

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Instituto de Psicologia

Programa de Pós-Graduação em Psicologia

Isabella Ferreira Vilela Avelar

PSICOLOGIA E FENOMENOLOGIA:

Um estudo da Angústia em May, Heidegger e Boss.

Uberlândia

2024

Isabella Ferreira Vilela Avelar

**PSICOLOGIA E FENOMENOLOGIA:
Um estudo da Angústia em May, Heidegger e Boss.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Mestrado, do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestre em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia

Orientador: Prof. Tommy Akira Goto

**Uberlândia
2024**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) Sistema de
Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

A948p
2024

Avelar, Isabella Ferreira Vilela, 1995-
Psicologia e fenomenologia [recurso eletrônico] : um estudo da
angústia em May, Heidegger e Boss / Isabella Ferreira Vilela Avelar. -
2024.

Orientador: Tommy Akira Goto.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Programa de Pós-graduação em Psicologia.
Modo de acesso: Internet.
Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2024.5140>
Inclui bibliografia.

1. Psicologia. I. Goto, Tommy Akira (Orient.). II. Universidade
Federal de Uberlândia. Programa de Pós-graduação em Psicologia. III.
Título.

CDU: 159.9



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA Coordenação do
Programa de Pós-Graduação em Psicologia
Av. Pará, 1720, Bloco 2C, Sala 54 - Bairro Umuarama, Uberlândia-MG,
CEP 38400-902 Telefone: +55 (34) 3225 8512 - www.pgpsi.ip.ufu.br -
pgpsi@ipsi.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de PósGraduação em:	Psicologia				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico/ número 455, PPGPSI				
Data:	Quinze de março de dois mil e vinte e quatro	Hora de início:	09:00	Hora de encerramento:	11:00
Matrícula do Discente:	12122PSI012				
Nome do Discente:	Isabella Ferreira Vilela Avelar				
Título do Trabalho:	Psicologia e Fenomenologia: um estudo da angústia em de Heidegger, Binswanger, Boss e May.				
Área de concentração:	Psicologia				
Linha de pesquisa:	Processos Psicossociais em Saúde e Educação				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Contribuições da Fenomenologia da Psicologia: processos psicológicos e psicossociais				

Reuniu-se de forma remota, via web conferência, junto a Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pósgraduação em Psicologia, assim composta: Professores Doutores: Carlos Roger Sales da Ponte - UFC; Bruno Fleck da Silva - AMF; Tommy Akira Goto, orientador da candidata. Ressalta-se que todos os membros da banca participaram por web conferência, sendo que o Prof. Dr. Carlos Roger Sales da Ponte participou da cidade de Fortaleza - CE, o Prof. Dr. Bruno Fleck da Silva participou da cidade de Recanto Maestro - RS, o Prof. Dr. Tommy Akira Goto participou da cidade de Uberlândia - MG e a discente Isabella Ferreira Vilela Avelar participou da cidade Poços de Caldas MG, conforme a Portaria nº 36, de 19 de março de 2020.

Iniciando os trabalhos, o presidente da mesa, Prof. Dr. Tommy Akira Goto, apresentou a comissão examinadora a candidata, agradeceu a presença do público e concedeu à discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação da discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a)

candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovada.

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Tommy Akira Goto, Presidente**, em 15/03/2024, às 10:50, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Carlos Roger Sales da Ponte, Usuário Externo**, em 15/03/2024, às 10:54, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Bruno Fleck da Silva, Usuário Externo**, em 15/03/2024, às 11:09, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5164420** e o código CRC **33C2C26C**.

Referência: Processo nº 23117.009326/2024-76 SEI nº 5164420

Isabella Ferreira Vilela Avelar

**PSICOLOGIA E FENOMENOLOGIA:
Um estudo da Angústia em May, Heidegger e Boss.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Mestrado, do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestre em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia
Orientador: Prof. Tommy Akira Goto

Prof. Dr. Tommy Akira Goto – UFU (Orientador)

Prof. Dr. Bruno Fleck da Silva – AMF (Banca Examinadora)

Prof. Dr. Carlos Roger Sales da Ponte – UFC (Banca Examinadora)

Uberlândia, 15 de março de 2024

Dedico este trabalho ao meu eterno Professor de Matemática, Alexandre, por nunca, em nenhum segundo, ter deixado de acreditar no meu caminho mesmo quando eu mesma deixei.

AGRADECIMENTOS

Agradecer parece ser mais fácil que de fato o é. A gente sente medo de deixar alguma coisa para trás e isso, nem por um segundo, significa que o agradecimento não existe. Acho que o primeiro agradecimento precisa ser direcionado não a alguém, mas à disposição aqui trabalhada. Pois agradeço a angústia que virou o tema, a pesquisa. E agradeço que ela não caiba nos braços, nas mãos, nas palavras e em 99 folhas de dissertação. Afinal, angústia não é coisa de caber, é coisa de estrangular para, quem sabe, poder expandir, eis aqui minha expansão.

Agradeço meu orientador, Prof. Tommy Akira Goto, por ter abraçado essa pesquisa de braços abertos e pela paciência ao longo do processo, afinal, orientação à distância é desafiador. Obrigada por ter aceitado esse desafio.

Tal como na dedicatória desta pesquisa, agradeço ao meu Professor de Matemática Alexandre, sua existência foi a mola propulsora da minha jornada no mundo acadêmico, então, obrigada por ser inspiração.

Agradeço meu avô, Guilherme, que, angustiado como eu, quando viu a angústia estrangular meu corpo me atentou que cada pedaço da vida é um fragmento extenso quando se vive, rápido quando se passa e que, por isso, o importante é aproveitar a jornada para podermos olhar para trás com amor e para frente com esperança. Obrigada, vô, por me dizer todos os dias “seu caminho é bonito, filha”.

Agradeço à minha mãe, Mirella, por cada dia que insistiu no meu aprendizado, por cada estímulo que me deu a leitura e à escrita que se tornaram aquilo que eu sou e onde me manifesto. Obrigada mãe, pela crença no meu caminho.

Agradeço ao meu pai, Luiz Eduardo, por estar sendo presente na minha jornada. Obrigada pai, por querer participar e estar participando cada vez mais.

Agradeço à minha Avó, Sandra, que é minha flor, que durante essa jornada me fazia cafés, sucos e me dava amor e a minha tia Trycia por me escutar tantas vezes e ser minha presença diária, mesmo que longe.

Agradeço meus irmãos Luiz e Renan que, de formas diferentes, preenchem meu coração e constituem em mim o melhor que o fraterno pode ter. Vocês estão em cada batida do meu coração.

Agradeço aos meus amigos que são minha família e que é para onde retorno, sempre.

Obrigada por me olharem com olhos que eu mesma não me vejo e, assim, encherem meu coração de potência e de amor.

“[...]Angústia pode ser não ter esperança na esperança. Ou conformar-se sem se resignar. Ou não se confessar nem a si próprio. Ou não ser o que realmente se é, e nunca se é. Angústia pode ser o desamparo de estar vivo. Pode ser também não ter coragem de ter angústia - e a fuga é outra angústia. Mas a angústia faz parte: o que é vivo, por ser vivo, se contrai[...]”

Clarice Lispector, 1972

RESUMO

A angústia, apesar de uma condição existencial do ser humano, parece ainda ser pouco elaborada, compreendida ou aceita no mundo contemporâneo. A Pandemia do Covid-19 ocorrida nos últimos anos compuseram novas formas de convívio social como restrições e rupturas abruptas nas relações sociais e familiares, possibilitando a explicitação da angústia. Isso gerou um novo desafio aos psicólogos que passaram a se deparar cada vez mais com a vivência da angústia dentro da clínica com seus clientes/pacientes. O psicólogo, nesse sentido, apareceu como o profissional que pode lidar com a angústia interventivamente, visto que a mesma tem sido sentida como uma experiência concreta psicológica. É comum a todos que a compreensão da angústia parece situar mais em bases filosóficas que psicológicas, principalmente quando dentro do viés fenomenológico-existencial. Assim, identificando a relevância em analisá-la, partindo de concepções filosóficas à uma concepção propriamente psicológica, essa pesquisa teve como objetivo compreender o caminho analítico da angústia da filosofia fenomenológica à Psicologia e Psicoterapia. Para chegar a tal compreensão, entendeu-se a importância em remontar o espaço da angústia ao longo do desenvolvimento histórico e cultural do ser-humano; explicitar a posição da fenomenologia filosófica, em especial da fenomenologia hermenêutica de m. Heidegger; esclarecer a passagem ontológica-ontica promovida pela Daseinsanálise de L. Binswanger e M. Boss; e, por fim, expor e analisar como a angustia foi concebida pelo psicólogo estadunidense R. May.

Palavras-chave: Angústia, Daseinsanálise, Método Fenomenológico, Psicologia Fenomenológica.

ABSTRACT

The anguish, even being an existential condition of human still seems not elaborated in the way it should. That happens because anguish isn't understood or accepted in our contemporary world. The Covid-19 Pandemic that occurred in recent years presented new ways of social interaction such as restrictions and abrupt ruptures in social and family relationships, turning the anguish an explicit affect. This created a new challenge for psychologists who increasingly came across the experience of anguish within the clinic with their clients/patients. The psychologist, in this sense, appeared as the professional who can deal with anguish interventively, since it has been felt as a concrete psychological experience. It is common to all that the understanding of anguish seems to be based more on philosophical than psychological bases, especially in a phenomenological-existential view. Thus, identifying the relevance of this analysis, starting from philosophical conceptions to a properly psychological conception, this research aimed to understand the analytical path of anguish from phenomenological philosophy to Psychology and Psychotherapy. To reach such an understanding, we understand the importance of retracing the space of anguish throughout the historical and cultural development of human beings; explain the position of philosophical phenomenology, especially the hermeneutic phenomenology of M. Heidegger; direct the ontological-ontic passage promoted by the Daseinsanalysis of L. Binswanger and M. Boss; and, finally, expose and analyze how anguish was conceived by the American psychologist R. May.

Keywords: Anguish, Daseinsanalyse, Phenomenological Method and Phenomenological Psychology

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	9
2	JUSTIFICATIVA	15
3	OBJETIVOS DA PESQUISA.....	15
4	PROPOSIÇÕES METODOLÓGICAS	16
CAPÍTULO I AS INTERPRETAÇÕES DA ANGÚSTIA NO CONTEXTO HISTÓRICO, CULTURAL, FILOSÓFICO E PSICOLÓGICO..... 19		
1.1	A Angústia nas civilizações arcaicas.....	20
1.2	A Angústia na Renascença e no Estado moderno.	23
1.3	A Angústia no pensamento filosófico.	28
1.4	A Angústia nas Psicologia modernas	32
1.4.1	A angústia nas teorias cognitivas, comportamentais e de aprendizagem.....	34
1.4.2	A angústia na Psicanálise de S. Freud e de outros psicanalistas.	36
CAPÍTULO II A ANGÚSTIA NA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA DE MARTIN HEIDEGGER..... 44		
2.1	A analítica existencial de M. Heidegger.....	44
2.2	A Angústia como existenciário.....	47
CAPÍTULO III A QUESTÃO DO FENÔMENO DA ANGÚSTIA NA DASEINSANALYSES DE LUDWIG BINSWANGER E MERDARD BOSS 52		
3.1	A Daseinsanalyse de Ludwing Binswanger.....	52
3.1.1	A angústia enquanto fenômeno ôntico.	57
3.2	O início da Daseinsanalyse de Medard Boss: crítica a Daseinsanalyse de Binswanger, e sua relação com a fenomenologia heideggeriana.	59
3.2.1	A Daseinsanalyse de Medard Boss	62
3.2.2	A angústia enquanto tonalidade afetiva do Dasein.	64
CAPÍTULO IV RELAÇÃO DA FENOMENOLOGIA COM A PSICOPATOLOGIA E A PSICOLOGIA..... 71		
4.1	Da Fenomenologia à Psicologia fenomenológica.	71
4.2	Da Fenomenologia à Psicopatologia e à Psicoterapia.	76
4.3	A Angústia na Psicologia e Psicoterapia.	80
CONSIDERAÇÕES FINAIS		90
BIBLIOGRAFIA		93

1 INTRODUÇÃO

O psicólogo estadunidense Rollo May (1979) iniciou sua célebre obra “O homem a procura de si mesmo”, publicada nos anos de 1950, perguntando quais eram os principais problemas vividos daquele tempo? Como resposta afirmou não ter dúvida que eram a infelicidade, a sensação de vazio, falta de coragem, desamor e a angústia. Do mesmo modo, o psiquiatra vienense Viktor Frankl (1990), fundador da Logoterapia, afirmou que era comum ouvir em toda parte da sociedade pós-guerra a existência de uma vida esvaziada e sem sentido, causada pelas situações de necessidade extrema e crise.

Atualmente está se passando por uma crise sanitária, após uma Pandemia, causada pelo coronavírus SARS-CoV-2 (Covid-19) que é uma infecção respiratória aguda, potencialmente grave e mortal, que tem uma elevada transmissibilidade e afetado uma distribuição global. A Covid-19 tem afetado e despertado nas pessoas problemas psicológicos, explicitados por May e Frankl, e tornado visíveis os sintomas patológicos existentes e presentes em nossa sociedade, mas que frente a uma crise humanitária se tornam novamente emergentes.

O filósofo e ensaísta sul-coreano Byung-Chul Han, em sua obra “A Sociedade do Cansaço”, descreveu que a sociedade atual sofre de um cansaço fundamental, um cansaço que não é causado pela fadiga ou excesso de trabalho, mas um cansaço fundamental que atinge todos os setores do existir. O filósofo coreano, em um artigo, disse que nesse tempo de Pandemia as pessoas têm se sentido ainda mais cansadas, vivenciando distúrbios psicológicos como a depressão ou o esgotamento, por exemplo, cujo sintomas são provenientes de uma profunda crise de liberdade (Han, 2021). Assim, comenta que: “O coronavírus também poderia ser chamado de vírus do cansaço. Mas o vírus também é uma crise no sentido grego de *krisis*, o que significa um ponto de inflexão. Pois também pode nos permitir reverter nosso destino e fugir de nossa angústia. Ela apela, com urgência: mude de vida!” (Han, 2021, p. 01).

Ainda, dado que a sociedade contemporânea utiliza de mecanismos imediatos que tentam cauterizar qualquer forma de sofrimento, onde prefere-se qualquer solução paliativa a ter que refletir sobre a própria existência (Dantas, 2010), nas situações de crise humanitária, a vivência da angústia emerge como uma questão novamente relevante e necessário. Isso porque têm-se vivido em um sistema pautado pela rapidez em um ambiente que se supõe que as situações consideradas “desconfortáveis” podem ser rapidamente resolvidas. Além disso, tal vivência aparece como estado de mal-estar generalizado que isola o ser da vida em

sociedade e, por isso, a vivência da angustia reaparece como fenômeno que traz desconfortos e possíveis desinvestimentos na vida social.

Percebe-se diante dessas colocações preliminares a persistência da angústia humana frente uma crise, seja de ordem pessoal ou coletiva. É possível constatar que o fenômeno da angústia foi tratado em diversos momentos e por diferentes pesquisadores, possuindo assim diversas definições e, também, distintas interpretações dependendo do autor e da teoria que a abordou. Pode-se começar pela etimologia da palavra em questão, derivada do latim *angustiare*, a angústia significa primeiramente estreiteza, limite, redução, restrição (Pollo, Chiabi, 2013). Esses significantes ganham relevância quando se analisa as descrições referentes à angústia; justamente por se tratar de um conceito que, muitas vezes, não é possível de ser esclarecido em palavras exatas, por não derivar de um porquê concreto e objetivo. Trata-se de uma categoria epistemológica com base ontológica que resiste a uma definição clara, carregando por isso uma certa opacidade.

Nas teorias existencialistas, por exemplo, diversos autores abordaram a temática a fim de analisar a questão do ser e da existência. Para J. P Sartre (1946), o existencialismo costuma declarar que o homem é angustia, visto que é livre e responsável por suas próprias escolhas. Contudo, convém lembrar que foi S. A. Kierkegaard o primeiro filósofo que se dedicou ao tema com maior profundidade, considerando que a angústia desperta o humano para a possibilidade de ser livre, o que ocorre frente à constatação de que há possibilidades de escolhas e, portanto, de liberdade. Dentro de uma concepção fenomenológico-existencial a angústia é tratada mais diretamente pelo filósofo Martin Heidegger, que a destacou como um *existenciário* essencialmente humano. Para o filósofo a existência enquanto tal que é angustiante e, ressalta ainda que o angustiar-se é um movimento pelo qual o ser se singulariza (Heidegger, 1927/2005).

A partir das abordagens dadas à angústia, percebe-se um tratamento especial dado principalmente pela “fenomenologia-existencial” que compreende esse fenômeno como algo recorrente, ou inerente, ao ser humano, ou, por assim dizer, originário. A Fenomenologia é uma filosofia fundada pelo matemático e filósofo Edmund Husserl (1859-1938) que elaborou um novo método de se fazer filosofia e de fundamentar as ciências, em especial a Psicologia (Goto, 2014). Para o filósofo, a fenomenologia é uma “ciência de fenômenos” examinada a partir da correlação entre a consciência e as coisas (Goto, Holanda, Costa, 2018). A partir da Fenomenologia de Husserl, desenvolveu-se as chamadas “filosofias da existência” e o “existencialismo”, tendo como preocupação os aspectos ontológicos do existir humano. Nessas filosofias existenciais, de modo geral, os autores concebem a angústia como

constituente ontológico da existência, expresso pela liberdade, pela escolha ou pelo próprio existir.

Em especial, o filósofo Martin Heidegger buscou substituir as antigas metafísicas pelo que chamou de “ontologia fundamental”, cuja tarefa consistiu em analisar e interpretar o ser a partir de seu fundamento, ou seja, realizar uma analítica existencial (Heidegger, 1927/2005). A partir da analítica existencial, Heidegger evidenciou a angústia como condição do *Dasein* (ser-aí), como algo inerente do ser que, quando lançado ao mundo, aporta-se de mecanismos que o distancia dessa condição. A analítica existencial de Heidegger, exposta em sua obra “Ser e Tempo” (1927) passou a ser considerada não apenas na Filosofia, mas também em outras áreas como na Psiquiatria, Psicopatologia, alcançando a Psicologia sob os nomes de “psicologia fenomenológica”, “psicologia existencial” e “psicologia fenomenológica existencial”, que também foram associadas a outros filósofos como E. Husserl, M. Merleau-Ponty e J. P. Sartre, por exemplo, ampliando assim o corpo teórico dessas psicologias. A penetração da Fenomenologia na Psiquiatria e Psicopatologia teve um impulso dado por Heidegger, pela sua colaboração pessoal no debate e fundamentação da clínica psicoterapêutica psicanalítica denominada de “*Daseinsanalyse*”.

Ludwig Binswanger, psiquiatra suíço e primeiro idealizador da “*Daseinsanalyse*”, afirmou que essa abordagem deve ser compreendida como uma “pesquisa científica antropológica, ou seja, dirigida para a essência do ser humano” e que seu fundamento filosófico deriva da analítica existencial de Heidegger (Binswanger, 2019, p. 53). Na continuidade de Binswanger, o psiquiatra e psicanalista Medard Boss, avançou nos estudos da analítica existencial de Heidegger, buscando um contato direto com o filósofo, o que levou a relação bastante próxima entre os dois. Boss (1971/1983) com a orientação direta de Heidegger, passou a criticar as ideias desenvolvidas na “*Daseinsanalyse*” de Binswanger, afirmando existir ainda ideias carregadas de interpretações subjetivistas e psicologistas. Boss então passou a reelaborar a abordagem *daseinanalítica* concebendo uma “psicologia” fundamentada no existir humano (*Dasein* humano), conforme descrita na ontologia fundamental, considerando o existir como um “manter aberto de um âmbito de poder-apreender as significações daquilo que aparece e que se lhe fala a partir de sua clareira”, eliminando assim, “as representações encapsuladas objetivantes de uma psique, um sujeito, uma pessoa, um eu, uma consciência, usadas até hoje na Psicologia e na Psicopatologia [...]” (Heidegger, 1987/2001, p. 33). Nesse sentido, retomou-se o fenômeno da angústia, como um existenciário, como um fenômeno originário *Dasein*, alicerçado e compreendido a partir de

sua base ontológico-existencial. Mas como se estabeleceu essa questão do ontológico-existencial na Psicologia?

Como se sabe a Psicologia é uma ciência da vida psíquica, da subjetividade, dos processos psicológicos, enquanto a abordagem *dasein*analítica, diferentemente, tem o objetivo de eliminar todas essas representações da Psicologia, eliminar seu objeto e, assim, reformular radicalmente a região de pesquisa da ciência psicológica. Ainda, parece-nos que há um propósito de produzir uma passagem da ciência psicológica à filosofia ontológica e estabelecer uma espécie de “psicologia filosófica (existencial), rechaçando qualquer visão da antropologia empírica, própria da Psicologia. Jean Piaget (1969) ao analisar essas consideradas “psicologias filosóficas” afirma que um “postulado ontológico só tem uma importância relativa, pois na maior parte dos casos não acrescenta aos dados fornecidos mais que uma etiqueta verbal ou uma declaração de princípio” (p. 287), porque elimina ou desconsidera a realidade antropológico-empírica de uma vivência psicológica. Não devemos desconsiderar que como ciência a Psicologia é uma “ciência de fatos”, ou seja, uma ciência empírica e dos acontecimentos e eventos reais. Cabe lembrar que o próprio Heidegger (1927/2005) diferenciou sua filosofia de qualquer ciência positiva, inclusive da psicologia, afirmando que a “analítica existencial do *Dasein* precede toda psicologia, toda antropologia e sobretudo toda biologia”.

Diante dessas breves colocações, pode-se perguntar como é possível então uma psicologia orientada, ontológico-existencialmente se, de início, elimina-se aquilo que é próprio da Psicologia, Psicopatologia e da Psicoterapia que é o sujeito vivente, sujeito psíquico, real, singular e concreto? Entende-se aqui a presença da crítica de Heidegger à ciência psicológica, elevando a análise filosófica para além da positividade da ciência e da própria filosofia tradicional estabelecida ao confundir o ente com o ser, cujo propósito é recuperar a fundamentação ontológica do ser humano. Ao mesmo tempo, é possível deparar com certas interpretações de Boss, por exemplo, que substitui ou mesmo “confunde” a concepção psicológica com a ontológico-existencial. E, mesmo que se aceite essa ideia de Boss em uma Psicologia com uma fundamentação ontológico-existencial, como ficaria a descrição psicológica se, ao mesmo tempo e de princípio, conforme expusemos, na orientação *dasein*analítica se elimina todas as representações subjetivas?

Se retomarmos a própria Fenomenologia – filosofia e método de base da “*Daseinsanalyse*” –, veremos que existe uma compreensão das limitações da ciência psicológica enquanto positiva, porém sem deixar essa evidente constatação de sua condição empírica. O próprio fundador da Fenomenologia, Edmund Husserl, e outros seguidores como

Edith Stein, M. Merleau-Ponty entre outros, entenderam, segundo suas análises, que a Psicologia deveria se instituir para além de uma concepção psicofísica, por se tratar justamente de uma ciência da subjetividade humana e não meramente da subjetividade animal. Esses filósofos tinham reconhecidos que a:

[...] unilateralidade do objetivismo científico afeta agora a psique. O método científico-natural traduz em termos objetivos o mundo da subjetividade, sem perceber que o fundamento permanente da atividade psíquica é o mundo-da-vida do sujeito, não redutível, as suas especificidades subjetivas, em fatores físicos-objetivos. O sujeito não é redutível ao objeto sem perder o seu caráter de sujeito (Gómez-Heras, p.56, 1989).

Assim, Husserl, diferentemente da compreensão científica naturalista/positivista, que considera “a natureza do mundo circundante como algo por si alheio ao espírito e então querer fundamentar, em consequência, a ciência do espírito [por exemplo, a Psicologia] com ciência da natureza e fazê-la, assim pretensamente exata” (Husserl, 1996, p.62; grifo nosso), passou a descrever em orientação fenomenológica os fenômenos e os atos da consciência, conduzindo uma análise fenomenológica das vivências intencionais. Ao mesmo tempo, essas análises fenomenológicas da consciência, das vivências intencionais mostraram que:

[...] a fenomenologia e a psicologia devem estar próximas uma da outra, referindo-se ambas à consciência, embora de modos diversos e em ‘orientação’ diversa, podendo dizer-se que à psicologia interessa a ‘consciência empírica’, [...] algo existente na continuidade da natureza, ao passo que à fenomenologia interessa a ‘consciência pura’ (Husserl, 2007, p.19).

Diante dessa distinção, Husserl elaborou a “Psicologia fenomenológica” como uma ciência autêntica da subjetividade psíquica, que não nega a realidade empírica na qual se estabelece as vivências psíquicas, mas que, como uma ciência psicológica, deve se orientar eideticamente, ou seja, buscar com rigor da racionalidade o “essencial” (eidético) (Goto, 2015). Isso quer dizer que uma psicologia orientada fenomenologicamente tem, segundo Husserl, que ser fundada como “fenomenologia eidética”, ou seja, estar dirigida às formas essenciais invariantes das vivências psíquicas. Ainda de acordo com Goto (2007):

Se a fenomenologia com seu método favoreceu o encontro rigoroso com a subjetividade, de forma evidente, será também a partir dela que a psicologia poderá ter acesso direto à subjetividade enquanto tal e, assim, transcender a crise das ciências retomando o sentido da existência como motivação originária. Consequentemente foi assim que Husserl percebeu uma psicologia fenomenológica, que apareceu no interior da fenomenologia, motivada em se constituir como uma ciência pura do mundo psíquico ou da consciência (Goto, 2007, p. 180).

Temos visto então, que apesar de Husserl com a Fenomenologia evidenciar certas limitações da Psicologia se constituir como uma ciência positiva humana, a partir do modelo da ciência da natureza e, de mostrar o contrassenso de se subordinar a vida do psíquica à natureza, ao mesmo tempo, não eliminou a ideia de uma ciência da subjetividade psíquica. Então, diferentemente do posicionamento de Boss e talvez de Heidegger nesse quesito, Husserl, partindo de um embasamento fenomenológico filosófico, conquistou uma “Psicologia fenomenológica”, que pretende ser ciência autenticamente psíquica e “um fundamento metodológico sobre o qual se pode erguer uma psicologia cientificamente rigorosa”, contribuindo no pensar em uma psicologia “racional, pura e não experimental para se estudar a subjetividade” (Goto, 2014, p. 10), distanciando-se de um saber científico-natural para uma aproximação de uma ciência psicológica. Ou seja, infere-se que essa psicologia nos permitiria conhecer a estrutura essencial e o modo de se mostrar dos atos psíquicos (Arruda, 1947, apud Goto, 2014), descrevendo então as estruturas psíquicas para chegar as estruturas subjetivas.

Diante da elaboração da “Psicologia fenomenológica” de Husserl é possível entender que tal disciplina, que visa chegar à subjetividade psíquica por ela mesma, não confunde, nega ou sobrepõe as questões existenciais originárias que permeiam o sentido dessa existência com a existência psicológica mesma. Uma coisa é fundamentar ontologicamente o ser humano, encontrar sua condição ontológica existencial e suas possibilidades existenciárias, cujo tarefa e análise é exclusivamente filosófica. Outra coisa é, como visto, investigar a subjetividade psíquica, e encontrar seu fundamento como uma autentica ciência psicológica, a partir de um esclarecimento epistemológico-metodológico.

Assim, a partir dessas breves colocações, ou seja, da problemática em torno das aproximações entre o ontológico-existencial e o psicológico, exposto pelos posicionamentos de Boss (Heidegger) e Husserl, o presente projeto de pesquisa teve o intuito de analisar como o fenômeno da “angústia”, entendida condição existenciária do humano, assumiu uma expressão propriamente psicológica. Sendo assim, buscou-se retomar e compreender a vivência da angustia em suas bases filosóficas para, em seguida, tentar compreender seus desdobramentos psicológicos e se, por fim, chegou-se a uma “psicologia fenomenológica da angustia”.

