

## A daseinsanálise de Ludwig Binswanger sob a influência de Max Scheler

*Ludwig Binswanger's daseinsanalysis under the influence  
of Max Scheler*

*El análisis del Dasein de Ludwig Binswanger bajo la  
influencia de Max Scheler*

Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo<sup>1</sup>

Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

215

Paulo Victor Rodrigues da Costa<sup>2</sup>

Universidade Estácio de Sá

### RESUMO

O foco do texto é indicar que a “fase heideggeriana” de Binswanger insere elementos da antropologia scheleriana, de modo que a gênese da daseinsanálise contém elementos centrais do pensamento de Scheler – em específico a importância da tonalidade do amor e da transcendência humana. A proposta do texto é apontar que a “fase heideggeriana” de Binswanger seria uma “fase heideggeriano-scheleriana”, de acordo com o que será exposto ao longo do trabalho. Isto posto, o presente texto também busca fornecer uma reinterpretação do momento de gênese da daseinsanálise e do seu vínculo com a tonalidade do amor e com o eterno transcender humano. O final do presente texto indica o rico leque de possibilidades que uma tematização da tonalidade do amor abre: longe das recaídas em posicionamentos sentimentalistas e estéreis, a meditação acerca de tal tonalidade tem vínculo com a urgência fática do real, bem como com o lugar da daseinsanálise nela.

---

<sup>1</sup> Professora Titular do Instituto de Psicologia e do Programa de Pós-graduação em Psicologia Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). E-mail: [ana.maria.feijoo@gmail.com](mailto:ana.maria.feijoo@gmail.com); Orcid: 0000-0002-3064-3635.

<sup>2</sup> E-mail: [pvrcoستا@gmail.com](mailto:pvrcoستا@gmail.com); Orcid: 0000-0002-4883-0295.

## **PALAVRAS-CHAVE**

Ludwig Binswanger; Max Scheler, Martin Heidegger; Daseinsanálise; Amor.

## **ABSTRACT**

The focus of the text is to indicate that Binswanger's "Heideggerian phase" incorporates elements of Schelerian anthropology, so that the genesis of Daseinsanalysis contains central elements of Scheler's thoughts specifically the importance of the tone of love and human transcendence. The text's proposal is to suggest that Binswanger's "Heideggerian phase" should be understood as a "Heideggerian-Schelerian phase," as will be explained throughout the paper. In this regard, the present text also seeks to provide a reinterpretation of the moment of the genesis of Daseinsanalysis and its connection to the tone of love and the eternal human transcendence. The conclusion of the text points to the rich range of possibilities that a thematization of the tone of love opens: far from falling into sentimental and sterile positions, the meditation on this tone is linked to the factual urgency of the real, as well as to the place of Daseinsanalysis within it.

## **KEYWORDS**

Ludwig Binswanger; Max Scheler, Martin Heidegger; Daseinsanalysis; Love.

## **RESUMEN**

El enfoque del texto es indicar que la "fase heideggeriana" presente en Binswanger inserta elementos de la antropología scheleriana, de manera que la génesis del daseinsanálisis contiene elementos centrales del pensamiento de Scheler, en específico la importancia de la tonalidad del amor y de la trascendencia humana. La propuesta del texto es señalar que la "fase heideggeriana" de Binswanger sería una "fase heideggeriano-scheleriana", de acuerdo con lo que se expondrá a lo largo del trabajo. Dicho esto, el presente texto también busca proporcionar una reinterpretación del momento de génesis del daseinsanálisis y su vínculo con la tonalidad del amor y con el eterno trascender humano. El final del presente texto indica el rico abanico de posibilidades que se abre en una tematización de la tonalidad del amor: lejos de recaídas en posicionamientos sentimentalistas y estériles, la meditación sobre tal tonalidad tiene vínculo con la urgencia fáctica de lo real, así como con el lugar del daseinsanálisis en ella.

## **PALABRAS CLAVE**

Ludwig Binswanger; Max Scheler, Martin Heidegger; Daseinsanálisis; Amor.

## **INTRODUÇÃO**

A ligação entre os pensamentos de Max Scheler e Ludwig Binswanger, ainda que conhecida, é pouco desenvolvida e merece atenção especial no que tange à sua implicação no campo da psicoterapia. É assim na medida em que toda a querela em torno de uma pretensa insuficiência interpretativa de Binswanger da ontologia fundamental de Martin Heidegger parece ter origem no modo como o psiquiatra suíço lê as estruturas ontológicas do *Dasein* a partir de elementos da antropologia

scheleriana, de modo que seu movimento é o de uma dupla modificação do pensamento de Scheler pelo pensamento de Heidegger e vice-versa. Desta forma, aqui se procura apontar que a “fase heideggeriana” de Binswanger seria uma “fase heideggeriano-scheleriana”, com importantes consequências para os primeiros passos da *daseins* análise, principalmente no que tange à centralidade da tonalidade do amor.

Max Scheler (1874 – 1928) foi um filósofo que teve a importância sombreada por sua morte relativamente precoce e pelo volumoso surgimento de nomes, temas e abordagens filosóficas na virada do século XIX para o XX. Sua produção acontece em meio à conturbada primeira metade do século XX, de modo que, para compreender com mais propriedade seu projeto de pensamento, é necessário realçar de forma breve uma característica específica dessa época, no contexto europeu. Parte relevante do cenário filosófico da primeira metade do século passado se abre desde uma necessidade de resposta em relação à hegemonia do positivismo como método de conhecimento paradigmático do século XIX. Este século é rico e complexo no que tange aos acontecimentos que legam os mais diversos tipos de herança para o percurso histórico ocidental. Tornam-se amplamente visíveis as mais diversas conquistas e descobertas técnico-científicas, bem como a inserção dessas conquistas no cotidiano. Em consonância, há o numeroso surgimento de disciplinas acadêmicas de orientação positivista, o que agrega para a atmosfera de apoteose do projeto técnico-positivista daquele século. Curiosamente, o triunfo do positivismo, do projeto racional e o do uso cotidiano dos achados científicos dão o ensejo para uma espécie de mal-estar que acompanha a virada do século e o início do século XX.

Tal mal-estar se configura desde uma percepção de que, por mais que o conhecimento técnico-positivista tenha experimentado um patamar nunca visto, o *status* civilizacional, cultural e existencial não acompanhou o mesmo nível de desenvolvimento, colocando em questão a noção de progresso. A primeira metade do século XX apresenta diversas tentativas filosóficas, antropológicas e psicológicas de dar conta desse mal-estar e do modo como tal fenômeno estaria exatamente atrelado não apenas à necessidade de uma reinterpretação do ente humano, mas ao modo como se deveria acessá-lo para, de fato, conhecê-lo. Pode-se enumerar alguns desses esforços: Sigmund Freud, em 1929, publica *O mal-estar na civilização*, obra na qual indica que a civilização calcada exclusivamente na sublimação racional das pulsões produz uma sociedade essencialmente descontente na medida em que reprime elementos pulsionais; Oswald Spengler, em 1918, publica o *Declínio do Ocidente*, texto que identifica o progresso e o salto tecnológico como indício de declínio cultural; Edmund Husserl, na década de 1930, publica *Meditações cartesianas e Crise das ciências europeias*, escritos nos quais relaciona a filosofia cartesiana e o triunfo do positivismo exatamente como os elementos de crise em relação ao conhecimento; Martin Heidegger, em 1927, publica *Ser e tempo*, obra marcada pela tentativa de uma ontologia fenomenológico-hermenêutica avessa às construções hipotético-explicativas sobre o existir humano etc. Tais autores são vozes da atmosfera filosófica europeia, que se volta exatamente para a necessidade de pensar

o ente humano para além dos estritos domínios do positivismo e da redução naturalista que esse método impõe a todo objeto passível de conhecimento. Pode-se dizer que – considerando, evidentemente, a grande diferença teórica entre os autores citados – há o entendimento comum de que o projeto técnico-positivista se apresenta como inapropriado para compreender o ente humano. O que se busca, portanto, é um modo de acesso congruente ao ente humano e uma consequente interpretação adequada das suas questões e de seu modo de ser. É nesse cenário que os esforços filosóficos de Max Scheler também têm lugar. Como será visto na próxima sessão do texto, Scheler busca – a partir principalmente de uma reinterpretação da fenomenologia de Edmund Husserl, do pensamento de Nietzsche e da filosofia de Aristóteles – o desenvolvimento de uma antropologia apropriada ao ente humano e a busca de outra interpretação histórica para a sociedade europeia.

