



SUJEITO ANTROPOLÓGICO E METAFÍSICA DO AMOR EM *BINSWANGER ET L'ANALYSE EXISTENTIELLE*

MARCIO LUIZ MIOTTO¹

RESUMO: O presente trabalho enfoca as relações entre antropologia e verdade nos escritos de Foucault dos anos 1950, tendo sob alvo o lançamento recente do escrito até então inédito intitulado *Binswanger et l'Analyse Existentielle*. Para isso, num primeiro momento o texto contextualiza essa publicação à luz do depósito, em 2013, de novos materiais de Michel Foucault na Biblioteca Nacional da França. Depois, ele passa à análise dos textos dos anos 1950 e insere o novo texto nos demais debates. Finalmente, o artigo enfoca a questão antropológica em três eixos: as relações antropologia x psicopatologia, o lugar da fenomenologia na argumentação de Foucault e os limites das considerações de Binswanger e da *Daseinsanalyse*.

PALAVRAS-CHAVE: Michel Foucault, Ludwig Binswanger, Daseinsanalyse, Heidegger, Fenomenologia.

ABSTRACT: The present work focuses on the relationship between truth and anthropology in the Foucault's first writings from the 1950s, targeting the recent release of the (until now) unpublished writing “Binswanger et l'Analyse Existentielle”. To shed some light on such relationship, firstly the article contextualizes the new book under the recent deposit of several foucauldian writings at *Bibliothèque Nationale de France*, at last since 2013. Secondly, it contextualizes the place of the new book under the published texts from the 1950s. Finally, the article analyses the book considering the anthropological problem under three main issues: the relationship between anthropology and psychopathology, the place of phenomenology in Foucault's argumentation, and the limits of the *Daseinsanalyse* and Ludwig Binswanger's theorisations.

KEYWORDS: Michel Foucault, Ludwig Binswanger, Daseinsanalyse, Heidegger, Phenomenology.

O presente trabalho pauta as relações entre antropologia e verdade nos primeiros escritos de Michel Foucault, tendo por base o lançamento recente de *Binswanger et l'Analyse Existentielle* - escrito não finalizado e não publicado, produzido nos idos de 1953-54 e na mesma época em que o jovem filósofo formulava sua *Introdução a Sonho e Existência* e diversos outros escritos, publicados ou não. Sendo esse novo “livro” - as aspas denotam o caráter não finalizado e a intenção de não publicá-lo - conservado até há pouco em caráter inédito (especialmente à luz do testamento de Foucault), o presente trabalho primeiramente

¹ Professor adjunto de Fundamentos Filosóficos da Psicologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Doutor em Filosofia e Metodologia das Ciências pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). E-mail: mlmiotto@gmail.com.

resume algumas implicações pelas quais ele foi disponibilizado a público, especialmente desde o depósito, em 2013, do acervo de Foucault na Biblioteca Nacional da França. Comenta-se tanto sobre os diferentes meios de disponibilização desses arquivos de Foucault, quanto as implicações possíveis deles frente aos compromissos do jovem filósofo durante os anos 1950. Em segundo lugar, o trabalho circunscreve o jogo e as posições táticas dos escritos de Foucault publicados em 1954 e 1957, inserindo também as posições do novo “livro” e suas proximidades e distâncias com os demais.

Denota-se ali uma “inquietude” filosófica na qual diversas posturas são formuladas quase ao mesmo tempo e sem uma resposta clara sobre qual delas se sobreporia às demais. Em terceiro lugar, parte-se à análise das pretensões do próprio “livro”, sob três de seus problemas principais: as relações entre antropologia e psicopatologia, o lugar esquemático da fenomenologia dentro dessas relações, e finalmente o estatuto da *Daseinsanalyse* como teoria privilegiada que superaria as demais antropologias e inclusive as perspectivas fenomenológicas, prometendo, ainda, uma resposta final sobre as relações entre antropologia e ontologia (no caso, a heideggeriana).

O espólio filosófico disponibilizado pela BnF, os escritos dos anos 1950 e o escrito “Binswanger et l’Analyse Existentielle”

Como se sabe, em vida o filósofo Michel Foucault proibiu publicações póstumas. Mas desde 2013 a Biblioteca Nacional da França recebeu de Daniel Defert, companheiro de Foucault, boa parte do espólio filosófico restante do filósofo, conservado até então em 117 caixas no apartamento de Foucault da rua Vaugirard (MASSOT, SFORZINI e VENTRESQUE, 2018, p. 3). Sob o registro NAF 28730 da BnF (situados no endereço <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc98634s>) foram depositados manuscritos preparatórios, projetos de tese, esboços, fichas de leitura, pesquisas bibliográficas, sínteses, compilados de citações e inúmeros outros documentos que caracterizaram, conforme descrito por Massot, Sforzini e Ventresque (2018, p. 4), um verdadeiro “hiperdocumento”, pois os escritos eram revistos e reorganizados sob camadas diferentes durante a trajetória de Foucault. Este não deixara para trás, assim, uma espécie de *corpus* organizado, com princípio, meio e fim ou linha facilmente delimitável, mas sim um conjunto de pilhas de notas feitas e refeitas sem intenção de divulgação e conforme seus próprios propósitos estratégicos. Sobre o critério de disponibilização desses documentos ao público, Defert mencionou uma conversa que teve com Georges Dumézil, professor e amigo de Foucault:

De início havia essa injunção, “sem publicações póstumas”. Conversei com Georges

Dumézil, um dos amigos e professores de Foucault. Ele me disse: “Por que um pesquisador [thésard] poderia ver o que os outros não teriam acesso?” Era simples: todo mundo ou ninguém. Durante muito tempo foi ninguém. Então começamos a transgredir quando publicamos os cursos. Em particular aquele que me foi encarregado, seu primeiro curso de 1970 do qual não tínhamos registro de áudio: para publicá-lo, eu me apoiei apenas nos manuscritos. Hoje o tempo passou. Penso que, se ele os confiou a mim, foi por um ato de confiança pelo qual ele me deixava julgar. Ao cedê-los, não divulgo nada de pessoal. Trata-se de pensamento, não de intimidade. O futuro decidirá coletivamente sobre o assunto, junto com sua família e os pesquisadores. (DEFERT, 2012, s/p)

Desde então os arquivos foram disponibilizados na BnF e, a partir desse acervo, começaram a ser publicizados sob critérios diferentes de acesso. Sob o “todo mundo ou ninguém” mencionado acima, o projeto *Foucault Fiches de Lecture* (<https://ffl.hypotheses.org/>), articulado com o acervo da BnF e coordenado por Michel Senellart, escolheu “todo mundo” e escaneou, até março de 2021, em torno de 13740 documentos (<https://eman-archives.org/Foucault-fiches/arbre-collections>), contidos em 25 caixas dentre as 41 que possuem fichas de leitura (ÉQUIPE FFL, 2019). Outros empreendimentos também pretendem disponibilizar o tom desses arquivos em outros formatos, importando mencionar especialmente a coleção *Cours et travaux de Foucault avant au Collège de France* (EHESS/Gallimard/Seuil), cuja iniciativa é produzir edições de referência sobre várias dessas caixas. Dentre essas iniciativas consta *Binswanger et l'Analyse Existentielle*, manuscrito produzido em torno de 1953-1954, publicado em maio de 2021 (FOUCAULT, 2021) e objeto de análise do presente trabalho (utilizaremos a seguir a paginação do *original*, sempre colocada em colchetes no livro publicado, para evitar discrepâncias de formato).

O manuscrito está contido na *Boîte 46 (Dossier 1, Chemise 3)* da BNF (intitulada *Cours à l'Université de Lille, 1952-1953* - <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc98634s/ca59801887589788>), e seu título original era “*Binswanger et la phénoménologie (1953-1954)*”, contendo 95 folhas escritas em frente e verso. A mesma caixa também contém outros escritos e cursos ministrados por Foucault, tanto na Universidade de Lille quanto na *École Normale Supérieure*, lugares onde ele trabalhou entre 1951 e 1955 (quando então mudou-se para a Suécia). Dentre eles, constam *Connaissance de l'Homme et Réflexion transcendantale* (1952-1953, com 99 folhas), *Phénoménologie et psychologie* (1953-1954, com 77 folhas), *Psychologie et Phénoménologie*, *Les Thèmes psychologiques de la phénoménologie de Husserl et MP*, *L'agressivité, l'angoisse et la magie*, *L'angoisse chez Freud*, *Maladie et personnalité chez Freud*, *Un exemple de psychanalyse: l'homme aux loups. La notion de milieu psychanalytique*, *Essence, phéno et notion psychologique*, *Divers. La notion de destin, l'alterité etc.* e *La vérité et la certitude de*

soi. Dessa lista, a coleção dos *Cours et Travaux* pretende lançar, ao menos, também os dois cursos datados acima.

Todos esses escritos (e vários outros, valendo mencionar ao menos as caixas 33, 37, 38, 42, 43, 44, 46 e 65 - em torno da Psicologia, Filosofia, Nietzsche e demais assuntos ligados aos “anos de formação”²) são plenos de consequências se confrontados com os problemas enfrentados por Foucault nos textos já publicados durante os anos 1950.

Conforme se sabe, em 1954 Foucault publicou dois textos bastante díspares: de um lado, uma longa introdução à tradução de Jacqueline Verdeaux a *Sonho e Existência*, texto de Ludwig Binswanger que abre a *Daseinsanalyse* inspirada em Heidegger, e de outro lado um livro sobre psicologia pavloviana com ares marxistas (citando inclusive a *Session Scientifique* realizada em 1950 na URSS em homenagem a Pavlov e Stalin) intitulado *Maladie Mentale et Personnalité*. E em 1957 ele publicou dois outros artigos, *A Psicologia de 1850 a 1950* e *A Pesquisa Científica e a Psicologia*.

Esses quatro textos publicados durante os anos 1950 já receberam os mais diversos tratamentos. Eles foram denominados de “pré” arqueológicos, ou ainda, foram relegados - por vezes sob comentários do próprio Foucault - a projetos assumidos e depois abandonados pelos escritos “arqueológicos”. O tom dos textos de 1954 - fenomenológico-existencial de um lado e pavloviano-marxista de outro -, seguido por uma espécie de “epistemologia histórica” contida dos textos de 1957, autorizaria inúmeras distribuições de primado (Cf. por ex. as recapitulações feitas em SLUGA, 2005; MIOTTO, 2011; BASSO, 2016, 2019, 2020; ABEIJÓN, 2019): ora Foucault poderia ser visto como um autor cujos motivos fenomenológicos permaneceriam até os textos posteriores; ora seria a “experiência trágica” de *História da Loucura* que poderia aparentar-se não apenas com Nietzsche, mas com Binswanger e a *Daseinsanalyse*; ora, ainda, o teor historicizante de *Maladie Mentale et Personnalité* é que seria decisivo sobre os demais textos futuros. Ou ainda, Foucault, que participou do PCF³, teria escrito *Maladie Mentale et Personnalité* sob a influência do Partido, compromisso inicial que, pela suposta ingenuidade associada às análises de Pavlov, seria logo abandonado pela escolha por Binswanger, e depois pela colocação em dúvida dessas duas perspectivas sob os textos de 1957 (por vezes atribuídos como influenciados pela conferência de Canguilhem, de 1956, sobre *O que é a Psicologia?*, BRAUNSTEIN, 2004 e MIOTTO, 2019).

² Com base nos dados fornecidos pelo Projeto FFL a partir da BnF, criamos um mapeamento contínuo dos documentos em <https://hdl.handle.net/10670/1.46cta8>

³ Partido Comunista Francês.

Essas possibilidades “interpretativas”, como se vê, variam bastante, mas alguns pontos parecem insistentes. Um deles é que, enquanto os dois textos de 1954 apresentavam propostas de uma fundação antropológica para as ciências humanas e a filosofia (amparada na ontologia existencial de um lado, ou numa análise materialista-histórica com recurso a Pavlov de outro), os dois textos de 1957 pareciam deslocar, se não criticar, as mesmas análises fundacionistas. Um desses textos, *La Psychologie de 1850 à 1950*, sustentava que a paisagem polêmica das psicologias do século XX apenas repetia os problemas epistemológicos colocados pela virada entre os séculos XVIII-XIX, sem o aparecimento de uma psicologia que se destacasse sobre as demais e oferecesse uma verdadeira fundação para o campo psicológico inteiro. Conforme esse texto, nem a *Daseinsanalyse* de Binswanger, nem as perspectivas mais objetivistas da Cibernética, apesar dos sucessos relativos, não se sobreporiam como superação das demais psicologias. Mesmo as psicologias consideradas “de ponta” na época de Foucault apenas reiterariam os mesmos conflitos e o campo polêmico que as fizeram surgir, sem conciliação possível ou projeto fundador a unificar o campo psicológico. Como então dar conta desse problema? Partindo, dizia Foucault, para uma análise histórica das figuras antropológicas (FOUCAULT, 2001, p. 164-165). E no outro texto - *La Recherche Scientifique et la Psychologie* - a Psicologia se apresentava como uma matéria de estatuto próprio, diverso das demais ciências e das disciplinas históricas, tornando necessária a pergunta sobre seu caráter singular a partir de uma “decida aos infernos”, isto é, da pergunta sobre como é que a Psicologia se constituiu de forma eminentemente normativa e ligada às “experiências negativas” humanas (FOUCAULT, 2001, p. 186 - Cf. também MOUTINHO, 2004 e MIOTTO, 2019). Entre os textos de 1954 e os de 1957 haveria, então, certa *passagem* de um projeto *fundacionista* a um tom de *contestação* dos mesmos fundacionismos, entrevisto no apelo a uma análise histórica ou na pergunta sobre os vínculos da psicologia com a questão da negatividade.