2 JUSTIFICATIVA

Os psicólogos e psicoterapeutas, principalmente no momento crítico de Pandemia, se depararam com vivências de medo, mas principalmente de angústia de seus clientes/pacientes. Uma das abordagens que tem se destacado no tema da angústia, como tratamos anteriormente, é a “Psicologia existencial” e, mais propriamente a “*Daseinsanalyse*” (M. Boss), porém como explicitamos, essa proposta de “psicologia/psicoterapia” acabou estabelecendo uma relação direta entre o ontológico (filosófico) e o ôntico (psíquico). Entende-se que não se trata apenas de questões teórico-epistemológicas, mas de implicações teórico-práticas que atingem o contexto antropológico psicológico e de atuação dos psicólogos.

Ainda, muitas vezes encontramos não só na experiência profissional, mas também na formação dos psicólogos/psicoterapeutas, uma série de confusões em torno da “vivência afetiva” (Silva & Goto, 2020), exposta por uma pluralidade de definições e sobreposições conceituais, cujos teóricos ora entendem essa vivência como emoção, ora como sentimento. Aqui se estabelece a questão da angústia, porque se identificou como um “existenciário”, mas ao se reconhecer clinicamente aborda-a como vivência concreta psicológica, tendo o psicólogo que lidar interventivamente com isso. Nesse sentido, pensa-se ser necessário um melhor esclarecimento dessa questão, principalmente nas psicologias ligadas a abordagem fenomenológica e existencial que, no caso do Brasil, apresentam-se em uma vasta dispersão sob o título de “psicologias fenomenológicas”. Em uma pesquisa recente, Orengo, Holanda e Goto (2020) mostraram que os psicólogos dessa abordagem usam conceitos da Fenomenologia como uma possibilidade da relação entre a filosofia e a prática psicoterapêutica. Ainda, segundo os autores, os psicólogos têm conceituado essa “psicoterapia fenomenológica” como um método interventivo “compreensivo, com foco no aqui-agora e com uma postura antijudicativa” (Orengo, Holanda, Goto, 2020), confundido pressupostos metodológico-filosóficos da Fenomenologia com pressupostos metodológico-terapêutico.

3 OBJETIVOS DA PESQUISA

O presente projeto de pesquisa teve o intuito de analisar como o fenômeno da “angústia”, entendida como condição humana, pode assumir uma expressão propriamente psicológica. Nesse sentido, buscou-se – a partir de uma concepção ontológica da angústia, trabalhada posteriormente e, principalmente, pela filosofia e pela fenomenologia –, compreender como a angústia aparece na Psicologia e na prática da Psicoterapia. Sendo

assim, tivemos o propósito de retomar e compreender a vivência da angústia, a partir daquelas “psicologias” que mais destacaram a angustia no ser humano, ou seja, as psicologias fenomenológicas e existenciais. Para o desenvolvimento dessa questão-problema, tivemos como objetivos específicos: a) Recuperar a construção histórica, cultural e filosófica do conceito de angústia; b) explicitar a analítica ontológica de Martin Heidegger, enfatizando o fenômeno da angústia c) esclarecer a transição ontológico-ôntico promovida pela *Daseinsanalyse* de Ludwig Binswanger e Medard Bos c) para, por fim, analisar a concepção da angústia do psicólogo norte-americano Rollo May como uma possibilidade de uma psicologia da angústia.

Para contemplar tais objetivos, em um primeiro capítulo utilizamos primordialmente o livro “O significado de Ansiedade”¹ de Rollo May onde o mesmo apresenta sua tese sobre ansiedade e reformula o espaço desse fenômeno ao longo do percurso histórico, tanto social quanto psicológico. O segundo capítulo retomou a fenomenologia-hermenêutica de Heidegger visando explicitar a descrição do fenômeno da angústia em sua obra “Ser e Tempo” (1927) para que, no terceiro capítulo fique claro o solo existencial do desenvolvimento da “*Daseinsanalyse*” inicialmente proposta por Ludwig Binswanger e posteriormente desenvolvida por Medard Boss; e como ambos compreenderam como a angústia na prática psicoterápica. No quarto e último capítulo desta pesquisa introduzimos a Fenomenologia e a Psicologia fenomenológica de E. Husserl, os desdobramentos da Fenomenologia na Psicopatologia e Psicoterapia, em especial a *Daseinsanalyse* de Binswanger e Boss, e a retomada da angústia pelo psicólogo existencial Rollo May, buscando a possibilidade de uma “psicologia fenomenológica da angústia”.

4 PROPOSIÇÕES METODOLÓGICAS

Para o processo de investigação elegeu-se a pesquisa do tipo qualitativa teórico-bibliográfico como procedimento norteador no processo de investigação e análise. Entende-se que o método bibliográfico não se restringe à repetição daquilo que já foi dito a partir das fontes pesquisadas, mas abrange o exame de um tema sob novas abordagens, podendo chegar a conclusões inovadoras (Lakatos, Marconi, 2011). Ainda, para Miotto e Lima (2007, p. 38) esse tipo de pesquisa “implica um conjunto ordenado de procedimentos de busca por soluções, atento ao objeto de estudo, e que, por isso, não pode ser aleatório”. Sendo assim a

¹ Cabe ressaltar que traduzimos a palavra “ansiedade” como aparece nos textos de Rollo May para “angústia” o que será contextualizado posteriormente.

pesquisa bibliográfica tem como finalidade colocar o pesquisador frente ao que já foi pesquisado sobre um tema delimitado (Lakatos, Marconi, 2011).

Assim, pretende-se, como primeiro passo, o levantamento do material bibliográfico referente ao tema da pesquisa, ampliando o campo de investigação. Em seguida, analisar-se-á as informações e os dados pesquisados, a partir das leituras a respeito da temática a fim de explorar os conceitos a seres trabalhados. E, por fim, após a análise explicativa das soluções, produziremos uma síntese integradora, resultante da análise e reflexão dos conceitos expostos na literatura selecionada (Miotto, Lima, 2007). Diante disso, reafirma-se que a presente pesquisa será realizada a partir de materiais já elaborados. Contudo, e este é o objetivo de uma pesquisa bibliográfica, se espera que, nessa releitura, que possamos chegar a novas atualizações que venham a atender o objetivo do tema proposto como desafio de pesquisa.

Por isso, para a construção do trabalho pretende-se recorrer especificamente artigos científicos, livros, teses e dissertações que apresentem como temática a discussão da angústia no decorrer da história, na psicologia fenomenológica e na fenomenologia para seguir as vertentes de Edmund Husserl, Martin Heidegger e Medard Boss. Sendo assim objetivamos, em um primeiro momento, fazer um levantamento bibliográfico, a partir da obra do psicólogo estadunidense Rollo May, “O significado de Ansiedade” (1980), a fim de compreender o percurso do conceito da angústia ao longo da história até seu espaço na clínica psicológica. Com isso, o primeiro capítulo, especificamente, se baseará nos estudos de Rollo May a respeito das atribuições do significado de angústia ao longo do tempo, desde a Idade Média. A fim de contribuir com esse desenvolvimento histórico, apresentamos uma breve pesquisa a respeito do *locus* da angústia na Antiguidade e no Oriente a fim de complementaremos com outras fontes para acrescentar, atualizar e contribuir para o embasamento dessa pesquisa. Posteriormente discutiu-se com autores reconhecidos, base para a construção da pesquisa, esclarecendo a Fenomenologia e sua relação com a Psicopatologia e Psicoterapia, quer seja, a “Daseinsanalyse” de Ludwig Binswanger e Medard Boss, ambos baseados na Fenomenologia de Martin Heidegger. Feito tal levantamento bibliográfico teve como intenção selecionar as obras próximas à temática da angústia e compreender seu entendimento dentro das correntes aqui destacadas para expor e analisar como a vivência da angustia é conceituada no campo da Fenomenologia-existencial e da Psicologia.

A análise do conteúdo teórico foi feita a partir da leitura do material pesquisado, apresentando e tendo como base os fragmentos selecionados, os conceitos principais que possibilitaram o fundamento do tema em questão. Quer dizer, passou-se a analisar os recortes

feitos e, através destes, elaborou-se um estudo que contemplou os objetivos aqui determinados e que visou compreender a angústia em sua vivência psíquica.

Ainda, averiguando como essa temática e como essa questão tem sido pesquisada, realizou-se um breve levantamento das atuais pesquisas publicadas em uma base de banco nacionais, o SCIELO (*Scientific Eletronic Library Online*), PePsic (Periódicos Eletrônicos em Psicologia) e BVS:LiLACS, a procura de artigos sobre a vivência da angústia na Psicologia fenomenológica. Para isso foram utilizados os seguintes descritores: “Psicologia, Fenomenologia, Angústia, Daseinsanálise”; “Psicologia Fenomenológica, Angústia, Psicologia Fenomenológica”; “Angústia e Daseinsanálise”. Vale ressaltar que foi utilizado como filtro o idioma, delimitando artigos em português, inglês e espanhol. Além disso, os artigos também foram filtrados a partir da delimitação do tema, ou seja, se o título ou resumo contemplavam a pesquisa. Quando pesquisado no portal BVS as palavras: “Psicologia Fenomenológica” e “Angústia”, foram encontrados 38 artigos, porém apenas 1 artigo foi consistente; “Psicologia Fenomenológica” e “Husserl”, encontrados 79 artigos sendo 12 consistentes (com um deles em inglês); “Angústia” e “Husserl”, 4 artigos, nenhum consistente; “Angústia” e “Heidegger”, 0 artigos e “Angústia” e “Daseinsanalyse”, 2 artigos sendo um consistente com o tema. Nas demais bases de pesquisa os resultados foram similares visto que, os artigos encontrados na base BVS são especificados pelo LILACS.

Na busca no *SCIELO* o primeiro artigo encontrado foi pelo PePsic digitando diretamente no Google “Angústia e psicologia fenomenológica”, no site do SCIELO foi encontrado: Angústia AND fenomenologia: 1 artigo em espanhol; Psicologia AND Fenomenologia: 7 artigos pertinentes sendo um deles em espanhol; Angústia AND fenomenologia AND psicologia: 0 artigos. O tema da Psicologia Fenomenológica parece ser, ainda, pouco trabalhado, principalmente se delimitarmos o tempo de publicação. Sendo assim, foram selecionados 4 artigos de 293, visto que apenas estes seriam relevantes para a temática proposta dessa pesquisa. Muitos artigos pré-selecionados e, até mesmo alguns selecionados, mostraram-se efetivos no que condiz com a literatura da pesquisa no sentido de fragmentos, porém não se mostrou um artigo que pudesse fundamentá-la. Também limitou-se as pesquisas bibliográficas. Ainda, muitos dos trabalhos encontrados foram excluídos, isso porque delimitavam a temática a um campo de atuação específico que não necessariamente a psicologia fenomenológica e a clínica, além disso. Diferentemente, muitos deles traziam a Fenomenologia em conjunto com o existencialismo ou o humanismo o que, de certa forma, vai contra a proposta deste estudo. Esses resultados reforçam então nossa temática e justificam o motivo dessa pesquisa.

CAPÍTULO I

AS INTERPRETAÇÕES DA ANGÚSTIA NO CONTEXTO HISTÓRICO, CULTURAL, FILOSÓFICO E PSICOLÓGICO.

Acha-se num dos contos de Grimm uma narrativa sobre um moço que saiu a aventurar-se pelo mundo para aprender a angustiar-se. Deixemos esse aventureiro seguir o seu caminho, sem nos preocuparmos em saber se encontrou ou não o terrível. Ao invés disso, quero afirmar que essa é uma aventura pela qual todos têm de passar: a de aprender a angustiar-se, para que não venham a perder, nem por jamais terem estado angustiados nem por afundarem na angústia; por isso, aquele que aprender a angustiar-se corretamente, aprendeu o que há de mais elevado (Soren Kierkegaard – O conceito de Angústia).

O psiquiatra suíço Gion Condrau (1919-2006) em seu livro “Angústia e Culpa” (1968) inicia seu primeiro capítulo com a afirmação de que, onde existe o homem existe também a angústia, que participa decisivamente de seus sentimentos e vivências. Tal afirmação não parece ser diferente das de pensadores como Rollo May (1909-1944), M. Heidegger (1889-1976) e S. Kierkegaard (1813-1855) para os quais a angústia é essencial à condição humana, ou seja, a angústia aparece como manifestação inerente ao homem, o homem nasce e morre angustiado. Para se estudar e compreender a angústia é necessário que não nos atemos apenas a estruturas de personalidade ou apenas a contextos culturais, por isso, percebemos a importância de avaliar o espaço que a angústia ocupou e ocupa ao longo do desenvolvimento histórico, cultural, filosófico para, adiante, entrarmos em seu espaço psicológico visto que se trata de uma condição, um estado de ser, que acompanha o homem desde seus primórdios e que está envolvida com tudo o que atravessa o sujeito.

Para abordar esse percurso contextual do conceito de angústia, em um primeiro momento, iremos trabalhar primordialmente com Rollo May, psicólogo estadunidense, e seu livro “O significado de ansiedade”², publicado originalmente em 1950. Neste livro, May faz um estudo e desenvolve sua tese a respeito da angústia. Afirma que, mesmo ampliando nossos

²O termo “ansiedade” foi traduzido por nós como “angústia”. O conceito de angústia deriva do grego *Angor*, que significa oprimir ou estrangular. May traz que “O alemão *Angst* é a palavra que Freud, Goldstein e outros usaram para significar “ansiedade” ou “angústia”” (May, 1980, p. 52). De acordo ainda com Condrau (1968) em cada língua ou quase em cada século essas expressões que se referem a angústia se delimitam de forma diferente. Sendo assim, optou-se aqui em analisar o livro “O significado de Ansiedade” considerando a ansiedade como angústia, mesmo que as diferenças linguísticas não demonstrem, muitas vezes, necessariamente uma diferença fundamental.

conhecimentos ao longo do tempo, nós nos apoiamos a ideia de que saúde mental é a ausência de angústia e que, por isso, ainda não aprendemos a tratá-la de maneira eficiente. Para o autor, então, a angústia tem significados que podem ser em partes destrutivos ou construtivos o que, futuramente o autor irá diferenciar como angústia normal e angústia neurótica (May, 1980).

Em “O significado da Ansiedade” (1980) Rollo May indica que o meio cultural em que estamos inseridos tem parte essencial na experiência da angústia e, por isso, pretende demonstrar como que a angústia do indivíduo pode ser condicionada pelos padrões e pelos valores de sua cultura. Além disso, ressalta a necessidade de uma Psicologia que seja historicamente pertinente na análise desse conceito. Diz ele:

[...] a compreensão do desenvolvimento histórico da estrutura de caráter do homem moderno é tão necessária para se entender a angústia contemporânea quanto uma análise de fatores da infância é para a compreensão da angústia num determinado adulto (May, 1980, p. 173).

Essa consciência histórica é o que faz com que o homem seja sujeito e objeto ao mesmo tempo e é por meio dessa consciência de passado que esse período temporal deixa de ser determinista para se tornar uma abertura de possibilidades (May, 1980). Isso é reafirmado por Eliade (1957) em seu livro “Mitos, Sonhos e Mistérios” quando diz que as civilizações se constroem a partir de civilizações precedentes e que, por isso, é importante localizar o homem na história e na temporalidade para compreender sua constituição.

Visto que Rollo May, no livro aqui destacado, inicia sua análise da angústia a partir da Idade Média, percebemos a importância em contribuir com esse desenvolvimento a partir da antiguidade, passando também pela concepção da angústia no Oriente a fim de compreender a lacuna temporal existente na obra de May. Para dar base ao desenvolvimento histórico e cultural iniciaremos nossa análise, inicialmente, nas civilizações arcaicas para seguirmos no período que marca a transição da Idade Média à Renascença.

1.1 A Angústia nas civilizações arcaicas.

Sendo a angústia uma condição humana desde o nascimento do homem até sua morte, fica evidente que essa manifestação/condição, apesar de não tratada etimologicamente como angústia, acompanha o homem desde o início. Entretanto, quando se busca analisar a angústia ao longo da história humana, percebemos um abismo temporal no que diz respeito a sua percepção ou definição na antiguidade. A angústia como angústia foi destacada como conceito importante, como condição existencial, em Kierkegaard com o livro “O conceito

da angústia” (1844). Porém, quando buscamos fontes que estabeleçam um *locus* da angústia na Idade Antiga e na Idade Média percebemos que ela pode ter sido atrelada, como ainda hoje o é, ao medo, a morte, a concepção do tempo e, mais como será mais trabalhado posteriormente, a ansiedade.

Na filosofia Antiga pouco se tem registrado sobre a angústia enquanto termo estabelecido, contudo o estado de “medo” aparece como um objeto de reflexão entre os filósofos da época. Para Aristóteles (384 a.c. – 322 a.c.) por exemplo, o medo seria uma agitação proveniente da expectativa de um futuro ruim que poderia gerar uma ansiedade ou angústia que vai contra a ideia de controle sobre nós mesmos. (Sarmento, 2020). Em contrapartida, Epicuro (341 a.c. – 271 a.c.) acreditava que sábio era aquele que buscava manter seu autocontrole e que, aquilo que causa medo, é proveniente das falsas opiniões dos outros em relação a nós mesmos e enxerga o saber do fim como uma forma de libertação dessa “angústia”, desse medo. Posteriormente, segundo consta, foi o filósofo Cícero (106 a.c. – 43 a.c.) quem definiu, explicitamente, a angústia enquanto dificuldade ou estreiteza (Pinto, 2014). Nessa contextualização, fica evidente que a angústia tenha sido subentendida na sua relação com a possibilidade da morte. Essa associação da angústia perante a morte é também presente nas culturas orientais.

Nas culturas ancestrais orientais os rituais eram uma forma de manifestação da angústia da morte e da esperança de continuidade para além da vida terrena. Aranha e Martins (2003) citam que desde essa ancestralidade se tem a angústia da morte através do culto aos mortos (citado por Pinto & Baia, 2013). Quer dizer que, no passado, o homem angustiava-se perante a morte sem traduzir essa angústia em palavras, mas sim em ritos sociais que pontuavam essa passagem da vida para o *post-mortem* o que, no cristianismo, por exemplo poderia ser comparado ao sepultamento.

Eliade (1957) em seu livro “Mitos, Sonhos e Mistério” (1957) tenta compreender o *locus* da angústia além da cultura europeia e enfatiza que, no oriente, a angústia relacionada à morte não aparece sem função, ao contrário disso, foi trabalhada como uma experiência indispensável para “atingir um novo nível de experiência” (Eliade, 1957, p. 26). No homem arcaico a angústia era uma possibilidade do novo, de uma abertura através de um fim simbólico. Assim, Eliade reafirma que:

Avaliada na perspectiva das religiões primitivas, a angústia do mundo moderno é o sinal de uma morte iminente, mas necessária, salvadora, porque é seguida por uma ressurreição e tornará possível o acesso a um novo modo de ser, o da maturidade e da responsabilidade. (Eliade, 1957, p. 27)

Aqui fica evidente, então, que a morte, a nível ontológico, adquire a função da ruptura, do ponto específico entre o fim e um (re)começo. Nessa concepção a angústia se atrela a ideia de que, para que algo novo possa nascer, algo precisa, antes, morrer, e a angústia seria a manifestação dessa passagem. O que fica evidente ainda nessa análise em relação as filosofias arcaicas e orientais é que a angústia se mantém atrelada ao simbolismo da morte. Essa relação com a morte prossegue, a partir do cristianismo, sendo disseminada ao longo de sua construção histórica, o que fica explícito também com Santo Agostinho.

Em Santo Agostinho (354 d.c. – 430 d.c.), responsável pela primeira grande síntese do cristianismo, a angústia ainda se relacionava com a morte. Para o filósofo cristão, o sentimento universal que abarca o coração de todos nós é a incerteza do futuro e a certeza da morte. É nesse sentido que a eternidade aparece como uma libertação da angústia da existência, ou seja, se esquece da morte e da angústia de morte na tentativa de se sentir eterno (ao lado de Deus). O que o homem tenta esquecer, segundo Agostinho, é o compasso do tempo. Aqui, então, a angústia aparece em uma relação mais pontual com a temporalidade. Para o filósofo, o futuro é uma finalidade existencial e, a felicidade se projeta como finalidade no futuro, felicidade esta que é desejada no agora como uma forma de escapar da angústia. Essa espera da felicidade no futuro é angústia porque jamais se consolida como presente. Sendo assim, a morte seria a eterna felicidade, uma vez que morte não é presença, mas a vida eterna ao lado do Absoluto (Souza, 2007). Nessa revisita à angústia em Santo Agostinho e na filosofia oriental arcaica percebemos que a angústia acaba se atrelando a uma manifestação relacionada a morte e a possibilidade do eterno a partir dessa ruptura. Ou seja, a morte, a finitude enquanto tal, aparece como a possibilidade de angústia o que, no período seguinte, a Idade Média, foi acentuado pela proximidade com que a morte aparece, dado um contexto cheio de conflitos e de transições econômicas e sociais.

A Idade Média foi um período em que muitos acontecimentos traumáticos se desenrolavam, assim as pessoas eram levadas a acreditar em uma proximidade do “Juízo Final”, ou seja, o contato com a morte parecia frequente. A Guerra dos Cem anos (1337-1453), seguida da Guerra das Duas Rosas (1455-1487), da crise religiosa das Cruzadas e da Peste negra (1346-1352) fez com que a população tivesse uma visão mais pessimista do mundo. De acordo com Bastos (2010) citando Delumeau, nesse contexto complexo, essa exposição diária ao fim dos tempos reflete na vivência da angústia que, associada à morte, assume um teor punitivo na religião. É perante a angústia que se institui a ideia do pecado, tema central do cristianismo medieval, fazendo com que o homem se convertesse pela culpa,

tendo como maior grande preocupação, a salvação de sua alma. A igreja se torna então uma instituição necessária para a garantia da vida *post-mortem* e, conseqüentemente, ao mesmo tempo que a fé imposta pela instituição aparece como forma de alívio da angústia, ela a alimenta na mesma intensidade. É preciso angustiar-se para que a salvação da alma aconteça. Rocha (2003) chama esse funcionamento de Redenção: o elemento onde a ideia do pecado se associa ao medo como forma de gerar obediência à Igreja, porque é “importante notar que, nas monarquias eclesiásticas da idade média, do renascimento até parte do século XVIII no auge da modernidade histórica, o medo era utilizado como instrumento central para causar a obediência” (Rocha, 2003, p. 155.). Em outras palavras, o medo aparece como manifestação da angústia que alimenta a fé na salvação da alma, salvação esta que só poderia acontecer por intermédio da instituição da Igreja.

A transição entre uma sociedade rural altamente hierarquizada para uma civilização mais urbana e o surgimento da burguesia enquanto novo estrato social levou a questionamentos que contestaram o poder da Igreja enquanto instituição também política e econômica. Com acontecimentos trágicos que marcaram o período, os fiéis não encontravam na Igreja todas as respostas que precisavam para aliviar a angústia e assim encontram novo terreno para buscar essas respostas não sanadas pela Igreja: o Renascimento. O pessimismo nesse período ainda presente não anulava a esperança de tempos melhores (Bastos, 2010).

1.2 A Angústia na Renascença e no Estado moderno.

A Renascença pode ser considerada o período de transição entre o mundo feudal e o Estado Moderno, entre um existir já determinado de nascença e um existir atravessado de possibilidades e desenvolvimento pessoal como motivação para o desenvolvimento também socioeconômico. No último século da Idade Média, a angústia ainda está associada como temor da morte e os medos ligados a ideias religiosas como do inferno ou do demônio que, de certa forma, seria uma punição pós-morte. Aqui, as emoções eram coletivizadas e atreladas sempre a essa associação quase simbiótica do ser humano com seu destino que era vinculado às instituições que pertenciam. (May, 1980)

Foi na Renascença que o homem passou a se desintegrar do contexto coletivo social e a transitar para o individualismo. Nesse período o indivíduo poderoso era altamente valorizado. Isso porque, se por um lado valorizou-se o movimento de autonomia e individualidade do homem, por outro, em termos sociais, incentivou-se o exercício de poder dado a expansão do Estado Moderno e o advento do capitalismo. O surgimento da nova classe

social, a burguesia, impactou nas formas de trabalho e, ainda, no valor do trabalho na vida e existência do sujeito, fomentando o individualismo através da competitividade. Assim, a ânsia pelo sucesso ou pela fama enfatizou uma ambição individual a qual teve grande reflexo psicológico na relação do sujeito com ele mesmo. (May, 1980)

O que nos fica claro em relação a esse momento na história é que, enquanto na Idade Média existia um comprometimento coletivo, na Renascença a competição marca território, levando a um maior individualismo alimentado pela busca do sucesso mediante o fracasso alheio. Talvez o coletivismo da Idade Média era mais viável visto que os destinos, pré-determinados, não abria espaço para as possibilidades e, com isso, não abria espaço para os questionamentos daquilo que se é e poderia ser. Tal individualismo e isolamento social, de acordo com May (1980) levaria a uma angústia latente, sem impacto total já que o indivíduo estava sempre preenchendo seus espaços com novas áreas em busca de sucesso. Nesse cenário, May, citando Fromm (1941) afirma que: “Parece que a nova liberdade lhes acarretou duas coisas: Um sentimento crescente de força e, ao mesmo tempo, um isolamento [...] e em consequência, a angústia” (Fromm citado por May, 1980, p. 180)

Ainda, a época da Renascença e o movimento individualista e competitivo que se procedeu possibilitaram um plano de fundo para que o Capitalismo e o Industrialismo comessem a se erguer. De acordo com May (1980, p. 184), ao citar Tawney (1920), “o industrialismo e o capitalismo moderno foram proporcionados pela ênfase sobre o direito do indivíduo de acumular riqueza e emprega-la como veículo de poder” e, também se caracterizou pelo “repúdio de qualquer autoridade acima da razão individual”. Esse individualismo egocêntrico baseava-se na falsa ideia de que a busca do interesse individual levaria a uma harmonia econômica coletiva. Por isso, ainda segundo May “[...] não se tratava de um movimento de massas, mas de um punhado de *indivíduos* fortes e criativos” (1980, p. 178, grifo nosso).

Um dos resultados psicológicos desse contexto, como já citado anteriormente, foi a perda de significado do trabalho em si, perdendo seu valor enquanto ação e ganhando reconhecimento apenas pelos resultados, pelos lucros. Esse individualismo econômico e competitivo, atuando como base social nesse período, leva a uma insegurança generalizada, principalmente no que diz respeito a classe média, ou a classe empregada que, sem perceber, alimenta esse sistema de insegurança quando investe em bens individualistas e buscam por riquezas. O que se percebeu nesse período, como analisa May (1980, p. 187), é que “o individualismo competitivo milita contra a experiência da comunidade, e a falta de comunidade é um fator centralmente importante na angústia contemporânea”. Quer dizer,

todo esse desenvolvimento individual que gerou uma falsa sensação de sociedade harmônica e de segurança conduziu, por fim, à angústia.

May, para embasar seus esclarecimentos em relação a este mesmo período recorreu aos amigos como Erich Fromm, sociólogo alemão, que teve como preocupação central de sua análise o isolamento psicológico do homem moderno e a liberdade individual, afirmando a evidente ligação entre a angústia e o isolamento. Nesse contexto, a liberdade significaria um rompimento de vínculos que simbolizavam segurança e sentimento de pertencimento que, de acordo com Fromm (1941, p. 63) citado por May (1980, p. 188) “gera um profundo sentimento de insegurança, impotência, dúvida, solidão e angústia”. Diante disso, um meio de aliviar essa angústia seria a atividade frenética fazendo do trabalho uma virtude, tornando-se favorável para o desenvolvimento do sistema industrial. Dentro desse cenário o valor da pessoa era equivalente ao seu valor no mercado passando a interferir na forma como a pessoa se vê e, também, na forma como percebe que os outros as veem, tendo como principal forma de aliviar a angústia e de validar o próprio sucesso a busca incessante pelo sucesso (May, 1980). May citando ainda Fromm (*apud*, 1941, p. 185-186) expõe sobre o mecanismo de fuga determinado pelo segundo como “conformismo autômato” onde o sujeito:

[...] adota inteiramente o tipo de personalidade que lhe é oferecido pelos padrões culturais e, por conseguinte, torna-se exatamente como todos os demais são e como estes esperam que ele seja [...] a pessoa que renuncia ao seu ego individual e converte-se em autômato, idêntico a milhões de outros autômatos em torno dela, não mais precisa sentir-se sozinha e angustiada (Fromm *apud* May, 1980, p. 185-186).

