

Binswanger, leitor de Heidegger: um equívoco produtivo?

Zeljko Loparic
Unicamp/PUCSP/PUCRS
E-mail: loparicz@uol.com.br

Resumo: Depois de fazer uma breve análise das idéias centrais introduzidas por Ludwig Binswanger no seu artigo seminal “O sonho e a existência”, de 1930, o presente trabalho examina o lugar ocupado por essas idéias na *daseinsanálise* psiquiátrica do mesmo autor. Em seguida, são estudadas as objeções que Martin Heidegger dirigiu ao uso da analítica existencial de *Ser e tempo* na formulação da *daseinsanálise* psiquiátrica. Na última seção, discutem-se as perspectivas atuais de um diálogo entre o pensamento de Heidegger e as ciências humanas, em particular, a psicanálise winnicottiana.

Palavras-chave: analítica existencial, *daseinsanálise*, psicanálise, Binswanger, Heidegger.

Abstract: After presenting a brief analysis of the central ideas of Ludwig Binswanger contained in his seminal article “Dreaming and Existence”, published in 1930, this paper examines the place of these ideas in Binswanger’s theory of psychiatric *daseinsanalysis*. The next section is dedicated to the study of objections that Martin Heidegger raised against the use of existential analytics of *Being and Time* in framing psychiatric *daseinsanalysis*. The final section offers a brief discussion of perspectives for a renewed dialogue between Heidegger and human sciences, Winnicott’s psychoanalysis in particular.

Key-words: existential analytics, *daseinsanalysis*, psychoanalysis, Binswanger, Heidegger.

1. Breve análise de “O sonho e a existência”

O artigo “O sonho e a existência”¹ é um dos textos básicos para a compreensão do surgimento e desenvolvimento da *daseinsanálise psiquiátrica* – disciplina criada por Ludwig Binswanger (1881-1966) a partir de estudos realizados na sua Clínica Psiquiátrica Bellevue, em Kreuzlingen, e continuada, com várias modificações, por Medard Boss e seus seguidores, na Universidade de Zürich.² O jovem Michel Foucault reconheceu prontamente a importância especial desse texto e o tornou amplamente conhecido, escrevendo uma introdução detalhada à tradução francesa do mesmo.³

Apesar das múltiplas referências clínicas, literárias e filosóficas, a estrutura do artigo é relativamente simples. A tese básica é a de que um traço essencial da *estrutura ontológica* do ser humano é o *movimento de ascensão e de queda*. Trata-se de uma única onda vital de forma senoidal, com fases ascendentes ou vitoriosas e descendentes ou malogradas, que acontece sem qualquer participação voluntária do indivíduo no qual se manifesta. Binswanger recorre à filosofia e à mitologia gregas para sugerir que a pulsação da vida resulta de uma força originária de ordem cósmica, pré-pessoal e pré-individual, o que dá à existência humana um sentido também suprapessoal e supra-individual.

Apoiado em citações tiradas de Werner Jaeger, Binswanger sustenta que o aprofundamento nessa estrutura dinâmica fundamental *a priori* suprapessoal é o caminho certo de autocompreensão e de autoconstituição do homem como *ser espiritual*, enquanto o afastamento da mesma leva

¹ Inicialmente publicado em 1930, esse artigo foi reeditado várias vezes, mais recentemente em Binswanger 1992/94, v. 3, pp. 95-119. Sua tradução para o português, baseada nesta última edição, encontra-se publicada no presente número de *Natureza humana*.

² A denominação “daseinsanálise psiquiátrica” começou a ser usada por Binswanger a partir dos anos 40.

³ Cf. Foucault 1954. Para informações adicionais sobre a recepção de Binswanger na França, cf. Fédida 1970.

para o caminho oposto – o de autodeterminação do homem como *ser terrestre*, habitante deste mundo inferior, cuja existência é caracterizada, no essencial, pelas funções vitais (biológicas) e por uma história de vida meramente individual. A descida à terra começa pela separação do universal mediante a introdução da *continuidade* ou da *conseqüência* de ordem pessoal na vida universal, ora ascendente ora descendente. O processo de individuação ou personalização assim possibilitado termina na estruturação de uma existência isolada que poderia ser chamada de *psicossomática*, pois é determinada precipuamente pelas funções vitais integradas, e *histórica*, devido à capacidade adquirida pelo indivíduo de *fazer* sua própria vida.

Entre as manifestações da existência individualizada, isto é, somatizada e historicizada, estabelecida tal como indicado, encontram-se, em particular, os sonhos. Estes são, tal como os esquemas do funcionamento corpóreo e as histórias individuais, apenas *preenchimentos* da forma *a priori* do acontecer global. A fim de caracterizar a especificidade dos conteúdos oníricos, Binswanger recorre a uma distinção que, segundo ele, desempenhou um grande papel na história da filosofia: aquela entre a imagem e o sentimento, por um lado, e o espírito e a objetividade, por outro, oposição que corresponderia, *grossa modo*, à oposição entre o individual e o universal. Como os sonhos valem-se predominantemente da imagem e do sentimento, o que neles é revelado é, também, algo individual e privado, e não universal e comunitário. Este último conteúdo não se manifesta nos sonhos, mas, como diz Heráclito, na vigília, estado em que o homem se deixa governar pelo Logos. Seguindo a interpretação hegeliana do pensador pré-socrático, Binswanger entende que os que sonham vivem isolados, em mundos privados, enquanto os que estão realmente despertos têm um e mesmo mundo, vivendo de acordo com as regras universais, cujo antigo nome é “simpatia”. O traço essencial da vida *sintonizada* com a harmonia universal é o de ela manter-se desperta para a infinitude – em oposição à limitação da singularidade – e para o caráter cósmico e objetivo da vida, desvencilhando-se de suas manifestações individualizadas, corpóreas e biográficas.

Essas considerações sobre o sonho teriam também um significado *clínico*. No processo de análise, diz Binswanger, o paciente deve *decidir* se quer permanecer no seu teatro privado, preservado pela sua arrogância, orgulho e teimosia, ou despertar do seu sonho para participar da vida universal, conduzido pela mão do médico, como mediador devidamente iniciado, entre o mundo próprio e o mundo comum. Nessa perspectiva, o conteúdo manifesto dos sonhos, na medida em que é composto de imagens e sentimentos – expressões do que é meramente individual –, tem uma importância secundária, servindo para fins igualmente secundários, como, por exemplo, fazer diagnósticos clínicos, formular explicações médicas dos distúrbios e dos conflitos psíquicos ou para escrever biografias individuais. O conteúdo do sonho só recebe uma significação real quando, devidamente elaborado mediante um processo *dialético* trifásico, do tipo hegeliano, passa a ilustrar o tema que constitui o *drama universal*, a sístole e a diástole cósmicas, como ocorre no sonho do mar posto em liberdade da paciente de Binswanger, relatado em “O sonho e a existência”.

Em resumo, a principal novidade do artigo aqui comentado é metodológica: a tarefa fundamental da psiquiatria não é descrever processos psicossomáticos e biográficos singulares – estes têm importância secundária, revelando apenas o lado particular do acontecer universal –, e sim formas ou estruturas dinâmicas do mundo, que são a fonte principal das manifestações da vida em geral e, em particular, do material onírico. É essa “revolução copernicana” que, segundo o próprio Binswanger, está na origem da *daseinsanálise* psiquiátrica (Binswanger 1992/94, p. XXI).

2. O lugar de “O sonho e a existência” na obra de Binswanger

Várias teses, expostas pela primeira vez em “O sonho e a existência”, serviram de pontos de partida para o pensamento binswangeriano nos anos seguintes. Faço aqui apenas algumas indicações breves desses desenvolvimentos.

