



CONTRIBUTOS DE LUDWIG BINSWANGER PARA UMA ANTROPOLOGIA FENOMENOLÓGICA

Ludwig Binswanger's Contributions to a Phenomenological Anthropology

CARLOS MORUJÃO *

Las Contribuciones de Ludwig Binswanger a una Antropología Fenomenológica

Resumo: A relação de Ludwig Binswanger com a fenomenologia pode ser descrita como consistindo numa aproximação inicial ao pensamento de Husserl, seguida de um afastamento parcial em resultado de um contacto como pensamento de Martin Heidegger, e uma reaproximação final. Neste longo trajecto, de mais de 45 anos, duas ideias permaneceram constantes: 1) a fenomenologia liberta o olhar do psicoterapeuta, permitindo-lhe observar domínios da realidade humana que a conceptualização própria da psiquiatria "oficial" tende a ocultar; 2) a fenomenologia permite situar o homem no mundo e compreender o sentido das experiências vividas desse mesmo mundo. Nesta ordem de ideias, propomo-nos, neste artigo, mostrar de que modo, para Binswanger, numa psicopatologia fenomenológica, a psique humana é encarada como o lugar de uma tarefa permanente, que impede que se estabeleçam fronteiras rígidas entre o normal e o patológico: a saber, a tarefa de se reestruturar para lidar com a realidade, combatendo as forças de desagregação que a ameaçam, tanto vindas do mundo, como do interior de si mesma.

Palavras-Chave: Binswanger, fenomenologia, ser-no-mundo, normal e anormal, espacialização e temporalização.

Abstract: Ludwig Binswanger's relations with phenomenology can be described as consisting of an initial approximation to Husserl's thought, followed by a partial departure as the outcome of a contact with the philosophy of Martin Heidegger, and a final rapprochement. In this long journey, spanning more than 45 years, two ideas have remained constant: 1) phenomenology frees the psychotherapist's gaze, allowing him to observe domains of human reality that the conceptualization of "official" psychiatry tends to hide; 2) phenomenology allows placing man in his own world and understanding the meaning of lived experiences in that same world. In this order of ideas, we intend, in this paper, to show how, for Binswanger, in a phenomenological psychopathology, the human psyche is seen as the place of a permanent task, which prevents the establishment of rigid boundaries between the normal and the pathological: namely, the task of restructuring itself to deal with reality, fighting the forces of disintegration that threaten it, coming both from the world and from within itself.

Keywords: Binswanger, Phenomenology, being in the world, normal and abnormal, spacialization and temporalization.

Resumen: La relación de Ludwig Binswanger con la fenomenología puede describirse como una aproximación inicial al pensamiento de Husserl, seguida de un alejamiento parcial como resultado de un contacto con el pensamiento de Martin Heidegger, y un acercamiento final. En este largo camino de más de 45 años, dos ideas han permanecido constantes: 1) la fenomenología libera la mirada del psicoterapeuta, permitiéndole observar dominios de la realidad humana que la conceptualización de la psiquiatría "oficial" tiende a ocultar; 2) la fenomenología permite situar al hombre en el mundo y comprender el significado de las experiencias vividas en ese mismo mundo. En este orden de ideas, nos proponemos, en este artículo, mostrar cómo, para Binswanger, en una psicopatología fenomenológica, el psiquismo humano es visto como el lugar de una tarea permanente, que impide establecer límites rígidos entre lo normal y lo normal. patológico; la tarea de reestructurarse para hacer frente a la realidad, combatiendo las fuerzas de desintegración que la amenazan, tanto desde el mundo como desde dentro de sí misma.

Palabras-Clave: Binswanger, fenomenología, ser-en-el-mundo, normal y anormal, espacialización y temporalización.

* Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos, Universidade Católica Portuguesa. Email: carlosmorujao@ucp.pt . Orcid: 0000-0001-9943-8229



Introdução

Os estudos sobre a relação entre fenomenologia e psicoterapia, ou fenomenologia e psicanálise, têm já algumas dezenas de anos. A questão continua em aberto, em grande medida devido ao uso muito amplo que psicólogos, psicoterapeutas ou psiquiatras fazem do conceito de fenomenologia. Nem todos, aliás, se referem às mesmas tendências no interior desse vasto continente a que podemos chamar pensamento fenomenológico. Não teremos dele a mesma compreensão, não praticaremos a fenomenologia exactamente da mesma forma, se partirmos de Husserl, de Heidegger, de Sartre ou de Merleau-Ponty, para nomear apenas alguns autores clássicos. Não irei entrar na discussão sobre as variações no método fenomenológico que acontecem quando nos decidimos a seguir o caminho de qualquer um destes autores, com exclusão dos outros. Propõem-me, antes, fazer duas outras coisas. Primeiro, ver até que ponto a fenomenologia, que teve o seu ponto de partida em questões alheias à psicopatologia ou à psicanálise, pode ser útil a estas ciências; segundo, pensar de que forma um olhar fenomenológico sobre aquilo que a psicologia ou a psicopatologia nos dizem acerca do homem, ou, pelo menos, acerca dessa entidade que todos podemos designar pela palavra psique, pode ou não ser enriquecido por contributos provenientes destas ciências. Realizadas estas duas tarefas, que correspondem à 1.^a e à 2.^a partes deste texto, discutirei, numa 3.^a parte, a noção de normalidade. As discussões levadas a cabo nas duas primeiras partes pressupuseram-na sempre. Mas precisaremos ainda de ver um pouco melhor o que ela é e, sobretudo, ver de que forma um estudo da “anormalidade” e de algumas das suas variantes típicas (por exemplo, os casos de psicose) nos permitem compreender um pouco melhor o que designamos por “normal”.