Dessa maneira, o indivíduo, como fuga do isolamento, acaba por se misturar com os outros, entrando em padrões de comportamentos coletivos altamente influenciados pelos meios de produção e pelo capitalismo frenético, perdendo assim o contato com aquilo que diz respeito a ele próprio, inclusive a angústia que, por isso, acaba ficando latente. É como se o sujeito se misturasse individualmente com as formas de ser dos outros o que, não necessariamente cria vínculo e, consequentemente, comunidade. Isso é reafirmado por Condrau (1968) que também estabelece como possibilidades de evasão da angústia a coletivização. Todavia, May (1980) também faz uma crítica a visão de Fromm por não acreditar que este considerava os aspectos biológicos, apenas os culturais e, sabemos que May concebeu seus estudos da angústia buscando compreender o homem em sua totalidade.

Por isso, depois de realizada a análise em relação a leitura de Fromm em relação aos aspectos culturais e ao espaço da angústia nesses contextos mencionados, May retomara os estudos de Kardiner que, para o psicólogo, concentrou-se na estrutura da personalidade básica

do homem ocidental. Kardiner (1945) observou também uma busca pelo prestígio social e pelo sucesso que, quando frustrados, levariam o sujeito a perda do amor-próprio e sentimentos de inferioridade e de fracasso. O psiquiatra passou a questionar o que levava a essa busca de sucesso social e porque para alcançá-lo era necessário à competitividade compulsiva. De acordo com as observações de Kardiner, os filhos possuem um vínculo afetivo bem estabelecido com a mãe, o que pode resultar em uma construção forte do ego e do superego estabelecendo uma base sólida no desenvolvimento da personalidade. Além disso, uma outra característica do crescimento é a introdução de tabus por meio da disciplina parental, o que vai de encontro com o aspecto construtivo do desenvolvimento mencionado anteriormente. Muitos fatores da personalidade podem ser resultantes de tal embate, como menciona May (1980) sobre o estudo de Kardiner. Então, a partir do desenvolvimento do sujeito em relação a família, por exemplo, tende-se a buscar o sucesso como forma de alcançar prestígio, reconhecimento e amor próprio e, nesse processo, as frustrações poderiam gerar uma hostilidade a qual seria manifesta na competitividade.

May, ainda, ao relatar o estudo de Kardiner afirma que a incoerência no treinamento infantil da cultura ocidental parece ser decisiva como fonte psicológica da angústia. Desde esses tempos existe na cultura ocidental um forte sistema de obediência parental que foi mantido inclusive pelas instituições ao longo da história. A obediência era então mantida e a angústia suprimida pela existência da família, da Igreja, entre outros. Quando esses “poderes” reclinam na época da Renascença, são brutalmente substituídos pela necessidade de prestígio social. Percebemos aqui um deslocamento das instituições, das comunidades, para o esforço individual como forma de mitigar essa angústia latente. Reafirmando o que foi citado anteriormente na transição para a Renascença. A crítica de May a Kardiner é que ele não vislumbra a relatividade histórica dos acontecimentos, coisa que o primeiro considera como fundamental para se ter uma consciência autêntica da história (1980).

O que percebemos nesses estudos de May em relação a transição da Idade Média para a Renascença é que o sujeito ocupa agora um lugar de funcionamento e de existência saturada pelos padrões comportamentais que buscam incessantemente sucesso e que se isolam cada vez mais, gerando uma angústia latente que não era assistida, vivenciada, ou experienciada e que se manifestava por outras vias experienciais. Foi em 1945, tempo em que, para o autor (1980), aconteceu a criação da bomba atômica e do pós-guerra, que a angústia passou a ser um problema, de fato, manifesto; um problema não só visível em detrimento do contexto, mas também de forma mais profunda e pessoal. Isso porque, segundo May, antes desse acontecimento mundial, preocupava-se com os sintomas da angústia e não necessariamente

com a angústia manifesta. Sobre isso May nos diz que “em 1930 as pessoas agarravam-se ao autoritarismo político em sua desesperada necessidade de alívio da angústia” (1980, p. 33).

Na era atômica, pela falta de um “vilão” claramente definido e pelo encontro com maior liberdade, a angústia passou a ser manifesta. Assim, as mudanças sociais levaram a uma confusão dos papéis sociais desses indivíduos levando a uma angústia generalizada (lembrando que a angústia, mesmo manifestando como fenômeno coletivo, sempre é angústia do sujeito individual). Condrau, em seu livro “Angústia e Culpa”, publicado em 1968, dá nome a essa angústia de “angústia do desconhecido” e cita Herman Hesse para ilustrar como essa angústia se manifestava nesse contexto:

[...] se encontravam cheios de angústias [...] A insegurança e inautenticidade da vida espiritual daquela época (guerras), que, muitas vezes, mostravam certos aspectos de grandeza e energia, hoje é explicada como um sintoma do assombro que embargou ao espírito quando, no final de uma época de aparentes vitórias, subitamente se encontrou frente ao nada, frente a uma grande necessidade material, em um período de tempestades políticas e guerras e ante uma desconfiança de si mesmos, de sua própria existência, surgida na noite até as manhãs (Hesse apud Condrau 1968, p. 18).

Este contexto e seus reflexos no desenvolvimento do sujeito também são explicitados quando May nos devolve o conceito de homem proteico elaborado pelo psiquiatra social Lifton (1961). No mito grego, Proteu, sendo capaz de mudar sua forma, não podia assumir a própria, uma única forma, o que remonta ao cenário que o homem, sem ideia de pertencimento e com grandes mudanças contínuas, se perde em meio a própria angústia; Lifton vai enfatizar isso como um embotamento, como uma perda da sensibilidade (May, 1980).

Fica evidente que, em cada transição histórica e cultural, temos a manifestação da angústia, seja de forma latente ou manifesta, e que, até então, pareceu estar ligada a questão da liberdade. Quanto mais liberdade o sujeito conquista frente aos aspectos culturais e históricos, mais presente, ou mais pontual, fica a angústia. Por isso que, muitas vezes, quando a angústia toma o lugar de um problema explícito, mostra-se necessário o reconhecimento de que se deve tentar defini-la e esclarecê-la (May, 1980).

Dessa maneira, foi a partir dessa linha temporal que May compreendeu melhor o *locus* da angústia em cada contexto, percebendo que ao longo da história a angústia possuiu certos conceitos ou definições. Todavia, não necessariamente sendo nomeada tão objetivamente como angústia, mas que, diferentemente, ela passou e tem passado por um processo de expansão e retraimento a partir do momento em que o sujeito tem expandido sua liberdade

e/ou a retraindo. Para dar continuidade ao trajeto conceitual que se fez da angústia, May também enfatizará o lugar desse fenômeno dentro dos estudos filosóficos.

1.3 A Angústia no pensamento filosófico.

Até chegar as bases da Psicologia e dos demais psicólogos, a angústia se estabeleceu como debate na Filosofia. Os filósofos que a tematizaram foram principalmente aqueles que se preocuparam de certo modo com os conflitos existenciais do sujeito. No tópico anterior foi citada a filosofia Antiga e a filosofia medieval como base para a trajetória histórica da angústia enquanto vivência, assim partiremos da exposição a partir da constituição da filosofia de Descartes (1596-1650).

May (1980) afirma que os problemas da angústia foram trabalhados intensamente por filósofos que tinham como base de pensamento conceitos religiosos e morais como Spinoza (1632-1677), Pascal (1623-1662) e Kierkegaard (1813-1855) os quais serão tratados posteriormente. A importância dessa investigação filosófica aparece na necessidade compreender os antecedentes da angústia na sociedade e também nas suas significações intuitivas, para que possamos delinear seu caminho até o contemporâneo (May, 1980).

Para construir o caminho da angústia dentro da Filosofia, May iniciou com o problema da dicotomia entre o espírito (*mens*) e o corpo trabalhado por Descartes, e da preocupação excessiva com os fenômenos “racionais”. De acordo como autor essa tendência em desconsiderar os fenômenos “irracionais”, vindos desde a Renascença e já mencionados em relação a supervalorização das Ciências Naturais, resultou também na tendência de nossa cultura em reprimir a experiência da angústia na busca de definir o porquê, a causa das situações (May, 1980). Porém, sabemos que a causa não define a experiência em si e, ainda, que é um caminho mais linear quando se diz da causa de algo considerado “racional”, concreto. Por isso, segundo May, “as filosofias do século XVII tinham um tema em comum a respeito do entendimento da natureza humana: elas apresentavam a “solução racionalista do problema do homem”” (1980, p. 40).

Questão essa que remonta à Descartes quando o mesmo pontuava que “a natureza física, inclusive o corpo, podia ser entendida e controlada por meio de leis mecânicas e matemáticas” ou ainda, Spinoza (1632-1677) que entendia que era essa razão autônoma que possibilitaria um controle das emoções (May, 1980, p. 41) e, a obtenção da certeza poderia acontecer pelos “conselhos certos da razão” (May, 1980, p. 45). Isso significa que a razão suprimia a emoção ou, ainda, a razão resolvia os problemas das emoções. A ideia de E.

Cassirer (1944, p. 16 citado por May, 1980, p. 42) de que “a razão matemática foi o vínculo entre o homem e o universo” ressalta a falsa sensação de um esforço individual que geraria uma harmonia coletiva no período da Renascença. Todos esses esforços em detrimento dos usos da razão para sucumbir as emoções aparecem como um método de dissipar a angústia. Esses métodos deixam claro o porquê os pensadores desse período abordaram a angústia de maneira tão indiretamente como o próprio Spinoza, que, não muito diferente dos filósofos já abordados da Idade Antiga, a associavam constantemente com medo.

Para Spinoza o medo era essencialmente subjetivo, uma dor incerta que aparece perante a possibilidade de algo ruim acontecer, uma fraqueza do espírito e que, para vencê-lo seria necessário não o reprimir, mas submetê-lo a razão. Assim, percebemos que Spinoza não entra diretamente no debate sobre a angústia, mas sim, fornece uma base para se pensar sobre ela. May (1980) nos mostra isso ao ressaltar que Spinoza tem em vista o medo e a esperança como coisas opostas, porém que estabelecem uma relação simbiótica e que, esse conflito psíquico gerado por essa ambivalência pode ser visto como angústia. O que fica perceptível é que Spinoza, acompanhando o pensamento decorrente de sua época, coloca na razão a responsabilidade de uma harmonia espiritual e coletiva que não permite com que o sujeito se depare com a angústia.

Podemos considerar que foi Blaise Pascal (1623-1662) quem pontuou a insuficiência da razão visto que não acreditava que o racionalismo matemático pudesse definir a natureza humana, porque para o filósofo a razão não leva em conta o poder que traz as emoções. Pascal se mostrou interessado pela angústia e por saber dela, por isso tinha a ideia que a grande maioria dos divertimentos eram formas que as pessoas buscavam para não pensarem sobre si mesmas (May, 1980).

Foi então, no século XIX que a crença na razão autônoma foi suplantada pela razão técnica, passando a ser a era das “ciências autônomas” com cada ciência desenvolvendo-se na própria direção. O século XIX foi marcado por uma compartimentação cultural, principalmente no que diz respeito, por exemplo, à vida psicológica. Prevalece a dicotomia entre razão e emoção resultando num repúdio das emoções e indo de encontro com os pensadores antes mencionados. Apesar de um contexto com base racionalista, foi em meados desse mesmo século o filósofo S. Kierkegaard produziu seu estudo sobre a angústia (May, 1980).

Kierkegaard (1813-1855), filósofo dinamarquês, pode ser considerado precursor da Filosofia Existencial que, de acordo com Tillich “se opunha ao sistema racional de pensamento e de vida desenvolvido pela sociedade industrial ocidental e seus representantes

filosóficos” (Tillich, 1944 citado por May, 1980, p. 50). A chamada “Filosofia Existencial”, de acordo com Castro (2020) tem espaço naquilo que não pode ser conceitualizado e nem objetificado e, por isso, sua entrada é pela angústia, pela melancolia, pelo desespero e pelo tédio. Nessa grande luta contra o racionalismo, os pensadores existenciais entendiam o ser humano como um organismo senciente, atuante e pensante, como um indivíduo total, sem separação daquilo que seria mente e corpo. Kierkegaard sustentou que a “objetividade pura é uma ilusão” (May, 1980, p. 51).

Diante desse contexto técnico-científico, advindos do Positivismo, percebemos uma não total adesão que levou a uma mudança no pensar o homem da época, que, buscava, de certa maneira, a superação da dicotomia entre o corpo e a mente, entre o subjetivo e o objetivo, tomando como base a noção de homem de uma forma abrangente, ampla. Por fim, será com os existencialistas que a angústia passará a ser vista como um problema filosófico específico.

Kierkegaard em “O conceito de angústia” (1844) toma o fenômeno como estudo e faz sua relação de angústia com liberdade: “a angústia deve sempre ser entendida como orientada para a liberdade” (Kierkegaard citado por May, 1980, P. 52). Entendendo a liberdade humana como as possibilidades do existir. Afinal, para o filósofo, é isso que nos diferencia dos animais, nossas possibilidades de existir e o nosso saber sobre elas. Nesse sentido, é interessante retomarmos a questão do desenvolvimento histórico e da angústia como descrito anteriormente, dado que quanto mais o sujeito conquistava a liberdade nas transições culturais e históricas, mais a angústia aparecia como temática. Sendo assim, as possibilidades existenciais (liberdade) e a angústia são grandezas diretamente proporcionais: quanto mais possibilidades, mais angústia. May (1980) afirma que Kierkegaard mostra que a liberdade depende ainda de como o eu se relaciona consigo mesmo a cada instante da existência e que, essa individualidade depende da capacidade de “enfrentar a angústia e progredir apesar dela”. Sobre isso continua May:

O problema central da obra de Kierkegaard, quando escreve psicologicamente, é como uma pessoa pode querer ser ela mesma. Querer ser ele mesmo é a verdadeira vocação do homem [...] pois o eu é liberdade [...] as pessoas tentam evitar quererem ser elas mesmas evitando a consciência do eu [...] fadado a ficar aquém da própria individualidade [...] esse querer é uma decisão criativa, baseada centralmente na expansão da autoconsciência. “De um modo geral, a consciência, isto é, a consciência do eu, é o critério decisivo do eu. “Quanto mais consciência tanto mais um eu”” (Kierkegaard citado por May, 1980, p. 55).

Dessa maneira, temos que a liberdade, além de diretamente associada à angústia, se associa, também, a autoconsciência. Então, para Kierkegaard, é no estado de autoconsciência

que a angústia se torna reflexiva e, assim, o indivíduo pode dirigir seu próprio desenvolvimento e participar da própria história (May, 1980). O que o filósofo existencialista quer dizer é que, em meio as nossas possibilidades, em meio a nossa criatividade em relação a própria existência, possuímos a responsabilidade de gerir nossa própria vida rumo a essas mesmas possibilidades e que, quando não as concretizamos de alguma forma, nos culpamos. Reconhece-se, então, que a culpa possui uma ligação estrita com a angústia.

Castro (2020) citando Kierkegaard nos diz que: “A relação da liberdade com a culpa é a angústia, porque a liberdade e a culpa ainda são possibilidades” (Castro, 2020, p. 151 cita Kierkegaard, 2010, p. 183). Em outras palavras, o indivíduo pode manter esse conformismo ou essa comodidade (“status quo”) mesmo que angustiado porque o conhece, enquanto que, quanto mais original suas decisões, quanto mais sua a sua própria vida mais diretamente terá que arcar com as consequências e, se algo der errado, a culpa é inteiramente dele.

Nesse contexto o destino aparece como uma forma de entregar as possibilidades da vida, de se angustiar ou se culpar por ela, a algo que é externo, isentando, falsamente, o indivíduo das responsabilidades. Por isso para May:

A crença no destino, diz Kierkegaard, é frequentemente usada como um método de evitar a angústia e o sentimento de culpa na criatividade. Uma vez que “o destino é uma relação do espírito (possibilidade) como algo externo”
[...] Mas Kierkegaard sustenta que esse refúgio numa doutrina fatalista fixa limites a criatividade (May, 1980, p. 59).

Então, a crença no destino é uma forma humana de limitar as possibilidades uma vez que o indivíduo acredita que sua vida já é e está previamente determinada, o que contradiz a “ideia de gênio” em Kierkegaard, segundo o qual é aquele que vive, que cria, *apesar* da angústia. Essa determinação do destino que Kierkegaard traz também tem referência histórica, por exemplo, na época da Idade Média se pensava que o destino de uma pessoa era determinado por Deus desde seu nascimento, limitando suas possibilidades de existência. Apesar de Kierkegaard ainda associar a angústia ao pecado por diversas vezes em sua obra, optamos aqui em destacar mais pontualmente as questões ligadas as possibilidades e a liberdade do ser humano como manifestações dessa angústia.

Ainda, com um limiar de construções do que viria ser a angústia, suas manifestações e causas: “A angústia em Kierkegaard não pode ser de modo algum um objeto de um conceito e, em certa medida ‘enquanto ela está na fonte da livre opção temporalizante da finitude, ela é fundamento não conceitual de todos os conceitos’, como destaca Castro (2020, p. 148) ao citar Sartre (1972, p. 183). O interessante é que May (1980) destaca que os conceitos de

Kierkegaard, mesmo em um contexto que não se sabia ainda sobre a existência de materiais inconscientes, parece ter previsto as bases psicanalíticas que viriam posteriormente sobre a angústia. Essas condições da angústia mostram como em Kierkegaard é possível encontrar uma percepção de um ser humano em sua totalidade.

A partir do comprometimento histórico, cultural e filosófico do conceito de angústia é possível re-colocar a posição do homem em um atravessamento do tempo e, conseqüentemente, da sua própria existência. Nesse sentido, enfatizamos a importância em compreender que o homem ocupa um lugar nesse abismo temporal e que suas características (frutos ou/e conseqüências de seus contextos) resultam em um entendimento de forma ampla, um entendimento do sujeito e de tudo aquilo que o perpassa ao longo do tempo de forma abrangente.

1.4. A Angústia nas Psicologias modernas

Depois do tratamento histórico e filosófico, passando para a análise da angústia no entendimento psicológico, May (1980) questiona a posição da angústia na vida do animal e, por assim dizer, aquilo que se refere ao propriamente humano. Citando Howard Liddel, May ressalta que o que existe no animal é um estado de vigilância em relação ao desconhecido e não necessariamente angústia. Isso é o que faz com que o animal sobreviva, porque o animal tenderia a se preocupar com “o que é isto”, enquanto o homem com “o que acontece a seguir”. Sendo assim, May tenta mostrar que o homem possui uma capacidade diferencial, uma capacidade de planejar o futuro e de viver mediante realidades imaginadas (ideais e valores), chegando então ao seguinte questionamento: “Por que serão predominantemente imaginárias as coisas temidas?” (May, 1980, p. 107)

A pergunta nos leva a uma necessidade de compreender melhor a relação que existe entre medo e angústia e suas origens psicológicas, ou seja, desde a infância. No que se refere as origens do medo, muitos foram os psicólogos que formularam teorias a respeito, a grande maioria associando a padrões instintivos de comportamento. May (1980) então cita Watson (1924), behaviorista o qual delimitou o medo da criança a dois condicionamentos específicos: o som forte e a perda de apoio. Também explica com Jersild (1933), especialista em psicologia infantil, a crítica ao esquematismo de Watson ao analisar o medo por entender que a resposta de angústia e medo são conseqüências de situações as quais o organismo não poderia reagir adequadamente. Reconhecemos que a partir dessas breves análises psicológicas citadas, May identifica certas limitações teóricas e empíricas ao determinar as causas dos

medos originais, principalmente por meio de tendências instintivistas e behavioristas. Por isso, na sequência, May (1980) questiona se esses medos analisados devem, realmente, serem chamados medos. Questiona também a associação dos medos com a angústia no amadurecimento e aprendizagem, porque é visível que a medida que o sujeito se desenvolve, acaba desenvolvendo também, medos e angústias que podem estar referenciadas tanto ao desenvolvimento natural quanto à aprendizagem. Jersild nos mostra, como destaca May (1980) que quando esse desenvolvimento ultrapassa o período de bebê, a criança tende a se tornar cada vez mais preocupada e temerosa em relação a perigos imaginários que muitas vezes estão associados ao medo do fracasso. Esse processo de amadurecimento também tem relação com o papel da cultura no desenvolvimento da criança, cujos medos desenvolvidos ao longo da infância possuem reflexos, no que diz respeito a sua intensidade, na vida adulta.

Frente a essa descrição psicológica, podemos então, perguntar: o que é o medo no entendimento dos psicólogos? De acordo com May (1980) o medo geralmente é definido pelos psicólogos como reação específica, ligada a uma situação a qual muitas vezes não se consegue denominar. Nesse sentido, o psicólogo diz que os medos podem mascarar a angústia, isso porque o medo “imaginário”, como dizem, desloca essa angústia para um mundo fantasioso (May, 1980, p. 113). Basicamente é como se a criança deslocasse suas necessidades subjetivas, principalmente em relação aos pais e ao mundo, que ocasionariam certa angústia, gerando assim objetos imaginários que produzem medo. May sugere então que:

[...] o desenvolvimento da angústia em criança é centralmente uma decorrência de suas relações com os pais [...] nas famílias em que os pais têm considerável angústia, as relações interpessoais com os filhos serão perturbadas por essa angústia, e haverá maior angústia (isto é, maior tendência a ter “medos”) por parte dos filhos” (May, 1980, p. 115).

A intenção de avaliar a condição do medo na infância levou a hipótese sugerida por May que os medos tem ligação com a angústia por serem “formas objetivadas de uma angústia subjacente” (1980, p. 115). Nesse mesmo entendimento, pôde-se identificar outra forma de objetivar a angústia, ressaltada pelo autor: o estresse. De acordo com Hans Selye (1956, p. 55-56 citado por May, 1980) “o estresse é a resposta a taxa de desgaste do corpo”, sendo então entendida como algo que acontece *à* pessoa e não *na* pessoa, tendo claro o aspecto objetivo e não subjetivo; isso também deve acontecer com a angústia. Para Aaron Beck, o modo como a situação de estresse é percebido no indivíduo é mais importante do que a situação em si. Agora, o “‘Perceber’ e ‘Interpretar’ são processos subjetivos, corretamente

incluídos na angústia, mas não no estresse” (May, 1980, p. 117) e, nesse sentido, para May, o estresse acaba sendo uma forma de aliviar a angústia ao se concentrar em questões objetivas.

Sendo assim fica perceptível que o medo e o estresse são partes concretas e objetivadas de emoções humanas que podem ser procedidas ou podem sublimar a angústia como tal, afinal, como afirma May ao citar Kubie “A angústia precede o desenvolvimento do pensamento” (1980, p. 118), enquanto o estresse e o medo não. Pois bem, a tentativa de trocar ou substituir o termo da angústia por outros é uma falha, o termo angústia possui uma riqueza a ser estudada, principalmente dentro da Psicologia. Por isso, May insiste em discutir essas questões, a fim de refletir acerca do desenvolvimento do significado de angústia ao longo das teorias, abordagens, existentes dentro do âmbito da Psicologia.

1.4.1 A angústia nas teorias cognitivas, comportamentais e de aprendizagem.

Para os teóricos cognitivos, como revisou May (1980), a angústia tem relação com a avaliação de ameaça pelo indivíduo, como pensam Lazarus e Averill ao entender a angústia como uma decorrência da humanidade em si. Porém, como vimos, acabam por associar em seus estudos a angústia ao estresse. Epstein e Franz assumem a angústia como um medo não resolvido e vinculam seu desenvolvimento com o baixo nível de amor-próprio, quer dizer: “A angústia aguda é produzida por ameaças a capacidade integrativa do sistema do eu.” (Epstein apud May, 1980, p. 120). Aqui, fica-nos claro que a angústia sempre se atrela a uma relação de ameaça.

As teorias de condicionamento tendem a equiparar a angústia com o medo, tendo seu maior êxito de atuação com pacientes fóbicos. A fobia, que por uma análise generalizada refere-se a uma angústia sublimada pelo medo neurótico, pode encontrar no sintoma uma forma de externalizar, modificar e encontrar objeto para uma angústia não manifesta. Isso não necessariamente chega ao ponto chave da questão do que é a angústia sublimada. (May, 1980)

No que diz respeito as teorias de aprendizagem, May ressalta a obra de Mowrer (1907-1982), psicólogo americano que passou por escolas dentro da Psicologia e que, de acordo com May, contribuiu com algumas formulações sobre a angústia no estudo de estímulo-resposta. Mower em um primeiro estudo, atrelado a uma base behaviorista, definiu a angústia como uma resposta à dor (a situação de perigo). Mesmo tendo como ponto de partida o organismo, para May (1980), essa análise de Mower (1939) traz duas ideias importantes: a angústia sendo considerada como uma motivação central no comportamento humano e, em segundo lugar, como os sintomas são aprendidos para reduzir essa angústia. Na primeira análise de Mowrer é

possível percebermos que não se diferencia a angústia do medo e que, a “ameaça” que gera a angústia é resumida em termos orgânicos, biológicos. Dando continuidade ao estudo da angústia, Mowrer questionou o porquê que os comportamentos que podem ser considerados danosos ao funcionamento satisfatório do organismo (neurose, entre outros) também são aprendidos. Ainda, Mowrer dando continuidade a sua análise a partir de estudos com animais compreende que, por não conseguirem se deslocar para o futuro, não conseguem prever punições ou reforços positivos; diferentemente dos seres humanos que conseguem se projetar nesse futuro. Essa condição faz com que os comportamentos sejam flexíveis e livres, o que levaria a responsabilidade do sujeito mediante as próprias consequências. Nesse estudo temos o que Mowrer acabou por atribuir ao ser humano, um “ser aglutinante do tempo” (May, 1980, p. 126 cita Mowrer, 1944).

Essa noção do homem como ser aglutinante do tempo elaborada por Mowrer o levou a ampliar seu interesse na história em geral como fator também constituinte do sujeito. Foi a partir dessa ampliação histórica que passou a distinguir os termos “adaptativo” e “integrativo”. Para Mowrer, os comportamentos adaptativos seriam os ajustamentos do organismo às situações diversas e, por ajustamento, entende-se comportamentos que não afetariam a função “normal” ou “satisfatória” desse organismo, enquanto que, os comportamentos “integrativos” poderiam ser entendidos como comportamentos que passam a fazer parte do organismo. Ou seja, as neuroses, por exemplo, podem ser consideradas como comportamentos integrativos que comprometem a adaptabilidade do sujeito em situações diversas. O desenvolvimento ou construção destes comportamentos, ainda de acordo com Mowrer, tem influência e efeitos advindos do contexto social em que é aprendido. Neste sentido, o que percebemos é que Mowrer teve como intenção mostrar como os comportamentos são aprendidos e integrados ao funcionamento do sujeito, à vida do sujeito, a partir de fatores externos que influem nesse desenvolvimento e como os comportamentos danosos são aprendidos ao longo do tempo e integrados ao comportamento do sujeito, sendo a angústia uma manifestação psicológica de quando esses comportamentos são atingidos de alguma forma.

