
O lugar do outro na *daseinsanalyse* de Binswanger

The place of the other in binswanger's *daseinsanalyse*

José Célio Freire*

Universidade Federal do Ceará/UFC - Fortaleza, CE, Brasil

Resumo

Neste trabalho tentamos apontar as vias de acesso à alteridade radical, no sentido levinasiano, que a perspectiva da análise existencial permite. Para isso descrevemos a *Daseinsanalyse* de Binswanger, num primeiro momento, para depois confrontá-la com a ética de Emmanuel Lévinas. Por último, tratamos do Outro na *Daseinsanalyse*.

Palavras-chave: Alteridade; *Daseinsanalyse*; ética.

Abstract

In this paper we try to point the ways of access to the radical alterity, in the levinasian direction, which allows the perspective of the existential analysis. To reach this we first describe Binswanger's *Daseinsanalyse* to later opposing it to the ethics of Emmanuel Lévinas. Finally, we seen for the Other in the *Daseinsanalyse*.

Keywords: Alterity; *Daseinsanalyse*; ethics.

A *Daseinsanalyse* de Ludwig Binswanger

A *Daseinsanalyse* coloca-se do lado pós-romântico das Matrizes Românticas e Pós-Românticas das Psicologia (FIGUEIREDO,1993) – na sub-matriz compreensiva –, que entende que toda experiência precisa ser interpretada e decifrada. O conceito principal é o *Dasein* – ser o aí (HEIDEGGER, 2001, p.139) – ser lançado no mundo. Da filosofia fenomenológica herda noções diretrizes como *eidos*, intencionalidade, ser-no-mundo, existenciais, mundo-de-vida e os campos de aplicação – consciência, corporeidade, espaço e tempo, mundo e alteridade (este nos interessa mais de perto para o confronto com o pensamento de Lévinas). Os existenciais, por sua vez, são o temor e o desespero, a temporalidade e a espacialidade, a sintonia e a dissonância com o mundo, a consistência e a materialidade, a iluminação e a coloração. Tal ser-no-mundo se dá, ao final, em relação a três mundos interiores – *Eigenwelt* (mundo próprio), *Mitwelt* (mundo compartilhado) e *Umwelt* (mundo da circunvizinhança). A noção de singularidade aparece nos modos de ser-no-mundo – anonimato, próprio, individual, dual e plural –, modos de agir e amar, que se combinam com os modos de projeto-de-mundo (imagem-do-mundo) e aos modos de ipseidade (ser próprio como identidade responsável).

Examinemos, a princípio, o capítulo *Analytisque existentielle et Psychiatrie*, do livro *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne* (BINSWANGER, [1950] 1970). Nele, Binswanger diferencia sua análise existencial da analítica existencial de Heidegger. Esta última diz respeito a uma clarificação filosófica e fenomenológica da estrutura apriorística ou transcendental do ser-presente e que serve de base para a primeira, que é uma análise empírico-fenomenológica, científica, dos modos e estruturas factuais do ser-presente. Num segundo movimento, Binswanger fala-nos da subjetividade como estrutura apriorística do conhecimento e do ser em geral – transcendental – como ser-presente ou ser-no-mundo. A intenção da *Daseinsanalyse* seria antropológica, no sentido de tratar do poder-ser-si, o que na opinião de Binswanger complementaria a proposta heideggeriana que se firma sobre a questão do sentido do ser.

Apesar das divergências, Binswanger preocupou-se com a analítica existencial em relação à ciência psiquiátrica, partindo do pressuposto de que qualquer conceituação (mesmo biológica) em psiquiatria vem precedida de sua conexão ontológica. Para ele, existem estruturas apriorísticas inabaláveis que definem o eu, a personalidade ou o si (ipse) que são modos singulares, mais ou menos complexos, do ser-presente, em face dos quais existem outros modos, tais como o 'a gente' [das man], o tu, o plural e o dual. O que significa que "o ser-presente percebe como mundo exterior isto que é originalmente si-mesmo" [grifo do autor] (BINSWANGER, 1950/1970, p.101).