Claro que haverá que perguntar, para começar, que é que os psicólogos e psiquiatras terão visto na fenomenologia que não puderam ver, por exemplo, no Neokantismo ou nas Filosofias da Existência, ou, mais recentemente, em certas tendências da Filosofia Analítica. Temos de reconhecer que a palavra “fenomenologia” possui algum poder de sedução. Ela indica-nos uma tarefa, que parece ser a do próprio pensamento, seja qual for a área em que se exerça: estar perto das coisas, captá-las no momento do seu aparecimento, vê-las sem deixar que o olhar se perturbe graças a teorias mal fundamentadas ou preconceitos arraigados. Foi a possibilidade de levar a cabo esta tarefa que Ludwig Binswanger viu, em primeiro lugar, na fenomenologia de Husserl e di-lo claramente no primeiro texto importante que, em 1922, dedica ao pensamento deste autor. Será este texto (e alguns outros que vão na mesma direcção) que começarei por analisar. São eles que me vão permitir abordar a questão, que já referi, do enriquecimento mútuo das duas disciplinas, fenomenologia e psicopatologia e, por fim, abordar o regime que chamei de normalidade, sem o qual julgo que não será possível uma compreensão satisfatória da natureza do homem.

1. Binswanger e a Fenomenologia

No seu ensaio de 1922, intitulado “Über Phänomenologie”, afirma Binswanger que a importância da fenomenologia consiste no facto de que “ela nos reconduz, com a maior energia, à pura e simples contemplação dos fenómenos, e nos ensina a deixar apenas valer aquilo que efectivamente vimos, numa intuição sensível ou categorial, e nos protege do estreitamento do que foi visto por meio de qualquer teoria já fundada.» (Binswanger, 1971, p. 91) Esta apreciação da fenomenologia, refere-se, como é fácil de depreender, a Husserl e às suas *Investigações Lógicas*. A leitura deste ensaio faz-me suspeitar que Binswanger terá feito uma assimilação desnecessária – mas também não foi o único – entre o que Husserl chama percepção categorial, no §46 da 6.^a Investigação Lógica, e o que noutros passos da mesma 6.^a Investigação, por exemplo, no § 52, chama “actos de ideação” ou “abstracção ideadora”, e que, mais tarde, em *Ideias I*, designa por intuição ou visão das essências (*Wesensschau*). Outras passagens do ensaio de 1922 poderiam comprová-lo. Não creio que seja muito importante insistir nestas imprecisões conceptuais, excepto no âmbito de uma investigação de carácter filológico. O que há acima de tudo a reter é o modo como Binswanger exprime a sua dívida em relação ao pensamento fenomenológico. Ela situa-se, como afirma mais adiante no mesmo ensaio, pelo menos em três níveis (Binswanger, 1971, p. 109-111). Primeiro, numa compreensão do significado do fenómeno “mundo exterior real”, particularmente importante no caso das psicoses e, em especial, no caso do autismo; segundo, na possibilidade de um esclarecimento das relações entre fenómenos perceptivos e fenómenos imaginários ou alucinatorios; terceiro, na elaboração da distinção entre apreensão e representação, por um lado, e actos judicativos, valorativos ou afectivos, por outro. Esta última distinção, para Binswanger, revela-se particularmente importante na medida em que não é tanto a capacidade de apreensão ou de representação que se encontra modificada no sujeito psicótico quanto o modo de valorizar o percebido, esse sim qualitativamente distinto



do do sujeito normal. É o que se torna evidente, por exemplo, no caso de Van Gogh.

Assim, penso que há em todas estas afirmações de Binswanger duas conclusões a retirar, independentemente de algumas imprecisões do autor. Primeiro, é necessário procurar um acesso directo aos fenómenos, ou seja, um acesso que não seja mediado por teorias que podem oferecer deles uma visão distorcida. Segundo, há várias maneiras de ver e a visão directa vai muito para lá da visão sensível. Daí a referência de Binswanger ao plano “categorial”; ele não é menos visível do que o sensível, há simplesmente que encontrar o modo correcto de aceder a ele.