May (1980) destaca que a angústia aqui é colocada por Mowrer está em um plano de fundo cultural e histórico, se relacionando com a responsabilidade social e ética. Resumidamente, ao construir e afirmar valores e princípios estabelecidos pelo contexto social de forma integrativa, o sujeito experimenta angústia quando esses valores são atingidos ou modificados em algum nível, mesmo que estes comportamentos sejam danosos. E, dando sequência ao estudo, como insistiu May, Mowrer compreende que esse dilema social tem

início na relação da criança com os pais, porque uma criança angustiada normalmente é dependente dos pais enquanto e precisa deles para sobreviver. Para concluir o desenvolvimento de sua concepção de angústia, Mowrer, assim relacionado por May (1980), acaba validando a descrição freudiana (que será descrita posteriormente) que o mecanismo em que ocorre a angústia vem a partir de um medo real que é reprimido e que seria a base da angústia manifestada posteriormente através de sintomas.

O que Mowrer vai pontuar em relação a Freud é que ele não se importou em estudar as causas éticas, sociais, mas sim instintivas. Assim, para o primeiro, o medo do indivíduo tem relação direta com a forma como a pessoa é amada e percebida em termos sociais e em como seus valores são estabelecidos, e, quando esse medo é reprimido levaria à vivência da angústia. Por isso, a angústia “nasce de anseios morais repudiados”, que, para Mowrer, possui um papel construtivo no desenvolvimento humano, sendo um esforço por parte do sujeito de reestabelecer sua unicidade.

Em síntese, a partir de vários estudos empíricos e com as contribuições de Mowrer percebemos que a angústia aparece como fator retroalimentado pelo sistema social (valores, culturas, princípios e morais) os quais são aprendidos desde o relacionamento da criança com os pais. Sendo assim, Mowrer atribuiu uma importância aos dilemas sociais quando relacionados à angústia neurótica. Ainda, para Mowrer a angústia aparece como forma de movimento, no sentido que “questiona”, por assim dizer, as estruturas de um comportamento integrativo (May, 1980) podendo então levar a sua manutenção ou adaptação. Dado sua contribuição em relação ao fenômeno da angústia dentro das análises de uma psicologia cognitivo comportamental, percebemos que Mowrer, por exemplo, acabou trabalhando e ampliando alguns pressupostos freudianos os quais serão vistos em sequência.

1.4.2. A angústia na Psicanálise de S. Freud e de outros psicanalistas.

Sigmund Freud, fundador da Psicanálise, pode ser considerado um explorador da Psicologia da angústia, sendo até hoje perceptível sua influência na Psicologia e outras ciências que lidam com o psiquismo humano. Especificamente em seu estudo sobre a angústia é preciso compreender que Freud passou por um desenvolvimento conceitual que passou por mudanças ao longo de suas formulações teóricas.

Assim como demais autores, Freud (1926) inicialmente fez a distinção habitual entre angústia e medo, para ele na angústia:

“[...] há uma característica de indeterminação e ausência de objeto; a linguagem correta chega a mudar-lhe o nome, quando ela encontra um objeto, e o substitui por temor [Furcht]. Além de estar relacionada ao perigo, a angústia tem também relação com a neurose, que há muito nos empenhamos em esclarecer.” (Freud, 1926, p. 84-85).

Percebemos que na angústia enfatiza-se o estado do sujeito e não necessariamente o objeto; enquanto no medo a atenção se dirige ao objeto. Ele ainda faz a diferenciação, a partir desse conceito, de qual seria a diferença entre uma angústia objetiva e uma neurótica, sendo a primeira uma reação a um perigo real, uma função protetiva à morte; enquanto a angústia neurótica poderia ser inferida como uma reação desproporcional ao perigo real que ainda não se sabe qual é (Freud, 1926). Mas, podemos questionar que, se a angústia objetiva tem seu objeto, do que a angústia neurótica tem medo?

O que Freud identifica em relação as angústias é que, quando reprimidas de alguma forma, podem se tornar sintomas. A partir disso, constrói sua primeira teoria a respeito da angústia:

Poder-se-ia dizer, então, que os sintomas são criados para evitar o desenvolvimento da angústia, mas isso não nos leva a enxergar profundamente. É mais correto dizer que os sintomas são criados para evitar a situação de perigo que é sinalizada pelo desenvolvimento da angústia (Freud, 1926, p.50-51)

May, ao analisar esses conceitos estabelecidos por Freud em relação a angústia neurótica ressalta que, nesse primeiro momento, o psicanalista parece dizer que “quando a libido é reprimida, transforma-se em angústia e, depois, reaparece como angústia não-ligada a qualquer objeto ou situação específica de angústia (sintoma)” (May, 1980, p. 140). Isso significa que a angústia aparece como uma mediação entre a situação e o sintoma. Assim, a angústia neurótica poderia ser resumida então, nessa primeira teoria, no seguinte trajeto: o sujeito experimenta impulsos libidinais que são reprimidos e acabam convertendo-se em uma angústia não assumida que encontra espaço no sintoma. Essa teoria analisa o “locus intrapsíquico da angústia” (May, 1980, p. 141)

A partir do desenvolvimento de sua teoria e, a partir também da construção de sua segunda tópica do funcionamento psíquico (*Id, Ego e Superego*), Freud percebe a necessidade de um novo posicionamento em relação a angústia. Nessa segunda teoria, Freud entende que não é a repressão que cria a angústia, mas sim que a angústia já existia antes da repressão e que ela mesma a cria. O que Freud vai perceber a partir disso é que o perigo instintivo interno (a angústia neurótica) é determinante para a situação externa real (angústia objetiva).

Ainda, nessa direção entende Freud que a angústia é inata no indivíduo e faz parte de um instinto de conservação herdado filogeneticamente, porém, as angústias específicas são aprendidas e ensinadas. Nesse sentido, a origem da angústia viria do “trauma do nascimento e do medo de castração” (May, 1980, p. 143). Para ele, a primeira experiência de angústia seria no nascimento, dado a separação da mãe (Freud, 1926). Por isso, para o psicanalista o nascimento seria:

[...] uma experiência que envolve tal concatenação de sentimentos dolorosos, de descargas e excitações, e de sensações corporais, que se converteu num protótipo para todas as ocasiões em que a vida está em perigo, mesmo depois de voltar a reproduzir-se em nós como temos da condição de angústia [...] também é muito sugestivo que o primeiro estado de angústia tenha surgido na ocasião da separação da mãe (May, 1980, p. 143 cita Freud, 1965, p. 408).

O que acontece aqui é um medo da criança de estar sem a presença da mãe. Nessa questão específica May (1980) ressalta que não se sabe exatamente se a angústia na separação com a mãe deve ser entendida de forma literal ou simbólica; uma vez que existe uma dificuldade em relacionar a castração com o nascimento. Porém, em “Inibição, Sintoma e Ansiedade” Freud (1926) acredita que, essa primeira manifestação da angústia pode ter imprimido a este afeto formas características de expressão, parecendo caminhar pelo viés simbólico. Para essa análise, May (1980) demonstra a necessidade de investigar como Freud reinterpretou a castração e o nascimento.

Para Freud, então, as fobias, a histeria, as neuroses e o medo da morte seriam consequências da castração e seu protótipo seria exatamente a experiência do nascimento, entendendo então a castração como uma reação a separações ou perdas. Sendo assim, é como se a angústia passasse por uma transgressão/progressão onde aparece inicialmente como uma angústia básica no nascimento, na separação com a mãe e que, posteriormente, apareceria como um medo da castração ou da consciência, isto é, uma angústia social onde teme-se perder o prestígio e o amor. Isso pode ser confirmado quando Freud define a angústia como “[...] de um lado, expectativa do trauma, e, de outro lado, repetição atenuada do mesmo”. (Freud, 1926, p. 86) uma expectativa de um trauma já conhecido de origem, pelo nascimento, e uma repetição desse trauma, de forma simbólica ao longo do desenvolvimento. O fim desse estado de angústia seria a angústia da morte, segundo May, que resume essa hierarquia afirmando que:

[...] medo de perda da mãe no nascimento, perda do pênis no período fálico, perda de aprovação do superego (aprovação social e moral) no período de latência e, finalmente, perda

da vida, sendo tudo remetido de volta ao protótipo: a separação da mãe. Todas as ocasiões posteriores de angústia significam em certo sentido uma separação da mãe (May, 1980, p. 144).

O que fica perceptível nas análises de Freud em relação ao nascimento e a castração é que elas tomam proporções cada vez mais simbólicas. Em outras palavras, quando se analisa os estudos de Freud referente a angústia, ao nascimento e a castração fica claro que o psicanalista atribui mais importância a separação da mãe no nascimento como fonte de angústia, onde essa angústia de perda da mãe aparece, posteriormente, como angústia de perda dos valores.

Rollo May, que teve sua formação na escola psicanalítica, recupera essas análises a respeito dos estudos de Freud sobre angústia a fim de enfatizar o *locus* da angústia na formação de sintomas e nas grandes variações ou progressões dela em relação a separação com a mãe. A intenção de May aqui é avançar nas ideias de Freud, a fim de compreender a função dos valores ou metas que o indivíduo procura atingir ao se relacionar com seu próprio mundo (May, 1980).

Ainda dentro de uma concepção psicanalítica Otto Rank (1884-1939) estabelece como problema central do ser humano o processo de separação. Para ele existe uma sequência de separações que acontecem ao longo da vida do indivíduo seguidas do nascimento e, por isso, “devemos tomar como princípio orientador a afirmação de Freud de que toda a angústia remonta originalmente à angústia do nascimento” (Rank, 1924, p. 17). Rank não modificou de forma significativa as concepções de Freud, principalmente a respeito das reações em relação a separações, porém compreendeu que a angústia “é a apreensão envolvida nessas separações” (May, 1980, p. 150) ao longo da vida. Para Rank a angústia está relacionada com o desenvolvimento de autonomia do sujeito ou, ainda, na falta desse desenvolvimento.

Por isso, o nascimento também tem um papel central na análise da angústia, segundo a teoria de Rank:

Ao investigarmos exaustivamente as condições em que surge a angústia da criança, descobrimos que a angústia experimentada no parto realmente continua, sem ser eliminada, a influenciar a criança. E cada oportunidade que, de alguma forma “lembra” a criança – principalmente de uma forma simbólica – do trauma do nascimento é usada repetidamente [...] (Rank, 1924, p. 22).

É nessa experiência que, para o psicanalista, a criança sai do espaço de totalidade, que se estabelece em conjunto com a mãe, para um ambiente desconhecido, onde precisa ser além da mãe, formando assim uma angústia primordial. Para Rank então, a angústia existe no bebê “antes de qualquer conteúdo específico se vincular a ela”. Freud, como citado anteriormente,

em “Inibição, Sintoma e Ansiedade” (1926) irá construir uma resposta à obra de Rank “O trauma do Nascimento” (1924) apontando uma crítica em que Rank teria inferido, interpretado, as sensações e vivências do recém-nascido em relação à angústia e ao desenvolvimento do conceito deste afeto e, por mais que Freud também dê ao nascimento tamanha importância para se compreender a angústia, o mesmo busca outros meios de desenvolvê-la. Já a crítica de Rollo May à teoria de Rank faz apelo central à falta de distinção entre o medo e a angústia. Para May, Rank acaba usando a palavra medo para definir o sentimento da criança no nascimento, um medo interior que precede qualquer ameaça exterior. Por fim ele parece estabelecer que no bebê então a angústia primordial acaba por atingir duas formas: o medo da vida e o medo da morte (May, 1980). Em outras palavras, o medo da vida seria o medo das possibilidades da existência e de sua abertura enquanto processo de individuação, enquanto o medo da morte seria a angústia de ser “tragado pelo todo” ou “estagnar em relações dependentes” (May, 1980, p. 153).

No entendimento de May, Rank foi um dos estudiosos que melhor abordou a angústia quando a relacionou com a separação. Porém, apesar disso, demonstrou pouco distanciamento entre o conceito e a definição do medo e da angústia. Posteriormente, May (1980) parece fazer a mesma crítica de Freud à teoria de Rank, questionando se existe possibilidade de se falar sobre sentimentos reais na experiência do nascimento ou se o nascimento aparece apenas enquanto acontecimento simbólico que embasaria separações posteriores no desenvolvimento do sujeito.

Também podemos trazer a discussão, o dissidente de Freud, Alfred Adler (1870-1937) que conduziu sua análise também sobre o início da vida, mas não aceitou a teoria libidinal nos bebês, e sim um estado de inferioridade biológica e insegurança. Os bebês, por exemplo, somente sobrevivem devido os cuidados dos pais, por isso iniciam a vida estabelecendo uma relação de dependência a qual somente vai ser superada por meio da progressão de vínculos estabelecidos no círculo social que ligam um ser humano a outro ser humano (May, 1980).

Tal dependência e a progressão do indivíduo mediante ela depende de alguns fatores: a fraqueza orgânica; a posição do indivíduo em um grupo familiar; a discriminação social. Assim, segundo Adler, a forma como esses fatores se dispõem na vida do sujeito pode refletir na formação (acentuar ou atenuar) de seu sentimento de inferioridade. Ora, uma forma já citada anteriormente de superação da inferioridade diz respeito a necessidade de poder aliada a hostilidade perante os outros, o que é prontamente reafirmado em Adler. Sendo assim, de acordo com May (1980), em Adler a função da angústia seria como uma arma de agressão, ou seja, uma forma de dominar os outros. A angústia para Adler aparece como um traço de

caráter e não necessariamente como afeto. Essa questão específica leva a crítica de May em relação a Adler, porque em Adler parece existir uma tendência a simplificação excessiva. As concepções de Adler a respeito da angústia tomaram maior profundidade quando foram estudadas por Horney, Fromm e Sullivan os quais serão tratados na sequência.

Karen Horney (1885-1952), considerada uma das precursoras da chamada “psicanálise culturalista”³, estabeleceu a angústia num quadro de referência sociopsicológico, o qual sustentou, de certa forma, que a angústia decorre de relações perturbadas. Para a psicanalista “é justamente o conflito que pode criar a angústia” (Horney, 1937, p. 29). Essa abordagem psicológica enfoca então a relação da criança com as pessoas que são significativas em seu ambiente. Para a psicanalista, de acordo com May “a frustração de tendências instintivas somente resulta em angústia quando essa frustração ameaça algum valor ou modo de relacionamento interpessoal que o indivíduo julga vital para sua segurança” (1980, p. 160).

Lembramos que Horney faz parte do grupo de psicanalistas culturalistas que, diferentemente de Freud, estabeleceram a angústia antes das pulsões instintivas, uma vez que, no caso de Horney, considera essas próprias pulsões como um produto da angústia; quer seja, “os impulsos e os desejos só se convertem em pulsões quando motivados pela angustia” (May, 1980, p. 161). Então, em específico, a angústia seria uma reação a uma ameaça que confronta valores do indivíduo que considera como essencial para a manutenção de sua existência.

Diante disso, Horney distinguirá graduações da angústia. Iniciando pela angústia básica, que seria uma formação de defesas neuróticas, sendo básica por ser a base das neuroses e por ter como casa as relações conturbadas da criança com seus pares, com suas pessoas significativas. Essa angústia básica não pode ser separada da hostilidade, visto que acontece a partir de repressões, sendo assim, a angustia básica é a angustia frente a um mundo hostil. Em seu livro “A Personalidade Neurótica de Nosso Tempo” publicado originalmente em 1937, Horney conceitua a angústia como uma advertência de que algo não anda bem e que, por isso, acaba nos avisando que devemos, de alguma forma, nos proteger. Posteriormente, a mesma irá enfatizar o conceito de que a repressão e a hostilidades poderiam engendrar a angústia (Horney, 1937). A psicanalista ainda destaca que, em nossa cultura, tendemos a escapar da angústia ao tentar a racionalizar, negar, narcotizar ou “evitar todo sentimento, impulso ou situação capaz de despertá-la” (Horney, 1937, p. 31). O que

³ A denominada “Psicanálise Culturalista” teve origem em solo estadunidense com os psicanalistas freudianos, que passaram a considerar o avanço do conhecimento propiciado pela antropologia e sociologia em fins do século XIX e não apenas o modelo biológico e psicológico estabelecido por Freud.

percebemos ao analisar Horney e o desenvolvimento da angústia em seus estudos é que a mesma atribui papel central a hostilidade (consequência da repressão) como fonte produtora de angústia:

Esses processos que emanam da hostilidade reprimida resultam em angústia. Na verdade, a repressão causa precisamente esse estado característico de ansiedade; uma sensação de estar desarmado diante de algo percebido pelo sujeito como um perigo intransponível que o ameaça de fora (Horney, 1937, p. 45, *tradução nossa*).

Como se sabe, no mundo psicanalítico, as repressões acontecem desde a infância e assumem papel simbólico ao longo do desenvolvimento do sujeito, como confirmado por Horney. Em Horney, então, a angústia habita um lugar também contextual, onde o desenvolvimento social, externo por assim dizer, de um mundo hostil, acaba por interferir na forma como essa angústia base se caracteriza. Posteriormente, Sullivan também abordará a angústia a partir dessa concepção interpessoal.

O psicanalista Harry Stacy Sullivan (1892-1949) teve um papel importante na formulação do conceito da angústia, apesar de ser uma formulação inacabada. Assim como Horney, base de sua teoria sobre a angústia vem do conceito de personalidade entendida como um fenômeno interpessoal que se desenvolve desde as primeiras relações que o bebê estabelece com as pessoas significativas em sua vida. Conforme a teoria de Sullivan, as atividades do organismo humano possuem duas vertentes, uma que busca pela satisfação e outra que busca por segurança. Nessa segunda atividade, busca-se um alcance de poder que para Sullivan é, em certa medida inato, ao se buscar uma expansão do organismo, que tem valor adaptativo do organismo com o ambiente e suas possibilidades de expansão. Agora, essa busca depende da forma como são estabelecidas as relações interpessoais (May, 1980).

Especificamente é a angústia, como analisa Sullivan, que aparece como resultado dessa busca de aprovação e do medo da desaprovação em relação as pessoas significativas em sua vida. Ainda, Sullivan entende que o “Eu é formado a partir da crescente necessidade do bebê de lidar com a experiências criadoras de angústia” (May, 1980, p. 168), em outras palavras, para ele, o eu se formaria à medida que nos defende da nossa própria angústia. May considera que Sullivan trouxe nessa análise boas formulações em relação a saúde emocional e a angústia, porque: “A saúde emocional é igual ao grau de consciência pessoal. Por conseguinte, o esclarecimento da angústia possibilita a expansão da consciência e do eu. Isso significa a realização da saúde emocional” (May, 1980, p. 169).

Por fim, podemos concluir nesse aporte psicológico-psicanalítico que, May ao revisitar todos esses autores, visa explicitar como a angústia sempre está envolvida com valores que, de certa maneira, são ameaçados pelo mundo, fazendo com que o indivíduo sinta sua própria existência como ameaçada. Isso está bem claro na ideia de Horney que entende a angústia como causada por qualquer coisa que ameaça a integridade vital do sujeito. Do mesmo modo, tanto nos estudos de Horney quanto naqueles de Adler, temos a angústia associada com a hostilidade, promovendo assim um ciclo: a angustia cria a hostilidade que, por sua vez, gera nova angustia (May, 1980). Assim, as contribuições desses autores no que diz respeito a angústia colocam o problema “em nível francamente psicológico, com seus necessários aspectos sociais, em contrastes com as tendências de Freud para formas quase fisioquímicas de pensamento” (May, 1980, p. 165).

A partir desse breve estudo em relação as bases históricas, filosóficas, psicológicas e psicanalíticas podemos perceber os caminhos que o “conceito de angústia” e a “vivência da angústia” seguiu até chegar as bases da prática psicoterapêutica. O que ficou evidente é que a angústia, principalmente na Psicologia e Psicanálise, parece ter sido atrelada sempre a alguma ameaça que poderia levar a uma ruptura (de forma simbólica), seja uma ruptura de valores, de separações ou até mesmo em relação a vida, no caso, a morte.

CAPÍTULO II

A ANGÚSTIA NA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA DE MARTIN HEIDEGGER

“Quanto maior a extensão de um conceito, menor a sua compreensão”.
(Aristóteles, 384 a.C. – 322 a.C.)

No capítulo anterior fizemos um caminho histórico do conceito de angústia, reforçamos sua trajetória em contextos históricos de diferentes épocas. Tal caminho foi percorrido a fim de fornecer uma base conceitual para que possamos compreender, aqui, o fenômeno da angústia, agora revisitado pela Fenomenologia filosófica, em especial da fenomenologia-hermenêutica de Martin Heidegger. Assim, neste capítulo, revisitaremos a analítica fundamental tal como foi apresentado e compreendido pelo filósofo Martin Heidegger em sua obra capital “Ser e Tempo” (1927), para em seguida explicitar como a angústia ocupa um lugar essencial como um estado fundamental do ser-no-mundo humano, ou seja, um existenciário que revela a condição de ser-no-mundo do *Dasein* (o ser humano).

2.1 A analítica existencial de M. Heidegger.

Como se sabe, o filósofo alemão Martin Heidegger elaborou uma das mais robustas obras sobre o tema da existência humana e as condições que a permeiam, e nesse esforço, seu pensamento foi consagrado a uma única questão: o que significa ser? (Dubois, 2004, p. 9). Nasceu em 1889, em *Messkirch*, na região de Bade, num ambiente intensamente católico. (Dubois, 2004, p.11). Recebeu, conforme o catolicismo tradicional de seus pais, uma formação intelectual essencialmente religiosa, levando-o a ingressar na Universidade de Teologia de Friburgo. Abandonou-a alguns meses mais tarde, mudando-se para a Filosofia. Foi nesse transcurso acadêmico de seu aprendizado universitário na Filosofia que Heidegger leu Husserl, Nietzsche e Kierkegaard.

Em 1913, o recém professor Heidegger, foi habilitado a ensinar na Universidade de Friburgo ao lado de seu mestre espiritual, Edmund Husserl (Huisman, 2001). Foi casado com Elfriede Petri, com quem teve dois filhos. Nesse ínterim, manteve uma relação amorosa com a jovem estudante de filosofia Hannah Arendt.

Um episódio controverso de sua trajetória aconteceu quando eleito reitor na Universidade de Marburgo em 1933 dado sua adesão silenciosa ao ideário nacional-socialista

(1933-1935) que chocou profundamente seus contemporâneos. Após sua desilusão, abandonou o partido nazista, mas mesmo assim, ao terminar a guerra, pelo seu envolvimento nazista o filósofo ficou proibido de ensinar entre os anos de 1945 a 1951. Nesse momento sua obra fica temporariamente no esquecimento, mas aos poucos a força do seu pensamento vai sendo redescoberta e hoje é reconhecido como um dos maiores filósofos do século XX. Morreu em 27 de maio de 1976.

A tarefa de Heidegger nasceu da leitura profunda dos filósofos que o precederam, de Platão a Husserl. As especificidades da filosofia proposta por Heidegger encontra fundamento em uma denúncia à tradição metafísica (considerada, por ele, a filosofia que vem desde Platão até Nietzsche) e sua subsequente presença nas ciências naturais da época, que promoveram o esquecimento ou simplesmente ignoraram a questão do ser; questão essa que é retomada pelo autor ao longo de toda sua obra. De acordo com Gattamelatti (2017) é com Heidegger que se inverte a primazia tradicionalmente atribuída ao conhecimento como modo de relação entre o externo e o interno, pois Heidegger estima que o princípio de todos os princípios da Fenomenologia não pode ser de natureza teórica, mas sim de uma “atitude fundamental” sendo um modo de se comportar frente a experiência (Gattamelatti, 2017, p. 35).

É em “Ser e Tempo” que Heidegger fornece o solo filosófico para recuperar a sua questão que considera primordial: a “questão do ser”. Afinal, para o filósofo o ser “é o conceito mais universal e mais vazio. Como tal, resiste a toda tentativa de definição” (1927/2005, p. 27). Nesta obra, dada como incompleta e dividida em subseções, o filósofo define o termo que irá servir como substância essencial para toda a sua investigação: o *Dasein*. Assim, é em uma analítica do *Dasein* que teremos “o cumprimento da ontologia fundamental e da fenomenologia” (Gattamelatti, 2017, p. 87, *tradução nossa*). O que acontece é que, como o ser faz parte da compreensão do *Dasein*, temos uma necessidade preliminar de diferenciar os termos “ser” e “ente” utilizados pelo filósofo.

Para ele, o “ente” é tudo aquilo de que falamos, tudo que entendemos, com que nos comportamos, dessa ou daquela maneira, enquanto o ser está naquilo que é e como é, no ser simplesmente dado, estando assim também dado no *Dasein* (Heidegger, 1927/2005). Agora, o “ser” é sempre o ser do ente, se manifestando a partir deles. Em outras palavras, ao questionar a apropriação da metafísica unicamente pelo ente e não pela questão do ser, Heidegger, para iniciar sua obra, vê tamanha importância em diferenciá-los. Para o filósofo o ser é anterior a qualquer ente, mesmo que o precise para se manifestar. De acordo com Barreto e Gomes (2008, p. 1), para Heidegger “é a partir do ser que o ente ganha a sua possibilidade de determinação.” Possibilidade essa que está sempre em abertura, a medida que o ser acontece.

A partir disso só seria possível ter acesso a questão do ser a partir do ente. O ente eleito por Heidegger para tamanha complexidade é o *Dasein*, ente que tem como essência o ser, essência essa que se manifesta através do próprio existir. Mas porque eleger o *Dasein* enquanto ente para se apropriar do sentido do ser? O *Dasein* é o ente que traz um caráter privilegiado à questão do ser (Heidegger, 1927/2005). Dado sua base ôntica-ontológica, o *Dasein* é o único ente em que o ser acontece enquanto abertura, na relação consigo mesmo e com outros entes. (Barreto & Gomes, 2008). Heidegger enfatiza como a terceira característica do *Dasein* essa estruturação ôntico-ontológica e, desta forma, deve ser “o primeiro interrogado, antes de qualquer outro” (1927/2005, p. 40). Isso se esclarece no parágrafo de Araújo (2013, p. 52):

A estrutura ontológica do *Dasein*, ou seja, o seu específico modo de ser que consiste na existência, caracteriza-se pelo fato de colocar o problema do ser. Sendo assim, para afrontar o problema do ser é necessária uma análise preliminar daquela estrutura: uma analítica existencial do modo de ser do *Dasein* (Araújo, 2013, p. 52).

Quer dizer, isso reitera que o filósofo alemão acreditava que sua análise sobre a questão do ser só poderia ser realizada recorrendo à fenomenologia hermenêutica que terá fundamento na ontologia dado que, para o filósofo, o questionamento ontológico é o mais originário (Heidegger, 1927/2005). Nesse sentido, para Heidegger:

A fenomenologia é via de acesso e o modo de verificar para se determinar o que deve constituir tema da ontologia. A ontologia só é possível como fenomenologia. O conceito fenomenológico de fenômeno propõe, como o que se mostra, o ser dos entes, o seu sentido, suas modificações e derivados. Pois, o mostrar-se não é um mostrar-se qualquer e, muito menos, uma manifestação. O ser dos entes nunca pode ser uma coisa atrás da qual esteja outra coisa que não se manifesta (Heidegger, 1927/2005, p. 66).

Então, temos que o método elegido por Heidegger como “fenomenológico” visa compreender a questão do ser a partir da manifestação do ser, já que “a questão da existência sempre só poderá ser esclarecida pelo próprio existir” (Heidegger, 1927/2005, p. 39). Isso quer dizer, esclarecida a partir do *Dasein* que “é o ente que se comporta e se relaciona com aquilo que também questiona” (Heidegger, 1927/2005, p. 39). Diante disso, o caminho percorrido com a fenomenologia hermenêutica na questão do ser estabelece o grande tema: o *Dasein*, o ser-aí. A análise do *Dasein* aparece então como primeiro e grande desafio de seu questionamento sobre a questão do ser, porque:

O *Dasein* designa o homem [...] considerando que somente o homem é susceptível de o interrogar e de lhe dar a capacidade do ser-aí. Em outros termos, o *Dasein* é a própria possibilidade para o homem de interrogar o ser, ao mesmo tempo que a condição para que o ser esteja presente e seja interpretável [...] não pode haver compreensão do ser senão em pleno desenvolvimento, ou seja, em ato (Huisman, 2001, p. 103).