Mas tudo isso significaria - sob o termo “passagem” - uma espécie de mudança gradativa das posições de Foucault? Frédéric Gros já chamava a atenção ao fato de que projetos tão díspares publicados quase ao mesmo tempo denotariam, mais do que uma adesão aqui e outra ali, uma certa “inquiétude” de fundo:

A ciência autêntica (não burguesa) garantia o único acesso possível ao homem verdadeiro, na medida em que prometia seu advento próximo. Mas o recurso paralelo a um estilo de análise fenomenológica devia conduzir a uma inquietude sobre esse sentido da loucura como doença mental - estimulada ainda pela leitura de Nietzsche (GROS, 1997, p. 26)

O que significa dizer: se o problema da fundação de uma ciência admite ao mesmo tempo duas respostas válidas porém antagônicas, a ponto de uma anular a outra (a

fenomenologia existencial de um lado e o cruzamento Marx-Pavlov de outro), então é alto o risco de que ambas as respostas sejam falsas, de que o objeto dessa ciência seja problemático ou ainda que o problema como um todo seja inteiramente mal formulado (Cf. MIOTTO, 2011, p. 149). Como decidir sobre essa “inquietação”? Denis Huisman, por ex., já fazia ver que, se *La Psychologie de 1850 à 1950* foi publicado em 1957, a escrita do texto ocorreu bem antes: Foucault “era na época chefe do laboratório de psicologia da ENS – *Rue d’Ulm* – e assistente de psicologia na Universidade de Lille onde ele inaugurava um Instituto de Psicologia novo em folha. O artigo foi escrito em 1952-1953 e me foi enviado em 1953” (HUISMAN, 1990, p. 177). Se essa passagem e o relato restante de Huisman sobre esse texto passaram em geral despercebidos pela crítica de Foucault, sob seu teor o elemento da “inquietação” não deixa de saltar aos olhos: em 1954 Foucault publicou a *Introdução a Sonho e Existência*, mas ao mesmo tempo em que escrevia esse texto sobre Binswanger, ele também escreveu em *A Psicologia de 1850 a 1950* que, sobre as contradições da Psicologia e das análises sobre o “homem”, “nem o esforço em direção à determinação de uma causalidade estatística, nem a reflexão antropológica sobre a existência, pode ultrapassá-las realmente; quando muito, podem esquivá-las, isto é, reencontrá-las finalmente transpostas e travestidas” (FOUCAULT, 2001, p. 165, destaque meu). Ora, não havia Foucault escrito na *Introdução a Sonho e Existência* que a antropologia existencial era uma “forma de análise que se designa como fundamental em relação a todo conhecimento concreto, objetivo e experimental”, sob o “privilegio absoluto de seu objeto” (FOUCAULT, 2001, p. 96), que é o homem? Como encarar que em ocasião muito próxima escreveu também a ideia avessa, afirmando que a “reflexão antropológica sobre a existência” sequer consegue “ultrapassar” as contradições humanas, tal como citado no texto sobre a psicologia? Se o relato de Huisman é preciso (desconsiderando ainda a postura avessa de *Maladie Mentale et Personnalité*), isso conduz a dizer, na mesma linha de Gros, que Foucault não exatamente sustentou uma tese antropológica e depois a outra, mas, mais do que isso, empreendeu uma postura filosófica de “inquietação” tal que, durante os anos 1950, é possível vê-lo escrevendo uma tese e a própria negação dela praticamente ao mesmo tempo ou em período muito próximo. Mas se tudo ocorre assim, qual seria então o estatuto dessa inquietação?

As posições táticas de Binswanger et l’Analyse Existentielle

É a problemas como o dessa “inquietação” que a confrontação dos textos publicados com *Binswanger et l’Analyse Existentielle*, bem como com os outros textos ainda não publicados (inclusive as notas já depositadas no IMEC) ajudaria a encarar. Isto é, a problemas sobre como

é que Foucault construiu seus procedimentos ditos “arqueológicos” e suas críticas às antropologias vistas ao menos desde *História da Loucura* e a *Tese Complementar* sobre Kant.

Sobre o novo manuscrito detido em Binswanger, Basso (BASSO e BERT, 2015; BASSO, 2016, 2019 e 2020 e FOUCAULT 2021, *Situation du texte*) já trabalhou - antes da disponibilização ao público em 2021 - diversas hipóteses sobre seu estatuto e bastidores, demonstrando, dentre outras coisas, a familiaridade e profundidade da leitura de Foucault sobre a *Daseinsanalyse* de Binswanger e autores associados (Roland Kuhn, Wilhelm Szilazi, Paul Häberlin, Erwin Strauss e outros), bem como as leituras refinadas de Husserl e Heidegger, a correspondência com Binswanger e o papel do texto como possível “tese” de Foucault já referida em biografias como as de Eribon e Macey. O texto aparentemente não foi finalizado e contém partes riscadas (ou ainda ilegíveis ou não revisadas), argumentos reiterados e por vezes contradições internas. Mas Foucault separa o texto em capítulos e alude a outras “obras” (não realizadas), dando a impressão de que em algum momento pretendeu publicá-lo, seja como projeto ou escrito preliminar de tese (conforme aludiam as biografias e, por ex., os *Annales de l'Université de Lille* anunciando as publicações dos professores em 1952-1953, onde Foucault citava uma “tese complementar” sobre *Psychiatrie et analyse existentielle* “já acabada” e “sob impressão”⁴), seja como alguma possível versão da introdução a Binswanger, depois reelaborada ou abandonada.

Mas quaisquer que tenham sido as “motivações” de Foucault, a economia argumentativa desse texto sobre Binswanger repercute diretamente na problemática antropológica e no que já foi abordado nas demais publicações dos anos 1950. Como nestas, o inédito também aborda questões sobre a Psicologia, sua relação com a doença mental, suas possibilidades e limites históricos e filosóficos e o raio de suas polemizações com outras filosofias, especialmente a fenomenologia e a ontologia fundamental de Heidegger.

Uma primeira aproximação com os textos já publicados permite entrever que Foucault também realiza no novo “livro” uma espécie de história da Psicologia que parte dos naturalismos do século XIX até chegar na “descoberta do sentido” da virada do século XX. O que varia são sempre as posições táticas de cada teoria: em *Maladie Mentale et Personnalité*, o naturalismo do século XIX é culpado por uma série de “abstrações” teóricas responsáveis por irrealizar a doença e individualizar o doente, “abstrações” que, por diversos níveis

⁴ Essa “tese complementar” é mencionada ao lado de outros trabalhos: “*Maladie et personnalité*” (aludido como “finalizado e sob impressão”); “*Éléments pour une histoire de la psychologie - Article pour la refonte de l'Histoire de la Philosophie de A. Weber*”, também “finalizado e sob impressão”; *Traduction de Gestaltkreis de Von Weizsäcker*, “a ser lançado em julho”, e a introdução a *Sonho e Existência*. Cf. BERT e BASSO, 2015, p. 109 (sob o texto de Philippe Sabot, *Entre Psychologie et Philosophie*).

argumentativos, são gradativamente superadas primeiro pelas abordagens históricas de Janet e especialmente Freud, que por sua vez é ultrapassado pela análise da existência e esta, finalmente, pelas abordagens de materialismo histórico-dialético apoiadas em Pavlov; na *Introdução a Sonho e Existência*, toda uma “tradição” naturalista do sonho como artifício fisiológico e rapsódia de imagens, que culmina em Freud, é ultrapassada pela tradição antropológica que encontraria termo na *Daseinsanalyse* de Binswanger; em *A Psicologia de 1850 a 1950*, o “preconceito de natureza”, legado pela *Aufklärung* a uma redução naturalista das psicologias iniciais do século XIX (atomistas, organicistas ou evolucionistas) é superado pela “descoberta do sentido” entrevista em figuras como Dilthey, Husserl, Jaspers e especialmente Freud, dando lugar então às “análises de significações objetivas” do campo psicológico - contraditório e polêmico - do século XX. Finalmente, em *Binswanger et l'Analyse Existentielle*, as perspectivas naturalistas são analisadas em cada capítulo, nos quais são superadas ora por Freud, ora pelas abordagens fenomenológicas e compreensivas, mas culminando sempre na *Daseinsanalyse* de Binswanger.

Apesar das semelhanças, entretanto, o novo “livro” não empreende exatamente as mesmas posições táticas dos outros (e especialmente as da *Introdução a Sonho e Existência!* - veremos). Ali, aborda-se ao menos três grandes problemas, descritos sumariamente a seguir. O primeiro deles diz respeito à relação entre Psicopatologia e Antropologia. O segundo refere-se à fenomenologia e seus “limites” (embora a fenomenologia não seja objeto principal do “livro” e se subordine aos demais objetivos, pois ela aparece ali como intermediária entre o naturalismo e a *Daseinsanalyse*). Finalmente, o terceiro e principal problema é o do próprio título do “livro”, *Binswanger et l'Analyse Existentielle*, e interroga sobre como a antropologia existencial, avançando sobre as relações entre psicopatologia e antropologia, também encontraria limites (eis o ponto no qual pretende chegar o presente trabalho - veremos).

O primeiro problema, portanto, é o da relação entre Psicopatologia e Antropologia (compreendida no sentido geral de teoria sobre o homem): que perspectiva seria capaz de oferecer uma fundamentação apropriada sobre as doenças mentais, evitando recair em abstrações sobre o homem ou a doença, e remetendo o homem a uma perspectiva verdadeiramente unitária e antropológica? Problema que, a cada vez, faz com que Foucault passe em revista a mesma história mencionada acima, dos preconceitos naturalistas às análises do sentido (distribuídos em diferentes “antropologias”), para culminar então em Binswanger e na doença mental como transformação existencial do “mundo” dos doentes. Foucault escreve cada um dos capítulos utilizando muitos recursos correlatos (às vezes paralelos ou até iguais)

aos que escrevia, aparentemente quase ao mesmo tempo, em *Maladie Mentale et Personnalité* e ao menos em *La Psychologie de 1850 à 1950* (por ex., a crítica às “abstrações” naturalizantes, já presentes no cap. 2 de *Maladie Mentale*, ou as contradições entre os postulados e as “significações novas” da Psicologia, presentes em *La Psychologie*, FOUCAULT, 2021, p. 3-6). Inclusive os capítulos repetem a cada vez essa sequência que vai da natureza ao sentido ao percorrerem os temas principais da *Daseinsanalyse*: após um capítulo inicial sobre Ellen West, segue-se às análises do espaço, do tempo e da “presença do outro”, cada qual mostrando a prevalência de Binswanger sobre as demais “antropologias”.

O segundo problema (subordinado ao das relações entre psicopatologia e antropologia) é o dos limites da Fenomenologia. Diferente dos textos anteriores e mais próximo da *Introdução a Sonho e Existência* aparece a figura de Husserl, porém enriquecida com mais referências e compondo o teor de quase todos os capítulos. Afim aos textos do próprio Binswanger e ao tom da *Introdução* (segundo os quais a fenomenologia de Husserl seria “superada” pelas análises existenciais⁵),⁶ porém conduzindo a argumentação a aspectos não vistos em seus outros textos, Foucault também analisa como o desenvolvimento inteiro da fenomenologia - compreendendo seus desdobramentos em “estática” e “genética” e culminando em noções como a de *Lebenswelt* - encontraria limites quando deparado com a questão das doenças mentais⁷.

Neste segundo problema, Foucault faz à fenomenologia um tipo de crítica semelhante ao já feito pela psicanálise (o sujeito fenomenológico partiria de um modelo ideal, consciente e normal de subjetividade, sem fundamentar a dimensão da loucura e do anormal como igualmente e positivamente constituintes da subjetividade humana, Cf. por ex. MANZI, 2017a

⁵ Por ex., sobre a “superação” das “dicotomias” da vida psíquica, “dispomos de um método que nos permite analisar fenomenologicamente qualquer ‘ser-no-mundo- dado, sem recorrer a essa dicotomia. Esse método é o antropológico ou analítico-existencial, que deve sua origem à fenomenologia de Husserl e recebeu seu impulso decisivo da *Análise existencial* de Heidegger” (BINSWANGER, 1977, p. 276)

⁶ Se Foucault ultrapassa as referências de Binswanger, ele não deixa de fazer isso escrevendo “ao lado” das considerações dele, como que as complementando com outras mais ricas sobre seu próprio legado e a fenomenologia. Vale conferir por exemplo FOUCAULT, 2021, p. 16, onde Foucault menciona o próprio texto de 1922 de Binswanger sobre a Fenomenologia, dentro de uma argumentação que ao mesmo tempo parece preparar a exposição da figura de Binswanger (pois Foucault descreve ainda sobre a fenomenologia), mas prepara Binswanger também já com ilustrações de suas próprias idéias. Ocorre o mesmo na p. 18, quando ao situar o corpo vivido como “campo de motivações no qual a consciência apenas encontra seu corpo como aquilo através do qual ela se dirige ao mundo que a circunda”, Foucault está se referindo a Husserl, mas também aparentemente a Binswanger (ex. o caso Ilse) quando alude que essa “direção ao mundo” pode assumir o “estilo” do obstáculo, do instrumento ou do “tema do sacrifício” (este, o tema central do caso Ilse em Binswanger).