A necessidade de edificação de uma antropologia se dá, também, pela miríade de epistemologias distintas que acompanham a tentativa de delimitar ontologicamente o ser humano e que, no contexto aqui evidenciado, se configuram de acordo com três linhas fundamentais de investida: uma linha filosófica, uma teológica e outra científico-natural (Pleger, 2019). A primeira – a partir da origem filosófica grega do homem europeu – delimita o ser humano como medida pensante do cosmos, o lugar onde o cosmos alcançaria determinação racional; a segunda – judaico-cristã – delimita o ser humano como criatura condicionada ao Incondicionado (Deus); a terceira – naturalista – delimita o ser humano como resultado de um processo natural de formação a partir do mundo animal, distinguindo-se deste apenas por um grau superior de complexidade. Tais princípios, pode-se dizer, vigem como paradigmas de interpretação do ente humano até os dias atuais. A questão é que tais posicionamentos epistemológicos seriam inconciliáveis entre si, de modo que não seria possível o estabelecimento comum do que significaria ser humano. Portanto, se o que está em jogo é uma apreciação antropológica que respondesse à crise de fundamentos do homem europeu, seria necessário o desenvolvimento de uma antropologia que desse conta exatamente dessa crise epistemológica. Desta forma, Scheler irá propor uma antropologia que, de certa forma, intenta reunir características das três epistemologias citadas, cuja centralidade estaria contida na transcendência espiritual humana, cujo resultado seria um existir liberto das determinações naturais – ainda que elas sejam fundamentais para esse processo transcendente.

Ludwig Binswanger (1881 – 1966) foi um psiquiatra cuja ascendência remonta a uma família tradicional no âmbito da psiquiatria europeia. Seu avô fundou o sanatório de Bellevue, em Kreuzlingen, Suíça, em 1857. Tal sanatório se tornou rapidamente referência nos cuidados relativos às doenças mentais, e um dos primeiros a desenvolver o método psicanalítico. Nomes conhecidos como Bertha Pappenheim – famoso caso Anna O., de Freud –, Aby Warburg, Max Weber e Friedrich Nietzsche, ficaram sob cuidados médicos no asilo suíço. Foi em tal sanatório que Binswanger desenvolveu sua carreira como psiquiatra ao longo de 48 anos (de 1908 até 1956) – dentre os quais 46 como diretor, posto ocupado após a

morte de seu pai. Sua produção teórica e clínica é composta por um amplo espectro de influências de diversas áreas do conhecimento: nomes da poesia, da literatura, da filosofia, da psicanálise e das ciências médicas, marcam o modo como Binswanger vai desenvolver sua psiquiatria. Desta feita, apresentar Binswanger significaria perpassar diversos pontos desta intrincada rede de influências; no entanto, o ponto em destaque aqui será compreender o modo como Binswanger se apropria da ontologia fundamental heideggeriana via Max Scheler.

Desta feita, Binswanger intenta a edificação de uma interpretação psiquiátrica que não seja capturada por reduções naturalistas. Desde a década de 1930, Ludwig Binswanger, na sua inquietude frente à redução dos transtornos psíquicos ao biológico, buscou pensar as experiências da loucura em bases que não fossem biológicas e nem mesmo as psíquicas. Para tanto, o psiquiatra encontrou primeiramente na psicanálise uma saída para a psiquiatria biologizante. Em um segundo momento, a fenomenologia surgiu como via de saída da perspectiva psicologizante e, na sequência, encontrou uma sólida base filosófica a partir da ontologia fundamental heideggeriana. Por meio do pensamento heideggeriano, mais especificamente em *Ser e tempo*, Binswanger encontra nas noções de *projeto*, *cuidado* e *impessoalidade* os elementos necessários para que ele pudesse repensar sistematicamente as doenças mentais. Por fim, em um quarto momento, se dá a conhecida ruptura filosófica de Binswanger com Heidegger – talvez por conta das severas críticas do filósofo alemão endereçadas à sua tentativa de correção da noção de cuidado em *Ser e tempo* pelo acréscimo da tonalidade do amor. Deste ponto em diante há um retorno à fenomenologia husserliana como base para suas interpretações psiquiátricas.

Portanto, o foco do texto será a “fase heideggeriana” de Binswanger de modo a indicar como o erudito suíço insere elementos da antropologia scheleriana na construção de sua daseinsanálise. Como afirmado no início do texto, a proposta do texto é apontar que a “fase heideggeriana” de Binswanger seria uma “fase heideggeriano-scheleriana”, de acordo com o que será exposto na sequência.

## 1 A ANTROPOLOGIA DE MAX SCHELER

De modo a indicar a herança do pensamento de Scheler em Binswanger, é necessário traçar breves delineações do pensamento do filósofo de Munique e identificar como tal pensamento foi relevante para a construção da daseinsanálise. A presente interpretação se baliza a partir de um texto fundamental: *A posição do homem no cosmos* (2003) – mesmo que *O formalismo na ética e a ética material dos valores* (1973) e *Do eterno no homem* (2015) sejam também relevantes para a construção do presente argumento. Ainda que Scheler tenha diversas obras relevantes, os textos citados se conectam de forma importante para o recorte do presente texto.

Em *A posição do homem no cosmos*, Scheler (2003) apresenta uma antropologia que conjuga elementos epistemológicos das perspectivas teológicas, filosóficas e naturais. Se há uma querela em torno de como se poderia compreender

antropologicamente o ser humano, Scheler intenta reunir as três perspectivas, admitindo certa relevância para cada uma delas, mas deixando explícita a centralidade da dimensão teológica e sua relação com a liberdade humana. Nesse sentido, caso se tome como parâmetro a perspectiva antropológica positivista de Auguste Comte (1978), que versa sobre o desenvolvimento humano como um progresso que leva da teologia à metafísica (filosofia) e desta para o auge do positivismo (conhecimento natural), o que Scheler faz é inverter sua gradação de importância: a integração das três perspectivas começa desde uma definição natural, passa ao campo filosófico e termina sob a égide teológica. Desta feita, nota-se uma inversão: ela se encaminha inicialmente como antropologia positiva, que leva do entendimento do humano sob o esteio natural e, por meio de uma peculiar noção de sublimação, leva a sua tese ao campo filosófico e teológico. Tal inversão da proposta positivista parece ser a resposta scheleriana ao naturalismo pressuposto nas investidas teóricas acerca do ente humano, muito em voga e hegemônicas entre os séculos XVIII e XIX na Europa.

A antropologia proposta por Scheler começa desde a indicação de que tudo que é vivo se apresenta desde a gradação de quatro forças psíquicas (Scheler, 2003): impulso afetivo, instinto, comportamento conforme o costume e a inteligência prática. O primeiro versa sobre o grau mais inferior (sem sentido pejorativo). A inferioridade aqui se relaciona com o fato dele carecer de consciência, sensação e representação do meio. Seria a energia ativa de toda a vida, espécie de sopro que compõe tudo que não é inerte e inanimado. Falta a este estado qualquer reflexão, ainda que primitiva. A vida vegetal surge como exemplo para esse tipo de força psíquica. O vegetal não teria capacidade de tomar as sensações como dados a partir dos quais abriria relação minimamente alerta. A exuberância da vida vegetal seria a própria expressão desse impulso afetivo misterioso, que, em essência, não possui finalidade específica, simplesmente irrompe e desponta como pura performance. Scheler irá indicar que tal impulso afetivo também se encontra no ser humano, como sistema nervoso vegetativo – a exemplo do batimento cardíaco e da regulação do sono e da vigília.