O *Dasein* estabelece-se como um ponto de partida e via de acesso ao tratamento da questão ontológica, designando o ser do humano como o lugar de onde se manifesta o ser (Zuben, 2011). Sendo assim, a partir da descrição fenomenológica, o *Dasein* dispõe de interpretações variadas de si mesmo e, portanto, tem a tendência de compreender seu próprio ser a partir do ente com o qual se relaciona, a partir do “mundo” (Heidegger, 1927/2005), ou seja, “ser-no-mundo”, um mundo cujo espaço o humano se realiza.

Segundo Heidegger (1927/2005, p. 91) o “ser-no-mundo” é uma constituição necessária do *Dasein*, mas de forma alguma suficiente para determinar de completo o seu ser”. A análise preparatória do *Dasein* começa com a identificação do ser-no-mundo como sua estrutura básica e enquanto totalidade do existir do *Dasein*, não tendo nenhuma posição arbitrária. Além disso, enquanto coisas são os entes pertencem ao mundo (intramundanos), o *Dasein* é no mundo e, assim, enquanto tal, se distancia de si, pois se fragmenta nas relações com as coisas que *estão* no mundo. Tem-se então uma identificação do *Dasein* como lançado e de-caindo no mundo, estando distante de sua capacidade de se guiar por si mesmo, de escolher a si mesmo, existindo, na maior parte das vezes, de modo impróprio. Heidegger chama esse movimento de inautêntico, porém, ressalta que o *Dasein* não se perde para sempre na inautenticidade (Inwood, 2002).

2.2 A Angústia como existenciário.

Qual seria então o fenômeno capaz de retirar o *Dasein* de seu estado de queda a fim de reconduzi-lo a si mesmo? O fenômeno central, que coloca o *Dasein* frente a frente com o ser não parece proceder de uma ideia *a priori*, mas sim daquilo que chama de angústia. Gattamelati, em seu texto “A angústia como acesso pré-ontológico” ressalta que: “Heidegger considera que se existe um fenômeno em que o *Dasein* se mostra como tal e em sua plenitude, de uma maneira simplificada e elementar, os problemas da analítica existencial receberiam uma fundamentação completa. A angústia é este fenômeno” (2017, p. 84, *tradução nossa*).

Assim sendo, como mencionado anteriormente, Heidegger constrói toda sua analítica a partir do *Dasein* o qual, para ele, existe como abertura e, por isso, não possui delimitações

objetivantes, tendo em vista que qualquer delimitação do *Dasein* o faria um ente simplesmente dado. O filósofo, em uma abordagem fenomenológica, descreve o *Dasein* como um ser que existe-no-mundo, manifestando-se enquanto tal por meio de sua lida contínua com o mundo circundante. No entanto, essa manifestação do *Dasein* nem sempre ocorre de maneira autêntica, podendo se distanciar de si mesmo, vivenciando uma “existência inautêntica”, caracterizada pela falta de questionamento e compreensão de seu próprio ser. Nesse estado de inautenticidade, o *Dasein* se encontra na maioria de vezes imerso em ocupações triviais e cotidianas, perdendo de vista as questões mais fundamentais da existência, estando assim desconectado de sua essência e de suas possibilidades mais autênticas.

Para Heidegger, a possibilidade da saída da inautenticidade envolve o despertar para a autenticidade, ou seja, para as questões fundamentais da existência. Isso quer dizer, quando o *Dasein* humano passa a lidar consigo mesmo e com sua verdadeira natureza, vivendo de acordo com suas próprias possibilidades. Essa condição pode ser possibilitada, como exposta por Heidegger (1927/2005), pelo existenciário da “angústia”, que revela a inadequação das formas de vida inautênticas e instiga o indivíduo a buscar um sentido mais autêntico para sua existência. Na angústia o *Dasein* se depara com o abismo de seu ser, com a falta de fundamento último de sua existência. Gattamelati, como já mencionado, compreende em seu estudo que o fenômeno da angústia aparece como uma “mostra fenomenológica eminente e radical” que oferece a abertura para a continuidade de uma ontologia, e afirma que o *Dasein*, se angustia com o “ser e ter que ser” (Gattamelati, 2017, p. 108, *tradução nossa*) e continua:

Observar que a estrutura pura e plena do ser ou do ser-no-mundo, seja o que aparece na angústia significa, em relação as exigências metodológicas formuladas na analítica existencial, que a disposição afetiva da angústia é um fenômeno unitário e total em que o *Dasein* é exibido de forma simplificada e elementar através da mais ampla e originária possibilidade (Gattamelati, 2017, p.108, *tradução nossa*)

Então, ao considerar a angústia enquanto fenômeno ontológico, Heidegger se afasta de conceituações objetivistas e empiristas na tentativa de diferenciar daquilo que se entende de angústia em uma perspectiva ontológica. Na analítica de Heidegger a angústia está diretamente ligada com o de “ser-para-a-morte” que também aparece como uma possibilidade mais própria do ser (Reis, 2004). Quando lançados no mundo somos designados a nossa condição finita o que faz então com que o ser-para-a-morte pertença de maneira essencial ao estar lançado do *Dasein* e, na maior parte das vezes, o *Dasein* encobre de si mesmo esse ser-

para-a-morte mais próprio, levando a vida ou o projeto da vida de forma inautêntica. Em outras palavras, a morte não é tematizada de forma que seja vivida, mesmo que saibamos sobre ela, e esse distanciamento coloca o *Dasein* mais próximo de uma existência inautêntica.

Mas, o que seria então, para Heidegger, o ser autêntico? No modo autêntico o ser-para-a-morte é compreendido, é aceito, de tal forma que proporciona a totalização do que o *Dasein* é capaz. De acordo com Reis:

No modo autêntico de ser-para-a-morte, a antecipação decidida da negatividade das possibilidades existenciais, pode acontecer a singularização da existência. Ou seja, a singularização acontece quando as possibilidades que já se é forem assumidas de modo decidido, sendo, então, projetadas propriamente. (Reis, 2004, p. 68)

O *Dasein* enquanto existência aberta às infinitas possibilidades de existência só pode encontrar o sentido, o modo de existir autêntico, quando lida com sua própria finitude. A angústia, aqui, pode aparecer como um modo de ser que, em meio a infinitas possibilidades de existência possui uma vida que se abre a finitude. É um estado de profunda inquietação e perturbação que surge quando o *Dasein* se confronta com a própria finitude e a possibilidade de sua própria morte. Todavia, no cotidiano, ou seja, no impessoal a angústia é compreendida como um sentimento de medo ou ansiedade em relação a algo específico, sendo revertida em temor, cujo existir inautêntico “não se permite a coragem de se assumir a angústia com a morte” (Heidegger, 1927/2005, p. 36).

Bem, seguindo as análises de Heidegger (1927/2005) temos que a angústia (*Angst*) é uma condição fundamental da existência humana que revela a condição de ser-no-mundo do *Dasein*. Ainda, para Heidegger, a angústia é uma disposição afetiva que abre o existente humano como mortal, ou seja, como ser-para-a-morte. Quando o *Dasein* é interpelado pela angústia, assume a existência com estando lançada no mundo, porém sem controle total sobre sua própria existência, revelando assim a contingência e finitude da vida humana. Por isso, em breves palavras podemos dizer que: o ser-para-a-morte é essencialmente angústia.

Como temos visto para Heidegger (1927/2005) a constituição fundamental do *Dasein* é o ser-no-mundo. A angústia é um aspecto inerente ao ser, mas que lançado nesse mundo, o *Dasein* acaba se apropriando de modos de ser que o distanciam dessa condição, porque “imerso no impessoal junto ao “mundo” das ocupações revela que o *Dasein* foge de si mesmo como seu próprio poder-ser propriamente” (Heidegger, 1927/2005, p. 247). Isso fica mais evidente quando Heidegger (1927/2005) difere a angústia do temor, por exemplo, porque para o filósofo o “o que” da angústia não é um ente intramundano. A angústia não

parte nem se direciona à um objeto, situação ou coisa, não se ocupa de coisas, o “o que” da angústia é inteiramente indeterminado. Heidegger nos diz que “nada do que é simplesmente dado ou que se acha à mão no interior do mundo serve para a angústia com ele angustiar-se” (Heidegger, 1927/2005, p. 250). A angústia assim parece se angustiar com o nada, com aquilo que não está em parte alguma. Heidegger prossegue:

O mundo não é mais capaz de oferecer coisa alguma, nem sequer a co-pre-sença dos outros. A angústia retira, pois, do *Dasein*, a possibilidade de, na de-cadência, compreender a si mesma a partir do “mundo” e na Interpretação pública. Ela remete ao *Dasein* para aquilo que a angústia se angustia, para o seu próprio poder-ser-no-mundo. (Heidegger, 1927/2005, p. 251)

Esse desinvestimento no mundo enquanto tal nos leva a crer que a angústia rompe com a familiaridade contemporânea (Heidegger, 1927/2005), tira o indivíduo daquilo que lhe é cotidiano. Essa falta de familiaridade deve ser então compreendida como um fenômeno originário. Dubois, em seu livro “Introdução a Heidegger” publicado em 2004, explica que, na angústia:

[...] sou reconduzido ao meu ser-no-mundo puro e nu, o qual não depende senão de mim, isolado, agarrá-lo ou não. Meu ser em função de mim mesmo aparece em seu caráter crucial: sou reconduzido do impessoal para a possibilidade de ser eu mesmo (Dubois, 2004, p. 42).

As palavras de Dubois ficam evidentes na fenomenologia de Heidegger (1927/2005) onde, no *Dasein*, a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, para o ser-livre, para a liberdade de assumir e escolher a si mesmo, para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é. A angústia aparece então enquanto fenômeno onde a existência se reconduz a sua originalidade, àquilo que tem e é de mais próprio. Dentro dos estudos e conceitos propostos por Heidegger, a angústia aparece como uma habitação mais própria e libertadora do ser humano.

Agora, nesse movimento angustiante rumo à uma vida que se diz ou se quer autêntica, existe uma singularização da existência que é resultado de um movimento em direção a si mesmo, assumindo corajosamente a existência como fonte finita de possibilidades. Por isso Heidegger confirma então que “a angústia, enquanto disposição fundamental, pertence à constituição essencial do *Dasein* como ser-no-mundo. E que, como existencial, jamais é algo simplesmente dado e sim um modo próprio do *Dasein* de fato, ou seja, é uma disposição” (1927/2005, p. 253).

A tentativa de Heidegger foi descrever a angústia como um fenômeno ontológico e não a reduzir a um fenômeno meramente antropológico ou psicológico como fizeram as ciências positivistas. Isso implica em se afastar das abordagens psicologistas e empiristas que simplificam a angústia como uma questão puramente individual ou subjetiva. Por isso, em "Ser e Tempo", Heidegger descreve a angústia como um existenciário peculiar que revela condições fundamentais do existir humano. A angústia não é simplesmente um estado emocional ou psicológico, mas sim uma disposição afetiva que nos coloca diante da verdade do ser.

CAPÍTULO III

A QUESTÃO DO FENÔMENO DA ANGÚSTIA NA *DASEINSANALYSES* DE LUDWIG BINSWANGER E MERDARD BOSS

A Daseinsanálise é uma abordagem psicoterapêutica desenvolvida por Ludwig Binswanger e, mesmo com modificações, continuado pelo Medard Boss, ambos psiquiatras suíços influenciado pelas ideias da fenomenologia husserliana e também, como enfatizado anteriormente, a heideggeriana. Oriundos da prática psiquiátrica e psicanalítica, encontraram na Fenomenologia a base, o solo fundamental, para que desenvolvessem uma outra prática clínica psicopatológica, constituída principalmente a partir do conceito principal de Heidegger em sua obra “Ser e Temo”: o *Dasein*.

Neste sentido, no presente capítulos, temos a intenção de retomar o desenvolvimento dessa constituição clínica inicialmente com Ludwing Binswanger e, posteriormente, Medard Boss e, destacar como os psiquiatras trabalharam o conceito de angústia ao longo de suas obras.

3.1 A Daseinsanalyse de Ludwing Binswanger.

Como já mencionado, Ludwing Binswanger (1881-1966) foi o psiquiatra suíço responsável por dar início e corpo à chamada clínica *daseinsanalítica*, a fim de contribuir e transformar a prática médico-psiquiátrica de sua época. Binswanger, nascido em uma aldeia na fronteira entre a Alemanha e a Suíça e em uma família onde a prática da clínica psiquiátrica se fez presente, o que parece ter influenciado ou direcionado o caminho de Binswanger. Seguindo então o caminho da medicina, foi nessa trajetória que o estudante de psiquiatria estabeleceu contato com nomes como Eugen Bleuler e C. G. Jung (Medeiros, 2019).

Foi na amizade com Carl Jung que Binswanger teve contato também com Freud e, a partir disso, um contato com a psicanálise. Desse contato que, posterior ao rompimento entre Jung e Freud, Binswanger assume a direção clínica da sua família e introduz a psicanálise pela primeira vez na Clínica Suíça. Como menciona Medeiros (2019), além da Psicanálise o psiquiatra se interessava também pela filosofia e, por esse interesse, foi um mediador entre o campo da psiquiatria, psicologia e filosofia. Essa mediação acontece pela necessidade de Binswanger de encontrar na filosofia uma base para seu trabalho clínico que o levasse além da concepção científica natural (Medeiros, 2019). Neste movimento através da filosofia,

Binswanger se depara com uma fenomenologia filosófica que o leva a um foco maior na consciência psíquica e depois na questão da existência, o que iremos enfatizar adiante. (Medeiros, 2019)

Através de seu interesse pela filosofia, Binswanger, ao entrar em contato com a Fenomenologia de Edmund Husserl e depois de Martin Heidegger a reconheceu como método e como uma possibilidade no fazer psiquiátrico da época que, para ele, baseado nas ciências naturais, parecia ser insuficiente para o tratamento do sujeito o qual era desconsiderado em sua subjetividade. Partindo de sua experiência psicanalítica freudiana, encontrou, em um primeiro momento, na fenomenologia de Husserl e suas críticas ao psicologismo, um direcionamento diferente às suas pesquisas, conduzindo-o àquilo que, inicialmente, optou por chamar “Antropologia Fenomenológica” (Dastur, 2005), levando-o a conceber o ser humano e sua existência como sujeito permeado por uma história de vida em totalidade. Quer dizer, o humano passa a ser percebido como um organismo que vive em um momento histórico e que funciona à sua maneira (Binswanger, 1924/1971 citado por Moreira & Pita, 2013).

Binswanger, em seu livro “Sonho e Existência” (1930/2013), ao citar Husserl, diz que o mesmo denomina as essências “no sentido mais originário e mais simples de gêneros, e, naturalmente, em oposição direta ao sentido psicológico popular e biológico da palavra” (p.97). Para ele “o ideal da ciência natural de tornar perceptível isoladamente as funções parciais particulares, precisa ser necessariamente deixada de lado aqui, na área psicológica” (1930/2013, p. 104). E continua:

A fenomenologia então, em verdade, ela mesma um edifício doutrinário científico, tem como mérito o fato de nos reconduzir com a maior energia possível para uma consideração pura e simples dos fenômenos, ensinando-nos a só deixar em vigor aquilo que efetivamente vemos, em uma intuição sensível ou categorial, e nos protegendo de uma imiscuição do visto em qualquer teoria, por mais bem fundada que essa seja. Esse continuará sendo seu mérito, mesmo que ela mesma não consiga se impor em suas consequências filosóficas derradeiras. (Binswanger, 1930/2013, p. 104)

Assim sendo, a partir de fundamentos fenomenológicos, o paciente deve ser compreendido como um intérprete do próprio sofrimento, retirando assim a primazia do conceito psicanalítico de inconsciente. Binswanger (1930/2013) diferencia a ciência natural da fenomenologia, afirmando que, a primeira delas lida com coisas realmente existentes, efetivamente presentes enquanto; a segunda, se dedica à visão das essências, com os fenômenos que não pertencem à natureza, mas que possuem uma essência capaz de ser

apreendida. Com isso, Binswanger percebe novas possibilidades no campo da psiquiatria e psicopatologia por meios de um *olhar fenomenológico* da existência humana.

Como mencionado anteriormente, foi através da fenomenologia husserliana que Binswanger conseguiu perceber a distinção entre o método fenomenológico e o pensamento objetivante dos naturalistas. Sendo assim, a fenomenologia de Husserl serviria como uma nova base para a necessidade de Binswanger em sanar as questões do sujeito, as questões do ser, e essa possibilidade surge através de seu contato com o conceito husserliano de consciência intencional. A partir disso, a fenomenologia da consciência, a fenomenologia eidética de Husserl e seu conceito de intencionalidade, Binswanger inicia um caminho rigoroso para se compreender os fenômenos psicóticos estudados e analisados na clínica psicopatológica.

A fenomenologia ofereceu uma outra maneira de compreender o ser humano, ou seja, uma antropologia fenomenológica cuja intenção favoreceu explicar o ser humano a partir de sua história biográfica e seus significados. Nesse contexto, Binswanger suspende o fenômeno da psicose, por exemplo, de uma compreensão puramente naturalista e passa a analisar diretamente como o paciente psicótico vivencia suas experiências. Ao compreender fenomenologicamente o mundo do psicótico, Binswanger deixa evidente que precisamos nos ater a concepção de que é um mundo formado de uma maneira diferente, sendo limitante compreendê-lo apenas a partir da descrição. O psiquiatra menciona que “o fenomenólogo que se protege de todas as confusões dos fenômenos da consciência com a natureza, só sabe com certeza uma coisa: o fato de que esse ato é um fenômeno de sua consciência” (Binswanger, 1930/2013, p.107), dando ênfase então a forma como o sujeito experiencia a vivência.

Todavia, a base fenomenológica husserliana não demorou a ficar insatisfatória no que diz respeito à psicopatologia. Para ele Husserl parece ter deixado um hiato ao falar sobre a conexão entre a fenomenologia e a psicologia por exemplo (Binswanger, 1930/2013). Além disso, seu contato primeiro com a fenomenologia husserliana parece ter dado o impulso teórico para sua analítica existencial posterior, a qual só realizou efetivamente seu salto quando em contato com a fenomenologia heideggeriana. De acordo com Medeiros (2019, p. 88), no período de 1930 e 1940:

Binswanger se baseou na fenomenologia husserliana no intuito de dar uma outra fundamentação teórica, mais humana e integral à psicoterapia psicanalítica, via as análises intencionais da consciência e do método fenomenológico [...] Nessa Antropologia Fenomenológica está incluída a ideia de Psicoterapia, porém não discutiu ou apresentou

diretamente uma ideia ou conceito de psicoterapia fenomenológica, cujo termo específico nem aparece em seus escritos.

Com isso, mediante todas essas questões elencadas passemos à concepção de Psicoterapia apresentada por Binswanger em um segundo momento. A fim de ampliar seus conhecimentos e depois de ter contato com a obra “Ser e Tempo”, acaba por se embasar na fenomenologia heideggeriana dando início a sua análise existencial.

Neste segundo momento, Binswanger direciona seu objeto ao conceito trabalhado ao longo de toda a obra de Heidegger: o *Dasein*, o que o faz substituir, então, o termo “Antropologia Fenomenológica” para “*Daseinsanalyse*” no ano de 1941. Com a contribuição do termo *Dasein*, Binswanger percebe que a experiência psicótica deixaria então de ser mero objeto para se tornar o sujeito da psiquiatria. De início, a “*Daseinsanalyse*” se desenvolve como um método analítico para posteriormente ser considerada como clínica terapêutica que tinha como objetivo compreender terapeuticamente o mundo vivido dos pacientes psicóticos, mundo este que era considerado inautêntico ou alterado, fazendo da “*Daseinsanalyse*” uma Análise da Existência humana tal como se dá. É interessante destacar que o termo *Daseinsanalyse* tinha sido mencionado pela primeira vez pelo próprio Heidegger em sua obra aqui destacada.

O que percebemos no desenvolvimento dessa corrente é que a *Daseinsanalyse* sugere também, seguindo a própria fenomenologia, uma oposição ao naturalismo da psicanálise e a busca de uma base epistemológica para a psicopatologia, por isso, apoiou-se inicialmente na fenomenologia de Husserl e, depois, na obra de Heidegger (Dastur, 2005). Mesmo agora, dando certa ênfase ao conceito de *Dasein*, a *Daseinsanalyse* de Binswanger permaneceu atrelada à fenomenologia husserliana, fato reconhecido posteriormente pelo próprio Heidegger em Seminários de Zollikon (1959-1969) no encontro de 23 de novembro de 1965, que ao elaborar a diferença entre a *Daseinsanalyse* e a Analítica do *Dasein* menciona:

[...] isto sem levar em consideração a “*Daseinsanalyse* Psiquiátrica” de Ludwig Binswanger. A fenomenologia de Husserl que ainda o influencia, a qual permanece fenomenologia da consciência, impede a visão clara e hermenêutica fenomenológica do *Dasein*. (Heidegger, 1987/2001, p. 146)

Dado esse retorno a fenomenologia husserliana, Binswanger inauguraria aquilo que foi considerado a terceira fase da construção da *Daseinsanalyse*. Neste terceiro momento, Cabestan e Dastur (2011 citado por Moreira & Pita, 2013) vão afirmar que o psiquiatra se distanciou da exclusividade existencial dada a descrição de mundo dos psicóticos.

reaproximando novamente à fenomenologia husserliana, mesmo sem abandonar a analítica do *Dasein*. Aqui, Binswanger dará espaço a questão da falha de temporalidade das experiências descritas pelos psicóticos, caminho o qual percorre com sua aproximação à fenomenologia transcendental de Husserl. Percebe-se, nesse momento, um movimento do psiquiatra suíço a fim de sanar suas questões acerca do fazer psiquiátrico que não foram respondidos apenas através de sua *Daseinsanalyse*, voltando-se então ao conceito de sujeito transcendental. Para Binswanger:

[...]a pessoa que tem a vivencia sempre será dada aqui concomitantemente de modo intuitivo, no fenômeno concreto tanto quanto no conteúdo essencial abstrato do mesmo, e, entre fenômeno e a pessoa, será preciso vislumbrar nexos essenciais universais fixáveis de maneira totalmente exata. Aqui se dá o início do trabalho na região psicopatológica (Binswanger, 1930/2013, p. 125)

O que ele parece dizer aqui é que em cada fenômeno existe algo de universal que deve ser mostrado, iluminado, percebido, desvelado enquanto tal quando relatado como uma vivencia psicológica para, então, compreender como o sujeito o vive ou descreve. A partir disso, fica evidente que a *Daseinsanalyse* pretende, através de uma base fenomenológica ontológica e eidética buscar compreender como o ser se manifesta em um campo ôntico, a partir das intervenções terapêuticas de sua clínica psiquiátrica.

Medeiros (2019), ao analisar as fases de Binswanger em seu desenvolvimento da *Daseinsanalyse* e, ainda, ao investigar se existiu de fato uma psicoterapia fenomenológica construída por Binswanger, afirma que apesar da ideia de Psicoterapia ser inserida em sua “Antropologia Fenomenológica”, o mesmo não apresentou especificamente uma “psicoterapia fenomenológica”, como procedimentos e recursos próprios. Dessa maneira, segundo a autora, fica perceptível que a Fenomenologia aparece como aporte teórico e metodológico para a concepção psicopatológica, que promovendo resultados diferentes da Psiquiatria e da Psicanálise, levaria a uma prática da psicoterápica diversa, uma vez que a prática psicanalítica ainda estava estabelecida em uma metodologia baseada na causalidade e com enfoque naturalista.

As críticas de Binswanger à Psicoterapia, conforme Medeiros (2019) analisa, podem ser compreendidas a partir de três perspectivas distintas. Em primeiro lugar, questiona a tendência dos médicos de reduzirem o ser humano à sua doença ou sintoma, adotando uma visão abstrata da psique, o que resulta na ausência de uma verdadeira relação médico-paciente, substituída pelo foco exclusivo na doença. Em segundo, Binswanger argumenta que

essa abordagem unilateral não permite uma relação recíproca, já que estabelece uma hierarquia onde o médico se sobrepõe ao paciente. Por fim, aponta que essa interação não se dá como um encontro entre dois sujeitos, mas sim como uma prestação de serviço voltada para a causa, o sintoma ou a doença. Essas críticas, como mencionado, fundamentam-se na Fenomenologia e indicam possibilidades de desenvolvimento para a prática terapêutica, mas não propriamente uma “psicoterapia fenomenológica”! Estabelecida por métodos clínicos ditos fenomenológicos.

Todavia, frente essa construção da *Daseinsanalyse* de Binswanger através da fenomenologia husserliana e heideggeriana, Heidegger, posteriormente, e sem ter tido contato com Binswanger, critica esse movimento do psiquiatra suíço por este tentar analisar o *Dasein* (ontológico) de maneira ôntica (psicológico/psicopatológico), através exclusivamente de sua manifestação enquanto ser-no-mundo, excluindo assim outras categorias existenciais que o envolvem, e reduzindo a tarefa da ontologia. O filósofo alemão afirma que: “A analítica do *Dasein* não tem, pois, absolutamente nada a ver com um solipsismo ou subjetivismo”. E continua afirmando que o mal-entendido de Binswanger foi não ver que “a analítica do *Dasein* pergunta pela sua constituição fundamental ontológica (existencial) e não quer simplesmente descrever fenômenos ônticos do *Dasein*” (1987/2001, p. 142). Nesse contexto, observamos que a “angústia” enquanto fenômeno é abordada por Binswanger de maneira predominantemente ôntico-ontológica, manifestando-se principalmente em termos de análise de casos, como exemplificado no famoso caso citado pelo psiquiatra suíço.

3.1.1 A angústia enquanto fenômeno ôntico.

Binswanger, ao publicar o famoso caso de “Ellen West” em 1944 parece demonstrar o caminho percorrido pela *Daseinsanalyse* na prática. Neste fragmento o psiquiatra parece deixar claro sua insatisfação com as análises anteriores em relação à Ellen West, análises essas embasadas em um viés psicanalista. Com isso, o psiquiatra então passa a analisar as especificações clínicas à luz da fenomenologia e de seu desenvolvimento da *Daseinsanalyse*. A importância em ressaltar brevemente este caso é que Binswanger traz de forma pontual a questão da angústia ao longo do fragmento. Parecendo assim compreender a angústia através de um campo ôntico.

Ellen West foi uma paciente que manifestava como principal sintoma o transtorno alimentar, além de frequentes idealizações em relação a própria morte, isto é, a possibilidade de sua não existência. O mundo, para Ellen, tinha um caráter ameaçador e, essa angústia

existencial frente à própria nulidade era convertida em medo, no medo de engordar, o qual Binswanger define como sendo, na verdade, uma angústia ou, como o autor mesmo menciona, uma “*daseinangst*” (Binswanger, 1957).

Binswanger considerava que Ellen sentia que sua existência era ameaçada o tempo todo pela nulidade e é essa sensação frente a essa ameaça que passou a denominar de angústia, inclusive ressaltando o que Heidegger havia destacado previamente “aquilo diante do que o ser se angustia é o ser-no-mundo como tal” (Heidegger citado por Binswanger, 1957). Essa angústia de caráter existencial é o que isola e fecha o ser, por isso, para Binswanger (1957) a angústia é um fenômeno que, assim como para Heidegger, traz um desinvestimento do mundo e que, ainda, pode trazer como possibilidade existencial a não concretização da existência: “[...] a não significância do mundo revelada na angústia desmascara a nulidade daquilo que pode inquietar, a saber, a impossibilidade do criar a si mesmo sobre um poder-ser da existência nas práxis. A angústia se angustia pela existência nua.” (Binswanger, 1957, p. 104). Diante dessa compreensão em relação ao fenômeno da angústia, Binswanger encontra em Ellen West uma forma própria da expressão da angústia, ou seja, em seu medo de engordar, que, para ele seria uma concretização dessa angústia existencial severa (Binswanger, 1957).

