



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Educação e Humanidades
Instituto de Psicologia

Marcello Furst de Freitas Accetta

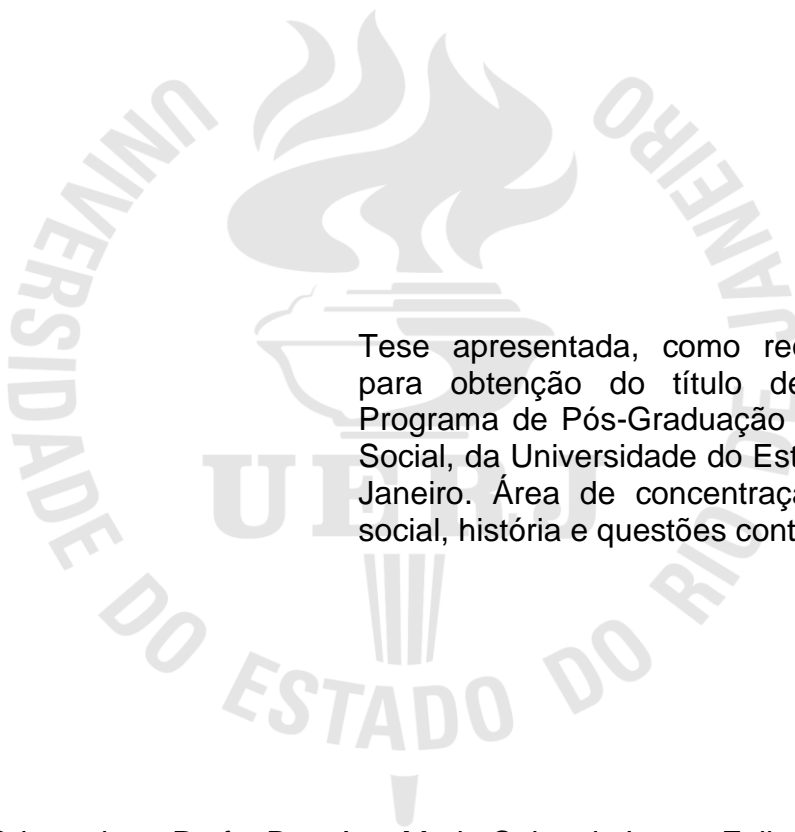
Amor e cura na Daseinsanálise de Ludwig Binswanger

Rio de Janeiro

2022

Marcello Furst de Freitas Accetta

Amor e cura na Daseinsanálise de Ludwig Binswanger



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Psicologia social, história e questões contemporâneas

Orientadora: Profa. Dra. Ana Maria Calvo de Lopez Feijoo

Rio de Janeiro

2022

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CEH/A

A169 Accetta, Marcello Furst de Freitas.
 Amor e cura na Daseinsanálise de Ludwig Binswanger / Marcello
 Furst de Freitas Accetta. - 2022.
 114 f.

 Orientadora: Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo.
 Tese (Doutorado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
 Instituto de Psicologia

 1. Psicologia Social - Teses. 2. Amor - Teses. 3. Binswanger -
 Teses. 4. Daseinsanálise - Teses. I. Feijoo, Ana Maria Calvo de
 Lopez. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de
 Psicologia III. Título.

es

CDU 316.6

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Marcello Furst de Freitas Accetta

Amor e cura na Daseinsanálise de Ludwig Binswanger

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Psicologia social, história e questões contemporâneas

Aprovada em 28 de junho de 2022.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dr.^a. Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo (Orientadora)
Instituto de Psicologia - UERJ

Prof. Dr. Alessandro de Magalhães Gemino
Instituto de Psicologia - UERJ

Prof.^a Dr.^a. Myriam Moreira Protasio
Instituto de Psicologia Fenomenológico-Existencial do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Paulo Victor Rodrigues da Costa
Universidade Estácio de Sá

Prof. Dr. Roberto Novaes de Sá
Instituto de Psicologia - UFF

Rio de Janeiro

2022

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a todos aqueles que amo e que amei, para todos aqueles que me amam e me amaram.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha orientadora, Prof.^a Dra Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo, pela paciência e compreensão nos anos que se passaram. Agradeço por ter aceitado orientar esse trabalho desde que o mencionei pela primeira vez durante um jantar em Natal - RN. Agradeço por ser uma referência profissional inspiradora que me guia com seriedade e gentileza.

Agradeço a banca composta pelos professores Dr. Alessandro de Magalhães Gemino; Dra. Myriam Moreira Protasio; Dr. Paulo Victor Rodrigues da Costa; Dr. Roberto Novaes de Sá, por aceitarem avaliar o meu trabalho e contribuírem para o meu desenvolvimento acadêmico e profissional.

Agradeço a Candido Flauzino, por ter sido o primeiro a me ajudar no desenvolvimento do projeto para a seleção e ingresso no doutorado. Suas contribuições foram o primeiro passo para que eu chegasse até esse momento.

Agradeço a Mércia Gomes, Wilkens Victor Menks (Billy), Renata Roma por serem meus companheiros de jornada. Amigos que a UERJ me deu. Agradeço a Mércia por sua escuta atenta, por suas palavras inspiradoras, pela preocupação e por dividir comigo momentos de dúvidas e insatisfações. Obrigado por todas as trocas afetivas e teóricas. Agradeço a Billy pela amizade leve que me inspira e me convida sempre a repensar meus movimentos. Obrigado pelas risadas, pelos abraços e por todas as vezes que me fez questionar minhas ideias. Agradeço a Renata por todos os áudios, mensagens, figurinhas que fizeram a pandemia passar de forma mais leve. Obrigado por todo apoio, toda análise astrológica, todo papo bobo e todo papo sério que tivemos. Obrigado por sempre aparecer e dividir comigo o espaço virtual da UERJ, amiga de correspondência.

Agradeço a Igor pelas revisões ortográficas e gramaticais de meus trabalhos ao longo destes anos. Obrigado pelo cuidado, atenção e disponibilidade com meus prazos e produções.

Agradeço aos meus pais, Angelo Accetta e Maria Cristina Furst de Freitas Accetta, por me apoiarem e me possibilitarem concluir esse projeto. Minha mãe me proporcionou condições de isolamento, tranquilidade e segurança em momentos cruciais da pesquisa. Agradeço também por todo o apoio e todo o afeto que trocamos nessa existência. Agradeço ao meu pai pela preocupação, pelas vezes em que se importou e tentou entender o que eu pesquisava. Sei o quanto é difícil para

ele. Agradeço todas as oportunidades que me proporcionou na vida e por me apoiar nos momentos onde a dureza da vida se apresentou de forma mais material.

Agradeço a Agnes Pala, Débora Gill, Flávia Lisboa, Maristela Candida e Rita Flores por serem mais do que colegas de trabalho e se tornarem amigas na vida. Agradeço a Agnes pelas risadas, cafés e reflexões acadêmicas proporcionadas presencialmente e pelas trocas de áudio. Agradeço também pelas risadas, pelo carinho compartilhado e por sempre se dispor a me ajudar e ser uma grande parceira dentro do meio acadêmico. Agnes me lembra sempre da responsabilidade e seriedade das posições que escolhi ocupar, e também sempre da leveza e coragem necessárias para permanecer ou decidir mudar. Agradeço a Débora Gill por ser sempre uma interlocutora atenta, que me inspira pela forma destemida de viver a vida. Débora sempre me apresenta em nossos encontros a forma como amizades devem ser, leves e honestas. Agradeço a Flávia por me inspirar com sua coragem e alegria frente a vida. Por todas as risadas, por todas as vezes que me orientou, me olhou nos olhos, me fez sentir e pensar. Agradeço a Maristela por me trazer leveza, por me mostrar como a vida pode ser degustada quando estamos presentes. Agradeço todas as vezes que estivemos juntos e trocamos de forma honesta nossas inseguranças e esperanças. Agradeço a Rita por ser a companheira diária dos meus lamentos e das minhas conquistas. Rita que me faz sentir menos sozinho nas minhas inseguranças sempre me lembrando da minha história. Obrigado por todas as vezes que pensamos, rimos e nos divertimos juntos tardes, noites e madrugadas.

Agradeço a Cláudia Drummond, minha psicoterapeuta, por me apoiar durante esse percurso com sua escuta atenta e intervenções precisas. Por todo o afeto que partilhamos e por tudo que me ensina.

Agradeço a Ana Carolina Machado, minha psiquiatra. Sem a sua ajuda não seria possível conquistar muitas coisas nesses últimos anos. Agradeço principalmente pela oportunidade de me conquistar a cada consulta em processo de reflexão de minhas decisões.

Agradeço, por fim, a todas as pessoas que acompanhei enquanto psicólogo e que em mim confiaram para compartilhar suas dores, anseios e dificuldades. Todos os encontros e trocas foram importantes para o meu desenvolvimento pessoal e profissional.

Onde não puderes amar, não te demores.

Autoria desconhecida

RESUMO

ACCETTA, M. F. F. *Amor e cura na Daseinsanálise de Ludwig Binswanger*. 2022. 114 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

Tendo o problema do amor como fator essencial para a cura em Psicoterapia, investigamos os efeitos da contribuição do psiquiatra Ludwig Binswanger para a Daseinsanálise atualmente. A metodologia adotada foi a revisão narrativa, tomando por obra principal a *Grundformen und Erkenntnis Menschlichen Daseins*. Através da literatura secundária, abordamos outras produções do psiquiatra, bem como demais artigos publicados acerca do tema recuperados em bases de dados de cunho acadêmico, utilizando-nos dos seguintes descritores: ‘Binswanger e amor’; ‘Fenomenologia e amor’; ‘Daseinsanálise e Binswanger’; ‘Daseinsanálise e amor’. Das demais obras publicadas pelo médico, selecionamos as que contribuem diretamente e indiretamente para a compreensão da sua proposta daseinsanalítica e sobre o tema do amor. O objetivo geral consiste em investigar, nos seus estudos, de que maneira a abordagem do amor se desenvolveu em sua construção clínica, e como apareceu nos casos clínicos para que efetivamente se alcançasse a cura. Sob os objetivos específicos enfocamos a compreensão de Binswanger frente à noção de amor, baseando-nos em *Formas Fundamentais e Conhecimento da Existência Humana*, e investigamos a concepção de Psicoterapia desenvolvida ao longo de suas produções e de seus casos clínicos. Analisamos tais casos a fim de determinar como o amor foi apresentado e de quais modos se manifestava, compreendendo-o como elemento que levaria à cura. Visamos, também, identificar de quais formas os elementos expostos e construídos pelo psiquiatra se apresentaram nos seus casos clínicos, e como o tema do amor apareceu posicionado historicamente atrelado ao amor romântico. Ao questionar os movimentos contra a razão, presente no século XIX e decorrentes das manifestações românticas, que permearam a prática terapêutica de Binswanger e sua produção, conseguimos refletir como tais problemas permanecem para a Psicologia e para a Daseinsanálise na atualidade. Acreditando ser possível identificar que a relação entre o amor e a cura à luz do pensamento de Binswanger reverberou na sua clínica, e o modo como esse processo se apresentou, concluímos que a proposta da Daseinsanálise para o psiquiatra somente nos propõe executar práticas terapeuticamente eficazes quando conseguirmos abrir, junto ao próximo em sofrimento, o entendimento da estrutura do *ser-aí* humano. Sendo a psicoterapia uma relação compreensiva, concluímos que Binswanger entendia o amor como estrutura que, condescendentemente, faz aparecer a diferença. Isso significa que o psicoterapeuta busca junto ao paciente que este possa lidar com o diferente, sendo acolhido amorosamente. Nesse acolhimento é que pode irromper no paciente outras formas de amar para além do amor ao próprio eu, ou ao outro que ainda diz respeito ao meu eu. A proposta de postura terapêutica traduziu-se na conhecida expressão retomada por Heidegger: “*amo, volo ut sis.*”. Isto é, aceitar/acolher alguém é fazê-lo em sua essência, é possibilitar a abertura de possibilidade, na qual nada mais deve ser o foco do daseinsanalista.

Palavras-chave: Amor. Binswanger. Daseinsanálise. Psicoterapia.

ABSTRACT

ACCETTA, M. F. F. *Love and healing in Ludwig Binswanger's Daseinsanalysis*. 2022. 14 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

Having the problem of love as an essential factor for healing in Psychotherapy, we investigated the effects of the psychiatrist Ludwig Binswanger's contribution to Daseinsanalysis today. The methodology adopted was the narrative review, taking the *Grundformen und Erkenntnis Menschlichen Daseins* as the main work. Through secondary literature, we approached other productions by the psychiatrist, as well as other published articles on the subject retrieved from academic databases, using the following descriptors: 'Binswanger and love'; 'Phenomenology and love'; 'Daseinsanalysis and Binswanger'; 'Daseinsanalysis and love'. From the other works published by the doctor, we selected those that contribute directly and indirectly to the understanding of his analytical proposal and on the theme of love. The general objective is to investigate, in their studies, how the approach to love developed in their clinical construction, and how it appeared in clinical cases so that the cure was effectively achieved. Under the specific objectives, we focus on Binswanger's understanding of the notion of love, based on Fundamental Forms and Knowledge of Human Existence, and we investigate the concept of Psychotherapy developed throughout his productions and clinical cases. We analyzed such cases in order to determine how love was presented and in what ways it manifested itself, understanding it as an element that would lead to healing. We also aim to identify in what ways the elements exposed and constructed by the psychiatrist were presented in their clinical cases, and how the theme of love appeared positioned historically linked to romantic love. By questioning the movements against reason, present in the 19th century and resulting from the romantic manifestations, which permeated Binswanger's therapeutic practice and his production, we were able to reflect on how such problems remain for Psychology and Daseinsanalysis today. Believing that it is possible to identify that the relationship between love and healing in the light of e Binswanger's thought reverberated in his clinic, and the way in which this process was presented, we conclude that the proposal of Daseinsanalysis for the psychiatrist only proposes to carry out therapeutically effective practices when we are able to open, together with the suffering neighbor, the understanding of the structure of the human being-there. Since psychotherapy is a comprehensive relationship, we conclude that Binswanger understood love as a structure that, condescendingly, makes the difference appear. This means that the psychotherapist seeks with the patient that he can deal with the different, being lovingly welcomed. It is in this embracement that other ways of loving can erupt in the patient, in addition to the love for the self, or for the other that still concerns my self. The proposal for a therapeutic approach was translated into the well-known expression taken up by Heidegger: "amo, volo ut sis.". That is, to accept/welcome someone is to do it in its essence, it is to make possible the opening of possibility, in which nothing else should be the focus of the daseinsanalyst.

Keywords: Love. Binswanger. Daseinsanalysis. Psychotherapy.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Formas

fundamentais Formas fundamentais e entendimento do Dasein humano

Grundformen Grundformen und Erkenntnis Menschlichen Daseins

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	11
1	A DASEINSANÁLISE DE BINSWANGER, O AMOR E A PRÁTICA PSICOTERÁPICA	22
1.1	O amor como horizonte de compreensão do pensamento de Binswanger	24
1.1.1	<u>A espacialidade do Amor</u>	27
1.1.2	<u>A temporalidade do Amor</u>	39
1.1.3	<u>O ser-no-mundo enquanto amor e a Daseinsanálise de Binswanger</u>	47
2	A ESTRUTURA DO AMOR NAS SITUAÇÕES CLÍNICAS DE BINSWANGER	64
2.1	Ilse: amor e a comunidade como cura	65
2.2	Ellen West: a ausência de amor e o suicídio	69
2.3	Suzanne Urban: a restrição do amor e a impossibilidade da cura	72
2.4	A estrutura do amor na prática clínica	75
3	OS IDEAIS ROMÂNTICOS COMO HORIZONTE DE COMPREENSÃO DA DASEINSANÁLISE DE BINSWANGER: PSICOTERAPIA E CURA	81
	CONCLUSÃO	104
	REFERÊNCIAS	109

INTRODUÇÃO

O tema da eficiência terapêutica é relevante para a Psicologia desde o princípio de sua instituição enquanto ciência, na busca por critérios e por parâmetros das Ciências Naturais. Tal problemática nos remete a questionamentos sobre a formação do profissional de Psicologia em nosso país e como a busca pela eficácia vem sendo discutida e conquistada. Algumas perguntas são basilares nessas investigações: Como um profissional deve atuar para que a prática psicológica seja eficaz? A partir de quais ferramentas técnicas? Qual abordagem teórica? Quais experiências profissionais são necessárias para um terapeuta ser eficaz? É necessário que o terapeuta tenha também determinadas experiências pessoais?

Daniel Sousa, psicólogo clínico e pesquisador português, membro fundador da Sociedade Portuguesa de Psicoterapia Existencial (SPPE) e diretor da Clínica Universitária de Psicologia do Instituto Universitário de Ciências Psicológicas, Sociais e da Vida (ISPA), em 2017, publicou um longo estudo sobre a eficácia da prática psicoterapêutica. Tal escrito nos auxiliou a iniciar a apresentação sobre o que esta pesquisa investigou.

Sousa (2017) apresentou uma extensa revisão bibliográfica de mais de duzentos estudos desenvolvidos desde a década de trinta do século XX sobre o que garantiria a eficácia em psicoterapia. Com o fim de justificar a implementação da Psicologia no Sistema de Saúde Português, Sousa (Ibidem) apresentou os princípios de eficiência psicoterapêutica baseados na investigação científica revisada, e os caracterizou a partir dos diferentes modelos de prática e de seus resultados. Conclui que, para além do que se costuma intuir sobre o que garantiria tal sucesso, os supracitados princípios de eficiência não seriam alcançados por meio de: referenciais teóricos específicos; do tempo de experiência do terapeuta; do tempo de tratamento; nem mesmo por gênero ou por idade do terapeuta; todavia, seriam alcançados através da construção e na reparação de rupturas na aliança terapêutica.

A revisão elaborada por Sousa (Ibidem) deixou claro que a discussão sobre a eficácia terapêutica e sobre suas alianças tem produzido séries de estudos sobre a relevância do desenvolvimento de habilidades pessoais e profissionais no processo e na proposta de cura que constituem a Psicologia clínica desenvolvida a partir do século XX. Sousa (Ibidem, p. 17) salientou que a aliança terapêutica por si só não

deve ser considerada como unicamente responsável pelo sucesso terapêutico, mas, ao mesmo tempo, afirmou que as pesquisas evidenciam que os efeitos do terapeuta contribuem de cinco a nove vezes mais frente aos modelos teóricos ou às técnicas específicas adotados.

Os efeitos são entendidos como atributos da pessoa do terapeuta associadas a boas alianças terapêuticas, independentes dos modelos teóricos. Atributos pessoais positivos como: flexibilidade; experiência profissional; honestidade; confiança; ser interessado; atento; amigável; acolhedor, são alguns exemplos destacados por Sousa (2017). Atributos técnicos positivos do terapeuta como: exploração; profundidade; reflexão; apoio; destacar ganhos terapêuticos passados; interpretações precisas; ser interventivo; ser afirmativo; considerar a experiência do paciente também foram destacados como efeitos positivos. Aspectos negativos de técnicas e de aptidões pessoais também foram identificadas, como: rigidez; incerteza; ser crítico; distração; insensatez; excessiva estruturação do processo terapêutico; autorrevelação inapropriada; gestão inadequada do processo terapêutico; interpretações de transferência excessivas; uso inapropriado do silêncio; menosprezo; intervenções superficiais.

Sousa (Idibem), ao concluir sua pesquisa, destaca a pessoa do terapeuta como fator preponderante nas pesquisas sobre eficácia, enfatizando esse fator seria prevacente quando se investiga a capacidade em se estabelecer uma aliança terapêutica. A postura empática é, então, destacada pelo pesquisador como um elemento determinante para eficácia e pela manutenção dessa aliança, embora não possa ser isolada ou destacada como o mais importante do que os demais.

A tentativa de compreender e de definir a habilidade empática no ser humano tem sido alvo de pesquisas em diferentes áreas da Psicologia – a Clínica, a do Desenvolvimento, a Social, a Evolutiva – e, mais recentemente, também os estudos das Neurociências têm avançado nessa direção (KESTENBERG e FALCONE, 2012). As definições seguem as diferentes orientações teóricas dos pesquisadores, embora dois componentes estejam sempre presentes: a cognição e o afeto (FALCONE, BUSSAB e FERREIRA, 2009). Assim, os estudos recentes (COSTA e AZEVEDO, 2010; ELLIOT, WATSON, BOHART e GREENBERG, 2011) indicam que na Psicologia, bem como no campo da Saúde em geral, a empatia deve ser compreendida como uma habilidade essencial para a prática profissional.

Na Psicologia Social, estudos realizados relacionando empatia com o desenvolvimento de habilidades sociais a grupos de profissionais, a classes sociais, a grupos marginalizados, a gêneros, a interações em díades (relação terapêutica, relação conjugal), refletem a importância desse tema. Muitos desses estudos abordam a habilidade empática, explorando o seu desenvolvimento (BARNETT, 1992; EISENBERG, MURPHY e SHEPARD, 1997; THOMPSON, 1992), a sua ocorrência em relações íntimas (BISONNETTE, RUSBULT e KILPATRICK, 1997; ICKES e SIMPSON, 1997), a sua relação com o juízo moral (HOFFMAN, 1992), e com gêneros (GRAHAM e ICKES, 1997). Percebemos, também, uma ampla produção sobre a empatia, abordando que seu desenvolvimento e sua manifestação pelo psicoterapeuta têm sido apontados por demais estudos como postura necessária para a eficácia do tratamento (GOLDSTEIN e MYERS, 1991). Acompanhando esses pesquisadores, podemos afirmar que a eficácia em psicoterapia se apresenta correlacionada com a posição empática já se apresenta há um bom tempo. A revisão realizada por Souza (2017), bem como os estudos dos demais pesquisadores mencionados anteriormente, retratam como tal habilidade é essencial para garantia da eficácia.

Ao buscarmos tratar deste tema a partir das influências da Fenomenologia, do Existencialismo e do Humanismo, não podemos deixar de destacar que a crescente produção de pesquisa científica em torno do tema data da década de cinquenta do século XX, e tem como marca o progresso dos trabalhos realizados pelo humanista Carl Rogers (2008/1955), ao desenvolver sua teoria e prática de Psicoterapia. Para esse estudioso, é a empatia, como uma habilidade aprendida, que envolve o estabelecimento de vínculos cognitivo-afetivos entre duas ou mais pessoas, vínculos esses que propiciam alguém se permitir, deliberadamente, sensibilizar-se e se envolver com a vida privada de outros.

Outros autores como Boss (1981) e Rollo May (2007), enquadrados numa prática psicológica que tem como herança a Fenomenologia e as filosofias existencialistas e humanistas, também desenvolvem argumentações acerca do papel do afeto e da pessoa do psicoterapeuta para a eficácia psicoterapêutica.

Medard Boss (1981), em *Angústia, Culpa e Libertação*, ampliou uma conferência proferida durante o V Congresso Internacional de Psicoterapia na Universidade de Viena, na qual o autor desenvolveu uma crítica ao espírito tecnocrata presente na atenção aos que buscam a Psicoterapia. Para Boss (Ibidem),

a construção de teorias psicológicas apenas se justificaria à busca pelas causas mais originais da angústia e da culpa, visando derrubar psicoterapeuticamente seus efeitos na consciência, ou super-ego. Para o autor, há a necessidade de se abdicar de teorias psicológicas que decompõem o ser humano para, assim, recuperar-se o que é de mais autêntico e original em cada fenômeno humano.

Boss (Ibidem) ao desenvolver suas reflexões com base na compreensão do ser humano tal como descrito por Heidegger (2009a) em “Ser e Tempo”, descreve a angústia fora de um sistema psicológico, sendo essa fundamentalmente como um medo da morte – da limitação do próprio ser. Para o psiquiatra, a contraposição à angústia seria o amor e a confiança. E, somente por meio do amor, a angústia pode desaparecer. O amor seria responsável pela abertura essencial do ser humano à compreensão, possibilitando uma experiência cotidiana mais rica e mais aberta. O amor seria o caráter de abertura para uma lida com a nada constitutiva do ser que somos, e o que nos possibilita desvelar o mundo e os entes. Desse modo, Boss (1981) ressalta que prática psicoterápica não deve ser guiada para um apelo intelectual à razão ou ao raciocínio, mas sim pela abertura da capacidade de amar e de confiar, um abrir-se para possibilidades de amor cada vez mais maduras.

Rollo May (2007) em “Love and Will”, afirmou que o significado do amor e da vontade de amar foi sendo progressivamente perdido com o passar do tempo. Destarte, defendeu como necessária a descoberta de novas formas viáveis para uma postura amorosa por parte do psicoterapeuta, uma vez que são experiências essenciais para a prática clínica.

A comunicação, para May (2007), é o que pressupõe a possibilidade de existência da comunidade, através da comunhão entre as consciências individuais em uma determinada coletividade. Para isso, é necessário que reconheçamos que nossos pontos de vista sempre apresentaram alguma distorção. A Psicoterapia é definida, assim, como o espaço no qual essa força que pode ser nomeada e comunica o modo de como a vida pode ser orientada por um profissional que assegura uma parceria que se interessa por esse outro.

May (2007), ao desenvolver seu pensamento, retoma em Heidegger (2009a) o cuidado existencial como construtivo do modo de existir humano, e, assim, anterior ao desejo e à vontade. Para o autor, o cuidado é uma forma particular de intencionalidade que se mostra especialmente na Psicoterapia ao demonstrar-se que o que acontece com o outro importa. May (2007) concluiu que o cuidado nos

direciona ao amor e à vontade. Amor e vontade como formas de comunhão de consciência que afetam e são afetadas por outros no mundo, formas de criar consciência em outros.

O ato de amor se afirma por ser a tomada de consciência das necessidades e dos desejos do outro. Tal ato acarreta que a individualidade supere o isolamento e, constituindo uma relação, não se perceba mais como um ser isolado, mas em uma união. Há uma expansão da consciência, que sabe que nunca superará completamente a solidão, mas que pode aceitar tal limitação por se sentir significativo no ato amoroso e por compartilhar um mesmo campo de emoção. Desse modo, o amor é o que possibilita uma tomada de consciência através da experiência do “nós”, o último nível proposto por May (2007).

Considerando que nossa introdução ao tema da eficácia em psicoterapia nos guiou para a relação com a empatia, e, mais especificamente, nas psicologias com bases fenomenológicas, existenciais e humanistas com o tema do amor;, a correlação desses temas com o processo psicoterapêutico, especialmente no processo de cura ou eficácia terapêutica, abordaremos as articulações histórico-culturais e a relevância de se desenvolver esta pesquisa a partir de uma perspectiva fenomenológica em Psicologia.

Apesar da exposição das posições científicas anteriormente apresentadas, tomamos como referência os estudos de Ludwig Binswanger (1881-1966) devido ao modo como o psiquiatra pensou a relação de amor com a existência, e, em especial, com a psicoterapia no desenvolvimento de sua Daseinsanálise. Essa escolha se sustenta no destaque do médico, como afirma Basso (2014), por seu trabalho ser o mais representativo da corrente existencial na Psiquiatria no início do século XX, e por ter tido a oportunidade de confrontar os desenvolvimentos mais recentes da medicina acadêmica de sua época. Contexto aquele, em que a teorização nosológica em Psiquiatria era acompanhada de "experimentação terapêutica" orientada pelo critério de eficácia empírica. Binswanger, dedicou-se a romper os limites entre a prática psiquiátrica e a reflexão epistemológica, tentando desenvolver um modelo teórico a partir de sua prática clínica. Basso (2014) ressaltou que o problema que Binswanger buscou resolver foi o da integração entre os requisitos do conhecimento científico à individualidade dos casos apresentados ao psiquiatra, levando em conta a historicidade.

Binswanger (apud BASSO, 2014) questionava a cientificidade e a objetividade do conhecimento psiquiátrico de sua época, que se destacavam pela supressão das manifestações psicológicas, favorecendo os dados concretos que partiam de categorias explicativas e de critérios diagnósticos de classificação existentes. Seu pensamento crítico e seus questionamentos acerca das psicopatologias o levaram ao estudo da Filosofia e da Fenomenologia em busca de um método que se apresentasse como alternativa ao reducionismo do modelo biomédico vigente. Para o médico suíço, a Psiquiatria de sua época procedia como o leigo quando julga, servindo-se de expressões moralizantes, ou ao compreender os fenômenos a partir de critérios da natureza; desenvolvendo assim categorias nosológicas para estabelecer seus diagnósticos e sustentando-se no referencial da patologia médica e no campo de valores do que significa saúde e doença; sobre como entender o comportamento normal; atribuindo o sofrimento ou a limitação a processos internos; interessando-se por diagnosticar as causas e combater-las. Binswanger destacou, assim, que a Psiquiatria passou a reduzir a doença a um transtorno no organismo, especialmente no cérebro e de acordo com a tendência científica de sua época.

No início do século XX, Binswanger publicou seus primeiros trabalhos focados no debate sobre o status nosológico da esquizofrenia. A partir desse enfoque, desenvolveu a Antropologia médica, que se apresentou como o exemplo de uma reflexão filosófica que não questionava a Psiquiatria de fora, não se impunha como uma série de preceitos ou de fórmulas já prontas, mas assumia a forma de uma reflexão epistemológica que não poderia ser separada dos problemas clínicos concretos e históricos que a solicitam. Binswanger ilustrou a maneira pela qual a interação entre Filosofia e Psiquiatria contribuiu para transformar significativamente o problema da relação entre a singularidade do paciente e a universalidade das leis previstas pelo conhecimento médico como conhecimento científico. A denominada Antropologia fenomenológica, para esse psiquiatra, deveria buscar o histórico de vida, não isolando os elementos da loucura, de forma a ver nesses elementos os traços constitutivos do *Dasein* e a manifestação dos temas biográficos de uma forma mais completa. Para Binswanger (1977), o histórico de vida foi primordial, não para estabelecer uma relação causal entre os acontecimentos, mas como forma de encontrar ou de buscar o modo como, desde a mais tenra idade, determinado tema se apresentava. Os fenômenos devem ser compreendidos com base na Daseinsanálise ou Antropologia fenomenológica como fenômenos do *ser-no-mundo-*

para-além-do-mundo em suas formas especiais, às quais atribuímos formas especiais de *ser-si-mesmo* e de *não-ser-si-mesmo*, do *ser-com* e do *ser-com-o-outro*, do *não-ser-com-o-outro*, da espacialização e da temporalização

A relação do psiquiatra com o tema a ser investigado neste trabalho, o amor e a relação terapêutica, desenvolve-se a partir das temáticas sobre psicoterapia elaboradas durante a sua fase baseada na Fenomenologia heideggeriana¹. Quando Binswanger publicou em 1942 a primeira edição da obra *Formas Fundamentais e Entendimento do Dasein humano* (Idem, 1964), ainda na introdução, propôs-se a questionar uma forma de Psicologia pautada na objetificação sobre o amor. Para o psiquiatra, a Psicologia, que em sua época direcionava-se à concepção de indivíduo e à subjetividade, deveria considerar que a objetividade naturalizante – que objetiva a forma de ser do *ser-aí* – deixava de lado a relação que se estabeleceria entre o *ser-aí* e o outro, o *ser-com-o-outro*, para o ganho da “simesmidade” – que se estabelece, e só é possível, quando se revela no *ser-com-o-outro*, ou comunidade.

Binswanger (1977) propôs que a maneira do *ser-no-mundo-para-além-do-mundo*, fórmula que ele adotou para descrever esse *Dasein* que vive em comunidade, dependeria da maneira como o terapeuta comunga com a pessoa nas respectivas etapas de vida, de como “simpatizamos ou podemos nos comunicar com elas” e da harmonia possível entre “nosso mundo e o mundo deles”, que é o que decide sobre a medida da possibilidade de comunicação e do entendimento entre os envolvidos na psicoterapia (p. 275).

Segundo Machado (2019), Binswanger pensou o *ser-no-mundo-para-além-do-mundo-na-eternidade-do-amor* em um eixo que vai desde o amor até a impossibilidade de compartilhamento, e o clínico como aquele que “tem como objetivo reconduzir o paciente a sair de seu mundo privado em direção a volta à comunidade” (p. 14). Binswanger passou a pautar a prática psicoterápica, intitulada como Daseinsanálise ou Antropologia fenomenológica, definindo que a função do psicoterapeuta seria a de libertar o humano do fechamento em si mesmo - voltado para seus sonhos e para suas inclinações privadas, para a possibilidade de participação na vida autêntica, isto é, a vida em comunidade. O médico teria de desempenhar assim um papel mediador entre o doente e o mundo, o mundo

¹ Classificação utilizada por alguns estudiosos do autor como Dastur e Cabestan (2015), Machado (2019), Herz (2013).

compartilhado e circundante, entre o que chama de *não-si-mesmo* (o doente) e o *si-mesmo*.

O destaque da produção de Binswanger nos estudos acerca da Daseinsanálise se deu também devido ao impasse entre o psiquiatra e Heidegger. Tal impasse ocorreu pelo psiquiatra se manter em desacordo com o filósofo alemão com relação à noção de *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*). Binswanger acreditava que Heidegger deixou de lado em sua estrutura do *Dasein* um aspecto estruturante fundamental para a relação entre esses seres. Binswanger, a partir da sua investigação do amor, acrescentou, assim, a ideia de transcendência, e utilizou o termo *ser-para-além-do-mundo* (*Über-die-Welt-hinaus-sein*) para tal mister.

Apesar de Rollo May e Medard Boss pertencerem ao que se enquadraria como frutos da perspectiva fenomenológica e existencial, e, também compreenderem de maneira distinta o sentido do existencial cuidado heideggeriano (*Sorge*), o posicionamento de Binswanger foi uma questão muito discutida por estudiosos do tema, de modo que investigações sobre as diferenças entre o filósofo e o psiquiatra conduziram a posicionamentos divergentes por parte dos pesquisadores da Daseinsanálise. Vale ressaltar que o próprio Binswanger, mediante as críticas do filósofo, recuou no seu posicionamento e consentiu que se equivocara. No entanto, defendeu que foi um equívoco produtivo, uma vez que, por meio desse, Binswanger pôde construir o que ele mesmo denominou de Fenomenologia antropológica.