A segunda forma psíquica – instinto – se dá como um comportamento que serve para a conservação e reprodução do ser vivo (Scheler, 2003). Ele é pronto e fixo, de modo que se apresenta como um repertório pré-determinado de reações aos estímulos do ambiente. O instinto é mais elaborado e complexo do que a vivência psíquica do impulso afetivo, já que ele se dá como uma interação com o meio, e suas ocorrências, desde uma apreensão mecanizada das sensações oriundas desses fatos ambientais. O instinto apresenta uma “unidade inseparável de saber prévio e ação, de modo que não há acréscimo de saber no próximo passo da ação” (Scheler, 2003, p. 21), por conta disso são comportamentos prontos e inalteráveis. Os instintos seriam modos de expressão psíquica do ser vivo que, paulatinamente, se voltam para uma apreensão mais complexa e elaborada do meio. Ela deixa de ser pura performance e se torna uma resposta específica ao ambiente, ainda que automatizada. Tal

característica do instinto se faz ver de forma mais complexa na terceira forma psíquica indicada por Scheler: o comportamento conforme o hábito.

A terceira forma psíquica, ao contrário do que foi visto no instinto, se dá desde a importância da noção de aprendizado. Aqui se encontram elementos relativos à associação, ao reflexo condicionado e à imitação. Por meio de uma dinâmica de ajuste ao ambiente, e dentro da lógica da “tentativa e erro”, essa forma psíquica se estabiliza. Os estímulos do ambiente se ligam por meio de uma dinâmica associacionista a uma determinada ação bem-sucedida, formando assim os reflexos condicionados. A própria dinâmica de animais que vivem em bando indicaria que tais associações e reflexos são apreendidos por meio de comportamento imitativo. Elas se sedimentam, calcificando comportamentos que outrora se deram como expressões ao sabor da tentativa e do erro – perenizando, assim, sua expressão. Para Scheler, uma das expressões desse modo psíquico no ente humano, por exemplo, é o modo como a tradição se sedimenta e se reproduz pelas gerações seguintes. Ela se dá desde o acordo latente a uma simples reprodução imitativa do que se apresenta, perenizando a sua expressão em determinada cultura – esta expressão, porém, é passível de libertação pelo ente humano.

A quarta forma psíquica é a inteligência prática. Ela se dá como uma correção para a memória associativa e para o comportamento conforme o hábito. A inteligência prática surge quando um ser vivo satisfaz ou tenta satisfazer um desafio ambiental de uma nova maneira – sem um esquema instintivo ou de tentativas e erros. Aqui ganha importância a noção de discernimento e a busca por compreensão coerente do ambiente, que se dá agora desde a interpretação de valores. Neste ponto se inclui o fato de os animais superiores serem capazes de evitar vantagens imediatas óbvias para obterem vantagens maiores, mas posteriores no tempo. Há uma espécie de libertação do comportamento automatizado e mecânico imediato, desde a finalidade de extrair um resultado mais vantajoso na interação com o meio. O comportamento segundo o cálculo valorativo também se faz ver no ser humano, de modo que o próprio desenvolvimento técnico-científico reflete tal capacidade humana de elaboração de soluções para dilemas vitais. A questão é que, nesse ponto, reside a mais contundente querela em torno da diferença entre o humano e o animal. Seria o ente humano apenas uma espécie mais elaborada no que diz respeito à inteligência prática, de modo que a diferença entre homem e animal seria apenas quantitativa – isto é, no grau de sua inteligência prática? O ser humano seria apenas um inventor mais sofisticado de soluções técnicas para os problemas impostos pelo ambiente? Sua especificidade seria a de elaborar soluções mais sofisticadas para a própria sobrevivência?

Scheler recusa tal posicionamento e afirma uma posição peculiar do ser humano. O critério antropológico específico para isso é a noção de *espírito* (*Geist*<sup>3</sup>). Tal

<sup>3</sup> O termo *Geist* tem longa presença no interior da filosofia alemã. Seu uso em geral não possui nenhuma conotação de sentido “espírita”, como na interpretação do termo *Geist* como “alma”. O uso específico que Scheler faz desse termo remonta, principalmente, ao modo como tal termo indica um movimento de transcendência em relação ao simplesmente dado como real e ambiental.

termo indica a especificidade humana de abrir relação explícita com o ambiente, transcendendo a simples presença material do mundo, bem como da redução do humano ao lugar de um mero operador de soluções inteligentes. Pode-se observar, neste ponto, que há uma delimitação de humano que expande a definição de humano para além da noção de animal racional. O humano não é um tipo de animal marcado apenas por uma diferença no grau de inteligência, ele está – qualitativamente, e não quantitativamente – para além do mundo das explicações naturais, posto no mundo em liberdade. No mesmo instante que o espírito se apresenta, imediatamente a esfera natural é ultrapassada. Tal ultrapassagem mesma determina o humano no homem. Para Scheler, ainda que se possa observar graus de vida que levam do inorgânico ao espírito, uma vez que espírito se dá como espírito ele está qualitativamente distinto da torrente da qual pôde ter sido originado e está posto no mundo como ente livre, de modo que “um ser espiritual não é mais, portanto, preso ao ambiente ou aos impulsos, mas, antes, é livre do ambiente e, como desejamos denominar, aberto ao mundo: um tal ser tem mundo” (Scheler, 2003, p. 38).

Desta feita, surge com o humano, uma outra relação com o ser. Ele lida com o mundo de forma a relacionar-se explicitamente com as essências reveladas pelo real. Assim, o humano é capaz de refletir sobre a própria ação e sobre o próprio existir. Na reflexão – que não se reduz a uma simples operação racional inteligente – o humano se curva sobre si, apreendendo-se enquanto tal. Tal movimento reflexivo, no entanto, não permite a reificação de si como um ente totalizado em suas determinações e possibilidades. A curvatura sobre si mesmo não o delimita como um fato encerrado, mas como um asceta que está sempre para além do simplesmente presente.

Ao passo que o objetivo da inteligência prática é eliminação de uma dor, no conhecimento de essências trata-se de responder à questão sobre a essência da dor e de sua existência no mundo em geral. [...] O conhecimento de essências se dirige ao ser-tal das coisas e abstrai de toda contingência empírica. Ele suprime o caráter de realidade das coisas, lançando à realidade um robusto não. [...] Diferentemente do animal, que somente pode dizer sim, o ser humano é aquele que pode dizer não, um asceta da vida e eterno protestante contra o real”. (Pleger, 2019, p. 201)

Dizer não ao real e ao mundo natural, para Scheler, não significa ser apartado dele. Ao contrário do que a tradição ocidental sedimentou, para o pensador alemão não é possível anular a composição natural do ser humano. Scheler é radicalmente contra a interpretação do ente humano como um ente que nega a vida natural. Assim é o caso, uma vez que, para Scheler, a relação do humano com o âmbito da vida é de afirmação. A essência espiritual humana não tampona a expressão da vida no mundo, nem no próprio ser humano, mas é a “janela” de abertura de lida explícita com as expressões do mundo natural. Claramente há em Scheler uma noção de sublimação que se materializa como o próprio fato de o humano se dar como

humano, isto é, como espírito. Ainda que a noção de sublimação esteja tradicionalmente ligada à investida teórica psicanalítica, na antropologia scheleriana a sublimação se dá não como uma necessidade de transformar as pulsões em conteúdos culturais ou bem reprimi-las, mas de atrelar o incontornável poder das pulsões a valores vitais significativos, uma vez que a transformação das pulsões em algo diverso não é possível, bem como não é possível a sua renúncia. Nesse sentido, Scheler (2003) irá criticar dois tipos de posturas tradicionais no Ocidente relativas às pulsões: a clássica e a negativa.

A primeira postura de Scheler versa sobre o poder cada vez maior das esferas superiores de ser e uma conseqüente fraqueza dos campos inferiores. Dentro da lógica clássica – tendo os gregos antigos como origem –, aquilo que é superior ontologicamente é causante em relação ao que é inferior. Desta forma, a escala de superioridade ontológica também seria uma escala de paulatino crescimento de poder, de modo que quanto mais elevado um determinado ser, mais poder lhe seria conferido. Essa interpretação se faz notar na tradição europeia no modo como essa reproduziu essencialmente o posicionamento clássico, apregoando que o poder de determinação do espírito seria a força motriz do real, subjugando assim a força dos ímpetus vitais e das pulsões – suas servas frágeis.