Vejamos um pouco melhor o que entende Binswanger por “categorial”, através de um exemplo dado pelo próprio Binswanger no início do mencionado ensaio (1971, p. 81). Van Gogh afirmava que a visão de um campo de trigo lhe despertava a sensação de algo “extremamente puro e doce”, semelhante ao sentimento que poderia evocar a ideia de “uma criança adormecida”. Uma forma de explicar a sensação do pintor seria, por exemplo, dizer que as espigas suavemente inclinadas pelo vento lhe lembravam uma criança adormecida e que, por um processo de associação de ideias, o sentimento que a criança desperta no pintor é transferida para o campo de trigo. Este processo, que seria adequado do ponto de vista de uma psicologia associacionista, não explica, segundo Binswanger, aquilo que realmente aconteceu, ou seja, a intuitividade não sensível da pureza e da doçura, que acompanha, tanto a visão do campo de trigo, como a da criança. Socorrendo-me agora de palavras de Husserl, diria que o campo de trigo e a criança adormecida constituem dois momentos singulares de um único e mesmo tipo que se torna visível em ambos (Husserl, 1984, p. 691). Esta libertação do ver relativamente à sensibilidade é uma das principais aquisições da fenomenologia.

Estas afirmações devem completar-se com a apreciação que Binswanger faz do legado de Freud do ponto de vista da Antropologia Filosófica, numa leitura de Freud onde está presente, desta vez, a influência de *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger, uma apreciação que está em linha com o que, referindo-se a Husserl, tinha dito sobre a fenomenologia em 1922. O que Freud nos fez ver – diz-nos Binswanger numa conferência que pronuncia, em 1956, intitulada “O meu caminho para Freud”, num evento comemorativo do centésimo aniversário do nascimento de Freud – foi a nossa pertença ao mundo e o facto de sempre o termos diante de nós, mesmo nos nossos comportamentos inconscientes. Dez anos antes, numa conferência intitulada “Sobre a corrente de pesquisa Daseinsanalítica em psiquiatria” (Binswanger, 2019^a, p. 58), afirmara já que as doenças mentais não colocam o homem fora do mundo, pelo contrário, representam modulações do ser-no-mundo e das suas estruturas essenciais. Assim, por exemplo, analisando o que chama de “mundo do avaro”, Binswanger (2019^b, p. 139) defende que o fenómeno da avareza não pode ser derivado, de um ponto de vista causal, dos processos psíquicos predominantes na “fase anal”, como defende a psicanálise. Os fenómenos de retenção das fezes, de acumulação de dinheiro, de preferência pelos espaços fechados e escondidos, são outras tantas manifestações de uma mesma tonalidade afectiva que se manifesta nesse modo peculiar de ser-no-mundo a que chamamos a avareza.

Há, nos três textos de Binswanger que referi, de 1922, de 1946 e de 1956, várias coisas a ter em conta. A mais importante é a que tem a ver com a contemplação dos fenómenos e o estreitamento da visão que resulta do recurso a uma teoria que não está fundada na contemplação dos fenómenos. A psicopatologia fenomenologicamente orientada permitir-nos-ia contemplar certas zonas do psiquismo que a reflexão levada a cabo pela fenomenologia pura não permite. Como sabemos, até tempos mais recentes, muitos fenomenólogos desconfiavam desta possibilidade, pois tal significaria admitir a existência de fenómenos de que a fenomenologia não saberia dar conta. Basta lembrarmo-nos das longas discussões que, desde os tempos de Eugen Fink e de Merleau-Ponty, os fenomenólogos tiveram sobre o estatuto a conceder ao inconsciente de Freud.

Para muitos fenomenólogos, qualquer investigação sobre “fenómenos inconscientes” só seria possível na base de uma teoria da consciência, em resultado de uma exploração sistemática da vida intencional, das suas modalidades e da correlação entre ela própria e o que nela é visado. Ou seja, se a psicopatologia quer aceder a algo que chama inconsciente, a condição de possibilidade e a legitimidade desse procedimento deverá buscá-las na fenomenologia. Eugen Fink, que mencionei há pouco, e Ludwig Landgrebe, dois famosos discípulos de Husserl, exemplificam esta tendência. A fenomenologia – defendem – constitui uma reflexão completa sobre a actividade intencional, desde os seus níveis inferiores (as reacções sensorio-motoras e os movimentos cinestésicos) até aos níveis superiores, como, por exemplo, a actividade judicativa orientada por interesses cognitivos. Cada tipo de objectividade implica realizações intencionais de tipo diferente (Landgrebe, 1963, p. 29): a fenomenologia não “constrói” os fenómenos a partir de uma estrutura subjectiva *a priori*, de tipo kantiano. Mas os fenómenos da fenomenologia são sempre, para utilizar uma expressão da Martin Heidegger, no § 6 de *Ser e Tempo*, *das Sich-an-ihm-selbst-Zeigende* – ou seja, aquilo que se mostra por si mesmo –, o que significa que todo aquilo que não o faz é fenomenologicamente inapreensível.