No livro *Sobre a fuga de idéias*,⁴ de 1933, vários fenômenos maníaco-depressivos são analisados de acordo com o programa delineado em 1930. O estudo do problema da fuga de idéias, para Binswanger, não pode ser limitado ao exame dos distúrbios do *desenrolar efetivo* da vida psíquica, como propõe Jaspers.⁵ A atenção do psiquiatra deve ser dirigida também, e sobretudo, àquela forma do ser do homem que torna possível algo como a fuga de idéias: a estrutura antropológica da mania (Binswanger 1992/94, v. 1, p. 22). Na estrutura antropológica da forma maníaco-depressiva do ser humano, prossegue Binswanger, a vivência de ascender – que é de triunfo, de superação da gravidade – e o seu oposto, a vivência de cair ou de afundar, desempenham um papel central (*ibid*, p. 39). Apoiado em Bleuler e Minkowski, Binswanger sustenta que os sentimentos maníacos de triunfo, de vitória e de festa são manifestações da *sintonia*, isto é, da diminuição, ou mesmo supressão, da cisão entre o sujeito e o objeto, a qual, por sua vez, expressa a nostalgia de contato íntimo com o acontecer do mundo e do repouso neste acontecer. Essa nostalgia é uma tendência metafísica diametralmente oposta à do princípio de vida que governa a *esquizoidia*: o de busca dos fins específicos, pessoais, situados no futuro pertencente à biografia individual de cada um de nós (Binswanger 1992/94, p. 42). Sendo assim, os *problemas* da esquizoidia e da sintonia não podem ser compreendidos sem tornar claras suas *raízes metafísicas*. Ao reconhecer esse fato, a psiquiatria sai da esfera da psicologia e biologia, isto é, da ciência positiva, dando uma guinada filosofante. A metafísica pressuposta nessa guinada não é a “má metafísica” do passado, mas a metafísica tomada no sentido explicitado por Heidegger no seu artigo “Que é a metafísica?”, de 1929. Aí está dito que a ciência como tal “existe a partir da metafísica” – isto é, funda-se nesta última – e que a sua

⁴ Título do original: *Über Ideenflucht*.

⁵ Binswanger está se referindo à posição assumida por Jaspers em *Psicopatologia geral* (*Allgemeine Psychopathologie*), publicado em 1913.

tarefa essencial não consiste em acumular e ordenar conhecimentos factuais, mas em ir abrindo continuamente “o todo do espaço da verdade da natureza e da história” (*ibid.*, p. 43, nota).

Na quarta e última parte do livro, Binswanger apresenta o seu estudo da fuga de idéias como a realização de um programa de “antropologia existencial” que visa compreender os fenômenos clínicos à luz da idéia heideggeriana da existencialidade, que caracteriza a estrutura ontológica do ser humano. Nesse quadro metodológico, a fuga de idéias é concebida como um fenômeno existencial-antropológico, mediante a aplicação do método fenomenológico (p. 215).

Depois de definir a sua abordagem antropológico-existencial da mania em termos heideggerianos, Binswanger surpreende o leitor dizendo que a sombria metafísica heideggeriana do cuidado não reconhece a significação metafísica positiva da não-preocupação, nem pode dar conta da nostalgia do contato com o acontecer do mundo e do repouso neste acontecer. A fim de compreender esses fenômenos é preciso recorrer, prossegue Binswanger, à ontologia de Paul Häberlin, segundo a qual a existência eterna está *por trás* de todo devir e, assim, de toda a problematicidade da realidade e, em particular, da vida (pp. 46-7). Binswanger sabe muito bem que a ontologia de Heidegger é incompatível com a de Häberlin e que, lançando mão desta última, ele está ultrapassando os limites da antropologia existencial que acaba de introduzir. Curiosamente, ele não faz nenhuma tentativa de reconciliar as teses de Heidegger com as de Häberlin, deixando a questão de consistência de seus pressupostos metafísicos sem solução, como uma “aporia”. Mesmo assim, ele pensa ter dado um exemplo paradigmático da maneira como os dados clínicos da psiquiatria *devem* ser interpretados (p. 215).

Em 1942, Binswanger publica *Formas fundamentais e conhecimento do Dasein humano*,⁶ um imenso volume de mais de 600 páginas, em que tenta sair da aporia mencionada, propondo-se, explicitamente, *revisar* o

⁶ Título do original: *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*.

finitismo da ontologia fundamental de Heidegger mediante uma *extensão* do conceito heideggeriano de ser-no-mundo para o de ser-no-mundo-além-do-mundo. Influenciado por Karl Löwith, que modificou o conceito heideggeriano “neutro” de ser-com para ser-um-com-o-outro, e por Martin Buber, teórico da relação eu-tu, Binswanger se lança na elaboração de uma *fenomenologia do amor e da amizade*, próxima, segundo ele próprio, da concepção hegeliana da união dialética entre o amor e a razão. Mesmo baseada na relação com o outro enquanto outro, entendida como *graça*, essa doutrina não ambiciona ser uma ética e sim uma *ontologia*, garantindo ao ser humano um asseguramento pelo infinito, para além da sombria finitude que caracteriza o cuidado heideggeriano. A tese básica é a de que o amor atesta uma “abertura eterna” da existência humana, não proporcionada pela “resolutividade antecipada da morte” do ser-no-mundo. Nessa abertura manifesta-se o inteiro “ser-para-além-do-mundo”, tanto como “pátria e eternidade”, quanto como “ser na pátria e na eternidade” e como “eu e tu existentes dessa maneira” (Binswanger 1992/94, p. 500). Nesse contexto, o “eu sou” cartesiano não deve ser parafraseado, *à la* Heidegger, como eu-sou-no-mundo, mas pela fórmula “nós-somos-no-mundo-para-além-do-mundo” (*ibid.*, pp. 528-9). Binswanger termina reafirmando que existem formas de movimentação do Dasein não-individuais ou não-pessoais – negligenciadas por Heidegger – e que algumas delas já haviam sido descritas em alguns dos seus textos anteriores, particularmente em “O sonho e a existência” e *Sobre a fuga de idéias* (pp. 546-7).

Em 1944/45, Binswanger publica *O caso de Ellen West*,⁷ estudo de um caso de esquizofrenia que terminou em suicídio, com o intuito de ilustrar as teses básicas expostas em *Formas fundamentais* e em textos anteriores mencionados. O material clínico – os “modos de ser” da paciente e as suas modificações – é apresentado explicitamente “do ponto de vista do ser-no-mundo-para-além-do-mundo”. O que, na visão científico-clínica, é um processo esquizofrênico fica reinterpretado, com base no fio condutor

⁷ Título do original: *Der Fall Ellen West*.

ontológico de 1942, como um processo de crescente enclausuramento e estreitamento da existência no seu todo, baseado na obstinação teimosa e arrogante de ser um si-mesmo isolado. A partir desse acontecer fundamental, que determinou o percurso da doença, pode se entender o suicídio de Ellen West como uma conseqüência inevitável, isto é, como movimento de fuga do enclausuramento para um além-mundo eterno de segurança e de paz. Ao estudar esse movimento senoidal existencial-ontológico de descida aprisionadora e de subida final libertadora, Binswanger não confere nenhum significado etiológico às cenas da infância de Ellen – por exemplo, ao fato de ela ter-se recusado a mamar com 9 meses de idade. Essas cenas – na verdade, muito poucas – são lembradas tão-somente para ilustrar o fato de que a *teimosia* enclausuradora e o sentimento de vazio – modos de ser possibilitados pela estrutura ontológica do Dasein que, sob vários revestimentos sintomáticos, teriam impregnado toda a vida da paciente – já se manifestavam desde o início.

Em *Três formas do Dasein malogrado*,⁸ de 1956, reaparecem os conceitos de movimento malogrado, descendente, e vitorioso, ascendente, do Dasein, só que desta vez eles recebem uma nova conotação, filtrada por Wilhelm Szilasi, filósofo suíço que foi nomeado sucessor de Heidegger na cátedra de Freiburg. Nesse livro, Binswanger propõe-se estudar três tipos de patologia consideradas esquizóides – a extravagância, a excentricidade e a afetação – como formas de Dasein “malogrado” ou “fracassado”. Para tanto, ele retira essas patologias esquizóides do quadro estreito do “juízo de valor biológico”, bem como “do contexto médico-psiquiátrico do doente e da doença” para inseri-las “no amplo quadro da estrutura do Dasein humano ou do ser-no-mundo, cujo *a priori* foi ‘posto a descoberto’, genialmente e de maneira rigorosamente sistemática, por Heidegger, na sua analítica existencial” (Binswanger 1956, p. 237). Binswanger deixa claro, ainda, que o sentido em que usa os termos “malogrado” ou “fracassado” e os seus antônimos, “bem-sucedido” ou “exitoso”, remonta – de acordo

⁸ Título do original: *Drei Formen missglückten Daseins*.

com as investigações “profundas e indispensáveis” de Szilasi, expostas no seu livro *O poder e a impotência do espírito*,⁹ publicado em 1946 – a Platão, Aristóteles e mesmo a Heráclito, acrescentando que a doutrina desses pensadores gregos ainda “domina” a analítica existencial de Heidegger (*ibid.*, p. 238). Em particular, os diferentes modos de Dasein malsucedido podem ser compreendidos como “modificações fácticas” da “mobilidade autêntica acontecencial” da “existência humana” que Heidegger caracterizou como “ser na queda”. As assim chamadas doenças psíquicas da medicina ou da psiquiatria devem ser entendidas, de acordo com a daseinsanálise binswangeriana de 1942, como formas *reduzidas* desse malograr ou fracassar (*ibid.*).