A teoria clássica sempre padece por toda parte do mesmo erro, cujo menosprezo custou à humanidade as mais difíceis experiências: a afirmação de que o espírito e a ideia possuem um poder originário próprio – de que sem o ímpeto vital, o espírito também é um princípio poderoso, sim, onipotente. (Scheler, 2003, p. 61)

223

Seja por meio do motor-imóvel aristotélico, do Deus medieval ou da razão moderna, a lógica predominante da tradição europeia foi a de depreciar a dignidade ontológica das camadas de ser “inferiores” ao espírito. Com isso, elas só fizeram fornecer excessiva tração e poder ao campo transcendental, inutilizando toda a riqueza e pujança da vida naquilo que ela tem de mais próprio: a força. Para Scheler (2003, p. 64) “em si mesmo o espírito não possui nenhuma energia própria” e “o mais poderoso que há no mundo são centros de força ‘cegos’”. Ele quer dizer com isso que o ser humano precisa das forças vitais para o movimento pleno de si mesmo como espírito. Sem as forças vitais não há exercício humano possível, ao contrário do que indica o posicionamento clássico – cuja centralidade reside apenas no poder da autarquia do espírito.

A segunda postura indica que é por meio de uma negação radical dos impulsos vitais e das pulsões que a atividade do espírito ganha plenitude. Esse posicionamento seria uma espécie de versão da primeira, mas ao contrário. Aqui há o reconhecimento da forte atuação dos impulsos vitais na existência humana, mas o sentido de sublimação aqui sugerido é o de rejeitar tais impulsos em nome de uma ascese radical. Somente por meio dessa ascese radical que o ser humano alcançaria a plenitude de sua essência. Como foi afirmado acima, Scheler também rejeita tal interpretação pelo mesmo motivo da clássica: ela não leva em conta – assim como a

interpretação clássica – a necessidade de o espírito alcançar sua plenitude desde a assunção dos impulsos vitais.

Levando em conta a crítica scheleriana citada acima, o movimento de sublimação da natureza materializado no ser humano não rejeita os impulsos vitais, mas aure sua força justamente deles. O espírito seria esse movimento de ultrapassagem da vida natural, mas que traz consigo o toque natural que o impulsiona para além desse toque mesmo – o que justamente não permite que ele seja determinado pela força dos impulsos, mas se nutra deles.

## 2 DEUS E O ETHOS DO AMOR

Desta feita, surge, com isso, a pergunta relativa ao “para onde” a transcendência humana transcende. Se o ente humano é essencialmente espírito, ele está para além de todo dado como real. Por seu turno, estar para além do dado insere o questionamento acerca do além do real de forma que “assim, em meio a essa viragem, ele olha como que para o nada: ele descobre nesse olhar como que a possibilidade do ‘nada absoluto’ - e isto o impele para frente até a pergunta: ‘por que há em geral um mundo, por que e como ‘eu’ existo?’” (Idem, p. 86). Scheler irá afirmar que, na medida em que o ser humano se reconhece como espírito, ele ancora suas vistas para fora e para além do mundo. Seria da essência do espírito o olhar que transcende o real e olha além, e ao olhar além se pergunta pelo “por quê”. Essa seria a origem de qualquer possibilidade de experiência religiosa e de conhecimento metafísico. Ambas surgem como resposta ao niilismo instaurado pela condição humana na sua pergunta pelo além do real. Se o real existe enquanto tal, qual seria a sua origem? Como seria possível se articular com o fundamento do real? Como buscar abrigo e proteção em meio aos poderes da natureza? Tais questões são essencialmente humanas e dizem respeito ao seu estatuto e condições existenciais mais fundamentais. Essas são perguntas próprias do ente que se põs para além do real e se volta para o questionamento relativos aos mistérios do ser. Nesse escopo, o âmbito do divino é aberto.

Para Scheler (2015, p 212), o divino apresenta duas características fundamentais: ele é absoluto e sagrado. Os deuses e Deus se dão como entidades superiores a quaisquer outros entes, por isso absolutos. A sacralidade reside na distinção dessa superioridade em contraste com uma simples presença óbvia. O sagrado se resguarda de redução empírica banal, mas é capaz de magnetizar a atenção humana e mobilizar seus impulsos vitais em sua direção. Desta feita, o âmbito do divino dá ensejo para toda sorte de vivências religiosas e conclusões metafísicas. A vivência religiosa permite que, a partir dela – ou mesmo sem ela – se desenvolvam desenlaces metafísicos, gnósticos e místicos, por exemplo. Mesmo o ateísmo mais radical e convicto precisa abrir relação com o sagrado e com o absoluto, ao menos como possibilidade, para poder negá-los.

Uma das diversas indicações metafísicas possíveis versa sobre a produção da realidade pelo ente supremo: Deus. A partir de tal indicação tradicional cristã,

Scheler é consequente em afirmar que não concorda com tal posicionamento tradicional – seguindo sua própria indicação antropológica segundo a qual o ser mais elevado é menos efetivo onticamente. Scheler recusa a concepção de Deus como causa do real, mas O compreende como fundamento. Isso significa que Deus não existe antes da sintonia que O revela: Ele é contemporâneo à experiência humana de Sua revelação. Por isso Ele não pode ser simples causa, como a de um ente empírico que se descobre ocasionalmente e tardiamente como causa da realidade. A delicadeza dessa interpretação scheleriana permite pensar que Deus se realiza no homem na mesma medida em que este se descobre como espírito. Deus não é um objeto que “está lá” antes de tudo, mas nasce e devem na mesma medida em que a sintonia e a consonância compreensiva do Seu ser se dão como experiência humana. Ele surge para o homem coetaneamente à sua experiência Dele como *fundamento* supremo, mas não como reles *causa*. Deus não está do outro lado metafísico do real produzindo efeitos, mas no tom humano de Sua descoberta, de modo que o ser humano transcende para Deus e Deus acontece no ser humano. Nesse sentido, a sublimação humana – incluindo aqui os impulsos vitais – seria o processo de autorrealização de Deus no ser humano.

Por meio dessa indicação, Scheler propõe uma renovação religiosa na Europa. O contexto de pessimismo cultural e social europeu deveria passar por uma renovação da experiência religiosa. A crítica scheleriana procura, justamente, uma solução para o horizonte decadente europeu, via *ethos* do amor. A tentativa é de pensar a comunidade europeia balizada na experiência comunitária do amor, superando a simples razão do imperativo categórico. O ponto é que, para Scheler, tal solução pelo amor impõe à comunidade europeia uma nova mediação com a experiência sedimentada cristã, na medida em que “a cultura europeia é enraizada de maneira cristã [...] ela pretende ter educado seus filhos por quase 2000 mil anos de forma cristã” (2015, p. 491). Para ele a falência da civilização europeia posiciona a necessidade de se experimentar de maneira fenomenológica o amor, e isso posiciona a comunidade europeia na rota de reapreciação dessa raiz religiosa, uma vez que “o *ethos* cristão não é mais o poder espiritual diretriz da Europa” (Scheler, 2015, p. 497). Isso, por conseguinte, não significa uma simples eleição de um início puro a ser repetido ou bem a simples repetição dogmática de preceitos cristãos institucionalizados. Pelo contrário, a forma como Scheler propõe uma solução aponta para o *ethos* do amor. O amor seria o elã vital fundamental da sublimação humana, de modo que a partir dele [amor] “o seu centro pessoal sai de si enquanto unidade corpórea e que pela sua ação colabora em afirmar, realizar, fomentar e abençoar esta tendência no objeto estranho até a sua peculiar perfeição [Deus]” (Scheler, 1975, p. 14).

Desta forma, as ideias centrais de Scheler no que se refere ao *ethos* do amor se apresentam desde uma necessidade de revisitar determinadas noções sedimentadas acerca do ser humano, noções essas oriundas de uma tradição racionalista, naturalista e determinista. Por conta disso, acompanhar a indicação de uma ética não racional, como está presente em *O formalismo na ética e a ética material dos valores*, é um

bom caminho de entrada para o que está em jogo para o pensador alemão quando ele propõe um *ethos* do amor.