Há estudiosos de Heidegger, como por exemplo Loparic (2002), que concordam com a crítica de Heidegger a Binswanger. Os que tomaram essa posição concluíram que tal transposição foi totalmente improdutiva, ou melhor, um contrasserviço às elaborações em Psiquiatria, bem como um ultraje às considerações filosóficas. Loparic (2002) afirma que o cuidado existencial foi mal compreendido por Binswanger, que em 1942 – com a publicação de *Formas Fundamentais e Conhecimento da Existência Humana* –, apontou para a insuficiência do elemento existencial *Sorge* (cuidado) no que diz respeito à clínica. Por isso, o psiquiatra decidiu substituir o cuidado como aquilo que é o mais original pelo amor existencial. Binswanger considerava que é o amor que está na base de toda e de qualquer relação. Por isso, o psiquiatra suíço considerou para efeitos clínicos a relação de amor, que antes de devolver o outro à sua negatividade originária, propiciaria a recomposição da familiaridade.

O motivo de tamanha discórdia entre o filósofo e o psiquiatra com a publicação de 1942, *Formas Fundamentais e Conhecimento da Existência Humana*, deu-se por Binswanger dirigir uma crítica a Heidegger com relação à insuficiência do existencial *Sorge*. O psiquiatra argumentou em defesa da relação de amor como elemento fundamental das relações, e, especificamente, na relação terapêutica. O amor foi compreendido como o principal elemento que conduz à cura. O que pode ser claramente acompanhado em uma situação clínica presente no caso Ilse (Idem, 1957a), no qual o psiquiatra afirmou que foi o amor como a única solução saudável para a patologia que acometia a moça.

Desse modo, acreditamos ter justificado a escolha de Binswanger como autor principal desta investigação. Acreditamos também que o seu destaque entre os pesquisadores que se debruçaram nos estudos sobre o tema da Psicoterapia e do amor; seus ricos e detalhados casos clínicos, nos quais visam apresentar tal relação; e sua influência nos pesquisadores e no desenvolvimento da Daseinsanálise atualmente nos possibilita investigar sua proposta de amor como fator de cura na clínica psicológica com bases fenomenológicas.

Tendo o problema do amor como fator essencial para a cura em psicoterapia, investigaremos os efeitos da contribuição de Binswanger para a Daseinsanálise na atualidade, tendo em vista o desenvolvimento de um mais detalhado esclarecimento, para além da produtividade, de seu equívoco, ou não. Devemos questionar se o pensamento de Binswanger não permanece atrelado a seu tempo, e, sendo assim, não afinado ao pensamento de Heidegger. Devemos indagar como os movimentos contra a razão, presente no século XIX, decorrentes dos movimentos românticos, não permeiam a prática terapêutica de Binswanger e de sua produção. E, para além do psiquiatra, como tais problemas permanecem para a Psicologia e para a Daseinsanálise atual por se darem a partir de um posicionamento epistemológico.

Como metodologia, adotamos uma revisão da literatura, que, para Cordeiro (2007), pode apresentar uma temática mais aberta, não exigindo um protocolo rígido para sua elaboração. Nessa metodologia a busca das fontes não é necessariamente predeterminada e específica, sendo frequentemente menos abrangente do que outros modos de revisão. A seleção dos artigos pode ser realizada de maneira arbitrária, ou seja, o autor determina quais informações serão sujeitas a viés de escolha e, assim, acarretando acentuada interferência da percepção subjetiva. Tal forma de pesquisa é defendida enquanto metodologia aplicada à investigação

qualitativa, cuja definição epistemológica tem como principal característica estar “voltada para a descoberta e para a constituição de novos espaços de leitura de fenômenos da realidade” (ANDRADE e HOLANDA, 2010, p. 261). A escolha dessa estratégia de revisão de literatura deve-se ao fato de buscar as referências que melhor se adequem aos objetivos da presente discussão.

Em nossa revisão, a obra *Grundformen und Erkenntnis Menschlichen Daseins* foi tomada como obra principal. O motivo da escolha justifica-se pelo teor essencial que a obra contém para o entendimento do pensamento de Binswanger no que se refere ao amor. Nesta, por meio de uma análise crítica do conteúdo sobre o amor, o psiquiatra esclareceu seu entendimento sobre o tema, ressaltando a importância do amor comunitário: nostridade. Através da literatura secundária, abordamos outras produções do psiquiatra, que versam sobre artigos publicados acerca do tema, ora recuperados nas bases de dados ScIELO, Lilacs, Google Scholar, e Periódicos da Capes, utilizando-nos dos seguintes descritores: ‘Binswanger e amor’; ‘Fenomenologia e amor’; ‘Daseinsanálise e Binswanger’; ‘Daseinsanálise e amor’.

Selecionamos artigos em Inglês, Português e Espanhol a partir da análise de seus respectivos resumos, e os critérios de inclusão pautaram-se sobre a adequação ao tema da pesquisa em três categorias: 1) artigos de revisão e de discussão de casos clínicos de Binswanger; 2) artigos de revisão e de discussão da bibliografia de Binswanger; e 3) artigos que abordassem a tematização do amor em Binswanger e a crítica de Heidegger. Como critérios de exclusão, além dos idiomas, utilizamos: 1) trabalhos de conclusão de cursos de graduação; 2) foco da discussão em psicopatologias; 3) foco da discussão fora do âmbito fenomenológico-existencial. Selecionamos artigos publicados sobre o tema que discutiam, ainda que de forma indireta, as mesmas problemáticas com relação às produções de Binswanger.

Das demais obras publicadas por Binswanger, selecionamos as que contribuem diretamente e indiretamente para a compreensão da sua proposta dasainsanalítica e sobre o tema do amor: *Sonho e existência* (1930), *O Problema do espaço em psicopatologia* (1932), *Acontecimento e vivência* (1931), *Sobre psicoterapia* (1935), *Sobre a corrente de pesquisa daseinsanalítica na Psiquiatria* (1945), *Daseinsanálise e psicanálise* (1951).

O psiquiatra também desenvolveu sua compreensão do conceito de amor em seus casos clínicos, a saber: Ilse, Suzanne Urban, e Ellen West. Visando também destacar como os elementos expostos e construídos pelo psiquiatra se

apresentaram nos casos clínicos, essas obras também fazem parte de nossa revisão.

Nosso objetivo geral consiste em apresentar, nos estudos de Binswanger anteriormente mencionados, como a abordagem do amor se desenvolveu na construção clínica do psiquiatra, e como aparece nos casos clínicos para que efetivamente se alcance a cura.

Por meio dos objetivos específicos, estudaremos o modo como Binswanger compreendeu a noção de amor em *Formas Fundamentais e Conhecimento da Existência Humana*, e investigaremos a concepção de psicoterapia desenvolvida pelo psiquiatra ao longo de suas produções e de seus casos clínicos. Para além desses objetivos, também visamos apresentar a obra e o pensamento de Binswanger em sua fase fenomenológica enfatizando a unidade do seu pensamento em sua obra, tendo em vista a escassa produção encontrada nas buscas nas bases de dados.

Confiamos que, de posse das conclusões alcançadas nesta pesquisa, poderemos ampliar a compreensão sobre o cuidado e o amor na relação que se instaura na clínica psicológica com bases fenomenológicas, e apresentar se as teses de Binswanger sobre a importância do amor na relação clínica consistem em um retrocesso, ou não, sobre a relação clínica e seus desdobramentos acerca da eficácia.

1 A DASEINSANÁLISE DE BINSWANGER, O AMOR E A PRÁTICA PSICOTERÁPICA

Nesta seção, o pensamento de Binswanger será focado a partir de uma investigação de sua proposta de Daseinsanálise. Com base na revisão de suas obras, introduziremos como o amor desenvolvido em as *Formas fundamentais e entendimento do Dasein humano* (1964) correlaciona-se com outros textos, nos quais o psiquiatra construiu sua proposta daseinsanalítica. Para alcançarmos nosso objetivo, destacamos os componentes existenciais *temporalidade* e *espacialidade*, e a estrutura *ser-no-mundo* enquanto amor, tal como fios condutores e conectores das obras selecionadas.

Ludwig Binswanger é conhecido e se destacou nos estudos em Daseinsanálise por tentar configurar a analítica existencial desenvolvida em *Ser e tempo* (2009/1927) por Heidegger à clínica psiquiátrica. Tal intento e sua compreensão são alvo de críticas diretas de Heidegger, que reverberam até na atualidade na maneira como podemos pensar e aplicar uma prática daseinsanalítica.

Binswanger (1964) se defendeu no prefácio da terceira edição das *Grundformen* sobre as críticas heideggerianas assumindo seu equívoco, mas entendendo-as como produtivas para a prática em Psiquiatria com bases na estrutura do *Dasein* desenvolvidas por Heidegger. Deste modo, primeiramente, cabe-nos descrever a proposta de Daseinsanálise de Binswanger através da revisão sistemática de sua obra e como a ideia do *Dasein*, enquanto amor, constituiu-se em seu pensamento.

A revisão se deu a partir da análise dos textos mais relevantes de Binswanger, segundo Dastur e Cabestan (2015). Os autores destacam a forma em que foi reunida sua obra em quatro volumes, sendo editada entre os anos de 1992 e 1994 sob o título *Obras Escolhidas*. O primeiro volume reúne o texto *Sobre a fuga das ideias* (1933) e *Três formas da existência malograda* (1956), este último título foi editado e publicado em português pela Zahar Editores em 1977. O segundo volume apresenta a obra *Formas fundamentais e entendimento do Dasein humano* (1942), não existindo tradução para o Português, Inglês ou Espanhol. Coube-nos²

² A tradução foi realizada por Alexander de Carvalho e financiada por Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo, Marcello Furst de Freitas Accetta, Mércia Gomes da Silva, Myriam Moreria Protásio e Victor Portalves Silva.

arcar com a tradução do primeiro capítulo dessa obra para fins da pesquisa, pois é nesse que Binswanger apresentou sua compreensão da estrutura do *Dasein* enquanto amor.

O terceiro volume reúne o maior número de obras do psiquiatra, contendo os títulos: *Experiência, compreensão e interpretação na psicanálise* (1926); *Meu caminho até Freud* (1957); *Sobre fenomenologia* (1922); *Função vital e história de vida interior* (1928); *Sonho e existência* (1930); *Mudanças na concepção e interpretação do sonho* (1928); *O problema do espaço em psicopatologia* (1932). Essas obras estão disponíveis em Português através da edição *Sonho e existência - ensaios e conferências 1: escritos sobre Fenomenologia e Psicanálise* editado pela Via Verita em 2013. O terceiro volume das *Obras Escolhidas* reúne também os trabalhos intitulados *Acontecimento e vivência* (1931); *Sobre psicoterapia* (1935); *Sobre a corrente de pesquisa daseinsanalítica na Psiquiatria* (1945); *Daseinsanálise e Psicanálise* (1951); *Sobre a sentença de Hofmannsthal: Só o aflito apreende o que é o espírito* (1948); *Sobre linguagem e pensamento* (1946). Esses demais títulos estão disponíveis em Português pela edição cujo título é *Psicoterapia e análise existencial: ensaios, conferências e outros documentos*, editado pela Via Verita em 2019.

O quarto volume reúne os extensos e detalhados estudos de caso de Ellen West (1944-1945) e Suzan Urban (1952) além dos *Melanconlia e mania* (1960); *Delírio: Contribuições a seu estudo fenomenológico e daseinsanalítico* (1965); *Estudo sobre esquizofrenia* (1957); *O homem em Psiquiatria* (1956).

O *Caso Ellen West* tem sua versão traduzida para o Português realizada por Monica Niemeyer e disponível na página virtual da Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental na seção “Casos clínicos”, na qual também se encontram demais casos clínicos desenvolvidos por Binswanger traduzidos para o mesmo idioma e pela mesma tradutora, a saber: *O caso Ilse* e *O caso Jürg Zünd*. O *Caso Suzan Urban*, com tradução para o Português realizada por Tadeu Costa Andrade, foi publicado pela revista *Psicopatologia Fenomenológica Contemporânea* em seu primeiro volume de 2012. Na próxima seção, trataremos das situações clínicas desenvolvidas nos casos Ilse, Suzan Urban e Ellen West. A seleção dessas três situações clínicas se deu em prol de uma exposição da *Daseinsanálise* desenvolvida por Binswanger e de sua compreensão das psicopatologias a partir do histórico de vida. As diferentes formas de compreensão e

os diferentes desfechos dos casos destacados nos possibilitam uma maior compreensão de sua proposta clínica.

Nossa análise partirá, assim, dos pensamentos apresentados sobre a Daseinsanálise desenvolvidos em suas obras, visando identificar uma unidade do pensamento de Binswanger, bem como o desenvolvimento de sua compreensão do *Dasein* enquanto amor,³ para, posteriormente, debruçarmo-nos em suas propostas teóricas acerca do *Dasein* como nostridade / *ser-no-mundo-para-além-do-mundo* se manifestam em suas análises de situações clínicas.

1.1 O amor como horizonte de compreensão do pensamento de Binswanger

Durante a fase baseada na fenomenologia heideggeriana, Binswanger publicou, em 1942, a primeira edição de sua obra fundamental, as *Formas fundamentais e entendimento do Dasein humano*.⁴ Machado (2019) afirma que, durante toda a trajetória de pensamento de seu trabalho clínico, Binswanger teve como marca central uma proximidade incomparável com o paciente e seu mundo. É baseado nessa relação de proximidade que essa obra representa um marco em sua produção. Hertz (2013) afirma que, para além de Heidegger, as *Grundformen* desenvolvem a Ontologia em direção a uma ontologia social, e que o próprio Binswanger definiu a referida obra como contendo os princípios para uma fenomenologia da situação psicoterapêutica.

Entretanto, é sobre Heidegger, ou, principalmente sobre a questão do mundo, mais particularmente do *ser-no-mundo*, que recaem as principais considerações e críticas, já que Binswanger (1964) se propôs a uma correção ou a um complemento da noção de *ser-no-mundo*. Dastur e Cabestan (2015) mencionam que em uma

³ Sobre o *Dasein* enquanto amor, Binswanger (1964) faz uma série de colocações e distinções ao modo da *Sorge* das quais selecionamos duas passagens: 1. “[...]o Da do amor e a simesmidade do *Dasein* enquanto amor não significam abertura do Da para mim mesmo, mas, se pudermos realmente adotar essa expressão, abertura do Da para nós mesmos; e é-nos igualmente importante mostrar que a simesmidade do amor não redunde numa simesmidade do eu [*ichhaft*], mas numa do nós [*wirhaft*]. O Da do *Dasein* enquanto amor não é abertura através da qual o *Dasein* (enquanto a cada vez meu) está aí “para ele mesmo”, mas “abertura” através da qual o *Dasein* (enquanto nostridade) está aí para nós mesmos, para “mim” e para “ti”, um para o outro, e isto, mais uma vez, não em unidade com o ser-aí (Da-sein) de mundo (da *Sorge*), mas em unidade com o ser-aí do “mundo” um do outro.” (p.34); 2. “Enquanto o *Dasein* enquanto *Sorge* surge sempre na ocupação de algo numa determinada situação, ou seja, sempre numa totalidade conjuntural limitada, o *Dasein* no sentido do amor surge no ser com-partilhado [*mit-einander*] sem limites, irrestrito, em resumo, absoluto.” (p.71).

⁴ A partir desse trecho, referenciaremos essa obra como *Formas fundamentais* ou “*Grundformen*”, a fim de facilitar a leitura do texto.

carta a Schroeder (em janeiro de 1946), Binswanger explicou que um dos objetivos fundamentais que buscou em seu livro foi o de “mostrar a que ponto o homem é e aparece completamente outro quando é interpretado a partir do amor e não da existência” (DASTUR e CABESTAN, 2015, p.78). Sendo assim, é o amor que constitui, aos olhos de Binswanger, a forma fundamental sobre o fundo do qual todo o conhecimento e toda compreensão do ser do homem devem se construir, o que o leva a sobrepor o amor ao cuidado e à existência como Heidegger os compreendeu (DASTUR e CABESTAN, 2015; COULOMB, 2010).

Machado (2019) ressalta que, nessa perspectiva de Binswanger, o *ser-no-mundo* ocorreria, portanto, a partir de um eixo *a priori* que vai do amor até a impossibilidade de compartilhamento. O clínico, para Binswanger, teria então como objetivo a recondução do paciente de seu mundo privado em direção à volta a comunidade. Machado (2019) também destaca que Binswanger justificou tal posição através de seus exemplos clínicos. Esses propuseram-se a ser descrições dos “mundos” dos pacientes, assim como de suas biografias e histórico clínico através de relatos de um caminhar que parte a princípio de posições naturais, muitas vezes advindas de tratamentos anteriores. Gradualmente tais posições se direcionam à compreensão do sentido do sofrimento do paciente a partir da noção central de *ser-no-mundo* e de alguns de seus principais componentes existenciais como: *temporalidade, espacialidade, linguagem*.

Cabe-nos, assim, apresentar como esses componentes propostos por Heidegger foram tomados e desenvolvidos por Binswanger de forma a construir sua compreensão dos casos clínicos e construção do conceito de amor. Neste ponto, nosso trabalho visa a verificação das indicações postas por Dastur e Cabestan (2015) de que não se pode acusar Binswanger de não ter compreendido nada da analítica existencial, pois desde o surgimento de *Ser e tempo* (1927), o pensamento do autor situar-se-á dentro da problemática do que Heidegger chamou de *Dasein*.

Segundo os autores (DASTUR e CABESTAN, 2015), as *Formas Fundamentais* utilizam do começo ao fim a nomenclatura heideggeriana, empreendendo análises extremamente detalhadas e precisas de grandes trechos de *Ser e tempo* (2009a). Loparic (2002), assim como Dastur e Cabestan (2015) e Coulomb (2010), destacam esse mesmo ponto ao apresentar que Binswanger reconheceu que as críticas a ele dirigidas por Heidegger são justas. Todavia, o psiquiatra afirmou que essa má compreensão de gênero antropológico é produtiva, e

ressaltou que é a partir da teoria de Heidegger que se pôde fazer avanços em suas pesquisas.

Em 1962, Binswanger não hesitou em novamente defender que “é somente o horizonte do *Dasein* posto em evidência pela questão do ser e o projeto do ser em Heidegger que abriu o campo à possibilidade de uma interpretação fenomenológico e global do amor” (DASTUR e CABESTAN, 2015, p.79). No desenvolvimento dessa compreensão, Binswanger (1964) logo na primeira frase da introdução de suas *Formas Fundamentais* já definiu a Psicologia como puramente objetivante e metodológica no conhecimento sobre o amor. Diferenciando-a, assim, do conhecimento do *Dasein* enquanto fundamento e adicionando a ideia de *ser-com-o-outro* e a do *eu e do tu que ama*. Deste modo, Binswanger revelou sua intenção de utilização do projeto heideggeriano de ser como base para suas interpretações clínicas.

Tratar o *Dasein* como objeto, em sua crítica ao conhecimento psicológico, para Binswanger, foi somente um modo de circundar a maneira como o *Dasein* ama no modo do *ser-com*. Indicando que somente se perguntarmos pelo *Dasein* receberemos assim as direções apropriadas. Já que, para o psiquiatra, ao objetificarmos o outro, a compreensão é encolhida e não se percebe o caráter do *ser-com* para o “um ao outro”. Esta foi a crítica de Binswanger aos saberes psicológicos de sua época, que, ao se direcionar para a objetificação do outro, passa-se também a formar modos eu-indivíduos.

[...] eu-indivíduos tornados absolutos e das capacidades, disposições, acontecimentos, processos, atividades, tendências, funções ou atos “dentro” deles ou “neles”, nessa “queda”, mostra apenas que ela, para sua busca, tomou suas diretivas a partir da objetividade impessoal de uma “sociedade” concebida segundo o modelo da natureza; a partir do conceito de coisa, propriedade, função e energia da ciência da natureza, no melhor caso, a partir do idealismo da Intencionalidade unilateralmente constitutiva. (BINSWANGER, 1964. p.21)

Percebe-se, então, que a questão posta acerca da compreensão de Binswanger sobre a obra de Heidegger não é o ponto principal de nosso trabalho – apesar de considerarmos relevante. O nosso objetivo nesta seção é revisitarmos como Binswanger, ao longo de suas obras, desenvolve uma crítica aos modos de construção científica de sua época e identificar a aplicação dos conceitos heideggerianos à Psiquiatria, bem como estabelecer de que forma a proposta apresentada nas *Formas Fundamentais*, e em suas outras obras, aplicam-se para

pensar uma prática clínica com base na analítica do *Dasein*. Para isso, analisaremos as obras publicadas em sua fase “heideggeriana”, a fim de retomar o seu percurso teórico anterior e posterior a publicação das *Grundformen*.

Partindo do entendimento de que Binswanger desde o princípio de sua “fase fenomenológica” se afastou dos pressupostos heideggerianos, e não somente em *Grundformen*, pretendemos analisar de maneira conjunta como o pensamento de Binswanger se desenvolve sobre os componentes existenciais propostos por Heidegger (2009a), para, posteriormente, apresentarmos como esses se manifestam nas suas análises de casos clínicos. Seguiremos apresentando a espacialidade e a temporalidade do amor, tais como desenvolvidas por Binswanger ao longo de sua obra, para posteriormente apresentarmos como tais componentes sustentam a proposta de *ser-no-mundo* enquanto amor e a própria Daseinsanálise.

1.1.1 A espacialidade do Amor

A obra de Binswanger *Sonho e existência* de 1930 é reconhecida por Dastur e Cabestan (2015), Loparic (2002) e Herz (2013) como a primeira inserida no percurso e na construção de sua Daseinsanálise. Cabe destacar que, segundo Herz (2013), também foi a primeira vez que Binswanger alcançou a concretização metodológica da história de vida com a finalidade da pesquisa psiquiátrica, e que foi a obra na qual, ineditamente, encontramos a representação da recepção pelo psiquiatra dos pensamentos de Heidegger. Reforçando que nosso objetivo não é traçar uma descrição de cada texto de Binswanger, o movimento fenomenológico apresentado no texto é de extrema importância para a compreensão do pensamento do psiquiatra, pois é retomado diversas vezes em seus trabalhos subsequentes, especialmente para a sua construção do conceito de amor.

Binswanger (2013a), em *Sonho e existência*, buscou a análise da experiência de frustração e de desilusão, ou, como nomeou, entrega ou expectativa apaixonada. Esse momento é destacado como de importância para a prática clínica pelo psiquiatra por ser quando o mundo nos aparece em sua diferença, remetendo-nos a uma experiência de desenraizamento. Tal experiência da perda de apoio – da familiaridade – é reconquistada posteriormente num processo de avaliação do que ocorreu. A partir da expressão “atingindo por um raio vindo dos céus” para exemplificar essa experiência de desilusão, Binswanger visou traçar um caráter

ontológico da existência, tentando escapar do domínio da analogia, atribuída à lógica, assim como da metáfora, atribuída à poética.

Seguindo o objetivo de traçar o caráter ontológico, Binswanger se referiu à frustração como um movimento de queda, decorrente do abrupto choque com o que se percebia na forma de harmonia com o mundo circundante e compartilhado. Tal movimento de queda foi descrito pelo psiquiatra como um retorno da existência para si mesma, no qual forma e conteúdo são entendidos como uma unidade em seu direcionamento significativo e deslocamento. A proposta de Binswanger (2013a) foi de romper com as dicotomias das Ciências Naturais, pela qual a Biologia justificaria a queda na estrutura vivente do indivíduo; bem como, com a predominância da linguagem, que se referiria ao próprio corpo ao realizar uma transposição metafórica da esfera do corpo para a alma. Deste modo, o movimento de queda é explicado como não sendo a partir do corpo ou derivado desse.

A partir dessa proposição, Binswanger (2013a) iniciou seu diálogo com Heidegger a partir do componente existencial da espacialidade, não tomando o movimento de queda como uma mera transposição linguística. Porém, uma proposta de interpretação, em que o direcionamento significativo revelaria a existência que se relaciona com o caráter de ser lançado no mundo – ao que o psiquiatra conversa com Heidegger ao correlacionar o sonho com a angústia. A possibilidade de direção – de cima para baixo – do cair revelaria, assim, um traço essencial da estrutura ontológica. Na perda do enraizamento decorrente da desilusão há, para Binswanger (2013a), a possibilidade de elevação e de libertação que a linguagem cria, tanto no sonho, como na imaginação. Neste ponto, o movimento de ascensão e de queda passam a ser incorporados como traços fundamentais da existência, sem pertencerem a um caráter volitivo da consciência.

A interpretação desse movimento de queda (BINSWANGER,2013a) é um dos primeiros encaminhamentos para a prática psiquiátrica, na qual o sonho deve ser compreendido como um modo determinado de ser do humano em geral, que revelaria ao *ser-aí*, em seu conteúdo, o tema do drama que se apresenta a si mesmo. Deste ponto, o conteúdo do drama se sobrepõe aos papéis que ocupamos no sonho, tornando-se secundário, pois, ao se ocupar do último, o psiquiatra se deteve meramente no conteúdo afetivo, permanecendo o movimento dramático encoberto.

Binswanger (2013a) direcionou que a proposta da *daseinsanalítica* passa a tomar forma na transposição dessa compreensão dos sonhos e do movimento de queda quando transpõe essa premissa para a interpretação das psicoses. Para o médico (2013a), a pessoa classificada com esse transtorno tende a preferência pelo afetivo a qualquer conteúdo do drama. Tal movimento remete a pessoa adoecida à uma retirada da vida, uma perda do sentido da vida – devido a uma dissolução no conteúdo subjetivo afetivo. Neste ponto, o psiquiatra traçou, assim, um caráter de normalidade e de adoecimento, a partir da forma como se deu a relação com o conteúdo afetivo, que irá se perpetuar por toda sua obra.

Binswanger (2013a) expôs que a dicotomia entre o estar desperto e o sonhar incluiria, também, uma crítica a tudo que é particular e singularizado. Ou, abarcaria ao mesmo tempo uma discussão somente sobre o sonhador particular, não se podendo excluir da discussão o seu caráter universal. O caráter universal, para Binswanger (2013a), remete-se ao conteúdo supraindividual, que se refere ao movimento ontológico de queda e de ascensão impossível de ser alcançado pelo particular individual. Enquanto no sonho o individual se volta totalmente para suas imagens e para seu próprio mundo, na vigília o mundo em comum se revela. Nesta tensão entre particular e universal, Binswanger (2013a) abordou que o entendimento, como um modo de pensamento sensato, sendo algo comum a todos. Deste modo, portanto, haveria algo em que todos se encontram, algo em que todos poderiam concordar. Para o psiquiatra, muitos vivem de qualquer forma, como se tivessem e pudessem ter um entendimento particular ou um pensamento próprio privado. Esta última possibilidade, porém, quer aconteça em sono fisiológico, quer se dê em vigília, é um seguir sonhando. Assim, Binswanger se utilizou dessa dicotomia não só para tratar da vigília e do sonho, mas do normal e do patológico.

Para Binswanger (2013a), uma vida desperta da opinião privada, do mundo íntimo, seguindo as regras do universal, é estar em conexão com o todo. Deste modo, qualquer tratamento psíquico que se leve a sério (na visão do psiquiatra) precisa em algum momento decidir se irá preservar a opinião privada ou o despertar – com o auxílio de um mediador, no caso o psicoterapeuta – do mundo próprio para o mundo comum.

Importa destacar que tal posicionamento sobre a prática psicoterápica será repetidamente reforçada por Binswanger em obras posteriores para a *Daseinsanálise*. O psiquiatra apesar da distinção que estipulou a fim de descrever as

dicotomias normal e patológico, mundo privado e mundo compartilhado, sonho e vigília, compreendia que a “verdade subjetiva” seria a responsável por revelar e descrever o movimento de ascensão e de queda como constitutivas do modo de ser humano (BINSWANGER, 2013a).

Tal destaque pode ser marcado por sua descrição sobre o particular e subjetivo, na qual Binswanger (Ibidem) afirma:

Um particular só se torna um si mesmo, ele só torna “o” particular, a partir de algo que é apenas marcado pelo caráter do mesmo; ele só deixa de ser um sonhador para se mostrar como um homem desperto no instante insondável em que ele decide a não querer apenas saber como é que lhe acontece, mas também a intervir “por si mesmo” no movimento do acontecimento, no qual ele se decide a trazer continuidade ou consequência para a vida ora ascendente, ora cadente. Somente agora ele faz algo. O que ele faz, porém, não é vida, pois isto o particular também não tem como fazer, mas história. Sonhando, o homem “é”; [...] desperto ele faz “história de vida”. (p. 212)

Tal revelação faz com que o *ser-aí* seja trazido para diante de si. Assim, o movimento de queda, do sonhar e do despertar, como algo que acontece, é para o psiquiatra semelhante à angústia em Heidegger. É o que faz com que a história da vida interior, da história da própria vida, apresente-se.

Podemos concluir, sintetizando, que o ensaio *Sonho e existência*, a partir de um método fenomenológico-antropológico, descreveria pela primeira vez o traço essencial ontológico da ascensão e da queda no interior do espaço afinado e do espaço da tonalidade vital, tanto na vigília, quanto no sonho. Neste ponto, concordamos com Herz (2013), Dastur e Cabestan (2015).

Entretanto, a obra (Binswanger, 2013a) destacou a existência como tensão entre o subjetivo e o objetivo, entre mundo privado e mundo comum, entre sonho e vigília. O indivíduo não é o que está na origem do sonho, mas é ele que o sofre passivamente. Para Binswanger, o que é decisivo é o tema que se dá no sonho, o conteúdo do drama, e não o que esse simboliza. Há uma clara cisão entre mundo exterior e interior, entre o privado e o público, que permanece em questão na análise do sonho. Do mesmo modo que a dicotomia se apresenta na definição da vigília, tal qual representada por um estar em comunidade, na qual nossas experiências podem ser compreendidas e compartilhadas com outros. Há também a manutenção da dicotomia entre interno e externo, que sustenta uma distinção entre a sanidade e loucura e, tomando a prática psicoterapêutica enquanto mediadora desses dois mundos. Deste modo, Binswanger definiu o curar como uma entrada na

comunidade, distinguindo assim “o homem que sonha” como “uma vida biológica”, ao passo que o homem acordado ‘faz’ uma “vida histórica”.

Especificamente, a relação que passou a desenvolver a partir dessa obra sobre a vida individual e a vida comunitária – destacando-se a função do psicoterapeuta – que devemos estar atentos para a direção que Binswanger desenvolverá futuramente em as *Formas Fundamentais*.

Em 1932, Binswanger proferiu a conferência intitulada *O problema do espaço em psicopatologia*, na qual propôs-se a analisar de maneira mais ampla as estruturas mundanas discutidas em *Sonho e existência*. Partindo da compreensão heideggeriana de espacialidade, de que o espaço não pode ser encontrado no “sujeito” e nem o mundo “no espaço”, propôs articular determinados tipos constitutivos da espacialidade a partir do *ser-no-mundo*, visando nos expor que o *ser-aí* “é espacial”. Para alcançar seu objetivo, começou sua comunicação definindo uma forma de espaço que em realidade não é mais originário, no entanto se mostra como mais corrente para o humano (e principalmente, segundo ele, para aquele com formação médica): o espaço do mundo natural (o espaço “orientado”, o espaço geométrico e o espaço físico) (BINSWANGER, 2013b).

Binswanger (Ibidem) primeiramente apresentou-nos que os níveis mais primitivos do espaço do mundo/espaço natural são representados pelas figuras dos campos sensíveis, que se articulam com os campos de movimento orgânico (como o movimento dos olhos e dos órgãos táteis), sendo esses campos pré-espaciais, a partir dos quais se forma o espaço orientado. Tendo como principal característica o fato de o corpo ser constituído como construto espacial, e de esse possuir a sua posição no espaço como um objeto insigne (destacado) entre outros, o corpo nesse destaque produz um absoluto “aqui” em relação a qualquer “lá”. Já que, a partir desses campos, a distância de mim é essencialmente diversa da distância entre dois objetos um em relação ao outro. O que se individua não são os dados sensíveis do campo pré-espacial, mas as coisas. Se o centro destacado do espaço orientado era o lugar do eu, ou do corpo, como o aqui absoluto, relativiza-se agora no espaço homogêneo esse aqui e lá. O aqui torna-se agora o mero modo de orientação em relação ao corpo. O corpo se torna pela primeira vez completamente uma coisa entre as outras coisas naturais. Agora um ‘eu’ também pode assumir a posição, a orientação, de um outro eu, colocando-se no sentido mais literal possível no lugar de um outro, imaginando como o mundo se parece a partir de seu ponto de vista.

Binswanger (2013b) compreendeu que, no “espaço orientado”, que se forma no interior da sequência dos níveis da espacialidade natural determinada puramente segundo direções e situações, temos o espaço mais importante para a psicopatologia. Pois, uma unidade funcional se apresenta diante de nós, a partir da qual se destacam como polos funcionais correspondentes um espaço corporal e um espaço ambiente. A compreensão do espaço orientado como mundo circundante nos serve para compreensão dos casos clínicos, expostos por Binswanger (2013b). “O eu”, por intermédio de seu corpo, forma um centro absoluto de orientação, o aqui absoluto, em torno do qual “o mundo” se constitui como mundo circundante. Assim como o espaço orientado só designa um dos quatro modos do *ser-no-mundo*, os desvios clínicos particulares do normal só designam modos diversos do *ser-no-mundo* espacialmente orientado.

Então, na psicopatologia de Binswanger, sobre a investigação das perturbações do espaço orientado ou da desorientação espacial, o que vem à tona é que precisamos perguntar antes como o organismo interpela uma determinada tarefa em uma determinada situação, e como esse a resolve. Para o psiquiatra, não se deve investigar funções “gerais”, mas o respectivo funcionamento em uma determinada situação junto a uma determinada tarefa. Nesse caso, deve-se dirigir, em primeira linha, a atenção para se algo, e o que em geral, pode funcionar como uma tarefa em uma determinada situação, e não mais direcionada a perguntar como o organismo a soluciona. Não deve se pensar, assim, portanto, na ausência de desempenho ou sua qualificação enquanto deficitária, mas sim na transformação de toda a estrutura do organismo, em seu novo modo de existir.