⁷ A passagem entre uma fenomenologia “estática” e “genética” também constitui problema para Foucault, mas “é um problema com o qual não nos depararemos nesta obra” (FOUCAULT, 2021, p. 19). Trata-se aqui, provavelmente, do arquivo “*Phénoménologie et Psychologie*”, também presente na caixa 46 da BNF e também na lista de publicações futuras da Gallimard/EHESS/Seuil (sob compilação de Philippe Sabot). Isso põe claramente, também, o problema de comparar as considerações de Foucault com as de Jacques Derrida, aluno de Foucault (tornando necessário visitar análises como as de PEREGO, 2018).

e 2017b), embora essa postura pareça ambígua: ele rebate esse tema da crítica psicanalítica contra a fenomenologia dentro do tema do anormal ao mesmo tempo em que, sistematicamente, também rebate a fenomenologia contra a psicanálise no tema do naturalismo, situando Husserl como autor que supera os preconceitos naturalistas ora ao lado das perspectivas “históricas” e “genéticas” de Freud (de modo semelhante ao capítulo 3 do livro de 1954), ora sob posição “antropológica” mais privilegiada do que a da psicanálise (como na *Introdução a Sonho e Existência*), sem entretanto atingir o “rigor” da *Dasiensanalyse* (FOUCAULT, 2021, p. 10-11 e 116-seg.).

Nisso, tudo gira em torno do caráter constituinte do “mundo vivido”⁸. Esta noção permitiria postular “um mundo que é pré-constituído antes de toda gênese constitutiva”, um mundo no qual “o sentido nasce apenas na pátria do sentido”, enfim, um fundamento (“substrato em sentido forte”) a partir do qual ocorre a “plenitude” do *sentido* da experiência e também o *fundo* ante-predicativo a partir do qual se dão as figuras de contradição no seio da própria experiência (FOUCAULT, 2021, p. 20). Para Foucault, a noção de *Lebenswelt* denotaria problema porque, ao contrário das experiências normais, cuja gênese se remeteria sempre ao mundo vivido concebido como “plenitude”, “substrato” ou “pátria do sentido”, as experiências patológicas apontariam à *ruptura* dessa “plenitude” ou “pátria”, a um *outro* fundo, a um *outro*

⁸ Seguindo o artigo de Jean Wahl (1951) ao qual Foucault se refere sem citar, o “mundo vivido” é, ao contrário do que pregariam as perspectivas científicas clássicas ou apoiadas no logicismo, o “fundamento de toda realização de conhecimento e determinação científica” (WAHL, 1951, p. 9). A ciência conduz a uma “interpretação” do mundo espaço-temporal baseada em categorias físico-matemáticas, interpretação que é portanto constituída, segunda, abstrata, diante da experiência mundana constituinte em sentido mais fundamental e que seria “solo universal de todas as experiências particulares” e “mundo da experiência imediata antes de toda realização lógica” (WAHL, 1951, p. 9). Sob o primado das categorias lógico-científicas apreendemos, assim, “como constituinte da realidade, como ser real, o que não passa de um método” (WAHL, 1951, p. 10). Isso requer então um recuo para aquém das apreensões lógico-cientificizantes, um “retorno” ao mundo vivido, que é constituinte e aquém dessa interpretação já constituída. Deve-se ir em direção a uma experiência ou conhecimento “imediato” nos quais o sujeito “não conhece nenhum espaço exatamente determinado, nenhum tempo e nenhuma causalidade objetivas” (WAHL, 1951, p. 10), experiência na qual há “sempre um campo de pré-dados sobre o qual se destaca o que há de particular” e aparece então como objeto isolado (WAHL, 1951, p. 11). Antes de qualquer apreensão de conhecimento há, assim, “um solo de crença de ser universal passiva, que precede qualquer ação de conhecimento e é pressuposto por ela” (WAHL, 1951, p. 8), “solo” no qual a apreensão intelectual “é sempre precedida da afecção que, além do mais, não passa do fato de que um objeto isolado nos afeta” (WAHL, 1951, p. 8). Sob esse caráter mais anterior e fundamental do *Lebenswelt* Husserl alarga, assim, a “dignidade” que pertencia ao conhecimento teórico a todo um domínio heterogêneo de “*Doxa*”, de “experiências puras e simples” que diante do conhecimento poderiam também ser consideradas mais “primitivas”, tais como as experiências de “ação e sentimento”, de “modos de querer” e de “apreciação e ação prática” (WAHL, 1951, p. 10). Esse domínio ante-predicativo é “também prático e apreciativo, apreende as coisas como regozijantes, úteis etc., antes de chegar ao puro interesse teórico” (WAHL, 1951, p. 11). No “mundo vivido concreto” a orientação teórica empregável pela consciência é, assim, destituída de um “privilegio particular” frente às outras atitudes. Eis o ponto no qual seguirá Foucault: o *Lebenswelt* define um “horizonte de familiaridade” (WAHL, 1951, p. 10) mais fundamental e anterior a qualquer apreensão analítica, mediada, logicizante, servindo de fundamento implícito para a constituição de toda experiência; mas a loucura será precisamente a inserção de um princípio de ruptura desse “horizonte de familiaridade”. Como, nesse sentido, restituir a loucura, que por princípio seria quebra do “horizonte de familiaridade” do *Lebenswelt*, à própria noção de *Lebenswelt*?

mundo que desafiaria a consistência da unidade mesma da experiência e de qualquer unidade significativa. As descrições fenomenológicas postulariam a gênese das significações a partir de um mundo “já aí, um mundo que ofereceria de uma forma envolta, mas desde o princípio, suas significações últimas” (FOUCAULT, 2021, p. 23); mas doenças como a esquizofrenia desafiariam as descrições fenomenológicas, uma vez que nos loucos não haveria um fundo de sentido a abrigar as contradições, pois neles a *contradição* é que se transformaria em fator absoluto, a reger qualquer possibilidade de sentido (ou mais precisamente de sua ruptura). Na fenomenologia, qualquer contradição na experiência vivida “define-se por um momento genético preciso”, e portanto a partir do “mundo” dos atos de consciência e de seus horizontes de sentido (por exemplo, tanto o esquecimento como o desapontamento são contradições já inseridas nas possibilidades de retensão e protensão do “horizonte implícito da presença atual”, FOUCAULT, 2021, p. 22 - ou também, como dizia Jean Wahl, de uma “Doxa passiva que se pode chamar uma atividade de pré-conhecimento”, WAHL, 1951, p. 11); mas a loucura inverteria os termos e ensinaria que há experiências humanas nas quais a *contradição* é que “é a referência absoluta da constituição”, com delírios que eludiriam qualquer princípio de identidade e desafiariam o princípio de não-contradição (tais como o recalque histérico, que não é um esquecimento puro e simples, e os “delírios de fim de mundo”, que não indicam apenas simples contradições ou desapontamentos, mas nos quais a dissolução da síntese seria tamanha que não haveria mais experiência coesa, apenas contradição absoluta, FOUCAULT, 2021, p. 23). Se as vivências da consciência normal remetem-se ao mundo vivido “pré-constituído”, a experiência mórbida nega os conteúdos de toda pré-constituição e põe “o problema da origem absoluta, do salto, da aparição a partir do nada, da dimensão de romper um limite”, em suma, de uma contradição sem síntese possível nos horizontes da consciência (FOUCAULT, 2021, p. 23-24).

Haveria então, sob esses termos rarefeitos de Foucault, uma incapacidade da fenomenologia de Husserl em descrever a experiência humana chamada loucura. Esta implicaria experiências vividas cujas contradições seriam no limite - paradoxalmente - irredutíveis ao próprio campo constituinte da experiência vivida. Isso é próximo, por exemplo, ao que Manzi (2017b) fez ver de forma mais explícita nas anotações de Husserl entre 1929-32 em torno das *Meditações Cartesianas*. Ali Husserl chega a afirmar (*in* MANZI, 2017b, p. 152 e 153) que

Eu [enquanto sujeito] posso também me conceber como louco; mas desde que eu pense, não sou efetivamente louco, assim que o prova este pensamento que funda ‘racionalmente’ o louco como possibilidade. (...) tenho em conta igualmente a possibilidade que eu me torne

louco e que, nessa loucura, nenhum mundo, nem outrem, sejam para mim. Tenho em conta também a possibilidade real disso na minha constituição factual, sob o nome de uma possível doença afetando fisicamente minha corporeidade vivente ao mesmo tempo em que uma doença física tocando correlativamente minha constituição psicofísica, indo, talvez, até àquela loucura completa que não me deixa mais num mundo concordante. Mas é justamente como eu normal que concebo essa possibilidade, graças à qual eu posso dizer: eu poderia de repente ter sido anormal.

Como sujeito pensante *e portanto normal*, tenho em conta a *possibilidade* de ser louco, mas possibilidade sob a qual se eu fosse *efetivamente* louco eu não teria “nenhum mundo, nem outrem” que seriam “para mim”. As conclusões de Manzi seguem as linhas acima de Foucault: “a loucura seria, nessas linhas, um completo desligamento do eu com o outro e com o mundo” (MANZI, 2017b, p. 153), e mais ainda, de qualquer continuidade que permita um mundo “para mim”; e se o sujeito pode se conceber sob a eventualidade da loucura, haveria entretanto uma “impossibilidade de colocar em dúvida a mesmice do fluxo da consciência” (MANZI, 2017b, p. 161), essa condição primeira que permite uma relação de si para si, mas cuja ruptura da “mesmice do fluxo da consciência” seria precisamente o traço da loucura. O que põe, novamente, o problema sobre de onde emerge a experiência vivida daquele cujo fluxo da experiência vivida se rompeu⁹.

Sob esses termos, a descrição fenomenológica da consciência encontraria limites tanto da descrição quanto da noção de consciência. Se, conforme dito acima, o problema do “livro” de Foucault é o das relações entre antropologia e psicopatologia, a noção fenomenológica de subjetividade não alcançaria a subjetividade patológica, esta na qual nada mais seria “para mim” e rompe-se a unidade do vivido. Usando as palavras de Foucault, faltaria “envergadura” à fenomenologia, cuja noção de consciência seria incapaz de abarcar experiências nas quais “o sentido perde seu sentido e o mundo devém um outro mundo” (FOUCAULT, 2021, p. 24).

Disso tudo não seria à toa que, depois de Husserl, outros - como Jaspers, Merleau-Ponty (FOUCAULT, 2021, p. 28, nota “a”), os psicólogos da noção de “personalidade” (FOUCAULT, 2021, p. 29) e o próprio Binswanger - pretendessem superar essas limitações e ampliar a análise do sentido da experiência mórbida. Eis aqui a passagem rumo à *Daseinsanalyse*. Mesmo a divisão de Jaspers entre compreensão e explicação apontaria que há, na loucura, “processos que são inconscientes porque são extra-conscientes”, nos quais “irrompem no vivido estruturas

⁹ Essas considerações sobre Husserl colocam o problema de seu estatuto caso comparado com argumentações como a de *História da Loucura* (Cf. capítulo “O círculo antropológico”). Husserl não é o “clássico” Descartes, mas um “moderno” (ele não recorrerá a um argumento ontológico tal qual o cartesiano para fundar a subjetividade, mas sim a uma subjetividade auto-constituente); mas, moderno como Pinel e Hegel, ele não parece admitir uma espécie de *continuum* entre homem normal e homem louco, uma vez que para ele a loucura implicaria “nenhum mundo” que seria “para mim”. Nas palavras de Foucault (2021, p. 28): “O sujeito em sentido fenomenológico não se aliena: ele é suprimido no movimento da alienação”.

massivas que o sujeito não pode mesmo reconhecer como vividas por si mesmo” (FOUCAULT, 2021, p. 26). Há, conforme Foucault dizia acima sobre Husserl, doenças cujo elemento de contradição não permite qualquer conciliação da consciência, nenhum acesso por meio da “história vital”, propiciando nos sintomas uma espécie de “origem absoluta”, “salto” ou “aparição a partir do nada”, dimensão de um limite rompido mas cuja limitação superior não se sabe qual é, dificultando então qualquer “compreensão genética do vivido” (tais como o ciúme patológico, as cisões da personalidade, as ideias não-motivadas, os automatismos etc., FOUCAULT, 2021, p. 25-26).