Em *O Formalismo na Ética e a Ética Material dos Valores*, Scheler empreende uma crítica a Kant, na medida em que este filósofo elabora uma moral, e, portanto, essencialmente uma forma de lida com o outro oriunda da noção de *imperativo categórico racional*. O imperativo categórico é uma máxima racional que funciona como uma espécie de filtro para as ações em geral. É conhecida a afirmação kantiana de que é preciso agir “segundo uma máxima tal que possa ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (Kant, 2011, p. 52). O que se diz com uma afirmação como essa é o fato de o ordenamento da ação moral se referir exclusivamente a um comando racional universalmente válido. A tentativa de Kant, na medida em que sua filosofia é uma voz ativa do projeto de esclarecimento e, portanto, do projeto racional, é a de encontrar um princípio organizador da ação que se oriente exatamente por esse projeto racional. A aquiescência a esse modo de ação seria o caminho de entrada para o desenvolvimento humano e saída da menoridade. Exatamente esse modelo racional regulador da conduta humana está em crise durante a primeira metade do século XX – como as duas grandes guerras mundiais não deixam de revelar e as diversas condutas aviltantes em relação aos povos do sul global. É como se o projeto de esclarecimento fosse feito de forma encurtada: as conquistas racionais tiveram lugar, mas o regulamento racional moral, não.

Para Scheler, o ponto não é de alguma forma tentar resgatar o que ficou pelo caminho no projeto kantiano, mas identificar uma falha fenomenológica no imperativo categórico. Tal falha se refere ao fato de a razão não ser exclusivamente suficiente para organizar o modo como o ser humano age e valora. Desta forma, ele irá afirmar que “o homem antes de ser um *ens cogitans* ou um *ens volens* é um *ens amans*” (2012, p. 15). Para Scheler (1973), a intuição é um ato emocional-cognitivo balizado fundamentalmente na experiência de amor e ódio. Valor é aquilo que cada intenção fenomenológica revela na sua lida material mesma. Em meio à experiência de amor e de ódio os valores se apresentam, mas não de forma racional. Amor e ódio fornecem as bases de todo e qualquer ato subsequente. Em particular, o amor é aquilo que promove o tipo de abertura para o mundo que afirma o ser de tudo que é, dimensionando o valor concreto de cada coisa e para cada coisa desde uma espécie de justa-medida. O amor fundamenta a abertura do espírito humano na sua lida concreta com o valor de cada ente do real. Aqui cabe um exemplo do mundo do desenho: uma das noções fundamentais do desenho é a noção de ponto de fuga. Ponto de fuga é um recurso de correta proporção de profundidade. Ao se fazer um desenho deve-se selecionar um ponto de fuga para o mesmo, fazendo desse ponto a referência para as linhas da paisagem que se quer desenhar. Esse recurso permite que cada objeto do desenho seja representado de maneira condizente com a proporção que cada objeto deve tomar na paisagem. É o mesmo com o amor. A abertura pelo amor dimensiona concretamente a justa-medida do valor de cada ente para o indivíduo que se abre por meio dele. O amor revela o valor de cada ente. É essa revelação por meio do amor que permite inclusive que a razão possa fazer uso do

significado do que quer que seja, já que ela deriva seus dados daquilo que já fora aberto em meio ao amor. A crítica a Kant – e uma crítica ao projeto racional, por conseguinte – se refere ao quanto o projeto da razão estabelece os critérios de ação sem considerar a fenomenologia própria à afetividade do amor, que é o fundamento da abertura para tudo que é. O *ethos* humano se dá de acordo com a chave amor/ódio, e não pelo esclarecimento da razão.

O núcleo fundamental do *ethos* do sujeito é a ordem do amor e do ódio, a forma estrutural das paixões dominantes e prevalecentes e, antes de mais, a forma estrutural num estrato que se tornou exemplar. A mundividência, bem como os atos e as ações do sujeito, são sempre regidos mediante tal sistema. (Scheler, 2012, p. 02)

E:

Portanto, tudo o que num homem ou num grupo podemos conhecer de moralmente relevante se deve reduzir – sempre mediatamente – a uma forma particular de organização dos seus atos de amor e de ódio, das suas capacidades de amar e de odiar: ao *ordo amoris* que os domina, que se expressa em todos os seus movimentos. (Scheler, 2012, p. 03)

227

Em suma, o que se busca como solução para Scheler passaria por uma compreensão do *ethos* do amor e não mais da razão como imperativo categórico. Para isso seriam necessárias as rigorosas descrições fenomenológicas do modo como especificamente o ser humano se apresenta na sua relação com os demais entes do real, por meio de uma antropologia filosófica – como foi desenvolvido ao longo do presente texto – e de acompanhar o movimento transcendente do ser humano como a própria unidade com Deus – por meio da sublimação e tendo a tonalidade do amor como guia ético. Tal seria a posição de Scheler quanto a uma pretensa superação da crise europeia da primeira metade do século XX.

### 3 A DASEINSANÁLISE DE BINSWANGER

Binswanger desenvolve sua clínica psiquiátrica a partir dos preceitos da psicanálise, de início de orientação jungiana – seu supervisor nos tempos de formação em Zurique –, posteriormente de orientação freudiana. A passagem para o campo da fenomenologia se dá a partir do contato com a obra de Edmund Husserl. Essa mudança é atribuída ao fato de considerar o gesto descritivo husserliano como capaz de perfazer um rigor maior ao que é de fato revelado como conteúdo manifesto de determinado fenômeno psíquico, seja ele patológico ou não. Binswanger irá considerar que a psicanálise cria um terreno teórico robusto, mas com pouca relação com os casos clínicos concretos. Isso torna difícil e violento o encaixe do modelo psicanalítico nos diversos relatos que têm lugar em Bellevue; além disso, há um incômodo com o modo como a psicanálise psicologiza os achados vivenciados

fenomenologicamente, indicando, assim, o caminho de ruptura com o método psicanalítico.

Em um texto de 1922 chamado *Sobre fenomenologia*, Binswanger irá traçar importantes distinções entre o que chama de conhecimento científico-natural e conhecimento fenomenológico. A primeira lida com a observação empírica do real tendo em vista produção de relações causais entre os entes; a segunda se refere ao modo como a intencionalidade da consciência acessa eideticamente essências de forma descritiva e atórica. A visualização desta diferença metodológica e o modo como a psicanálise, a seu ver, reproduz elementos causais em nível psíquico, inserem Binswanger no seio das conquistas da fenomenologia husserliana. Isso evidencia que “o que está em questão não é nenhuma interpretação simbólica ulterior, mas um saber imediatamente vivido em torno da coincidência entre o simbolizado e simbolizador” (Binswanger, 2013, p. 14) e que “o princípio fundamental da fenomenologia é a redução da análise ao que pode ser encontrado efetivamente na consciência” (Binswanger, 2013, p. 106). Desta forma, o princípio dos princípios da fenomenologia estabelece o novo solo a partir do qual Binswanger irá empreender sua psiquiatria.

No entanto, a influência do pensamento heideggeriano, em particular *Ser e tempo*, fez com que fosse difícil um simples desdobramento da fenomenologia husserliana desde a indiferença frente aos achados do livro de 1927. Na verdade, a escrita de *Ser e tempo* torna bastante complexa a tarefa de um retorno puro e simples a Husserl. Isso se dá pelo surpreendente campo de questionamento aberto pela obra heideggeriana, levando a fenomenologia para regiões inconcebíveis no escopo do projeto husserliano. Em *Ser e tempo* há uma tentativa descrição dos momentos fenomenológicos constitutivos do existir humano. A obra canônica do pensador da Floresta Negra se dá como a necessidade de uma descrição da hermenêutica da facticidade, de modo a romper com a estrutura calcificada da tradição por meio de uma analítica do ser-aí. O que se diz com isso é que em *Ser e tempo* reside uma pungência de ruptura com a dinâmica sedimentada dos sentidos e significados cotidianos legados pela tradição – exatamente este ponto será um importante vetor de distanciamento entre Binswanger e Heidegger. Por ora, cabe indicar que a leitura de *Ser e tempo* reposiciona o modo como Binswanger vai compreender sua atuação como psiquiatra a partir do modo como elementos psicopatológicos serão compreendidos dentro do âmbito das estruturas ontológicas heideggerianas. Surge a necessidade de pensar a clínica psiquiátrica desde as estruturas ontológicas da existência, isto é, desde estruturas como *ser-em*, *ser-com*, *ser-no-mundo*, *compreensão*, *disposição*, *cuidado* e o modo como tais estruturas abrem mundo e tempo como experiências próprias ao modo de ser do homem.