Para esse movimento, Binswanger (2013b) destacou que cabe ao clínico considerar uma outra forma de espaço - que ao lado da forma do espaço caracterizada pela situação, pela direção, pela distância e pelo movimento, descritos anteriormente - que, na Psicopatologia, lida-se em uma medida muito mais extensa, com uma forma do espaço que as Ciências da Natureza em geral desprezam - fruto da incapacidade de apreender essa região com categorias científicas -, isto é, o espaço afinado.

Binswanger (2013b) desenvolveu que os sentidos para essa afinação, partindo do alemão arcaico, traduziu-se como *ânimo*. Retornando, assim, às ciências do “*ânimo*”, expôs que o conceito científico de gravidade, abstraído em termos antropológicos, remete-nos ao “peso que se abate sobre um ser”, e sob cuja “lei” se

“acha todo ser decaído” (Idem, ibidem, p.252) um conceito dessa força em sua terra natal originária. Claramente, Binswanger retomou, assim, a discussão ontológica de queda exposta em *Sonho e existência*.

É na trilha desse raciocínio que Binswanger (1964) passará a trabalhar o conceito de espacialidade nas *Formas Fundamentais*. O espaço orientado a partir da dicotomia imposta pela visão cartesiana – crítica feita aos modelos científicos da época – são para o médico formas de restrição e de regularização imperativas da espacialidade, que se referem somente a *res extensa*⁵, e dedicam-se somente as coisas corporais de maneira individualizada. Há, assim, uma ocultação e prejuízo para a Psicologia e para a Ontologia no modo como a mirada cartesiana toma o *Dasein*, equiparando-o a um ser simplesmente dado ao lado de outro, já que a ocupação do espaço pela *res extensa* pressupõe que uma coisa não pode ocupar um lugar sem que outra saia e ofereça o tal espaço.

Como vimos anteriormente, Binswanger buscou, desde o princípio de sua fase compreendida por fenomenológica, uma discussão que ultrapassasse a discussão filosófica dos conceitos e da estrutura do Ser apresentada por Heidegger. Neste momento (Idem, ibidem), temos a construção de uma argumentação, na qual o “dar lugar”, o resultado da mirada objetificante, o mover, somente pode ser apoiado em uma ideia de que há uma força implicada. Tal força será compreendida como pressão ou violência que superam alguma resistência ou disputa.⁶ Tal argumento é ampliado para o próprio campo do desenvolvimento dos saberes científicos, sobre os quais uma verdade abre espaço para a sua contestação e a instauração de uma nova forma de arrumar determinado campo de saber. A arrumação do espaço é, assim, também parte de um contexto significativo que

⁵ A *res extensa* em Descartes (2010) é parte da sua distinção da *res cogitans* e *res divina* desenvolvida em “Discurso do método”. A primeira diz respeito a realidade, as características essenciais, ou atributo dos corpos. Já a segunda diz respeito a capacidade de pensar, a alma. “Depois, examinando com atenção o que eu era, e, vendo que eu podia fingir que não tinha corpo algum e que não havia mundo algum ou lugar onde estivesse, mas nem por isso podia fingir que eu não existia; e que, ao contrário, do fato mesmo de pensar em duvidar da verdade das outras coisas seguia-se muito evidentemente e certamente que eu existia; ao passo que, se tivesse parado de pensar, ainda que o resto do que imaginara fosse verdadeiro, eu não teria razão de crer que tivesse existido; compreendi assim que eu era uma substância cuja essência ou natureza consistem apenas em pensar, e que, para ser, não tem necessidade de nenhum lugar nem depende de coisa material alguma. De modo que esse eu, isto é, a alma pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo, sendo inclusive mais fácil de conhecer do que ele, e, ainda que ele não existisse, ela não deixaria de ser tudo o que é.” (Idem, ibidem, p. 38-39)

⁶ Cabe-nos ressaltar que, em *O problema do espaço em Psicopatologia* (2013b), Binswanger abordou a Física de Isaac Newton (ou Física Clássica) para desenvolver sua discussão sobre a espacialidade.

Binswanger (1964) buscou levar para além do *espaço-eu*, *espaço-corpo* ou *espaço-mundo*.

A proposta em *Grundformen* é, dessa forma, uma continuação do pensamento desenvolvido em *Sonho e existência*, obra pela qual a investigação da espacialidade se dirigiu para a relação espacial do *ser-com*. *Ser-com* entendido como o *ser-com-o-outro-que-ama*, ou, amor. A tese investigada e desenvolvida nessa obra defendeu uma arrumação do espaço que deve ser compreendida de maneira diversa da arrumação da razão cartesiana, pela qual o deslocamento dos objetos equivalem ao modo da violência ou do poder, em oposição ao modo do amor. É a partir dessa diretriz que assemelha e associa amor ao modo do *Dasein*, que Binswanger buscou diferenciar o modo simplesmente dado de compreensão – atribuído ao modo de ser do humano cartesiano – da espacialidade do ser no amor, já que para o pesquisador a arrumação do espaço, no modo do amor, não visa a cisão entre um e outro.

Binswanger (1964) justificou que tratar a espacialidade do amor a partir de tal pressuposto se sustenta nas autointerpretações dos escritores e dos poetas românticos como Shakespeare, Rilke, Goethe e Elizabeth Browning, cujas representações espaciais do amor foram destacadas por sua falta de fronteiras e de espacialidade inesgotável. As referências literárias servem, assim, à afirmação de uma construção mútua do espaço e de seu aumento infinito que é incompreensível para a *res extensa* cartesiana.

Selecionamos as seguintes autointerpretações para ilustrar a seleção de Binswanger (1964): “Minha bondade é tão sem limites quanto o mar / Meu amor tão profundo... quanto mais dou, / Tanto mais tenho, pois ambos são infinitos” (Shakespeare apud Binswanger, 1964, p.26); “Faça o teu amor maior para aumentar o meu valor”⁷ (Elizabeth Browning apud Binswanger, 1964, p.27); “O que posso fazer, quando teu amor se aproxima, / Senão querer que ele me aumente cada vez mais.” (Rilke apud Binswanger, 1964, p.27); “Estou junto a ti, e ainda que distante estejas, / Estás próxima a mim! / O sol se põe, logo brilharão as estrelas. / Ah, estivesses aqui!” (Goethe apud Binswanger, 1964, p.28).

A infinitude da espacialidade no amor (ser com o outro que ama) descrita nas passagens literárias destacadas por Binswanger (1964) foram uma tentativa de dar

⁷ Tradução nossa do original em Inglês: “Make thy love larger to enlarge my worth.”

um passo atrás para a retomada da estrutura originária do *Dasein* em sua compreensão ontológica proposta por Heidegger – referindo, assim, que o amor deve ser compreendido como parte do caráter de abertura do *Dasein*, ou seja, nostridade, ou, encontro. Justificou que as autointerpretações do amor, pelos poetas e escritores, revelaram as “representações espaciais” através da linguagem, e não foram meras alegorias ou metáforas. É para ele uma nova forma de se colocar o problema espacial, saindo da visão cartesiana de repressão/remoção do outro para um estou em ti (um lugar em mim). Retira-se, assim, o espaço próprio da espacialidade da razão e nos insere em um espaço “sem fronteiras” por meio da entrega do espaço próprio.

A infinitude proposta por Binswanger (1964) à espacialidade no amor, a partir das autointerpretações literárias, apesar das contradições expostas pela linguagem, revelam para o psiquiatra o modo de ser do *Dasein* na linguagem do amor, na qual as medidas dos corpos (simplesmente dados) não se revelam na experiência do amar. Para o médico, é somente nesse modo de espacialização que o nós – eu e tu - já somos pertencentes ‘àquele lugar’, ‘num lugar um no outro’ sem orientação física. A alcunha ‘nostridade’ revela a orientação que se dá de maneira fática na arrumação do espaço de quem ama – um ao outro –, a nostridade de quem ama. Tal arrumação revelaria, assim, o caráter de familiaridade e de proximidade ⁸ da espacialidade no amor, da qual o aspecto originário do *Dasein* se dá em um arrumar o mundo *um-com-o-outro*.

Binswanger (1964), desse modo, compreendeu e elaborou críticas à espacialidade do *Dasein* em Heidegger como sendo orientada pela manualidade para a ocupação. Para o psiquiatra, a espacialidade é apresentada pelo filósofo como um momento estrutural do ser no mundo, compreendida a partir do *Dasein* em relação com os entes intramundanos que vêm ao encontro, estando sempre na lida, no manuseio, que promove familiaridade. Deste modo, a crítica desenvolvida por Binswanger se dirigiu a uma compreensão de que a espacialidade em Heidegger só seria possível por ser decorrente do *ser-em* face a relação à distância e à familiaridade com o que se apresenta no mundo circundante, onde a aproximação e a distância são medidas por aquilo que nos ocupamos a partir do mundo que nos circunda. A crítica desenvolvida, em parte, a partir de acertada compreensão da

⁸ Também descrita por vezes como ‘morada’, ‘lar’ ou ‘terra natal’ para referenciar ao caráter de familiaridade.

proposta heideggeriana se estendeu para o projeto *daseinsanalítico* do psiquiatra, ao revelar não somente o modo como o *Dasein* em seu caráter espacial ontológico revela o ser no momento do encontro e do afastamento dos objetos.

Binswanger (1964) compreendeu e explicitou que a compreensão da espacialidade em Heidegger não poder ser delimitada ou compreendida pela *res extensa*, e que não quer dizer que possa ser equiparada a *res cogitans*, como algo meramente “subjetivo”. Assim, a espacialidade para o psiquiatra só pode ser compreendida quando remetida ao mundo tal como posta por Heidegger (2009a), pois o espaço, portanto, não está no sujeito, nem o mundo está no espaço. A espacialidade essencial do *Dasein*, mesmo em relação a sua constituição fundamental de ser no mundo, pode-se dizer que espaço e mundo se constituem simultaneamente.

Entretanto, a explicação espacial de Heidegger por Binswanger (1964) serve para a justificativa de que não compreende o amor como um comportamento psicológico ou de um humor psicológico de sujeitos humanos, mas como traço básico do *Dasein* humano.

A espacialidade do *Dasein* humano enquanto amor não se pode entender a partir dos entes intramundanos enquanto manuais, pois seu direcionamento e distanciamento determinam-se, como já vimos, não a partir da lida com o “instrumento”, mas a partir da saudade [Sehnsucht] do *Dasein* de ser um e ser inteiro. A arrumação própria dessa espacialidade não é nenhum liberar do eu e do tu para “nossa” espacialidade. Se essa espacialidade pode ser entendida a partir do ser no mundo enquanto ocupação [Besorgen], isso é algo que permanece aberto. (Idem, ibidem, p.33)

Binswanger (1964) passou, então, a questionar o ‘*Da*’ do ‘*Da-sein*’. Esse ‘aí’ da abertura – para mim, para ti, o mundo, para nós. Aparece assim a sua intenção de ruptura com o mestre. A necessidade de se apresentar como o modo de ser do ‘*Da-sein*’, o ‘*Da*’, se manifesta enquanto abertura a partir de uma compreensão que Binswanger colocou de forma intersubjetiva – como se Heidegger tivesse apontado somente para o ‘Eu’ do ‘*Dasein*’, para o si mesmo, do ‘*Dasein*’.

A espacialidade existencial do *Dasein*, a que lhe determina de tal maneira o seu ‘lugar’, funda-se ela mesma no ser no mundo. O ‘lá’ é a determinação do que quer que, em sendo intramundano, venha ao encontro. ‘Aqui’ e ‘lá’ são apenas possíveis num ‘*Da*’, quer dizer, quando há um ente que, enquanto ser do ‘*Da*’, abriu a espacialidade. Esse ente traz em seu próprio ser o caráter de não fechamento. A expressão ‘*Da*’ significa essa abertura essencial. Através dela esse ente (o *Dasein*) se une ao ser-aí (*Da-sein*) do

mundo que está “aí” para ele mesmo. Resumindo: “O *Dasein* é sua abertura”.⁹ (Idem, *ibidem*. p.34)

Desse modo, o enfrentamento de Binswanger (1964) se referiu ao caráter de abertura do ‘aí’ do ‘*Dasein*’ para o ‘si-mesmo’. Desenvolve assim que o ‘Da’ do Amor é a abertura para nós-mesmos, na qual, finalmente, explicitou-se a tentativa de complementação da proposta ontológica de Heidegger. Tal caráter de abertura para o ‘eu’ e para o ‘outro’ – eu-*tu*, de modo diferente do modo da *Sorge*, mas igualmente estruturalmente fundante. Para isso, passou a investigar a temporalidade do ‘Da’ enquanto amor para divergir da concepção heideggeriana.

É-nos importante mostrar que o Da do amor e a simesmidade do *Dasein* enquanto amor não significam abertura do Da para mim mesmo, mas, se pudermos realmente adotar essa expressão, abertura do Da para nós mesmos; e é-nos igualmente importante mostrar que a simesmidade do amor não redundava numa simesmidade do eu [ichhaft], mas numa do nós [wirhaft]. O Da do *Dasein* enquanto amor não é abertura através da qual o *Dasein* (enquanto a cada vez meu) está aí “para ele mesmo”, mas “abertura” através da qual o *Dasein* (enquanto nostridade) está aí para nós mesmos, para “mim” e para “ti”, um para o outro, e isto, mais uma vez, não em unidade com o ser-aí (Da-sein) de mundo (da *Sorge*), mas em unidade com o ser-aí do “mundo” um do outro. Também aqui estamos diante de um problema totalmente novo. (Idem, *ibidem*, p.34)

Podemos, assim, retornar a conferência proferida anteriormente a primeira publicação das *Grundformen, O problema do espaço em psicopatologia*. Sobre a espacialidade nessa conferência, Binswanger (2013b) reforçou que anteriormente o sistema referencial de nossa atividade clínica se baseava sobre os direcionamentos do sentido e sobre as significâncias, a saber, sobre o espaço orientado a partir da razão cartesiana. Nesse momento, Binswanger visou propor, a partir de sua compreensão da espacialidade desenvolvidas nas *Grundformen*, que os direcionamentos de sentido e as significâncias, sobre as quais se baseiam sua psiquiatria, compreenderiam que o sistema referencial não seria mais de um tipo vital e conforme a fins, mas sim de um tipo existencial.

Binswanger (2013b), abriu espaço para sinalizar a importância e atenção necessária à história de vida interior, e que é necessário, assim, uma ampliação do espaço afinado, pois mesmo nessa – na história de vida interior - é possível a distinção entre terra natal e estada, pois mesmo o estar-em-movimento possui sua terra natal e seu caminho.

⁹ Binswanger (1964) orientou conferir todo o parágrafo 28 de Ser e tempo (HEIDEGGER, 2009a).

Utilizando do amor, ou de todo e qualquer “objeto” de um “interesse central”, que domina nossa história de vida interior (nossa profissão, a arte, uma obra particular), pode significar uma terra natal para nós, Binswanger (2013b) discorreu que

[...] é sempre de acordo com a história de surgimento e com as dimensões hierárquicas dessas terras natais entre si ou com a dominância exclusiva de uma terra natal, de um “centro”, que se divide o espaço de nossa história de vida interior, o espaço histórico da história de vida interior. Também há nesse espaço plenitude e vazio até o nada, há idas e voltas, aproximação e distanciamento, chegadas e partidas, caminhos curtos e caminhos longos, e, sobretudo, também há uma pressa e uma demora, um progredir grave, um ficar preso e tenaz ou um “saltar” ligeiro. (. p.274)

Binswanger (2013b) adentrou essa discussão para afirmar que, do mesmo modo, saímos do espaço histórico da história de vida interior e passamos para o espaço não histórico, presente ou afinado, quando nos entregamos “sem metas e sem finalidades” ao puro conteúdo vivencial de nossa “tonalidade afetiva”, quando imergimos completamente em nossa “tonalidade afetiva”. O que está em questão não são, assim, os movimentos do corpo, mas o modo da mobilidade da existência em geral, sempre de acordo em como nós configuramos essa vivência presente, historicamente. Ou seja, sempre de acordo com se ou como “fazemos história”, e, a partir daí, se a acolhemos como mero presente ou como mera praga e imergimos nesse acolhimento, ou se buscamos merecer ou elaborar, nós abandonamos o espaço presente, e entramos no espaço histórico da história de vida interior. Como exemplo, o psiquiatra citou a vivência do sofrimento e a vivência do verdadeiro amor. Na primeira, depararíamos-nos com a forma vazia do mundo, não existe nada além das condições do tempo ou do espaço no desespero. Na segunda, compreende como “um princípio criador de espaço, ampliador do espaço, dissipador do espaço e sobretudo preenchedor do espaço, ao mesmo tempo, porém, um princípio superador e unificador do espaço” (BINSWANGER, 2013b. p. 193), ou o espaço como infinitude no amor como descrevemos anteriormente.

Binswanger ainda desenvolveu considerações sobre o espaço estético; o espaço técnico; o espaço histórico; e outras formas de espaço. Podemos perceber até então como os pensamentos desenvolvidos nas obras *Sonho e existência* e *Acontecimento e vivência* se conectam. Binswanger tendeu direcionar seus textos de maneira que correlacionem os temas desenvolvidos, num constante resgate e atualização de seus pensamentos para se estudar a prática clínica. O caminho percorrido em as *Grundformen* nos indica como a espacialidade vai sendo

construída para uma forma de ampliação dessa proposta apresentada em *O problema do espaço em psicopatologia* e como se conecta com *Sonho e existência* ao tratar do sofrimento, da individuação e da história de vida interior.

1.1.2 A temporalidade do Amor

“Essencialmente decadente” – esta é a expressão que Binswanger (1964) utilizou para começar a sua explanação sobre a temporalidade do amor nas *Grundformen*. Ao se manter numa distinção entre sua proposta de nostridade, do ser com o outro que ama, em contraposição à estrutura do *Dasein* proposto por Heidegger, o médico também visou tratar da diferença da temporalidade no amor.

Binswanger (1964) fez alusão ao caráter da temporalidade da ocupação com o mundo circundante já repleto de seus significados e suas objetificações que fazem com que o *Dasein* se perca na atualização proposta por Heidegger. Para continuidade de sua tese, descreveu a decadência como absorção no mundo, no *ser-com-o-mundo* na inautenticidade e no impessoal tal qual anteriormente feita em *Sonho e existência*, mas nos apresentando um passo a mais. Binswanger (1964) passou a realizar uma associação entre a decadência e o estar “caído” por alguém no amor - o enamoramento enquanto um processo de queda.

Antes de adentrarmos na discussão sobre essa distinção – mundo individual e mundo compartilhado - e das demais apropriações de Binswanger dos componentes existenciais propostos por Heidegger, convém nos determos brevemente na distinção de vivência e de acontecimento discutida pelo psiquiatra.

Hertz (2013) afirma que o ensaio *Acontecimento e vivência* (1931/2019a) é um pilar na obra de Binswanger na medida em que se articula com a conferência sobre *Função vital e história de vida interior* (1928), ainda em sua fase psicanalista e anterior à *Sonho e existência*. Também é reconhecido neste ensaio a presença de uma linguagem inteiramente daseinsanalítica. Nesta comunicação, Binswanger (2019a) dialogou diretamente com um texto homônimo de Erwin Straus (1891 – 1975),¹⁰ em que o autor apontou formas e “leis” segundo às quais se realizam a construção e desenvolvimento da individualidade humana. Para Binswanger

¹⁰ Erwin Straus foi um psiquiatra, neurologista e filósofo alemão que se dedicou a combater as visões mecanicistas e a aplicação do método das ciências naturais à psiquiatria.

(2019a), o olhar de Straus sempre avança em direção às formas gerais nas quais a vivência do homem transcorre.

Binswanger (2019a) equiparou a construção e o desenvolvimento da individualidade humana como a “história interna da vida” (referenciando ao texto *Função vital e história da vida interior*), podendo ser dividida em três subtemas: 1) a história interna de vida com vista às formas vivenciais espaço-temporais; 2) com vistas aos outros humanos e com vistas ao seu destino exterior; 3) à história de vida exterior. Ao destacar esses pontos, objetivou demonstrar a justaposição entre história de vida interior e função vital, delimitando assim que a equiparação entre as duas ou focar em suas diferenças é algo para ser discutido nos campos da Psicanálise, do Positivismo e do biologismo em geral – visões dominantes na Psiquiatria e na Psicologia – e presentes no texto de Straus e da própria época.

O destaque dos pontos elencados anteriormente nesta conferência também serve ao objetivo principal do psiquiatra: explicitar que a história de vida exterior, o terceiro ponto, é o caminho para o conhecimento da individualidade humana, que, em geral, só se é possível investigar e conceber na dialética individualidade e mundo, ou, história interna e externa de vida – acontecimento e vivência. Destacando a dicotomia posta pelas tradições de saberes vigentes na época, Binswanger (2019a) frisou a necessidade da não cisão dessas relações dialéticas, e, para tal, é necessário que se aborde a ligação a partir de uma consideração ontológica. A partir deste momento, passou a trabalhar com mais afinco em outro componente existencial proposto por Heidegger, a temporalidade.

Para Binswanger (2019a), é importante que se trace uma diferença entre a vivência significativa e a vivência temporal, sendo a primeira tomada como função representativa - desde o início tomada como interpretação lógica e epistemológica; e a segunda como uma modalidade universal, como a modalidade histórica. É necessário, assim, que o processo psicoterapêutico deixe emergir a partir da temporalidade, como primado ontológico, algo como uma compreensão de sentido e de significado. Entretanto, a vivência temporal não é para Binswanger (2019a) um meio para formação de outros gêneros de vivências, pois funções representativas não podem ser dissociadas de suas funções temporais e históricas.

Sem cindir tempo e compreensão, Binswanger (2019a) explicitou como essa correlação se apresenta à vivência psíquica no processo de dotar sentido à determinado acontecimento:

não é o homem que transporta pela primeira vez um sentido para um mero acontecimento, mas até que ponto em que o homem fala de um acontecimento, pensa em um acontecimento, ou mesmo apenas um acontecimento lhe “ocorre”, esse acontecimento é determinado, “explicitado” ou “interpretado” em um sentido significativo determinado, isto é, justamente “como” um tal acontecimento ou “como” um acontecimento diverso. (p. 118)

E ressaltou que: “Ou bem se leva a individualidade a sério, ou bem não se consegue apreendê-la. ‘Sentido e significado’ só o são para a individualidade, isto é, para determinado eu e seu mundo. Todo o resto é teoria abstrativa.” (Idem, ibidem, p.120). Tal crítica se destina novamente ao modelo de ciência cartesiano que busca as possibilidades de sentido na dicotomia homem-mundo, na qual a natureza, enquanto o “fora”, é visto como destino para a possibilidade de interpretação.

Assim, para Binswanger (2019a), não haveria “acontecimento” ou “evento”, pois ambos já se mostram como interpretados ou perfeitamente estabelecidos de um modo ou de outro. Seriam apenas o seu significado, sempre atrelado, cada vez, o seu ser em um determinado sentido, expresso mais exatamente em um nexos de sentido determinado, em uma totalidade significativa ou conformativa determinada. Nessa totalidade, costumamos habitar de maneira irrefletida. Somente quando nos detemos, e abandonamos a atitude natural, é que podemos definir e interpretar um objeto apenas na condição de um objeto perceptivo ou de um processo natural. Binswanger (2019a) posicionou que os assim chamados “significados universais” não seriam outra coisa senão modos de descerramento da individualidade, determinadas maneiras de seu ser e de sua compreensão de ser, que também pertencem ao ser. É através da constituição da individualidade que se pode chegar aos significados universais.

Binswanger (2019a) atribuiu ao modo de ser do *ser-aí*, que é sempre junto ao mundo, para reforçar que ao se pensar sentido como um modo de compreensão e de interpretação de mundo “por parte” de uma individualidade, não se pode pensar essa individualidade como em oposição ao mundo. Por isso, não seria possível tratar de uma dedução de sentido a partir de um acontecimento. O vivenciar não se opõe ao mundo objetivo. O modo de vivenciar e o modo do acontecimento são conceitos correlativos.

Tais discussões foram importantes para Binswanger pelo seu desejo de pensar a aplicação na compreensão dos casos clínicos. Dessa forma, posicionou-se na recusa a modelos explicativos - dedução de sentido – que costumam nos levar a interpretações causalistas em que o mero ser tocado por um evento comovente

parece ser suficiente para a explicação das manifestações clínicas. Questionou, assim, até que ponto é possível falar de uma repercussão da vivência comovente em seu significado desviante, que conduza para baixo ou para cima (retomando o conteúdo fenomenal e o significado ontológico da queda atribuído por ele a queda em *Sonho e existência*), e até que ponto seria possível abordar sobre uma tendência para a deformação.

Binswanger (2019a), ao retomar sua discussão sobre a direção significativa da queda - do ser jogado, deixar-se cair, mergulhar de volta, do perdurar -, explicitou que a individualidade analisada no deixar-se cair também envolve um analisar do '*deixa cair*' o que envolve "o mundo, com base numa compreensão dialética de pertencimento (si-mesmo e instituições; individualidade e mundo)". Para ele, na queda, haveria também um fracasso da "tendência formadora de comunidade", e a individualidade mergulharia de volta "inanimada" em seu próprio mundo. Ou seja, a partir do estar "desperto", da participação e do tomar parte no mundo conjunto, a individualidade se deixaria escorrer na direção do mundo do "sonho", do mero deixar que algo ocorra consigo como uma condição. Reforçando o que propôs em *Sonho e existência*, o sofrimento psíquico, a Psicopatologia, é lida como uma retirada da lida com o mundo objetivo; e a personalidade do médico exaltada como a que desempenharia papel particular como o mediador entre paciente e comunidade.

É preciso entender nesse trecho o que sentido de "tendência formadora de comunidade", anunciado por Binswanger (2019a), é compreendido pelo médico como em consonância ao conceito heideggeriano de *ser-com*. Para o psiquiatra, a perturbação da vivência comunitária, que desempenharia o papel central em qualquer neurose, mais central do que o deixar-se cair, tem seu motivo justamente em um fracasso determinado no comportamento em relação ao mundo compartilhado.

Apesar de se propor, inicialmente, a discutir a questão sobre se, e até que ponto, acontecimento e vivência precisariam ser cindidos um do outro, ou se formariam uma unidade indissolúvel; e, posteriormente, em que medida a gênese da história de vida poderia se tornar objeto de uma investigação fenomenológica ou ontológica; este último ponto, - sobre o conceito heideggeriano de *ser-com*, parece-nos como de maior interesse para compreender a Daseinsanálise proposta por Binswanger e a interpretação que o mesmo faz dos processos psicopatológicos.

Deste modo, podemos seguir com a proposta e a correlação entre espacialidade e temporalidade no amor em Binswanger (1964).

Como afirmamos anteriormente, a espacialidade do amor para o psiquiatra não “toma lugar”, pois é constitutiva do ser com o outro que ama. O modo da temporalidade, do mesmo modo, o “tomar lugar” no “tempo da vida” dos amantes se apresentaria como uma não recaída na ocupação dos entes manuais, nem na articulação de seu conceito. Para Binswanger (1964), a temporalidade do amor se contraporía às formas de ocupação, não a finitude do *Dasein* enquanto sempre e a cada vez meu. Trata-se, assim, da “eternidade” do *Dasein* enquanto nosso – do “nós” eterno.

Recorrendo novamente à literatura e às suas autointerpretações do amor para reafirmar um conjunto fenomenal que corroboraria sua tese, Binswanger (1964) acreditava que haveria uma pluralidade de concordâncias das autointerpretações, nas quais se revelaria a temporalidade do amor enquanto eternidade e essencialmente imanente, para além de interpretações genético-histórico-causais da psicanálise. Trata-se da pertença essencial da integridade estrutural do ser com o outro que ama.

Recorremos novamente a exemplos de autointerpretações escolhidas por Binswanger para ilustrar sua tese: “Ah, tu foste em tempos já vividos / Minha irmã ou minha mulher” (Goethe apud Binswanger, 1964, p.38);

Como logo se agita, ao ver uma luz encantadora,
A multidão variada,
E vocês se surpreendem nos prados felizes
Agora como se fossem o primeiro casal,
E logo desvanece o esforço ilimitado
Na troca feliz de olhares.
E assim recebem agradecidos a bela vida
Do universo para o universo de volta. (Idem, ibidem, p.38);

“Para lá, onde nossas almas uma vez se encontraram, / Guia-me o caminho que teus olhos me mostram” (Rilke apud Binswanger, 1964, p.38); “E certamente eu te amei minha vida inteira na ideia de ti” (Elizabeth Barrett Browning apud Binswanger, 1964, p.44);

Então aquele amor eterno em forma de novo amor
Não pesa a poeira e os fermentos da idade,
Nem dá lugar às rugas necessárias,
Bat faz da antiguidade sua página;
Encontrando o primeiro conceito de amor ali criado,

Onde o tempo e a forma externa o mostrariam morto”¹¹ (Shakespeare apud Binswanger, 1964, p.44);

O primeiro amor, diz-se com razão, seria o único: pois no segundo e por intermédio do segundo já se perde o mais elevado sentido do amor. O conceito de eterno e interminável que o sustém e porta se destrói, e o amor aparece efêmero como tudo que se repete. (Goethe apud Binswanger, 1964, p.44).

Binswanger (1964) negou, a partir das autointerpretações, que a temporalidade do amor fosse uma mera adição ou estiramento do espaço temporal, pois a literatura não se afastaria de suas influências históricas, como o platonismo e os mitos. O psiquiatra identificou que o que se apresentavam nas autointerpretações, na Literatura, seriam uma vestimenta, ou disfarce, do fenômeno amoroso. Entretanto, o que mais importa é o conteúdo fenomenológico que faz ver, reluz, e que sustenta essas imagens.

Com a sustentação da temporalidade eterna do ser um com o outro que ama, do amor, Binswanger (1964) pôde corroborar sua tese de que o modo de espacialização, a arrumação na mutualidade do amor, diferiria do modo da ocupação na *Sorge*. Como não são manuais, ferramentas, o ‘eu’ e o ‘tu’ não se encontrariam enquanto presença fática e objetal. Tal raciocínio fez com que o psiquiatra deduzisse, assim, que as relações espaciais não poderiam surgir do momento presente. Deste modo, a atualização e a espacialidade do amor não poderiam ser para Binswanger compreendidas ao modo da ocupação.

O caráter, então, de infinitude espacial e de eternidade do amor não adveria da duração eterna ou propriamente eternidade, mas do prolongamento do tempo e do espaço para além do individual, dos trechos e dos momentos da vida. Este eterno não possuiria diferença do “instante”. Deste modo, a infinitude do espaço do amor não poderia ser vista numa ampliação de trechos ou de aprofundamento, mas em algo que correspondesse à “infinitude” da eternidade. O “espaço infinito”, enquanto morada, e o tempo eterno, do um ao outro, independeria da distância, presença ou ausência. A morada, o caráter de habitar um no outro, retrataria a infinitude do amor. Aí temos o tempo, o espaço e a abertura do amor.

Dessa forma, Binswanger (1964) estipulou que a atualização seria sempre atualização que ama, seria a atualidade do amor ao defender que as

¹¹ No original: “So that eternal love in love’s fresh case / Weights not the dust and injury of age, / Nor gives to necessary wrinkles place, / Bat makes antiquity for aye his page; / Finding the first conceit of love there bred, / Where time and outward form would show it dead.”

autointerpretações do amor não seriam determinadas por um horizonte histórico, mas que revelariam o fenômeno do ser um com o outro que ama, o mesmo que amor ou nostridade. Neste ponto, sobre a atualização que podemos mais uma vez retornar para ao ensaio *Acontecimento e vivência*. Binswanger (1964), em *Grundformen*, compreendeu a atualização como atualidade e instante, na qual objetos não seriam vividos no presente, mas constituir-se-iam no vigor de ter sido. A atualização, deste modo, seria a perda do presente do objeto.

A temporalização autêntica, para o médico, dirigir-se-ia ao instante, e traria a existência para “a situação”. Binswanger (1964), neste ponto, divergiu de Heidegger, que diferenciou a atualização em inautêntica e em autêntica, sendo a primeira referente à decadência, e a segunda como formadora do fenômeno atualizante do instante presente da situação. O psiquiatra se debruçou sobre esses modos de atualização a partir de uma compreensão que as tratou como uma dualidade.

Para Binswanger (1964), a dualidade autenticidade e inautenticidade implicaria um caráter de decibilidade, que, para nós, o psiquiatra parece atrelar a uma interpretação volitiva do conceito heideggeriano. O caráter de abertura, *poder-ser-si-mesmo* autêntico, ao revelar a angústia frente às determinações impessoais, é sempre decisão antecipadora. Antecipação essa que remete ao fundamento originário do ser, do poder-ser, para a morte. A morte, enquanto possibilidade impossível de ser ultrapassada ou de ser evitada, permite a antecipação da abertura de possibilidades para o *Dasein*. Para o psiquiatra (Ibidem), o amor, a nostridade, o ser com o outro que ama ficaria de fora dos projetos de ser nesta polarização entre autenticidade e inautenticidade.

A autenticidade que se revela na possibilidade de ser *si-mesmo* na certeza da morte, que devolve ao *Dasein* a capacidade de retomada para Binswanger (1964), diferir-se-ia da autenticidade do amor por esta última ao não se estabelecer na antecipação da morte e nem na retomada absoluta do *si-mesmo* enquanto *poder-ser*. Para o médico, o amor não negaria a morte, o amor apenas é na medida em que a consciência da morte não se angustia diante da mesma, não colocando em débito a existência, e não se dirigindo ao sentido da nadaidade, do fim do *Dasein*, mas sim para a sua duração “eterna”, ao instante, tal qual antecipadamente apresentado em *Acontecimento e vivência*.