Pelo seu nítido contraste com estas opiniões, gostaria de recordar a opinião de Ludwig Binswanger, que afirma que a psicopatologia, em particular, o estudo das psicoses, abre à descrição fenomenológica domínios da vida psíquica que, de outra forma, não lhe seriam acessíveis (Mishara, 2012, p. 182-183). É o que se verifica ao analisarmos o conhecido caso de Suzanne Urbanne. Por um lado, a sua patologia parece uma desorganização de toda a actividade constitutiva normal. Mas, por outro lado, a desorganização é acompanhada de um processo de reorganização, a que poderíamos chamar alucinatório e que tende a reproduzir os traços essenciais do processo constitutivo, embora sujeitando-o a uma lógica “anormal”. Nestes casos, como



diz Binswanger, a percepção de certas coincidências cria a ilusão de uma continuidade na experiência perceptiva. (Compare-se com o procedimento normal exemplificado por Husserl no processo de constituição de um cubo, em que a visada actual de três das suas seis faces deverá ser congruente com a futura visada das restantes três.) Parece-me muito importante o que afirma Binswanger na conferência de 1946, a que já me referi (2019a, p. 69). No fundo, afirma três coisas: a) que temos uma norma para compreender os casos patológicos, constituída pelas estruturas do ser-no-mundo e pelos processos de espacialização e a temporalização das nossas experiências que delas decorrem; b) que conhecemos os desvios a essa norma, por exemplo, as psicoses; c) que tais desvios constituem uma nova norma, dando origem ao “mundo do psicótico”.

Notaria aqui o primeiro grande contributo que uma antropologia fenomenológica pode encontrar nos trabalhos de Binswanger. Seria uma antropologia que não teria apenas, nos seus fundamentos, uma análise dos actos da consciência que são acessíveis na base de uma descrição das experiências conscientes. Chamaria conscientes, mas também normais, a todo o tipo de experiências que satisfaçam as três condições seguintes: 1) há um reconhecimento, pelo sujeito que as realiza, de que elas foram realizadas por si; 2) há uma coincidência entre o sujeito e a totalidade da sua experiência actual; 3) Há um foco da actividade consciente que consiste no que nela é levado a cabo e não nela própria enquanto executante disso (Gallagher & Zahavi, 2008). Ao invés, chamaria patológicas, ou anormais, a todas aquelas experiências em que estas três condições não se encontram presentes, na totalidade ou em parte.

2. Aplicações

Sobre as relações entre fenomenologia e psicopatologia, é também interessante comparar as posições de Binswanger quando profere a conferência de 1946, e o que afirmara quase um quarto de século antes, em 1922, em “Über Phänomenologie”. Parece-me existir uma grande proximidade entre o conteúdo destes dois ensaios relativamente a este assunto, mesmo se no ensaio de 1922 a influência predominante é a de Husserl e em 1946 a de Martin Heidegger. Em ambos os ensaios, a psiquiatria, ou a psicopatologia, são consideradas por Binswanger, ciências ónticas, produzem enunciados ónticos, fazem constatações factuais sobre as modalidades do comportamento do Dasein que facticamente ocorrem (Binswanger, 2019a, p. 54). Husserl dizia igualmente, em *Ideias I*, que as ciências ónticas constata regularidades factuais, ao passo que a fenomenologia é uma ciência de essências. Parece-nos ser isto que justifica uma afirmação de 1946 que, a não ser desta forma, seria sobremaneira estranha, embora a linguagem seja agora mais próxima da de Heidegger: a antropologia que a Daseinsanálise propõe é fenomenológica e não ontológica. O que Binswanger quer provavelmente dizer é que esta antropologia tem o seu ponto de partida numa descrição dos fenómenos observáveis na prática clínica, ou seja, as diversas modulações de uma estrutura antropológica essencial, que é caracterizada, de acordo, uma vez mais, com a terminologia heideggeriana de *Ser e Tempo*, como “ser no mundo” (Binswanger, 2019a, p. 58) Tais modulações são particularmente visíveis nos fenómenos de temporalização e espacialização da existência que são característicos dos estados psicóticos, dos quais darei mais adiante alguns exemplos.