No texto *Analyse existentielle et psychoterapie*, do mesmo livro, Binswanger ([1954],1970) define a *Daseinsanalyse* como método de pesquisa fenomenológica, fruto da insatisfação concernente aos projetos de compreensão científica da Psiquiatria, a partir da influência de uma nova compreensão do homem, sob a base fenomenológica do ser-presente como ser-no-mundo da analítica existencial de Heidegger. Para tal abordagem, as psicoses, as neuroses e as psicopatias são flexões da estrutura transcendental do ser-homem (condição humana). As linhas diretrizes do trabalho psicoterápico são a compreensão da história de vida do doente em suas singularidades como flexões da estrutura total do ser-no-mundo; a autocompreensão do doente, por experiência, do quando e em que medida ele falha em sua estrutura de ser-homem, numa comunicação natural com o analista existencial; o posicionamento do analista existencial num mesmo plano com relação ao doente, o da comunidade do ser-presente (ipse, ser-com, ser-junto), ou seja, o psicoterapeuta deve conservar o paciente como parceiro e não fazê-lo um objeto para si, convocando-o a uma nova estruturação da forma do curso da Presença; o entendimento do sonho como modo particular de ser-no-mundo e como mundo particular; e que o analista existencial deve ousar pôr em jogo a própria existência. O objetivo é que o paciente faça a experiência de quando e como falhou o ser-humano, e não que isso lhe seja simplesmente mostrado.

Uma leitura da *Daseinsanalyse* a partir de Arthur Tatossian

O que poderíamos chamar de psicologia existencial ou fenomenológico-existencial, aproxima-se da psiquiatria fenomenológica, tendo expoentes e abordagens distintas. Para Tatossian ([1979]1997), contudo, existem

tentativas de reencontrar a inspiração fenomenológica ou daseinsanalítica nas técnicas já existentes, eventualmente modificadas *ad hoc*: a psicanálise, ao preço de modificações às vezes muito graves – pelo menos em teoria (Boss) –, a terapia não-diretiva de Rogers (Mucchielli) ou o sonho desperto de Desoille que, para Van Den Berg, é uma *psicoterapia fenomenológica*, não são sempre muito convincentes (p. 21, grifo do autor).

Optamos por Ludwig Binswanger, em sua análise existencial ou *Daseinsanalyse*, que ora se aproxima da analítica do *Dasein* de Martin Heidegger, e ora se reaproxima da fenomenologia de Edmund Husserl. Segundo Tatossian ([1979]1997), Binswanger dedica boa parte de sua obra às noções husserlianas de *eidós* e de intencionalidade, que utiliza fielmente em seus exemplos psiquiátricos. Contudo, utiliza-se, também, de *Ser e Tempo* como referência filosófica principal de sua *Daseinsanalyse* – o que seria a sua reviravolta heideggeriana. Não obstante isso, retorna à inspiração fenomenológica transcendental de Husserl – sua reviravolta fenomenológica – para reinterpretar os resultados da *Daseinsanalyse*. Ou seja, há um vai-vem constante entre teorização e experiência psiquiátrica, em Binswanger, onde a análise da consciência (Husserl) torna-se inadequada à amplitude das modificações psiquiátricas do ser humano, necessitando, por isso, alargar a intencionalidade husserliana pelo ser-nomundo heideggeriano. Mas se isso permite uma melhor descrição dos mundos constituídos dos doentes mentais pela *Daseinsanalyse*, não facilita quase nada a da constituição ou gênese desses mundos. Então Binswanger retoma a fenomenologia da subjetividade, da consciência e das sínteses passivas da fenomenologia genética (não mais descritiva), ou seja, da fenomenologia do Ego ou egologia transcendental do Husserl tardio. O estudo das *Três Formas da Existência Frustrada* (BINSWANGER, 1972) seria um exemplo desse retorno a Husserl, segundo Tatossian ([1979]1997), e seria por isso que a fenomenologia psiquiátrica atual, sob a impulsão de Binswanger mesmo, teria se orientado em direção a Husserl em sua obra tardia, centrada sobre as noções de egologia, de constituição genética e de mundo da vida, mundo-do-viver ou, talvez melhor, mundo vivido (*Lebenswelt*). Através de seu livro *Melancolia e Mania*, ainda segundo Tatossian, Binswanger teria suscitado a idéia de uma “reviravolta” fenomenológica de seu pensamento ou, pelo menos, de um retorno à fenomenologia, apesar de a analítica existencial de Heidegger permanecer como ponto de partida.