Agora, será que o medo é sempre uma manifestação de angústia latente? Ou será que, ao se compreender a angústia em sua concretização como medo, perde-se o próprio do fenômeno angústia? Binswanger, apesar de tomar como base de suas constatações a fenomenologia heideggeriana e husserliana, parece não ter se desvencilhado da concepção histórica psicopatológica da angústia, mantendo o entendimento do medo na clínica como algo que pode ser medido dentro dos termos da causalidade que tanto tentou se esquivar. Isso fica evidente no seguinte trecho:

O medo de Ellen de engordar, portanto, seria designado mais corretamente por *temor* de engordar - mas mantenhamos a própria expressão utilizada por ela, que também corresponde à designação comumente usada na linguagem corrente, uma vez que esse medo de algo é, na verdade, uma expressão do *medo existencial* (*Daseinsangst*) (Binswanger, 1957, p. 65).

Ao analisar o caso em questão, observamos que Binswanger (1957) sustenta a ideia de que tudo relacionado ao caso converge para a angústia, que se manifesta quando o ser é confrontado com aquilo que o perturba. Mas, se a angustia não tem um objeto, diante do que se angustiará? No caso de Ellen West, toda essa análise nos leva a entender que a angústia existencial não é abordada de forma ontológica, mas sim ôntico-ontológico, sendo subvertida em seu medo ou temor de engordar, mesmo acompanhada das questões existenciais, como a busca por identidade, a luta contra a finitude e a confrontação com a própria mortalidade.

Nossa intenção não é questionar ou negar a estrutura clínica *daseinsanalítica* de Binswanger e sua concepção sobre a angústia, mas sim, explicitar qual o caminho seguido para que o fenômeno possa ser descrito em sua manifestação mais própria. A abordagem *daseinsanalítica* visa confrontar-se com o *Dasein* factual de um "doente", assim deve-se empregar a estrutura fundamental do ser-no-mundo, tal como descrita por Heidegger, como um contexto geral que servirá de base para realizar observações ônticas e individuais. Isso implica em fazer constatações empírico-concretas sobre as formas e estruturas do *Dasein* "doente" que se manifestam de forma factual, chegando a um fundamento exemplar. É assim que vimos como Binswanger explorou como a angústia que se manifestava nas interações de West com o mundo ao seu redor e como isso influenciava sua experiência existencial de ser-no-mundo.

Por fim, cabe salientar que essa versão inaugural da *daseinsanálise* passou por uma série de questionamentos e desdobramentos ganhando maior repercussão a partir dos "Seminários de Zollikon" realizados entre 1959 e 1969, com a presença de Heidegger, Medard Boss e outros psiquiatras psicanalistas, que retomarão o caminho inaugurado por Binswanger, mesmo que com controvérsias. Nesses seminários Martin Heidegger apresentou certas críticas ao trabalho de Binswanger, principalmente em relação à sua interpretação e aplicação da ontologia fundamental com campo da Psicopatologia.

3.2 O início da *Daseinsanalyse* de Medard Boss: crítica a *Daseinsanalyse* de Binswanger, e sua relação com a fenomenologia heideggeriana.

Medard Boss (1903-1990), também psiquiatra e psicoterapeuta suíço, deu sequência ao desenvolvimento da *Daseinsanalyse* enquanto possibilidade clínica. A trajetória acadêmica de Medard Boss se inicia no curso de medicina na Universidade de Zurique que possibilitou seu primeiro contato com as obras de Sigmund Freud levando-o a buscar maior proximidade não só com a Psicanálise, mas também com seu fundador.

Nos anos que duram de 1928 a 1932, Boss se tornou assistente de Eugen Bleuler o que constituiu a ponte para sua aproximação com Ludwig Binswanger e Carl Jung. Com essa trajetória podemos perceber que seus passos iniciais tiveram como solo a Psicanálise levando-o a se dedicar e a se especializar nessa abordagem clínica. Mas foi pela proximidade com Binswanger que Boss teve contato com a obra de Martin Heidegger "Ser e Tempo". Neste sentido "assumiu como caminho científico fornecer uma fundamentação fenomenológica aos

fenômenos clínicos psicoterápicos descobertos por Freud, superando as explicações teóricas que se sobrepunham à observação direta.” (Carvalho & Evangelista, 2022, p. 2).

É por esse caminho que Boss dará continuidade a *Daseinsanalyse* enquanto uma investigação fenomenológica da relação terapêutica. Todavia, um pouco diferente de Binswanger, Boss, discípulo mais próximo de Heidegger, tomou como fundamento único a fenomenologia-hermenêutica. Boss também recorrerá a Fenomenologia como uma possibilidade para a psiquiatria e psicoterapia, a fim de ampliar o conceito do sujeito enquanto objeto da ciência para sujeito vivente, assim como Binswanger, entretanto irá se debruçar em encontrar um caminho diferente, visto que não pretende fazer do *Dasein* um estudo ôntico empírico, mas sim considerando, como Heidegger, o caminho ontológico.

Essa diferenciação em relação a *Daseinsanalyse* de Binswanger aparece, por exemplo, na obra “Seminários de Zollikon” (1959-1969). Nesses encontros que aconteceram na cidadela suíça de Zollikon, transformados em livro e publicado posteriormente em 1987, foram realizados debates filosóficos entre os psiquiatras psicanalistas com Martin Heidegger, a fim de encontrar na análise fenomenológica uma possibilidade para a Psiquiatria da época.

Sobre essa questão, o encontro referente à 8 de março de 1965, já na parte dos diálogos com Medard Boss, o psiquiatra constrói sua crítica à *Daseinsanalyse* de Binswanger, tentando explicar que o equívoco principal de Binswanger foi ter baseado sua “*Daseinsanalyses* Psiquiátrica” unicamente na constituição fundamental do *Dasein*, o ser-no-mundo, sem levar em consideração os outros existenciários nessa constituição. Assim, para Boss (1987/2001) a analítica do *Dasein* implicada na Psiquiatria, essencialmente, deve trabalhar no sentido da compreensão do ser enquanto ser-no-mundo, temporalidade, cuidado e ser-para-a-morte, uma vez que o *Dasein* “mostra-se como aquele que, em si mesmo, enquanto o ser do aí, é/está em relação com o ser” (Boss, 1987/2001, p. 205).

Neste sentido, quando se omite esta relação essencial do *Dasein*, não se pode falar em uma análise do *Dasein*, uma vez que a compreensão do ser é a determinação fundamental desta estrutura e de sua abertura. Boss insiste que o *Dasein* enquanto possibilidade de ser-no-mundo, “é, como ser do aí, o lugar de tudo que vem ao encontro” (Boss, 1987/2001, p.208). Sendo assim, Boss conclui que Binswanger se equivocou ao utilizar os conceitos de ser-no-mundo e transcendência visto que pareceu considerar o ser-no-mundo como uma possibilidade para o *Dasein*.

A interpretação de Boss sobre a *Daseinsanálise* psiquiátrica desenvolvida por Binswanger contempla as contestações heideggerianas. Para Boss e Heidegger a *Daseinsanálise* de Binswanger lida " com um *Dasein* podado, do qual o traço fundamental foi

cortado” (Heidegger, 1987/2001, p. 205) deixando de reconhecer a abertura do *Dasein* como elemento constitutivo. E a crítica torna-se mais evidente quando observamos que, para Boss, Binswanger empregou uma conceituação expandida do *Dasein* para fundamentar seu método analítico psicopatológico. Por isso, Boss afirma ainda que: “Binswanger não vê [...] o desvelamento, o estar dentro da clareira do ser” (Boss, 1987/2001, p. 208).

Ainda, no encontro que data do dia 29 de novembro de 1965, Boss ressalta, na conversa com Heidegger, que Binswanger parece ter tratado da psicopatologia e da fenomenologia como campos separados quando referencia a analítica do *Dasein* nas várias áreas da Psiquiatria. Nesse contexto, observamos que Binswanger mantém uma distinção proeminente entre o ôntico e o ontológico, enquanto para Boss a diferença ontológica não implica necessariamente em separação, mas sim em correlação. Segundo Boss, a descoberta de novos aspectos existenciais ocorre por meio de experiências ônticas, destacando a interconexão entre esses dois domínios da existência. Isso resulta, segundo Boss (1987/2001), que a *Daseinsanalyse* de Binswanger, acaba sendo uma interpretação ôntica individual. Ele afirma, quando menciona Blankburg, ao enfatizar a necessidade de se preservar os limites essenciais entre a ciência e a ontologia, que “Binswanger não preservou este limite, e sim reinterpretou o ontológico de maneira ôntica” (1987/2001, p. 220).

Diante dessa crítica inicial, Boss propõe uma *Daseinsanálise* que tenta mantém sua fidelidade à fenomenologia-hermenêutica de Heidegger. Nessa perspectiva, Boss argumenta que os existenciais não deveriam ser considerados o ponto de partida da visão *daseinsanalítica* na Psiquiatria, como estabelecido na *Daseinsanalyse* de Binswanger, mas sim seu conteúdo. Então enfatizou a compreensão da existência humana se baseando não apenas na identificação de certos existenciais, mas também na interpretação do significado e na análise dos contextos nos quais esses existenciais se manifestam. Podemos ver isso na análise da angústia de Boss, cujo entendimento não esteve em apenas considera-la como um sintoma psicológico, mas sim em uma experiência profunda que reflete a lida do *Dasein* com a sua própria finitude, contingência e possibilidade de não-ser que “co-determinam justamente a descrição concreta de um estado de angústia num determinado homem” (Boss, 1987/2001, p. 220).

Vale ressaltar que Boss deixa claro, tanto no prefácio de Seminários de Zollikon quanto no seu livro “Angústia, culpa e libertação” sua proximidade com o pensamento de Heidegger ressaltando que, o filósofo mesmo, confessou que seus *insights* filosóficos poderiam beneficiar as pessoas para além da filosofia (Heidegger, 1987/2001). Ainda nessa direção Boss escreve no prefácio de “Angústia, culpa e libertação” (1981) que não poderia ter

dado o salto necessário para se compreender o ser humano enquanto totalidade sem a filosofia heideggeriana:

[...] encontrei o modo de pensar – o pensar de Martin Heidegger – que não somente reconheceu o perigo no qual o espírito tecnocrata colocou o homem, mas que também nos demonstrou a realização do salto necessário que conduz a um relacionamento inteiramente novo. De certo estou consciente de que eu, como não-filósofo, jamais teria tido competência para realizar este salto, partindo de mim mesmo, por ser somente um médico e não um perito no pensar fundamental (Boss, 1981, p. 8)

Em sua introdução da citada obra, Boss comenta sobre uma “inseparabilidade fundamental dos fenômenos psíquicos e físicos da existência humana” enfatizando que aquilo que antes parecia pertencer somente à medicina e à psicoterapia, em seus dias, tem se encaminhado no sentido de compreender a existência humana de forma integrada, em um “poder-existir integrado” (Boss, 1981, p. 13). Assim, exige-se, então, um movimento de distanciamento das ciências naturais, assim com começado por Binswanger, porém recorrendo, como já destacado anteriormente, ao fundamento da descrição fenomenológica do *Dasein*, porque:

[...] o pensar, sentir e enxergar dos homens tem que saltar do subjetivismo e psicologismo abstrato e possessivo das anteriores ciências do homem, para o solo concreto no qual já existimos, permanentemente, sem o saber. O filósofo Martin Heidegger mostrou esse salto mental decisivo para os homens orientais e ocidentais de hoje em dia (Boss, 1981, p. 58).

O psiquiatra ressalta ainda que, sem esse contato pessoal com Heidegger, não poderia ter pensado ou reformulado a teoria e prática psicoterapêutica enquanto análise do *Dasein*. Sendo assim, percebemos a importância de esclarecer e expor o desenvolvimento teórico de sua *Daseinsanalyse*.

3.2.1 A *Daseinsanalyse* de Medard Boss

Como já mencionado anteriormente, a constituição da *Daseinsanalyse* de Medard Boss tem como objetivo o mesmo fundamento da *Daseinsanalyse* de Binswanger, superar o conceito objetivante de sujeito das ciências naturais que embasavam o ofício psiquiátrico da época. Contudo, assim como ressaltado no tópico anterior, Boss percebeu na *Daseinsanalyse* de Binswanger certa confusão em relação a possibilidade de análise do *Dasein*, dado que, para o psiquiatra suíço, Binswanger parece ter desconsiderado a essencialidade do *Dasein*: a

abertura e, com isso, acabou analisando o *Dasein* como uma estrutura ôntica e não ôntico-ontológica como proposto inicialmente por Heidegger. Além disso, Binswanger parece construir sua *Daseinsanalyse* através de idas e vindas de uma fenomenologia transcendental e uma análise do *Dasein*, ou seja, entre Husserl e Heidegger. Nesse sentido, Boss busca desenvolver uma *Daseinsanálise* mais alinhada com os princípios da fenomenologia heideggeriana, aprofundando a compreensão da experiência humana e sua relação com o ser-no-mundo.

De acordo com Silva (2016) o objetivo principal de Medard Boss com a *Daseinsanalyse* enquanto uma prática da Psicoterapia é uma libertação do sujeito dos seus sintomas neuróticos, assim pretende que o indivíduo reconheça suas potencialidades e, conseqüentemente, perceba-se como uma abertura para o amor e a confiança. E, para sustentar a base estrutural de sua *Daseinsanálise*, Boss utiliza dois conceitos fundamentais: o ser-doente e o ser-sadio. Para Boss então, ainda de acordo com Silva (2016), o homem sadio traz como característica suas possibilidades e sua abertura através desse mundo que se manifesta enquanto o ser-doente seria uma restrição, um embotamento, uma opressão dessa abertura ao mundo e de se perceber as possibilidades. O que ele ressalta é que o ser-doente só pode ser definido através do ser-sadio, já que é sua privação.

A partir disso, de acordo com Feijoo (2011) muda-se a percepção e a forma de se trabalhar com a pessoa que se encontra nessas restrições. Isto é, parte-se da ideia de um diagnóstico para a noção de que não existe uma doença a ser investigada, mas um doente, alguém existente e que experiência as vivências. Em outras palavras, rompe-se com o determinismo do sintoma e preocupa-se, agora, com quem vive o sintoma, mudando o foco da intervenção pontual para o acompanhamento do fenômeno tal como se mostra. O próprio Boss ressalta: “Com apressada elaboração de forças e causas que atuam por detrás dos fenômenos, desde logo, perdemos os próprios fenômenos de vista.” (Boss, 1981, p. 25).

Fica-nos claro que a preocupação de Boss então é substituir o psicologismo da consciência encapsulada pelos conceitos heideggerianos tais como: ser-no-mundo, ser-aí e existir, o que retira do fenômeno essa bancada objetivante e os colocam frente a seu caráter de existenciário e, portanto, de abertura (Silva, 2016). E, nesse caso, temos que o adoecimento é um modo de ser no mundo, mesmo que em restrição de suas possibilidades. Comenta Boss que:

Para nós psicoterapeutas, nada se apresenta mais urgente, do que desistir de uma vez por todas, e com toda sinceridade, de sempre decompor o ser humano com a ajuda de teorias

psicológicas. Antes trata-se de recuperar o devido respeito diante da autenticidade e originalidade dada de cada fenômeno humano. Temos que permitir que exista o que se manifesta, como aquilo que ele mesmo revela (Boss, 1981, p. 25).

Dado essa breve introdução de como Boss sugeriu sua *Daseinsanalyse* iremos destacar sua análise ao fenômeno de angústia, visto que, para o psiquiatra, tal fenômeno assume importância na prática daseinsanalítica. Isso ocorre porque Boss parece entender a angústia como uma opressão à existência, a qual, conseqüentemente, considera como uma característica do que definiu como ser-doente. Além disso, compreendeu na própria angústia como uma oportunidade para a libertação na Psicoterapia, tema que será abordado na sequência.

3.2.2 *A angústia enquanto tonalidade afetiva do Dasein.*

“Quase todos os que procuram o psiquiatra, estão sendo intimamente corroídos, declarada ou veladamente, pela angústia ou pela culpa” (Boss, 1981, p. 15).

Como já mencionado, um dos pontos fundamentais da *Daseinsanalyse* de Boss será os existenciários do *Dasein*, mais especificamente as tonalidades afetivas descritas no “Ser e Tempo” (1927/2005) por Heidegger, as quais dizem respeito ao mundo compartilhado, às manifestações neste mesmo mundo (Feijoo, 2011). Das tonalidades afetivas encontradas por Heidegger, a angústia aparece como uma tonalidade afetiva presente e importante nas análises psiquiátricas de Boss.

Diferentemente de Binswanger, que, como observamos, dedicou pouco trabalho ao fenômeno da angústia em sua vertente ontológica. Em Boss isso será diferente, porque “quase nenhum par de fenômenos humanos é tão significativo como a angústia e a culpa”, além de ter percebido que a maioria das pessoas que buscam um apoio psiquiátrico ou psicoterapêutico estão sendo consumidas, em verdade, por esses fenômenos (Boss, 1981, p. 14).

Boss inicia seu primeiro capítulo do livro “Angústia, Culpa e Libertação” atribuindo a angústia e culpa como fatores dominantes da vida do sujeito. Para o psiquiatra, esses sentimentos, como assim o chamam, se recolhem, tendendo a se esconderem no próprio corpo e, por isso, sendo convertidos no que chama de distúrbios orgânicos. Ainda, ao analisar o contexto de sua época, o psiquiatra suíço ressalta que a angústia e a culpa parecem se disfarçar de um sentimento de vazio profundo e de certa “insensatez da vida” (Boss, 1981, p.

17). Todavia, percebe que existe um perigo no entendimento desses sentimentos, uma vez que a angústia parece se esconder. A ocultação aqui parece envolver uma angústia sublimada, na qual o sujeito, ao vivenciar o fenômeno, busca preenchê-la com ações frenéticas ou obsessivas em um mundo imerso na tecnologia.

No capítulo subsequente, Boss enfatiza a importância de os psicoterapeutas se libertarem das limitações impostas pelo tecnicismo predominante na época. Assim reforça sua crítica ao observar que, mesmo diante dos esforços incessantes para escapar ou se opor a essas restrições, a psicanálise freudiana ainda se encontra comprometida com uma abordagem predominantemente técnica. Segundo o psiquiatra suíço, isso resulta na tendência de se reduzir o ser humano à condição de objeto, pois:

O método de trabalho psicológico de Freud pressupôs aquela opinião acerca do ser humano, a qual acredita que também os seus (assim chamados) fenômenos psíquicos fazem parte de uma espécie de objeto, de um aparelho psíquico. Por isso, só precisariam ser encontrados os nexos causais psicodinâmicos, nele reinantes, das coisas psíquicas entre si, para então poder eliminar as “causas” dos efeitos psíquicos e então tornar a máquina novamente eficiente (Boss, 1981, p. 20) .

No caso do fenômeno da angústia, Boss, então, considerará a abordagem de Sigmund Freud como centrada no âmbito da psique, entendendo-a como um problema que se insere no aparelho psíquico e é estabelecido dentro de uma cadeia causal natural. O que pode ser reafirmado por Pisetta (2008) em seu artigo sobre as “Considerações sobre as teorias da angústia em Freud” (1916-1917/1976) quando a mesma pontua que Freud em “Inibição, Sintomas e Ansiedade” considera a angústia como ponto de conversão dos problemas, e que a luz frente a estes problemas seria uma solução sobre a vida psíquica. Nessa análise de Freud considera-se a angústia como um sintoma, como um problema central nas neuroses. Confirma-se então a crítica de Boss que, para Freud a angústia seria considerada como um “defeito” do aparelho psíquico e que deve ser eliminado.

Além disso, como citado no primeiro capítulo deste trabalho, é sabido que Freud analisa a angústia por meio da formulação de suas tópicas e das separações oriundas da infância. Nesse aspecto, Boss questiona essa abordagem, pois ao inserir os fenômenos psicológicos nessa lógica causal, eles tendem a ser sempre derivados de algo, perdendo, assim, sua autenticidade. Então:

Só a regular sequencia cronológica dos fenômenos constitui fatos observáveis e estabelecíveis. Mas se projetamos nessa sequência cronológica qualquer relação derivativa, então marcamos

com isto todos os fenômenos posteriores como não sendo autênticos, sendo, pois, apenas derivações ou expressões anteriores (Boss, 1981, p. 22).

Para Boss (1981) é necessário abrir mão dessa concepção naturalística, já que essas elaborações das causas podem nos fazer perder de vista o próprio fenômeno enquanto manifestação. Boss propõe algo que pode ser compreendido como uma polêmica dentro do campo da Psicoterapia, ou seja, propõe que, enquanto psicoterapeutas precisa-se desistir de decompor o ser humano em teorias psicológicas e recuperar o autêntico de cada fenômeno para, só então, permitir que exista aquilo que se manifesta (Boss, 1981).

A partir dessa crítica, Boss identifica uma limitação no campo psicológico, especialmente na tentativa de definir e explicar o a priori da angústia. A fim de não cair na cadeia do psicologismo e de tentar contribuir para o entendimento da essência do fenômeno da angústia, o psiquiatra buscará elaborar seu entendimento por meio de duas constatações: “cada angústia humana tem um de que, do qual ela tem “medo” e um pelo que, pelo qual ela teme” (Boss, 1981, p. 26).

Assim, ao retomarmos o conceito central da obra heideggeriana, que serve de base para o fundamento da *Daseinsanalyse*, encontramos a elaboração teórica de Boss, na qual a angústia é estabelecida como uma tonalidade afetiva do *Dasein*. A essência enquanto fenômeno da angústia seria, justamente, o temor da extinção do *Dasein*, ou seja, a possibilidade de um dia não mais estar aqui o que, em Heidegger, por exemplo, vimos como ser-para-a-morte. Em outras palavras, o que a angústia teme é o próprio *Dasein* e sua “manutenção” (Boss, 1981). O psiquiatra ainda conclui que “as pessoas que mais temem a morte são sempre as mesmas que mais têm medo da vida.” (Boss, 1981, p. 26)

Com essa inicial caracterização Boss questiona se a morte é a única certeza desde que somos lançados ao mundo e se a angústia aparece então como um temor da destruição ou aniquilação desta existência? Dessa forma não seria ela inerente a vida “em que não é possível – nem psicoterapeuticamente-, se livrar?” (Boss, 1981, p. 28). O psiquiatra responde tal questionamento ao falar sobre a culpa, concluindo que até o fim da vida, até a morte, o ser humano não se livra totalmente do estar-culpado e da angústia. A inquietação de Boss prossegue, dado que, se como vimos, a angústia é essencialmente o medo da morte e a morte é condição humana única, como existem pessoas que vivem sem angústia? Ele mesmo responde:

Também parece pertencer a vida humana este contra-poder à angústia, que se manifesta nos fenômenos de amor, da confiança e do estar-abrigado. A coragem pode enfrentar a angústia.

Onde não há angústia a ser superada não é preciso coragem. Mas onde reina o amor, o estar-abrigado e a confiança, toda angústia pode desaparecer. (Boss, 1981, p. 33-34)

Questionamos então: a angústia poderia mesmo desaparecer, sendo inerente à condição da existência ou poderíamos dizer que ela adormece? Afinal, se fossemos só angústia o tempo todo não viveríamos, mas, em contrapartida, se dela não fossemos, não existiríamos. O autor parece se dar conta desse paradoxo dado que considera que a pessoa que ama sabe tanto quanto o angustiado sobre a possibilidade da própria morte a grande diferença é que, para as análises de Boss em relação aos fenômenos aqui destacados, a angústia aparece como um estrangulamento das possibilidades, uma restrição da abertura do ser-aí (que, como visto anteriormente, seria traço marcante do ser-doente), enquanto o amor seria, no entanto, uma expansão, uma abertura às possibilidades mesmo que com consciência da própria morte (ser-sadio):

Na condição do amor, o estar-aí está aberto a uma experiência totalmente diferente, experiência que permite reconhecer aquilo que os seres humanos normalmente chamam de morrer, como sendo o contrario do não-poder-mais-estar, como sendo um íntimo abrir-se e aprofundar-se no amado como um todo. [...] Mas o angustioso que quer marcar e degradar a experiência amorosa encarando-a como mera ilusão, um ideal metafísico, não deveria esquecer que ele não pode provar, de forma alguma, e por nenhum meio, menos ainda com teorias científico-psicológicas, a realidade supostamente maior e mais real de seu círculo de experiência estreitado pela angústia. Pior de que isso, um tal angustioso não faz justiça à própria angústia humana. Ele ainda não sentiu de longe sua verdadeira mensagem (Boss, 1981, p. 36).

Aqui Boss complementa o conceito de angústia e parece enxergá-la como uma possível ponte para o amor. Isso porque, na sequência, Boss (1981) diz que, quando alguém se mantém aberto a experiência da angústia, sem que a mesma seja esboçada através de disfarces, o ser que a experiência se depara com a sua liberdade a qual, então, possibilitaria as experiências de amor e de confiança (Boss, 1981). Em outras palavras, o que o autor compreende é que a angústia aparece como um acesso ao nada, ao nada enquanto todas as possibilidades, enquanto tudo, encontro este que pode resultar tanto no desvelamento do ser quanto em seu embotamento. Neste sentido, percebemos que Boss diferencia a angústia subjetivista de uma angústia ontológica, dado que a primeira, disfarçada e negada, dado seu caráter de “defeito psíquico”, oferece ainda mais angústia enquanto, a segunda, possibilitaria (ou não) uma ponte para o amor:

Por isso, a angústia, vivida em sua mais profunda essência, não só não contradiz o amor como sendo seu contra-poder, mas até rompe toda a angústia subjetivista e psicologista; e sempre

superando-se a si mesma – abre o caminho do amor ao infinito, que tudo abriga e não simplesmente é. (Boss, 1981, p. 37)

Se sempre podendo ser superada em si mesmo, entende-se que não é como se a angústia existisse mediante seu próprio fim, mas sim como se ela reintegrasse no movimento humano de existência e manifestação. Seja também no sentido que a escritora Clarice Lispector nos aponta, por exemplo, com os termos retrair e expandir em sua crônica lançada em 1927 (como enfatizada no início do presente trabalho):

Angústia pode ser não ter esperança na esperança. Ou conforma-se sem se resignar. Ou não se confessar nem a si próprio. Ou não ser o que realmente se é, e nunca se é. Angústia pode ser o desamparo de estar vivo. Pode ser também não ter coragem de ter angústia – e a fuga é outra angústia. Mas angústia faz parte: o que é vivo, por ser vivo, se contrai. (Lispector, 1927)

Ou como o próprio Boss ao utilizar a analogia da troca de pele de uma cobra, que indica, inicialmente uma rigidez e logo depois uma libertação/renovação:

É possível, que incontáveis seres humanos reajam em suas angústias mortais aproximadamente como se sua essência se assemelhasse à pele velha de uma cobra, que está na época de muda [...] o processo de trocar de pele é, para a cobra tal, e no seu todo, o oposto de um morrer: é um criar espaço para se crescer e amadurecer. (Boss, 1981, p. 34)

A partir desse debate sobre angústia, Boss passa a meditar sobre o psicoterapeuta frente ao fenômeno dentro da clínica psicoterápica. Ele ressalta então que, na psicoterapia, o maior objetivo é construir uma relação terapêutica onde o cliente se sinta aberto para amar e confiar e que este caminho poderia superar a opressão da angústia e, ainda, ser direcionado a partir dela. Ele mesmo afirma que esse vislumbre da essência da angústia já apresentado poderia se tornar um solo fundamental para a libertação psicoterápica do sujeito (Boss, 1981). Assim, teorizar a angústia é enquadrá-la no intelecto e, afirma, não é no intelecto que a angústia se encontra, mas sim no coração do sujeito que, pela presença do fenômeno, se sente estrangulado. Percebe-se que o mesmo abrange o conceito de angústia de formas ôntico e ontológica, tanto enquanto abertura existencial ou enquanto um temor, buscando ultrapassar a condição psicológica. Dessa forma, o que parece é que Boss tende a criar um caminho para se compreender a angústia enquanto uma ponte para a relação terapêutica.