Heidegger tinha aberto a porta a uma análise deste tipo de fenómenos no § 23 de *Ser e Tempo*, mas o § 29, onde é discutida a problemática das tonalidades afectivas, não parece retomá-la na perspectiva de um estudo da influência das modulações das tonalidades afectivas na percepção do tempo e do espaço. No § 23 podemos ler a afirmação seguinte: “No Dasein reside uma tendência essencial para a proximidade.” (Heidegger, 1986, p. 105) O que esta frase parece indicar é que a percepção do que se encontra distante não pode ser apenas explicada por factores de natureza causal. Por outras palavras, a intensidade de um estímulo – por exemplo, uma cor vivaz, uma forma destacando-se perfeitamente do fundo, e outros factores de idêntica natureza – não constitui uma condição suficiente para explicar o interesse. Se percebermos aproxima de nós alguma coisa, e se essa aproximação, para poder ser pensada, supõe a entrada em acção de um conjunto de processos sensorio-motores (e, nomeadamente, uma avaliação do tempo gasto a percorrer a distância que separa essa coisa de nós), um outro factor, mais importante, tem de entrar em cena. Vamos chamar-lhe a relevância do percebido. A relevância pode ser vista com um factor inteiramente subjectivo. Por exemplo, se tenho fome, tornam-se relevantes todos os estímulos, visuais ou olfactivos, provenientes do alimento, mesmo que outros estímulos possam ter maior intensidade. Em casos como este, as modalidades cognitivas e afectivas do nosso ser-no-mundo encontram-se alteradas relativamente a situações a que poderíamos chamar normais, ou seja, em que a fome não reduzisse drasticamente as nossas possibilidades. William James notou que a fome poderia distorcer os processos cognitivos e que a avaliação do tamanho de uma maçã depende, em certa medida, da vontade ou não de a comer.

Creio termos uma boa demonstração da importância da fenomenologia, para Binswanger, na conferência de 1946, que mencionei anteriormente (Binswanger, 2019a, p. 72-73). Binswanger refere-se ao caso de uma jovem paciente acometida por uma fobia incontrolável da separação. O início da patologia pode conectar-se com um aparentemente inofensivo acontecimento da infância. Certo dia, ao retirar os sapatos de patinagem, a sola de um dos patins soltou-se. Em vez de procurar nas “fobias da separação” o factor patogénico que explicaria a patologia da jovem, Binswanger procura entender a modalidade de ser-no-mundo que é próprio da sua paciente, o qual se estrutura na base da categoria de “continuidade”: adquiririam, assim, carácter patogénico todos os acontecimentos que significassem uma quebra na continuidade. Se alguma fobia daqui



resulta, ela só pode ser encarada como uma manifestação da tonalidade afectiva fundamental que caracteriza o ser-no-mundo desta jovem paciente. Achei interessante esta hipótese de Binswanger, por razões que passo a explicar:

A noção de continuidade só faz realmente sentido em matemática. O mundo físico, o nosso mundo quotidiano, é um mundo descontínuo. Na linguagem de Schopenhauer, dir-se-ia que nele triunfou o princípio da individuação: vemos as coisas separadas umas das outras, assim como vemos a possibilidade de desagregar um todo nas suas partes.

Todavia, em certos sectores da nossa actividade, podemos proceder como se o mundo fosse contínuo. A física, quando, ao estudar o movimento, relaciona espaço e tempo (excepto no caso da mecânica quântica), tal como a economia quando calcula variações nos preços, trabalham com funções contínuas.

Mas, como diz Binswanger (2019a, p. 73), isto significa um descomunal esvaziamento do conteúdo fenomenal do mundo. Na verdade, constitui uma distorção da espacialização e da temporalização dos fenómenos, que, na realidade, não são contínuos e onde a separação é de regra; em certas condições, a perda de uma suposta continuidade acarreta a consequente perda de uma suposta segurança, que apenas assentava num processo de categorização deficiente. Não há que reear as separações. As separações são um fenómeno que devemos reintegrar na nossa vida normal, o que não saberemos como fazer se a totalidade do nosso ser-no-mundo for dominado pela categoria de continuidade.

3. A Noção de Normalidade

Na terceira parte deste meu texto, irei trabalhar com um conceito que para alguns pode parecer suspeito e que, em todo o caso, não é fácil de definir: o conceito de normalidade. Tudo o que anteriormente disse pode ser entendido na base do contraste entre “experiência normal” e “experiência anormal”. A normalidade, porém, entendida como uma espécie de padrão a partir do qual se podem medir afastamentos ou desvios, é problemática. E não apenas no plano psicológico, ou no âmbito da ética, por exemplo. Todavia, atrevo-me a dizer que qualquer descrição fenomenológica seja do que for supõe-na obrigatoriamente. A normalidade, numa descrição, intervém em dois níveis estreitamente relacionados: 1) na fixação das condições em que uma descrição se faz nas melhores condições possíveis; 2) na identificação das formas habituais em que se dá a coisa ou a pessoa a descrever, a partir das quais as suas formas anómalas podem ser ainda consideradas como lhe pertencendo. Assim, por exemplo, na descrição de um acto perceptivo, saberei quais as condições normais de luminosidade que possibilitam a captação da forma ou da cor de um objecto, assim como saberei que a interposição de uma superfície transparente colorida, ou com uma dada curvatura, alterará a cor ou a forma percebidas, mas não as características da coisa que percepciono (Husserl, 1952, p. 59). Abreviando na discussão do que é a normalidade, direi o seguinte:

Ela significa que o mundo tem um certo “estilo”. Por exemplo, que os objectos tridimensionais se dão em adumbramentos; que o visível remete para um invisível que, normalmente, ao vir a ser percepcionado, confirma as nossas expectativas; que uma carta que envio pelo correio chegará ao destinatário, sem que um funcionário a retenha para “espiar” o seu conteúdo; que ao abrir uma gaveta espero encontrar as mesmas coisas que lá deixei quando a fechei pela última vez; e outras situações do mesmo tipo.