Tatossian ([1979]1997) entende, contudo, que mesmo que seja discutível a fidelidade de Binswanger às intenções de Husserl e de Heidegger, sua

obra se apóia nas referências a estes filósofos, e as reconhece. Binswanger, para Tatossian, no texto sobre *Melancolia e Mania*, de 1960, chega a comparar o papel desempenhado pela compreensão da doença somática pela fisiologia àquele da fenomenologia husserliana para a consciência ou da visada heideggeriana das estruturas ontológico-existenciais da Presença (*Dasein*) como ser-no-mundo.

Assim, a fenomenologia transcendental husserliana e a analítica existencial heideggeriana estiveram cada vez mais presentes tanto no estudo estatístico como genético dos distúrbios mentais, segundo a análise de Tatossian ([1979]1997), no grupo de psiquiatras da segunda escola de Heidelberg – Von Baeyer, Kisker, Häfner, Tellenbach e Blankenburg.

A compreensão binswangeriana também estaria aquém de toda distinção de natureza psicológica como aquelas entre vivido e expressão do vivido, consciente e inconsciente, voluntário e involuntário. Nesse sentido sua proposta não seria uma psicologia, o que significaria tornar inadmissível toda compreensão que aponta para uma psicologia existencial, psicologia fenomenológica ou psicologia fenomenológico-existencial, a partir de Binswanger. Por exemplo, Binswanger distinguia formalmente a temporalidade e a espacialidade – as quais admitia –, do espaço ou tempo vivido que, ainda que fossem antropológicos, estavam muito próximos do plano da psicologia (TATOSSIAN, [1979]1997). Binswanger é, assim, um crítico do psicologismo que encontra em noções ambíguas como as de compensação ou defesa fenomenológica, adotadas por Minkowski, por exemplo. Aparece também, em Binswanger, a noção de projeto-de-mundo; noção estática, contudo, a que ele vem acrescentar a noção de “curso da Presença” (*Daseinsgang*), e que conduz ao plano fenomenológico o que a noção de biografia interior conservaria ainda de psicológico, segundo Tatossian.

Binswanger (1967) reconhecia em sua análise existencial uma antropologia fenomenológica, distinguindo-a de uma ontologia, de uma filosofia ou mesmo de uma antropologia filosófica (Heidegger, todavia, não só diferencia a daseinanalítica da daseinanálise como, o que nos é mais importante aqui, a sua daseinanálise da daseinanálise psiquiátrica de Binswanger). Portanto, a *Daseinsanalyse* seria uma ciência empírica, que utilizaria um método específico – o empírico-fenomenológico. Mais importante ainda, Binswanger teria acrescentado ao *Dasein* heideggeriano a dimensão do outro:

ao ser no mundo como ser da existência por amor a *mim mesmo* (que Heidegger denominou ‘cuidado’) tenho justaposto o ‘ser-além-do-mundo’ como ser da existência por amor a *nós mesmos* (que eu tenho designado com o nome de ‘amor’) (p.239, grifos do autor).