Diante disso, o esforço de Jaspers foi o de articular esses limites da compreensão com o método explicativo, e então apreender o homem não mais apenas sob a “compreensão fenomenológica”, mas também sob métodos ligados à causalidade natural. Mas se é assim, Foucault conclui praticamente no mesmo plano de *Maladie Mentale et Personnalité*¹⁰ : se os âmbitos explicativo e compreensivo presumivelmente se completariam de fato, a simples colocação lado a lado de um e de outro não permite que uma perspectiva fundamente a outra de direito. A passagem entre compreensão e explicação “permanece na obscuridade e, com essa passagem, o sujeito que a realiza” (FOUCAULT, 2021, p. 28). Que tipo de sujeito funda ao mesmo tempo a apreensão compreensiva e o determinismo natural cujas determinações inclusive lhe escapam enquanto sujeito louco? A contradição então persiste sob a apreensão compreensiva, e o recurso ao método explicativo apenas criaria uma antropologia cindida, resultando, nos termos de Foucault, num “bi-humanismo” (FOUCAULT, 2021, p. 27).

Eis, então, o ponto no qual o apelo a noções como a de sujeito, as convenções tradicionais sobre a normalidade ou ainda a noção de personalidade tornariam necessária uma ultrapassagem:

A noção de sujeito e de pessoa não estão na mesma medida da [noção] de alienação. É preciso encontrar o acesso a uma noção mais radical que possa fundar a alienação, como passagem do sentido ao não-sentido, como movimento da contradição psicológica, como origem absoluta da experiência vivida, resumindo, como momento dialético primordial. (FOUCAULT, 2021, p. 29)

Note-se que o modo de Foucault colocar o problema é, nesse aspecto, semelhante ao já visto na segunda parte de *Maladie Mentale et Personnalité*: uma vez que o homem incorre na possibilidade de ser louco, de onde emerge então o princípio que dá unidade tanto à condição humana normal - à razão e ao bom uso da liberdade -, quanto à humanidade louca, que perdeu

¹⁰ “Uma patologia unitária que utilizaria os mesmos métodos e os mesmos conceitos no domínio psicológico e no domínio fisiológico é atualmente da ordem do mito, mesmo se a unidade do corpo e do espírito é da ordem da realidade” (FOUCAULT, 1954, p. 12)

a razão e a liberdade? Sob os termos de *Binswanger et l'Analyse Existentielle*: “nesse movimento de alienação, *qual é o sujeito que se aliena?* Não é o sujeito enquanto portador e origem absoluta das significações: a alienação é justamente o momento de sua supressão” (FOUCAULT, 2021, p. 28, destaque meu). Mas se o projeto é o de uma antropologia unitária, a loucura não poderia ser explicada como algo para fora das bordas da humanidade – como uma espécie de “origem absoluta”, tal como mencionado mais acima por Foucault -, sem o que se incorreria em puras e simples abstrações que, no fundo, não passariam de ficções conceituais (Foucault especialmente alude isso por via das psicologias naturalistas e evolucionistas). Que “momento dialético primordial” seria esse, então, a reger a razão e também suas formas contraditórias?

Maladie Mentale et Personnalité responderia a isso a partir do próprio contexto socio-histórico humano: aquilo que se mostra como *conflito* interior, subjetivo, tem seu fundamento primeiro nas *contradições* exteriores e objetivas das relações socio-históricas: “apenas o conflito real das condições de existência pode dar conta da estrutura paradoxal do mundo esquizofrênico” (FOUCAULT, 1954, p. 89), ou ainda, “a doença, em sua especificidade, situa-se então entre a contradição nas estruturas da experiência social e a consciência lúcida dessa contradição: ela se insere nessa zona na qual a contradição *não é mais vivida sobre o modo da consciência*, mas apenas nas formas do conflito” (FOUCAULT, 1954, p. 91-92, destaques meus), ou mais ainda, há doença “quando as contradições das condições de existência tornam-se contradição funcional das reações [individuais]” (FOUCAULT, 1954, p. 106). É nesse sentido que Foucault já dizia que, para além das abstrações e ficções de uma subjetividade psicologizada, “é o *homem real* que porta sua unidade de fato” (FOUCAULT, 1954, p. 16, destaque meu). Portanto, no livro de 1954 é no seio de uma antropologia concreta de viés materialista histórico-dialético (recorrendo ainda a Pavlov) que Foucault encontraria sua “noção mais radical” e seu “momento dialético primordial”.

Mas e em *Binswanger et l'Analyse Existentielle*? O título já não daria a resposta? Presume-se que a noção “mais radical” do que a de sujeito, consciência ou personalidade, e que constituiria o “momento dialético primordial” das contradições humanas, é a de existência. Mas para conduzir a análise do livro sob a noção de existência, Foucault primeiro abre uma espécie de escolha. Primeiro ele diz, conforme mostrado mais acima, que essa impossibilidade de fundar as contradições por via de um sujeito como “origem absoluta das significações” conduz ao problema “da origem absoluta [não do sujeito mas do sintoma mórbido], do salto, da aparição a partir do nada, da dimensão de romper um limite”, e completa essa passagem dizendo que é

preciso, “tomando rigorosamente a questão da origem, *abordar de frente o problema da dialética*” (FOUCAULT, 2021, p. 24, grifo meu). Depois, para responder sobre qual seria então a noção “mais radical” a dar conta do “momento dialético primordial” das relações homem x loucura, ele põe todos os termos da resposta sob a forma da *Daseinsanalyse*, “pois apenas a existência pode se alienar sem desaparecer”, “o conteúdo dialético da experiência mórbida (...) exige um outro estilo de análise que o da fenomenologia”, estilo que é o da “existência” (FOUCAULT, 2021, p. 30). Mas não obstante a noção de existência ter sido enunciada e sob o modo da *Daseinsanalyse*, Foucault a relativiza *mais uma vez*:

Mas qual conteúdo deve-se dar a essa noção de existência? Deve-se entender que é preciso fazer recurso a uma análise das condições reais da existência concreta? Deveria-se, nesse espírito, buscar quais são as contradições efetivas, qual é objetivamente a dialética que se encontra na raiz dessa existência? Ou será preciso tentar uma análise das estruturas da existência, como modo para a realidade humana de ser presente ao mundo? Devemos analisar então as doenças mentais como modificações (*Abwandlungen*) desse ‘*In der Welt Sein*’? (FOUCAULT, 2021, p. 30)

A colocação do problema de *Binswanger et l'Analyse Existentielle* situa-se inteiramente no mesmo plano de *Maladie Mentale et Personnalité*, praticamente como se Foucault pusesse uma escolha entre o tipo de análise feito na *Introdução a Sonho e Existência* (“existência” como “ser-no-mundo” via antropologia existencial) ou feito em *Maladie Mentale et Personnalité* (“existência” via uma antropologia de viés dialético e sócio-histórico sobre o “homem real”). E o fato disso ser colocado como *escolha* polêmica e não o simples *abandono* de uma tese e adoção de outra é a tal modo importante que, ainda nos anos 1950, leitores como Robert Misrahi (1959, Cf. também BASSO, 2016) já criticavam, na *Introdução a Sonho e Existência*, por vezes a falta de clareza e a ambiguidade de Foucault sobre o que pretendia fazer, colocando em algumas páginas os impasses da fenomenologia e, em outras, análises em estilo fenomenológico. Ora, não era ele mesmo, Foucault, quem escreveu um livro recente ancorado em outra hipótese? Que tipo de problema se colocava ali?

Ama-se ver o uso da fenomenologia a esse ponto por um autor que, algumas páginas acima, mostrava o impasse no qual ela conduziria... E não se poderia esquecer que Foucault escreveu um pequeno livro sobre as doenças mentais: ele mostrava ali cuidadosamente que o conflito mórbido situa-se entre o sujeito e o mundo objetivo. É preciso então concluir que Foucault, nessa introdução [a Binswanger], adota simplesmente o estilo fenomenológico para falar de um fenomenólogo? Talvez. Mas acredito também que não há contradição entre esses dois trabalhos e que a doença é bem, como diz Foucault, ao mesmo tempo conflito com a objetividade e escolha de inautenticidade. Apenas seria preciso que ele fosse um pouco mais justo quanto aos fenomenólogos. (MISRAHI, 1959, p. 103)

Tanto Misrahi quanto as citações mais acima mostram que a escolha “entre a referência ontológica e a referência dialética” (FOUCAULT, 2021, p. 31) faz com que os dois textos de Foucault já publicados em 1954 e o “livro” sobre Binswanger se coloquem sob o mesmo plano

(um plano de “inquietude”, diria Gros). Isso desloca parte considerável da leitura já feita sobre o Foucault dos anos 1950: não haveria em absoluto, nos idos de 1953-1954, dois projetos isolados e antagônicos, como que merecedores de uma adesão aqui e outra ali (como se, por ex., Foucault apenas abandonasse Pavlov junto à saída do PCF para, dentre outras coisas, aderir a Binswanger). Foucault está plenamente ciente das contradições entre os dois textos que publica (ou está para publicar) mas, mais do que isso (mais do que simples hipóteses sobre o que um autor “pensou” ou não), os dois textos são estrategicamente alinhados num mesmo plano de debate ou “inquietude”, num mesmo tribunal de avaliação de legitimidades, que é o das relações entre antropologia e psicopatologia, ou ainda o dos limites do conhecimento sobre o homem mediante - nesses casos - a questão da loucura. Tanto é desse modo que, no novo “livro”, Foucault faz a “escolha” pela “referência ontológica” ao invés da “dialética”, mas ao contrário do que faz com o naturalismo, a psicanálise e a fenomenologia, ele *não se esforça em refutar* as “escolhas” já vistas em *Maladie Mentale et Personnalité* sobre uma dialética concreta, reservando-se apenas a afastá-las enquanto sustenta a importância da *Daseinsanalyse*. É desse modo que ele conclui a introdução ao “livro” e conduz aos capítulos seguintes:

Tentaremos mostrar na sequência com mais detalhes como todo o movimento da *Daseinsanalyse* constitui uma opção pela referência ontológica. Mas antes, consagraremos três capítulos aos problemas do espaço, do tempo e da experiência do outro: tentaremos restituir esse movimento pelo qual toda análise fenomenológica é chamada, sobretudo quando endereçada às experiências patológicas, a ultrapassar-se e a buscar seu fundamento numa forma de reflexão que se define a si própria como antropológica. É o desdobramento dessas implicações antropológicas que de fato trouxe a análise da existência mórbida na direção de uma análise existencial e a afastou dos caminhos da dialética. (FOUCAULT, 2021, p. 31)

O segundo problema do “livro”, sobre os limites da Fenomenologia - que a levariam a “ultrapassar-se” e a “buscar seu fundamento” numa antropologia existencial -, conduz aqui ao terceiro e principal problema, sobre os limites e fundamentos da própria *Daseinsanalyse*.

Os termos da citação acima fecham a introdução e encaminham a estrutura do “livro” sobre a *Daseinsanalyse*, mas de uma forma que requer atenção: Foucault quer mostrar com “mais detalhes” o “como”, de que modo a *Daseinsanalyse* “constitui a opção pela referência ontológica” (citação acima). Mas ele fará isso apenas ao fim do texto e depois de outra tarefa. Pois “antes” ele utilizará cada capítulo para mostrar a *Daseinsanalyse* como forma de ultrapassagem “antropológica” da fenomenologia (que, por sua vez, é ultrapassagem das outras abordagens). Quase todos os capítulos, então, seguirão aquele caminho da “natureza” ao “sentido”, passando pela fenomenologia e culminando nas “implicações antropológicas” da *Daseinsanalyse*. São essas implicações antropológicas desdobradas que depois, ao fim, “conduzem” a *análise da existência* - a *Daseinsanalyse* de Binswanger -, a uma *analítica*

existencial ou *Daseinsanalytik* - aquela empreendida por Heidegger -, essa que faria então por “afastar” a escolha pela dialética. Dizendo isso tudo num só golpe: o recurso a Heidegger mantém à distância ou descarta a escolha pela dialética; mas as implicações efetivas dessa “referência ontológica” apenas serão vistas com detalhes após os capítulos anteriores que não tratam propriamente da “referência ontológica”, mas dos caminhos das outras teorias rumo à antropologia de Binswanger.

Por um lado, isso dá uma aparência de contorno (pois o problema levantado para o fim não parece exatamente o mesmo que o deparado no decorrer dos capítulos). Mas por outro lado, esse caminho não seria semelhante ao percorrido na *Introdução a Sonho e Existência*? À primeira vista sim, pois parecem estar em jogo precisamente as relações entre antropologia existencial e ontologia. Não é por acaso que na *Introdução* Foucault declarava que a *Daseinsanalyse* encontra na ontologia existencial de Heidegger suas “condições de possibilidade”, de onde “apenas pode fazer valer os seus direitos mostrando como pode articular-se uma análise do ser-homem com uma analítica da existência”, questão essencial de “justificação” que garantiria os direitos da *Daseinsanalyse* (FOUCAULT, 2001, p. 94). Mas como se sabe, nesse texto Foucault afirmava que o “encontro” entre a *Daseinsanalyse* e a existência concreta de um lado, e de outro o “estatuto que afinal se deve conceder às condições ontológicas da existência, *causam problemas*”, de onde ele sublinhou seu juízo: “reservamos a outros tempos abordá-los” (FOUCAULT, 2001, p. 95, destaques meus). Não está ele agora afirmando em *Binswanger et l'Analyse Existentielle* que, após levantar o problema da antropologia (no decurso dos capítulos), mostrará “com mais detalhes” como a *Daseinsanalyse* constitui uma “opção” pela ontologia, e como a questão antropológica correlaciona *Daseinsanalyse* e analítica existencial heideggeriana? E se é assim, quais são os “detalhes” que ele promete mostrar?