Há também um estilo constante na relação com os outros. Espero, por exemplo, que um agente da polícia me responda a uma informação que lhe peço, ou que alguém que se senta à minha frente num transporte público não o faça com a intenção expressa de me agredir. Do mesmo modo, ao entrar numa sala e ao saudar os presentes, espero que a minha saudação seja correspondida por quem saudei, saudando-me por sua vez.

Por fim, mencionaria um estilo na relação que cada um mantém consigo mesmo, quer dizer, no modo como a sua acção e a sua percepção “engrenam” uma na outra. A percepção não é independente das possibilidades de agir, ou seja, dos movimentos sensorio-motores do corpo próprio, que estão permanentemente referidos àquilo que Heidegger designa por “serviabilidade” ou “serventia” dos objectos. (Por isso chamados, em *Ser e Tempo*, *Zeuge* e não *Dinge*: ou seja, “utensílios” e não meras “coisas”.)

Os adumbramentos (*Abschattungen*), a que acabei de me referir, possuem uma legalidade que lhes é própria; não aparecem ao acaso e estão condicionados pela unidade do objecto que aparece. O adumbramento, ou, como por vezes também se diz, o “perfil”, não constitui um fenómeno meramente subjectivo, não resulta apenas, nem da especificidade do modo humano de ver, nem de uma deficiência intrínseca de quem vê. Se percepciono três faces de um cubo e não seis, nada há de errado nisso: é simplesmente o que acontece no espaço perceptivo em que eu e ele estamos diante um do outro. O facto de, também, os bordos do objecto – que constituem os limites da sua visibilidade a partir do lugar onde me encontro – me fazerem adivinhar os lados ocultos, nada tem a ver com fenómenos alucinatorios. Seria até preciso dizer, com Merleau-Ponty, que para o ser humano normal o visível está rodado de uma zona de invisibilidade, para a qual o próprio visível aponta.

Ora, tanto em casos de agnosia visual, como em casos de delírio psicótico esta legalidade que estivemos a descrever encontra-se modificada. Em casos de agnosia visual, um indivíduo é simplesmente incapaz de reconhecer um objecto ou de dizer para que serve. Todavia, se o seu corpo “engrenar” com o objecto, por exemplo, se as suas mãos o conseguirem agarrar e realizar a função que é específica dele, já nenhuma anormalidade parece existir (Gallagher, 2017, p. 178). O delírio psicótico assume formas diferentes. Para o psicótico,



os “lados” ainda não vistos de um objecto, ou os objectos que constituem o seu horizonte externo, mas nos quais ele não atenta na visada intencional presente, adquirem feições que aquilo que se apresenta na percepção actual não justifica. Por exemplo: o psicótico vive na expectativa de incongruências no que se apresenta, seja no caso de uma simples descontinuidade na forma, seja no caso de tais descontinuidades poderem revestir-se de carácter ameaçador. Em certos casos de autismo vemos a atenção se fixar num único objecto, com o consequente estreitamento do horizonte visual (Mishara, 2012). O caso do autismo é paradigmático. O autista pode parecer fixado num único objecto; mas os objectos, na experiência normal, têm um horizonte que lhes dá sentido e experiência que dele fazemos pode ser compartilhada linguisticamente pelos que estão à nossa volta. Seria inútil perguntar se o sujeito psicótico, ou o sujeito autista, vê ou não a mesma coisa que nós, à qual acrescentariam simplesmente um significado que não é aquele habitualmente partilhado pelos sujeitos normais. Uma tal separação entre, por um lado, o objecto percebido e, por outro, a sua interpretação, é fenomenologicamente insustentável. Binswanger (2019b, p. 122) mostra-o através de um exemplo sugestivo. Se me encontro dentro de um teatro que subitamente começa a arder, não farei, primeiro, a experiência do fenómeno objectivo da combustão, à qual, de seguida, acrescentarei o índice de “fenómeno perigoso para a minha vida”.