É nesse sentido que se pode dizer, com Tatossian ([1979]1997), que a utilização psicopatológica de *Ser e Tempo* impôs seu complemento, tanto

pela contribuição de outros filósofos como Sartre, na análise do corpo e especialmente do olhar, quanto pela elaboração de conceitos exigidos pela experiência psiquiátrica como os de Amor e ser-Nós acrescentados por Binswanger. Ele teria chegado mesmo a propor, ao lado da *Sorge* (Cura, Cuidado, Preocupação), outro modo de ser fundamental – o Amor, como ser-para-além-e-acima-do-mundo. Mas se precisa afirmar, também, que quando Binswanger pretendeu encontrar em Heidegger o horizonte de compreensão da *Daseinsanalyse* psiquiátrica antropológica, deu-se aí um mal entendido indiscutível, do qual Binswanger mesmo tomou consciência, o que é uma das razões de sua reviravolta fenomenológica, segundo Tatossian. Para este último, a transposição para o plano ôntico dos conceitos antropológicos, a partir do plano ontológico dos existenciais, se é filosoficamente ilegítima, pode ser justificada, todavia, por sua fecundidade na teorização psiquiátrica.

Sur la direction de recherche analytico-existentielle en Psychiatrie, outro texto da coletânea *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne* (BINSWANGER, 1945), defendia a cientificidade de sua abordagem fenomenológica afirmando que

A análise existencial não coloca nenhuma tese ontológica em um conteúdo essencial que determina o ser-presente, mas faz enunciações ônticas, quer dizer, enunciações sobre constatações efetivas operadas sobre as *formas* e as *estruturas* do ser-presente [...] é uma *ciência* experimental ([1945] 1970, p.52).

Logo a ciência de Binswanger, como uma disciplina empírica, se propunha a tratar da experiência fenomenologicamente crítica, o que significa dizer as coisas mesmas e não refleti-las ou julgá-las. Binswanger entendia, segundo Tatossian ([1979]1997), que toda investigação da essência tende a ser cega à facticidade e toda investigação analítico-causal cega à essência. Por isso a necessidade de distinção e, ao mesmo tempo, de integração das ciências dos fatos com as ciências da essência, para se chegar, por exemplo, à tese ontológica da constituição (ou estrutura) fundamental do ser-presente como ser-no-mundo. A saída que anteviu, portanto, para a Psicologia foi liquidar a separação do mundo em sujeito-objeto. Contra isso ele apontava a unidade do ser-presente e do mundo como transcendência, em que o ser-no-mundo implicaria em ser no mundo com o semelhante (os co-entes-presentes). Aliás, Binswanger pensava um ser-para-além-do-mundo – que para Heidegger a idéia de mundo já conteria – como vontade do nós ou amor, contrapondo-a à vontade de mim-mesmo da preocupação característica do ser-no-mundo heideggeriano.

Binswanger descreve a transcendência ao mesmo tempo como projeto-de-ser-no-mundo, como projeto-de-si (poder-ser-si) e ainda como poder-ser-nós-ipse. Somente o homem poderia transcender o mundo ambiente, pela preocupação e pelo amor, já que o animal não pode agir deliberadamente, projetar e fazer desabrochar o mundo, nem tem liberdade transcendental.

Binswanger também trata da linguagem, como lugar da consolidação dos projetos-de-mundo, onde ocorre a comunicação, ou seja, o anúncio e a expressão da significação dos projetos-de-mundo (conteúdo do mundo) e para-além-do-mundo (morada na eternidade e permanência do amor). O mesmo acontece nos sonhos, nos testes projetivos, nos anúncios lingüísticos espontâneos, nos desenhos etc. Binswanger utiliza aí algumas categorias de análise do projeto-de-mundo: a da continuidade-descontinuidade, a do equilíbrio-desequilíbrio, a da quietude-temor e a do familiar-não familiar seriam exemplos delas.

A *Daseinsanalyse* e a ética da alteridade radical

Tentaremos agora fazer o cotejamento da Análise Existencial com a ética de Emmanuel Lévinas, ressaltando o lugar que o Outro aí ocupa e o cuidado que se tem para com ele. Iremos, pois, confrontar Binswanger – naquilo que deve também ao pensamento heideggeriano – com Lévinas (1997).