O caso de Ellen West foi republicado, junto com vários outros, em 1957, numa coletânea intitulada *A esquizofrenia (Schizophrenie)*, precedida de uma Introdução importante. Nesta, o conceito heideggeriano de mundo é abandonado, na função de guia teórico para a psiquiatria, a favor do conceito de “experiência natural” de Szilasi, de inspiração husserliana.

Em 1960, Binswanger dá uma guinada adicional em direção de Husserl, registrada em *Melancholia e mania*.¹⁰ Na Introdução, ele refaz os momentos decisivos de suas pesquisas. Estas se iniciaram, diz ele, pelo estudo de distúrbios maníaco-depressivos com fundamento na analítica existencial de Heidegger, os principais resultados tendo sido expostos no livro *Sobre a fuga de idéias*, em 1933. A escolha deste último tema foi determinada pelo artigo “O sonho e a existência”, que introduziu o conceito de direção de sentido, ascendente e descendente, imanente ao Dasein, bem como os conceitos de diferentes modos de mundanidade, correspondentes a essa forma ondulatória básica de movimentação do Dasein. Agora, em 1960, dizendo ter constatado que a caracterização dos “mundos” dos

⁹ Título do original: *Macht und Ohnmacht des Geistes*.

¹⁰ Título do original: *Melancholie und Manie*.

doentes psíquicos não era suficiente como fio condutor da psiquiatria, Binswanger retoma os seus estudos sobre distúrbios maníaco-depressivos com o intuito de examinar a *constituição* dos mundos em questão. Para tanto, servir-se-á de um fio condutor diferente, baseado na doutrina fenomenológica de Husserl e Szilasi, contudo, sem abandonar por completo a “elaboração apriorística do Dasein humano” (o ser-no-mundo) de Heidegger.

3. Críticas de Heidegger a Binswanger

Não pretendo oferecer aqui uma avaliação própria da daseinsanálise psiquiátrica de Binswanger. Limitar-me-ei, no essencial, a analisar as críticas que o próprio Heidegger dirigiu a essa teoria, tanto do ponto de vista filosófico quanto – esse fato merece ser destacado – do ponto de vista científico e mesmo clínico.

A tentativa de Binswanger de produzir uma fenomenologia do amor como uma ontologia, operando uma extensão da ontologia fundamental de Heidegger, foi prontamente criticada, por vários comentadores, como má compreensão do fenômeno de ser-com (*Mitsein*).¹¹ No Prefácio à edição de 1962 de *Formas fundamentais*, Binswanger reconhece ter cometido um “equivoco” ao reinterpretar, e mesmo ampliar, no registro *antropológico* do amor, uma estrutura concebida por Heidegger como ontológica: o ser-no-mundo (Binswanger 1992/94, v. 2, p. 4). Entretanto, segundo Binswanger, esse engano em nada prejudicaria *Formas fundamentais*, pois o objetivo principal desse livro é totalmente diferente de *Ser e tempo*; a crítica a Heidegger, embora não justificável, teria sido um “equivoco produtivo” (*produktives Missverständnis*), visto que a elaboração de uma fenomenologia do amor é de importância capital para a daseinsanálise psiquiátrica (*ibid.*, p. 5).

¹¹ Michael Theunissen chegou a falar em *kitsch* filosófico (cf. Binswanger 1992/94, v. 2, pp. XXI e XLIII-IV).

Por tudo que sabemos, Heidegger estava longe de concordar com essa auto-avaliação de Binswanger. Conforme o que se depreende de textos publicados em *Seminários de Zollikon*,¹² já nos anos 50, Heidegger levantou contra Binswanger objeções contundentes, algumas em tom irônico, outras francamente ríspidas. É inequívoca a ironia na carta a Boss, de fevereiro de 1953, em que Heidegger relata um encontro em que se discutiu, na presença de várias pessoas, um texto de Binswanger que propõe uma abordagem daseinsanalítica da “excentricidade”:

Este [Binswanger] estava armado com um gigantesco manuscrito sobre a “excentricidade”... A coisa, quero dizer, a dissertação sobre a “excentricidade”¹³ foi cozinhada em conjunto [com Szilasi] em Brissago. Quando então apresentei minha crítica e disse claramente, entre outras coisas, que a análise me parecia muito excêntrica, Szilasi concordou comigo. Binswanger ficou sem jeito, pois teve de reconhecer que o que eu contestava provinha do próprio Szilasi. Evitei de ser contundente, pois não valia a pena tocar em coisas mais essenciais. Que o mútuo enaltecimento faça parte do negócio pode explicar parcialmente que Szilasi seja considerado um filósofo significativo. Mas não vale a pena perder muito tempo com esse tipo de negociata. (1987, p. 308; tr. p. 257)¹⁴

¹² Zollikon é uma pequena cidade nas proximidades de Zúrich, onde morava o médico e daseinsanalista Medard Boss; em cuja casa foi realizada a grande maioria dos seminários dados por Heidegger a um grupo de alunos e colaboradores do médico suíço. As transcrições desses seminários foram publicadas por Boss em 1987, pela Klostermann.

¹³ Creio que Heidegger usa repetidamente as aspas para fazer uma ironia a mais, desta vez relativa à terminologia de Binswanger. De fato, a palavra “*Verschrobenheit*”, empregada pelo psiquiatra suíço para designar uma das formas do Dasein malsucedido e que convém traduzir por “excentricidade”, significa literalmente “estado ou condição de ser parafusado mal ou erradamente”, de onde a natural impressão de “excentricidade” causada pelo uso dessa palavra como título de um assunto científico. A afirmação de Heidegger de que a análise da “*Verschrobenheit*” foi “cozinhada” por Binswanger e Szilasi reforça este ponto.

¹⁴ Todas as traduções das citações de *Seminários de Zollikon* são minhas. Para facilitar o contato com essa obra aos leitores que não lêem o alemão ou não têm à sua disposição outras traduções, fiz referências à tradução publicada pela Vozes, embora ela apresente graves defeitos, não fugindo à regra de tantas outras traduções brasileiras.