Uma entorse que suscita o espanto

Seria *Binswanger et l'Analyse Existentielle* esse trabalho aludido para “outros tempos”? Os fatores reunidos mais acima parecem dizer que sim (Cf. também BASSO, 2016, 2019 e 2020 e BASSO e BERT, 2015), ou ao menos alguns deles. Foucault estipulou nesse escrito duas tarefas (descrever antes as derivações da fenomenologia e das outras teorias na *Daseinsanalyse* no decurso dos capítulos, para depois avançar sobre a vinculação entre antropologia existencial e ontologia ao final), mas a principal delas é demonstrar a *Daseinsanalyse* como destinação das antropologias e vinculação com uma analítica da existência. Como Foucault faz isso? Ou sob os termos mais acima: como ele ilustra seus “detalhes”?

De saída, é preciso notar que há no texto uma reviravolta, que segue a colocação daquelas duas tarefas. Se no decorrer dos capítulos 1, 2 e 3 (“O Caso Ellen West”, “O Espaço” e “O Tempo”) Foucault realiza a mesma sequência que vai dos naturalismos (ex.: Blondel e Jackson) às abordagens do sentido (ex.: Janet, Freud, Husserl, Jaspers) e então à *Daseinsanalyse* como antropologia a superar as demais, no capítulo 4, (“A Experiência do Outro”) há uma brusca mudança de tom. E essa mudança pode ser comparada quase ponto a ponto com as pretensões da *Introdução a Sonho e Existência* e da própria introdução ao “livro” exposta mais acima, embora *contra* elas.

Se na *Introdução a Sonho e Existência* Foucault dispensava “resumir *Sein und Zeit* em parágrafos numerados”, reiterando então tanto a referência a Heidegger quanto o “propósito menos rigoroso” daquela ocasião (FOUCAULT, 2001, p. 96), o capítulo 4 já começa explicitando uma “divergência explícita” (não convergência!) entre a *Daseinsanalyse* de Binswanger e o fato de que Heidegger já havia “esboçado os temas programáticos [da analítica existencial] nos primeiros capítulos de *Sein und Zeit*” (FOUCAULT, 2021, p. 112). Resultado: Foucault dispensava resumir *Ser e Tempo* “em parágrafos numerados” e sob um “propósito menos rigoroso” no texto publicado porque um propósito *mais* rigoroso acarretaria em problemas! Mas há mais: de Heidegger a Binswanger, Foucault (2021, p. 112) enxerga uma “estranha mudança de orientação”. O que na *Introdução* era “um pensamento que contribui mais ainda do que ele o diz” (FOUCAULT, 2001, p. 96-97) torna-se surpreendentemente, nesse documento escrito praticamente na mesma época, uma “entorse que suscita o espanto [*étonnement*]” (FOUCAULT, 2021, p. 112). Se na *Introdução* Binswanger “contribui”, no novo “livro” ele “distorce”. Em que sentido, então, ocorreria essa entorse?

Para realçar ainda mais essa “entorse”, vale contrastá-la com a própria estrutura da *Introdução a Sonho e Existência*: esta segue da análise do “sonho” à questão da existência “desperta” e comunitária junto aos outros homens. Para isso, seu caminho parte da questão do sonho como nível de acesso privilegiado às direções de sentido da existência, para então instaurar uma “antropologia da imaginação” culminada numa “antropologia da expressão”. E para chegar no problema da expressão, primeiro Foucault estabelece as direções de sentido mais fundamentais da existência (próximo/distante, claro/escuro, ascensão/queda) para, a partir delas, delinear as formas de expressão fundamentais: épica, lírica e trágica. Cada um desses modos de expressão implicaria um tipo de temporalidade (“circular” para a épica e “sazonal” para a lírica), mas dentre todas, a temporalidade trágica seria a mais autêntica. Nas palavras de Foucault (2001, p. 135), ela “traz à luz, quase a nu, as estruturas da temporalidade”, ela designa

“a forma mesma segundo a qual se temporaliza a existência”, e é “nessa direção vertical da existência e segundo as estruturas da temporalidade que podem melhor diferenciar-se as formas autênticas e inautênticas da existência” (FOUCAULT, 2001, p. 136). É na dimensão trágica que “podem decifrar-se a temporalidade, a autenticidade e a historicidade da existência”, e nela se pode “apreender a existência se fazendo nessa forma de presença absolutamente originária, na qual se define o *Dasein*” (FOUCAULT, 2001, p. 137). É por meio da expressão trágica, ainda, que se efetua a “passagem da antropologia à ontologia”, pois através dela a existência, “na direção fundamental da imaginação, indica seu fundamento ontológico” (FOUCAULT, 2001, p. 137). Se Foucault declara que Binswanger faz uma “redução transcendental do imaginário” e esta também conecta antropologia e ontologia, é porque ela seria possível a partir da análise das direções de sentido da existência e de seus modos de expressão, especialmente entrevistados sob a temporalidade trágica.

Note-se o tom: a expressão trágica seria o modo de temporalização mais “autêntico” por ser expressão mais própria do Ser-aí enquanto Ser-aí, isto é, de um ente cuja relação ao ser se dá como compreensão de ser finita e temporal. É assim que a expressão trágica decifraria a “temporalidade, a autenticidade e a historicidade” (conforme mencionado), desempenhando o papel de ponte, de vínculo entre a *Daseinsanalyse* de Binswanger e a *Daseinsanalytik* de Heidegger.

Na *Introdução*, são esses modos de temporalização expressiva (dos quais o trágico é o mais fundamental) que permitem a Foucault fundamentar os usos (autênticos ou não) da imaginação na esfera concreta e junto aos outros homens, ilustrados no fim do texto pelos casos da expressão artística, da psicoterapia e do “estilo” das trocas intersubjetivas (FOUCAULT, 2001, p. 143-144 e 146-147). Isso significa, na estrutura e pretensões desse texto, o seguinte: Foucault conduz a argumentação ao ponto de conexão entre antropologia e ontologia (manifesto na expressão trágica e sua “temporalidade, autenticidade e historicidade”) para então seguir à questão da intersubjetividade, ou de como o “precoce cotejo” (FOUCAULT, 2001, p. 142) entre duas liberdades põe um problema de “estilo” (entendido como o “movimento originário da imaginação quando ele toma a fisionomia da troca”, FOUCAULT, 2001, p. 146). Ou para dizer resumidamente: alcançando a ponte entre antropologia e ontologia por via da questão da *temporalidade*, a análise permitiria seguir em direção à fundamentação da *intersubjetividade* e suas formas concretas.

Olhando para a estrutura de *Binswanger et l'Analyse Existentielle*, tudo pareceria conduzir ao mesmo resultado: o primeiro capítulo sobre o caso Ellen West dá lugar às análises

do espaço, do tempo e finalmente da alteridade, mostrando mais uma vez a passagem da temporalidade à alteridade. Mas essa sequência não indica os mesmos compromissos da *Introdução a Sonho e Existência*, e eis aqui o momento da entorse: o ponto de culminância da argumentação do “livro” não é a questão da temporalidade, e sim a da intersubjetividade (iniciada no Capítulo 4, “A Experiência do Outro”). Por assim dizer, Foucault não passa, nesse texto, da temporalidade à intersubjetividade (como na *Introdução*), mas desta à temporalidade. É dessa forma que, conforme aludido acima, ele inicia o capítulo 4 confrontando temporalidade e intersubjetividade numa passagem cujo teor é a inteira negação da *Introdução a Sonho e Existência* (num escrito redigido na mesma época!):

No método cujas linhas maiores Binswanger traçou, a temporalidade não é o fundamento último no qual a “analítica” existencial encontra a exigência de ultrapassar-se numa reflexão “ontológica”. O tempo não é, para ele, aquilo a partir do que se pode compreender a existência humana. Uma experiência como a do luto manifesta que o sentido último da temporalidade não é “o ser do ente humano”, mas a existência dos outros humanos: o tempo não faz nada além de recolher as significações da coexistência; ele não é jamais senão o tempo da presença ou da ausência. O signo de transcendência que ele carrega não indica o ser que se abre e se desdobra ao ente humano, mas o Outro que se apresenta a ele, oferece-lhe sua existência na plenitude perceptiva ou retira-se, deixando atrás de si o rastro que deixa a ausência. O tempo não é, assim, aquilo através do que se constitui a liberdade, mas aquilo em que se confrontam as liberdades, ele nasce de seu paralelismo ou de suas divergências: ele se constitui como tempo objetivo das coisas, tempo caótico do movimento, tempo último das catástrofes cósmicas, tempo do fim dos tempos quando não é mais encontro de liberdades. Quando as liberdades se retomam, o tempo encontra então seu sentido originário, ou sobretudo ele recupera sua autenticidade no que, justamente, o suprime: ele [recupera sua autenticidade] no amor, ele se nega sob a forma da eternidade. Assim, o tempo perde duas vezes seu privilégio ontológico: ele não carrega mais a transcendência da verdade, ele significa apenas a transcendência do Outro; ele não é mais constitutivo da liberdade, pois no desabrochar de seu reencontro consigo mesma a liberdade o contesta e o ultrapassa. O tempo não é jamais, senão segundo, em relação ao Outro e ao amor. (FOUCAULT, 2021, p. 111-112)

Nessa passagem que é uma reviravolta radical sobre o que Foucault já publicou, ele segue dizendo que “esses temas são essenciais”, pois são a “primeira divergência explícita” entre Heidegger e Binswanger (FOUCAULT, 2021, p. 112). Cada frase ali enunciada nega o teor da *Introdução*, começando pela inversão de primado entre temporalidade e intersubjetividade. Por assim dizer, não se segue da temporalidade à intersubjetividade e nem a finitude humana abre as portas à intersubjetividade, pois o caminho é inverso e segue da intersubjetividade à temporalidade finita. À luz desse texto, não se poderia mais mostrar “como pode articular-se uma análise do ser-homem com uma analítica heideggeriana” (FOUCAULT, 2001, p. 94), pois de saída há uma “divergência explícita da ‘análise existencial’ com a ‘analítica existencial’ cujos temas programáticos Heidegger esboçou nos primeiros capítulos de *Sein und Zeit*” (FOUCAULT, 2021, p. 112). Nega-se aqui ao mesmo tempo a *Introdução a Sonho e Existência* e a introdução do próprio “livro”: se lá, conforme vimos, a problemática antropológica conduziria a *Daseinsanalyse* em direção à *Daseinsanalytik*, ao começar seus

“detalhes” Foucault já reconhece que *Daseinsanalyse* não implica *Daseinsanalytik*! Igualmente, à luz da passagem acima, não seria mais possível dizer que a expressão trágica “traz à luz, quase a nu, as estruturas da temporalidade” (FOUCAULT, 2001, p. 135) ou designa “a forma mesma segundo a qual se temporaliza a existência” (FOUCAULT, 2001, p. 135), tornando possível “apreender a existência se fazendo nessa forma de presença absolutamente originária, na qual se define o *Dasein*” (FOUCAULT, 2001, p. 137), pois a “forma de presença absolutamente originária” é doravante o “*Outro*” sob a estrutura do “*amor*” (primeira diante das formas de temporalização, doravante segundas). Finalmente, não é mais possível dizer de pleno direito que a expressão trágica “efetua a passagem da antropologia à ontologia” (FOUCAULT, 2001, p. 137), ou ao menos a uma ontologia heideggeriana. Em 1953-1954 e durante a escritura da *Introdução a Sonho e Existência*, vê-se do próprio punho de Foucault ele realçando as distâncias entre Binswanger e Heidegger, o que significa dizer que ele está redigindo um texto alternativo que nega o projeto mesmo exposto em seu texto publicado. E ele acentua o problema dizendo que, entre Binswanger e Heidegger, nem um empréstimo de método, nem de linguagem, nem de estilo, nem de temas ou “coloração filosófica”, legitimaria a passagem de uma perspectiva à outra sem a completa observância do que se emprestou:

Mesmo que não admitamos as *teorias* implícitas, um *método* não tem sentido senão na *totalidade* do sistema que ele implementa: não se pode falar uma língua da qual se compreende a sintaxe, quando se rejeita nela a semântica. (...) A facilidade em [Binswanger] deixá-la [a reflexão heideggeriana] de lado prova a contingência das relações que a vinculam com a análise existencial, indicando suficientemente que esta poderia ter se constituído em completa independência. (FOUCAULT, 2021, p. 112)

Sob essas linhas, doravante seria impossível a pretensão da *Introdução a Sonho e Existência* em “fazer valer” os “direitos” da *Daseinsanalyse* ao articular “o ser-homem com uma analítica da existência” (FOUCAULT, 2001, p. 94), pois a “contingência das relações” com *Ser e Tempo* demonstra que a *Daseinsanalyse* não se funda numa *Daseinsanalytik*, mas em outro lugar. Onde, então?