Lévinas critica o Heidegger de *Ser e Tempo* nos termos em que a relação ética – ser-com-outros_heideggeriano – é apenas um momento de nossa presença no mundo, não sendo central em sua ontologia. “*Mit* é sempre estar ao lado de [...] não é o acesso ao Rosto [...]” (LÉVINAS, 1997, p.158, grifo do autor). Insiste, ainda, que, ao tratar da disposição afetiva, no âmbito do conceito de *Befindlichkeit* (sentimento de situação), Heidegger toma toda emoção, todo medo, como emoção por si, medo por si, não deixando lugar para o temor pelo outro. O temor pela morte do outro, em Lévinas, não é o temor que me angustia pela minha morte, não é temor por mim. Binswanger parece, então, aproximar-se dessa insistência sobre o mundo compartilhado e na experiência do amor, característica do pensamento levinasiano, que introduz o outro na dimensão do *Dasein*, e que interessa-nos diretamente. Em Binswanger isso está contido na noção de *Mitwelt* (mundo de nossos semelhantes), do mundo compartilhado com outras pessoas. Figueiredo (1993) esclarece que “existir é estar inevitavelmente situado no e projetado para o mundo. Como este mundo é composto, entre outras ‘coisas’, por outros sujeitos, o *dasein* é igualmente *ser com (mitsein)*” (p. 183, grifo do autor).

Se partirmos do pressuposto de que a antropologia da *Daseinsanalyse* é empírica, os entes que participam conosco desse ‘mundo com’ são pessoas concretas com as quais interagimos no cotidiano de nossas vidas. E se essa relação é necessária à existência, apesar de seus infortúnios, ela implica intimidade, sendo o amor sua condição de possibilidade.

Lévinas (1997) nos fala de uma ética que se põe como “o cuidado reservado ao ser do outro-que-si-mesmo”. Ele diz que o outro, que me aparece em sua nudez, em sua miséria e em sua mortalidade, não suporta julgamento. Mas ele mesmo reconhece sua dificuldade em tratar do outro empírico, daquele que deve ser julgado, esquecido em sua unicidade e em

sua impertinência a um gênero: “Meu problema consiste em perguntar como conciliar o que eu chamo de exigência ética infinita do rosto que me encontra, simulado por sua aparência, e o aparecer de outrem como indivíduo e como objeto.” (p.273)

Mas Lévinas critica a tese de que, para se fazer justiça, é preciso ter consciência, saber – o que diz respeito a uma espiritualidade da verdade e não do amor. Com isso, não nos afastamos da tese de Binswanger de que é o amor que possibilita a convivência e a inter-relação dos homens. Contudo, o aparecimento do terceiro me solicita o “julgamento e a comparação, comparação daquilo que, em princípio, é incomparável” (LÉVINAS, 1997, p.144).

Devemos, não obstante, ter cuidado para não incorrerem em falsas interseções. Por exemplo, na questão da subjetividade e da existência do sujeito. Para Binswanger um sujeito autônomo se coloca diante de seu destino, como um eu, fazendo escolhas e exercendo sua liberdade, comunicando-se com outros sujeitos e exercitando a intersubjetividade do nós. Já para Lévinas (1978) o sujeito é um sujeitoado ao Outro, surgindo da ‘afetação’ (afecção) por Outrem, como pura passividade e vulnerabilidade, expiação mesmo por Outrem, na incondição de refém. A transcendência em Binswanger diz respeito a um ser-no-mundo-com-os-outros onde há um sair de si mesmo na direção dos outros. Tal estrutura do conhecimento e do ser (transcendental) seria apriorística, como estrutura do ser-no-mundo. Em Lévinas, o sujeito transcendental é o sujeito da responsabilidade ética ilimitada por Outrem. O que faz a diferença, aqui, é o caráter absoluto desta responsabilidade e sua antecipação a qualquer escolha ou imposição de regras. Talvez Binswanger se aproxime mais da concepção de justiça de Lévinas do que da ética radical propriamente dita.

O eu, a personalidade e mesmo o *si* aparecem em Binswanger definidos pelas estruturas do ser-no-mundo, que são estabelecidas *a priori*. Em Lévinas, a personalidade é fruto do Desejo pelo Outro, ou seja, satisfeitas as necessidades do eu, o sujeito irrompe na condição de um *si* reflexivo à força da ‘afetação’ pelo Outro, *a posteriori*.