Volto então atrás. Aquela integração da acção individual num projecto de mundo comunitário, de que muitos psicóticos se mostram incapazes, implica a referência a uma condição normal, ou seja, uma condição em que o mundo é visto a partir de tipos ou estilos que fundam uma confiança no seu modo de ser, quer dizer, uma vida que decorre dentro de uma certa normalidade e, também, de anonimato no seu processo de temporalização e espacialização (Binswanger, 2019a; Diemer, 1956). Por isso, o caso de Ellen West – mencionado apenas de passagem na conferência de 1946 – se revela tão significativo. As análises antropológicas, defende Binswanger, não são suficientes para o compreender. A patologia de Ellen West traduz-se numa modulação na estrutura da temporalidade. Assim, a sua capacidade para transcender (para “deixar o mundo acontecer”, como Binswanger diz) encontra-se afectada; o ser manifesta-se-lhe de forma anormal e a comunicação intersubjectiva também não se realiza segundo os padrões da normalidade. A anormalidade retira o sujeito do anonimato, pelo menos para os outros, uma vez que as expectativas que os outros possam ter relativamente ao seu comportamento, em situações determinadas, não são preenchidas. Por isso, dizemos que alguém se comporta de uma forma estranha. Mas esta perda de familiaridade é de um enorme valor do ponto de vista fenomenológico. É quando não estamos na presença do que nos é familiar que nos colocamos em condições de o entender melhor (Gallagher & Zahavi, 2008). Como diz Binswanger (2019a, p. 69), o sujeito anormal – por exemplo, o psicótico – possui uma nova norma e uma nova forma de ser no mundo; os entes tornam-se-lhe acessíveis de uma outra maneira.

Conclusões

Há um conjunto de conclusões que é possível retirar dos casos clínicos referidos ao longo deste texto, que serão muito relevantes do ponto de vista da constituição de uma antropologia filosófica de orientação fenomenológica. Referi, por mais de uma vez, as distorções a que estão sujeitos, nos casos de psicose, os processos de espacialização e de temporalização, ou seja, o facto de, no caso do psicótico, as vivências do espaço e do tempo não corresponderem ao “estilo” normal em que espaço e tempo são vividos. As noções de espaço físico ou geométrico não parecem ter sido afectadas e as capacidades cognitivas do psicótico – pelo menos numa fase inicial da doença – não parecem também afectadas. É o espaço vivido (o mesmo se passa com o tempo vivido) que foi sujeito a um conjunto de distorções. Ora isto remete-nos para o processo da sua génese.

A génese do espaço é um processo de difícil apreensão. As primeiras actividades constitutivas – ou de doação de sentido – não deixam traços mnésicos. Se elas supõem um “eu desperto” para o mundo, um tal estar desperto manifesta-se apenas num progressivo conhecimento de si e do mundo, ou em distinções espaciais elementares entre o que está longe e o que está perto (Husserl, 2006). O mesmo se dirá do tempo, que se alargará progressivamente na direcção do passado e do futuro, seja pela acumulação progressiva de experiências e da capacidade para as reter e evocar, seja pelo reforço da capacidade projectiva. Aproveito uma imagem de Henri Bergson, em *Matière et Mémoire*, modificando-a, para caracterizar esta condição humana adulta normal: o presente é o ponto de contacto dos vértices de dois cones, que se estendem, em posição horizontal, em direcções opostas.

Podemos imaginar aquele ponto deslocando-se numa única direcção, a do futuro, à medida que o volume do cone que se situa à sua esquerda vai aumentando e o do que se situa à sua direita vai diminuindo. Mas este ponto representa o momento de uma síntese, reiterada a cada instante de uma vida adulta normal, constituída por um passado que pode ser recordado, por um presente vivido e um futuro que se espera. Nessa síntese permanente, coincidem os momentos temporalmente diferentes de uma mesma vida. Todavia, esta imagem é ainda insuficiente. Ela parece sugerir que a vida comporta apenas duas direcções, no tempo e no espaço: uma para trás e outra para diante. Nada mais falso. Será preciso acrescentar pelo menos mais duas dimensões do espaço, com reflexos na vivência do tempo: uma para cima e outra para baixo. Ou melhor: a direcção para diante comporta a possibilidade de dois movimentos: um que pode ser ascensional e outro que



pode ser descendente. Mas comporta ainda uma outra possibilidade, posta em evidência por Ludwig Binswanger nos seus estudos dos fenómenos psicopatológicos: a possibilidade de um movimento, não mais apenas descendente, de simples afundamento progressivo, mas de perda do solo onde assentava todo o trajecto vital, ou seja, uma queda. Deixo este caso para o final. Volto, por instantes, ao afundamento progressivo, à trajectória descendente de que falava há pouco, para ler o texto seguinte:

[...] a partir da doença e da diminuição das forças, encontrar-se num «envelhecimento» contínuo, num adoecer progressivo, em cujo fim estaria pré-indicado não mais ver, não mais ouvir, etc., por conseguinte, também, nada mais poder fazer no mundo; por fim, nada mais ter na recordação como passado do mundo e também, por conseguinte, como futuro do mundo (Husserl, 2006, p. 157).

Poderíamos estar a ler um texto de Binswanger, mas, na verdade, trata-se de um texto de Husserl. É certo que Husserl está apenas a descrever o envelhecimento e o declínio de certas faculdades que lhe está associado, e não fenómenos de natureza psicopatológica. Mas a sua descrição também se pode aplicar a estes últimos, a certos estados depressivos, por exemplo, ou a outro tipo de patologias como a doença de alzheimer.