Como se sabe, há uma distinção importante entre os projetos de um filósofo e de um psiquiatra. Por mais que possa existir uma estreita relação e canal de diálogo entre ambos, sempre fica a marca de interesses distintos. Tal diferença se torna explícita no modo como Heidegger e Binswanger vão trabalhar noções como indeterminação e impessoalidade, bem como no modo como priorizam elementos

ônticos e ontológicos em seus respectivos trabalhos. A dinâmica de *Ser e tempo* mostra que, em meio à cotidianidade mediana mais absorta, o ser-aí reproduz automaticamente sentidos e significados legados pela tradição. O uso dos utensílios e as ações cotidianas revelam essa intimidade do ser-aí com o seu mundo. O ponto é que esta intimidade com o mundo se dá sob o preço de um esquecimento fundamental quanto ao questionamento do sentido do ser. Justamente quando não há o espanto frente ao ser do ente, há o automatismo do uso e das ações cotidianas. Desta feita, para Heidegger é necessária uma experiência de ruptura com a calcificação das ações cotidianas na direção de um espanto frente ao fundamento nulo do ser, o que introjetaria mobilidade na dinâmica por demais estabilizada do cotidiano.

No entanto, o papel de Binswanger – cabe lembrar acerca de sua posição de psiquiatra e de diretor de Bellevue –, necessita ser um tanto diferente. Para que se exemplifique esta distinção, é preciso que se desdobre um breve relato sobre o modo da dinâmica existencial da esquizofrenia. No primeiro capítulo de *Psiquiatria e antipsiquiatria*, o psiquiatra sul-africano David Cooper, desenvolve a forma como a ruptura psicótica se relaciona com a obviedade cotidiana.

Cooper indica uma absorção no ritmo de certa normalidade cotidiana que tende a estagnação. No entanto, dessa estagnação é possível a superação rumo ao que se chama de sanidade, isto é, a superação de uma parada radical na normalidade cotidiana. O ponto é que, em determinadas situações, a absorção dos modos impessoais não é possível. Isso se dá no caso das rupturas psicóticas, que não permitem uma total sedimentação dos sentidos e significados mais banais e óbvios ao olhar cotidiano. O ponto para Cooper é que tanto na superação saudável da normalidade cotidiana como na impossibilidade da sua normalização pela ruptura psicótica, há como lastro de ambos os acontecimentos o fundamento nulo do existir em seu aceno que, se experimentado radicalmente, retira da obviedade do cotidiano. No entanto, há uma diferença no modo deste acesso ao fundamento nulo do existir. Na ruptura psicótica ele é feito desde uma insuficiência no modo como a existência deixa de se fixar em uma paragem na normalidade cotidiana, gerando, assim, uma experiência marcada pelo excesso de negatividade, sem a segurança fornecida pela sedimentação da obviedade cotidiana. Por seu turno, a sanidade aponta para uma superação dessa paragem no automatismo cotidiano. Curiosamente, a sanidade também aponta para o elemento negativo, mas como elemento de retirada da dinâmica automatizada – o que no caso da loucura é o elemento que não permite absorção no automatismo cotidiano. É nesse ponto que Binswanger desvia de *Ser e tempo* e propõe outra compreensão acerca da relação do ser-aí com a indeterminação e a vida compartilhada.

Binswanger não é, portanto, senão conseqüente, quando ele critica em última instância nos dois autores [Freud e Heidegger] o mesmo, a saber, elevar uma forma deficitária, patológica de existência à condição de essência do homem. Binswanger defende tanto contra Heidegger como contra Freud uma perfeição essencial do homem.

Daí se segue que para Binswanger, todo sofrimento já remete para quebras e desarmonias em um projeto de mundo modulado de maneira deficitária.

A pesquisa de Binswanger de projetos de mundo patológicos se baseia, portanto, quando considerada rigorosamente, sobre a determinação filosófica de Heidegger do ser-aí como “ser-no-mundo”, mas sobre seu próprio contraprojeto do ser-aí humano como “ser-no-mundo-para-além-do-mundo”. (Holzhey-Kunz, 2018, p. 26)

Desta feita, uma vez que a psiquiatria precisa, por exemplo, lidar com uma terapêutica que empreenda uma retirada do isolamento esquizofrênico e uma remissão ao mundo cotidiano e ao ritmo mediano mais comum, Binswanger acessa a obra heideggeriana desde a necessidade de uma retomada da existência compartilhada e de uma saída do isolamento patológico. É assim por conta do interesse binswangeriano ser o de uma lida marcadamente ôntica com temas específicos do saber médico. A ênfase de leitura do psiquiatra suíço será a de extrair das obras heideggerianas, em particular *Ser e tempo*, elementos que promovam um reencontro do sujeito – não necessariamente em isolamento patológico, como no caso do autismo esquizofrênico – com o todo da existência compartilhada e do mundo espiritual da cultura. Isso será determinante para a ruptura de ambos. É possível observar a atividade de promover um reencontro do sujeito com o todo de seu tempo marcado pela presença dos outros seres-aí e de um pertencimento, por conseguinte, ao mundo espiritual de uma época. Não apenas isso, mas também indo além do tempo pela vivência transcendental do amor como elemento que sedimenta um ser-com plenamente aberto ao outro. Neste ponto é preciso falar novamente de Max Scheler como importante influência a tal modo de pensar.

Em particular é possível identificar no pensamento de Max Scheler a origem do modo como Binswanger irá desempenhar alterações interpretativas na ontologia fundamental de Heidegger. O pensamento scheleriano procura, justamente, uma solução peculiar para o impasse europeu: uma tentativa de pensar a comunidade europeia balizada na experiência comunitária do amor, superando a simples razão do imperativo categórico. Para ele a falência cultural europeia – em decorrência do projeto do esclarecimento – posiciona a necessidade de se experimentar de maneira fenomenológica o amor, como tonalidade fundamental do *ethos* humano.

Só conseguimos conquistar uma participação nas pessoas se acompanharmos a realização e co-realizarmos seus atos livres. Isto só pode ser alcançado através do que é expresso pela mísera palavra “sequaz” ou através daquela “compreensão” que só é possível em meio à postura do amor espiritual, em meio à identificação com o amor, com a vontade de uma pessoa, e, através daí, com ela mesma. Essa compreensão é, por sua vez, o oposto mais extremo de toda objetivação. (Scheler, 2003, p. 46)

O trecho acima parece ser corroborado também por Martin Buber – autor importante para a produção binswangeriana – quando ele afirma que: “A comunidade de amor deve florescer quando pessoas se agrupam pela manifestação de um livre sentimento e resolvem viver juntas. [...] A comunidade edifica-se sobre a relação viva e recíproca, todavia, o verdadeiro construtor é o centro ativo e vivo do amor”. (2001, p. 70). Portanto, a psiquiatria de Binswanger parece acompanhar a necessidade de uma fenomenologia do amor de modo a produzir, por meio daí, uma psicoterapia fiel ao modo como o amor dimensiona de maneira apropriada as relações em geral e a vida compartilhada. É na mesma esteira da valorização do papel das tonalidades, bem como em meio ao mal-estar europeu da primeira metade do século XX, que Binswanger parece construir seu modelo psiquiátrico como um processo de cura pela capacidade do amor em dimensionar o reencontro com as relações comunitárias e interpessoais – desde a devida correção dos existenciais *cuidado e ser-com* em *Ser e tempo*. Nessa correção, Scheler desempenha papel relevante, pois ele parece ser o autor que retira Binswanger de uma leitura husserliana pura e simples das questões psiquiátricas e lhe confere carnatura concreta. Nesse sentido é que uma antropologia se torna cara ao projeto psiquiátrico binswangeriano, lhe conferindo vínculo fático com o mundo histórico, social e das ciências desde uma necessidade de acessar o ser humano de acordo com uma base condizente com seu modo de ser. Tal influência de Scheler no trabalho de Binswanger é corroborada pelo jovem Michel Foucault, quando este afirma que a recepção da fenomenologia husserliana exige uma conseguinte edificação antropológica e que Binswanger acompanha tal necessidade via Scheler e Heidegger (Foucault, 2022). Um trecho significativo da obra capital de Binswanger – *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* – é significativo.