Adiante, ao analisar as possibilidades do campo da psicologia e das demais ciências que trabalham com o homem em abertura, Boss (1981) irá sugerir que, tais ciências só poderão dar um salto quando se desapegarem da dicotomia sujeito/objeto proposta pela

filosofia de Descartes. Com isso ele retoma a possibilidade de uma psicoterapia através do método fenomenológico. Esse lugar do método fenomenológico enquanto possibilidade psicoterapêutica pode ser considerada uma tentativa do psiquiatra em sanar suas insatisfações com a psicologia enquanto tal. Em um dos encontros de Zollikon ele ressalta que a psicologia enquanto tal apesar de ter reconhecido algo não-material, tende a busca de determinar este algo com métodos objetivantes e acabam caindo em uma tentativa de objetivação do homem. Ou seja, para ele a psicologia “estuda este não-material com métodos inadequados.” (1987/2001, Boss, p.230) A partir disso ele questiona a estruturação da psicologia não só através da filosofia de Descartes, mas também da psicanálise de Freud que, para ele, trabalha com suposições e não com as coisas mesmas e propõe uma possibilidade de redefinição desses métodos. Ressalta:

Se, com o nosso pensar e o nosso ver, conseguimos saltar do ângulo visual subjetivista possessivo, tecnológico, para um modo de ver fenomenológico, então também no âmbito da psicoterapia se torna possível um progredir autêntico e salutar da *práxis* psicanalítica, recomendada por Freud. Pode-se dizer progredir, porque essa nova terapia, fenomenologicamente orientada, coloca em seu centro os mesmos fenômenos do existir humano, que foram descobertos por Freud o qual declarou serem eles os fundamentos de sua prática; só que estes fenômenos assumem na visão da ciência fenomenológica do homem, significados totalmente diferentes e uma interpretação que faz justiça ao homem. (Boss, 1981, p. 60)

Neste sentido, demonstra que esse salto partiria então de um ponto de vista subjetivista e tecnocrático para um “modo de ver fenomenológico” (p. 60). O psiquiatra ressalta como esse método pode perceber a abertura do ser enquanto um poder-perceber aquilo que se mostra e aos seus significados. É a partir dessa apreensão que reafirma a possibilidade do método fenomenológico na prática psicoterápica:

Se a prática psicoterápica se orientar num relacionamento fenomenológico com o mundo, então ela pode recuperar sua própria natureza e essência. Sua essência consiste no fato dela mesma ser livre e de permitir aos homens tornarem-se livres dentro dela. Como psicoterapeutas queremos, no fundo, libertar todos os nossos pacientes para si mesmo” (Boss, 1981, p. 61).

O autor ressalta que, por “mesmo” precisamos compreender a noção do homem em relação a seu conjunto de possibilidades e sua disposição de liberdade frente a elas, não só de liberdade, mas, também, de responsabilidade. Apesar de construir essa possibilidade do método fenomenológico da prática da psicoterapia ele enfatiza que “o método nunca deve dominar o paciente. Pelo contrário ele tem que se orientar pelo paciente” (p.62). A intenção

de Boss com o desenvolvimento de sua *Daseinsanalyse* então é de levar o paciente a construir relacionamentos fenomenológicos com o mundo e com as coisas deste mundo.

Por fim, podemos dizer que Medard Boss atribuiu ao fenômeno da angústia uma análise que resultou em novas possibilidades frente a Psicoterapia e Psicopatologia. Ainda, foi através do fenômeno da angústia que Boss identificou a viabilidade de uma abordagem terapêutica orientada fenomenologicamente, buscando assim evitar as armadilhas do psicologismo e do positivismo prevalentes naquela época. Embora Heidegger tenha reconhecido essa contribuição de Boss para a disseminação de suas ideias e para a fundamentação da Fenomenologia no campo da Psicoterapia, Heidegger também expressou descontentamento com certos aspectos da interpretação de Boss de sua filosofia; caracterizada por uma mistura de reconhecimento e crítica, refletindo as complexidades da relação entre Filosofia e Psicoterapia.

CAPÍTULO IV

RELAÇÃO DA FENOMENOLOGIA COM A PSICOPATOLOGIA E A PSICOLOGIA.

Ao longo do presente trabalho realçamos a trajetória do estudo da angústia e do desenvolvimento das propostas de uma clínica psicoterapêutica propriamente fenomenológica. Neste percurso percebemos que a construção de uma Psicologia fenomenológica passa por algumas controvérsias, tanto no que diz respeito aos postulados husserlianos quanto heideggerianos. Neste sentido percebemos a importância de esclarecer aqui como a Fenomenologia aparece no campo da Psicologia e da Psicopatologia, principalmente como base para uma proposta psicoterapêutica para, por fim, compreendermos como a angústia adentrou neste campo por meio da ontologia heideggeriana.

4.1 Da Fenomenologia à Psicologia fenomenológica.

É de extrema importância esclarecermos que, ao longo deste trabalho, apesar de termos tomado como base principal uma fenomenologia heideggeriana, porque parece ter influenciando mais diretamente propostas de psicoterapias ditas fenomenológicas, temos na história da Fenomenologia a relação com a Psicologia desde sua fundação. Husserl, ao longo de sua obra, foi construindo sua fenomenologia por meio de um debate constante com a Psicologia. Em outras palavras, é sua fenomenologia aparece motivada fortemente através das faltas existentes na epistemologia e metodologia da Psicologia científica da época.

Com isso, ao regressar as obras husserlianas e tendo como base referencial o estudo “Introdução a Psicologia Fenomenológica” publicado em 2014 por Tommy Akira Goto, percebe-se que Husserl foi o primeiro, de fato, a utilizar o termo “Psicologia Fenomenológica” e a explorar suas possibilidades enquanto uma ciência da subjetividade psíquica autenticamente rigorosa, a fim de refutar a “psicologia científica como ciência fundadora ou originária da subjetividade humana” (2014, p. 98).

Como mencionado já no primeiro capítulo deste trabalho, o contexto era enfatizado pelas ciências positivistas e com o plano cartesiano de Descartes, que dividiu o homem entre o corpo e a mente e deu estrutura para que a ciência se edificasse através daquilo que era objetivo, tornando-se insatisfeita para desvendar aquilo que era subjetivo, ou seja, os questionamentos vitais do ser humano. Tal insatisfação levou Husserl a buscar uma ciência

pura da subjetividade humana, ciência esta que teria como objetivo desvendar a essência dos fenômenos a medida que eles nos aparecem. Todo esse desenvolvimento da fenomenologia husserliana veio da insatisfação com a ciência da época (positivista) e, principalmente, com a psicologia que, enquanto disciplina, tinha como proposta inicial cuidar ou se atentar exatamente a subjetividade psíquica, porém, acaba caindo em contrassenso quando utiliza de métodos empíricos, objetivos, para compreender algo não objetivo como ressaltado por Goto:

A partir do momento em que a psicologia se tornou ciência, desde sua concepção como um projeto de ciência (cartesianismo), ela acabou por incorporar o ideal científico e, desse modo, fez com que seu objeto, o psiquismo, se naturalizasse. De igual modo, a subjetividade para a psicologia se converteu em uma subjetividade empírica, fundada segundo as leis naturais e físicas. (Goto, 2014, p. 106)

Diante deste cenário, Husserl retoma a discussão de como, então, poderia a Psicologia se reaver com seu objeto de estudo sem cair nas redes da tradição científica vigente da época:

Neste período, ficou evidente para Husserl a necessidade de distinguir, em termos epistemológicos, a psicologia (o psicologismo e a psicologia científica) e a fenomenologia recém-inaugurada, principalmente porque percebeu que, sem passar pela psicologia (investigar os fenômenos psíquicos), não era possível chegar à fenomenologia (subjetividade transcendental). (Goto, 2014, p.112)

Para iniciar seu percurso em relação ao desenvolvimento de uma ciência rigorosa que assuma a subjetividade enquanto tal, Husserl recorre, inicialmente, ao conceito herdado de Brentano, a intencionalidade e, na sequência estabelece a redução fenomenológica. Isso porque o mundo aparece enquanto um fenômeno que se apresenta para uma consciência e, por fenômeno, cheio de significados que vão incluir o sujeito vivente, o ato de sua consciência e o mundo em que os fenômenos aparecem. Isso significa que a consciência diz respeito a um ser que está e se encontra correlata com o mundo e com as coisas deste mundo. Heidegger, em seminários de Zollikon, ao esclarecer a fenomenologia husserliana, ressalta que: “toda consciência é consciência de algo e é, ao mesmo tempo, consciência de si” (Heidegger, 1987/2001, p. 170). Para o filósofo, a fenomenologia husserliana irá se envolver com a descrição dessa consciência e iniciará esta análise através da intencionalidade, já que “toda consciência é consciência de algo, aponta para algo. Não se tem uma representação, mas representa-se” (1987/2001, p. 171).

No que diz respeito a fenomenologia de Husserl, esta seria a análise central: o estudo da consciência de si, onde o si não se torna necessariamente o tema. É neste sentido que,

como enfatizado por Goto (2014) e também por Gattamelati (2017), a Psicologia precisaria recorrer, ou seja, estar fundamentada pela via fenomenológico-transcendental para não recair no naturalismo e não reduzir a subjetividade aos métodos objetivantes. Ressalta-se então o questionamento: se a subjetividade constitui o mundo e se encontra nele mesmo, como investigá-la?

Para essa análise, é necessário, então, a superação da atitude natural, advinda das ciências positivistas, que compreende o mundo como já dado e tematizado, o que acabava encobrindo a subjetividade e sua transcendentalidade. Sendo assim, como mencionado, Husserl elaborou o método de redução eidética que teria como proposta a suspensão de conceitos da experiência do mundo, isto é, “a *epoché* nos permite manter a intersecção entre um ato de pensamento e o objeto dado nesse ato” (Gattamelati, 2017, p. 64, *tradução nossa*). A partir da redução eidética temos então a chegada à subjetividade psíquica pura, o objeto da Psicologia Fenomenológica. Desse modo, temos uma autêntica Psicologia que passaria a descrever a consciência psíquica e os atos intencionais da consciência, ou seja, uma disciplina que se interessaria pela experiência psíquica *a priori* (Goto, 2014).

A definição desta "nova" ciência para a Psicologia pode ser bem compreendida através dos pontos iniciais delineados por Husserl (2011) em suas lições entre 1925 e 1928. Vamos considerar o parágrafo 5, no qual ele estabelece os limites da Psicologia Fenomenológica, contrastando-a com outras ciências do espírito (humanas) e da natureza. Além disso, no parágrafo 6, Husserl destaca a importância de retornar ao mundo da experiência pré-científica e à experiência em si (a concordância da experiência). Dessa forma, a Psicologia Fenomenológica surge como uma ciência da subjetividade psíquica radical e rigorosa em relação às outras correntes psicológicas (empíricas e experimentais), pois somente ela se dedica genuinamente à vida psíquica em si mesma e suas estruturas, direcionando seu foco verdadeiramente para a interioridade psíquica. Diante dessa perspectiva, a Psicologia Fenomenológica pode ser sintetizada, conforme descrito por Husserl (1924-25/2001), como uma disciplina que apresenta características fundamentais, tais como ser uma ciência *a priori*, descritiva e eidética, com um caráter intuitivo.

Em outras palavras, Husserl, de acordo com Goto (2014) e também Gattamelati (2017), entende na fenomenologia um método que poderia conduzir a uma consciência pura, com a intenção primeira de acessar a subjetividade psíquica a partir dela mesma; dado que a consciência atribui o sentido às coisas no mundo e a si mesma. Ainda, de acordo com Goto (2014, p. 143) “apesar de a *psicologia fenomenológica* ir diretamente à experiência pura e genuína, e de esclarecer as formas essenciais da consciência, ela se vincula diretamente às

experiências singulares e empíricas”. Sendo assim a Psicologia Fenomenológica para Husserl teria como intenção a descrição das estruturas psíquicas do ser humano possibilitando uma ponte que levaria, através da fenomenologia, às análises da subjetividade transcendental podendo se tornar uma ciência universal que diz respeito ao ser humano como ser individual e social. Todavia, afirma Husserl que:

Ao psicólogo, no meio desta vida, mas na sua atitude de ‘observador desinteressado’, é tematicamente acessível a cada vida intencional, conforme a vive a cada sujeito, ele mesmo e cada comunidade particular de sujeitos que são tematicamente acessíveis às efetivações dos atos, o agir perceptivo e de qualquer outro modo experienciador, os intuits cambiantes do ser, da vontade, etc. (Husserl, 1954/2012, p. 194).

A fenomenologia husserliana, que foi a base estrutural para as fenomenologias posteriores, promoveu a existência de uma certa interdependência no seu desenvolvimento e construção interna, seja da própria Fenomenologia e de sua psicologia enquanto disciplina e enquanto possibilidades de uma ciência rigorosa. Isso porque a fenomenologia se inicia como um antipsicologismo e depois com uma crítica a falha metodológica da psicologia científica que não condiz com seu objeto de estudo: a *psique*. Neste sentido, Husserl, insatisfeito com a estruturação científica da época nos estudos da subjetividade visa construir a Fenomenologia como uma filosofia cientificamente rigorosa e, por isso, percebe a necessidade de uma análise psicológica para chegar a seus objetivos. Tal como mencionado por Goto:

Com essa inicial caracterização, percebemos que não há só uma relação inicial da fenomenologia com a psicologia, mas uma interdependência motivacional entre as duas disciplinas que se manterá em todo desenvolvimento da fenomenologia husserliana. A interdependência justifica-se, pois a via que conduzirá a fenomenologia à consciência transcendental será partindo da análise psicológica (Goto, 2014, p. 112).

Ainda, explica Husserl, na introdução do texto da Enciclopédia Britânica, publicado em 1927 que:

[...] Ao mesmo tempo em que a fenomenologia filosófica, mas sem se distinguir a princípio dela, surgiu uma nova disciplina psicológica paralela a ela, quanto ao método e ao conteúdo: a psicologia apriorística pura ou “psicologia/fenomenológica”, na qual, com um afã reformador, pretende ser o fundamento metódico sobre a qual pode, por princípio, erguer-se uma psicologia empírica cientificamente rigorosa. A demarcação desta fenomenologia psicológica rodeada do pensamento natural seja talvez conveniente como introdução propedêutica para elevarmos a compreensão da fenomenologia filosófica. (Husserl, 1927/1990, p.59)

Diante dessa breve exposição da relação entre a fenomenologia e a psicologia identificamos que a proposta para Husserl era a de construir ou propor a construção de uma

Psicologia que pudesse se constituir como uma ciência universal da subjetividade psíquica de forma rigorosa e autêntica, isto é, não superando a ciência naturalística vigente da época, mas desvencilhando de seus métodos e, com isso, tecendo sua investigação sobre a subjetividade, a psique, através de um método fenomenológico. Isso porque como afirmou Husserl: “A pura psicologia não conhece justamente senão o subjetivo, e admitir aí como existente algo de objetivo é já dela ter aberto mão” (Husserl, 1954/2012, p.209).

Temos então que toda a investigação fenomenológica de Husserl trouxe também reflexões e propostas a respeito da constituição da Psicologia da época e sobre seus métodos de investigação da subjetividade psíquica. Assim, a proposta de uma “nova” psicologia por parte de Husserl (1927/1990), em resumo, leva à redefinição da psicologia empírica e científica como Psicologia Fenomenológica. Isso ocorre porque se buscará esclarecer fenomenologicamente os principais conceitos utilizados na Psicologia (consciência, percepção, afetividade, imaginação, fantasia, cognição, etc.), a partir da própria essência e constituição, ou seja, a partir da identidade intrínseca desses processos psicológicos. No entanto, para atingir esse objetivo, essa psicologia não analisará a vida psíquica sob uma perspectiva científica natural, mas sim a compreenderá tal como ela se apresenta em nossa vivência humana, procurando descrevê-la como tal e identificando suas estruturas sintéticas e universais. Assim, a Psicologia Fenomenológica se estabelece como uma disciplina propedêutica, analítica e eidética, abordando os fenômenos psicológicos como fenômenos puros, porém reconhecendo sua cientificidade a partir de suas manifestações.

Mas se pararmos para uma breve observação, esse desenvolvimento não parece ter se mostrado suficiente para que pudéssemos encontrar na Psicologia, uma mudança efetiva do método naturalista empirista. Ainda, mesmo naquelas ditas “Psicologias Fenomenológicas”, parece que, ao vincularem a Fenomenologia com a Psicologia, não se apropriaram do método fenomenológico em si, mas sim de algumas ideias e conceitos que, em determinados casos parecem ser práticos para justificarmos determinadas concepções (Orengo, Holanda, Goto, 2020). É a partir disso que se torna importante ressaltar a diferença entre a Psicologia Fenomenológica e a Psicologia de inspiração fenomenológica onde a primeira tem como estrutura a fenomenologia husserliana e recorre ao método fenomenológico como vimos, enquanto, a segunda utiliza de outras metodologias, porém se atém as concepções de mundo e de ser humano trabalhadas na fenomenologia (Rafaelli, 2004).

Diante disso, apesar de Husserl ter dado início ao desenvolvimento de uma Psicologia propriamente fenomenológica, a Fenomenologia aparece na Psicologia como um aporte teórico para o desenvolvimento de diversas epistemes que utilizam de outras metodologias,

mas que ainda mantem no seu escopo a posição naturalista e empirista, mesmo que não experimental. Ou, por muitas vezes, acaba se confundindo com uma psicologia filosófica. Isso ficará mais evidente quando traçarmos o trajeto da Fenomenologia na Psicopatologia e Psicoterapia que destacaremos no tópico seguinte.

4.2 Da Fenomenologia à Psicopatologia e à Psicoterapia.

Como se sabe, foi com médico psiquiatra e filósofo alemão Karl Jaspers (1883-1902), que a fenomenologia se uniu a Psicopatologia. O interesse maior do psiquiatra era unir a ciências humanas às ciências naturais e, para isso, utilizou do método fenomenológico de Husserl para desenvolver uma psiquiatria fenomenológica exposta em sua obra conhecida como “Psicopatologia Geral” (1913) Ali, teve uma preocupação primordial com a cientificidade do mundo subjetivo, mais propriamente falando, do sintoma (Moreira, 2019).

Apesar desse breve início em Jaspers, a Psicopatologia fenomenológica se constitui como disciplina propriamente dita com L. Binswanger, enquanto campo da psicopatologia. Binswanger avança com a psiquiatria fenomenológica jasperiana, “tendo uma nova antropologia que teria como foco o estudo do homem em sua totalidade, na sua experiência em relação a si e ao mundo” (Holanda, 2011, p. 133). Binswanger então propõe o que, inicialmente chamou de “antropologia fenomenológica”, como já mencionado anteriormente, porque para ele, de acordo com Holanda: “visto dessa forma o psicopatologista deve encaixar as manifestações do doente num contexto geral, numa perspectiva de compreensão do homem numa dada situação” (Holanda, 2011, p. 133)

Neste novo contexto, o método fenomenológico acaba ganhando certo destaque tendo em vista a insatisfação dos profissionais médicos psiquiatras da área na época, em especial Binswanger, que foram percebendo certa insuficiência da ciência natural no campo da Psiquiatria e Psicologia, dado os resultados insatisfatórios, e na posição de não considerar o sujeito e sim seu sintoma. Foi então que Binswanger, oriundo da prática psicanalítica, se aproximou da fenomenologia husserliana para ter aporte para o desenvolvimento de sua psicopatologia fenomenológica, a qual, em seu percurso, acabou passando por certas bifurcações que o levou também à fenomenologia heideggeriana. O que acontece é que, apesar do contato e da proximidade entre Husserl e Heidegger, suas fenomenologias parecem ter levado Binswanger por caminhos diferentes estabelecendo assim diferentes focos. Enquanto o primeiro teria como principal foco a relação entre consciência e experiência; o

segundo apresenta interesse na relação do ser humano consigo mesmo a qual possibilita um solo para o desenvolvimento de seu principal conceito: o *Dasein* (Gomes & Castro, 2010).

Todavia, foi ao entrar em contato com a obra “Ser e Tempo” (1927) de Heidegger que Binswanger passou a intitular seus estudos psicopatológicos como uma *Daseinsanalyse*, porque seria um método de pesquisa que tem como objetivo dar fundamento à psiquiatria enquanto uma ciência rigorosa, mas não necessariamente uma abordagem de psicoterapia. (Holanda, 2011). Ou, como o próprio Binswanger afirmou: “exposição puramente fenomenológica da estrutura conjunta ou do construto conjunto do ser-aí como ser-no-mundo” (Binswanger, 2019, p. 91). Nessa empreitada, Binswanger retoma uma análise mais própria do ser humano por meio da fenomenologia husserliana e, principalmente, heideggeriana:

A partir da concepção de homem como um ser que se projeta (ser-aí), que dá significado ao mundo (dasein heideggeriano), que se encontra sempre “em situação”, a psiquiatria e a psicologia fenomenológica vão aplica-la à análise da questão da psicopatologia: por detrás do cliente, há o homem.” (Holanda, 2011 p. 149-150)

Ainda, mesmo tendo uma predominância os conceitos heideggerianos, a *Daseinsanalyse* de Binswanger não pretendeu se estabelecer como uma espécie de ontologia heideggeriana, mas sim buscou se constituir como uma antropologia psicopatológica, desenvolvendo-se então como uma “antropologia fenomenológica” e, como afirma Medeiros (2019), sem a pretensão de criar uma psicoterapia fenomenológica, como muitos confundem.

O que percebemos é que a questão do ser, trabalhada por Heidegger aliada a fenomenologia husserliana de voltar as coisas mesmas – reconhecida por Binswanger e posteriormente por Boss –, aparece como uma possibilidade de dar fundamentos à atuação clínica psicanalítica (Medeiros, 2019).

Foi através da crítica à *Daseinsanalyse* de L. Binswanger e da aproximação com Heidegger que Medard Boss constrói ou da continuidade a possibilidade de uma *Daseinsanalyse* enquanto uma fundamentação clínica, na relação médico paciente, como já mencionado anteriormente. Tal crítica se desenvolve a partir da concepção de que Binswanger parece ter reduzido o *Dasein* a algo fechado, tirando assim sua maior característica, a abertura. Outra crítica implícita à Binswanger aparece em Seminários de Zollikon quando Boss afirma que o homem “tem de se afirmar contra a representação antropológica tradicional que só é dada de modo impreciso” (1987/2001, p. 225), demonstrando assim certa insatisfação com o fundamento da estruturação da *Daseinsanalyse*

de Binswanger. Sendo assim, ele compreende que a *Daseinsanalyse* agiria como uma ciência ôntica nova, mas que, apesar de uma ciência rigorosa, para ele nem todo rigor leva a exatidão, a partir disso compreende que “o polo de unidade na ciência psicoterápica é o homem que existe” (1987/2001, p. 222).

Neste sentido, assim como Husserl e apesar de não ter tido contato com o mesmo, Boss compreende que a psicologia, ao atribuir a psique como objeto de estudo, se torna objetivante dado que afirma que a Psicologia e suas teorias aparecem através de uma “pressão da tradição” (1987/2001, p. 229). Também insatisfeito, como evidenciamos, com a metodologia da ciência positivista, Boss então constrói sua *Daseinsanalyse* através de uma influência da fenomenologia heideggeriana, enfatizando que a prática psicoterapêutica deveria ser orientada através de um relacionamento fenomenológico com o mundo a fim de recuperar nele, sua essência (Boss, 1981).

O que podemos perceber nesse breve histórico é que a fenomenologia aparece como possibilidade de cobrir as falhas de uma psicologia positivista e por isso acaba assumindo um lugar de fundamentação para o desenvolvimento de novas propostas psicológicas tal como afirmado por Holanda (1997). Ainda, de acordo com Amatuzzi (2009), a fenomenologia pareceu apresentar os mesmos objetos de estudos da psicologia quando se mostrou preocupada com a imaginação, a percepção, a linguagem e as relações. Se consolida através da reflexão da existência enquanto a mesma acontece, através de um método fenomenológico.

Os desdobramentos dessa fenomenologia viriam a ser utilizados no fazer psicológico e psiquiátrico que, ao utilizarem desse saber fenomenológico no campo da psicoterapia levariam a uma Psicologia Fenomenológica que vai além da filosofia husserliana. A partir destes desdobramentos da fenomenologia vão surgindo novas formas de se fazer psicologia. Amatuzzi (2009) ressalta:

[...] pode-se dizer que além da fenomenologia como caminho filosófico propriamente dito, o que inclui uma fenomenologia da psicologia enquanto ciência positivista, existe uma psicologia fenomenológica que consiste em um desdobramento filosófico fenomenologicamente conduzido na direção dos assuntos que interessam aos psicólogos e psiquiatras, ou simplesmente ao viver humano [...] (p. 96-97).

Este desenvolvimento não sugere, necessariamente uma psicologia puramente fenomenológica tal como iniciada por Husserl, mas sim psicologias que utilizam da fenomenologia como inspiração na forma de compreender o mundo e o ser humano. A fenomenologia aparece então, por exemplo, como um aporte teórico para a psicologia

humanista e existencial e outras vertentes psicológicas por focalizar seu trabalho na experiência do indivíduo. Como ressaltado por Holanda (1997, p. 43): “a fenomenologia poderia ser um excelente veículo de comunicação entre o humanismo e a ciência tradicional, ao possibilitar revelar, de forma organizada e metódica, o mundo provado do indivíduo.”

A partir disso percebemos que, apesar de utilizarem a fenomenologia como um dos aportes teóricos para construção de abordagens psicológicas clínicas como humanista, existencial entre outras, a tradição ainda muito confunde a relação e o uso do método fenomenológico enquanto um método da Psicologia e Psicoterapia. Tal questão é retomada por Goto & Feijoo quando questionam: “É Possível a fenomenologia de Husserl como Método de Pesquisa em Psicologia?” Título do artigo publicado em 2017 quando discutem como uma psicologia fundamentada em uma metodologia empírica, ou seja, desenvolvida através daquilo que se considera real, fatídico, pode se desenvolver com a fenomenologia husserliana enquanto método de pesquisa, dado que o próprio fenomenólogo a considera uma possibilidade da Psicologia ser uma ciência eidética e não uma ciência de fatos. Feijoo e Goto (2017) ressaltam que para Husserl (1913/2006):

[...] o real tal como tomado pela experiência empírica não pode ser assumido, a princípio, como fundamento, no interior de uma pesquisa científica, verdadeiramente evidente e rigorosa, uma vez que nunca pode se mostrar como completamente apodítico. Assim, Husserl nos mostra que a fenomenologia não é uma ciência de realidades, tal como a psicologia científica, mas uma ciência que trata dos fenômenos irreais, eidético e não com o efetivamente real, mesmo este estando aí e sendo também aquilo o que constitui o fenômeno (Feijoo & Goto, 2017, p. 01).

Neste sentido percebemos o risco existente quando tentamos adaptar o método fenomenológico às necessidades da ciência psicológica. Isso porque tal movimento poderia confundir, ainda, o método fenomenológico com o empírico-naturalista como ressaltam, ainda Goto & Feijoo:

Nas análises de Husserl (1913/2006), portanto, a vivência acontece como uma estrutura irreal, que jamais poderá ser encontrada na realidade enquanto que, para a psicologia, de um modo geral, as vivências são ocorrências reais que não podem ser encontradas senão empiricamente. Husserl coloca fora de ação o objeto real e efetivo e diz que o que aparece é sempre o fenômeno, portanto, sem materialidade, não empírico. (2017, p.4)

O que nos parece então é que existe uma preocupação no que diz respeito à possibilidade de uma Psicologia Fenomenológica que diz respeito a conhecer o método de forma que ele aconteça enquanto ciência rigorosa em psicologia, sem cair nas teias do

empirismo. Neste sentido, é importante considerarmos então que ao utilizar o método fenomenológico precisamos nos deparar com o fenômeno a partir de como ele se mostra e das suas significações, afinal, “Para Husserl, é o que se experimenta fenomenologicamente que se mostra como o mais próximo e evidente” (Feijoo, Goto, 2017, p. 5). Dado que o fenômeno é percebido, compreendido e capturado à medida que acontece, que atravessa o sujeito vivente, entendemos a angústia enquanto um fenômeno possível de ser apreendido através do método fenomenológico dentro de uma pesquisa no campo da psicologia fenomenológica.