A partir desta compreensão que a divergência entre Binswanger e Heidegger ganhou maior consistência, apesar de já ser apresentada anteriormente em suas

comunicações e produções, foi em *Grundformen* que Binswanger (1964) questionou mais diretamente a possibilidade de uma forma de interpretação da temporalidade do amor que não se remetesse à decadência heideggeriana. Para Binswanger (1964), a temporalidade heideggeriana que interligaria o futuro (o horizonte de possibilidades que se abre ao ser em seu potencial) e que mantém o ter sido no sendo, seria, ao mesmo tempo atualizante. O que o levou a questionar se o amor poderia ser compreendido neste entendimento de temporalidade, que se revelaria na estrutura da *Sorge*, ou, ainda, se o amor não se temporalizaria de modo algum.

Ao afirmar que não seria possível, tentou vislumbrar uma saída para que o amor fosse interpretado ontologicamente sem ser a partir da estrutura de cura do *Dasein*, mas ainda sendo compreendido temporalmente. Binswanger (1964), pelos exemplos destacados nas autointerpretações literárias, postulou que o amor se temporalizaria a partir da infinitude, e não da finitude do *Dasein*.

Há, assim, uma clara carga valorativa em Binswanger (1964) que assumiu a definição de finitude do tempo desenvolvida por Heidegger como limitante da experiência amorosa. Para o psiquiatra (*Ibidem*), o infinito seria derivado do tempo finito, e somente a partir desse se poderia temporalizar (temporalidade da existência). Mas, para Binswanger, há uma verdadeira infinitude na duração do ser um com o outro que ama, pois, diante da finitude do tempo e do tempo infinito, a compreensão do tempo do amor é independente. Deste modo, Binswanger (1964) postulou que o amor trataria da atualidade do instante, no qual não haveria distinção entre passado e futuro.

Binswanger (1964) diferenciou o modo da arrumação do amor do cuidado em Heidegger:

Na medida em que agora também o ser um com o outro [Miteinandersein] enquanto ser-com-o-outro [Sein-mit-einander] não pode ser nenhuma ocupação [Besorgen] “ateórica”, nenhum manejar um instrumento e nenhum uso de instrumento, mas também nenhuma ocupação “teórica”, nenhum constatar e reconhecer alguma coisa; na medida em que, em segundo lugar, não significa, enquanto vir-de-volta um ao outro, nenhuma decisão de mundo, ser-com-aí [Mitdasein] e existência *no modo da medida do humor* “co-original”; e, na medida em que, em terceiro lugar, não é, enquanto ser-um-à-frente-do-outro, nenhuma decisão antecipadora no sentido do isolamento existencial do *Dasein*, precisa agora ter, com a *arrumação que ama*, com o *espaço do amor*, uma conjuntura completamente diferente da conjuntura do *espaço da cura*. A atualização da atualidade do amor, o “além” das oposições entre atualidade autêntica e inautêntica que se situa entre decisão e indecisão, entre ser si mesmo e ser-si-mesmo-impessoal, entre temporalização no sentido da finitude e tempo infinito, essa atualização não tem outro sentido que arrumar espaço *um para o outro*, eu para ti e tu para mim; isso quer dizer, que o *Dasein* aí não *reivindica*

“enquanto a cada vez meu” e, enquanto a cada vez meu, não *me entrega*, mas que o *Dasein* arruma espaço para o seu Da no “sentido mais profundo” da *pertença-de-um-ao-outro* completamente única, para a *morada* do “eu e tu”, da *nostridade* dual [...] (p.57)

A temporalidade do *Dasein* em Binswanger (1964), o tempo que ama, mantém-se para além da contraposição autenticidade e inautenticidade, não conhece nem a inautenticidade da temporalização do *ser-impessoal*, nem a temporalidade autêntica da decisão antecipadora do ser si mesmo. Deste modo, o caráter de abertura para o poder-ser (sempre e a cada vez meu), autenticidade e inautenticidade, do *Dasein* existente se abre também para o *Dasein* que ama, o “ser e a cada vez nosso”, enquanto condição da possibilidade da *nostridade*. Deste modo, para o médico, o *Dasein* não seria primariamente um ente que “eu sempre e a cada vez sou”, mas que “nós sempre e a cada vez somos”. Renegou, assim, o caráter singular – que entendia como isolamento – na medida em que no fundamento do para-que/em função de que o *Dasein* é se daria consonantemente com o caráter de ser sempre e a cada vez nosso.

1.1.3 O ser-no-mundo enquanto amor e a Daseinsanálise de Binswanger

A explicitação anterior dos componentes existenciais da temporalidade e da espacialidade nos possibilita desenvolver uma apresentação mais clara da proposta *daseinsanalítica* de Binswanger, e demonstrar como o desenvolvimento do seu conceito de amor/*nostridade* já se apresentava a partir de uma compreensão particular da proposta do *Dasein* heideggeriano desde *Sonho e existência*.

Podemos retomar que é popular entre os comentadores de que Binswanger alcançou pela primeira vez a concretização metodológica da história de vida com a finalidade da pesquisa psiquiátrica com o seu pioneiro ensaio *Sonho e existência* (2013a), sendo esse ensaio o que representa o primeiro testemunho da recepção de Heidegger em sua obra e uma crítica ao modo como a interpretação psicanalítica dos sonhos se desenvolvia. O ensaio *Sonho e existência* descreveu pela primeira vez o traço essencial fenomenológico-antropológico da ascensão e da queda e das estruturas mundanas que correspondem a duas direções existenciais.

As estruturas mundanas discutidas nesse ensaio foram analisadas de maneira ainda mais ampla na comunicação posterior feita em 1932 intitulada *O problema do espaço na psicopatologia*. A mundanidade foi compreendida como

espaço concreto, vivido, corpóreo, como espacialização do *ser-aí*, tornando-se frutífera para a Psicopatologia. Essa comunicação representa a virada de maneira definitiva da Fenomenologia (das essências) para a Ontologia. A comunicação contrapõe na questão sobre o espaço orientado e o espaço afinado. Essas duas “formas de espaço”, porém, já são compreendidas como modulações diversas da espacialização do *ser-aí* em geral.

Em as *Grundformen* (1942), a investigação antropológica nos revela que a arrumação espacial do amor, em oposição ao espaço representado pelo modelo cartesiano, apresenta-se de um modo indivisível por não se preocupar com região ou com conquista, e, através das autointerpretações, a linguagem do amor apresenta-nos o caráter infinito, inesgotável e sem fronteiras dessa forma de espacialização.

Binswanger (1964) expôs que essas características infinitas do amor, entretanto, não representariam falta de familiaridade (*lar/terra natal*), mas algo incompreensível pela *res extensa*. A contradição exposta pela linguagem demonstra que a medida dos corpos (simplesmente dados) não se revelam da experiência do amor, pois, nesta última, a orientação do espaço ocorre na arrumação do espaço de quem se ama, que foi apresentado pelo psiquiatra como sendo *um ao outro*, ou nostridade, ou mesmo uma arrumação do mundo *um-com-o-outro*. Deste modo, o amor deve ser compreendido como parte do caráter de abertura do *Dasein*, e essa abertura como a própria nostridade/encontro.

Na confrontação com o trabalho de Erwin Straus *Acontecimento e vivência* (2019a), Binswanger definiu que somente as motivações dotadas de sentido, que precisariam ser compreendidas a partir da história de vida do indivíduo em seu mundo, poderiam se mostrar como objeto de investigações fenomenológicas. Em termos ontológicos e fenomenológicos, portanto, é sempre preciso investigar o porquê e em que medida determinados acontecimentos puderam se transformar, a partir da história de vida em geral, em motivações eficazes. Deste modo, ao dialogar com Straus, Binswanger colocou em primeiro lugar a questão de saber se, e em que medida, a gênese da história de vida poderia se tornar objeto de uma investigação fenomenológica ou ontológica; e, em segundo, a questão sobre se, e até que ponto, acontecimento e vivência precisariam ser cindidos um do outro ou se eles formariam uma unidade indissolúvel, sendo essa última a proposta *daseinsanalítica*.

Para compreender a obra de Binswanger, o ensaio *Acontecimento e vivência* é um ponto chave na medida que se articula e aprofunda a problemática sobre função vital e história de vida interior, e, por outro lado, já apresenta uma linguagem inteiramente daseinsanalítica, remetendo, com isso, para as conferências *Sobre psicoterapia* (1934/2109b) e *Sobre a corrente de pesquisa daseinsanalítica na psiquiatria* (1945/2019c). Ao traçarmos o desenvolvimento de suas conferências e textos sobre a espacialidade e a temporalidade, visamos situar a Daseinsanálise proposta por Binswanger como um projeto que se desenvolve e se apresenta em seus diversos escritos e comunicações.

Para darmos continuidade a empreitada de revelar a forma como Binswanger desenvolveu sua daseinsanálise, começemos com a conferência *Sobre psicoterapia* (2019b), que tem como premissa desdobrar a metodologia psiquiátrica da época e de se apoiar na analítica existencial de Heidegger. Já nessa conferência anunciava-se a implosão do conceito heideggeriano de mundo por meio do problema da comunicação. Naquela época, Binswanger encontrava-se envolto nos trabalhos prévios para a sua obra *Grundformen*. Para além de Heidegger, esse texto desenvolveu a Ontologia em direção a uma Ontologia social. Sobre a conferência, o próprio Binswanger postulou que essa contém os princípios para uma fenomenologia da “situação psicoterapêutica”.

Binswanger (2019b) iniciou a conferência com a questão “Como é que a psicoterapia em geral pode atuar?” (BINSWANGER, 2019b, p.17). O psiquiatra definiu inicialmente que a Psicoterapia compreender-se-ia como uma tarefa médica através da qual se atua com o discurso humano, com a palavra e com todos os outros meios, através dos quais o contato entre homens/humanos produziria um efeito.

A ideia apresentada por Binswanger do encontro enquanto efeito, ou resultado, foi aclarada a partir compreensão da Psiquiatria a partir de sua esfera ontológica, que é apontada pelo psiquiatra como a esfera do ser inter-humano, esfera do *ser-um-com-os-outros* dos homens, ou do ser em um mundo compartilhado. A Psicoterapia é, desse modo, para além de uma forma de nomear e de selecionar saberes e procedimentos determinados como psiquiátrico-clínicos, um fenômeno estabelecido a partir da esfera ontológica apresentada.

Partindo desse ponto, o psiquiatra realizou uma crítica as formas de Psicoterapia que pressupõem somente envolver dois humanos que, diante do outro,

“mutuamente referidos”, “confrontam[-se] um com o outro”. Para Binswanger (2019b), a Psicoterapia que seguia esse modelo de compreensão foi simplificada em três aspectos: 1) houve uma abstração científica do humano adoecido; 2) houve uma unidirecionalidade da direção discursiva do médico para o paciente; e 3) houve a ausência de correlação e de presença da compreensão do encontro como um serviço voltado para uma causa.

Para aprofundarmos essa crítica, é importante entendermos a forma como Binswanger (1964), em as *Grundformen*, estabeleceu a diferença entre o modo da *Sorge* e o modo do amor com-o-mundo.

Em as *Grundformen*, Binswanger (1964) explicitou a compreensão de Heidegger de *ser-no-mundo* enquanto ocupação (*Bersorgen*), sob a qual o ente que viria ao encontro nesse modo se apresentaria para o ser como um instrumento, sendo ‘algo para alguma coisa’. Nessa lida, em que existe o ‘para’, que reside a referência do algo que se dirige a algo, Binswanger chamou atenção para compreender a mundanidade do mundo. Nessa referenciação, o mundo se anunciaria na estrutura proposta por Heidegger numa totalidade circunvisiva, já vista/sabida de antemão. Assim, o modo de ser do *ser-no-mundo* se apresenta, de início e na maior parte das vezes, a partir de uma não tematização ou questionamento sobre a lida com o ente que vem ao encontro. O caráter de manualidade do ente foi disposta e apresentada ao ser pela conjuntura que o circunscreve enquanto aquilo que é, sendo sempre referenciado a algo que a ocupação se encontra com esse manual.

Ao retomar esse momento constitutivo na totalidade estrutural do *ser-no-mundo* do *Dasein*, o psiquiatra se deteve em um modo polarizado de compreensão entre autenticidade (*ser-si-mesmo*) e inautenticidade (impessoalidade, tomado pelo mundo, decaído). Seu objetivo foi assim denunciar a ausência da relação “eu-tu” na constituição do *Dasein* a partir do mundo circundante. No desenvolver de seu argumento Binswanger (1964) explicitou:

Já vimos (p.62) que mundanidade constitui apenas um momento constitutivo da totalidade estrutural do ser-no-mundo. O segundo momento é o ser-com do qual nos ocuparemos mais tarde; o terceiro momento é decidido na questão do quem do *Dasein* enquanto ser-no-mundo. Conhecemos duas modulações existenciárias desse ser-quem, o inautêntico, ser-si-mesmo-impessoal tomado do mundo ou dele decaído e o autêntico, o ser-si-mesmo meditativo [besinnende] no seu mais autêntico ser e que volta sempre a ele trazendo-o consigo (cf. p. 49 e p.53). O ser-quem do *Dasein* no sentido do “eu e tu” ou da nostridade dual não

encontramos, no entanto, em lugar nenhum. Heidegger limita-se a esclarecer que a interpelação do Dasein no que tange ao caráter do sempre e a cada vez meu desse ente precisa trazer sempre consigo o pronome pessoal “eu sou”, “tu és” (42[§9]). Isto é, porém, uma determinação formal pura. O ser essencial do eu e do tu permanece sem esclarecimento. “Eu sou” não consigo dizer no sentido de um anunciar do caráter de ser sempre e a cada vez meu do Dasein, mas apenas no sentido de um realçamento existencial do “tu és”. Já aí a fala do caráter de ser sempre e a cada vez meu do Dasein recebe seu sentido completo primeiramente do caráter de ser sempre cada um cooriginário, isto é, da constituição original da existência do Dasein “na primeira e segunda pessoa” (p.65)

Binswanger (Ibidem), a partir da forma cooriginária da segunda pessoa, desenvolveu as seguintes questões: como o *ser-com*, a saber do ‘tu’, poderia vir ao encontro intramundaneamente no mundo compartilhado (ao surgir do mundo ocupado)? Como a estrutura do *ser-com-os-outros* se diferenciaria do não ser *si-mesmo* (o si-mesmo impessoal / inautêntico)? Como se contraporá ao *ser-si-mesmo* (autêntico/ conquista do si-próprio)? São esses questionamentos, pautados especialmente na conquista da autenticidade pela estrutura do *Dasein* em Heidegger, que fizeram Binswanger desenvolver a diferença entre o modo de estar no mundo enquanto *Sorge* e enquanto amor. Tal diferenciação se fez importante para compreender a Daseinsanálise de Binswanger, pois nesse ponto que as diferenciações entre o amor e a *Sorge* se tornaram mais evidentes.

Ao se perguntar se o ‘nós’ do amor se relacionaria com os modos do cuidado e da ocupação em Heidegger, Binswanger (1964) buscou evidenciar o amor como dependência fenomenológica do ser, em razão da hipótese de sua pertença fenomenológica estrutural. Para tal, ele investigou sobre o sentido e o modo de mundanidade do *Dasein* enquanto amor, já compreendendo de antemão que era uma lida que diferiria e não partiria da conjuntura de referências do mundo circundante, tal qual como em Heidegger. Para o psiquiatra, a estrutura da espacialidade na ocupação se apresentaria a partir da “finitude”, e se diferenciaria da forma de espacialidade no amor que se manifesta a partir da infinitude. Binswanger (1964) apresentou da seguinte forma esse contraste:

Enquanto o Dasein enquanto *Sorge* surge sempre na ocupação de algo numa determinada situação, ou seja, sempre numa totalidade conjuntural limitada, o Dasein no sentido do amor surge no ser com-partilhado [mit-einander] sem limites, irrestrito, em resumo, absoluto. Esta contraposição também vale com relação à preocupação que se antepõe, porque ainda que ela mesma não diga respeito a algo que ocupa o outro, mas à existência do outro, esta preocupação também só pode ser ativa no fazer de algo pela autotransparência e liberdade do outro. É neste “fazer – de algo – por” que se constitui o cuidar-de [Sorgen-für] enquanto um cuidar de “um outro”. Em contraposição a isso, o ser-compartilhado [Sein-miteinander] não está

“disperso” em nada puro ou absoluto, em nenhuma situação, em nenhuma conjuntura; assim como o em função de, que não é um outro, também não esse único outro determinado, nem mesmo o tu, mas o nós, ambos, o ser-compartilhado e o em função de, são constitutivos para o ser um com o outro que ama. Isso porque aí o tu enquanto amante apenas és na medida em que eu enquanto aquele que ama sou; és o em função de do ser um com o outro que ama, mas o nunca “tu-sozinho”, pois sou-o eu também, o que é apenas mais uma expressão para o a reciprocidade de quando dizemos também, nós-ambos. (p.71)

É nesse *ser-com-partilhado* que a infinitude da espacialidade se funda enquanto morada ou habitação. Sendo em todo lugar e em nenhum o tu-estás onde eu-também-estou. A espacialização do amor e a mundanização da *Sorge*, assim, não se constituem em mundos separados, mas como espaços que o *Dasein* habita simultaneamente. O que se difere na espacialidade do encontro do espaço no qual encontramos as pessoas (na ocupação a partir do mundo circundante ocupado) é a forma como o encontro dos amantes espacializa, arruma, o espaço enquanto abertura para o nós, para o espaço do um ao outro. A espacialidade do amor é “indiferente” da proximidade e da distância intramundanas, respeitando somente a lei de sua própria abundância. Para o médico, esse encontro amoroso resguardaria seu caráter temporal de eternidade ao ser sempre-já-acontecido e será-sempre – não se repetindo no sentido do mundo temporal, postulando assim a constituição ontológica do encontro amoroso enquanto fundamento para o *Dasein* e seu primado diante da *Sorge*.

Ilustraremos com algumas autointerpretações: “Eu dou a ti o coração cheio de amor, assim me parece, mas eu volto sempre com uma capacidade maior de apreender o amor – isso porque há mais e sempre mais – assim também me parece” (Robert Browning apud Binswanger, 1964, p.75); “Tu estás substanciada para mim em todos os objetos, eu estou com a visão perfeita e ainda te vejo em todos os lugares, eu não estou ausente nem disperso e ainda assim estou sempre junto a ti e sempre ocupado contigo” (Goethe apud Binswanger, 1964, p.77).

Tal primazia em relação a *Sorge*, para Binswanger, devia-se ao modo como o todo estrutural do *Dasein* enquanto *Sorge* se constituiu em Heidegger, sendo existencialidade, facticidade e decadência. No amor, o psiquiatra (1964) destacou:

Não encontramos nenhum desses momentos na totalidade estrutural do *Dasein* enquanto amor. Enquanto aquele que ama, o *Dasein* não está decaído no mundo da ocupação, ele também não é “o que ele ocupa”, mas é como ele vem ao encontro. Enquanto aquele que ama ele não se “compreende” a partir de sua facticidade, isto é, a partir da fatualidade do fato do próprio *Dasein*, mas se compreende por “si mesmo” no sentido da

abundância do ser um com o outro. E enquanto aquele que ama, ele não se entrega ao seu próprio a cada vez ser-para, ele não é um ente “que eu a cada vez sou”, mas um ente com outro ou com aquele que vem ao encontro. Partindo do amor, também não se pode dizer que a essência do Dasein reside em sua existência. (p.88)

Binswanger realizou, assim, uma diferenciação do modo de se compreender a relação do *ser-com* em Heidegger. A totalidade estrutural do *Dasein* enquanto amor se revela pela estrutura na fórmula: “um ao outro *já-estarmos-à-frente* (de nós mesmos) no mundo enquanto *ser-um-com-o-outro* (= enquanto ser de nós-dois).” (BINSWANGER, 1964. p.89). Para o psiquiatra, em Heidegger, a estrutura do *Dasein* posicionaria “um e outro”, que diferiria da estrutura relacional proposta na qual o “nós-dois” teria um significado fundamentalmente diferente.

Tal estrutura revela que a relação “nós-dois” implica aqui que “um” sempre pertence a um “tu” de maneira imediata, do “um ao outro”. Essa relação, apesar de única, não é exclusiva, como apontou o psiquiatra (1964):

Na medida em que ‘eu’ sou o um e ‘tu’ és o outro, pertencemos ambos imediatamente ‘um ao outro’. Apenas ‘tu’ podes ser o ‘meu’, assim como apenas ‘eu’ posso ser o ‘teu’. A relação do eu e do tu é única – isso não significa que para cada eu há apenas um único tu. Na verdade, ‘nós não somos um com o outro e ainda menos ‘a gente’ [man] é um com o outro, mas exclusivamente “nós dois”, ‘tu e eu’ podemos ser um com o outro. (p.92)

Se na *Sorge* o que se posiciona à frente do ser na estrutura existencial é a finitude – *ser-para-a-morte* – o amor a desconhece. Deste modo, o amor se projeta na abertura antecipadora e pertence a esta em sua essência de eterno-momento, no qual um a frente do outro, de nós mesmos, “vivem” estando em um ainda não. A crítica a Heidegger aparece no entendimento de que a *Sorge* não convocaria o *Dasein* ao seu poder ser “mais próprio”, que seria a nostridade amorosa. O amor, assim, não se deixa ocupar. Somente enquanto “um com o outro amoroso aberto”, o ‘Da’ do ‘*Dasein*’, é capaz de acessar a *Sorge* ao modo do cuidado e da preocupação. Não há, deste modo, uma eliminação ou um esquecimento da *Sorge* pela estrutura do amor, pois o humano não se baseia apenas na nostridade, mas também na simesmidade.

Dito de outra forma, como o amor não possui a estrutura da *Sorge*, do estar frente à, em que nada estar por vir, por não se relacionar com a finitude, logo é um “já sempre”, um ter chegado como também um nunca ter estado distante, ou sempre

já ter estado aí. A eternidade da temporalidade do amor se faz no caráter de habitar, e a finitude é sempre nossa, mas nunca um estar a frente de si e ou do próprio fim.

Binswanger (1964) utilizou uma citação de Robert Browning para ilustrar esse caráter de infinitude na estrutura do amor: “[...] parece-me, porém, que o amor, que eu ganhei, não é nada frente ao amor que eu ainda espero ganhar”. E ele segue: “Eu quero o amor no final de nossa vida, o amor depois de uma provação, o amor ao meu amor, quando ele apenas tenha tido tempo e oportunidade de se declarar” (Robert Browning apud Binswanger, 1964, p.94)

Neste momento, podemos iniciar uma correlação com a proposta de *Daseins* análise de Binswanger, pois entendemos que alguns elementos básicos de seu pensamento já foram aclarados. Se retomarmos a conferência *Sobre psicoterapia* (1934), na qual Binswanger iniciou sua crítica à forma como a Psiquiatria de sua época compreendia a relação médico-paciente e o acompanharmos em sua análise de que a concepção de Psicoterapia foi atravessada por uma redução de sentido do *ser-com-outros-homens*, sendo reduzida ao significado da realização unilateral de um serviço médico-psiquiátrico, podemos concordar com o médico de que esta última não daria conta de compreender “como a psicoterapia em geral pode atuar”.

Binswanger (2019b) sugeriu que a pergunta fosse reposicionada sob outros termos: “de que maneira a psicoterapia consegue de fato atuar?” (Ididem, p.19) – ou seja, de que maneira o efeito psicoterápico é propiciado pelo psicoterapeuta? Tal questão inclui, ao mesmo tempo, a questão acerca dos limites da Psicoterapia.

Foi através da resposta a tal indagação que Binswanger (2019b) retomou sua proposta estrutural do *Dasein* a partir do amor. Para o psiquiatra, seria possível que a prática psicoterapêutica produzisse, em geral, um efeito, porque essa representa um domínio determinado a partir dos efeitos, por parte e a todo momento, produzidos pela relação que se estabeleceria entre seres como o modo de ser do *Dasein*. Nesse aspecto, Binswanger (2019b) destacou que tais efeitos independeriam de serem sugestivo-entorpecentes, educadores-despertadores ou puramente comunicativos-existenciais. A possibilidade da Psicoterapia se revelar para o psiquiatra como parte de um traço fundamental da estrutura do ser como *ser-no-mundo* em geral, justamente um *ser-um-com-o-outro* e o *ser-um-para-o-outro*. Até o ponto em que esse traço fundamental na estrutura do ser seria “conservado”, a Psicoterapia seria possível para Binswanger (2019b).

Entretanto, a questão sobre as “possibilidades de efeito” foi entendida como algo “distante e inaudito” (BINSWANGER, 2019b):

[...] elas são para os senhores existencialmente, ou seja, como traço fundamental de seu ser-aí ou de seu existir, o que há de mais próximo e mais familiar; pois o que é para nós existencialmente o mais próximo, nós mesmos e nossa relação com os homens que são conosco, é sempre o último a ser vislumbrado teoricamente por nós; visão teórica e questionamento teórico precisam justamente de distância, afastamento, precisam de um olhar firme, “calmo”, que se alça sobre nosso ser “disperso”, “inquieto” cotidiano. (p.20-21).

Questionar, deste modo, de que maneira a Psicoterapia conseguiria, de fato, atuar exigiria perguntar-se sobre as possibilidades e em que medida o médico “restringe” o *ser-humano-com* junto às possibilidades e em que medida o terapeuta “acrescenta” algo novo a esse ser humano, segundo Binswanger (2019b). Para o psiquiatra são essas duas esferas, o *ser-humano-com* e aquele elemento novo, o ser médico, que se encontram no um em relação ao outro dialeticamente.

Binswanger (2019b) delimitou, então, a prática psiquiátrica a partir de sua compreensão do *ser-um-com-o-outro*: “Comunicação na existência e agir com a finalidade da liberação e da direção de ‘forças’ biológico-psicológicas são os dois polos da psicoterapia médica.” (BINSWANGER, 2019b. p 21), “Ou seja, como psicoterapeuta médico, eu nunca posso ser ‘apenas’ o amigo do doente ou o que ama o doente, tal como é o caso das relações puramente existenciais.” (Ibidem, p 21). E determinou “Um bom psicoterapeuta será sempre aquele que [...] consegue ver corretamente a *dimensão de contraponto* que vigora em toda relação dialética e exercê-la de maneira consonante com a arte.” (Ibidem, p 21-22).

Com isso, Binswanger (2019b) nos propôs que uma intervenção psicoterapêutica só conseguiria produzir efeito se estivermos com o doente em uma relação de comunicação existencial expressa, ou melhor, inexpressa, de confiança, na qual o doente destinaria confiança em direção ao psicoterapeuta. Essa relação de confiança é associada ao modo como Binswanger, em as *Grundformen*, descreveu a revelação do lar do *ser-com-o-outro* que ama.

A revelação do lar e a abertura do ‘Da’ do ‘*Dasein*’ se referiu, para Binswanger (1964), a um ente, que enquanto ser, abre-se à espacialidade, ou seja, une-se ao mundo que está aí para ele mesmo.¹² A diferenciação posta por

¹² Tal abertura já contempla a disposição afetiva, a compreensão, a decadência e a falação proposta por Heidegger.

Binswanger foi que a abertura do ser, o *ser-em*, o ser *em-função-de*, não se daria na conquista do 'a cada vez meu', pois esse seria posterior ao 'a cada vez nosso'. A nostridade é posicionada como anterior (e neste contexto entendida como estruturalmente, não como sequência), transcendendo, assim, a compreensão do mundo enquanto *Sorge* (Ibidem).

O que fica em jogo na diferenciação posta por Binswanger na comparação com a estrutura heideggeriana é que a compreensão como momento primário a partir do mundo, no modo inautêntico, ou em função do *Dasein* enquanto existente, no modo autêntico se dão – na interpretação do psiquiatra – a partir da derivação ontológica que tem como base a ocupação circunvisiva. Ou seja, a compreensão do mundo se dá a partir daquilo que se manuseia em uma determinada conjuntura mundana e que integra o mundo enquanto totalidade conjuntural. Na revelação do mundo, enquanto lar do amor, diferentemente do mundo da manualidade, o caráter de mundo circundante e do mundo compartilhado não o estruturam. A abertura não mundaniza, mas abre para tudo que se chama mundo a partir da relação exclusiva do encontro, do eu-tu, do nós do amor.

Considerando que apenas pode ir ao coração aquilo que vem do coração, e, igualmente, apenas pode vir do coração o que seria possível ir ao coração, aquilo que vem ao coração não tem, diferentemente do manual, do que vem, do que cai sob os olhos, do que vem ao toque etc., nem o caráter do que está no mundo circundante nem o do que está no mundo compartilhado, ao contrário, ele representa uma abertura que de modo nenhum mundaniza, mas que, quanto a tudo que se chama mundo, no seu modo, “abre”, a abertura do coração [...] (Idem, ibidem, p.105)

Deste modo, a confiança descrita anteriormente se remete a esse caráter de abertura que se dá no encontro. Sendo essa confiança considerada por Binswanger (2019b) condição indispensável de todo ato psicoterapêutico e que só é obtida tanto quanto o psicoterapeuta buscá-la. Tal característica está presente para o psiquiatra em “toda comunicação autêntica, para além de intenção, meio e fim, causa e efeito” (Ibidem, p.25).

Tal característica do encontro psicoterapêutico, ou premissa para o processo eficaz, pode ser mais algumas vezes exposto pela forma como Binswanger (1964) descreve em suas *Grundformen*:

No encontro amoroso, já sabemos há muito, tu de modo nenhum estás separado, o tu enquanto geral no sentido de “toda” tuidade do tu enquanto esse um tu particular. E ainda assim o tu individual não “defende” ou “representa” aqui exemplarmente o tu geral nem este último “empresta” sua

“validade geral” ao tu individual. Com essas categorias lógicas, nunca estaremos à altura do ser um com o outro amoroso; isso porque o que está em jogo aqui é a capacidade de se mover característica do Dasein, as formas dialéticas nas quais o Dasein se movimenta e se encontra, o Dasein “enquanto todo” e não apenas enquanto pensar, mas enquanto coração assim como enquanto sangue, e naturalmente assim como enquanto pensamento. Se meu coração vai até ti, “não como a algo bom, não, mas como a tudo que eu chamo de bondade”, então se expressa aqui maravilhosamente, no sentido do amor, a copertença dialética do tu individual (single) ao tu total (all) e do tu particular ao tu geral [115], da unidade à totalidade no sentido do amor, assim como se expressa aqui a totalidade característica do Dasein desse ir [...]” (p.114-115)

“No ser um com o outro amoroso não nos encontramos numa relação um com o outro apenas através da harmonia pré-estabelecida, ou seja, apenas no que desviamos do universo, dito de outra forma, em mônadas sem janelas, também não somos indivíduos “absolutos” que entram em tráfego um com o outro, não somos “almas aparentadas” assim como de modo nenhum exemplares sexuais do gênero humano que se ligam através da “aplicação-” e “provimento-da-libido”. [...] “O amante” não precisa se esforçar e meditar, nem mudar e esclarecer, nem dividir e separar, e ele não apenas “apreenderá mil finas nuances a mais que o mais perspicaz observador”, como também verá nas mil nuances aquela que é uma e se saberá um com ela. (p.119-120)

Na entrega de um ao outro arrumando espaço um para o outro, no ser abraçado, plenificado e acalentado um pelo outro, no surgir um no noutro, em todos esses traços essenciais do ser um com o outro amoroso, o Dasein se apercebe de seus próprios traços enquanto Dasein-com, o Dasein olha a si mesmo enquanto Dasein-com com um olhar indiviso cheio de sentido e sentidos, o Dasein se agarra ao Dasein abraçando-o, ele “sabe”, apenas para dizer de outro modo, o eu de ti e tu de mim, compreendemos e conhecemos um ao outro. Esse compreender e conhecer da nostridade amorosa não é superada por nenhum outro compreender e conhecer acerca de fatualidade [...] (p. 120)

A partir dessas citações, podemos compreender que a confiança e o encontro psicoterapêutico proposto por Binswanger (2019b) em *Sobre psicoterapia* só podem surgir, porque abstrai-se da ciência médica o *logos*, o modo unilateral com que se descobre o mundo. Para o psiquiatra, somente deste modo a psicoterapia conseguiria atuar “curando”. Binswanger, nesta conferência, chama atenção para a necessidade do psicoterapeuta em se reconhecer na relação eu-tu e corresponder à confiança do doente. Para o psiquiatra (2019b):

[...]o doente precisa saber que ele, o médico, em *todo* caso e em *todos* os aspectos, “quer o seu bem”, que ele não o quer reparar como um objeto a partir de seu saber e saber-fazer, mas sim ajudá-lo a partir de uma atenção confiante como uma “pessoa”. (p.26).

Binswanger (2019b) buscou, assim, descrever como o processo psicoterapêutico dependeria de uma compreensão ontológica da relação terapêutica por parte do profissional, alertando para os perigos que a objetificação do doente poderia causar para o tratamento. Para o médico, o tratamento psicoterápico seria

um contrato comunicativo e uma ação recíproca ininterruptos; e é isso que se mostra como propriamente determinante de todo tratamento psíquico. Essa comunicação não pode ser concebida como uma mera repetição (criticando neste ponto conceitos psicanalíticos de resistência, de transferência e de contratransferência), mas como uma relação entre paciente e psicoterapeuta, na qual se apresenta sempre uma nova comunicação autônoma, um novo vínculo e encontro, e, salientando assim, que tal modo relacional não é exclusivo das relações terapêuticas, mas também, e antes de tudo, das relações puramente humanas e compartilhadas “ [...] no sentido de um *ser-um-com-o-outro* autêntico” (Idem, *ibidem*, p.30).