Quanto ao amor, este aparece em Binswanger como uma ampliação dos conceitos de preocupação e cuidado, agora na direção dos outros e para-além-do-mundo. Em Lévinas isto diz respeito ao temor pelo outro, pelo que lhe possa acontecer, por sua morte futura e também ao encontro entre o eu e o si do Outro – pela compaixão, pela amizade ou pelo amor sensual. Trata-se do para-além-da-minha-morte que vem com a fecundidade e a paternidade, transcendência, portanto. Mas trata-se, também, da imanência do erótico e do amar o amor que o outro me tem. A isso se liga, também, a dimensão da corporalidade, que em Lévinas aparece no erotismo e na fertilidade.

Pelo que vimos, Binswanger não conseguiu chegar ao tratamento da dimensão ética, como podemos ver em Lévinas, pois isso significaria um retorno à interioridade da consciência não intencional, ou ‘má consciência’.

Isso implicaria a deposição do eu de sua soberania e também a desautorização do saber da presença, o que nos aproximaria mais de Heidegger do que de Binswanger.

Interpretar o projeto-de-mundo do indivíduo para compreendê-lo em sua relação consigo mesmo e com os outros é, na *Daseinsanalyse*, imprescindível para possibilitar ao indivíduo o reconhecimento ou a retomada de seu lugar no mundo, e a abertura para uma existência responsável e autêntica. A não-libertação do ôntico seria talvez sua virtude, sendo um aproximar-se do cotidiano concreto dos homens que o próprio Lévinas reconheceu ser necessário. Contudo, não podemos nos esquecer de que a ética, em Lévinas, muito anterior ao ôntico, precede ainda o ontológico.

O Outro na *Daseinsanalyse*

A incursão pela psicopatologia e pela psicoterapia fenomenológicas nos trará para mais perto do lugar do Outro na *Daseinsanalyse* de Binswanger.

No âmbito da psicopatologia fenomenológica, por exemplo, o autismo é compreendido como projeto de não ser-si-mesmo (caso Ellen West), como desaparecimento do modo de ser do Amor e da existência dual (caso Jürg Zünd), decadência do ser-Se, alteração da temporalização existencial. Diz Binswanger: "a *doença* não é mais uma perturbação da substância ou do modo de funcionamento do organismo, mas a expressão de uma perturbação do curso *normal* da vida em direção à sua morte" (grifo do autor, [1936]1970, p.200).

O sintoma, por exemplo, corresponde a uma disposição a partir de um projeto-de-mundo ou dos mesmos projetos-de-mundo. A noção de experiência fenomenológica conduz, com efeito, à distinção entre sintomas e fenômeno. Por isso se hesitará em localizar o sintoma psiquiátrico como atributo inerente ao observado ou como construção projetiva do observador. Para Binswanger, assim o entende Tatossian ([1979]1997), é mais verdadeiro supor o sintoma como característica de um certo estado de interação comunicativa entre observador e observado, ou mesmo como ausência de comunicação.

Cabe uma ressalva, contudo. Os projetos-de-mundo, em Binswanger, são anteriores ao evento traumático; são, aliás, a condição de possibilidade deste evento. O sintoma é, então, em Binswanger, a expressão de uma transformação 'psíquica', da forma total do ser-aí ou do estilo de vida total.

