 7). Bern u. München: Francke. (Originalmente publicado em 1923).
- Theunissen, M. (1998). *Der Andere*. Berlin: De Gruyter. (Originalmente publicado em 1965).