Finalizo, então, com uma referência ao problema da queda. Várias coisas separam a posição de Binswanger acerca da natureza deste fenómeno das explicações tradicionais, da psiquiatria ou da psicanálise, sobre ele. Assim, por exemplo, Binswanger recusa que um acontecimento real de queda ou de perda de equilíbrio possa, regra geral, ter a dimensão traumática de gerar uma fobia da queda; mas recusa também a ideia de que a queda (ou a sensação de vertigem) possam constituir uma simples expressão somática de um fenómeno psíquico; recusa também a explicação de Freud para os sonhos de situações de queda ou de afundamento, como símbolos de um conteúdo latente, por exemplo, a “queda” no sentido de uma cedência a uma tentação de natureza sexual. Todas estas abordagens e a crítica que Binswanger lhes dirige mereceriam, por si sós, uma análise detalhada, mas aqui interessa-me uma única questão, que tem a ver com o tema deste meu texto e que é, como já perceberam, compreender de que forma a psicoterapia e a fenomenologia podem beneficiar uma da outra na elaboração de uma antropologia.

Na história da filosofia, conhecemos o relato da experiência de uma sensação de queda. É o que nos conta Descartes, no início da Segunda Meditação de Filosofia Primeira, quando afirma que a sensação que retirara da sua meditação anterior – a experiência da dúvida radical, reforçada pela hipótese da existência de um “deus enganador” – é a de alguém que caiu a um poço muito profundo e que tem dificuldade em se manter à tona da água. Em Husserl encontramos um relato semelhante, no Primeiro Volume das *Ideias*, de 1913, quando pergunta se a *epoché* e a consequente suspensão da tese do mundo não constituirão uma experiência semelhante à dos loucos que afirmam que o mundo desaparece por debaixo dos seus pés. Tanto no caso de Descartes como no de Husserl poderíamos concluir que o filósofo se encontra numa situação em que o conteúdo fenomenal da experiência normal do mundo se desvaneceu. Neste sentido, Binswanger afirma que a direcção “para baixo” constitui uma “direcção de sentido”; ou seja, não apenas uma trajectória possível no espaço real, mas sim um modo como as direcções possíveis no espaço real são vividas pelo sujeito. Ora, a queda num poço de que nos fala Descartes significa que as direcções nas quais assentava a nossa confiança e a nossa segurança se desvaneceram. Por seu lado, Husserl recusa que a redução fenomenológica contenha algo de psicótico, pois essa aparente perda do mundo constitui apenas uma condição para se analisar as modalidades da nossa relação intencional com ele. Ou seja, para iniciar uma viagem de regresso a ele.

Esta breve nota de Husserl é importante. Para o psicótico, esta viagem de regresso a um mundo comum é impossível. A partilha intersubjectiva desse mesmo mundo, mediada pela linguagem, também deixou de se fazer. Por isso, diria, para concluir, que a normalidade não significa um estado desperto permanente. O sonho, o devaneio, a fantasia são formas normais de interrupção dos fios intencionais que nos ligam ao mundo real. O que designamos por “normalidade” consiste simplesmente na possibilidade permanente de regressarmos ao mundo comum, composto por significações intersubjectivamente partilhadas.

Referências

- Binswanger, L. (1971). *De la Phénoménologie. Introduction à l'Analyse Existentielle* (pp. 79-117). (Trad. de Jacqueline Verseau & Roland Kuhn). Paris: Éditions de Minuit.
- Binswanger, L. (2019a). Sobre a corrente de pesquisa daseinsanalítica na psiquiatria. *Psicoterapia e Análise Existencial* (pp. 53-90) (trad. Marco Casanova). Rio de Janeiro: Via Verita.
- Binswanger, L. (2019b). Acontecimento e vivência. *Psicoterapia e Análise Existencial* (pp. 109-144) (trad. Marco Casanova). Rio de Janeiro: Via Verita.
- Diemer, A. (1956). *Edmund Husserl Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain.



- Gallagher, S. (2017). *Enactivist Interventions. Rethinking the Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Gallagher, S. & Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. London and New York: Routledge.
- Heidegger, M. (1986). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweiter Band (Husserliana IV)*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil, Zweiter Band (Husserliana XIX/2)*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934) (Husserliana – Materialien Band VIII)*. Dordrecht: Springer.
- Landgrebe, L. (1963). Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung. *Der Weg der Phänomenologie*. Güttersloh: Gerd Mohn, pp. 9-39,
- Mishara, A. L. (2012). The “Unconscious” in Paranoid Delusional Psychosis: Phenomenology, Neuroscience, Psychoanalysis. Dieter Lohmar & Jagda Brudzinska (ed.), *Founding Psychoanalysis Phenomenologically* (pp. 169-197). Dordrecht / Heidelberg / London / New York: Springer.

Submetido em 12.09.2021 – Aceito em 22.12.2021