A essência do sofrimento melancólico, por exemplo, não é comparável à do sofrimento normal, dado que é, ao mesmo tempo, dever-sofrer e não-poder-sofrer, constituindo-se num sofrimento pervertido, deformado e monstruoso (TATOSSIAN, [1979]1997). A consciência de si do tipo melancólico é fundamentalmente ser-por-outrem e, sobretudo, fazer-por-

outrem, especialmente em relação a um Outrem familiar (companheiro ou filhos) para com o qual não deve permanecer em falta ou em dívida. Mas o tipo melancólico identifica-se também com seu papel profissional e não pode não trabalhar. Sua ancoragem no *Lebenswelt* é hiperestável, quer se trate de relação a Si, com o corpo, com os outros, com a tarefa, diz Tatossian. A preocupação excessiva com o próximo caracterizaria o tipo melancólico quanto às relações inter-humanas, mas sua doença, ou a de um próximo, compromete o seu cuidado por outrem, o que seria auto-contraditório. Há uma dívida no melancólico que pouco importa se foi feita por Outrem, pois é menos vivida como culpabilidade de Si.

Já o paranóide é imposto e subjugado pelo olhar do Outro, de um Outro que mesmo individualizado é o Outro universal, segundo Tatossian ([1979]1997). Esta submissão ao Outro se dá no ser-observado (domínio visual) e no ser-falado (domínio auditivo), como alucinações auditivo-verbais. Da perspectiva antropológica, a esfera auditivo-verbal é, por excelência, aquela da submissão e as alucinações verbais são um ser-falado muito mais que um escutar-vozes; seu complemento visual não é, portanto, ver-imagens, mas ser-observado, ficando o paranóide fixado tanto num quanto noutro modo. Diz Tatossian: “a consciência delirante não constitui senão um pseudo-Outrem ou, mais precisamente, um outrem que não é um Alter Ego, quer dizer uma modificação intencional do eu próprio” (p.120).

Ora, em que o ser-por-outrem levinasiano se diferenciaria do ser-por-outrem melancólico? Ou qual a diferença entre a submissão ao outro da ética da alteridade radical e a sujeição a outrem do paranóico? Onde ficaria o lugar do Outro na psicologia existencial, a partir dessa incursão na psicopatologia fenomenológica da *Daseinsanalyse*?

Em primeiro lugar, há que ter em conta que o psiquismo já nasce psicose, para Lévinas (1978), no sentido em que o sujeito é desde sempre um sujeitado ao Outro, estando a seu serviço, obsedado por Outrem. Trata-se de ser-para e ser-por Outrem, distanciando-se de qualquer egologia e de todo narcisismo. Mais ainda, se afasta de qualquer abordagem identitária onde um Eu soberano se coloca como consciência reflexiva de si (FREIRE, 2002).

Todavia, temos que ter cuidado para não confundir esta dimensão ética (radical) do ser-por-outrem com a contradição entre o dever-sofrer e o não-poder-sofrer melancólico. Tentemos detalhar tal dessemelhança. O ser-por-outrem pode equivaler ao sofrer-por-outrem, em Lévinas, mas isso implicaria, em primeiro lugar, um ter-de-sofrer e não um dever-sofrer. Para a ética levinasiana não se escolhe ser-por-e-pelo-Outro, pois esta é a *incondição* humana mesma. E o melancólico nem consegue sofrer-por-outrem, como coloca Tatossian ([1979]1997), pois ao dever-sofrer corresponde um não-poder-sofrer, um não-conseguir-sofrer. Isso caminha na direção do que afirmam Moreira e Freire (2003):

os indivíduos não conseguem ser afetados pelo outro, e, por isso, se dá a afecção pela depressão. O desafeto pelo outro, a ausência de afeto, a indiferença para com a diferença do outro, nos adoce em nosso (hiper)individualismo (p.116).

Logo, é o não conseguir-sofrer-por-Outrem que os faz melancólicos, mesmo que pareçam estar, a todo momento, fixados no outro, excessivamente preocupados com ele.