Binswanger não percebeu ou fingiu não ter percebido o verdadeiro significado da crítica de Heidegger, feita na reunião mencionada: a saber, a recusa deste em reconhecer ele e Szilasi como interlocutores válidos sobre assuntos de filosofia. A publicação do estudo, em 1956, como parte de *Três formas do Dasein malogrado*, traz uma dedicatória a Heidegger, em sinal de “gratidão” (Binswanger 1992/94, v. 1, p. 233). No Prefácio, Szilasi é citado ao lado de Heidegger como se a conversa de 1953 não tivesse acontecido.¹⁵

Ironias à parte, Heidegger externou diante de Boss e seus colaboradores, em tom seco e, às vezes, mal-humorado, várias críticas à maneira como Binswanger usou suas idéias. Começo pela principal, a do Dasein como ser-no-mundo. No manuscrito de 8 de março de 1965, confiado a Boss, em que faz um resumo das suas objeções a Binswanger, Heidegger vai direto à questão do ser-no-mundo:

A “daseinsanálise psiquiátrica” retirou da analítica fundamental-ontológica do Dasein a constituição fundamental que, em *Ser e tempo*, chama-se “ser-no-mundo” e a colocou na base da sua ciência. Mas esta é apenas a estrutura que precisa ser feita visível num *primeiro passo* da ontologia fundamental – não a única e, sobretudo, não aquela para a qual essa ontologia dirige *exclusivamente* seu olhar, por ser ela sustentadora do Dasein e da sua essência. A mesma [estrutura] é nomeada na Introdução [de *Ser e tempo*] clara e freqüentemente: a *compreensão do ser*. (1987, p. 236; tr. p. 205)

Na seqüência, Heidegger enfatiza que tudo o que a sua analítica esclarece acerca do Dasein (ser-no-mundo, cuidado, temporalidade, ser-para-a-morte) serve tão-somente para a determinação da compreensão do

¹⁵ Numa carta a Boss de 7 de julho de 1954, há de novo uma referência irônica a Binswanger: “Binswanger esteve na minha conferência em Konstanz ... Creio que a preleção *Que significa pensar?*, que o fascina, trouxe-lhe alguns lampejos” (2001, p. 260). Heidegger parece referir-se à sua preleção (*Vorlesung*), intitulada *Que significa pensar?*, ministrada em 1951/2.

ser. Esta – consistindo em ser-dentro-da-clareira-do-aí – constitui o ser-o-aí [*das Da-sein*]. Sendo assim, “o ser-o-aí se manifesta como aquilo que, em si mesmo, enquanto o ser do aí, é uma relação ao ser” (1987, p. 236; tr. p. 205). Dessa explicação, Heidegger tira a conclusão inevitável: uma análise do Dasein que, tal como faz a daseinsanálise psiquiátrica, “omite essa relação ao ser, que se essencializa na compreensão do ser”, não é “nenhuma análise do *Dasein*”.

A essa objeção, que nega terminantemente a linhagem heideggeriana da daseinsanálise psiquiátrica, segue-se uma outra: Binswanger nem ao menos interpretou de modo satisfatório o ser-no-mundo, cometendo dois enganos. Primeiro, por considerar que a analítica do Dasein é “uma caracterização ampliada e mais conveniente da subjetividade do sujeito”, podendo ser vista como “um desenvolvimento extremamente conseqüente da doutrina de Kant e Husserl”; segundo, por atribuir a essa estrutura a função de transpor a cisão (*Spaltung*) entre o sujeito e o objeto, a qual seria o “câncer da psiquiatria”.¹⁶ Ora, argumenta Heidegger, a analítica do Dasein é uma teoria fundada na *desconstrução* das teorias sobre a subjetividade do sujeito – em particular, das teorias de Kant e de Husserl – e, no contexto do pensamento desconstrutivo, a cisão entre o sujeito e o objeto simplesmente não existe, deixando lugar para a “diferença” entre o ser e o ente.

Segundo Heidegger, Binswanger revela a sua “total falta de compreensão” da analítica existencial “de maneira mais crassa” no seu “gigantesco livro” *Formas fundamentais e conhecimento do Dasein humano*. Nele, conforme vimos anteriormente, Binswanger completa os conceitos heideggerianos de cuidado e de preocupação para com os outros pelo conceito de amor, ampliando a estrutura do ser-no-mundo para a estrutura de ser-no-mundo-além-do-mundo. Ora, diz Heidegger, é precisamente o ser-no-mundo que deixa ser, no interior do seu domínio, *todos os mundos possíveis*, inclusive os mundos-além-do-mundo de Binswanger, de modo

¹⁶ Ao arrolar esses dois enganos, Heidegger refere-se a Binswanger 1946.

que não é necessário nem possível nenhum “ser-além-do-mundo”. No que diz respeito ao amor, ele se funda, diz Heidegger, no cuidado entendido de modo *antropológico-ôntico*, tal como o são os modos de comportamento factuais ou ônticos coloridos de ódio. E acrescenta: “Pode-se até esperar que a determinação fundamental-ontológica do Dasein venha a ser essencialmente mais profunda e mais abrangente que aquela caracterização do amor que vê nele apenas algo mais elevado em comparação com o cuidado” (1987, pp. 237-8; cf. p. 286).

Além de ser inaceitável “ampliar” a estrutura do ser-no-mundo para um além-do-mundo, também fica impossível assimilar o movimento do Dasein – isto é, da acontecencialidade existencial-ontológica que caracteriza a relação do Dasein ao ser e, portanto, a compreensão do ser – à *cinemática cósmica*, governada, segundo o modelo grego do pensamento binswangeriano, por uma “misteriosa força originária”. Aqui, Binswanger se move na mais explícita das metafísicas, estando em conflito com o principal objetivo de *Ser e tempo*: desconstruir a metafísica no seu todo, a começar pelo conceito grego do universal (*tò koinón*).¹⁷ Heidegger tampouco pode subscrever – para identificar mais uma das suas divergências com Binswanger, entre muitas outras – a interpretação do *hèn pánta* dos gregos pelo *todo-uno* tomado no sentido do idealismo alemão, em particular no de Hegel.¹⁸

Depois de constatar tamanha dissonância entre a sua analítica existencial e a daseinsanálise psiquiátrica de Binswanger – devida não somente a enganos conceituais, mas também à constante mistura de considerações ônticas, no caso, psicológicas, com as ontológicas –, Heidegger chegou à constatação inevitável de que o psiquiatra suíço jamais determinou, de maneira clara, a “estrutura científica da sua daseinsanálise”. Utilizando a terminologia de Th. S. Kuhn – autor que, sob vários aspectos,

¹⁷ Sobre a desconstrução heideggeriana do universal grego (*tò koinón*), cf., por exemplo, Heidegger 1998, GA 69, pp. 177-214.

¹⁸ Como é sabido, Heidegger concebe a sua história da metafísica como oposta à de Hegel e essencialmente diferente desta última (cf., por exemplo, Heidegger 1989, GA 65, p. 221).

foi antecipado por Heidegger¹⁹ –, podemos dizer que Binswanger nunca delineou, de maneira razoavelmente clara, uma *matriz disciplinar* para a daseinsanálise psiquiátrica, ou seja, ele jamais explicitou os *problemas exemplares* dessa disciplina, nem o *conjunto de compromissos* teóricos, ontológicos, metodológicos e axiológicos minimamente uniforme e consistente para que se possa falar de uma psiquiatria científica e de uma clínica científica do tipo binswangeriano.

Não há, em Binswanger, problemas exemplares do tipo kuhniano devido ao fato de ele considerar, conforme vimos ao analisar “O sonho e a existência”, o significado diagnóstico e biográfico dos sintomas algo secundário para a psiquiatria, a qual deve tratar, em primeiro lugar, da modificação existencial-ôntica de uma estrutura *a priori* existencial-ontológica. Do conceito de antropologia existencial introduzido em *A fuga de idéias* conclui-se o mesmo: o objeto de estudo primário da psiquiatria não são os problemas factuais como tais, mas as relações destes fatos com as suas raízes metafísicas. Em suma, a daseinsanálise psiquiátrica não é medicina, ela é a compreensão filosofante da *condição humana*.

Dito de outra maneira, Binswanger não possui qualquer conceito claro de ciência factual. O seu pensamento é decididamente *pré-científico*, centrado no tema da elevação espiritual e, por isso, totalmente diverso, por exemplo, do de Freud ou de Winnicott que, insistiram, ambos, em formular os problemas clínicos como problemas científicos e não como manifestações factuais de estruturas *a priori* acessíveis tão-somente à filosofia ou então – conforme sustenta Binswanger em vários lugares – à poesia e ao mito.²⁰ Até o fim da vida, Freud defendeu a tese de que o modo

¹⁹ Cf., por exemplo, Loparic 1999 e Kisiel 2001.

²⁰ Creio que a sobriedade teórica quase franciscana de Winnicott tem menos a ver com o empirismo inglês do que com a regra do frade franciscano inglês William Ockham, que diz: os entes não devem ser multiplicados além da necessidade. O recurso freqüente, explícito, mas apressado e mal fundamentado, aos temas da filosofia é uma constante na literatura psicanalítica dos nossos dias, especialmente na produzida pelos próprios psicanalistas. Esse recurso parece muito mais estar associado ao sentimento generalizado de crise do paradigma freudiano, baseado no complexo de Édipo e no modo de teorização

de proceder da psicanálise é o comum a todas as ciências: a observação dos fatos e a formação e teste de hipóteses.²¹ Em repetidas ocasiões, Winnicott diz o mesmo.²² Além disso, ambos se abstiveram sistematicamente do uso *direto* da filosofia ou da literatura na construção de suas teorias científicas ou de diagnósticos clínicos.