Foucault surpreendentemente desenvolve críticas próximas àquelas que, à mesma época (por vezes em datas muito próximas), Heidegger faz sobre Binswanger na interlocução com Medard Boss, conforme se vê nos seminários de Zollikon¹¹. Essas críticas situam-se principalmente em torno do livro principal de Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis Menschlichen Daseins* (“Formas fundamentais e conhecimento da existência humana”), de 1942. Se esse é o principal livro de Binswanger, suas implicações são menosprezadas ou

¹¹ Desenvolvemos a comparação entre a *Introdução a Sonho e Existência* com os arquivos anotados por Jacques Lagrange e depositados no IMEC, entrecruzados ainda com os seminários de Zollikon e as considerações de outros autores (tais como LOPARIC, 2002 e SLUGA, 2005), em MIOTTO, 2011.

abolidas na *Introdução a Sonho e Existência* (que, se é uma introdução ao texto de Binswanger de 1930, não deixa de referenciar outros textos posteriores). E os conceitos principais prezados por Binswanger, tais como “amor”, “mundo comum” e “nostridade” (*Wirheit*), “lar”, “pátria” e “terra-natal” (*Heimat*), “graça” e outros são aspergidos na *Introdução a Sonho e Existência* em momentos subordinados que conduzem a atenção não à questão do “amor” (que não é central no texto de Foucault), mas às direções de sentido e suas formas expressivas¹². Foucault escreve a *Introdução a Sonho e Existência* sem maior realce às teses maiores de Binswanger e, no texto que não publicou, dirige críticas severas a elas.

Conforme mencionado, essas críticas estão no mesmo plano das feitas pelo próprio Heidegger. Nas *Grundformen*, Binswanger desloca diversos argumentos de Heidegger para - conforme Foucault pôs os termos na citação mais acima - estabelecer um nível que seria ainda mais fundamental do que o da temporalidade do *Dasein* como ser-no-mundo, chamado por Binswanger de “nostridade” ou “ser-no-mundo-além-do-mundo” (“*In-der-Welt-über-Welt-hinaus-sein*”). Tudo isso gira em torno da leitura de Binswanger sobre o cuidado (*Sorge*) em *Ser e Tempo* (Cf. por ex. LOPARIC, 2002; COULOMB, 2010; MAHÉO, 2012; DUARTE, 2019a e 2019b; FEIJOO *et al.*, 2020). Conforme Irene Borges Duarte faz ver,

(...) Binswanger pensa a estrutura comportamental do *amor* como alternativa a *Sorge*. Isto implica, porém, conceber esta última - a “preocupação” e o seu mundo - da mesma maneira: como *uma* modalidade de projeção, pela qual se abre estruturalmente um “ser-em” específico - o da cotidianeidade da labuta no ambiente vital concreto (intramundano) de cada um. Mas não era esse o sentido heideggeriano do “cuidado”. A reclusão binswangeriana de *Sorge* no sentido da mera *preocupação* vital, sempre confinada à luta pela sobrevivência no dia-a-dia ou, o que é o mesmo, ao residir à beira dos entes (*Sein bei*), implica uma opção interpretativa *tácita*, a que o uso habitual da língua conduz *impensadamente*, situando indelevelmente a compreensão do viver humano no *estar-dentro* do mundo *innerweltlich* e não no *ser-em* (*sein in*) um mundo (que, assim, *se faz, se produz* enquanto tal). Reduz, pois, o ser-em ao estar-dentro: coisifica o mundo e o próprio ente humano, que nele vive com ele pre-ocupado. (DUARTE, 2019a, p. 28, Cf. também p. 20)

Em miúdos: se em Heidegger a estrutura do “cuidado” (*Sorge*) define-se como a ocupação (*Besorgen*) junto aos outros entes intramundanos num mundo circundante de utensilidade e à preocupação (*Fürsorge*) com os outros *Dasein* num mundo que é igualmente

¹² Assim, por exemplo, as noções de “lar”, de *Heimat* (FOUCAULT, 2001, p. 130) e de “amor” (FOUCAULT, 2001, p. 132) figuram em argumentos como o do espaço vivido e o da direção de sentido próximo-distante, que não implicam no texto de Foucault a parte principal do argumento (reservada à “dimensão vertical” das direções de sentido de ascensão e queda e da expressão trágica). Ou ainda, ele chega a falar no “precoce cotejo” entre “duas existências” que “pode [ou não] formar um mesmo mundo mais fundamental do que esse sistema de atualidade que define, hoje, nossa presença comum” (FOUCAULT, 2001, p. 142), fórmula essa que é muito próxima do que Binswanger chama de “amor” ou “modo dual”, mas o argumento não é sobre o amor mas sobre a “antropologia da imaginação”. Curioso jogo: um binswangeriano reconheceria seus temas principais (Cf. por ex. a correspondência entre Foucault e Binswanger em BERT e BASSO, 2015) num mesmo texto no qual um leitor não-binswangeriano não os reconheceria, e isso num texto de apresentação de Binswanger no qual Foucault não se detém em ilustrar tais temas.

um mundo comum, Binswanger parece curto-circuitar a fórmula do cuidado restringindo o termo *Sorge*/cuidado ao domínio da *Besorgen* como “preocupação” entendida como “cotidianeidade da labuta no ambiente vital concreto (intramundano) de cada um” (citação acima), reduzindo também a relação com o outro aos modos de ser da utilidade cotidiana, o que no limite conduziria a certas confusões, por exemplo entre as noções de “Ser-em” (*Sein-in*) com a de “Ser-dentro” (*In-sein*), ou ainda conduzindo a noção de *Dasein* a uma interpretação que a faria flertar com o solipsismo. Heidegger põe seu descontentamento precisamente sob esses mesmos termos:

Já que o cuidado é visto unicamente como constituição fundamental de um *Dasein* ilhado como sujeito, e concebido meramente como uma determinação antropológica do *Dasein*, isso se comprova com boas razões como uma interpretação unilateral e sombria do *Dasein*, que requer um complemento por meio do “amor”. Mas o cuidado, entendido (...) de forma ontológico-fundamental, nunca pode ser diferenciado do “amor”, pois é o nome para a constituição ekstático-temporal da constituição fundamental do *Dasein*, isto é, a compreensão de ser (HEIDEGGER, 2007, p. 253-254).

A relação com o outro sob o “cuidado” seria então - para Binswanger - limitada, impossibilitadora de um “encontro” autêntico com o outro, necessitando então de uma “complementação”, que Binswanger precisamente preenche sob a noção de “amor”. O que seria o amor? Grosso modo seria a expressão dos fragmentos 1, 2 e 89 de Heráclito, nos quais os indivíduos “dormindo” (não apenas em sentido fisiológico, mas também patológico, de inebriamento, tormento, ensimesmamento, egocentrismo etc.) voltam-se a um mundo próprio, encerrado num “teatro privado” (BINSWANGER, 2002, p. 444), quando muito de simples “preocupações vitais” cotidianas (sob os termos de Duarte na citação acima), mas “despertos” voltam-se a um “mundo comum”, a uma *koinonia* que supera as simples posições privadas e finitas rumo à cura, à criação e a um encontro autêntico com o outro, também chamado de modo dual de existência (o modo “dual”, que caracteriza o encontro com o outro, é o que define o “além-do-mundo” da noção de “ser-no-mundo-além-do-mundo”). É precisamente nesse sentido que, na citação acima, Foucault (2021, p. 111-112) contrapõe o “ser do ente humano” à “existência dos outros humanos”, a existência à coexistência, o Outro como transcendência mais privilegiada à que “se abre e se desdobra ao ente humano”, a liberdade fundamental do *Dasein* ao confronto entre liberdades no encontro com o outro, e por fim o tempo à “eternidade” que ultrapassa a temporalidade do *Dasein* como a cada vez “meu”.

Essa distinção entre amor e cuidado é utilizada por Binswanger várias vezes, sendo o amor uma noção central em suas noções de cura e psicoterapia. Dando apenas alguns exemplos, é assim que, no caso Ilse, a terapia é definida como uma “reconciliação” entre o *Umwelt* utilitário e a esfera do “tu” (BINSWANGER, 1977, p. 274), pois o doente é alguém que se

tornou estranho aos outros, alguém que não é mais “uma pessoa como qualquer outra” porque foi excluído da esfera do “tu” e da “possibilidade de um encontro puramente amoroso” (BINSWANGER, 1977, p. 278). Sob esses termos Ilse via em seu pai (tema depois projetado difusamente em todos os outros encontros) “não apenas um tu, mas ao mesmo tempo um objeto de *sorge* (uma combinação de ‘cuidado’ e ‘preocupação’), como a algo que deveria aferrar/tomar por alguma coisa, algo a ser impressionado e influenciado” (BINSWANGER, 1977, p. 273). No caso Ilse, ela foi curada quando, “assessorada e aconselhada por *experts* durante certo tempo”, conseguiu conciliar a esfera do amor com as demandas do cuidado, “consagrando-se a obras sociais” (BINSWANGER, 1977, p. 266). E inversamente, a paciente Ellen West não obteve cura porque, desde certo momento de sua existência, tornou-se “incapaz de deixar-se absorver pela convivência recíproca do amor e da amizade, e de abrir-se à preocupação [*Fürsorge*] existencial” (BINSWANGER, 1977, p. 428).

Esse plano, que vai da questão da alteridade e do “encontro” com o outro à suposta confusão de Binswanger na leitura de Heidegger conduzindo a certo solipsismo, é, conforme mencionado, correlato ao entrevisto no texto de Foucault. Afinal, conforme visto em sua citação mais acima, a temporalidade do *Dasein* não carrega um “signo de transcendência” denotando “o ser que se abre e se desdobra ao ente humano”, mas no limite indicaria um “Outro que se apresenta a ele, oferece-lhe sua existência na plenitude perceptiva ou retira-se, deixando atrás de si o rastro que deixa a ausência” (FOUCAULT, 2021, p. 111-112). Assim, “quando as liberdades se retomam, o tempo encontra seu sentido originário” como *amor* que supera o tempo e a liberdade em sentido individual ou privado (FOUCAULT, 2021, p. 111-112). Surpreende ver Foucault empregando na *Introdução a Sonho e Existência* passagens semelhantes, mas com tom totalmente diverso - por ex., imaginar o ausente Pierre é “reapreender esse movimento originário de nossas duas existências, cujo precoce cotejo pode formar um mesmo mundo mais fundamental do que esse sistema de atualidade que define, hoje, nossa presença comum nesse quarto” - fala-se de um “mesmo mundo” mais fundamental, mas o problema é aqui o do imaginário e da expressão e não o do amor, FOUCAULT, 2001, p. 142 -, o que acentua ainda mais o fato de que a crítica ao “amor” no texto não publicado contrasta com a omissão do mesmo problema no texto publicado.

Retornando então ao tom do “livro” de Foucault, após aquelas considerações sobre a “entorse”, o capítulo sobre “A Experiência do Outro” também percorre o caminho da natureza ao sentido (via Freud e principalmente Husserl) e culmina na *Daseinsanalyse*, fazendo ver que o problema do amor configura seu “centro”: “é aí que ela toma sua distância mais decisiva

quanto à fenomenologia de Husserl e a ontologia de Heidegger”, e frente a Heidegger “ela desaparece como analítica das estruturas existenciais na medida em que ela destaca o *fundamento* absoluto dessas estruturas”, ultrapassando a “existência no mundo” para “fixar para além do mundo os vínculos de uma existência comum” (FOUCAULT, 2021, p. 131, destaques meus). Eis o “complemento” de Binswanger a Heidegger, responsável inclusive por “explicar” todas as demais estruturas do *Dasein*. Sob fórmula semelhante às de Duarte e Heidegger (citadas mais acima), Foucault escreve:

Estamos no centro da análise existencial de Binswanger (...) A existência não deve então se deixar compreender a partir do mundo do cuidado (*Sorge*), mas a partir do amor, e desse encontro no amor (*liebende Begegnung*) cuja experiência patológica é então privada: o fato de ser a si (*Selbst sein*) deve ser reaprendido a partir do fato de ser-nós (*Wir sein*); o tempo a partir da eternidade instantânea do amor; o espaço a partir da pátria familiar na qual se perpetua e alarga o encontro. E tudo aquilo a partir de que Heidegger tentava apreender o ser da existência, a angústia, o estar-lançado, a facticidade, tudo isso Binswanger compreende como queda e decaimento para fora dessa segurança de ser no amor e dessa certeza de si que a existência adquire no encontro" (FOUCAULT, 2021, p. 138-139)

Foucault também enxerga no amor, portanto, o que fundamentaria não apenas a análise existencial, mas também a psicoterapia e toda e qualquer antropologia. Mas tendo visto que o recurso a Binswanger não recai de pleno direito na analítica existencial de Heidegger, sob que critérios a *Daseinsanalyse*, como “antropologia”, fundamenta-se no amor? Que estatuto dar a ele, já que ele não pertence a uma interrogação radical sobre a compreensão de ser, mas sim é como uma espécie de fundamento antropológico para subjetividades “ilhadas”, apartadas de um mundo comum e mais originário que lhes conferiria o vínculo? Foucault parece inverter agora contra o daseinsanalista algo da interrogação que havia feito em nome da *Daseinsanalyse* contra a fenomenologia: se o amor permitiria fundar - ou “complementar” - os existenciais heideggerianos e incluso as distinções antropológicas entre o normal e o patológico, é preciso então perguntar sobre o sentido do amor mediante essas divisões mesmas que a fenomenologia já havia “posto entre parênteses para esquivar suas implicações normativas” (FOUCAULT, 2021, p. 139). Se a fenomenologia conduziu à questão de uma antropologia mais ampliada a dar conta da desmedida da loucura, agora que se tem o ingrediente do amor, qual seria então seu sentido mediante as relações entre normal e anormal, sabendo ainda que não faria parte da resposta uma conclusão plenamente apoiada em Heidegger?