A comunicação de 1945 *Sobre a corrente de pesquisa daseinsanalítica na psiquiatria* levou adiante o contexto temático resultante da conferência *Sobre psicoterapia*. Nessa comunicação, Binswanger buscou primeiramente fornecer uma visualização daquilo que seria a Daseinsanálise e o que o campo buscaria lograr. Em segundo lugar, apontar brevemente em que o *ser-aí* humano se distinguiria de um ser animal, levando particularmente em consideração a diferença entre “mundo” no sentido daseinsanalítico e “mundo circundante” (ambiente) no sentido biológico. Em terceiro lugar, e na seção principal do trabalho, entrar finalmente no modo e no significado da pesquisa daseinsanalítica na Psiquiatria, intencionalmente, de forma ampla e introdutória. Podemos perceber que no momento posterior a publicação de as *Grundformen* já se revelava uma proposta daseinsanalítica mais consolidada e conectada com sua estrutura do *Dasein* enquanto amor.

Ao descrever a definição e os objetivos da Daseinsanálise, Binswanger (2019c) voltou a se remeter a Heidegger e a forma como o filósofo descrevia a estrutura fundamental do *ser-aí* no *ser-no-mundo* e sobre a condição de possibilidade do *ser-aí*. Desta estrutura, Binswanger (2019c) postulou que a Daseinsanálise deveria ser compreendida como uma pesquisa científica e antropológica que se dirigiria à essência do ser. Entretanto, também foi explicitado que o lugar da Daseinsanálise não era o de apresentar teses ontológicas sobre um comportamento essencial que determinaria o *ser-aí*, mas sim o de realizar enunciados ônticos, isto é, enunciados sobre constatações factuais relativas a formas em que o *ser-aí* faticamente se apresentaria.

Há, assim, uma manutenção da crítica à Psiquiatria e a Psicopatologia de sua época dominadas pelos ideais racionalistas e iluministas de objetividade. Para Binswanger (2019c), a estrutura do *ser-no-mundo* possibilitou o abandono da

dicotomia sujeito-objeto e libertação da existência humana, reduzida ao mero sujeito. Entretanto, a compreensão de *ser-no-mundo* descrita por Binswanger (Ibidem) já apresentava a sua compreensão de *ser-com* desenvolvida em as *Grundformen* (Idem, 1964).

Binswanger (2019c) ressaltou sua crítica a doutrina de Heidegger e defendeu que, na medida que contrapõe o *ser-no-mundo* enquanto ser do *ser-aí* em virtude de mim mesmo, também designado por Heidegger como ocupação ou cuidado, o *ser-para-além-do-mundo* enquanto ser do *ser-aí* em virtude de nós, por ele designado como amor. Deste modo, justificou e ressaltou sua tese, afirmando que deveríamos levar em consideração essa transformação radical, uma vez que ele constatou mais frequentemente modulações da transcendência no sentido do transbordamento do amor do que nas de ultrapassagem do cuidado.

Binswanger (Ibidem) nos conduziu a uma diferenciação entre o seu entendimento de “mundo” no sentido daseinsanalítico e “mundo circundante” (ambiente) no sentido biológico. O conceito de mundo que o psiquiatra afirmou se embasar e que serviu de referência para a Daseinsanálise foi o conceito de mundanização em Husserl, num sentido tomado como formação de mundo ou projeto de mundo. A premissa é que o projeto de mundo sempre nos informa, ao mesmo tempo, sobre o modo do *ser-no-mundo* e sobre o modo do *ser-si mesmo*.

O psiquiatra (Ibidem) realizou, ao que parece de início, ser uma simples explicação para diferenciar a forma como o modo de ser do *ser-no-mundo* constituiria mundo em relação aos animais. Os animais estariam ligados ao mundo através de um “plano constitutivo”, não podendo se lançar para além dele. O *ser-aí*, diferentemente, além de possuir inúmeras possibilidades do poder-ser, tem seu ser precisamente nessa múltipla possibilidade. O mundo do *ser-aí* se desvelaria não somente como mundo objetivo próprio, mas também com em mundo objetivo compartilhado. Dessa forma, Binswanger sustentou sua crítica social ao papel da Psiquiatria de se deter nos desviantes do objetivo comum sem investigar o mundo privado dos adoecidos. Por isso, Binswanger (2019c):

[...] fazer daseinsanálise no campo da psiquiatria não significa outra coisa senão investigar e descrever como as diversas formas de doenças mentais e como cada doente mental projeta para si mundo, se si-mesmizam e – no sentido mais amplo do termo – agem e amam (p.65)

Binswanger (Ibidem) defendeu, assim, que a Daseinsanálise tem uma dupla vantagem: não lidar com um conceito amplo e indefinido, como vida, e sim com uma estrutura que se apresenta em todo o fundamento do *ser-aí* como *ser-no-mundo* e como *ser-para-além-do-mundo* (enquanto amor); e, em segundo lugar, a possibilidade dessa proposta clínica possibilitar que o *ser-aí* possa, de fato, expressar-se sobre si, e que os fenômenos interpretados por essa proposta clínica seriam os fenômenos linguísticos, que, na opinião do psiquiatra, são nos quais o conteúdo existencial e o projeto de mundo se apresentam de maneira mais distinta e segura.

A vantagem da estrutura, segundo Binswanger (Ibidem), seria que esse conhecimento da constituição fundamental do *ser-aí* auxiliaria na sistematização da investigação prática em Daseinsanálise. A princípio, tal argumento nos parece contraditório e ainda remetido à um sistema racionalista. Binswanger (Ibidem), entretanto, seguiu afirmando que ao conhecer a estrutura do *ser-no-mundo*, a indicação que conseguimos é somente metodológica, porque teríamos em mãos normas que nos permitiriam perceber os desvios das mesmas. Entretanto, o psiquiatra explicitou que todo desvio também nos revelaria uma nova forma de *ser-no-mundo*, e, assim, uma nova norma. Deixando claro, dessa maneira, que nunca conseguiríamos acessar inteiramente o ser do ente que se apresenta na estrutura do *ser-aí*, mas somente e a partir de um projeto de mundo determinado e compartilhado.

Ao tratar da segunda vantagem, a possibilidade da investigação de fenômenos linguísticos, ou da essência da linguagem e do falar, Binswanger (Ibidem) nos indicou que o conteúdo significativo que se apresenta sempre se daria de uma forma infinitamente múltipla e que dependeria exclusivamente do psicoterapeuta a indicação de que conteúdos são investigados nas manifestações linguísticas. O psiquiatra nos alertou, assim, que na Daseinsanálise o que importa seriam os conteúdos de fatos mundanos, ou, na forma como o *ser-aí* descobre, projeta e descerra o mundo, e, conseqüentemente, na maneira como o *ser-aí* existe no mundo.

Na conferência *Sobre linguagem e pensamento* (1946/2019d), proferida para professores do Ensino Médio, o psiquiatra expôs o fenômeno dúbio do pensar e do falar como traço fundamental característico do *ser-aí*. Binswanger (2019d), nessa conferência, alertou-nos que para aprender a pensar é necessário que nos

exercitemos no diálogo com os outros e cada um consigo mesmo; pois pensar é mais do que mera associação de pensamentos, é algo mais do que conexão de pensamentos segundo formas e normas lógicas. O pensar é resultado da expressão linguística adequada, e só se desenvolve quanto mais for possível acessar as regras fundamentais de se pensar no diálogo. Deste modo, o psiquiatra sinalizou-nos que o pensamento e a expressão compreensiva do mesmo não estariam dissociados de uma prática de troca e escuta de si e dos outros. O falar e o escutar emergem, assim, como cooriginários na Daseinsanálise (Idem, ibidem)

Binswanger (1964) defendeu essa cooriginalidade formativa do *Dasein* através da linguagem também ao defini-la como parte estruturante do caráter de familiaridade:

O seu espaço não tem uma estrutura determinada propositadamente; a conversa amorosa não se move de forma alguma na forma de “espaço”, mas é em si e para si mesma já uma integração formativa, espacialização do “espaço” amoroso (isto é, do lar), como a própria união amorosa, da qual é apenas uma forma especial de expressão. (p.212)

Binswanger (2019d) visou, ao nos alertar para manter atenção no significado das palavras, que não nos esqueçamos de que o diálogo é uma das muitas formas do *ser-com* os outros e/ou consigo mesmo. O diálogo é um modo do *ser-com*, em um mundo ativamente partilhado, comumente vivenciado, em um mundo comunicável, significativamente estruturado e articulado. Binswanger (2019c) colocou em questão que os doentes, ao se comunicarem, expressavam algo de seu mundo próprio (suas histórias, seus contextos, e suas histórias de vida), e que eram essas informações o material para a investigação em Daseinsanálise.

Na conferência sobre *Daseinsanálise e psicoterapia* (1954/2019e), apresentou seu direcionamento de pesquisa desde então desenvolvido e amadurecido, e a fertilidade desse direcionamento para a práxis psicoterapêutica diante de um círculo maior de especialistas. Nessa conferência, Binswanger (2019e) definiu em cinco pontos a sua proposta de Daseinsanálise de maneira sintética, mas não menos consistente.

Para o psiquiatra (Ibidem), uma psicoterapia com as bases de sua Daseinsanálise deveria investigar a história de vida e compreender como modulações possíveis da estrutura conjunta e constitutiva de *ser-no-mundo*. Deste modo, tal prática visaria deixar o doente, até o limite do possível, experimentar quando e em que medida ele se perdeu da estrutura do ser humano.

Podemos perceber, então, o retorno inicial, que sempre se manteve na obra de Binswanger, desde *Sonho e existência*: o papel mediador do psicoterapeuta e a sanidade, ou cura. Novamente, Binswanger (Ibidem) comparou o psicoterapeuta a um guia, embora, naquele momento, mais apropriado de seu entendimento do amor como estrutura fundante, o psiquiatra salientou que o daseinsanalista está e sempre se manterá no plano de seus doentes, ou seja, no plano dos elementos comuns da existência. Binswanger (Ibidem), em um tom mais diretivo, postulou a forma de atuação em Psicoterapia com bases em sua Daseinsanálise, reforçando o cuidado para não recair em objetificações do paciente e de sua história.

A proposta da Daseinsanálise para Binswanger (Ibidem) é, ao invés de falar de conceitos teóricos, tratar o humano com vistas às estruturas, aos elos estruturais e às modulações estruturais de sua existência, pois essas estruturas que imperam sobre o ser como um todo. De todo modo, o psiquiatra sinalizou que psicoterapeutas que atuem com tal compreensão do ser não tem como prescindir dos métodos psicoterapêuticos comprovados a longo prazo. Ou seja, pelo método das Ciências Naturais e pelos parâmetros ônticos de investigação. Apesar de tal sinalização, o psiquiatra (Ibidem) argumentou que tais métodos só seriam eficazes terapeuticamente quando conseguissem abrir para o próximo que está doente a compreensão da estrutura do *ser-aí* humano, deixando-o reencontrar seu caminho a partir de uma maneira de existir e de um mundo voltado para liberdade do poder dispor de suas possibilidades existenciais mais próprias. Assim, enquanto psicoterapeutas, precisamos ousar, lançar-nos com a própria existência na luta pela liberdade do parceiro de existência.

Binswanger (Ibidem) tratou, então, dos modos de execução de sua daseinsanálise pelos psicoterapeutas, mas foi no ensaio *Sobre a psicoterapia* (2019b) que o psiquiatra discutiu sobre a falha e o fracasso. Segundo Binswanger (Ibidem), não corresponderia sempre aos “fatos” quando se atribuísse a culpa no fracasso de um tratamento apenas ao doente. Caberia ao psicoterapeuta questionar sempre se houve incapacidade de despertar a confiança de que a comunicação estabelecida se dava entre modos de existência compartilhados. Para o médico (Ibidem), esse erro era para além de um erro técnico, era um sinal da falha em trazer o doente de seu mundo particular para a participação da vida autêntica ou comunidade.

“Psicoterapia em sua forma e função propriamente dita, isto é, comunicativa, despertadora e educativa, mostra o médico sempre em um papel de mediador espiritual próprio entre o doente e o mundo, o mundo compartilhado e o mundo circundante, o que compreendido corretamente nunca pode ser chamado de outro modo senão como uma mediação entre o doente enquanto não-si-mesmo e o doente como si mesmo; pois o caminho para o si mesmo passa sempre pelo mundo, tal como o caminho para o mundo passa sempre pelo si mesmo. Toda e qualquer psicoterapia corretamente compreendida é reconciliação do homem consigo mesmo e, com isso, com o mundo, é a transformação da hostilidade consigo mesmo em amizade para consigo mesmo e, com isso, com o mundo.” (Idem, ibidem, p.47)

2 A ESTRUTURA DO AMOR NAS SITUAÇÕES CLÍNICAS DE BINSWANGER

Buscando reiterar que Binswanger teve, desde seus primeiros escritos, a intenção de marcar a diferença entre as formas correntes de pensar o fenômeno psicopatológico e a direção tomada por seus estudos. Estes introduziam, em diálogo com a tradição inaugurada por Jaspers, um novo modo de fazer psiquiatria, buscaremos nesta seção apresentar como o psiquiatra passou a analisar suas situações clínicas após o desenvolvimento de sua *Daseinsanálise*.

Em seus muitos anos de dedicação à clínica Bellevue e aos estudos da Psiquiatria e Psicopatologia, o psiquiatra publicou e divulgou seu modo de pensar. Binswanger buscou discorrer sobre as diferentes modalidades de compreensão da Psiquiatria, afirmando que a prática psiquiátrica de sua época procedia como um leigo, quando julgava servindo-se de expressões moralizantes, ou compreendendo os fenômenos a partir de critérios da natureza, buscando categorias nosológicas para estabelecer seus diagnósticos. Um outro modo tão criticado quanto o primeiro ocorria quando a Psiquiatria se apropriava do referencial biomédico, sustentando-se na patologia médica e no campo de valores do que significava saúde e doença para compreender o comportamento normal, atribuindo o sofrimento ou a limitação a processos internos, interessando-se primariamente por diagnosticar as causas e combatê-las. A Psiquiatria, também, passou a reduzir a doença a um transtorno no organismo, especialmente no cérebro e de acordo com a tendência científica da época.

A proposta de Binswanger (1977), denominada de Antropologia fenomenológica ou *Daseinsanálise*, defendeu a busca pelo histórico de vida, sem isolar os elementos da loucura, de forma a ver nos elementos e nos temas uma forma completa. Para Binswanger, o histórico de vida é primordial, não para estabelecer uma relação causal entre os acontecimentos, mas como forma de encontrar ou buscar o modo como, desde a mais tenra idade, determinado modo de existência se apresentava. Os fenômenos foram, então, compreendidos como fenômenos do *ser-no-mundo-para-além-do-mundo* em suas formas especiais de *ser-si-mesmo* e de *não-ser-si-mesmos*, do *ser-com* e do *ser-com-o-outro*, do *não-ser-com-o-outro*.

Binswanger (1977) propôs que a maneira do *ser-no-mundo-para-além-do-mundo*, fórmula que ele adotou para descrever esse *Dasein* que vive em

comunidade, também revelou sobre a maneira como o terapeuta comungou com a pessoa nas respectivas etapas de vida, de como “simpatizamos ou podemos nos comunicar com elas” e da harmonia possível entre “nosso mundo e o mundo deles”, que é o que decide sobre a medida da possibilidade de comunicação e do entendimento entre os envolvidos na Psicoterapia.

Como já explicitado anteriormente, Binswanger pensou o *ser-no-mundo-para-além-do-mundo-na-eternidade-do-amor* em um eixo que vai desde o amor até a impossibilidade de compartilhamento, e o clínico como aquele que tem como objetivo reconduzir o paciente a sair de seu mundo privado em direção de retorno à comunidade. Binswanger pautou, como previamente apresentado, que a prática psicoterápica e o psicoterapeuta têm como função libertar o humano do fechamento em si mesmo - voltado para seus sonhos e suas inclinações privadas - para a possibilidade de participação na vida autêntica, a vida em comunidade. O psicoterapeuta tem que desempenhar, assim, um papel mediador entre o doente e o mundo, o mundo compartilhado e circundante, entre o que chama de *não-si-mesmo* (o doente) e o *si-mesmo*.

Em busca de continuarmos evidenciando como a construção do tema do amor por Binswanger interessa à atuação psicoterapêutica, tal como descrito acima, recuperaremos brevemente três situações clínicas apresentadas pelo médico. A saber, os casos: Ilse, Suzanne Urban, e Ellen West. Ao recorrermos ao conteúdo desses casos clínicos, buscaremos dar destaque, primeiramente, como os elementos apresentados estão presentes nas situações; e, posteriormente, apontar como os elementos discutidos se correlacionam com a veia romântica da época.

2.1 Ilse: amor e a comunidade como cura

Ilse nos é apresentada como uma mulher, mãe e esposa, que possuía relação com um pai “duro e tirano” e com uma mãe subjugada e explorada pelo marido, e que apresentava há alguns anos sinais de extremo cansaço. Binswanger narrou que Ilse era tomada frequentemente pelo pensamento de que deveria agir de algum modo decisivo para que o pai tratasse a mãe com maior respeito e consideração.

Em uma determinada ocasião, em que o pai censurava novamente a mãe, Ilse explicitou que teve um meio de salvá-lo, colocando todo o seu antebraço dentro do forno quente. Para Ilse, tal ação revelaria a intensidade de seu amor pelo pai.

Após o tratamento de algumas semanas para a queimadura de terceiro grau, Ilse apresentava muita energia e dedicação, afirmando não ter mais nenhuma preocupação, sentindo-se livre para se dedicar integralmente aos filhos e ao marido. Um ano após a queimadura, Ilse percebeu o exagero em suas atividades, e decidiu realizar um tratamento em uma clínica de repouso com o receio de ter algum problema mental. Após um episódio de delírio persecutório, Ilse foi levada para a clínica de Binswanger.

Os delírios de Ilse se intensificaram na segunda internação, e ela enxergava, no tratamento, apenas um modo de tortura. A respeito da queimadura, vangloriava-se em mostrar o amor em atos, não em palavras. Dizia que tinha como objetivo fazer com que o pai parasse de viver como um egoísta.

Ilse ficou treze meses internadas e passou por diversos episódios severos de excitação e de tendências suicidas, mas retornou para casa considerada curada de um estado de psicose aguda. Binswanger identificou que o tema do histórico de vida de Ilse é o pai, que se apresentava a partir da oposição entre uma paixão e veneração idolátrica e, do outro lado, uma revolta contra a tirania dele. O psiquiatra descreveu que a vida da paciente se tornava um sofrimento, em função da dissonância, com uma série de dificuldades internas e externas.

O sacrifício em colocar o antebraço no forno apareceu como uma tentativa de mudança dos sentimentos e dos comportamentos do pai em relação à mãe. Tal sacrifício implicou numa demonstração e numa prova de seu amor, como também em causar um impacto necessário para impressionar o pai. Tal ato passou, então, a se generalizar numa tentativa de ser o centro das atenções de todos, especialmente homens, como o foi ao dirigir o ato ao pai.

Binswanger nos elucidou que o 'precisar despertar o amor e interesse' era o que denominou de 'compreensão da doença', e a falta dessa compreensão de 'insanidade'. A cura consistiria, assim, na abdicação do 'precisar' e em reestabelecer a supremacia do *Self*, caso que foi avaliado como duradouro e bem-sucedido até a morte de Ilse aos 73 anos.

A loucura, no caso Ilse, foi entendida como continuidade do sacrifício, mas por outros meios: a expressão e o resultado da continuidade do histórico de vida. O sacrifício representou a realização de uma fantasia de salvamento com um desejo de purificação. O sacrifício serviu como testemunho e fortalecimento do amor pelo pai, mas também como penitência para esse amor.

O sacrifício, não tendo sido bem-sucedido, nem percebido, ou mesmo verbalizado por Ilse, não serviu ao seu objetivo mais profundo: a instituição de uma aliança. A paciente reconheceu que o sacrifício não foi puro ao estar comprometido a paixão pelo pai. Assim, tal instituição só poderia ocorrer, se, e somente se, houvesse resposta contundente do pai através de transformação de seus sentimentos e de seus comportamentos, para que, assim, instaurasse-se o *nós* – caso instituísse o amor.

Binswanger explicitou que o objetivo de defender a honra, contra o fato de não estar sendo sincera em seu sacrifício, e, contra a própria loucura, Ilse protestara veementemente. Então, o seu tratamento baseou-se na purificação de sua “pulsão pelo amor e pela verdade”. (Idem, 2009. p.14) A loucura de Ilse passou a se manifestar na generalização de sua relação com o pai, buscando a atenção de todos e o amor de todos os homens. Ao ser incapaz de decifrar as intenções dos médicos, passou a entender a todos como inimigos com más intenções que buscavam difamá-la. A culpa, assim como sentida na relação de amor para com o pai, voltava a se apresentar, tornando todos os outros em tiranos aos quais seu amor não podia alcançar. A sua relação com o pai se perpetuou em sua relação com as outras pessoas do mundo circundante. O sentido da loucura de Ilse é apontado por Binswanger na transformação da relação com o ‘Tu’ singular, o pai, para uma pluralização no ‘Nós’.

O histórico de vida revelado por Binswanger (2009) explicitou o tema dominante se transformando do desejo de se livrar da pressão e da preocupação constantes com a forma como o pai maltratava sua mãe na passagem para o ato desesperado, o de colocar todo o antebraço no fogo. Após a ação, aparente reconquista de si, foi desmontada por ondas de impulsividade e de inquietação que permitiram entrar em cena, ano e meio após o primeiro ato, um conflito entre o ‘Eu’ e o ‘mundo’, enxergando somente a si, e vivendo somente para si. Ao enxergar todas as pessoas do mundo compartilhado ao modo do pai, Ilse se sentia forçada a se postar através dos meios que se apresentavam na relação parental: amando, batalhando, brigando, subjugando; mas, ainda assim, de forma totalmente diferente. Binswanger (2009) apresentou-nos que o mundo compartilhado passava a ser percebido também como impossibilidade de manutenção de uma aliança.

O psiquiatra questionou, então, se a proposta terapêutica deveria investigar se o tema se esgotaria em torno de si mesmo em uma repetição sem fim, ou se

nunca seria abandonado. O que o psiquiatra visou evidenciar foi se houve possibilidade de um retorno para o si mesmo, abandonando a maneira como Ilse vinha lidando com o problema, abrindo-se para o surgimento de novas possibilidades, ou se a repetição se transformaria em um modo acomodado de reação sem fim, repetindo as mesmas ações, comportamentos, falas; ou seja, vivendo de forma estereotipada, caricata, limitada e previsível.

O tema permanecia no histórico de vida enquanto a estereotipia, e seguia se transformando tematicamente primeiramente direcionado ao pai, depois o sacrifício, e na generalização durante a internação. Como todo tema é histórico, não se pode compreender como “absoluto”, isolado da situação da vida; devendo ser compreendido como um problema predominante no histórico de vida.

Os temas que um indivíduo ou um povo recebem como imposição do destino ou escolhem para si mesmos, com o intuito de “trabalhá-los”, assim como a forma pela qual um indivíduo ou um povo conjuga estes temas – não só decide sobre sua história, mas é a sua história. (BINSWANGER, 2009. p.16)

Segundo Binswanger (2009), é somente quando nos parece impossível falar de tema, que passaremos a falar em sentido, como vimos anteriormente no ensaio *Acontecimento e vivência* (Idem, 2019a). Em outras palavras, resta saber se o ser encontrará o caminho de volta para o si-mesmo, conseguindo deixar para trás a maneira pela qual vinha lidando com o problema - liberando, assim, o caminho para o surgimento de novas possibilidades -, ou se manter-se-á nessa maneira de ser, repetindo sem fim as mesmas ações, comportamentos ou falas, ou seja, agindo de forma estereotipada.

O caso Ilse revelou, para Binswanger, a possibilidade do retorno para a abertura de possibilidades a partir da recondução do problema relativo ao histórico de vida, e uma solução nova e definitiva, que durou até a morte de Ilse. Binswanger (2009) nos apresentou como a condução do problema do amor, da purificação, e da resistência em direção ao mundo da *práxis* – através do trabalho psicológico orientado, metódico-consciente, árduo e paciente – conduziu Ilse para a ajuda e ao trabalho em prol de seus semelhantes, em direção à reconciliação do Tu com o mundo compartilhado.

Tal cura foi alcançada quando Ilse encaminhou o tema da salvação e da purificação para rumos saudáveis, ou seja, através do trabalho social que ela exerceu até sua morte. Binswanger concluiu (2009), pelo histórico de vida de Ilse,

que ela escolheu um caminho de cura pelo altruísmo, e se perguntou se isso não se deu por motivações éticas: “a consideração pela mãe, o salvamento do pai de seu egoísmo e o tomar para si um pesado sofrimento corporal com o objetivo de alcançar metas” (Idem, ibidem, p. 284). Para Binswanger, seria possível concatenar sentidos e identificar continuidade de sentidos a partir do histórico de vida, através do qual pareceria haver apenas fragmentos ou um caos de sentidos. E, mesmo que os atos possam ser interpretados como relacionados à doença, pôde-se identificar o caráter moral criativo do ato de Ilse, assim como identificar que tal ato nasceu da liberdade, perdida apenas quando da realização do ato pois, “enquanto livres, podemos também desistir de uma decisão” (Idem, ibidem, p. 285). O cientista espiritual esteve em condições de, em lugar de estabelecer uma relação de desconfiança ou de uma disputa de ideias com a pessoa, “entrar no trabalho em conjunto produtivo” e com confiança mútua (Idem, ibidem, p. 286).

2.2 Ellen West: a ausência de amor e o suicídio

Ellen West nos é apresentada inicialmente a partir da descrição grandiosa de um amor e de uma veneração por seu pai. O histórico de sofrimento psíquico na família foi ressaltado pelo número de suicídios e de ideações suicidas nas gerações maternas e paternas anteriores, bem como em Ellen e em seu irmão.

A partir da análise de poemas e de diários escritos por Ellen West durante a adolescência, Binswanger (1957) destacou as mudanças de humor da paciente na maneira como descreve seu corpo e seu entorno. Aos vinte anos de idade, após romper um noivado a pedido do pai, Ellen deixou de apresentar alegria por viver. Binswanger descreveu que, apesar de conseguir se alegrar por ter se afastado das limitações da casa paterna, o medo se manifestava ao se deparar com um mundo que não comportava suas ambições e desejos.

Um medo específico toma a cena: o medo de engordar. Após ter ganho muito peso e ter sido vítima de chacota de suas amigas, Ellen passou a controlar sua alimentação, e passou a realizar exercícios de maneira exagerada. Identificando seus medos e suas alterações de humor, Ellen não se sentia pertencente em casa e não conseguiu identificar-se mais em atividade alguma que desempenhava. Passou a se sentir sem valor e sem utilidade, absorvendo novos temores de maneira generalizada: da escuridão e da claridade, do ruído e do silêncio. As ideações

suicidas e o desejo pela morte ganhavam cada vez mais predominância em seus escritos e em suas comunicações com amigos. Não temia mais a morte, embora admirasse-a e enaltecesse.

Ellen West, desde a adolescência, escrevia sobre seus sentimentos acerca das desigualdades sociais relativas à classe e a gênero. Em sua fase depressiva e preocupada com seu peso, passava a descrever críticas mais fortes e com mais raiva sobre a vida privilegiada que levava junto a sua família.

Ellen passou os anos seguintes em um persistente controle de seu peso, ficando frustrada quando ganhava qualquer grama a mais. Ellen casou-se eventualmente com um primo, após mais um noivado rompido por solicitação dos pais. Aos trinta anos, abortou a primeira gravidez devido à alimentação restrita a que se dedicava, acrescida da ingestão regular de laxantes.

Todo o histórico de vida apresentado teve por base documentos e testemunhos autobiográficos e biográficos, constituindo a totalidade dos dados registrados. A história de vida transformaria a figura individualizada e pessoalizada pelo nome em uma figura histórica ou icônica. Binswanger (1957), entretanto, apontou para as limitações de seu método, por corriqueiramente formar conceitos ou imagens que dependem sempre do ponto de vista de quem conta e escuta a história. Para o psiquiatra, somente o amor e a imaginação poderiam superar o julgamento – a perspectiva.

em oposição ao ato de destacar a imagem-fama (Rufgestalt) de um indivíduo em uma perspectiva histórico-científica, deixamos agora de lado – e, sempre, na medida do possível - todos os julgamentos acerca do indivíduo em questão, independentemente desses julgamentos resultarem de pontos de vista morais, estéticos, sociais, médicos ou quaisquer outros e, principalmente, de nossos próprios julgamentos – para, não obstante, passarmos a dirigir um olhar sobre as formas-de-ser-no-mundo (Daseinsformen) nas quais o indivíduo em questão está no mundo (uma vez que o indivíduo é aquilo que o seu mundo, como mundo seu, é!). (Idem, ibidem, p.49)

Para a análise das situações clínicas, é importante que se ressalte a perspectiva de Binswanger (1964) sobre as *formas-de-ser-no-mundo*, a saber: *ser-no-mundo* e *ser-para-além-do-mundo*. A distinção proposta por Binswanger (1964) distinguiu a primeira como a forma do *ser-em* de habitar o espaço, do ser *si-mesmo*. A segunda forma nos orienta para além da finitude do mundo, para o habitar a eternidade do amor.

A análise inicial da relação com o mundo de Ellen West foi interpretada por Binswanger (1957) como, desde a infância, sendo a partir da oposição ao mundo compartilhado. A construção de seu mundo se apresentou nessa oposição. Deste modo, o mundo próprio não faz a passagem ao mundo circundante/compartilhado com confiança, isto é, a recusa com determinação.

Tal modo de vida fez com que a percepção de vazio narrada por Ellen West seja um indício da rigidez do contraponto de seu mundo próprio com o compartilhado, o que levou o psiquiatra a evidenciar as limitações de possibilidades de atuação no mundo, estreitando e recortando as ações somente naquelas possíveis para o *si-mesmo*. Havia uma valorização inicial de autossuficiência ou teimosia, que Binswanger explicitou como sendo expressões da rigidez e do confronto com o mundo circundante.

O esvaziamento e o estreitamento de Ellen West não se deram somente pela pressão do mundo compartilhado, mas a partir também de *si-mesmo*. Na busca de enganar o mundo compartilhado e a si mesma, Ellen enfrentou mais um cerceamento que restringiu e empobreceu suas possibilidades. Ao não assumir a feminilidade na infância e na adolescência, Ellen brigou com o destino, com o mundo onde fora lançada, e buscou parecer ao invés de ser. O ser de Ellen retirou o seu próprio valor e “facilitou” em prol de si a situação. Ao ostentar uma autossuficiência, fortaleceu o rompimento entre o mundo próprio e o mundo circundante.

Binswanger (1957) nos apresentou como somente o amor, o modo dual do ser, conseguiria transformar a teimosia e o esvaziamento determinados pela situação, pois somente o amor permitiria ao ser habitar o mundo ao modo da eternidade. A sensação de não pertencimento e de inquietação opõe-se ao eu-tu/estarmos-juntos no eterno momento do amor.

Ao pensar a forma como o tema da morte se apresentou nos escritos e nos relatos de Ellen West, Binswanger (Ibidem) nos expôs como a excessiva objetificação da vida, isto é, sua busca por uma *práxis* cada vez mais enraizada e restrita, fizeram com que Ellen se afastasse do encontro amoroso.

objetivação da existência é atravessada pelo modo dual da existência, por uma intuição de um encontro amoroso e de um lar, ou seja, pela possibilidade do ser-para-além-do-mundo. No entanto, nesse caso o para-além não nasce e desemboca no ser-no-mundo, como corresponderia ao fenômeno existencial pleno do amor, mas – como iremos mostrar mais adiante – no retorno ao Nada. (Idem, ibidem, p.62)

Os temas da morte e do suicídio perpassaram toda a vida de Ellen West, constatação essa que nos foi apresentada por meio de relatos do marido, da babá e nos escritos de Ellen. Ela se arriscava em manobras perigosas quando praticava equitação e, por diversas vezes, buscou adoecer propositalmente. Após algumas idealizações registradas por escrito e por verbalizações sobre o desejo de morrer, Ellen passava a se comportar de maneira cada vez mais agitada. Com o crescente risco de suicídio, uma junta médica composta por Binswanger, Eugen Bleuler e Alfred Höche se reuniram por considerarem que a permanência de Ellen no setor aberto da clínica já não era mais possível.

O marido, ao ser consultado, condicionou a reclusão a uma promessa de cura ou de melhora significativa do quadro clínico da esposa. Tal compromisso não poderia ser garantido, e os demais psiquiatras concordaram com Binswanger. Deste modo, cederam ao desejo da paciente e do marido pela liberação da internação, ressaltando os riscos possíveis.

Após três dias em casa, Ellen mostra-se diferente, comia e sentia-se satisfeita pela primeira vez em treze anos; aparentava estar calma e se alegrava com pequenos afazeres. Certa vez, quando chegou à noite, ingeriu veneno e foi encontrada morta na manhã seguinte, com um semblante de paz e de serenidade.

2.3 Suzanne Urban: a restrição do amor e a impossibilidade da cura

Suzanne Urban é um caso que poderia ser enquadrado entre o postulado sucesso alcançado no caso de Ilse e o suposto fracasso no caso de Ellen West. Neste caso, o posicionamento intermediário quanto ao êxito terapêutico ocorreu pela interrupção do acompanhamento por Binswanger, e por Suzanne nunca ter abandonado o modo estereotipado e simesado de relação com o tema de vida. Protasio *et al* (2021) reforçam também que o espaço perdido na comunicação no sentido de comunidade, apresentado pelo psiquiatra no caso Suzanne Urban, manteve-se mecanizado, materializado e estreito em sua significância, permanecendo o delírio de perseguição. Este caso é também mais um exemplo no qual o amor é apresentado como um fator de cura e de adoecimento na obra de Binswanger. E, como parte do desenvolvimento de sua tese de que os delírios esquizofrênicos, da forma que eram caracterizados em sua época, teriam como ponto de partida uma estreita relação com os afetos e o amor.

Suzanne Urban foi referida como um *Dasein* que sofreu de um amor idólatra pela família, e por cultivar um amor hipocondríaco para com os pais e com o esposo. Esse culto exagerado chegou ao seu ápice em sua história de vida quando o esposo recebeu o diagnóstico de câncer na bexiga, o qual Suzanne vivenciou fortemente e, sendo assim, tomado como ponto de partida para seus delírios de perseguição.