Binswanger, *médico filósofo* à moda tipicamente suíça,²³ desconhece também os compromissos teóricos constitutivos de um paradigma científico. Dentre esses compromissos, alguns têm o caráter de teorias empíricas, enquanto outros são reconhecidamente de ordem ontológica, metodológica e axiológica. A opção por compromissos teóricos de diferentes tipos é guiada pela exigência de eles serem, primeiro, consistentes e, segundo, frutíferos, tanto na busca de soluções para problemas novos, ainda abertos, quanto para a organização e exposição de resultados alcançados. Quando os cientistas recorrem, por exemplo, aos compromissos ontológicos, eles não o fazem por acreditarem que estes espelham a essência dos objetos do domínio estudado, mas por considerarem que estes podem contribuir, em conjunção com outros compromissos teóricos, para o progresso da pesquisa científica na área do seu interesse.

Em resumo, por não ter problemas factuais definidos cientificamente, Binswanger tampouco tem compromissos teóricos do tipo científico que fossem diferentes de suas opções filosóficas de cada momento, opções que, como vimos, além de não respeitarem nem ao menos o princípio de não-contradição, mudavam constantemente, não em função de

do tipo metapsicológico, do que a uma busca revolucionária dirigida para a elaboração de um novo paradigma para a psicanálise. Em outro lugar (cf. em Loparic 2001b), tratei da tentativa de Winnicott de enfrentar a crise mencionada, produzindo um *paradigma não-edipiano* para a psicanálise, recorrendo apenas à teorização de um certo tipo que, provisoriamente, pode ser chamado de descritivo.

²¹ Cf. Freud 1993a, lição 35.

²² Cf., por exemplo, Winnicott 1998, cap. 1.

²³ Um outro autor suíço que abraça uma perspectiva análoga sobre a medicina é C. G. Jung. Note-se que em “O sonho e a existência”, Jung é considerado por Binswanger “mais profundo” que Freud no tratamento do problema “central” da individuação.

problemas factuais – isto é, das dificuldades em resolver problemas que dizem respeito aos distúrbios psiquiátricos –, mas devido a alianças filosóficas que, conforme anotou Heidegger, pareciam, às vezes, não passar de meras negociatas acadêmicas.

No presente contexto, cabe ressaltar que o componente ou pressuposto ontológico de um paradigma científico não é acessível, como tal, a um modo de consideração ôntico-científico. Heidegger sabe muito bem disso, como se vê da sua objeção de que Binswanger não respeitou esse limite e “reinterpretou o ontológico de maneira ôntica” (1987, p. 255). A ciência, prossegue Heidegger, “tem a possibilidade de, olhando do lugar em que está, avistar as estruturas ontológicas, mas não de apreendê-las e pensá-las como tais”. Após as objeções de conteúdo, apresentadas acima, Heidegger faz uma objeção metodológica: sem formação filosófica adequada, Binswanger não somente acabou recorrendo a filósofos de segunda linha, tais como Häberlin, Jaeger e Szilasi, como também o fez de maneira imprópria, razão pela qual cometeu graves erros no uso de conceitos filosóficos considerados clássicos.

Heidegger chamou a atenção, ainda, para o fato de o modo irrefletido de assumir, combinar e modificar seus compromissos filosóficos ter conduzido Binswanger a erros de caráter científico. Na conversa com Boss, de 28 de novembro de 1965, Heidegger fez vários comentários sobre o uso que Binswanger faz da “categoria” da continuidade do projeto de mundo no seu artigo “Sobre a orientação daseinsanalítica da pesquisa na psiquiatria”, publicado em 1946. Nesse texto, Binswanger vale-se da categoria mencionada na interpretação de um caso de fobia. Tratava-se de uma moça de 21 anos que, na idade de 5 anos, reagiu com uma angústia inexplicável ao fato de o salto de seu sapato ter-se descolado e ficado preso ao seu patins (Binswanger 1946a, p. 246).²⁴ Segundo Binswanger, o que possibilitou essa angústia não foi o problema da relação com a mãe, que pouco antes teve um outro filho e negligenciou a menina, mas a forma

²⁴ Para um estudo mais detalhado desse caso, cf. Piccino 2002.

do projeto de mundo *da própria moça*, que se manifestou nela ainda criança, a saber, a *continuidade* do mundo projetado, um tema já abordado por Binswanger, ainda que muito brevemente, em “O sonho e a existência”. Heidegger comenta, criticamente:

A continuidade, a materialidade, a consistência não são determinações de um projeto de mundo, pois essas coisas só podem manifestar-se de diferentes modos no interior do ente desvelado pelo projeto de mundo. O que Binswanger tem em vista aqui é um ente que se tornou acessível pelo projeto de mundo e que se mostra assim ou assado. Este algo que se mostra desse ou daquele modo não é um projeto diferente de mundo. Binswanger confunde o ontológico do projeto de mundo com o ente desvelado, com o possível que se manifesta desse ou daquele modo no projeto de mundo – isto é, com o ôntico. (Heidegger 1987, p. 253; tr. p. 218)

Na conversa do dia seguinte com Boss, Heidegger volta ao assunto e oferece sua própria interpretação da origem da angústia da paciente quando criança:

A angústia da moça diante da quebra de continuidade [diante do descolamento do salto do sapato] significa que ela já está vivendo em queda junto às coisas e que experiencia a conexão e estabilidade destas. Trata-se de uma questão do ser si-mesmo ininterrupto, do ser reunido. A angústia está relacionada ao estar abrigado junto à mãe. Estar-abrigado é um determinado ser-com, não uma unidade formal. (*Ibid.*)

Aqui temos uma objeção direta de Heidegger ao modo como Binswanger procede na análise dos casos clínicos: ao invés de considerar os sintomas no interior das relações factuais em que se encontram os pacientes, Binswanger opera uma formalização dessas relações, recorrendo a conceitos existenciais supostamente heideggerianos. O seu engano é duplo: primeiro, a formalização é indevida, pois a tarefa do médico-analista

consiste em compreender os sintomas no interior das relações efetivamente vividas por uma pessoa; e, segundo, os conceitos existenciais que designam momentos estruturais do Dasein são aplicados incorretamente aos dados factuais, a saber, aos fatos ônticos.

Heidegger prossegue, explicitando o que, num caso desse tipo, deve ser pesquisado: “Há de se examinar como a relação com o mundo do paciente é perturbada pela disrupção da conexão instrumental. O que aconteceu foi um atentado contra a serventia. O Dasein existe emergindo num certo mundo cotidiano. Mas isso não é nenhum projeto de mundo como continuidade” (*ibid.*).

Além de prescrever que o terapeuta, a fim de entender o sentido dos sintomas, deve fazer o exame de relações concretas da vida cotidiana, mais precisamente, de distúrbios dessas relações que podem acontecer devido à *interrupção de conexões instrumentais* com as quais o paciente está envolvido, Heidegger desce aos detalhes do presente caso:

A fixação no sapato é uma questão à parte. A moça não tem medo, por exemplo, da quebra da perna da cadeira. A cadeira não tem a mesma proximidade com o corpo da moça que o salto do sapato, que faz parte do corporear²⁵ do corpo, quase como um botão numa roupa. Há, pois, de se examinar exatamente como as coisas individuais como salto do sapato, perna da cadeira, botão ou saliva solicitam a moça. Falar aqui de quebra de continuidade ou de uma caracterização do projeto de mundo pela categoria de continuidade é uma formalização do existir que esvazia o existir de todo conteúdo fáctico. (1987, pp. 256-7; tr. p. 221)

A objeção de Heidegger vai direto ao ponto nevrálgico da teoria psicoterápica de Binswanger. Enquanto este faz o possível para excluir da sua daseinsanálise a tarefa de análise biográfica concreta e a remete a uma

²⁵ Uso o neologismo “corporear” para traduzir o verbo “*leiben*”, que, em Heidegger, designa ser corpo do corpo e existir no corpo do ser humano.

terapia norteada por interesses meramente médicos, Heidegger insiste na necessidade, *para fins de compreensão clínica*, de examinar as relações do paciente com as coisas e com os outros seres humanos em meio aos quais ele vive.