231

Nossos próprios esforços não vão na direção de uma analítica do *Dasein*, mas para uma análise fenomenológico-antropológica do amor; no entanto, tal analítica do *Dasein* nos convém, ainda que devamos metodologicamente tudo em associação com a fenomenologia de Husserl e Scheler [...] (Binswanger, 1962, pp. 58 - 59)

O próprio caminho binswangeriano, e suas fases de produção, reforçam essa necessidade de passagem da fenomenologia pura e simples para a edificação de uma antropologia. Como afirmado acima, nesse ponto Scheler desempenha papel importante, uma vez que centraliza o *ethos* humano na tonalidade do amor e seu vínculo com o todo do mundo compartilhado. É a partir da tonalidade do amor, que Binswanger tece críticas à ausência dessa dimensão fundamental nas formulações heideggerianas sobre o ser-no-mundo, como na estrutura ontológica do cuidado – ao menos em *Ser e tempo*. Para Binswanger a lida com o outro pelo amor tem o poder de redimensionar o vínculo com o mundo, mas para além dele também, já que o seu eã transcendente é a eternidade do amor. Isso compõe um cenário de diversas camadas: uma relação psicoterapêutica é uma relação que é capaz de refazer o elo com a vida

em comunidade e com a experiência afetiva do amor em seu traço de eternidade. Esse é o escopo de ruptura entre Binswanger e Heidegger. O impasse entre Binswanger e Heidegger se instaurou pelo fato de ambos discordarem quanto ao sentido do existencial cuidado. Como foi visto, é majoritariamente nesse ponto que Binswanger parece inscrever críticas ao pensamento heideggeriano por meio da assunção de elementos schelerianos nas estruturas ontológicas propostas em *Ser e tempo*. Nesse ponto, duas noções centrais parecem sobressair: a ideia de amor como guia ético e a ênfase na transcendência em relação ao mundo fático – cuja proximidade com a noção de ascese de Scheler é evidente, mesmo que Binswanger critique aspecto *teísta* que tal ascese possui na antropologia scheleriana.

Como afirmado anteriormente é na obra *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* – nunca é demais lembrar, publicada em 1942, isto é, em meio a Segunda Guerra Mundial – que Binswanger elabora suas principais críticas em torno do pensamento heideggeriano e suas considerações sobre o amor. Binswanger se propõe a revisar o caráter finito da ontologia fundamental de Heidegger reforçando a ideia de transcendência, utilizando o termo *ser-no-mundo-para-além-do-mundo* (*Über-die-Welt-hinaus-sein*). Com isso, o psiquiatra acredita ter trazido um elemento de fato transcendente ao ser-no-mundo heideggeriano. Binswanger julga ter descortinado algo que em *Ser e tempo* ficara obsoleto, qual seja, o correto desenvolvimento da estrutura existencial do ser-com. Para o psiquiatra, o ser-a-cada-vez-meu (*Jemeinigkeit*) do ser-aí heideggeriano aponta para uma espécie de solipsismo que precisaria ser mais bem compreendido na direção de uma *nostridade* (*Wirheit*). A nostridade aponta para um comum pertencimento acessado através da faticidade da tonalidade do amor. Se o ser-a-cada-vez-meu direciona para uma lida com os entes intramundanos a partir de uma perspectiva centrada nas ações individuais do ser-aí, o que traria à tona o cuidado como estrutura existencial cativa desse ser-aí individual, a nostridade aponta não para o cuidado frio e solipsista, mas para o amor como o tom que abre mundo como espaço – agora sim – compartilhado como ser-com.

Nesse sentido, Binswanger busca corrigir a fria ontologia fundamental de Heidegger através de elementos da antropologia filosófica de Scheler, bem como corrigir a antropologia de Scheler através dos rigorosos acenos fenomenológicos-hermenêuticos de Heidegger. Isso se faz notar como ao longo de toda a sua produção, Scheler é constantemente citado como autor relevante para sua jornada<sup>4</sup>. Porém, isso significa delimitar, também, que há um distanciamento do psiquiatra suíço em relação ao pensamento de Scheler. Binswanger marca seu distanciamento de Scheler no que tange ao teísmo do amor scheleriano, indicando que:

Não concordamos com Scheler quando ele afirma que o amor pessoal acosmístico está "na essência e necessária conexão de sentido" com o teísmo. A fenomenologia do amor apenas mostra que no "amor pessoal" o amor ao tu concreto e a essência (*eidōs*) do tu "coincidem",

<sup>4</sup> Em particular, Scheler é citado vinte e oito vezes ao longo de *Grundformen*.

o que não significa "teísmo" de forma alguma. Scheler foi posicionado em seu ponto de vista pela antropologia cristã [...]. (Binswanger, 1962, p. 124)

Nesse aspecto a transcendência binswangeriana não é coincidente com a ascese teísta de Scheler – talvez indicando, com isso, que a tonalidade do amor seria um fim em si mesmo e que não apontaria para um fundamento supremo. Binswanger considera Scheler ainda excessivamente marcado pela tradição cristã, o que, curiosamente, o teria impedido de uma apropriação fenomenológica rigorosa do amor.

Nesse escopo, o transcender humano se fia no amor e possui propriedades distintas para Binswanger. A partir da tonalidade do amor, Binswanger irá apontar um movimento transcendente balizado em três formas de ser-no-mundo: como *mundo-ambiente* (*Umwelt*), como *mundo-próprio* (*Eigenwelt*) e como *mundo-compartilhado* (*Mitwelt*). O primeiro se refere ao mundo “objetivo” mais natural, nesta modalidade de ser-no-mundo o homem aparece como ente natural, ele é passível de reificação e de estudo aos moldes das ciências da natureza; o segundo se refere ao mundo das vivências individuais, tomadas desde uma perspectiva centrada no ser-aí em seu caráter de ipseidade, isto é, na maneira como tal ser-aí abre mundo desde a experiência de que se é um ser-aí distinto dos demais; o terceiro se refere ao mundo compartilhado, que contém as demais modalidades. O mundo-compartilhado desempenha importante papel no trabalho binswangeriano, pois é em relação a ele que uma experiência de ipseidade existencial precisa se inserir desde o existencial do amor. Os três modos de ser-no-mundo se dão de forma simultânea e justaposta, de modo que uma ciência que queira se dedicar ao estudo do ser-aí, precisaria ter em vista tais instâncias do ser-no-mundo e tomá-las igualmente em conta ao longo de seu desenvolvimento, como seria o caso da Daseinsanálise, ora em gênese.

Fica evidente o reconhecimento de que a ontologia fundamental de Heidegger precisaria passar por alterações que lhe conferissem a saída do solipsismo de um ser-aí “a-cada-vez-meu” na direção de uma nostridade marcada pela tonalidade do amor como guia transcendente. No entanto, tal movimento transcendente não apontaria para nenhum teísmo metafísico específico, sendo resumido e compreendido genericamente sob o termo ser-no-mundo-para-além-do-mundo. Em suma, isso significa afirmar que a daseinsanálise de Binswanger critica Scheler e Heidegger, corrigindo um pelo outro simultaneamente.