Como ressaltado anteriormente, em nossa investigação do caso Ilse, Binswanger compreendeu que a análise do *Dasein* ocorreu no modo como tal se revelou com o mundo exterior, ou seja, o delírio foi compreendido como parte deste mundo externo e a investigação precisou se iniciar no mundo da paciente. O sofrimento, que teve seu ponto de partida em uma análise da preocupação com os pais desde a infância e que era fruto do amor idólatra, compreendido como doentio pelo psiquiatra. Essa categorização da forma de amar como adoecida adveio da perspectiva de que o amor idólatra, tal como desenvolvido na relação familiar por Suzanne Urban, não possuía os elementos do amor essencial e constitutivo como apresentado nas *Grundformen*. Binswanger tomou como dado o desejo de Suzanne por não ter filhos, e afirmou que, dessa forma, não se percebia o caráter de infinitude do amor autêntico e fundante do *ser-com-o-outro-para-além-do-mundo*, o que levaria à ideia de comunidade.

Suzanne, adoecida em seu modo de amar a família, não superou a relação essencial e constitutiva com a finitude, sendo dominada assim pelo seu tema: o encargo de salvar a família e o marido. O diagnóstico de câncer, cena original dos episódios delirantes, foi eleito como referência nas questões de Suzanne, principalmente considerando-se a interpretação da história de vida como uma busca do prolongamento da vida e de um modo de adiar, pelo maior tempo possível, a morte. É importante ressaltar que Binswanger frisou que não dever-se-ia compreender a cena original como a causa do adoecimento, e sim como e em qual ambiência se destacou de maneira clara o tema do *Dasein*, que, para o psiquiatra, no caso Suzanne Urban, seria a submissão do *Dasein* ao estado de ameaça.

O adoecimento em Suzanne Urban ocorria a partir da situação do diagnóstico de câncer pelo marido e anunciado pelo médico se desprendendo gradualmente da situação original – do mundo compartilhado –, e passando para uma alienação do ambiente próximo e da própria estrutura fundante do *Dasein* proposta por Binswanger, o *ser-com-o-outro*. Os delírios, no quais se manifestavam um conversar consigo mesmo, retrataram, para o psiquiatra, a clausura advinda da perda da

confiança e da não-familiaridade do mundo – onde Suzanne passou a habitar um mundo no qual não se podia confiar.

Assim como a paciente Ilse que, frustrada pelo fracasso de seu sacrifício, decaiu para o delírio de perseguição, Suzanne Urban também o fez após seu culto exagerado ao marido e na separação forçada dele. Em lugar da simesmação autêntica do *Dasein*, no sentido da existência, Suzanne se direcionou para um *mundo do pavoroso*. Ao ser internada pela primeira vez, passou a acreditar que estava sendo observada, perseguida e que sua família caíra em desgraça. Suzanne recusava comida pensando que continha veneno, e acreditava que a fotografavam no banho para expô-la publicamente. A doença do marido aos poucos recuava em suas ideias e manifestações, embora os delírios tornaram-se cada vez mais evidentes e elaborados.

A paciente manteve suas ideias delirantes durante toda a sua vida, sempre envolvendo a vergonha, a vigilância, a culpa e a desgraça pública de si e da família. Após meses de sua última internação, a irmã de Suzanne a retirou do hospital psiquiátrico, assinando uma declaração de responsabilidade, ação essa julgada como imprudente por Binswanger (2012), por acreditar que a irmã somente se curaria em casa junto aos familiares.

Nos casos apresentados, Binswanger orientou sua discussão reforçando a visão construída em *Grundformen*, na qual o amor já é sempre pressuposto como possibilidade, mas o encontro do eu-tu difere do encontro a partir do mundo circundante ocupado. Se o amor se deu como possibilidade para Ilse, se percebido por Suzanne, e se pouco compreendido por Ellen, tal diferenciação nos revelaria a maneira como cada lida com a infinitude do espaço no amor elucidam a premissa do psiquiatra de que a Psicopatologia pode, e deve, ser compreendida a partir da *Sorge* e do amor. Se no caso de Ellen temos a busca pela emancipação do mundo compartilhado; no caso de Suzanne, a desconfiança, medo e pavor; e, no caso de Ilse, a pluralização e alienação de si, todos esses movimentos revelam uma incapacidade de ultrapassagem do *Dasein* para além do 'eu'. A nostridade, a possibilidade do encontro na confiança, num ousar sem fim (Binswanger, 1964), fica velado a partir de uma arrumação do espaço como previamente determinado: ameaçador, perigoso, insensível.

2.4 A estrutura do amor na prática clínica

Binswanger (1957) diferenciou da seguinte maneira a sua proposta de Daseinsanálise da daeinsanalítica de Heidegger:

A Daseins-análise não deve ser confundida com a Daseinsanalytik no sentido de Heidegger; a primeira é uma hermenêutica fenomenológica ôntico-antropológica, realizada a partir da existência (Dasein) humana fáctica (efetiva); a última é uma hermenêutica fenomenológica ontológica, orientada para o ser (Sein) entendido como o ser-aí (Dasein). A semelhança da expressão se justifica pelo fato de que a Daseinsanálise ou análise antropológica se apoia sempre na estrutura da existência (Dasein) como ser-aí-no-mundo (in-der-Welt-sein), apontada pela primeira vez pela Daseinsanalytik. Ou seja: no que diz respeito a sua estrutura científica e ao seu método, utiliza seriamente a seu favor os “novos impulsos” que emergem da problemática ontológica (p. 50-51).

Podemos perceber que Binswanger não buscou, apresentar nenhuma prática ou modelo de intervenção a partir da Daseinsanálise em seus casos clínicos. A preocupação principal do psiquiatra consistia em todos os casos apresentados a compreensão da estrutura do *Dasein* em questão. Binswanger busca minuciosamente construir e apresentar o histórico de vida para uma maior compreensão do que está em questão para cada existência. O histórico de vida tem como objetivo, assim, retirar o caso clínico do seu processo de individualização limitado pelo tempo e pelo espaço, e trazer à luz uma representação que nunca será completa, certa ou que possa ser fixada. Na suspensão dos julgamentos, através da estrutura do *ser-com-o-outro* do amor, tal método empregado pelo pesquisador reforça sua crítica aos modos de exercer a psiquiatria em sua época. Ao suspender o julgamento, seja ele moral, ético, social, médico, religioso ou qualquer outro, Binswanger nos direcionou para um olhar sobre as formas de ser-no-mundo.

Um outro fator que podemos ressaltar sobre a ausência de exemplos de intervenção clínica da parte de Binswanger que corroborassem com seus pressupostos teóricos é que os acompanhamentos desses casos clínicos se deram anteriormente à sua fase fenomenológica.¹³ De todo modo, das diversas

¹³ No caso Ellen West, o psiquiatra menciona o caso Ilse (BINSWANGER, 2009, p. 112) e no caso Suzanne Urban os dois primeiros (Ibidem, p.200). Não podemos precisar ao certo quando Binswanger realizou os atendimentos de Ilse e de Suzanne Urban, mas sabemos que o Caso Ilse foi publicado pela primeira vez em 1945, com o título *Wahnsinn als lebensgeschichtliches Phänomen und als Geisteskrankheit*, no periódico *Monatschrift für Psychiatrie und Neurologie*, vol. 110, 1945, pp. 129 -60 (Basso, 2014). O caso foi, posteriormente, traduzido para o Inglês em 1958 como *Insanity as Life-Historical Phenomenon and as Mental Disease: The case of Ilse*, em *Existence – A New Dimension in Psychiatry and Psychology*, pp. 214-36), do qual temos a versão

contribuições que podem ser destacadas na obra do médico deteremo-nos a partir de então no modo como a estrutura do amor nos foi apresentada como parte do processo de adoecimento.

Cabe-nos ressaltar a forma como o mundo se apresentou para cada caso, e como se diferenciaram. Suzanne Urban se distanciou cada vez mais do amor, e, assim, da verdadeira comunidade e do mundo compartilhado. Seu mundo passou a ser dominado pelo tema do pavor, mas não de um fim com pavor, mas de um pavor sem fim. Já no caso Ilse, o mundo significava desesperança, o que a dificultava fazer escolhas. Ilse, ao não conseguir decidir para si, passou primeiramente a decidir para o outro. Também presente numa fase mais avançada da doença de Ilse, temos a generalização da relação com o pai com o mundo circundante de maneira geral. A pluralização buscou amor em todos que se aproximam dela. Ilse, ao ver o mundo compartilhado como espelhamento da relação com o pai, percebeu-o como duro e frio, como aquele que deve atrair ou rechaçar. Por fim, no caso de Ellen West, o mundo compartilhado aparecia através da resistência contra tudo e todos que ameaçaram a singularidade. A relação com o mundo era de desconfiança, em oposição a si, fazendo com que as possibilidades de ação de Ellen fossem cada vez mais estreitadas.

Destas formas de relação com o mundo, Binswanger (1964) discorreu em *Grundformen* sobre o compartilhar-com no amor:

[...] O que é partilhado aqui é o respectivo ser comum (-no-mundo), o manuseio do ser-para-algo, o desfrutar, honrar, olhar, ver, esperar, reconhecer o ser-no-mundo ou ser-para-o-mundo. [...] O que é partilhado aqui é o respectivo ser comum (-no-mundo), o manuseio do ser-para-algo, o desfrutar, honrar, olhar, ver, esperar, reconhecer o ser-no-mundo ou ser-para-o-mundo. [...] (. p.229)

A compreensão do mundo compartilhado em oposição a primazia do mundo interno, faz-nos retomar o movimento de ascensão e de queda apresentado em *Sonho e existência* (2013a), que nos serve para retratar a perda de familiaridade no movimento de queda decorrente do medo constante da morte em Suzanne Urban; do não ser amada em Ilse; e do de engordar em Ellen, evidenciando, deste modo, o distanciamento que se dava cada vez mais do amor, e, assim, da verdadeira comunidade e do mundo compartilhado. O compartilhar não pode ser tomado como

em espanhol, datada de 1977 (May et. al., 1977, p. 262 - 287). O caso Ellen West remete ao acompanhamento realizado no ano de 1920.

um papel determinado a ser desempenhado, nem tampouco uma mera expressão do *ser-um-com-o-outro*. O compartilhar trata-se da forma como o tu toma parte no 'eu', o que há de ti – do outro, do mundo – em mim.

É na tentativa de mudar a forma que a relação eu-tu se apresentou para Ilse; na desconfiança de Suzanne; e na recusa de Ellen do modo de ser enquanto um 'nós', que a retirada do mundo, da responsabilidade com a coparticipação se manifestou.

Suzanne Urban cultuava a família de forma exagerada, o que fez com que tal pretensa entrega amorosa retornasse e tratasse somente de si-mesmo. A comunidade que se formaria e seria própria do modo do amor de *ser-um-com-o-outro* não se evidenciou na história de vida. A doença do marido e de familiares transformou o mundo, ora de confiança, em um lugar hostil e ameaçador. Ao buscar apoiar o marido em sua dor, Suzanne transformou o mundo, de forma monotemática, em algo que deveria ser combatido. Com o passar do tempo, a generalização avançava para as ameaças a si e a família durante a internação, fazendo com que o mundo compartilhado fique cada vez mais excluído.

No caso Ellen West, podemos perceber esse movimento se apresentando por relatos que remetem a infância, de um comportamento que se manifestava resistente ao mundo compartilhado e sendo descrito como teimosia. Binswanger apontou que havia uma recusa ao mundo circundante, como uma contraposição rígida ao mundo próprio. Tal comportamento levava Ellen para longe da autonomia, e para uma atuação no mundo a cada vez mais limitada, restrita e vazia. Ao colocar a própria existência em posição de superioridade ao mundo compartilhado, o *si-mesmo* em Ellen West ficou restrito ao *ser-si-mesmo*, pois falta a eternidade e o habitar próprios do *ser-com-os-outros* no amor. Permanecendo no *ser-com*, ao invés da relação eu-tu, o mundo foi visto como espaço de disputa e desprezo. As atividades e o trabalho por muito foram utilizadas como estratégias para um domínio sobre o mundo, em busca de reconhecimento, fama, transformação social, mas que cada vez mais velozmente se esvaziava de sentido, já que a possibilidade da morte sempre se manifestava. Deste modo, a vida se apresentava objetificada – a serviço de uma anestesia existencial frente ao vazio, ao nada.

Ilse vivenciou o mundo compartilhado com desesperança. Ao realizar o sacrifício em nome do amor, buscava que o ato fosse o suficiente para a transformação da relação com o pai através do amor. Tal fantasia que buscava a

purificação de seu amor, segundo Binswanger, também revelou um ato de renúncia de si. O ato que buscava impactar o pai também nos é revelado como uma ação para impactar a si própria. Ao ser internada, Ilse já estava tomada por essa negação de si, como se o ato executado tivesse seguido de uma negação de poder ser si mesma. O ‘eu’ e o mundo já não se delimitavam mais pelas barreiras antes postas, e, deste modo, o tema se generalizou e o mundo e todas as pessoas ao redor passaram a ser percebidas tal como o seu pai, fazendo com que Ilse se portasse amando, odiando, brigando.

Desses modos descritos de compartilhar, podemos retomar o modo como Binswanger (1964) nos apresentou, em *Grundformen*, a manifestação do habitar no amor e como se ocorreu o descobrir amoroso.

Compreendendo que a abertura não diz respeito apenas ao *ser-em* do *ser-no-mundo*, mas também a seu *em-função-de*; ou respondendo à questão: “quem está em jogo quando o Dasein se dá nos diferentes modos constitutivos de seu ser, e qual é seu modo de ser original e seu em função de original autêntico?” (BINSWANGER, 1964. p.101), Binswanger questionou sobre as possibilidades de ser si mesmo apresentadas ao nós-mesmos. Do Dasein enquanto encontro, enquanto primordial e antecessor da *Sorge*, o lar, habitar do amor, precisaria ser compreendido para além do *ser-no-mundo* enquanto *Sorge*. Aquilo de que se trata no ser um com o outro amoroso, aquilo em função de que o Dasein enquanto amoroso (em conjunção com o mundo da *Sorge*) está aí, somos nós-mesmos, o Dasein enquanto “eu e tu”.

Binswanger pontuou que o movimento que vai de ti a mim e de mim a ti residiria para além da categoria lógica e da categoria ética, não podendo ser confundida com altruísmo, o amor que aumenta a si mesmo se esgota no mesmo ponto em que se abastece, como exemplificado nos casos clínicos apresentados. O eu e o tu são pontos no movimento do nós do amor. Ao ser eu-para mim e tu-para os outros não podemos conceber um tu independente de mim nem o contrário, somos determinados simultaneamente nessa relação que nos revela a nós mesmos enquanto amor, enquanto segunda (tu) e primeira pessoa (eu).

O encerramento no si-mesmo tratado como característica psicopatológica nos casos clínicos de Binswanger tratou da impossibilidade de um eu individual ser para si mesmo, sem nenhum outro, um indivíduo absoluto – mais perceptível no caso Ellen West.

Binswanger (1964) descreveu assim:

Esse sentido que o um puro tem para si mesmo precisa ser incomparavelmente peculiar, que pertença única e exclusivamente a ele, que ele não possa compartilhar com mais ninguém”. Esse sentido único se permite determinar apenas de modo “deficiente” a partir da conexão original “do um com o outro”, a saber, enquanto autoimposto isolamento (Kerkegaard), o qual, enquanto tal, manifesta o predomínio original da comunidade [Gemeinsamkeit]. “Na vontade de isolamento em si mesmo manifesta-se ao mesmo tempo também a falta de vontade de travar relações com os outros. Porque o Dasein é originalmente ser-com, a posição do indivíduo significa que ele só é indivíduo como apenas o pode ser aquele que permanece um único e sozinho, com isso faz-se de si mesmo uma oposição a todos os outros; ‘outros’ que, por seu turno, se determinam – vistos do ponto de vista do eu que os exclui – como generalidade pública”. (p.123)

Deste modo, o eu que surge enquanto indivíduo em oposição a um tu e, com isso, a nós, ou um tu que surge enquanto indivíduo em oposição a um eu e, conseqüentemente também a nós, então isso só evidencia que o amor, o nós, já não é mais parte da equação.

Mas, como então a prática clínica pode recuperar, curar ou trazer à tona, enquanto um tu, o amor sem colocar em questão a nostridade? Binswanger nos respondeu que nesse como, “que significa também um assim-como, na-medida-em-que e contanto-que, mas também um porque e se, está dita toda a estrutura da reciprocidade que se constitui entre a “eternidade” do amor e a historicidade do Dasein.” (Ibidem, p.125). Nesse encontro, nessa troca, deve-se evidenciar que quanto maior a realidade da nostridade, maior é a possibilidade da autonomia do tu e do eu; e quanto maior a realidade da autonomia, maior a possibilidade da nostridade.

Se o tu, por exemplo, o psicoterapeuta, pode demonstrar positivamente a autonomia apenas no modo de segunda pessoa simultaneamente enquanto primeira pessoa, é possível a experimentação de uma realização no sentido do amor. O tu só pode demonstrar autonomia ao mesmo momento em que se entrega e acolhe o outro, que enquanto primeira pessoa só pode demonstrar sua autonomia num movimento de entrega e acolhimento ao tu.

A simesmidade desse eu e tu não se funda, portanto, no Dasein enquanto a cada vez meu e teu, mas no Dasein enquanto nosso, dito de outro modo, no ser do Dasein enquanto nostridade. É da nostridade que “provém” aqui a simesmidade. Nós somos “anteriores” ao eu-mesmo e ao tu-mesmo. Indo mais adiante: a simesmidade de mim-mesmo e de ti-mesmo mostra-se tanto na fidelidade do oferecer-se (ou na fidelidade no oferecer-se) quanto na fidelidade a si mesmo. O “Como permaneces fiel a ti mesma, és fiel a mim”

não deve, portanto, ser entendido no sentido de ser a fidelidade a si mesmo a condição apriorística da possibilidade do amor ou sua “precondição” empírico-psicológica. (Idem, ibidem, p.126)

Esse como no início de nosso questionamento, e justificado a partir da obra de Binswanger, não pode ser compreendido como uma constatação ou exigência, mas como parte de um movimento ontologicamente manifestado na relação eu-tu. Deve ser compreendido como possibilidade do encontro amoroso em seu caráter temporal de eternidade e de instante, deste modo o amor significa precisamente abdicação da própria satisfação. Portanto, o amor não deva ser confundido com o ideal pessoal humanístico-idealista. Retornando à relação com os casos clínicos anteriormente mencionados, o mundo não deve ser compreendido somente em seu aspecto conjuntural, mas também em sua possibilidade do encontro. No mundo é onde o tu de todo Dasein se manifesta.

3 OS IDEAIS ROMÂNTICOS COMO HORIZONTE DE COMPREENSÃO DA DASEINSANÁLISE DE BINSWANGER: PSICOTERAPIA E CURA

A necessidade de se abordar os movimentos românticos neste trabalho têm em vista as já elaboradas críticas relacionadas ao desenvolvimento do conceito de amor na obra de Binswanger (1964), sendo tais críticas a ele direcionadas principalmente a respeito da suposta tomada ôntica da *Sorge* heideggeriana.

Dastur e Cabestan (2015) colocam que se a fenomenologia do amor de Binswanger, caso essa se desenvolva, toma como fundamento a análise existencial heideggeriana a partir de uma interpretação antropológica, e obedece também a outras influências diferentes, particularmente àquelas exercidas pelos escritos de Martin Buber; e das fontes poéticas, das quais os poetas se mostram - nas palavras do próprio psiquiatra - como testemunhas e guardiões de uma compreensão autêntica do amor. A partir dessas influências, Binswanger pôde legitimamente afirmar que o seu interesse se diferencia do de Heidegger, partindo do fato de que suas pesquisas são antropológicas, distinguindo-se, assim, da intenção puramente ontológica de Heidegger.

Entretanto, determinar que a estrutura do amor apresentada por Binswanger recebeu somente influências de Buber não nos revela todo o horizonte epocal em que essa se constitui. Como apresentado anteriormente na introdução deste trabalho, Boss também estava desenvolvendo seus trabalhos em uma direção que se aproxima da proposta de Binswanger. Seguin (1963), psiquiatra peruano, também estava investigando a mesma problemática e desenvolveu o conceito de 'Eros terapêutico'. Husserl, alguns anos antes de Binswanger, já descrevia o amor a partir de seu caráter de elemento revelador de individualidade (da pessoa amada como da que ama) e de seu caráter fundante de comunidade (CRESPO, 2012; MELLE, 2012). Podemos perceber que o tema do amor, seja como objeto de investigação da prática clínica, seja de interesse filosófico é parte do contexto da época.

Ao retomarmos os movimentos romântico, nosso objetivo nesta seção é o de expor como esses influenciaram a Daseinsanálise de Binswanger a partir do contexto filosófico e social de sua época. Essa retomada buscará evidenciar como a mudança de paradigma decorrente da reação às ideias Iluministas influenciou as obras e os pensamentos do psiquiatra sobre o amor.

Sabemos e estamos de acordo que a tentativa de uma definição universal de romantismo é infrutífera, uma vez que tal questão já foi debatida por diversos pesquisadores, tais como: Lovejoy (1924, 1941 e 1960); McGann (1983); Schmitt (1986); Ferguson (1991); Campe (2017); Balfour (2020); Lemos (2022).

Arthur O. Lovejoy foi crucial nas décadas iniciais e intermediárias do século XX na formação de debates sobre a definição e o significado do Romantismo em sua época, nas décadas seguintes, e ainda hoje. De forma mais geral, Lovejoy é uma referência influente para a ideia e os protocolos da história das ideias, assim como para um modo de investigação.

Para uma análise de como o debate proposto por Lovejoy ainda informa as críticas de maneira palpável muitas décadas após a enunciação de suas preposições, consultamos também Frances Ferguson (1991), Jerome McGann (1983) e Balfour (2020), cujo ponto de partida desses autores é a abordagem da ideologia romântica, mas se dirigindo também a outros estudiosos e críticos do romantismo.

Lovejoy (1924; 1941) defendeu que é improvável que algum dia se esgote as inúmeras definições e distinções que a expressão romântico comportaria. Deste modo, o pesquisador nos conduz a uma compreensão de que atribuir qualquer natureza ou significado intrínseco ao Romantismo é reduzir suas diversas facetas e diferenças. A proposta de Lovejoy (1924) era a de que tratemos de uma forma plural e, deste modo, que seguiremos corroborando também a visão dos pesquisadores anteriormente mencionados. Não buscaremos, assim, definir os movimentos românticos, mas, destacar elementos comuns que podem estar presentes na estrutura do amor proposta por Binswanger.

Ao tratarmos do amor e da sua herança romântica, retomamos Singer (2009), que posiciona que a ideia do amor, como apresentado no período, faz parte de um desenvolvimento intelectual no mundo moderno, que se inicia ao final do século XVIII e floresce no início século XIX, sendo decorrência de um processo “evolucionário”, que durou dois milênios, acerca das teorias do amor.

Singer (2009) nos indica que a ‘noção de’ amor romântico deriva de fontes tais como: a Filosofia e Literatura desenvolvida na Grécia antiga; o surgimento do Cristianismo; a reação contra o Cristianismo durante o período Renascentista; e da diversidade de modelos de pensamentos desenvolvidos nos séculos XVII e XVIII.

Falbel (2011) corrobora com Singer e nos indica que para além dessas influências destacadas por Singer (2009), o movimento romântico possui, como marca em sua gênese, uma resposta ao movimento iluminista, cuja ênfase residia na razão e no império do cogito cartesiano. Tal modo iluminista de pensamento desenvolveu a noção de que o sujeito, em sua individualidade, tem sua importância na medida em que é um ser dotado de razão e bom senso, cuja importância está toda ligada à possibilidade de encontrar a verdade por meio do exercício racional (FALBEL, 2011).

Segundo Rosendelf e Guinsburg (2011), a palavra 'romântico' surge na França e na Inglaterra para desvalorizar aqueles que enfatizavam, em sua arte, o heroísmo, o fantástico, e, sobretudo, o amor. Aos poucos, esse modo de produção artística cai no gosto do povo, que começa a valorizar o tom emotivo e a consequente provocação de lágrimas oriundas dos romances. Nessa atmosfera – à revelia da ênfase universal da conquista racional –, ganha foco o ego, a interioridade do sujeito e um grande interesse na descoberta do mundo psíquico e da experiência psicológica como lugar da pureza da verdade.

Compreendendo os movimentos românticos como um fenômeno histórico e como marco do espírito de uma época que, atravessada por uma transformação cultural e social na Europa ao final do século XVIII e durante o século XIX, devemos sinalizar que suas relevâncias nos mais diversos campos da vida humana (Arte, Literatura, Política, Filosofia) a construção e a ressalva dada a consciência histórica, que traz à tona uma visão acerca das normas sociais instituídas e os costumes, que produzem o ordenamento social e jurídico, a organização e desenvolvimento do comércio, e todas as relações relacionadas ao coletivo (FABEL, 2011; ROSENDENLF e GUINSBURG, 2011). Lemos (2022) ainda destaca sobre as influências desse contexto histórico:

Todos esses motivos transformam a interpretação do Romantismo em um investimento de enfrentamento com o modo como nos habituamos a ler e a fazer filosofia, poesia, política – do nível mais elementar da formação das palavras ao mais abstrato da articulação dos conceitos. (p. 21)

Esse enfoque, na maneira de se perceber e de conceber a História, opõe-se a uma visão teológica de história advinda das tradições judaico-cristãs e de uma visão naturalizante da história e das instituições, e passa a destacar o protagonismo da atuação humana na construção da mesma e das civilizações. Tal protagonismo

humano, na construção da história e das sociedades, é uma tônica do movimento romântico que, ao se opor ao Classicismo e Racionalismo oriundos do movimento iluminista, centra a atenção na singularidade do ser humano e nas emoções. A subjetividade se destaca, assim, como fator decisivo para a tomada de decisão e formador de comunidades e culturas que se diferenciam umas das outras. Deste modo, os valores e as representações sociais estão atrelados aos aspectos temporais e singulares de cada sociedade, de cada grupo. As emoções ganham relevância na revolta contra as regras tradicionais dos períodos anteriores; sendo compreendidas como a fonte da criatividade e efetivamente, da arte.

Deste modo, podemos compreender os movimentos românticos como frutos de um processo histórico de ruptura com a Idade Média, e decorrente das revoluções sociais em busca de democracia e fim dos regimes absolutistas, como a Revolução Francesa; e econômicas, como a Revolução Industrial. O movimento das ideias decorrente do Iluminismo com a ampliação das novas áreas de conhecimento humano e o alicerce ideológico do direito natural desenvolvido por Rousseau (2002) constituem campo propício para as teorias revolucionárias em busca da igualdade social perante a lei e o desenvolvimento do nacionalismo em diversos países europeus.

Em consonância com o espírito do Iluminismo, o Classicismo tinha sua ênfase no esclarecimento das ideias e a preponderância da razão sobre os sentimentos, resgatando as formas de produções intelectuais e artísticas da Grécia Antiga e prezando os problemas estéticos. A compreensão sobre a natureza nesses períodos históricos se deu a partir da razão e de leis que garantiriam a harmonia e o bom funcionamento (ROSENDENLF e GUINSBURG, 2011). Nessa perspectiva, emergem as noções de equilíbrio, verdade lógica e uma ideia de cosmo em uma harmonia universal que pode ser alcançada por equações lógico-matemáticas. Tal modo iluminista de pensamento desenvolveu a noção de que o sujeito, em sua individualidade, tem sua importância na medida em que é um ser dotado de razão e de bom senso, cuja importância está toda ligada à possibilidade de encontrar a verdade por meio do exercício racional.

Rosenfeld e Guinsburg (2011) destacam que:

O Classicismo se distingue fundamentalmente por elementos como o equilíbrio, a ordem, a harmonia, a objetividade, a ponderação, a proporção, a serenidade, a disciplina, o desenho sábio, o caráter apolíneo, secular, lícido e luminoso. É o domínio do diurno. (p.263)

Nessa busca pelas leis naturais e submetida à hegemonia da razão, a Arte clássica tinha como propósito a generalização e a tipificação, em defesa da universalidade, não deixando espaço para os impulsos subjetivos do artista. O que deveria ser revelado era a obra, e não o seu criador, já que a arte teria a importante função de enobrecer o artista e purificá-lo das paixões e dos impulsos acumulados na vida social (ROSENDENLF e GUINSBURG, 2011).

As tradições culturais e populares foram reforçadas pelos movimentos revolucionários que visaram e recém conquistaram a consciência nacional, e, através do nacionalismo, expressaram um ideal político comum através da linguagem – que individualizou as nações. Reflexo, assim, de uma oposição estética e política frente ao Classicismo, que, em suas diversas formas, foi desenvolvida por e para as camadas mais elevadas da sociedade. A relevância da linguagem foi especialmente importante naquele momento histórico, pois, para além de marcar subjetivamente os indivíduos, tratou-a como um produto cultural a partir do movimento romântico. Foi nessa atmosfera política que os Romantismos encontram sua expressão.

O solipsismo do sujeito cartesiano – ao qual o projeto iluminista assumiu suas bases – inseriu uma radical dicotomia entre indivíduo e mundo, e indicou que tal sujeito isolado só possuiria peso ontológico na mesma medida em que se confundiria como atividade racional, tal como o lema cartesiano “Penso, logo existo”, não deixa de indicar. A partir dessa dicotomia, o movimento romântico surgiu em uma oposição direta ao Iluminismo, erguendo-se em uma recusa radical à cosmovisão racionalista e ao Classicismo estético predominante na França, e que se espalhou por toda Europa. Tal movimento não só inverteu a tese prevalecente no século XVIII, como a inverteu modificando todo esse ponto de vista.

Nos Romantismos, o humano deveria buscar a realização através da criatividade e da sensibilidade, dando vazão aos efeitos e às paixões, e priorizando a desarmonia em lugar da harmonia. A história pessoal do artista passava a se revelar na natureza e no caráter da criação – a obra passava a se confundir com seu autor. Iniciou-se, assim, uma valorização da diferença entre os indivíduos em suas situações sociais e em suas sensibilidades específicas, superestimando a individualidade em detrimento do universal. Na valorização do individualismo crescente, que sob a qual desenvolvia-se o nacionalismo, longe de ser uma

generalização, trazia o elemento particularizante que levaria a verdade de cada singularidade no contexto geral e no âmbito social.

Rousseau é identificado por Singer (2009) como uma figura importante do puritanismo romântico, isso devido à grande ênfase de Rousseau à glorificação dos sentimentos e a uma gama de vagas ideias sentimentais sobre o amor. Essa abordagem representou grande parte do Romantismo em que tal sentimento era entendido como benigno e suficiente para tornar a vida significativa. Rousseau tornava-se um importante inspirador da escola romântica pela sua acentuada crítica à sociedade e à civilização, ressaltando o risco de que, com a socialização e a vida civilizada, o homem perdesse a capacidade de amar, potencial presentes no homem selvagem e na criança. Por tais indivíduos possuírem essa natureza ingênua, deveríamos protegê-los para que eles não fossem influenciados pelo mal da civilização e para que a possibilidade do amor se mantivesse resguardada. Desse modo, os românticos perceberam uma cisão entre sujeito e sociedade, e não buscaram resolvê-la, pois o contexto social somente os cindiria mais.

Na busca da resolução dessa cisão entre sujeito e sociedade, as revoltas sociais buscavam a superação dessa dissociação e da particularização que permitiria acessar o estado natural e inocente do humano. Através da sensibilidade, buscavam um modo de integração e de conquista dessa sociedade pura e primitiva.

Nunes (2011) explicita que os Romantismos possuíam uma categoria psicológica, concretizada no plano literário e artístico, revelador de uma visão de mundo que expõe uma categoria universal deste movimento: um caráter conflitivo e interiorizado, a ambivalência entre o entusiasmo e a melancolia. (p.52).

A vida interior, espiritual, livre e profunda, a que levam a capacidade expansiva e o poder irradiante do Eu, concretizar-se em tudo aquilo o indivíduo tem de singular e característico, e por tudo quanto nele, dos sentimentos aos pensamentos, é capaz de, sob a tônica do entusiasmo, manifestar espontaneamente, aflorando ao exterior [...]. (Idem, Ibidem, p. 58)

Para Binetti (2009), os romantismos se sobressaíram, assim, na História por centrar a realidade e a reflexão sobre o sujeito. O eixo e fundamento de toda a história e cultura reside no rompimento de um sujeito de sua singularidade vivente na integridade abarcada por seu potencial imaginário, afetivo e racional – na pura espiritualidade concreta. O sujeito romântico era tão universal quanto singular, finito como infinito, real como ideal, afetivo como racional, tão corpo como alma.

Binetti (2009) salienta que o potencial imaginário, ou fantasioso, posto pelo romantismo cumpre duas funções: produz a "ideia" como expressão do espírito em sua dimensão eterna, absoluta e universal; e sintetiza a totalidade ideal com seu conteúdo finito e temporal, eternizando o tempo, e temporalizando a eternidade no momento da união. "A fantasia torna possível a nova experiência de uma realidade poetizada, a experiência de um prazer estético capaz de elevar o que é relativo a um dinamismo absoluto." (Idem, *Ibidem*, p. 11)

Apesar de a ideia de se fundir com outra pessoa ou com o divino ser anterior aos romantismos, e podendo ser observada no Platonismo, no Neoplatonismo e em Aristóteles, como indica Singer (2009), atualmente percebemos a herança do amor romântico um modo de amar que subtende que um vínculo apaixonado faz uma vida valer a pena.

Foi na atmosfera de valorização das paixões humanas e de suas expressões em sua máxima espontaneidade que se iniciou a ideia de que seria uma relação livre dos acentos da neutralidade da razão que daria vez à irrupção daquilo que seria mais original no homem. A ideia que prevalece é que o amor, como uma paixão humana verdadeira, como a própria cura. A partir desse questionamento aberto pelas tradições românticas, o campo da valorização das tonalidades e dos sentimentos como a expressão imediata da verdade, como foi visto, ganha terreno.