A moral metodológica dessas observações está clara: por ter cometido enganos na compreensão dos conceitos filosóficos que usava como guias, Binswanger também falhou na formulação de seus problemas clínicos. A crítica de Heidegger pode ser resumida na seguinte afirmação: 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 – essa é a avaliação de Heidegger – para o projeto da *daseinsanálise* psiquiátrica como ciência ôntica dos distúrbios psíquicos.

O tema da continuidade reaparece numa discussão de Heidegger com Boss, de março de 1972, sobre o sonho e a vigília. Heidegger afirma que a acontecencialidade cotidiana é a única base sobre a qual pode ser feita a distinção entre o ser no mundo que sonha e o acordado. O mundo dos sonhos não é um domínio de objetos à parte, mas pertence, de um certo modo, à continuidade do ser-no-mundo no dia após dia. Acordar consiste justamente

no fato de o mundo vir ao nosso encontro como o mesmo a que estamos acostumados quando acordados. O mundo acordado caracteriza-se pela manutenção da identidade das coisas e dos outros seres humanos e pelo modo [constante] como estes se movem nele. O essencial é que a mesmidade decorra do costume cotidiano. (1987, p. 284; tr. p. 240)

Portanto, o acordar é o retorno ao mesmo mundo, cuja mesmidade é determinada pela continuidade fáctica do ser-no-mundo. Trata-se

de algo observado *num* ente, a saber, nos próprios seres humanos e nas coisas com as quais eles lidam, e não de um traço do projeto de mundo como tal.

No sonho, pelo contrário, não reencontramos o mesmo mundo, mas, na melhor das hipóteses – como acontece nos sonhos estereotipados –, o igual. Aqui não há retorno ao mesmo mundo como na vigília. Decerto, cada sonho é um modo de ser no mundo, mas o sonhador não dispõe da possibilidade de retornar para o mesmo mundo de sonho. Para que se possa ver a especificidade da continuidade do mundo dos sonhos é necessário considerar a continuidade do ser-no-mundo acordado. Embora todo sonho possa ter uma certa história ou, como no caso de sonhos estereotipados, uma história igual, o sonhar de um sonho igual não tem em si uma continuidade acontecencial. Isso quer dizer que, embora sonhe o sonho igual, o sonhador não pode *sonhar a sua continuação*. É assim que se explica o fato de os sonhos estereotipados retornarem até que os problemas neles contidos sejam resolvidos e amadurecidos *na vida acordada*. Quando os filósofos dizem que acordamos para o mesmo – Heidegger talvez tenha em vista aqui Heráclito –, eles limitam-se apenas ao *conteúdo* manifesto. Em um sonho posterior, podemos recordar um sonho anterior, mas, não obstante, não existe uma história sonhada ao lado do desdobramento acontecencial acordado do Dasein. O ponto decisivo é, portanto, o seguinte: a vigília, no sentido de acontecencialidade cotidiana constituída de habitualidades, é o pressuposto essencial para que se possa falar em sonhos em geral e para que se possa proceder à sua interpretação.

Detive-me nessa conversa de Heidegger com Boss de 1972, porque, além de fornecer uma crítica adicional do modo como Binswanger usa o conceito de continuidade, ela contém uma objeção implícita contra a concepção de sonho exposta por Binswanger em 1930. Diferentemente deste, Heidegger entende que o sonho recebe a sua dinâmica da acontecencialidade específica do Dasein cotidiano. Por isso, para Heidegger, interpretar o sonho significa inseri-lo na trama do cotidiano do sonhador e não no “drama cósmico” que, conforme sustenta Binswanger, teria uma estrutura formal *a priori*, devidamente tematizada por filósofos tais como

Heráclito e Hegel, e que estaria expresso no conteúdo manifesto do sonho, na poesia e no mito. No caso da interpretação de sintomas fóbicos, a tarefa do intérprete é, conforme vimos, examinar com precisão as perturbações das conexões factuais entre o paciente e as coisas com as quais ele lida ou as pessoas com as quais convive. Analogamente, na interpretação dos sonhos, deve-se analisar, com exatidão, “os modos como os mundos do sonho fazem parte da vida acordada”, ou seja, como a história do sonho se insere na história da vida individual efetivamente experienciada (Heidegger 1987, p. 290; tr. p. 242).

Em outubro de 1965 – poucos dias, portanto, antes das conversas com Boss sobre Binswanger de fim de novembro do mesmo ano, relatadas acima –, Heidegger proferiu uma palestra num evento realizado em homenagem a Binswanger.²⁶ Inicialmente, Heidegger recusara o convite, mas como a sua presença já tinha sido comunicada ao próprio homenageado, ele acabou comparecendo. O texto dessa palestra está disponível hoje, numa versão ampliada, no volume 16 da Edição Completa (*Gesamtausgabe*) da obra de Heidegger. Embora construído de acordo com a lógica interna do pensamento de Heidegger na sua segunda fase, esse texto contém várias observações críticas dirigidas aos pressupostos filosóficos da *daseins*análise psiquiátrica.

Depois de lembrar o fato de Binswanger, ao percorrer o longo caminho da sua atividade de médico e de sua pesquisa científica, ter “ousado” envolver-se num diálogo com a filosofia, Heidegger se propõe dizer algumas palavras sobre o que constitui, nos dias de hoje, o assunto desse domínio de pensamento. Esse assunto não é mais o fundamento. O fundacionismo filosófico é coisa do passado. A coisa da filosofia de hoje é o ser, que precisa ser recordado como uma dádiva guardada numa clareira e, desta forma, retirado do esquecimento que aconteceu ao longo da filosofia ocidental e que ameaça tornar-se total, assumindo a forma de instalação calculadora e asseguradora do ente no seu todo. O domínio do pen-

²⁶ Cf. a carta a Boss de 10 de novembro de 1965.

samento da presencialidade como dádiva é inacessível não somente à ciência enquanto tal, mas também à filosofia “conhecida como ontológica, transcendental ou dialética”. O recado está claro: Binswanger, que recorreu excessiva e desordenadamente a esses três tipos de filosofia, além de recorrer irrefletidamente ao que Heidegger diz em “Que é a metafísica?”, jamais entrou no assunto do pensamento filosófico da atualidade.

Na seqüência do texto, Heidegger dirige a sua atenção diretamente à recepção da analítica hermenêutica de *Ser e tempo* pela daseinsanálise, que, diz ele, visava clarificar os *fundamentos* da psiquiatria. Entretanto, a elaboração posterior da problemática de *Ser e tempo* mostrou que a analítica do Dasein não penetrou no que é próprio da clareira do ser.²⁷ Para que se possa aceder a esta, é preciso que aconteça uma virada no pensamento filosófico como tal. Não se trata nem de uma elevação da filosofia transcendental à segunda potência, nem de um aprofundamento do embasamento da filosofia no sentido de retorno ao fundamento da metafísica, mas, antes, de um passo para trás, pelo qual se sai da filosofia. Tal passo não pode ser dado nem pela dialética nem pela intuição. A pergunta pelo ser talvez nem admita uma resposta, sendo que a única resposta adequada é uma outra pergunta. Se esse for o caso, fica patente não a possibilidade de um progresso sem fim do saber humano, mas a finitude do pensamento, decorrente do seu assunto deste (1984, GA 16, p. 633).

Mais uma vez, Heidegger retira-se do diálogo com Binswanger. A sua razão não é, como em 1953, a excentricidade das teses do seu interlocutor. Desta vez, o que o faz desconversar é o temor de que aquilo que ele, Heidegger, tem a dizer seja tomado como apontamento de mais uma estrutura *a priori* e fundante, temor aumentado pela suspeita de que Binswanger, por procurar asseguroamento absoluto, continua sem condições de ouvi-lo.