Façamos o mesmo exercício em relação ao paranóico. A submissão ao outro pode ser entendida como sujeição ética, em Lévinas, ao ponto do sujeito ser refém do Outro num assujeitamento absoluto. Mas isso não significa ser-observado ou ser-falado pelo Outro, como se entende a paranóia (TATOSSIAN, [1979]1997), o que, aliás, se dá em termos de alucinações auditivo-verbais. Antes se trata da significação mesma que o Rosto do Outro impõe, pois o Rosto fala, mas o faz de uma distância ética e nos traz a idéia do Infinito e não de nós mesmos. Logo, o Outro fala a nós, mas não de nós, na perspectiva levinasiana. Além do que, na paranóia, trata-se de um pseudo-Outrem e não de todo e qualquer Outro ou do absolutamente Outro, como em Lévinas. Ora, não podendo de fato servir a Outrem, o paranóico se submeteria a um outro inexistente, fantasmático, produto de sua própria imaginação, que o persegue a todo momento. Mais uma vez se trata da incapacidade de estar a serviço de Outrem, na diaconia irrecusável de que nos fala Lévinas.

Portanto, é possível pensar a psicologia fenomenológico-existencial como sendo uma abordagem que permitiria o acesso ao Outro, numa aproximação com a ética da alteridade radical. Isso implicaria, no entanto, mais que a compreensão do ser-no-mundo como ser-com-outros (HEIDEGGER; BINSWANGER), em aceder à incondição humana de ser-por-e-para-Outrem (LÉVINAS). O Amor em Binswanger corresponderia então à idéia de cuidado-para-com-Outrem, na direção dos outros e para-além-do-mundo. É possível, portanto, buscar o Outro na *Daseinsanalyse*, desde que não se descure da dimensão ética deste Outro, que aponta para o infinitamente Outro.

Referências Bibliográficas

BINSWANGER, L. La escuela de pensamiento de análisis existencial. In: MAY, R.; ANGEL, E.; ELLENBERGER, H. **Existencia**: una nueva dimensión en psiquiatria y psicología. Madrid: Gredos, 1967. p.235-161.

_____. Freud et la constitution de la psyquiatie clinique [1936]. In: _____. **Analyse existentielle et psychanalyse freudienne**. Discours, parcours et Freud. Paris: Gallimard, 1970. p.172-200.

_____. Sur la direction de recherche analytico-existentielle em psychiatrie [1945]. In: _____. **Analyse existentielle et psychanalyse freudienne**. Discours, parcours et Freud. Paris: Gallimard, 1970. p.51-84.

_____. Analytique existentielle et psychiatrie [1950]. In:_____.
Analyse existentielle et psychanalyse freudienne. Discours,
parcours et Freud. Paris: Gallimard, 1970. p. 85-114.

_____. Analyse existentielle et psychoterapie [1954]. In:_____.
Analyse existentielle et psychanalyse freudienne. Discours,
parcours et Freud. Paris: Gallimard, 1970. p. 115-120.

_____. **Tres formas de la existencia frustrada.** Exaltación,
excentricidad, manierismo. Buenos Aires: Amorrortu, 1972.

FIGUEIREDO, L. C. **Matrizes do pensamento psicológico.** Petrópolis:
Vozes, 1993.

FREIRE, J. C. **O lugar do Outro na modernidade tardia.** São Paulo;
Fortaleza: Annablume; SECULT, 2002.

HEIDEGGER, M. **Seminários de Zollikon.** Petrópolis: Vozes, 2001.

LEVINAS, E. **Autrement qu'être ou au delà de l'essence.** Paris: Le
Livre de Poche, 1978.

_____. **Entre Nós.** Ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997.

MOREIRA, V.; FREIRE, J. C. La depression dans la postmodernité: une
desordre des affections ou l'ordre des desaffections? In: GRANGER, B.;
Charboneau, G. (Orgs.). **Phenomenologie des sentiments corporels.**
Paris: Le Cercle Hermeneutique, 2003. p.111-118.

TATOSSIAN, A. **La phénoménologie des psychoses.** L'Art du
Comprendre. Paris: le Cercle Herméneutique. 1997.

Recebido em: 24/12/2007

Aceito para publicação em: 10/01/2008

Endereço eletrônico: jcfreire@ufc.br

Acompanhamento do processo editorial: Ariane P. Ewald

Notas

* Doutor em Psicologia pela Universidade de São Paulo e Professor Adjunto do Departamento de Psicologia e do Mestrado em Psicologia da Universidade Federal do Ceará, Fortaleza-CE.