## 4 A RÉPLICA HEIDEGGERIANA À CRÍTICA DE BINSWANGER

Justamente nesse ponto é possível compreender a crítica específica em relação à Binswanger presente nos Seminários de Zollikon (2009a) em três aspectos importantes. O primeiro deles está presente nos diálogos com Medard Boss, em particular o do dia 08 de março de 1965. Lá Heidegger indica que o ser-aí binswangeriano é o ser-aí de *Ser e tempo* mutilado, pois vinculado a um ser-aí em específico e isolado – o da clínica psiquiátrica. Dessa forma, somente em seguida a tal

isolamento, tal ser-aí 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. Heidegger (2009a) reconhece, com isso, uma recaída na noção de sujeito apartado do mundo, que poderia ser separado do aí e pensado isoladamente. Para Heidegger tal separação traz 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. Desta forma, 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 (2019) reconhece e aceita as críticas de Heidegger na medida em que afirma 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.

234

Para Heidegger, a presença do outro não pode 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 ser-aí sempre já trouxe consigo o outro no cerne da abertura de mundo que ele mesmo é. A existência não é isolada, pois ela surge cooriginariamente à existência do outro. Não há *delay*, todos acontecem juntos, remetidos ao mesmo. O acontecimento da verdade como desvelamento unifica a experiência em torno dela 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) diz:

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)

Posicionamento corroborado por Dastur e Cabestan (2015).

O erro consiste, portanto, em pensar que Heidegger parte do homem isolado para lhe atribuir apenas depois a relação com o outro. É a razão pela qual ele [Binswanger] insiste sobre o sentido existencial-

ontológico do *Mitsein* que é uma determinação do Dasein a cada vez própria. O ser do Dasein é ser-com-os-outros e não a eguidade individual do sujeito isolado, de modo que cada vez que Heidegger usa o termo Dasein, o ser-com-os-outros está coimplicado. Sendo assim, não se pode compreender nada de *Ser e tempo* se se vê no Dasein um simples nome diferente do “sujeito” ou do “eu” e se não se leva em consideração o fato de que o Dasein é essencialmente nele mesmo ser-com-os-outros. (p. 85)

Após a série de críticas sofridas por Heidegger, Binswanger retoma sua atenção à fenomenologia husserliana, adentrando uma espécie de quarta fase de seu caminho pelo pensamento fenomenológico e existencial. No entanto – para além de um veredito em torno de quem é vitorioso na querela entre Binswanger e Heidegger –, o que interessa aqui é o foco na questão do amor e sua relevância para a origem da daseinsanálise. Nesse ponto, é de se espantar com o modo como Heidegger desdobra diversas tonalidades ao longo de sua extensa produção – melancolia, tédio, angústia, medo, pudor, alegria, espanto, esperança, admiração etc. – e tem muito pouco a dizer sobre a tonalidade do amor<sup>5</sup>. Se qualquer espécie de contato que se dê no âmbito de uma preocupação libertadora, acontece desde o horizonte de que o outro precisa ser admitido em sua radical alteridade, respeitado em sua liberdade constitutiva, difícil deixar em silêncio a temática acerca do tom que atravessa esse cuidado com o outro. Existe alguma afinação específica para essa relação libertadora? Há mais de uma tonalidade possível nesse tipo de encontro? Quais são elas? São para esses tipos de perguntas que Heidegger oferece poucas respostas ou acenos, de modo que a ação binswangeriana em sistematizar o amor dentro da daseinsanálise parece querer preencher essa estranha desatenção temática no pensamento heideggeriano em uma época marcada pela tragédia da guerra e pela crise do sujeito europeu. Nessa esteira, parece legítimo pensar que a atmosfera de encontro com o outro, desde o vínculo com o resguardo da sua liberdade constitutiva, se dá, em algum nível, como amor. Esse, certamente, não foi um equívoco interpretativo de Binswanger, o que torna relevante o reconhecimento da centralidade da influência da antropologia scheleriana nos primórdios da daseinsanálise, bem como a necessidade de desenvolvimento de uma fenomenologia do amor (talvez em termos mais rigorosos?), como um dos temas e interesses próprios à daseinsanálise como um todo.

235

---

<sup>5</sup> É possível identificar quatro – breves e específicos – momentos em que Heidegger se detém sobre a tonalidade do amor: Em *Cartas sobre o humanismo* (2008, p. 329), *Nietzsche* (2007a, p. 41), *Ensaio e conferências* (2007b, p.119) e *Seminários de Zollikon* (2009a, p. 227). Em geral sua interpretação dessa tonalidade se refere ao modo como o amor seria a ligação mais íntima e amistosa com a doação “do” ser, em favor da qual um pensador rende sua homenagem ao filosofar.

## CONCLUSÃO

O presente texto buscou fornecer um pequeno acréscimo ao momento de gênese da *daseinsanálise* no seu vínculo com a tonalidade do amor e o eterno transcender humano. O interesse final do presente texto, além do aceno quanto à importância de Scheler para Binswanger, é indicar o rico leque de possibilidades que uma tematização da tonalidade do amor abre. Longe das recaídas em posicionamentos sentimentalistas e estéreis, a meditação acerca de tal tonalidade tem vínculo com a urgência material do real, bem como o lugar da *daseinsanálise* nele.

Os primeiros anos do século XXI se apresentam como tensos e preocupantes. Temas como pandemia, iminência de conflitos de proporções mundiais, ameaça de catástrofe nuclear, *great reset* econômico, revolução industrial 4.0, crise econômica mundial, escassez de recursos naturais, crise humanitária, crise ambiental. compõem um complexo léxico de ameaças ao existir humano em um cenário epocal onde radicalmente não se pode prever o rumo repentino que o futuro resguarda. De todo modo, o largo espectro dos dramas contemporâneos exige a seriedade meditativa quanto ao que se pode propor para a habitação em um mundo em escombros. Nesse escopo, pensar a *daseinsanálise* desde o tom do amor na sua edificação de um *aí* comunitário e, de fato, humano, parece ser uma tentativa de saída da compreensão rasa de que a clínica psicológica seria uma dedicação restrita a dramas solipsistas. Urge a identificação da gravidade de um tempo histórico estranho e ameaçador, de modo que todo esforço deve se orientar na direção de tornar a abertura que se é, de fato, habitável. Pensar a tonalidade do amor na gênese da *daseinsanálise* e a sua conexão com o todo histórico, social, cultural, ou mesmo metafísico, é também um convite para, outra vez mais, direcionar esforços interpretativos dessa tonalidade e sua remissão ao mundo contemporâneo como um todo e ao sul global, em específico.

236

## REFERÊNCIAS

- BINSWANGER, L. *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Munique/Basileia: Editora Ernst Reinhardt, 1962. (Original publicado em 1942).
- BINSWANGER, L. *Sonho e existência*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013.
- BINSWANGER, L. *Ensaio, conferências e outros documentos*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.
- BUBER, M. *Eu-Tu*. São Paulo: Centauro, 2001.
- COMTE, A. *Discurso sobre o espírito positivo*. Trad. J. A. Giannotti e M. Lemos. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).
- CABESTAN, P; DASTUR, F. *Daseinsanálise: Fenomenologia e psicanálise*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.
- FOUCAULT, M. *Ludwig Binswanger y el análisis existencial*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2022.
- FREUD, S. *Mal-estar na civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007a.
- HEIDEGGER, M. O que quer dizer pensar? In: *Ensaio e conferências*. 4. ed. Petrópolis: Vozes / Bragança Paulista: EDUSF, 2007b.

- HEIDEGGER, M. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes / Bragança Paulista: EDUSF, 2009a.
- HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009b.
- HUSSERL, E. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- HUSSERL, E. *Meditações cartesianas*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- PLEGER, W. *Manual de antropologia filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2019.
- SCHELER, M. *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*. Halle: Max Niemeyer, 1977.
- SCHELER, M. *A posição do homem no cosmos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- SCHELER, M. *Ordo Amoris*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2012.
- SCHELER, M. *Do eterno no homem*. Petrópolis: Vozes / Bragança Paulista: EDUSF, 2015.
- SPENGLER, O. *A decadência do Ocidente*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

Submetido: 09 de fevereiro de 2026

Aceito: 09 de março de 2026