²⁷ Em várias obras, Heidegger procedeu a uma revisão das afirmações e do vocabulário de *Ser e tempo*. Por exemplo, em *Beiträge zur Philosophie*, ele aponta que a expressão “Dasein humano”, inercialmente usada por Binswanger, é enganosa e deve ser substituída por “Dasein no homem” (Heidegger 1989, GA 65, pp. 301 e 455).

4. Algumas considerações sobre a relevância de Heidegger para a teoria e a prática psicoterápicas

Para Heidegger, a recepção das suas idéias por Binswanger foi um equívoco improdutivo, tanto científica quanto filosoficamente. Esse resultado tem conseqüências que vão além da avaliação da obra de Binswanger, pois não há como evitar a pergunta de saber se a *daseinsanálise* de Medard Boss, elaborada, pelo menos inicialmente, sob a direta influência de Binswanger, não padece de defeitos semelhantes.²⁸ A fim de dar um conteúdo a essa suspeita, menciono apenas dois pontos. Primeiro, uma das teses principais de Boss, a de que a doença psíquica deve ser compreendida “estruturalmente”, como “estreitamento” da possibilidade de ser-no-mundo, é de origem binswangeriana. Segundo, a recusa de Boss em considerar dados biográficos referentes ao passado e, em particular, à primeira infância está prefigurada no modelo de interpretação seguido por Binswanger em seus estudos de caso. Um deles, conforme vimos anteriormente, foi objeto das críticas de Heidegger por proceder a uma formalização indevida do existir e ao esvaziamento de todo seu conteúdo fáctico, tornando impossível um trabalho de interpretação clinicamente relevante.

Em seus diálogos com Boss, Heidegger dirigiu-lhe algumas críticas parecidas com as que levantou contra Binswanger. Por exemplo, num texto escrito de próprio punho, de setembro de 1968, em que comenta partes de um manuscrito de Boss,²⁹ Heidegger observa que a distinção aí apresentada entre o método de pesquisa das ciências naturais e o método fenomenológico próprio da *daseinsanálise* é “de antemão torta e enganosa”: o método fenomenológico tal como descrito por Boss *não* é “totalmente distinto” do método das ciências naturais, pois ele também se aplica tão-somente a seres humanos nesses ou naqueles estados factuais. Os dois métodos são do mesmo tipo, por serem usados no estudo de fenô-

²⁸ Um avaliação crítica da obra de Binswanger encontra-se em Boss 1957, cap. 7.

²⁹ Trata-se de uma versão preliminar do livro publicado em 1971 sob o título *Fundamentos da medicina e psicologia (Grundriss der Medizin und der Psychologie)*.

menos do mesmo tipo, a saber, de *fenômenos ônticos*, aqueles tratados, por exemplo, na medicina. Os dois procedimentos devem ser distinguidos, portanto, do método fenomenológico próprio da filosofia, usado no estudo de *fenômenos ontológicos*, em particular, na solução da tarefa básica de “projetar do ente como tal no seu todo sobre o seu ser”, isto é, de elaborar ontologias. Em que consiste exatamente o engano de Boss? Na confusão entre o ôntico e o ontológico, a mesma já constatada por Heidegger em Binswanger. Daí decorre uma suspeita adicional: a de que Boss, assim como Binswanger, não soube dar à sua *daseins* análise o caráter de ciência factual, ôntica, em contraposição à analítica existencial de Heidegger, de natureza ontológica.

Por fim, faço notar que, nos diálogos com Boss e seus colaboradores durante os seminários de Zollikon, Heidegger mobiliza tão-somente a analítica existencial de *Ser e tempo*, deixando quase inteiramente de lado a revisão a que ele mesmo submeteu essa ontologia, bem como as suas elaborações mais recentes da pergunta pela clareira do ser, algumas delas mencionadas na palestra em homenagem a Binswanger. É apenas em alguns poucos momentos que Heidegger ultrapassa esse limite, auto-imposto provavelmente devido à constatação de que os seus interlocutores não tinham o preparo filosófico necessário para seguir as suas idéias, inovadoras com respeito a *Ser e tempo*. Um desses momentos está registrado no seguinte trecho, de 1972, que soa como um gesto de despedida da companhia intelectual de Boss.³⁰ Depois de ter discutido a distinção entre o sonho e a vigília com o seu interlocutor suíço, Heidegger diz:

Agora que já começa a anoitecer permita-me, caro Sr. Boss, fazer um grande salto para longe do sonho. Quero deixar-lhe uma pergunta que me intriga muito: como é que a coisa [*Ding*] pertence ao apropriamento [*Ereignis*], se a coisa como tal for vista nesta nova determinação [partir do apropriamento]? Esta pergunta é um chamariz para o Senhor. Acho que não agüento mais. (1987, p. 291; tr. p. 243)

³⁰ Os “diálogos” terminam neste mesmo ano, em 1972, e a correspondência um ano antes, em 1971.

Assim como fez com Binswanger, em outubro de 1965, Heidegger despediu-se de Boss com uma pergunta que, no essencial, era a mesma. E não esperou pela resposta. Se Boss tinha dificuldades, ainda em 1968, de entender a distinção entre o método fenomenológico da filosofia e o método fenomenológico, isto é, descritivo, da medicina, como Heidegger podia ter esperança, em 1972, que ele o seguisse no seu esforço de se aproximar de coisas no horizonte do ser pensado como *apropriamento que guarda* (*Ereignis*)?

Cabe perguntar, portanto, se, apesar de toda a proximidade com Heidegger, Boss teve mais êxito do que Binswanger na realização do projeto de uma *ciência factual* do homem feita em acordo com a analítica do Dasein e – convém acrescentar – com o pensamento da guarda do ser do segundo Heidegger. Em textos anteriores, eu já defendi a posição de que também Boss ficou aquém dessa tarefa.³¹ Se essa afirmação for correta, se as duas tentativas mais conhecidas de construir uma ciência e uma prática psicoterápica à luz da filosofia de Heidegger fracassaram – ponto que deixo no condicional, pois ele merece estudos mais detalhados –, cabe também perguntar se ainda faz sentido insistir sobre essa linha de pesquisa. A minha resposta é afirmativa e repousa sobre três pontos de apoio.

Primeiro, sobre a observação de que o projeto heideggeriano, indicado em *Ser e tempo*, de uma *antropologia filosófica*, fundada na analítica existencial e podendo servir de quadro ontológico para uma *antropologia científica*, normal e patológica, nunca foi realmente articulado por Heidegger, por algum de seus alunos na área de filosofia, nem tampouco por seus seguidores nas áreas científicas. Por exemplo, pelo que me consta, nunca ninguém elaborou a idéia heideggeriana de uma “daseinsanálise” concebida como uma ciência ôntica *inteiramente nova* – ciência significando aqui “ordenação sistemática de interpretações de experiências” –, elaborada mediante entrada no *círculo hermenêutico* gerado pelo fato de a relação entre a interpretação ôntica e a ontológica ser,

³¹ Cf., por exemplo, Loparic 2001a.

do ponto de vista histórico, sempre “correlativa”, isto é, de interdependência e de complementação: por um lado, diz Heidegger, os conceitos ontológico-existenciais conhecidos, explicitados pela analítica existencial do *Ser e tempo*, são usados para iluminar os modos diferentes de ser humano dados na experiência ôntica; inversamente, é nessa experiência que são descobertos novos conceitos ontológico-existenciais, designando estruturas existenciais-ontológicas ainda desconhecidas (Heidegger 1987, p. 259; tr. p. 222).³² Uma vez desenvolvido – levando em conta a reinterpretação que Heidegger fez de *Ser e tempo* na segunda fase do seu pensamento –, esse projeto poderá dar lugar a novos estudos filosóficos sobre a estrutura dos paradigmas de antropologias científicas, existentes ou apenas possíveis.³³

Segundo, as antropologias científicas dos dias de hoje são muito diferentes das conhecidas por Binswanger e mesmo por Boss. As perspectivas abertas pela biologia genética abriram um campo totalmente novo para as pesquisas antropológico-científicas, no qual o ser humano passa a ser concebido, progressiva e inevitavelmente, como um produto ou artefato de si mesmo. No horizonte último desse campo de pesquisa sobre a fabricação dos humanos, surgem inúmeras novas perguntas, inclusive a da preservação da identidade específica do gênero humano. A recepção das análises heideggerianas do fenômeno epocal da técnica, que ainda mal começou, pode revelar-se, nesse assunto, de importância decisiva.