A despeito dessa pergunta, Foucault não escreve em seguida considerações detidas sobre o amor e a nostridade, e as menções a ponto tão decisivo se restringem a algumas citações ou referências (refinadas, mas não explícitas e detidas) às *Grundformen* de Binswanger. No último “capítulo” desse texto (“A Antropologia Existencial”), Foucault deixa seu juízo sobre a *Daseinsanalyse* apenas para o final. O “capítulo” - claramente de escrita não finalizada e com

as folhas iniciais faltando - percorre um caminho bastante tortuoso. Ele “começa” com diversas contraposições (ex.: Sartre e Binswanger contra Jaspers, Sartre e Binswanger contra o tema da “abstração” psicológica dos naturalistas e Sartre contra Binswanger) para mostrar como Sartre e Binswanger tem “o mesmo cuidado de um conhecimento concreto do homem” (FOUCAULT, 2021, p. 143), embora sob diferenças: enquanto Sartre, na linha de Politzer, denunciaria “a essência que abstrai o homem de suas condições de existência e o aliena num céu metafísico” (FOUCAULT, 2021, p. 143), Binswanger, na linha de Bleuler, poria-se contra as divisões entre sujeito e objeto que “fragmentam” o “todo da realidade humana” (FOUCAULT, 2021, p. 143). Sendo Binswanger e não Sartre o alvo do argumento, essas contraposições todas servem para realçar as noções de “totalidade” e “unidade” humanas em Binswanger, cuja análise, radicalizada, conduziria a Heidegger e à noção de ser-no-mundo.

O recurso à noção de ser-no-mundo tem um duplo papel (além de omitir a referência já feita à noção de ser-no-mundo-além-do-mundo). Em primeiro lugar, contrapondo Binswanger com Uexküll, Foucault mostra como o recurso de Binswanger a Heidegger ultrapassaria a noção de um *Umwelt* animal como *Bauplan*, como um “plano construtor” a reger as possibilidades de cada espécie animal, em direção à noção de ser-no-mundo como “liberdade” de possibilidades infinitas “que abre o homem à verdade” (FOUCAULT, 2021, p. 146). Em segundo lugar, e reforçando esse recurso a Heidegger, a *Daseinsanalyse* seria responsável por uma “revolução surpreendente” frente às diversas psicopatologias modernas: sob análise semelhante às que Foucault já faz ou fará em cursos tais como *Connaissance de l’homme et réflexion transcendente* e os *Problèmes de l’Anthropologie* (Cf. por ex. MIOTTO, 2011, p. 163), mas sem perder de vista argumentos como os de *Maladie Mentale et Personnalité* (sobre a possessão e a história da loucura), ele escreve que enquanto as psicopatologias reduziram os temas filosóficos tradicionais da liberdade e da verdade à mera esfera antropológica, soldando-os ao tema da loucura - e assim há uma definição “determinista” da loucura, como “perda da liberdade como faculdade mais alta”, e outra “relativista”, segundo a qual a noção de doença mental mostra que “o acesso à verdade é submetido a condições variáveis segundo os indivíduos”, FOUCAULT, 2021, p. 148 -, a “revolução” de Binswanger “vem retomar inteiramente a psicopatologia na perspectiva da liberdade e da verdade”, de onde

o universo patológico do doente será encarado do ponto de vista das formas de sua liberdade e do modo como sua liberdade radical se projeta em tal ou qual forma de existência; e o mundo sobre o qual se abre o sujeito existente será estabelecido em relação a esse mundo da plenitude objetiva sobre o qual se abre a comunidade interumana dos sujeitos (FOUCAULT, 2021, p. 149).

Por um momento, o modo de colocar essa “revolução” em psicopatologia faz parecer

com que Binswanger estivesse “superando” as antropologias modernas por via de uma analítica existencial, e Foucault chega a mostrar que está levando em conta textos heideggerianos como *Sobre a essência da verdade*. Mas a despeito disso, e mesmo notando os privilégios da *Daseinsanalyse*, o texto devolve a ela logo uma pergunta: esse linguajar ontológico todo retomado em psiquiatria, e mesmo “revolucionário” e tão distinto das outras psicopatologias, não representaria *no fundo* um retorno “a um ponto de vista metafísico que ordena em abstrações transcendentais a realidade concreta do homem?” Além do mais, isso não seria

esgotar o que há de escândalo metafísico num pensamento doente, numa razão demente, numa conduta insensata, apenas recolocando-os no universo calmo de uma liberdade que se afirma e de uma verdade constituída? Pretendendo restituir ao homem doente o que há de mais essencialmente humano ao homem simplesmente, Binswanger não é conduzido a um desvio quase teológico por uma verdade e liberdade cujo conteúdo ultrapassa a existência humana e cuja origem a precede? (FOUCAULT, 2021, p. 149).

A passagem parece se referir novamente à questão do amor/nostriidade, mas sem explicitá-la e nem as ditas implicações “teológicas”. Ou ainda, as implicações “teológicas” perpassariam certa noção de homem não refletida, porém erigida em ideal, uma vez que ela se aplica às separações bem concretas entre homem são e homem louco. De todo modo, é mais uma vez sob o recurso de Binswanger a Heidegger que segue o caminho de Foucault. Contra essas denúncias de “teologia”, sabe-se que o amparo de Binswanger em Heidegger serve para dizer que “o recurso a uma concepção heideggeriana de existência não tem então por resultado exilar o homem no universo etéreo da reflexão metafísica” (FOUCAULT, 2021, p. 150). Chegamos agora, finalmente, numa ontologia fundamental? Mais uma vez não, pois escreve Foucault que as interrogações da *Daseinsanalyse* são “ônticas” e não “ontológicas”, apesar da referência a Heidegger ser constante. Por onde então seguir? O fio do texto segue pelo caráter propriamente empírico e concreto da *Daseinsanalyse*, sob as indicações nas quais Binswanger diria que ela é uma “ciência da experiência” (*Erfahrungswissenschaft*).

Até o fim do texto e suas adiadas conclusões, Foucault emprega então como fio condutor o sentido da experiência na *Daseinsanalyse*, detendo-se nas relações médico x paciente e teoria x prática terapêutica. Ele faz recurso especialmente a *Sobre a Psicoterapia*, de 1935, empregando esse texto de Binswanger em diversos momentos, inclusive contraditórios entre si¹³.

¹³ Foucault (2021) primeiro parafraseia positivamente os argumentos desse texto sem nominá-lo (até a p. 162), mas quando o nomeia (p. 164-165), é para descrever negativamente a antiga divisão entre “história vivida” e “função vital”, superada pelas novas análises sobre a “elucidação existencial” (p. 164-seg.). Mas depois, no próprio âmbito da “elucidação existencial”, volta a citar positivamente esse texto como exemplar do argumento, utilizando inclusive os exemplos que o próprio Binswanger utilizava para ilustrar a antiga divisão entre “história vivida” e

O que está em jogo nesse texto? Que a relação entre médico e doente e a própria terapêutica (alçados como componentes do nível da “experiência” dasensanalítica) não se ancora em sucessos terapêuticos eventuais, nem numa redução da realidade da doença aos simples meios técnicos de agir sobre ela, tampouco numa redução do doente concreto a uma doença abstrata que o delimita como homem diferente dos demais e afastado de uma norma ideal (as acusações de “abstração” sempre aproximam esse texto de *Maladie Mentale et Personnalité*). Ao contrário desses enfoques característicos do “horizonte pragmático” dos positivismo e naturalismo, a terapia daseinsanalytica se enraizaria na própria “estrutura existencial” do *Mitwelt* (FOUCAULT, 2021, p. 155), ou como dizia Binswanger (2001, p. 145-146), no “traço fundamental da estrutura do ser-homem (*Menschsein*) como ser-no-mundo (*In-der-welt-sein*) (Heidegger), o ser com e para o outro”. É porque o Ser-com compõe a estrutura do Ser-aí, tornando possível o encontro entre duas existências, que uma psicoterapia é possível (valendo notar que esse recurso a um texto anterior às *Grundformen* dispensa mais uma vez a referência à questão do amor, mantendo o argumento inteiro de Foucault ainda sob a noção de ser-no-mundo).

Mas a psicoterapia é *um* encontro possível sob a estrutura do Ser-com. Qual seria então o fundamento *dessa* relação específica entre médico e doente? Foucault nota duas respostas de Binswanger: a primeira, dos textos mais antigos, envolveria o papel do médico como uma espécie de “mediador iniciado entre o mundo privado e o mundo em geral” (Binswanger, 2002, p. 444), ou nas palavras de Foucault, um “mediador dialético” ou “reconciliador de conceitos” a agir entre a “função vital” e a “história interior” privadas do paciente e a esfera comunicativa. Mas aí, diz Foucault, como espécie de “fim da história”, a posição do médico “ainda é definida, como na psiquiatria clássica, (...) por um estatuto de transcendência” (FOUCAULT, 2021, p. 165), o que traria de volta os riscos da “teologia” dita mais acima.

Nos textos mais recentes, entretanto, haveria uma segunda resposta – supostamente a contornar os riscos de “teologia” – sobre o fundamento da relação médico-paciente, chamada por Foucault (a partir de Jaspers) de “elucidação existencial”. Esse argumento, surpreendentemente, encontra-se com o da *Introdução a Sonho e Existência*, pois a elucidação existencial consistiria, na relação concreta entre médico e doente, em partir dos conteúdos vividos da biografia individual para tomá-los como *expressões* de um “modo fundamental de existência”:

“função vital” (como no caso da doente, exemplificada por Binswanger, que tinha crises de tosse e deglutição e foi terapeuticamente “esganada” pelo médico, FOUCAULT, 2021, p. 179).

o vínculo de uma criança com sua mãe não é em si mesmo significativo, caso não se tenha conta do modo como ele é vivido, assumido como uma paixão ou surdamente escondido como uma necessidade: o vivido não pode dar conta de si próprio, *nem, sobretudo, daquele que o vive*. É porque é preciso ultrapassá-lo em direção à análise existencial que o tornará então plenamente significativo, enquanto expressão de um modo fundamental de existência. A ação terapêutica vai da compreensão dos conteúdos vividos à análise da estrutura existencial que se exprime através deles (...) *ela consiste em restituir na significação uma expressão* (FOUCAULT, 2021, p. 165)

Se, ao seguir em direção à experiência *daseinsanalítica* e à relação entre médico e doente, Foucault empregou um texto (*Sobre a Psicoterapia*) anterior às *Gundformen* e que não usava as noções mais tardias de amor e nostridade, agora ele situa o encontro concreto entre médico e doente sob a noção de expressão, em tom muito parecido com o da *Introdução a Sonho e Existência* (que não trata, ao menos como objeto principal, da noção de amor). Além disso, ao invés de tomar como exemplo um caso de Binswanger, Foucault faz uso de um caso de Kuhn e não de Binswanger (o caso Lina). E finalmente, ao tratar da expressão nesse caso de Kuhn, Foucault contrapõe a *Daseinsanalyse* à Psicanálise na mesma linha dos argumentos de *Maladie Mentale et Personnalité*, segundo os quais a psicanálise “abstrai” o doente e cria em torno dele um ambiente que põe “a situação analítica em ruptura brutal com a situação real do doente”, erigindo “um meio abstrato, irreal, e é a favor desse isolamento que a reparação da lembrança pode ter valor de absoluto” (FOUCAULT, 2021, p. 172 - Cf. FOUCAULT, 1954, p. 109). Contra essa irrealização que tornaria possíveis os fantasmas, as repetições e a transferência, como a *Daseinsanalyse* atuaria? Propiciando, no encontro entre médico e doente, a ocasião de um encontro real, no qual o médico assume a figura de um “personagem real” que “age segundo as possibilidades reais do doente” e “dialoga” (FOUCAULT, 2021, p. 179), levando o doente a uma “reabertura do universo passado” que restitui ao doente “sua temporalidade autêntica, abrindo-o à plenitude do presente e à urgência do que está para vir” (FOUCAULT, 2021, p. 176). Ou ainda, nesse mesmo encontro, “a temporalidade encontrou sua raiz autêntica, sua abertura essencial sobre o futuro. E é nessa relação viva, concreta, atual da doença com o médico que se restitui essa orientação originária” (FOUCAULT, 2021, p. 177).