Como aponta Binetti (2009), a humanidade e o eterno são onipresentes, não conhecem tempo nem espaço. O pensamento de reconciliação, que será então "unidade de união e não união", essa totalidade dinâmica, dividida e reconciliada consigo mesma, os românticos chamam de "amor".

Esses diversos elementos e concepções dos movimentos românticos podem ser percebidos na forma como Binswanger desenvolveu a sua *daseinsanálise* a partir da concepção do amor enquanto traço constitutivo do *Dasein*. A estrutura do amor como constitutiva do modo de ser do *Dasein*, a partir da sua infinitude temporal e espacial, trouxe para o modo de ser do humano o caráter divino, que ao mesmo tempo que o singulariza o homogeniza, tendo a vida comum, em comunidade, como lugar de maior valorização.

Entretanto, Binswanger defendeu que a *Daseinsanálise*, ao se desenvolver e trabalhar com o método fenomenológico e o ser humano, não deveria ser considerada de maneira concreta ou objetivamente como sendo igual a outros

objetos existentes no mundo. Para o médico, a Daseinsanálise não se aproximaria do ser humano com uma teoria; essa linha de Psicoterapia o encara:

[...] teoricamente” sem preconceitos. A partir de sua proposta o que é examinado é o fenômeno do ser-no-mundo, “a partir do qual se pode começar a compreender o que é que o esboço de vida, no sentido de mundo natural, realmente significa. (Binswanger, 1957, p. 118)

Apesar do compromisso e dedicação de Binswanger na aplicação do método fenomenológico à prática clínica, como demonstrado até então, ainda podemos reforçar como o desenvolvimento de sua daseinsanálise, a partir do amor, correlaciona-se com os ideais presentes nos movimentos românticos.

Retomando como os movimentos românticos marcaram a eternidade do tempo e do espaço, podemos perceber que há uma transformação da compreensão dos fatos como sequenciais ou dependentes para a compreensão dada a uma rede de acontecimentos. Como vimos, a eternidade e a infinitude são pontos centrais para a análise do amor na obra de Binswanger, e o seu recurso de se apoiar em obras literárias também nos ficou claro. Entretanto, é importante ressaltarmos que a valorização das autointerpretações, assim como de outras obras de arte, foram também próprias dos movimentos românticos. A arte naquele período ganhou destaque ao valorizar a comunicação e a expressão dos indivíduos. Foi através da criação que o artista apresentava a construção do mundo subjetivo e, assim, popularizou-se a premissa de que para apreender as singularidades devemos estar atentos às exteriorizações manifestadas nas ações comunicativas.

A poesia ganhou proeminência por representar, através da linguagem, o caráter de um povo. O poeta foi alçado à mediador entre o Eu e a Natureza, e ocupou um lugar elevado em relação à humanidade (ROSENDENLF e GUINSBURG, 2011). Binswanger foi um dos que enalteceu e reconheceu a poesia e os poetas como representantes de uma verdade transcendental e universal, e expôs por diversas vezes esse posicionamento em sua análise antropológica-fenomenológica do amor nas *Grundformen* (BINSWANGER, 1964),

Ao destacarmos nos romantismos o alçar da poesia a um lugar superior, que ocupou um lugar privilegiado e transcendente, que comunicou a verdade sobre os valores e sobre a formação espiritual do humano. O poeta romântico atingia a realidade ao falar à sua alma sobre o que há de espiritual nas coisas. Cabe-nos não nos distanciar da análise histórica e social desse movimento, explicitadas

inicialmente no início desta seção, e da forma como Binswanger utilizou da poesia para construir sua teoria. Também não nos é possível uma generalização de todas as obras literárias e de seus autores como exprimindo uma mesma visão.

De todo modo, o próprio Binswanger na primeira parte de *as Formas fundamentais* (BINSWANGER, 1964) - ao apresentar a estrutura ontológica do amor a partir da espacialidade, temporalidade e historicidade - justificou que repousa, no interior das poesias, os traços ontológicos do amor. Segundo o psiquiatra, a linguagem da poesia é irmã da linguagem do amor (Idem, *ibidem*).

Dos autores mais citados por Binswanger (1881 – 1966), temos Shakespeare (1564 – 1616), Goethe (1749 – 1832), Rilke (1875 – 1926), e a correspondência entre o casal de escritores Elizabeth Barrett Browning (1806 – 1861) e Robert Browning (1812 – 1889). Destes, somente o casal Browning e Goethe são destacados por Guinsburg e Prizskulnik (2011) dentro da cronologia dos romantismos, o que não invalidaria a nossa premissa. Shakespeare viveu anteriormente ao momento demarcado, Rilke posteriormente e contemporâneo de Binswanger. Os romantismos, deste modo, são compreendidos neste trabalho por seus preceitos éticos e estéticos que acompanharam os movimentos históricos, sociais, políticos e filosóficos da época, não devendo ser tomados somente em seu enquadramento temporal. Pechter (2011) já nos alerta que poucos escritos contemporâneos sobre romantismos são livres de conotações polêmicas, a ponto de ser extremamente difícil considerar o tema com o distanciamento histórico que se aplica ao estudo de movimentos anteriores e posteriores nos estudos da história literária. Podemos concluir que não nos é possível tratar dos movimentos românticos como uma unidade, e que, quando assim o fazemos, serve-nos somente para uma distinção epocal histórica.

Destacaremos, então, algumas características das obras de Shakespeare, Goethe e Rilke para melhor marcarmos a relação de suas produções com o pensamento de Binswanger (1964) sobre o amor.

Shakespeare, segundo Rosenfeld e Guinsburg (2011), já exaltava o valor moral da produção artística enquanto função significativa para o enobrecimento do homem e a purgação das paixões. O modelo disruptivo de Shakespeare foi inspiração para o movimento romântico como um todo, no qual a desobediência e a libertação dos moldes clássicos se faziam presentes em suas obras (ROSENDENLF e GUINSBURG, 2011), o que é corroborado por Konder (2007a) ao destacar que

Shakespeare, em sua época, vivenciou as dificuldades criadas pelas forças conservadoras para impedir mudanças significativas no plano das instituições políticas, socioeconômicas, culturais e dos costumes.

Singer (1984a) retratou bem essa tensão sociopolítica na qual Shakespeare estava inserido, e a qual creditou como parte responsável para o movimento de passagem da compreensão do amor de um viés cortês para um viés romântico, ao analisar a forma de como o amor se manifestava em suas obras.

Singer (1984a) descreveu que Shakespeare, ao não estar doutrinado no sentido religioso luterano, era o único em sua época que poderia explorar a religiosidade de uma maneira teológica, que reconhece a importância da religião para os outros, mas que não o direcionam para resolver algo para si. Com esse traço marcado em suas obras, pela evitação de resoluções tendenciosas, manteve-se distante de motivações interiores, expondo, assim, o conflito da mentalidade moralista de sua época em cada situação dramática, e englobando cada aspecto ou especulação sobre o homem e a natureza.

O desenvolvimento do pensamento de Shakespeare se iniciou a partir de uma linguagem platoniana e se encerrou em uma visada mais naturalista, bem distante de Platão. Entretanto, seria errôneo afirmar que há uma linearidade nessa virada, pois o movimento de suas obras misturava esses elementos de acordo com sua intenção – que sempre foi primariamente a dramatização mais do que a rotulação, classificação. (SINGER, 1984a).

Em relação ao amor nas obras shakespearianas, Singer (1984a) descreveu como a virada de uma inspiração platônica, direcionada para a beleza última¹⁴, que passava a ser combinada com ideias tradicionais sobre o matrimônio, visando explorar mais a existência cotidiana do que as idealizações, mesmo do amor enquanto ato sexual.

Sem usar qualquer sugestão que remetesse a uma alternativa religiosa, Shakespeare conseguiu sugerir que o tempo seria o suficiente para traspor quaisquer valores e criar a inconstância na vida mundana. Ao enaltecer que a natureza forma e transforma o mundo em um lugar familiar, gentil, e de paz, é que podemos associá-la ao conceito de lar/morada. Seria no fluxo do tempo que

¹⁴ A beleza última é referência ao estado mais elevado do amor exposto em “O Banquete”, de Platão (2017).

poderíamos, enquanto humanidade, amar-nos em irmandade, num retorno para a natureza.

A temporalidade do amor, descrita por Binswanger (1964), foi também assinalada por Singer (1984a) ao analisar a obra de Shakespeare. Entretanto, a tragédia elaborada pelo dramaturgo inglês em *Romeu e Julieta*, por exemplo, foi mais uma condenação da sociedade do que uma revelação de um amor triunfante na vida eterna ou sobre tal estrutura do amor. Deste modo, a atemporalidade do amor, colocada em seu trágico final de duplo suicídio,¹⁵ serviria para ilustrar uma crítica social sobre as formas que os ditames do mundo contemporâneo poderiam destruir o que torna a vida mais sagrada: o amor.

Singer (1984a) não deixou dúvidas de que as críticas de Shakespeare não podem ser vistas como um ideal de harmonização social entre os valores do amor e da sociedade, pois ele sabia que a realidade raramente permitiria que esse ideal se estabelecesse. Suas obras trágicas são, assim, a forma de forçar-nos a experimentar a cisão entre o real e o ideal, e, ao mesmo tempo, antecipam e se diferenciam do romantismo do século XIX ao apresentar repetidamente a ambivalência entre amor e morte.

O que Singer (1984a) alegou que o sucesso de Shakespeare se baseava, ao final de seus romances e comédias, que o amor ideal poderia ser conquistado pela experiência humana. O escritor inglês, ao se afastar das concepções platônicas e resistindo a supervalorização do amor mantendo-se no realismo, provia uma nova orientação – não mais a busca pelo amor em seu estado de beleza mais pura, mas naquele que se encontra na relação – o ser amado.

Singer (1984a) nos fez concluir sobre sua análise sobre o conceito de amor em Shakespeare está sempre sob ameaça das convenções sociais – seja pela família ou pela política, o que o faz ser muito difícil de ser alcançado enquanto ideal.

O amor shakespeariano ressoa, como vimos anteriormente, nas características marcadas no Romantismo. Seguiremos, então, analisando uma forma diferente de exposição do amor, a partir de Goethe, reforçando em nossa discussão para a forma como o espírito romântico ressoou na obra de Binswanger (1964).

¹⁵ Romeu e Julieta nos são apresentados na obra de Shakespeare a partir de uma breve história de amor. Após se apaixonarem, casaram escondidos de suas famílias que mantiveram uma rivalidade pública. Após o não reconhecimento da união dos jovens e das tentativas de impedimento, Julieta recebeu a ajuda de Frei Laurence e tomou uma poção para aparentar estar morta. Romeu, desconhecendo o plano elaborado, ao encontrar a amada aparentemente morta, suicidou-se. Julieta repetiu tal ato ao despertar e encontrar seu amor já falecido.

Ao tratarmos de Goethe, é importante salientar que o escritor alemão é o mais referenciado na primeira parte de as *Formas fundamentais* (Binswanger, 1964) por suas autointerpretações do amor. É possível que a proximidade temporal, geográfica e idiomática foram fatores determinantes para tal. Entretanto, cabe-nos, por ora, contextualizar sua obra e expor brevemente como o conceito de amor nessa se desenvolveram.

Konder (2007b) define Goethe como um dos clássicos da literatura alemã, já Singer (1984a) o situou dentro do que se chamaria o “Romantismo Pessimista”. Konder (2007) e Bohm (2003) nos expõe como essa categoria pode ser marcada a partir de um de seus primeiros livros de sucesso *Os sofrimentos do jovem Werther*, no qual um jovem apaixonado, ao final de sua trajetória narrada, suicidou-se. O romance supracitado foi analisado por Konder (2007) como uma articulação entre a felicidade individual e o cálculo necessário que devemos desenvolver para convivermos em sociedade, negando, assim, uma leitura que coloque a tensão exposta na obra entre o amor/paixão e a racionalidade.

Percebemos, então, que o jovem de Goethe reproduziu em seu primeiro sucesso uma das tensões delimitadas pelo espírito romântico de sua época. A questão posta por Konder (2007), como central nessa obra, revela a tensão do lugar das emoções e do amor na sociedade burguesa da época. O comentador (Idem, ibidem) nos explicita que a esfera privada se torna, assim, uma dimensão poderosa e decisiva na dimensão comunitária e afirma:

O amor é a forma mais radical de “ir ao outro”, de se conhecer intimamente num ser humano diferente. E é nesse sentido que o poeta Goethe questiona o conselho socrático: “Conhece a ti mesmo”. Quem ama [...] não tem a pretensão de se instalar no autoconhecimento, porque vive intensamente a aventura de sair de si e mergulhar na alteridade (p.29)

Dessa forma, Konder (Ibidem) retrata o desejo de Goethe de traduzir em suas obras literárias a necessidade da articulação do individual e do coletivo na história, situando que a liberdade individual só se alcançaria com, e não apesar, da necessidade do coletivo. Em *Fausto*, sua peça mais famosa, tal articulação foi bem destacada e, tal obra, fora citada repetidas vezes na obra de Binswanger (1964).

Apesar deste destaque ao se aproximar muito do que expomos inicialmente sobre o movimento romântico em Guinsburg e Prizskulnik (2011), Konder (2007) e Singer (1984b), o poeta recusava o rótulo de pertencimento ao movimento de sua época, como registrado por Richards (2002) e Bohm (2003), o considerando como

uma literatura pobre e fraca. Ao mesmo tempo, Goethe recusava qualquer rótulo que o vinculasse ao Classicismo, e ainda acreditava que nenhum outro escritor alemão também o aceitaria (BOHM, 2003).

Bohm (2003) justifica que Goethe nutria uma antipatia por todas as variedades de pensamento irracional, e que se dedicava à vigilância em detectar sua influência, seja no comportamento, nas teorias filosóficas, nos textos literários ou na política. Isso nos ajuda a explicar a reação negativa de Goethe ao rótulo do Romantismo, pois o identificava como uma forma de conversão ao Catolicismo e uma dependência excessivamente forte da imaginação, e, sendo assim, categorizada por ele como antirracional e uma ameaça à ordem social.

Tal discussão sobre o enquadramento de Goethe, assim como realizamos com Shakespeare no movimento romântico, não é aleatória e nem simples de ser executada, como pode-se perceber. Bohm (2003) retrata a dificuldade desse impasse da seguinte maneira:

[...] Fausto, como Goethe tinha concebido o personagem, estava literalmente doente, sofrendo de melancolia. Finalmente, as meras coincidências da história da publicação, por meio das quais Fausto apareceu em 1790 e novamente em 1808, quando o romantismo alemão florescia, não deve nos cegar para o fato de que Goethe havia começado a trabalhar no projeto no início da década de 1770, muito antes da estética e da poética do Romantismo tornou-se influente. Que consideração pelo original de Goethe intenções que implica é que para ele o Romântico foi definido em oposição a antiguidade clássica, que começou no que hoje chamamos de período medieval e estendeu-se ao longo da Renascença até o final do século XVIII. Desse modo Fausto era um representante do Romântico, mas também eram Dante, Ariosto, Tasso e Shakespeare. (p. 43. Tradução livre do autor)

Richards (2002), entretanto, apresenta que, em uma carta a Eckerman, Goethe narrou que se convenceu de ser um romântico após, em uma conversa, Schiller o ter demonstrado e convencido como tal.

O tema do amor em Goethe teve seu início justamente na obra *Os sofrimentos do jovem Werther*, que escreveu aos seus vinte e cinco anos, e levantou muitas controvérsias sobre o tema (SINGER, 1984b). Seria o amor autodestrutivo de um jovem autêntico ou fruto de sofrimento psíquico? Segundo Singer (1984b), um Goethe tardio afirmou que o amor do jovem personagem não poderia ser explicado em termos psicológicos, muito menos do aspecto do adoecimento.

A relevância do escritor para o Romantismo é significativa por expor seu protagonista no conflito entre os aspectos otimistas e pessimistas do amor

romântico. De todo modo, outros elementos já destacados no princípio desta seção sobre o movimento romântico estão presentes na obra de Goethe, exemplificando-os: a sensibilidade do personagem; as profundas emoções destacadas fortemente; uma idealização de um amor cósmico; a intuição e a beleza da natureza. Amor e morte permearam toda a obra subsequente de Goethe, mas a morte escolhida pelo personagem, decorrente da recusa da mulher amada, somente é mais um dado para levarmos em conta de como o amor não poder ser dissociado das condições imperfeitas do mundo, s pela observação de Singer (1984b).

A influência de Goethe para o romantismo alemão e de demais países é reconhecida por Singer (1984), Bohm (2003) e Richards (2002). Somamos a essa relevância, a proximidade com a perspectiva do amor que Binswanger (1964) desenvolveu em sua antropologia-fenomenológica, na qual, a partir do amor, podemos reconhecer a finitude da existência.

Sem o intuito de encerrarmos ou esgotarmos tal discussão, devemos nos deter na obra de Rainer Maria Rilke. Rilke, desde a morte de Goethe, foi considerado um dos maiores poetas alemães de sua geração (KAUFMANN, 1960; MC CORT, 2001). Contemporâneo de Binswanger, sua obra foi de grande influência para a época e para o desenvolvimento do pensamento do psiquiatra suíço, o que podemos afirmar não somente pela quantidade de citações constantes nas *Formas fundamentais* (BINSWANGER, 1964), mas pela presença recorrente na obra do poeta de temas como: a autenticidade da existência; a experiência da temporalidade; e a morte como questão (KAUFMANN, 1960).

O enquadre do poeta no auge do movimento romântico alemão realizado por McCort (2001), vai além da mera categorização cronológica. Para McCort (2001), as obras de Rilke e de Nietzsche (1844 - 1900) amadureceram o Romantismo alemão.

É importante ressaltar, novamente, que enquadrámos o pensamento romântico apresentado até então a fim de exemplificar o espírito de uma época e como tal influenciou o pensamento e a obra de Binswanger (1964) na análise do amor. Mc Cort (2001) salienta que a inquietação existencial presente na obra de Rilke refletia sua ansiedade por ser arrastado pela grande mudança de paradigma histórico-intelectual de seu tempo: a mudança que acompanhava do modernismo ao pós-modernismo.

A tradição romântica alemã possibilitou a Rilke transitar entre o sagrado e o profano, pois tais pontos não estavam em desacordo, na transição da era

modernista para a pós-modernista, na tradição romântica alemã, tal ambiguidade fazia parte da ambiência literário-cultural (MC CORT, 2001). Tal asserção é explicada da seguinte forma:

[...] o romantismo, fecha a lacuna entre significante e significado, teria sido mais preciso dizer que expõe essa lacuna como um delírio, como um espaço necessário pretendido ou virtual entre polos inseparáveis cuja natureza virtual foi de alguma forma esquecida. Para a consciência poética não existe tal lacuna: palavras e coisas, sejam essas coisas objetos “lá fora” ou significados e associações “aqui”, são, como Deus e suas máscaras, uma interface dinâmica eterna. Não há necessidade de qualquer “lugar de descanso” de significado aqui. (Idem, ibidem, p.61 – tradução nossa).

Esses alargamentos e libertações dos ditames culturais, éticos e religiosos da época, que reverberam na obra de Rilke, revelam-nos novamente os efeitos do Romantismo em resposta ao Classicismo e ao Iluminismo que imperavam na ordem social.

O tema do amor na obra de Rilke se manifestou de forma muito similar ao que observamos na obra de Binswanger (1964). Zajonc (2006) e Finney (2014) destacam que Rilke sustentou a ideia da impossibilidade da união entre duas pessoas, sendo mais fácil uma “fusão” com o amado, já que a união seria destacada pela individualização. Deste modo, o amor aparecia em sua obra como o encontro, no qual duas solidões que se protegem, limitam-se e se saúdam. Tal compreensão é reforçada pela interpretação de Dorr-Zegers (2005) de que o amor, na obra de Rilke, representa não apenas o deslocamento do outro, mas a criação de um novo espaço, um espaço nosso.

Finney (2014), em sua tese de Filosofia sobre a influência da cultura russa no pensamento de Rilke, informa-nos que o amor é um dos maiores temas na obra do poeta, e que sua ênfase significativa na “compreensão do amor como um processo de trabalho para toda a vida, crença na impossibilidade de possuir o outro e na falta de necessidade de fazê-lo dão à percepção do conceito de amor de Rilke uma qualidade única.” (Idem, ibidem, p.104 – tradução nossa).

Podemos lembrar que a ideia de “fusão” e a impossibilidade de dominação ou posse do outro no amor é um dos pontos trabalhados por Binswanger (1964), e que tais orientações sobre o tema do amor na obra de Rilke retratam, também, o contexto sócio-político que se desenvolvia na época das novas organizações sociais que acompanharam o movimento romântico na Europa. Essa linguagem sobre o amor em Rilke, e em toda a tradição romântica, revelam a tônica artística da época

de encontro e de expressão dos sentimentos, que facilitariam a compreensão e o crescimento espiritual. Deste modo, Finney (Ibidem) nos indica que tal empreitada compreensiva sobre o amor e sua linguagem também possibilitam a conquista final da civilização humana: a arte.

Segundo Finney (Ibidem), Rilke viu o principal obstáculo no caminho do amor ideal no desejo das pessoas de construir o outro de acordo com seus desejos e / ou convenções sociais. Deste modo, a compreensão do amor já pode ser compreendida com um fator comum em Shakespeare, Goethe e Rilke.

As tensões e as dificuldades de se enquadrar as obras literárias nos movimentos românticos são diversas, mas acreditamos ter exposto suficientemente como tal período histórico revelou uma perspectiva específica da compreensão do amor, que perpassava do ordenamento social à relação entre inter e intra indivíduos.

Para complementar nossa investigação sobre as influências românticas na proposta de amor em Binswanger, para além das obras literárias, destacaremos como os pensamentos filosóficos de Rousseau (1712 – 1778) podem ser correlacionados com a obra do psiquiatra.

May (2011) nos auxilia em nossa tese ao afirmar que para alguns românticos, o amor é uma grande fonte de bondade e de verdade, superior à razão. O amor é alçado a um valor superior, nada podendo ser maior que o amor entre os seres humanos. Podemos vislumbrar a herança do sagrado e as referências ao infinito e ao eterno em Binswanger nessa afirmação.

Com o declínio da autoridade da religião e das hierarquias sociais tradicionais durante as revoluções na Europa, uma convicção crescente de que os humanos não são atribuídos a uma posição em uma hierarquia herdada, seja uma hierarquia divina definida por Deus ou uma hierarquia social com um monarca absoluto à sua frente possibilitou a construção do direito, e até mesmo do dever, de ser autodeterminante. O que significa criar, ou pelo menos, concordar com quem somos. O bem maior, em outras palavras, é legislado não em uma esfera celestial, mas profundamente dentro de nós como indivíduos, ou em uma relação orgânica entre cada um de nós e nossa comunidade.

Através das revoluções de pensamento e de ordenamento social se, por um lado, perde-se certa ordem divina de organização da vida em comunidade, como no caso dos estados absolutistas, por outro lado, houve também o ganho da possibilidade da construção de uma nova ordem. Nessa possibilidade, manifestava-

se a exaltação da criatividade e o desejo de transformação que perpassava as relações individuais, institucionais e sociais. A liberdade humana sendo celebrada e desejada passou a conceber o amor como um bem maior e um dever, que serviria para além do ordenamento social, mas também para a expressão das individualidades (MAY, 2011).

Rousseau (2013), apontado por muitos estudiosos como precursor do movimento romântico francês, corroborou tal visão, acreditando que o amor serviria para um propósito moral, de autodescoberta, através da boa sorte de amar e ser amado. O amor seria um caminho de promover a pureza interior - de sentimentos e motivações - inerentes ao humano sem encontrar resistências. Essa pureza ingênua e pouco sofisticada muito se aproxima da concepção de Binswanger. Ao cultivá-lo, descobre-se e ouve-se a voz interior do sujeito que ama e, portanto, também em condições de ouvir com mais sensibilidade a voz de um ente querido, da comunidade e da natureza. O amor é assim para Rousseau, da mesma forma como para Binswanger: o caminho.

Deste modo, para além do nosso esforço de identificar os traços românticos nas autointerpretações selecionadas por Binswanger, o pensamento de Rousseau nos auxilia a corroborar nossa tese. Rousseau (2013), assim como Binswanger, também tratou da forma de adoecimento do amor. O amor que volta para si, nomeado pelo filósofo de *amour-propre* (amor-próprio), é um sentimento artificial e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a ter mais estima por si mesmo do que por qualquer outro. É essa forma de amar que inspira o mal que os humanos fazem uns aos outros. Em oposição, temos o amor a si mesmo (*amour de soi*), um sentimento natural que leva todo animal a zelar por sua própria preservação e que, dirigido no humano, pela razão e modificado pela piedade, produz humanidade e virtude.

A piedade, em Rousseau, remete-nos ao *ser-no-mundo-com-o-outro* que ama em Binswanger, pois o filósofo afirmou que é esse sentimento que, moderado a partir do amor a si mesmo, contribui para a conservação mútua da espécie. Em oposição, o voltar para si mesmo do amor-próprio é a forma como o humano encontra de se separar de tudo aquilo que o aflige e o incomoda, separando-o do coletivo (ROUSSEAU, 2013). Tal distinção entre os modos de amor facilmente se correlacionam com a proposta binswangeriana, apesar da naturalização exacerbada de Rousseau.

Ao retomarmos que a proposta de se insanalítica toma forma na transposição da compreensão dos sonhos e do movimento de queda, que joga a existência para o mundo individual, podemos perceber como para Binswanger (2013a), ao afirmar que a pessoa que sofre psicopatologicamente tende a preferência pelo afetivo a qualquer conteúdo do drama dos sonhos, podemos perceber como tal interpretação se aproxima da proposta de Rousseau (2013). Tal movimento descrito pelo psiquiatra remete a pessoa adoecida a uma retirada da vida, uma perda do sentido da vida – devido a uma dissolução no conteúdo subjetivo afetivo. Neste ponto, o psiquiatra traçou, assim, um caráter de normalidade e de adoecimento, a partir da forma como ocorresse a relação com o conteúdo afetivo, que perpetua-se-á por toda sua obra como abordado anteriormente.

Em oposição ao amor-próprio, temos em Binswanger (2013a) um caráter universal, que nos remete ao conteúdo supraindividual, que se refere ao movimento ontológico de queda e de ascensão impossível de ser alcançado pelo particular individual. Enquanto no individual (como nos sonhos) há um voltar-se totalmente para seu próprio mundo, é na vida em comunidade (como na vigília) que mundo em comum se revela. Nesta tensão, entre o particular e o universal, que Binswanger (2013a) abordou que o entendimento, como um modo de pensamento sensato, sendo algo comum a todos. Deste modo, portanto, haveria algo em que todos se encontram, algo em que todos poderiam concordar. Para o psiquiatra, muitos vivem de qualquer forma, como se tivessem e pudessem ter um entendimento particular ou um pensamento próprio privado. Esta última possibilidade, porém, quer aconteça em sono fisiológico, quer se dê em vigília, é um seguir sonhando. Dessa forma, Binswanger se utilizou desta dicotomia não só para tratar da vigília e do sonho, mas do normal e do patológico, da nostridade e do em-si-mesmamento.

Para Binswanger (2013a), uma vida desperta da opinião privada, do mundo íntimo, seguindo as regras do universal, consistiria em estar em conexão com o todo. Deste modo, qualquer tratamento psíquico que se leve a sério (na visão do psiquiatra) precisaria, em algum momento, decidir se irá preservar a opinião privada ou o despertar – com o auxílio de um mediador, no caso o psicoterapeuta – do mundo próprio para o mundo comum. Saindo, assim, da ilusão para a verdade e para a participação da vida da universalidade. Lemos (2022) correlaciona bem essa dualidade entre sujeito e comunidade pelo movimento romântico:

A ambiguidade é, portanto, o índice de um espaço de sobreposição contínua entre o visível e o invisível, e, nele, uma relação amorosa, o que significa, em termos românticos, uma comunidade se funda no momento mesmo em que seus valores se desestabilizam e se põem em movimento. (p.207)

A transposição da estrutura do *Dasein*, desenvolvida por Binswanger para a compreensão das psicopatologias, parece-nos ainda de extrema relevância para a Daseinsanálise contemporânea. A desestabilização dos valores mencionados por Lemos (2022) – que entendemos como a representação da individualidade - e a passagem, o movimento, para a universalidade em uma leitura de comunidade posta pelos ideais românticos e apropriados por Binswanger, revelam-nos, também, uma possibilidade de clínica que sustente a crítica aos moldes das ciências da natureza. Entretanto, não conseguimos encontrar na obra de Binswanger para além do modo como o psicoterapeuta deve se encontrar com o outro. Podemos concluir que o amor é componente indispensável à Psicoterapia? Podemos seguramente afirmar que é um tema comum para o humano, que pode perpassar discussões racionais ou ser fruto de preocupações, de desejos, de medos, de delírios e de sentimentos que se manifestam nos encontros clínicos.

Os encontros clínicos, o tratamento psicoterápico e a concepção de cura se desenvolvem e se diferenciam em várias direções, escolas e ramos secundários em Psicoterapia, que não podem ser esquecidos. Entretanto, o modo como se desenvolvem (como apresentados na introdução deste trabalho) parecem sempre retornar à posição objetivante denunciada por Binswanger. Seja na investigação de suas eficácias, seja no treinamento de profissionais para melhor alcançá-las. Obviamente, compreendemos que, em geral, tudo em nosso mundo contemporâneo é regulado, institucionalizado e calculado. A profissão de psicoterapeuta não foi poupada. Enquanto saber-ciência, queremos estar sempre na vanguarda da investigação e no nosso campo profissional. Cada vez mais procuramos adaptar-nos à visão científica do mundo. Esse trabalho, neste momento, alcança uma encruzilhada. O tema do amor, desenvolvido há tanto tempo por Binswanger, ainda pode nos dizer algo em relação à prática clínica da Daseinsanálise contemporânea?

A análise da existência parece levar a um pequeno e estranho lugar em toda a confusão de testes empíricos, avaliação, academização, burocratização, ciência (natural). De alguma forma, resistindo à tentação da hegemonia da razão, a análise da existência é uma orientação psicoterapêutica reconhecida, que funciona

fenomenologicamente e hermenêutica, proclamando menos certezas do que se pratica. Os analistas de existência também leem a literatura especializada mais recente e participam de congressos; afinal, somos todos filhos do nosso tempo - nesta época histórica com todos os seus desafios e seus fenômenos.

Gadamer (2009) nos lembra que a experiência científica, baseada em procedimentos metódicos, visa alcançar a exclusividade única e segura de qualquer experiência, sendo também a única forma de as legitimar. Assumindo uma posição de ponto máximo do saber, a ciência que domina a natureza através da técnica posiciona tudo o que não possa ser incluído nessa metodologia como marginal – principalmente àquelas experiências que nos remetem à prática.

Deste modo, nosso tempo demanda empenho para discorrer, neste momento, sobre como podemos utilizar os conceitos propostos por Binswanger sem dependermos do pertencimento ao modo de funcionamento da técnica. Sem delimitarmos se a proposta de Binswanger seria ou não uma fenomenologia do amor, buscamos ao longo deste trabalho evidenciar como a construção do amor, enquanto um componente existencial, articulou-se com a interpretação dos casos clínicos por Binswanger. Tendo ele definido o amor a partir dos ideais românticos ou não, sua proposta de *daseins* análise deve ser valorizada nos pontos que nos possibilita reposicionar as práticas em Psicologia dominadas pelas objetificações da experiência humana.

Binswanger, ao longo de sua obra, lembra-nos que atuamos no nível ontológico (de possibilidades) e no ôntico (do factual). Não há cura para se prometer ou oferecer, nenhuma técnica para implementar e para garantir, assim, a liberdade ao outro para ser. Baseado na estrutura ontológica do *ser-com* e no *ser-com-o-outro-para-além-do-mundo*, Binswanger nos orienta mais para a reflexão das práticas terapêuticas do que prescreve condutas.

Jullien (1998) nos auxilia na compreensão e no reforço da premissa de Binswanger ao diferenciar efeito e *efecto*: “[...] o efeito é ao mesmo tempo simplesmente casual demais e puramente explicativo demais, ao mesmo tempo produzido demais e acabado demais para dar conta da efetividade que está em ação [...]”. (p.147); E continua:

Diferentemente do efeito (visado pelo agir numa relação meios-fim), o *efecto* não deve ser “buscado”, de forma direta e voluntária; ele é chamado a decorrer “naturalmente” do processo encetado. Toda estratégia consistirá, em contrapartida, em saber implicar o processo a montante, de onde o

efeito em seguida será levado por si mesmo a “vir”. Porque é da ordem da consequência, porque implica portanto, para resultar, passar por um processo que é sua condição, essa eficácia é indireta [...] (p. 148).

Percebemos, assim, que as pesquisas mencionadas na introdução de nosso trabalho, independente da vertente teórica, versavam sobre o efeito da Psicoterapia. Utilizando-se de determinados instrumentos e através da objetificação da existência, retirou-se o que era próprio do encontro terapêutico. Se o encontro pode ser treinado, formatado, e imposto como fórmula e critério para a eficácia, teríamos, assim, uma proposta muito diferente da de Binswanger. Mesmo em Rogers (2008), que postula: as disposições congruência; aceitação incondicional; e compreensão empática em um sistema que a cada vez se torna mais instrumental – tendo em vista as pesquisas apresentadas sobre protocolos de empatia.