Terceiro, as antropologias não-biológicas, em particular a psicanalítica, fizeram avanços consideráveis na segunda parte do século passado. Penso, sobretudo, na psicanálise de D. W. Winnicott, centrada na sua teoria do amadurecimento. Sob vários aspectos, Winnicott realiza, sem saber, o projeto filosófico heideggeriano de uma ciência do homem não-

³² O círculo hermenêutico aqui explicitado pode ser visto como um modo derivado do círculo da compreensão do sentido do ser tematizado por Heidegger no parágrafo 32 de *Ser e tempo*.

³³ Alguns primeiros passos nessa direção foram tentados em Loparic 2001a.

naturalista.³⁴ Para mencionar apenas alguns desses aspectos, em Winnicott, o problema da continuidade do ser e do sentido do ser é central na definição e na etiologia das psicoses. A cisão entre o sujeito e o objeto não é fundante, cedendo lugar à cisão originária do ser humano e no ser humano. Além de se dar no nível ôntico – em termos das relações efetivas inter-humanas (mãe-bebê, família etc.) –, o amadurecer humano implica um acontecer ontológico: no acontecer do ser humano, o ser toma o lugar do não-ser. Na continuação, é “criada” a realidade subjetiva e, em seguida, a externalidade do real externo. Note-se, ainda, que a oposição entre o “mundo subjetivo”, originário, e o “mundo objetivamente percebido”, constituído, às custas e mediante o afastamento do subjetivo, apresenta um paralelo significativo, no domínio da teorização científica, com a distinção heideggeriana entre o mundo pensado a partir da origem de tudo o que há, desocultada e logo esquecida no pensamento grego, e o mundo objetificado mediante representação, constituída sobre esse esquecimento. Como esta última distinção é a espinha dorsal do pensamento heideggeriano em geral, há boas perspectivas de que, levando em conta outros pontos que *aproximam* os dois pensadores, a *leitura heideggeriana de Winnicott* possa conduzir à articulação de uma ciência humana já existente, a saber, da psicanálise winnicottiana, dentro de cânones antecipados pelo filósofo alemão.

Por outro lado, enquanto pensador assumidamente pós-darwiniano,³⁵ Winnicott *difere* de Heidegger em vários pontos centrais; por exemplo, por insistir na tese de que a existência humana é essencialmente psicossomática – de que, portanto, o ser humano é um *animal humano* –, posição incompatível com o esforço de Heidegger em desconstruir a concepção do homem como *animal racional*. Considerando essa e outras diferenças entre os dois pensadores, pode-se conceber uma *leitura winnicottiana de Heidegger* como caminho para uma reinterpretação das

³⁴ Para uma primeira elaboração dessa tese, cf. Loparic 1999. Dias (2001) analisa a trajetória intelectual de Winnicott sob esse mesmo ponto de vista.

³⁵ Ver Winnicott 1996a, cap. 1.

idéias do filósofo alemão, de acordo com o procedimento esboçado por ele mesmo e mencionado anteriormente: buscar novos existenciais – generalizando: novos modos de dizer a verdade do ser – a partir da experiência ôntica acessível exemplarmente na prática psicoterápica winnicottiana.

À luz dessas considerações, permanece promissor continuar tentando aproximar Heidegger das ciências humanas. O fracasso da Escola Suíça de antropologia clínica, representada por Binswanger e Boss, não se deve necessariamente à insolubilidade da tarefa de criar uma ciência do homem cujo paradigma inclua elementos ontológicos vindos de Heidegger ou elaborados a partir dele, mas, sobretudo, parece-me, a erros claramente identificáveis da sua execução até o presente momento.

Referências bibliográficas

- Binswanger, Ludwig 1930: “Traum und Existenz”. In: Binswanger 1992/94, v. 3, pp. 95-119.
- _____ 1933: *Über Ideenflucht*. In: Binswanger 1992/94. v. 1, pp. 1-231.
- _____ 1942: *Grundformen und Erkenntnis menschl Daseins*. In: Binswanger 1992/94. v. 2.
- _____ 1944/45: *Der Fall Ellen West. Eine anthropologisch-klinische Studie*. In: Binswanger 1992/94. v. 4, pp. 73-209.
- _____ 1946: “Über daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie”. In: Binswanger 1992/94. v. 3, pp. 231-57.
- _____ 1954: *Rêve et existence*. Paris, Desclée Debrouwer.
- _____ 1956: *Drei Formen missglückten Daseins: Verstiegtheit, Verschrobenheit, Maniertheit*. In: Binswanger 1992/94. v. 1, pp. 233-418.
- _____ 1957: “Einleitung”. In: *Schizophrenie*, Pfullingen, Neske. Reproduzido em Binswanger 1992/94. v. 4, pp. 333-50.
- _____ 1960: *Melancholie and Manie*. Pfullingen, Neske.
- _____ 1970: *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*. Paris, Gallimard.
- _____ 1992/94: *Ausgewählte Werke*. 4 v. Heidelberg, Asanger.

- Boss, Medard 1957: *Psychoanalyse und Daseinsanalytik*. Bern, Huber.
- _____ 1975 [1971]: *Grundriss der Medizin und der Psychologie*. Bern, Huber.
- _____ 1999: "O caso da Dra. Cobling". *Natureza humana*, v. 1, n. 1, pp. 139-73.
- Buber, Martin 1923: *Ich und Du*. In: Buber 1985, pp. 5-136.
- _____ 1985: *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg, Schneider.
- Dias, Elsa Oliveira 2001: "A trajetória intelectual de Winnicott". *Natureza humana*, v. 4, n. 1, pp. 111-56.
- Fédida, Pierre 1970: "Préface: Binswanger et l'impossibilité de conclure". In: Binswanger 1970, pp. 7-37.
- Foucault, Michel 1954: "Introduction". In: Binswanger 1954, pp. 9-128.
- Freud, Sigmund 1993a: *Novas lições introdutórias à psicanálise*. GW 15.
- Heidegger, Martin 1975: *Gesamtausgabe* (GA). Frankfurt/M, Klostermann.
- _____ 1994 [1927]: *Ser e tempo*. Petrópolis, Vozes.
- _____ 1984: "Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens". GA 16. pp. 620-33.
- _____ 1987: *Zollikoner Seminare*. Frankfurt/M, Klostermann. Tradução brasileira: *Seminários de Zollikon*. Petrópolis, Vozes, 2001.
- _____ 1989: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65. Frankfurt/M, Klostermann.
- _____ 1998: *Die Geschichte des Seyns*. GA 69. Frankfurt/M, Klostermann.
- Jaspers, Karl 1953 [1913]: *Allgemeine Psychopathologie*. 6. ed. Berlin, Springer.
- Kisiel, Theodore 2001: "A Supratheoretical Hermeneutical Preprotoscientific Perusal of Trish Glazebrook's *Heidegger's Philosophy of Science*", *Proceedings of the 35th Annual Heidegger Conference*. New York, Fordham University.
- Loparic, Zeljko 1999: "Heidegger and Winnicott". *Natureza humana*, v. 1, n. 1, pp. 103-35.
- _____ 2001a: "Além do inconsciente – sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise". *Natureza humana*, v. 3, n. 1, pp. 91-140.
- _____ 2001b: "Esboço do paradigma winnicottiano". *Cadernos de história e filosofia da ciência*, v. 11, n. 2, pp. 7-58.

- Löwith, Karl 1962 [1928]: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Piccino, Josefina Daniel 2002: *Críticas de Martin Heidegger à daseinsanálise psiquiátrica de Ludwig Binswanger*. Dissertação (Mestrado pelo Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica). PUCSP.
- Szilasi, Wilhelm 1946: *Macht und Ohnmacht des Geistes*. Bern, Francke.
- Winnicott, D. W. 1996a: *Thinking About Children*. London, Karnac. Tradução brasileira: *Falando sobre crianças*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1998.

Recebido em 10 de setembro de 2002.

Aprovado em 19 de novembro de 2002.