O que uma *Daseinsanalyse* apoiada na noção de expressão faz, quando restitui no paciente as significações vividas às estruturas existenciais? Ela restitui também no doente sua “temporalidade mais autêntica”, situada como orientação passado-presente-futuro dentro do âmbito do “ser-no-mundo” e sem a esfera do “além-do-mundo”. Ao contrário do que mencionou a respeito da “entorse” de Binswanger sobre Heidegger, que conduziria a perguntas sobre o estatuto do “amor” e a suspeitas sobre seu caráter “normativo” (evitado pela fenomenologia, que havia posto a divisão normal/patológico “entre parênteses”; e posto sob a suspeita de uma possível “teologia”, metafísica ou ideal de homem), o texto segue até o fim trilhando não o

caminho do amor, mas o da expressão, que oblitera, apaga a referência a esse “centro” da *Daseinsanalyse* na nostridade e se assemelha agora à mesma busca da *Introdução a Sonho e Existência* por um nível “expressivo” e “concreto”.

Mas dados esses termos, o que Foucault reservaria como sendo então o sentido da *Daseinsanalyse*, aquilo que em tese a faria superar as demais antropologias e dialogar com a ontologia? Ele reserva nada mais do que o problema de uma *escolha* - a mesma escolha posta na introdução ao “livro”! - sobre onde ancorar esse âmbito da experiência, ou do “encontro” concreto entre duas existências: de um lado haveria o problema da *expressão*, da linguagem, seu uso objetivo e compreensivo e seus possíveis valores de cura; mas de outro haveria o “*recurso metafísico ao tema clássico do amor*, como possibilidade fundamental de estabelecer entre as existências uma relação que ao mesmo tempo enraiza-se entre elas e as ultrapassa (FOUCAULT, 2021, p. 181-182, destaque meu).

A que levaria cada uma dessas soluções? A escolha por uma metafísica do amor exigiria modificações em todo o “aparelho conceitual” que se baseava em Heidegger, adequando-o ao tema do amor. Além disso, conduziria também a *Daseinsanalyse* a todas as outras implicações “normativas” – aquelas mesmas, que ao menos a fenomenologia teria evitado:

seria preciso acrescentar aos temas heideggerianos uma velha metafísica do amor, acrescentada de um Platão convertido, batizado e santificado pelos Padres da igreja; seria preciso admitir para a existência a possibilidade de ultrapassar a facticidade do ser-no-mundo, e isso no interior do próprio mundo; seria preciso supor um ‘*In-der-Welt-über-die-Welt-hinaus-sein*’; (...) Seria preciso, enfim, analisar nessa ultrapassagem não uma possibilidade existencial que se abre, mas uma obrigação existencial que se impõe (não um *Seinkönnen*, mas um *Seindürfen*), isto é, a sobrepor uma reflexão ética à reflexão ontológica e antropológica. Tantos temas que recusam a reflexão heideggeriana, e que parecem exprimir a má consciência religiosa de um pensamento que não tem coragem de si mesmo; tantos temas que engajam a reflexão sobre o homem num impasse metafísico (FOUCAULT, 2021, p. 182)

Resta então a escolha pela via da expressão. Não pareceria ela conduzir às mesmas implicações da *Introdução a Sonho e Existência*, levando então a um vínculo com uma ontologia tal qual a heideggeriana por via do “trágico”, ou ao menos a uma base mais segura que não a da “teologia” do amor? As análises mais acima sobre a introdução ao “livro” inédito mostravam que a escolha inicialmente posta era sobre uma via “dialética”, mas nada ainda se comentava sobre a “expressão”. Isso porque - Foucault deixou isso para dizer só no final - o projeto de uma análise daseinsanalítica sobre a expressão se dilui na própria escolha pela via da dialética:

Seria preciso encarar as formas objetivas da expressão e os conteúdos históricos que ela encerra: essas relações reais entre os homens que a tornam possível, dão a eles a cada momento seu aspecto e seu estilo, e são a condição concreta de uma relação concreta entre o médico e seu doente. Mas tais considerações, é bastante evidente, fariam romper os quadros

da análise existencial: seria a queda de todo o idealismo que ela comporta em problemas históricos concretos (FOUCAULT, 2021, p. 183).

Dessas escolhas, Binswanger tomou o caminho do amor. Resultado? “Suas boas intenções se manifestam e se garantem pelo tédio que ocasionam; como tudo o que é feito para tocar, elas não vão muito longe, e se elas possuem um outro objetivo, elas o perdem” (FOUCAULT, 2021, p. 184). Sob um argumento sinuoso e difícil, Foucault supostamente esclarece seus “detalhes” mostrando não uma destinação da *Daseinsanalyse* na *Daseinsanalytik*, mas uma “entorse”. E se não há vínculo entre antropologia e ontologia heideggeriana, isso levaria então à pergunta sobre qual seria o sentido - “teológico” e “normativo” - desse novo jogo de recuo e retorno da origem aplicado em psiquiatria sob a noção de “amor”. Além disso, finalmente Foucault demonstra, concomitante à escritura da *Introdução a Sonho e Existência*, que as teses ali expostas sobre a expressão, caso levadas adiante, fariam “romper” o quadro da *Daseinsanalyse*, conduzindo a “problemas históricos concretos” correlatos não mais aos projetos de antropologia existencial, mas aos argumentos postos em *Maladie Mentale et Personnalité*, praticamente sob o mesmo sentido da virada entre a parte 1 e 2 deste livro: as perspectivas fenomenológico-existenciais sobre o “mundo” conduzem à pergunta sobre o caráter sócio-histórico, e não mais ontológico, desse mesmo mundo.

A introdução ao “livro” colocava duas escolhas, uma amparada numa via “ontológica” e outra numa via “dialética”. Mas Foucault faz ver as consequências dessas vias apenas no final: a via ontológica leva a uma “teologia”, e não a um enraizamento na analítica da existência; e a via dialética leva, caso se “escolha” por uma análise do universo expressivo, à diluição da *Daseinsanalyse* numa antropologia “concreta” de cunho socio-histórico.

Nisso tudo, que estatuto dar a esse texto de Foucault? Ele parece se inserir no mesmo plano de “inquietude” colocado mais acima, pois *Binswanger et l'Analyse Existentielle* curto-circuita o recurso a Binswanger e joga os resultados deste texto contra os de *Maladie Mentale et Personnalité*. Caberia, então, manter a “via dialética” preservada e dizer que a inquietude se resolveria no recurso a uma perspectiva sócio-histórica amparada em Pavlov? A julgar os outros cursos de Foucault da mesma época, por exemplo sobre os *Problèmes de l'Anthropologie* (Cf. MIOTTO, 2011 e SFORZINI, 2020), a “inquietude” não se resumiria à busca de uma possível antropologia que dê conta das demais e resolva seus problemas, mas especialmente a uma recapitulação da história da filosofia em torno do problema antropológico (o que conduzirá, mais tarde, Foucault à *Carolina Rediviva* de Uppsala e às teses principal e complementar).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABEIJON, Matias. La perspectiva antropológica en Michel Foucault y Ludwig Binswanger. Existencia, imaginación y facticidad. *Claridades. Revista de Filosofía*, v. 11, n. 1, p. 79–106, 2019.

BASSO, Elisabetta. À propos d'un cours inédit de Michel Foucault sur l'analyse existentielle de Ludwig Binswanger (Lille 1953–54). *Revue de Synthèse*, v. 137, n. 1–2, p. 35–59, 2016.

BASSO, Elisabetta. De la philosophie à l'histoire, en passant par la psychologie : que nous apprennent les archives Foucault des années 1950 ? *Astéris*, n. 21, 2019.

BASSO, Elisabetta. Foucault's Critique of the Human Sciences in the 1950s: Between Psychology and Philosophy. *Theory, Culture & Society*, 2020.

BERT, J. F.; BASSO, E. *Foucault à Münsterlingen: à l'origine de l'Histoire de la Folie*. Paris: EHESS, 2015.

BINSWANGER, Ludwig. O Sonho e a Existência. *Natureza humana*, v. 4, n. 2, p. 417–449, 2002. (original de 1930)

BINSWANGER, Ludwig. Sobre a Psicoterapia. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, v. 4, n. 1, p. 143–166, 2001. (original de 1935)

BINSWANGER, Ludwig. El caso de Ellen West - Estudio antropológico-clínico. In: *Existencia* (org. MAY, Rollo). Madrid: Gredos, 1977 (original de 1944)

BINSWANGER, Ludwig. El caso de Ilse. In: *Existencia* (org. MAY, Rollo). Madrid: Gredos, 1977 (original de 1945).

BRAUSTEIN, Jean François. La critique canguilhemienne de la psychologie. *Estud. pesqui. psicol.*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, dez. 2004.

COULOMB, Mireille. L'amour ou la folie selon Ludwig Binswanger. *L'information psychiatrique*, v. 86, n. 9, p. 798, 2010.

DEFERT, Daniel. “Les archives de Foucault ont une histoire politique”. Entrevista com Eric Aeschmann e Isabelle Monnin. *BibliObs*, 6 novembre 2012, <https://bibliobs.nouvelobs.com/essais/20121106.OBS8175/daniel-defert-les-archives-de-foucault-ont-une-histoire-politique.html>

DUARTE, Irene Borges. A nostridade como “aí” do ser. O Dasein para Binswanger. In: *Daseinsanálise: Hoje* (org. FEIJOO, A.M; LESSA, M. B. M.). Rio de Janeiro: IFEN, 2019a.

DUARTE, Irene Borges. Bollnow leitor de Heidegger e de Binswanger. *Aoristo*, v. 2, n. 1, 2019b.

ÉQUIPE FFL, “Présentation du projet”. Site “Foucault fiches de lecture” Consulté le 10/03/2021 sur la plateforme EMAN <http://eman-archives.org/Foucault-fiches/objectifs-projet>

FEIJOO, Ana Maria Lopez Calvo de; ACCETTA, Marcello Furst de Freitas; PROTASIO, Myriam Moreira; et al. Uma Análise Crítica Sobre Amor e Cuidado em Binswanger e Heidegger. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, v. 20, n. 4, p. 1170–1190, 2020

FOUCAULT, M. *Maladie Mentale et Personnalité*. Paris: PUF, 1954

- FOUCAULT, M. *Histoire de la Folie à l'Âge Classique*. Paris: Gallimard, 1972.
- FOUCAULT, Michel. Introduction (in *Le Rêve et l'Existence*) in: *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 2001. (original de 1954)
- FOUCAULT, Michel. *La Psychologie de 1850 à 1950*. in: *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 2001. (original de 1957)
- FOUCAULT, Michel. *La Recherche Scientifique et la Psychologie*. in: *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 2001. (original de 1957)
- FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, M. *Binswanger et l'Analyse Existentielle*. Paris: Seuil/Gallimard, 2021. (original de 1953-1954)
- GROS, F. *Foucault et la Folie*. Paris: PUF, 1997.
- HEIDEGGER, Martin. *Seminarios de Zollikon - Edición de Medard Boss*. [s.l.]: Red Utopia, 2007.
- HUISMAN, Denis. Note sur l'article de Michel Foucault. *Revue Internationale de Philosophie* Vol. 44 n. 173 2/1990.
- LACAN, Jacques. *Formulações sobre a causalidade psíquica (1948)*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- LOPARIC, Zelkjo. Binswanger, leitor de Heidegger: um equívoco produtivo? *Natureza humana*, v. 4, n. 2, p. 383–413, 2002.
- MAHÉO, Gabriel. Binswanger, la réponse de l'amour. *Alter*, n. 20, p. 111–128, 2012.
- MANZI FILHO, Ronaldo. Inclusão da loucura no pensar: um diálogo possível entre Lacan e a fenomenologia husserliana. *Psicologia USP*, v. 28, n. 3, p. 441–450, 2017a.
- MANZI FILHO, Ronaldo. O Sujeito Normal Husserliano. *Sofia*, v. 6, n. 1, p. 149-165, 2017b.
- MASSOT, Marie-Laure; SFORZINI, Arianna; VENTRESQUE, Vincent. *Transcribing Foucault's handwriting with Transkribus*. 2018. hal-01913435v1
- MIOTTO, M. *O Problema Antropológico em Michel Foucault*. Tese de Doutorado. São Carlos: PPGFMC - UFSCAR, 2011.
- MIOTTO, Marcio Luiz. De Canguilhem a Foucault, em torno da Psicologia. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 2, n. 35, p. 112–142, 2019. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/162285>>.
- MIOTTO, M. Referências cruzadas entre os “Fonds Michel Foucault” (BnF) e outras fontes. *áskēsis*. Disponível em: <https://hdl.handle.net/10670/1.46cta8> e <https://askesis.hypotheses.org/2049>
- MISRAHI, Robert. Le rêve et l'existence: selon M. Binswanger. *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 64, n. 1, p. 96–106, 1959.
- MOUTINHO, Luiz Damon Santos. Humanismo e anti-humanismo Foucault e as desventuras da dialética. *Natureza humana*, v. 6, p. 171–234, 2004.

PEREGO, Vittorio. *Foucault e Derrida: tra fenomenologia e trascendentale*. Napoli: Orthotes, 2018.

SFORZINI, Arianna. Foucault and the History of Anthropology: Man, before the ‘Death of Man’. *Theory, Culture & Society*, p. 026327642096355, 2020.

SLUGA, Hans. Foucault’s encounter with Heidegger and Nietzsche. *The Cambridge companion to foucault*, v. 2, p. 210–239, 2005.

WAHL, Jean. Notes sur la première partie de Erfahrung und Urteil de Husserl. *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 56, n. 1, 1951.