Ao nos apresentar modos de reflexão do *ser-com-o-outro-que-ama*, Binswanger nos oferece uma discussão diferente sobre eficácia e cura. Apesar da cura estar posta como possibilidade no retorno ao mundo da coletividade, o psiquiatra, através de seus casos clínicos, demonstrou que há uma necessidade de não-agir, como proposto por Jullien (1998):

[...] todo agir é forçado a bloquear momentaneamente o real, quando tudo nos mostra que está em evolução contínua; [...] o não-agir não traduz nenhum desinteresse em relação ao mundo, que ele não nos desvia em nada da realidade (que não é místico) [...] o agir é mantido (em sua perspectiva de eficácia, apenas seu objeto é retirado (naquilo que se arrisca sempre a conter de parcial e de fixo); por isso liberada do que implica ordinariamente de rígido e de limitado, a atividade é conduzida a seu pleno regime, ela se confunde com o curso das coisas em vez de perturbá-lo: se retiro do agir seu ativismo, suprimo junto a oportunidade da desordem. (p. 111-112)

O *agir-sem-agir* desenvolvido por Jullien (1998), a partir da Filosofia oriental, é um modo de podermos pensar a prática daseinsanalítica proposta por Binswanger, na qual a intervenção psicoterapêutica não ocorre através da ação de adicionar força, direção, contenção, ou qualquer outro eufemismo, para o ser que se apresenta.

O desenvolvimento que o paciente conseguiu realizar em sua vida até o momento que procura, ou é encaminhado para a Psicoterapia, de algum modo, é "perturbado". Ou seja, restrito em relação ao originalmente concebido como livre para suas próprias possibilidades. Consequentemente, a terapia trata de liberar essas possibilidades e levar a uma existência mais livre.

Sá (2017) reafirma tal premissa ao afirmar que

[...] a liberdade orienta a psicoterapia como possibilidade de cuidado [...], trata-se antes de uma ampliação da mobilidade e da liberdade com relação aos desejos que traduzem justamente o fechamento e a restrição da existência às identificações enrijecidas (p.122).

Essa forma de compreensão da relação entre a psicoterapêutica e o papel especial do psicoterapeuta deve ser entendida do ponto de vista de que essa liberdade que é o "objetivo". Ou melhor, a preocupação da análise psicoterapêutica da existência.

A ampliação do conceito heideggeriano de *ser-com* para o *ser-com-o-outro-que-ama* apresentado por Binswanger, ao ser transposto para a relação psicoterapêutica, apresenta-nos a necessidade de que o profissional esteja atento a forma como o encontro se dá. Ao retirar o foco da práxis, Binswanger retomou a predominância da experiência sem a objetificação do outro. Aparece para nós que a habilidade de confiar é o objetivo maior da Daseinsanálise, e isso é efeito proporcionado pela estrutura do amor. No encontro terapêutico, um modo único de relação atualizante entre *Daseins* é apresentado.

A compreensão do *Dasein*, enquanto amor, ajuda-nos a superar as restrições em nossos relacionamentos com o mundo. É capaz de abrir esse espaço para que o outro se conscientize do que é seu ao ser um deixar-ser. Precisamente quando o terapeuta está envolvido na relação terapêutica e corresponde ao desenvolvimento dessa relação, que possibilita a atmosfera de confiança e que permite ao outro mostrar a si mesmo e o modo de vida anterior tornar-se questionável deixar. A experiência da cura, desenvolvendo-se na relação de apoio e de segurança com o terapeuta, torna-se cada vez mais o que se é. A análise da existência é um procedimento de abertura, um processo de visibilização, de permitir que surjam novas possibilidades de ser. Trata-se de uma expansão do mundo e das referências que nesse se orientam e segundo o mesmo. Deste modo, os pacientes ganham gradualmente a confiança para abrir-se lentamente ao mundo e, assim, à vida, expandir e descobrir para além dos encontros terapêuticos, experimentá-los, apropriar-se desses e, assim, encontrar um modo de vida mais livre.

Feijoo (2011) corrobora essa proposta ao destacar a não imposição de verdades representacionais sobre a existência. O discurso clínico deve visar o desvelar da negatividade essencial da existência, rompendo com as dicotomias advindas da tradição que estabelecem uma separação entre o sujeito e o mundo;

interioridade e exterioridade; mente e corpo, compreendendo que a existência se apresenta de forma em que esses elementos se dão cooriginariamente

Ao destacarmos o caráter de *poder-ser*, que posiciona a existência do *ser-aí* como algo que tem sempre um campo de possibilidades, Accetta (2015) pontua que a clínica fenomenológica propõe um espelhamento desse campo de possibilidades, devolvendo ao outro que sua existência não se apresente dotada de uma propriedade estanque, possibilitando a abertura de campos de reinvenções de si. Cabendo, assim, a essa clínica psicológica promover o desvelamento das possibilidades próprias e autênticas que o caráter de *poder-ser* propicia.

Percebemos que, na Daseinsanálise, a relação é de importância essencial para o processo de cura ou de autolibertação. Podemos dizer, neste ponto, que a relação terapêutica na Dasein-Análise se mostra uma relação de amor. Para tal afirmação, podemos ir além do exposto por Binswanger, e recorrer a uma bela passagem em uma carta de Martin Heidegger, apontando para o poder terapêutico do amor: “*amo: volo ut sis*”, em tradução livre “amo: quero que sejas”. O amor é deixar ser num sentido mais profundo, segundo o qual evoca o ser.

CONCLUSÃO

A complexa relação de proximidade-distância entre os pensamentos de Binswanger e Heidegger parece passar fundamentalmente pela questão de produzir, ou não, por meio da analítica do *Dasein*, algum tipo de ciência ôntica. Binswanger, na medida em que foi psiquiatra e teve a finalidade de elaboração de um proceder clínico, buscou em *Ser e tempo* a fonte para o desenvolvimento da Daseinsanálise como um método psiquiátrico ¹⁶ e um saber antropológico. No entanto, como se sabe, a postura heideggeriana sempre fora a de manter distância em relação à toda tentativa de captura da ontologia fundamental na direção da construção de alguma ciência ôntica que pudesse ser sua porta voz. Nesse sentido, indica Stein (2012):

Nessa maneira de tratar aqueles que levam em consideração a sua obra, quase temos a impressão de que realmente o filósofo [Heidegger] quer ser o único intérprete de si mesmo, e parece inclinar-se fortemente para uma recusa total de aproximação da estrutura analítico-existencial de uma estrutura antropológica que possa ser mediadora para uma compreensão psiquiátrica de afecções psíquicas do ser humano. Se esse é o caso, então, continuem os cientistas, e os perguntadores pela condição humana, a acertar e errar por conta própria, sem terem licença para se aproximar do filósofo. (p. 123)

Nesse ponto, a Daseinsanálise binswangeriana, no entanto, reproduzindo a lógica do trecho acima, ainda estaria presa à construção de algum saber daseinsanalítico positivo, gerando, com isso, algum saber antropológico (Feijoo *et al.*, 2020). Justamente nesse ponto é possível compreender a crítica específica em relação à Binswanger presente nos *Seminários de Zollikon* (2009b) em três aspectos importantes. 1) O primeiro deles está presente nos diálogos com Medard Boss, em particular o do dia 08 de março de 1965, no qual Heidegger indicou que o *Dasein* binswangeriano é o *Dasein* de *Ser e tempo* mutilado, pois vinculado a um *Dasein* em específico e isolado – o da clínica psiquiátrica. 2) Dessa forma, somente em seguida a tal isolamento, tal *Dasein* mutilado necessitaria de um acesso por meio do amor como forma de compreender o cuidado de forma antropológica, no sentido de uma produção positiva de conteúdo sobre o sujeito em questão. 3) Heidegger (2009b) reconheceu, com isso, uma recaída na noção de sujeito apartado do mundo, que poderia ser separado do aí e pensado isoladamente. Para Heidegger, tal separação

¹⁶ Método esse compreendido como procedimento ôntico de lida com casos e dilemas concretos e específicos, sem nenhuma intenção de discussão em torno da compreensão do termo ‘método’ pelos gregos e sua diferença em relação ao método moderno.

traria a necessidade do cuidado através da tonalidade do amor, como proceder que rompe esse isolamento. Além disso, Binswanger recairia, como dito acima, na tentativa de encerrar a ontologia fundamental – em seu caráter nulo de conteúdo instrumental, já que balizado na diferença do ser – em alguma ciência ôntica e regional, cujo correto proceder seria o cuidado pelo amor.

Assim, a crítica de Heidegger a Binswanger pode ser compreendida nessas três direções específicas: o *ser-aí* compreendido isoladamente é uma recaída no sujeito moderno (separado do mundo e do outro), o amor acoplado ao cuidado, com pretensões ontológicas em Binswanger, não passaria de uma necessidade de acesso a esse sujeito isolado e, por fim, a Daseinsanálise como ciência antropológica que tomaria o lugar da ontologia fundamental, o que por princípio seria um equívoco.

Binswanger reconheceu e aceitou as críticas de Heidegger na medida em que afirmou que a Daseinsanálise é uma ciência empírica e uma Antropologia fenomenológica, resguardando a distância em relação à ontologia fundamental heideggeriana. Sua pretensão é a de uma ciência ôntica e de uma ontologia regional balizada na ontologia fundamental heideggeriana. O ponto é que Heidegger (2009b) considerou que nem isso ele atingiria, pois ainda trabalhava com noções do sujeito moderno e todo desenvolvimento posterior de seus achados esteve preso à essa base, como o cuidado – um tanto instrumentalizável – pelo amor.

Para Heidegger, a presença do outro não poderia ser acoplada ao *ser-aí* individual, como se primeiro existisse por si só o indivíduo sozinho e a companhia do outro surgisse de uma soma a esse isolamento. Pelo contrário, o *Dasein* sempre já traria consigo o outro no cerne da abertura de mundo que ele mesmo é. A existência não é isolada, pois essa surge cooriginariamente à existência do outro. Não há assincronia entre os homens, todos acontecem juntos, remetidos ao mesmo. O acontecimento da verdade, como desvelamento, unifica a experiência em torno dessa e permite, com isso, o caráter múltiplo desse desvelar-se do mesmo. O mesmo, aqui, é justamente o fato da verdade como desvelamento. Em *Introdução à filosofia*, Heidegger (2009b) afirmou:

Assim, não podemos perder de vista que, no ser-um-com-o-outro junto ao mesmo, a mesmidade expressa uma relação essencial e, com efeito, uma relação que não se volta simplesmente para trás, na direção do ente mesmo, mas justamente se evade e se move na direção de muitos. Mas como é que isso se dá? Para nós, o ente por si subsistente junto ao qual

somos é algo compartilhado. Ele é o mesmo para muitos, de modo que esses muitos se tornam um “nós”. (p. 102)

O ser, em Heidegger, abre o caráter cooriginário do nós que reserva a experiência fundamental de que se abre uma irmandade frente ao inapreensível do fundamento, o nós essencialmente plural. Nesse aspecto, tentar extrair desse caráter inapreensível alguma ciência positiva, por melhor das intenções que essa tarefa possa ter em Binswanger, recairia na tentativa de produzir algum saber antropológico que conte com o inapreensível como apreensível por meio de algum conteúdo positivo a ser elaborado e descoberto – ainda que fenomenologicamente. Percebe-se, com isso, elementos do cálculo e do cômputo de expectativas frente ao que não pode acontecer nesse registro de pensamento. Por esse viés, a interpretação segundo a qual a *daseins* análise binswangeriana se estabelece como um equívoco produtivo fica mais bem traduzida caso seja pensada como um erro da produção, uma vez que Binswanger reproduziu elementos da técnica justamente, pelos quais tais elementos deveriam permanecer inoperantes.

A tese de Binswanger, que se apoiou no binômio amor e cura, ganhou relevância no momento histórico em que aparece um mal-estar frente à ideia de que, por meio de um pensamento lógico-formal mediado pelo domínio da razão, conquistaríamos a solução de todas as mazelas humanas. Podemos dizer que os romantismos trouxeram à cena a ideia de algo que poderia subjugar a consciência, trazendo à baila a ideia de um poder invisível, a que denominou inconsciência. E ainda destacou a força e o mérito das emoções humanas. Nesse momento, o sujeito racional ocupou um lugar central naquilo que diz respeito a um saber que posicionaria todas as coisas. Essa situação trouxe um mal-estar que mobilizou alguns estudiosos a se debruçarem sobre tal questão. Seja pela Filosofia, pela Medicina ou pela Psicoterapia, houve um grande movimento para libertar o homem da submissão à ordem, à razão e à lógica determinística-causal.

Sabemos que a Filosofia com Scheler, Kierkegaard, Heidegger dentre outros também se movimentaram no sentido de fazer ressurgir a força das paixões humanas (Protassio *et al.*, 2021), seja pela valorização do binômio amor e ódio, seja pela ênfase atribuída à fé e ao amor cristão, seja pelas tonalidades afetivas – tudo isso apontado como elementos propulsores da possibilidade de transformação do homem, ou ainda de abertura a outras possibilidades. Binswanger, seguramente, teve contato com os escritos desses grandes pensadores, tendo sido afetado pelo

pensamento de cada um. Essa afetação o mobilizou para todo o seu esforço de pensar a Psicopatologia e a Psicoterapia com contornos diferentes daqueles que dominavam essas duas práticas na perspectiva das ciências naturais.

Binswanger buscou inaugurar um outro modo de pensar a sua atuação clínica, para além de uma prática lógico-formal e, para tanto, pensava a via do despertar do amor pela simpatia e pela relação amorosa como elementos fundamentais para a cura de pessoas neuróticas e psicóticas. E, ainda, posicionou o fundamento desses transtornos no modo como a pessoa articula o amor, entendido como *ser-no-mundo-para-além-do-mundo*, ou seja, transcendental e comunitário. Portanto, o amor constitui o *telos* psicoterápico na perspectiva de Binswanger.

Pelo binômio amor e cura é que analisamos os casos clínicos publicados por Binswanger: Ellen, Ilse e Suzanne. Vimos que as três mulheres que receberam o diagnóstico de esquizofrenia, por meio da Psicoterapia, encaminharam-se para a salvação ou para a ruína, de acordo com o modo como a relação de amor irrompeu em cada uma delas. Vale ressaltar que Binswanger apresentou essas três situações com riqueza de detalhes acerca de suas histórias de vida. No entanto, não deixou claro como aconteceu a sua ação clínica, embora esclarecera como a apropriação de seus modos de amar as conduziu à cura, à doença e ao suicídio.

O psiquiatra pensava um amor que não se dirigiria exclusivamente ao eu ou ao tu, mas a um amor comunitário. Nisso, ele parecia muito mais se aproximar da valorização que se desenvolvia, em seu tempo, sobre a importância das expressões das emoções e dos afetos. Parecia, ainda, que ele se encontrava na esteira da tentativa de saída do mal-estar que se instaurava no povo europeu, de modo a poder recuperar a saúde desse povo para além da lógica racional dominante. Nesse modo de pensar, há a ideia de neutralidade. Logo, desdobra-se daí as relações de indiferença. A grande virada seria, para o psiquiatra, recuperar as relações de amor em uma ordem do nós. Nessa cadência, a Psicanálise e a Psicoterapia ganharam destaque no processo de valorização das emoções e dos afetos, não deixando lugar para a indiferença. Binswanger entendia o amor que, compreensivamente, faz aparecer a diferença, e não como algo que o psicoterapeuta queira/possa anular para homogeneizar as manifestações existenciais de seus pacientes. Ele lidava com o diferente acolhendo-o amorosamente. Nesse acolhimento é que pode irromper, no paciente, outras formas de amar para além do amor ao próprio eu, ou ao outro que ainda diz respeito ao meu eu.

Ao traçarmos o pensamento de Binswanger sobre amor e cura, temos como proposta que uma psicoterapia com as bases de sua *Daseinsanálise* deve investigar a história de vida do analisado a fim de compreendê-la como modulações possíveis da estrutura conjunta e constitutiva de *ser-no-mundo*. Deste modo, tal prática visava deixar o paciente, até o limite do possível, experimentar *quando* e *em que medida* ele se perdeu da estrutura do ser humano em seu elemento essencial: o amor comunitário.

Podemos perceber que o psiquiatra sustentou durante todas suas obras, desde *Sonho e existência*, a ideia do psicoterapeuta como mediador da sanidade ou da cura. Binswanger (2019c) comparou o psicoterapeuta a um guia, e que o *daseinsanalista* deveria manter-se no mesmo plano que de seus pacientes, no plano dos elementos comuns da existência, sempre reforçando o cuidado para não recair em objetificações do paciente e de sua história.

A proposta da *daseinsanálise* para Binswanger (*Ibidem*) é, ao invés de abordar conceitos teóricos, tratar o humano com vistas às estruturas, aos seus elos e às suas modulações de sua existência, pois são essas estruturas que imperam sobre o ser como um todo. Para Binswanger, só conseguiremos executar práticas terapêuticamente eficazes, quando conseguirmos abrir, para o próximo que está em sofrimento, a compreensão da estrutura do *ser-aí* humano, deixando-o reencontrar seu caminho a partir de uma maneira de existir e de ver a si mesmo em um mundo voltado para liberdade do poder dispor de suas possibilidades existenciais mais próprias e autênticas. Assim, enquanto psicoterapeutas, precisamos ousar a nos lançar com nossa própria existência na luta pela liberdade do parceiro de existência.

Por fim, sob a máxima da Psicoterapia em uma relação compreensiva, concluímos que Binswanger entendia o amor como estrutura que, compreensivamente, faz aparecer a diferença, o que significa que o paciente possa lidar com o diferente, acolhendo-o amorosamente. Nesse acolhimento é que pode irromper no paciente outras formas de amar para além do amor ao próprio eu ou ao outro que ainda diz respeito ao meu eu. A proposta de postura terapêutica define-se pela frase célebre: "*amo: volo ut sis*". Aceitar/acolher alguém é fazê-lo em sua essência, é possibilitar a abertura de possibilidade, através da qual nada mais deve ser o foco do *daseinsanalista*.

REFERÊNCIAS

- ACCETTA, M. F. F. Clínica, espelhamento e ipseidade. In: FEIJOO, A. M.; PROTÁSIO, M. M. *Situações Clínicas 1: Análise fenomenológica de discursos clínicos*. Rio de Janeiro: Instituto de Fenomenologia e Existencialismo (IFEN), 2015.
- ANDRADE, C. C.; HOLANDA, A. F. Apontamentos sobre pesquisa qualitativa e pesquisa empírico-fenomenológica. *Estudos de Psicologia*. v. 27, n. 2, p. 259-268, 2010.
- BARNETT, M. A. Empatía y respuestas afines en los niños. In: EISENBERG, N.; STRAYER, J. (Eds.). *La empatía y su desarrollo*. (Tradução por I. Aizpurua). Bilbao: Desclée de Brower, 1992
- BASSO, E. L'épistémologie clinique de Ludwig Binswanger (1881-1966): la psychiatrie comme "science du singulier". *Revue Histoire, médecine et santé*. n. 6, p. 33-48. outono 2014. Disponível em: < <https://journals.openedition.org/hms/698>> Acesso em: 05 de junho 2020.
- BALFOUR, I. Romanticisms, Discriminations: On Lovejoy and The Meaning of Romanticism, *European Romantic Review*, 31:3, 285-294, 2020.
- BINETTI, M. J. El romanticismo de la angustia: de Kierkegaard, a Heidegger y Lacan. *Mirada kierkegaardiana*. n. 1, p.10–21, 2009. Disponível em: < <http://www.sorenkierkegaard.com.ar/index2.php%3Fclave%3Dtrabajo%26idtrabajo%3D50%26clavebot%3Djornadask>> Acesso em: 05 de junho de 2020.
- BINSWANGER, L. A loucura como fenômeno biográfico e como doença mental: o caso de Ilse. In: MAY, R.; ANGEL, E.; ELLENBERGER, H. F. (Eds) (1977). *Existencia: Nueva dimensión em psiquiatria y psicologia*. (Tradução de Cecilio Sanches Gil). Madrid: Editorial Gredos, 1977. (Original publicado em 1945)
- _____. O Caso Ellen West. (Tradução de M. Niemeyer). In: *Schizophrenie*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1957. p. 57–188. . Disponível em: <http://www.fundamentalpsychopathology.org.br/wp-content/uploads/2019/10/o_caso_ellen_west.pdf> Acesso em: 05 de junho de 2020.
- _____. *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. (1ed.). Zurich: Max Niehans, 1964.
- _____. O caso Ilse. (Tradução de Monica Niemeyer). São Paulo: Escuta, 2009. Disponível em: <http://www.fundamentalpsychopathology.org.br/wp-content/uploads/2019/10/o_caso_ilse.pdf>, acesso em: 05 de junho de 2020.
- _____. O caso Suzanne Urban. *Psicopatologia Fenomenológica Contemporânea*. v.1,n.1, p. 198 – 344. 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.37067/rpfc.v1i1.1051>, acesso em: 05 de junho de 2020.
- _____. Sonho e Existência. In: BINSWANGER, L. *Sonho e existência: Ensaios e conferências 1*. (Tradução de M. A. Casanova). (1 ed). Rio de Janeiro: Via Verita, 2013a. p. 177 - 213.

_____. O problema do espaço em psicopatologia. In: BINSWANGER, L. *Sonho e existência: ensaios e conferências 1: escritos sobre fenomenologia e psicanálise*. (Tradução de M. A. Casanova). Rio de Janeiro: Via Verita. 2013b. p. 217 - 299.

_____. Acontecimento e vivência: Sobre o escrito homônimo de Erwin Straus. In: BINSWANGER, L. *Psicoterapia e análise existencial: ensaios, conferências e outros documentos*. (Tradução de M. Casanova).(1 ed.).p. 109 - 144. Rio de Janeiro: Via Verita. 2019a. p. 109 - 144.

_____. Sobre psicoterapia. In: BINSWANGER, L. *Psicoterapia e análise existencial: ensaios, conferências e outros documentos* Rio de Janeiro: Via Verita. 2019b. p. 17-51.

_____. Sobre a corrente de pesquisa daseinsanalítica na psiquiatria. In: BINSWANGER, L. *Psicoterapia e análise existencial: ensaios, conferências e outros documentos* Rio de Janeiro: Via Verita. 2019c. p. 53-90.

_____. Sobre linguagem e pensamento. In: BINSWANGER, L. *Psicoterapia e análise existencial: ensaios, conferências e outros documentos* Rio de Janeiro: Via Verita. 2019d. p. 145-168.

_____. Daseinsanálise e psicoterapia In: BINSWANGER, L. *Psicoterapia e análise existencial: ensaios, conferências e outros documentos* Rio de Janeiro: Via Verita. 2019e. p. 91-96.

BISONNETTE, V. L.; RUSBULT, C. E.; KILPATRICK, S. D. Empathic accuracy and marital conflict resolution. In: ICKES, W. (Ed.) *Empathic accuracy*. Nova Iorque: The Guilford Press, 1997.P. 251-281.

BOHM, A. Goethe and the Romantic. In: Mahoney, D. F.; Vermont, U. O. *The Literature of German Romanticism*. –Vermont: Boydell & Brewer, 2003. P. 35 – 60.

BOSS, M. *Angústia, culpa e libertação: ensaios de psicanálise existencial*. (3.ed.). São Paulo: Duas Cidades, 1981.

CAMPE, R. Is “the Political” a Romantic Concept? Novalis’s Faith and Love or The King and Queen with Reference to Carl Schmitt’. EM Meierhenrich, J.; Simons, O. (eds), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, 2017.

CORDEIRO, A. M.; OLIVEIRA, G. M.; RENTEIRA, J. M.; GUIMARÃES, C. A. Revisão sistemática: uma revisão narrativa. In *Revista do Colégio Brasileiro de Cirurgiões*, v. 34, n.6, p. 428-431. 2007.

COSTA, F. D.; AZEVEDO, R. C. S. Empatia, relação médico-paciente e formação em medicina: Um olhar qualitativo. *Revista Brasileira de Educação Médica*. n. 34, v. 2, p. 261-269. 2010

COULOMB, M. (2010). L’amour ou la folie selon Ludwig Binswanger. *L’information psychiatrique*, v. 86, n. 9, p. 798-804. Doi:doi:10.3917/inpsy.8609.0798

CRESPO, M. El amor como motivo ético em la fenomenologia de Edmund Husserl. Em: *Anuário Filosófico*. Vol. 45. Nº 1, p. 15 – 32. 2012. Disponível em:

<https://www.unav.edu/publicaciones/revistas/index.php/anuario-filosofico/article/view/1269>

DASTUR, F; CABESTAN, P. *Daseinsanálise: Fenomenologia e Psicanálise*. (Tradução de Alexandre de Carvalho). (1 ed.). Rio de Janeiro: Via Verita, 2015

DESCARTES, R. *Discurso do método*. Porto Alegre: L&PM, 2010

DORR-ZEGERS, O. Phenomenology of love and psychopathology. Em: *Salud Mental*. Vol. 28 (1):1-9. 2005.

EISENBEG, N.; MURPHY, B. C.; SHEPARD, S. The development of empathic accuracy. In: ICKES, W. (Ed.). *Empathic accuracy*. Nova Iorque: The Guilford Press, 1997. p.73-116.

ELLIOT, R.; WATSON, J. C.; BOHART, A. C.; GREENBER, L. S. *Empathy*. *Psychotherapy*, v. 48, n.1, p. 43-49. 2011

FALCONE, E. M. O.; BUSSAB, V. S. R.; FERREIRA, M. C. A evolução e as relações entre os estilos de vinculação, a empatia e a raiva. *Anais do II Seminário Internacional de Habilidades Sociais*. 2009. Disponível em: <http://www.rihs.ufscar.br/armazenagem/pdf/anais-do-ii-sihs>, Acesso em: 05 de junho de 2020.

FALBEL, N. Os Fundamentos Históricos do Romantismo. In: GUINSBURG, J. O *Romantismo*. São Paulo: Perspectiva, (2011). p. 23 - 50.

FEIJOO, A. M. L. C. *A existência para além do sujeito: a crise da subjetividade moderna e suas repercussões para a possibilidade de uma clínica psicológica com fundamentos fenomenológico-existenciais*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

FERGUSON, F. On the Number of Romanticisms. *ELH* 58.2 (1991): 471–98. JSTOR. Web. 25 Jan. 2020.

FEIJOO, A. M. L. C.; ACCETTA, M. F. F.; PROTASIO, M. M. ; COSTA, P. V. R. ; SILVA, V. P. . Uma Análise Crítica Sobre Amor e Cuidado em Binswanger e Heidegger. *Estudos e Pesquisas em Psicologia* (ONLINE), v. 20, n. 4, p. 1170-1190, 2020. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revispsi/article/view/56656>, acesso em: 05 de junho de 2020.

FINNEY, V. I. (2014). Elements of Russian: Rilke's russian encounter and the transformative impact on the poet. *Chapter 3: Easter Bells, Universal Unity, and Altruistic Action.*, p. 99-139. University of Maryland . doi:<https://doi.org/10.13016/M2KG61>. Disponível em: <https://drum.lib.umd.edu/handle/1903/15682?show=full>, acesso em: 05 de junho de 2020.

GADAMER, H.G. *O mistério da saúde: o cuidado da saúde e a arte da Medicina*. Lisboa: Edições 70, 2009.

GOLDSTEIN, A. P.; MYERS, C. R. Relationship-enhancement methods. In: KANFER, F. H.; GOLDSTEIN, A. P. (Eds.). *Helping people change: A textbook of methods*. Nova Iorque: Pergamon Press, 1991.

GRAHAM, T.; ICKES, W. When women's intuition isn't greater than men's. In: ICKES, W. (Ed.). *Empathic accuracy*. Nova Iorque: The Guilford Press, 1997 p.117-143.

GUINSBURG, J.; PRISZKULNIK, E. Cronologia do Romantismo. In: Guinsburg, J. O *Romantismo*. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 295 – 320.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. (Tradução de Marcia Sá Calvacante Shuback). Petrópolis: Vozes, 2009a.

_____. *Seminários de Zollikon: Ensaios, diálogos e cartas* (2ª ed). Petrópolis: Vozes, 2009b.

HERTZ, M. Introdução do editor. In: Binswanger, L. *Sonho e existência: ensaios e conferências 1: escritos sobre fenomenologia e psicanálise*. (Tradução de M. A. Casanova)(1.ed.). Rio de Janeiro: Via Verita, 2013.

HOFFMAN, M. L. La apotación de la empatía a la justicia y al juicio moral. In: EISENBERG, N.; STRAYER, J. (Eds.). *La empatía y su desarrollo*. (Tradução de I. Aizpurua,). Bilbao: Desclée de Brower, 1992. p.59-93.

ICKES, W.; SIMPSON, J. A. Managing empathic accuracy in close relationships. In: ICKES, W. (Ed.). *Empathic accuracy*. Nova Iorque: The Guilford Press, 1997. p.218-250.

JULLIEN, F. *Tratado da eficácia*. São Paulo: Editora 34, 1998.

KAUFMANN, W. Rilke: The notes of malte laurids brigge. In: KAUFMANN, W. *Existencialism: from Dostoevsky to Sartre*. New York: Meridian Books, 1960. p. 113 – 120.

KESTENBERG, C. C. F.; FALCONE, E. M. O. Programa de promoção da empatia para graduandos de enfermagem. In: Del Prette, Z. A. P.; Del Prette, A. (Eds.), *Habilidades sociais: Intervenções efetivas em grupo*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2012. p. 115-143.

KONDER, L. Shakespeare e as turbulências do amor. In: Konder, L. *Sobre o amor* São Paulo: Boi tempo, 2007a. p. 115 - 120.

_____. Goethe: vender a alma, mas não entregá-la. In: Konder, L. *Sobre o amor*. São Paulo: Boitempo, 2007b. p. 27 – 34.

LOVEJOY, A. ON THE DISCRIMINATION OF ROMANTICISMS. *PMLA*, Vol. 39, No. 2 pp. 229-253. Jun., 1924.

_____. On The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas. *Journal of the History of Ideas*, n. 2, pp. 257-78, 1941.

_____. *Essays in the history of ideas*. New York: Capricorn Books, 1960.

LEMOS, F. *O contracãnone romântico: estudos sobre uma (certa) filosofia do Romantismo alemão*. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2022

LOPARIC, Z. Binswanger, leitor de Heidegger: um equívoco produtivo? *Natureza Humana*, São Paulo, v. 4, n. 2, p.383-413, dez. 2002. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302002000200006&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 23 setembro de 2017.

MACHADO, P. R. R. Introdução. In: BINSWANGER, L. *Psicoterapia e análise existencial: ensaios, conferências e outros documentos*. (1.ed.) Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

MAY, R. *Love and will*. Nova Iorque: Norton & Company, 2007.

MAY, S. *Love: a history*. Yale University Press, 2011.

MC CORT, D. Merton's "Rilke," Rilke's "Merton". In: MC CORT, D. *Going beyond the pairs: the coincidence of opposites in german romanticism, zen, and deconstruction*. Albany: State University of New York Press, 2001. p. 37 - 74.

MCGANN, J. J.. *The Romantic deology: A Critical investigation*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1983.

MELLE, U. Edmund Husserl: From reason to love. Em: DRUMMOND, J.J., EMBREE, L. *Phenomenological approaches to moral philosophy*. Springer Science+Business Media. p. 229 – 248. 2012.

NUNES, B. A Visão Romântica. In: Guinsburg, J. *O Romantismo*. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 51 - 74.

PECHTER, E. (2011). Romanticism Lost. In: Pechter, E. *Shakespeare studies today: romanticism lost*. New York: St. Martin's Press LLC, p. 143 - 200.

PLATÃO. *O banquete*. Petrópolis: Vozes, 2017.

PROTASIO, M. M.; FEIJOO, A. M. L. C.; SILVA, V. P.; COSTA, P. V. R; ACCETTA, M. F. A importância do amor na prática clínica de Binswanger. *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*, v. 67, n. 3, p. 201-215. (2021).

RICHARDS, R. J. Goethe's Scientific Revolution. In: Richards, R. J. *The romantic conception of life: science and philosophy in the age of Goethe*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002. p. 407 - 502..

ROGERS, C. R. As condições necessárias e suficientes para a mudança terapêutica na personalidade. In: Wood, J. K.; DOXSEY, J. R.; ASSUMPCÃO, L. M.; TASSINARI, M. A.; JAPUR, M; SERRA, M. A.; ROSENTHAL, R. H.; LOUREIRO, S. R.; CURY, V. E. (Orgs.). *Abordagem centrada na pessoa*. (4a ed). Vitória: EdUfes, 2008. p. 143-161. (Original publicado em 1957).

- ROSENFELD, A.; GUINSBURG, J. Romantismo e Classicismo. In: *O Romantismo*. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 261-274.
- ROUSSEAU, J. J. *Do contrato social*. São Paulo: Ridendo Castigat Mores, 2002.
- ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Porto Alegre: L&PM, 2013.
- SÁ, R. N. *Para além da técnica: ensaios fenomenológicos sobre psicoterapia, atenção e cuidado*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017
- SEGUIN, C.A. *Amor y psicoterapia: el eros psicoterapeutico*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1963.
- SCHMITT, C. Political romanticism. Halliday Lithograph, 1988.
- SINGER, I. William Shakespeare: Philosopher of love. In: Singer, I. *The nature of love: courtly and romance*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984a. p. 209 - 240.
- SINGER, I. Romantic pessimism: Goethe, Novalis, Schopenhauer, Wagner. In: Singer, I. *The nature of love: courtly and romantic*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984b. p. 432 - 481.
- _____. *Philosophy of love: a partial summing-up*. Palatino: SNP Best-set Typesetter. 2009.
- SOUSA, D. *Investigação científica e prática psicoterapêutica: os dados de investigação mais relevantes para os clínicos*. Lisboa: Fim de Século, 2017.
- STEIN, E. *Analítica existencial e psicanálise: Freud, Binswanger, Lacan, Boss*. Ijuí: Editora Unijuí, 2012.
- THOMPSON, R. A. Empatía y comprensión emocional: El desarrollo temprano de la empatía. In: EEISENBERG, N.; STRAYER, J. (Eds.) *La empatía y su desarrollo*. (Tradução de I. Aizpurua,). Bilbao: Desclée de Brower, 1992. p. 133-161.
- ZAJONC, A.. Love and knowledge: Recovering the heart of learning through contemplation. *Teachers College Record*. v. 9, n. 108, p. 1742 - 1759. (2006)