Neste sentido, nos tópicos seguintes iremos retomar os autores trabalhados nos capítulos anteriores a fim de compreender quais as bases metodológicas que os mesmos utilizaram para se compreender e definir o fenômeno da angústia a qual começa a aparecer como ponte no trabalho do psicoterapeuta, na clínica, para, enfim, podermos perceber a possibilidade existente em se perceber, analisar, investigar tal fenômeno através de uma Psicologia Fenomenológica tal qual pensada e construída por Husserl.

4.3 A Angústia na Psicologia e Psicoterapia.

Diante do que foi exposto percebemos a importância em retornarmos às análises anteriores em relação ao fenômeno da angústia para podermos compreender como cada autor apresentado elaborou o conceito na Psicologia, Psicopatologia e Psicoterapia. Ficou claro que a angústia enquanto fenômeno começou a ser considerado no campo da Psicoterapia e Psiquiatria, assumindo durante o seu desenvolvimento, uma base mais heideggeriana.

Heidegger, influenciado por seus antecessores, desenvolve sua fenomenologia e ontologia por meio de uma análise existencial a qual é explanada em sua obra “Ser e Tempo” de 1927, como já mencionado anteriormente. Apesar de ter sido em S. Kierkegaard que a angústia assumiu uma forma ou um espaço de preocupação filosófica, será na obra de Heidegger que o fenômeno terá uma exposição mais expressiva, principalmente no encontro com profissionais da área da Psiquiatria e da Psicoterapia.

Heidegger descreve a angústia como um estado de inquietação profunda diante do próprio existir humano, quando está frente a finitude do ser. Diferentemente do medo, que se relaciona a objetos específicos, a angústia não tem um objeto definido, pois se manifesta quando confrontamos a realidade do nosso próprio ser e a totalidade do mundo circundante. Isso significa que a angústia revelar-se-á enquanto a constituição fundamental do *Dasein*, e isso é assim na medida em que esta disposição coloca o *Dasein* frente ao não-ser (nada) (Heidegger, 1927/2005).

E, mais especificamente, será no sexto capítulo “A Cura como Pre-sença”, da obra supracitada, que Heidegger parece posicionar a angústia (*angst*) como um fenômeno que abre o *Dasein* às possibilidades de ser mais próprias. Assim, a angústia dissipa todas as “coberturas” dos entes intramundanos, perdendo toda sua imponência e com isso, o mundo inteiro “fica sem mundo”. Desse modo, de acordo com o filósofo, a angústia passa a se angustiar com o ser-no-mundo como tal e, o ser-no-mundo “já é sempre na de-cadência.” E continua:

Pode-se, portanto, determinar a cotidianidade mediana do *Dasein* como ser-no-mundo aberto na de-cadência que lançado, se projeta e que, em seu ser junto ao “mundo” e em seu ser-com os outros, está em jogo o seu poder-ser mais próprio (Heidegger, 1927/2005, p. 244).

O que Heidegger (1927/2005) questiona em seguida é se existe alguma possibilidade de chegarmos à essência original do *Dasein*. É neste sentido que a angústia aparece em sua análise hermenêutica-fenomenológica como fenômeno capaz de envolver o *Dasein* em suas possibilidades mais própria, com sua existência mais autêntica. Respondendo a sua pergunta ele infere que a tarefa da sua ontologia é buscar a possibilidade mais originária do *Dasein*:

O modo de abertura em que o *Dasein* é colocado diante de si mesmo deve ser tal que, nele, o *Dasein* se faça, de certo modo, acessível da maneira mais simples. Com o eu nele se abre deve vir à luz, de forma elementar, a totalidade estrutural do ser que se procura. O fenômeno da angústia foi colocado à base da análise como uma disposição suficiente que atende tais exigências metodológicas. (Heidegger, 1927/2005, p. 245).

Ainda em sequência, o filósofo vai apontar que colocar a angústia nessa posição de fenômeno originário ainda está na condição de uma mera afirmação (Heidegger, 1927/2005), porém mesmo nessa condição, reconhece a necessidade de circunscrever a angústia de forma ontológica e fenomenológica. Por fim, a compreende como disposição do *Dasein* dado que compartilha de uma de suas principais características: a angústia pode ser, também, abertura. Então, a angústia é o modo-de-ser-aí em que este “é” em cada caso ele mesmo (Heidegger, 1927/2005).

Sendo assim, diferentemente do temor que teme um objeto disposto no mundo, na angústia “nada do que é simplesmente dado ou que se acha a mão no interior do mundo serve para a angústia com ele angustiar-se” (Heidegger, 1927/2005, p. 250). A angústia revela o ente *Dasein* em um modo que o compreende em sua totalidade e em tal compreensão, o ente mostra-se como “sem sentido”. O mundo assume então uma posição de insignificância diante

o sujeito vivente, esse sujeito se dimensiona de todas as possibilidades de seu existir no mundo e, ao mesmo tempo, se dá conta da possibilidade de não mais existir. Assim, na angústia o *Dasein* que está agora em face do nada, pode e está liberto para a liberdade.

É nesse sentido que o *Dasein* pode buscar uma vida autêntica ou inautêntica. De acordo ainda com o filósofo, “o que se estreita não é isso ou aquilo, também não é a totalidade do que é simplesmente dado no sentido de uma soma e sim a possibilidade de tudo que está a mão, isto é, do próprio mundo.” (Heidegger, 1927/2005, p. 251). Sendo assim, compreende que a angústia então, enquanto disposição e abertura, assume um modo próprio do *Dasein* de ser.

Heidegger ainda questiona a forma como a fisiologia compreende o fenômeno, dentro do campo da causalidade e esclarece que o “disparo psicológico da angústia” só acontece porque o *Dasein* se angustia (Heidegger, 1927/2005). Foi a partir desse esclarecimento ontológico sobre a angústia que Binswanger, em seu “Caso de Ellen West”, um estudo de um caso de esquizofrenia que terminou em suicídio, atribuiu a angústia descrita ontologicamente por Heidegger a breves fragmentos de seu estudo de caso.

Como mencionado anteriormente, Binswanger utilizou a mesma descrição de angústia analisada por Heidegger, o que posteriormente seria alvo de críticas por parte do filósofo visto que considera a *Daseinsanalyse* de Binswanger de propriedade ôntica e não ontológica. Essa questão pode ser identificada no manuscrito datado de 8 de março de 1965, entregue a Boss, no qual o filósofo expressa suas objeções a Binswanger, especialmente na questão do ser-no-mundo. Diz Heidegger que:

A "daseinsanálise psiquiátrica" retirou da analítica fundamental-ontológica do *Dasein* a constituição fundamental que, em Ser e tempo, chama-se "ser-no-mundo" e a colocou na base da sua ciência. Mas esta é apenas a estrutura que precisa ser feita visível num primeiro passo da ontologia fundamental - não a única e, sobretudo, não aquela para a qual essa ontologia dirige exclusivamente seu olhar, por ser ela sustentadora do *Dasein* e da sua essência. A mesma [estrutura] é nomeada na Introdução [de Ser e tempo] clara e frequentemente: a compreensão do ser (1987/2001, p. 236; tr. p. 205).

O próprio Binswanger parece ter elencado a matriz de seu trabalho à uma antropologia. No fragmento “O Caso de Ellen West” Binswanger (1957) ressalta que a *Daseinsanalyse* não deve ser confundida com a *daseinsanalítica* visto que, a primeira utiliza de uma fenomenologia ôntico-antropológica realizada a partir de uma existência fáctica enquanto, a segunda, é uma hermenêutica fenomenológica ontológica orientada para o ser. O interesse de Binswanger ao aproximar a fenomenologia da psicopatologia era compreender a

psicose de uma forma distante da que a psicologia naturalista trabalhava na época. Moreira & Pita (2013) ao citá-lo esclarecem que, de acordo com ele:

O fundamento da psicologia reside, sobretudo, na percepção do outro, na percepção de um eu estranho ou de outrem, bem mais raro que do próprio eu. O objeto de pesquisa, aqui, não é mais a apreciação no sentido introspectivo ou na auto-observação, mas nesse modo de percepção através do qual nós percebemos o caráter próprio da vida psíquica de outrem (Binswanger, 1971a, p. 101 citado por Moreira & Pita, 2013).

O que fica perceptível é que Binswanger utilizará da Fenomenologia como uma ponte, um método para compreender o homem a partir da sua existência na história, a partir da experiência vivida e descrita pelo sujeito vivente. Sendo assim, em seus estudos realizados, percebemos que Binswanger não enfatizou a angústia como disposição de abertura do *Dasein*, da mesma maneira que Heidegger e Boss criticaram, ou seja, com isso retirou deste conceito aquilo que lhe é mais próprio: a abertura fundamental do *Dasein*.

De fato, Binswanger toma como matriz principal para o desenvolvimento de sua *daseinsanálise* uma antropologia fenomenológica dado sua insatisfação com a ciência psiquiátrica da época e, por mais que tenha conduzido breves análises sobre a presença da angústia no “Caso Ellen West” parece não atribuir a mesma necessária importância. Isso pode ser visto em sua análise que parece inferir que o medo excessivo de Ellen West em engordar era a angústia disfarçada. Sendo assim, fica evidente que recorre a análise existencial de Heidegger como base antropológico-ontico para evidenciar seu caso. Ou como bem sintetizou Loparic:

Depois de constatar tamanha dissonância entre a sua analítica existencial e a *daseinsanálise* psiquiátrica de Binswanger – devida não somente a enganos conceituais, mas também à constante mistura de considerações onticas, no caso, psicológicas, com as ontológicas –, Heidegger chegou à constatação inevitável de que o psiquiatra suíço jamais determinou, de maneira clara, a “estrutura científica da sua *daseinsanálise*” (Loparic, 2002, p. 396).

Tal situação se difere em Medard Boss. No desenvolvimento de sua *Daseinsanalyse*, Boss da certa relevância à angústia, assim como Heidegger. Ambos buscam fazer uma análise do fenômeno da angústia iniciando do “com que” e do “por que” da angústia. Todavia, Boss segue a análise desse fenômeno como presente na relação terapêutica e, não só presente, como importante para que a relação terapêutica possa vir a acontecer enquanto confiança. Ele mesmo ressalta, como já mencionado que:

As visões da essência da angústia e culpa humanas [...] podem se tornar os fundamentos básicos da libertação psicoterápica dos pacientes das amarras de seus sintomas psiconeuróticos. Acharmos até que nenhum psicoterapeuta, caso ele mereça assim ser chamado, pode dispensar totalmente tais noções.” (Boss, 1981, p. 41)

Neste sentido, ele reforça sua necessidade em compreender o sujeito para além, também, do positivismo da época, possuindo certo cuidado para não decair nos braços de uma psicoterapia pré-freudiana, onde a razão e o intelecto predominavam a imagem do sujeito, sendo assim ele considera que este sujeito vai além do intelecto e da razão, e que, enquanto angustiado, tem seu coração estrangulado e oprimido pela própria angústia. Neste sentido, a psicoterapia apareceria como possibilidade de abertura em relação a este estrangulamento, abertura esta que seria uma ponte para a capacidade de amar e de confiar (Boss, 1981).

É na permissão de uma angústia em sua originalidade que o sujeito se vê diante de um nada que, de acordo com o psiquiatra, não é um nada vazio, mas um nada que “abriga tudo dentro de si” de forma que ele pode tanto encobrir como revelar o mundo. Boss (1981, p. 37) ressalta que a angústia, “sempre superando-se a si mesma – abre o caminho do amor ao infinito, que tudo abriga e não simplesmente é”.

Assim é no campo de uma psicoterapia, como afirma Boss (1981), que a maioria das pessoas buscam o psiquiatra ou o psicólogo por estar sendo absorvida pela angústia. A principal tarefa da psicoterapia seria a de servir como campo cuja angústia, aparecendo em sua propriedade e desvelando-se como fenômeno vivente, seria a ponte para o amor e a confiança. O fenômeno da angústia não aparece só como ponto de partida e motivação para uma relação psicoterapêutica, mas também como um fenômeno que, a medida em que aparece, pode levar à libertação. Isso porque de certa forma Boss (1981) enfatiza a importância de se reconhecer e enfrentar a angústia como parte integrante do processo de desenvolvimento pessoal e de busca pelo sentido da existência.

Sendo assim, podemos verificar que Medard Boss ao tratar da angústia em um contexto psicoterapêutico acaba, por fim, também assumindo uma matriz psicológico-ontica e ainda, com um certo caráter patológico. Nos diz Boss que “[...] onde o domínio da angústia e da culpa é imediato e palpável, revelando-se onipresente, é no âmbito dos psiquicamente doentes. Quase todos os que procuram o psiquiatra estão sendo intimamente corroídos, declarada ou veladamente, pela angústia e pela culpa” (Boss, 1981, p. 15).

Então, conforme evidenciado na passagem supracitada, a angústia emerge para Boss (1981) como uma espécie de sentimento preponderante em indivíduos afetados por alguma patologia, frequentemente resultando no estreitamento das possibilidades percebidas pela

pessoa, cujo objetivo encontra espaço na relação psicoterapêutica, médico-paciente. Contudo, é perceptível o cuidado que Boss tem ao tentar articular a Psicoterapia com a fenomenologia heideggeriana, sempre fazendo referências às suas concepções ontológicas para desenvolver tal conceituação. Mesmo assim, podemos repetir em Boss as certas críticas de Heidegger a Binswanger, principalmente em sua interpretação da angústia. Um exemplo disso está na tentativa de definição de Boss em que afirma:

Não está a palavra alemã *Angst* ligada à latina angústia e à grega *Ancho*, à estreiteza, ao apertado e estrangulado? Portanto, parece o próprio nome, angústia, indica que o estar-aí, quando está em consonância com a angústia do ser humano atual costuma retroceder tanto sua auto compreensão e limitá-la de tal forma, que ele compreende a si próprio apenas como uma gota solitária [...] (Boss, 1981, p. 35).

Cabe ressaltar que Heidegger (1927/2005) enfatizou a importância da angústia como uma condição existencial que revela a condição fundamental do *Dasein*, dado seu encontro com a totalidade do mundo e com sua própria finitude. Mas o que identificamos em Boss é uma atribuição da angústia a uma experiência puramente psicopatológico-psicológica, desconsiderando sua dimensão ontológica e existencial mais profunda.

Agora, considerando o quadro de angústia observado por Boss no paciente e seus sintomas, compreende-se como a angústia é abordada em sua *Daseinsanalyse* como uma patologia originada em um ambiente restritivo que limita a abertura existencial da pessoa. Portanto, cabe ao terapeuta auxiliar o paciente a ampliar sua abertura existencial, permitindo-lhe uma vivência mais plena de seu ser. Por isso Boss recorreu a Psicoterapia, principalmente estabelecida em uma base fenomenológica. Boss reafirma que todo “tratamento, todo tipo de psicoterapia é sustentado e acompanhado pela respectiva concepção de natureza do homem que determinado psicoterapeuta adotou” (Boss, 1981, p. 51).

Assim, como crítica a *Daseinsanalyse* de Binswanger, Boss concluiu que a Psicoterapia não pode ser uma antropologia porque trabalha com o tratar dos homens. Sendo assim, ao questionar os fazeres científicos positivistas e ao desenvolver seus questionamentos e percepções sobre a psicoterapia ele compreende a necessidade de uma nova orientação para os métodos psicoterápicos. Para ele foi Heidegger quem possibilitou a ponte deste pensar dicotômico de Descartes para uma nova possibilidade: o modo de enxergar fenomenológico. Que nos trechos seguintes ele compreende como um “estar-aberto no sentido de um poder-perceber a presença dos fatos de nosso mundo e de ser capaz de corresponder a seus significados especiais” (Boss, 1981, p. 60). E, por isso conclui que “Se a prática

psicoterapêutica se orientar num relacionamento fenomenológico com o mundo, então ela pode recuperar sua própria natureza e essência.” (Boss, 1981, p. 61).

Nos parece então que, assim como outros profissionais de sua área, Medard Boss questionou os aportes de uma psiquiatria dividida entre a razão e a emoção, entre o intelecto e o coração, questionando assim uma ciência que por muito tempo dominou o fazer científico de sua época. Por isso encontrou na Fenomenologia as ferramentas ou o olhar necessário para desenvolver sua posterior *Daseinsanalyse*. Na sequência, vimos como Boss atribuiu certa importância em tentar captar a essência da angústia enquanto uma possibilidade na relação psicoterapêutica.

Outrossim, percebemos que sua análise, mesmo ressaltando que o modo fenomenológico é sempre aberto e livre, pareceu colocar a angústia em um campo psicológico-ôntico. Isso não é uma crítica à tarefa de Boss, mas sim que, em seu empenho a sua compreensão, principalmente no campo da psicoterapia, do fenômeno da angústia acabou assumindo um lugar de acontecimento psicológico empírico e, assim, configurado em um campo ôntico. Como se sabe, a análise de casos clínicos não é inerente à natureza de análise filosófica, pelo menos em sua essência mais pura, assim, nos parece evidente que a exploração do "concreto", do “empírico”, do “singular” de uma experiência existencial, pode esclarecer o problema de uma compreensão equivocada, porque, afinal, como pode uma ciência psiquiátrica ou uma psicoterapia, ônticas por definição, pretenderem status ontológico?

Podemos considerar então que a sua proposta de *Daseinsanalyse*, mesmo que diferente de Binswanger, acabou também não sendo uma proposta de uma análise do *Dasein* em um sentido estritamente analítico, porque ao nosso ver e como Heidegger observou ao citar Binswanger: “reinterpretou o ontológico de maneira ôntica” (1987/2001, p. 244), mesmo tendo mantido constantemente a perspectiva da constituição ontológica do *Dasein*. Então, diante desse contexto, apesar de Ludwig Binswanger e Medard Boss terem explorado o fenômeno da angústia dentro do âmbito da Psiquiatria e da Psicoterapia, suas abordagens não foram capazes de realizar plenamente o projeto de estabelecer uma "*Daseinsanalyse*" nos moldes da analítica fundamental de Heidegger.

Agora, se deixarmos de lado a proposta de "encaixar" as estruturas fundamentais mostradas por Heidegger em uma teoria clínica e caminarmos para uma psicologia fenomenológica da angústia, parece-nos que as análises do psicólogo e psicoterapeuta Rollo May foram mais assertivas. Em Rollo May (1965) não há uma tentativa de interpretar o

ontológico de maneira ôntica, mas assumiu a angústia com características psicológicas próprias, ou seja, como uma emoção primordial e inevitável da condição humana.

O psicólogo estadunidense compreendeu que o método fenomenológico é um recurso importante para o desenvolvimento de sua psicologia existencial, porque, de acordo com May (1965), a Fenomenologia não tem como intenção anular a causalidade advinda da ciência positivista e compreender que o porquê psicológico não pode ser um *a priori*. Isso significa que: “A abordagem fenomenológica não só adiciona riqueza e vivacidade aos dados, mas também torna acessíveis os padrões de comportamento que eram, previamente, uma língua estranha” (May, 1965, p. 97).

É neste sentido que May tentará delinear o conceito de angústia no campo da Psicoterapia, ou melhor, investigar o fenômeno da angústia (ansiedade) através de sua prática clínica. Nesse sentido, como afirma Angermani-Camon (2013, p. 149) “para Rollo May, o núcleo da neurose é a destruição da experiência de ser responsável, de sua vontade e decisão, gerando assim uma descrença nos seus próprios atos. Vontade, angústia e morte são temas fundamentais deste modelo”. Sendo assim, temos que a análise do fenômeno da angústia em May (1965), como já explicitado anteriormente, envolveu por parte do psicólogo norte americano uma investigação cultural, biológica, histórica, social, filosófica e tantas outras para que o mesmo pudesse compreender a angústia e, conseqüentemente, a análise clínica sobre a manifestação do fenômeno no sujeito na relação psicoterapêutica.

Assim, entendemos que Rollo May buscou analisar a angústia predominantemente de maneira psicológica em vez de adotar uma interpretação ontológica, principalmente pelo fato de enfatizar a experiência subjetiva e as manifestações singulares da angústia, em vez de considerar exclusivamente suas implicações existenciais e universais. A importância em compreender tal fenômeno como ontológico não está descartada, mas sua manifestação só pode ser considerada como algo integrante do sujeito enquanto ser vivente, existencial e psicológico, mesmo que “a natureza do próprio homem deve ser entendida como uma base para a nossa ciência e arte de psicoterapia” (May, 1965, p. 95).

Seguindo isso, para May (1980) a angústia será vista principalmente como uma resposta psicológico-emocional a situações específicas da vida, influenciada por fatores biográfico-psicológicos, como traumas passados, conflitos internos e dificuldades de adaptação. É notório dizer que embora May reconheça elementos ontológicos subjacentes à angústia – a natureza do próprio humano – tende a abordá-la principalmente por meio de uma análise psicológica, destacando suas características emocionais, comportamentais e cognitivas.

Com isso percebemos ao longo da construção do conceito de angústia, principalmente apresentada na obra “O significado da Ansiedade”, que muitas vezes acaba se distanciando da análise ontológica-existencial quando atribuiu à angústia valores construídos ao longo da vida do sujeito. Ainda, mesmo sem desconsiderar a perspectiva ontológica da angústia enquanto constituinte da existência, ou seja, um fenômeno que aparece frente as impossibilidades (não-ser), May (1980) apontou que isso, de fato, acontece quando o humano tem seus valores ameaçados.

Todo esse trajeto se deu em busca de uma compreensão do fenômeno da angústia e tem em vista um lugar na Psicoterapia, uma vez que Rollo May concentrou suas análises dentro do contexto da Psicologia clínica e da Psicoterapia, tentando identificar suas causas e desenvolver estratégias para lidar com ela do ponto de vista terapêutico. É nesse sentido que May (1980) passou diferenciar então a “angústia neurótica” da “angústia normal” onde, na primeira, estaria relacionada com reações ou manifestações que são desproporcionais a situação ou a vivência; enquanto na segunda que parece fazer parte da constituição do ser humano e não o impede de levar uma vida satisfatória.

Cabe ressaltar que a angústia não é, para o psicólogo estadunidense, apenas um sintoma de desordem psicológica, mas sim uma experiência psicológica fundamental que revela a condição existencial do ser humano. Foi por meio de seus estudos clínicos que May (1965) compreendeu que “a matéria da terapia não é a ausência da ansiedade [angustia] mas, antes, a transformação da ansiedade [angustia] neurótica em ansiedade [angustia] normal e o desenvolvimento da capacidade de usar e viver com a ansiedade [angustia] normal” (p. 117, 1965, *grifo nosso*).

O que podemos identificar é que o enfoque de May ao esclarecer, estudar e investigar o fenômeno da angústia, mesmo considerando a matriz ontológica, foram ampliadas psicologicamente por de um esforço clínico. Em síntese, compreendemos que May, apesar da influência fenomenológico-existencial de se compreender o ser humano, direciona sua análise do fenômeno da angústia a uma maior proximidade com a “psicologia fenomenológica”, devido o objetivo psicológico, que a construção de uma *Daseinsanalyse*. Afinal, o próprio May destacou que ainda não foi possível construir uma ponte entre a Fenomenologia e a Psicoterapia (1965), porém não parece descartar essa possibilidade.

Por fim, diante do presente estudo, concluímos que, quando nos apropriamos do fenômeno da angústia no campo da analítica existencial heideggeriana e da *Daseinsanalyse*, temos nos psiquiatras e psicoterapeutas uma certa confusão entre o ontológico e o ôntico, mesmo que mantenham o solo existencial como proeminente e como originário da condição

humana. Essa confusão conduziu a um certo fracasso. Mas, como afirmou Loparic ao comentar o fracasso da escola suíça *dasein*analítica, representada por Binswanger e Boss:

[...] não se deve necessariamente à insolubilidade da tarefa de criar uma ciência do homem cujo paradigma inclua elementos ontológicos vindos de Heidegger ou elaborados a partir dele, mas, sobretudo, parece-me, a erros claramente identificáveis da sua execução até o presente momento (Loparic, 2002, p. 411).

Em contrapartida, Rollo May, psicólogo existencial, abordou a angústia de maneira psicológica, sem desconsiderar a questão ontológica em suas obras. Com isso, pensamos que May deu um passo significativo no estudo da angústia, não se mantendo preso na questão entre ontológico e ôntico, embora reconhecesse as dimensões existenciais da angústia, tais como: a consciência da liberdade e da responsabilidade humana diante das incertezas e escolhas da existência. Ademais, May interpretou-a predominantemente por meio de uma perspectiva psicológica, enfatizando a experiência subjetiva da angústia e suas manifestações individuais. Isso o conduziu a priorizar a compreensão e o tratamento da angústia dentro do contexto da Psicologia clínica e da Psicoterapia, buscando identificar suas causas e desenvolver estratégias terapêuticas para lidar com ela.

É a partir deste contexto histórico, cultural e do desenvolvimento das psicologias “fenomenológicas”, especialmente no que diz respeito ao fenômeno da angústia, que concluímos que este fenômeno ainda não foi adequadamente fundamentado em uma Psicologia Fenomenológica propriamente dita. Porque, se de um lado tivemos em Binswanger e Boss toda uma discussão fenomenológico-existencial; e, de outro lado, tivemos com a psicologia existencial de Rollo May, uma busca por uma fundamentação fenomenológica-existencial da psicologia, sem a preocupação que esteve inserida o projeto filosófico de uma ontologia fundamental; ao mesmo tempo, ambas parecer estar limitadas em se constituírem com uma autêntica Psicologia Fenomenológica. No que diz respeito aos *dasein*analistas inferimos que tal limitação acontece pelas dificuldades em uma fundamentação de uma Psicologia/Psicoterapia a partir da analítica do *Dasein* e por ainda serem portadores da herança de uma formação e da atuação psicodinâmica psicanalítica. E, Rollo May, pela falta de distinção entre o método de pesquisa das ciências naturais e o método fenomenológico próprio, sendo de antemão confusa e problemática. O método fenomenológico, conforme delineado por May, principalmente no campo da Psicoterapia não é completamente diferente do método das ciências convencionais, uma vez que também se aplica apenas aos seres humanos em determinados estados reais e factuais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foi a partir da inquietação em relação à possibilidade de uma Psicologia fenomenológica propriamente dita e à busca da experiência própria do fenômeno da angústia que buscamos desenvolver essa pesquisa. Nessa empreitada, traçamos tal fenômeno em meio às condições históricas, filosóficas, culturais e sociais querendo compreender, a partir de uma trajetória ao longo da história do ser humano, como a angústia foi vivenciada e possivelmente conceituada.

Observamos que ao definir a angústia, diversos pensadores a conceituaram por meio de uma estrutura ôntica (física, psicológica, social e cultural), entendendo-a como reações a possíveis ameaças à própria existência. Em outras palavras, o fenômeno tem sido frequentemente associado à noção de finitude, seja essa finitude concreta, como a morte, ou simbólica, como a finitude existencial; seja na filosofia ocidental ou na oriental.

Ainda, ao analisarmos a transição entre os contextos históricos, percebemos que um outro fator que se vincula ao fenômeno da angústia é a liberdade, entendida enquanto possibilidades do ser humano. Na passagem da Idade Média para o Renascimento, por exemplo, vimos que, quanto mais liberdade frente as possibilidades de existência, mais angústia o sujeito experiencia. Essa característica encontrada na vivência da angústia também é observada nos estudos de Søren Kierkegaard, para quem, quanto maior a liberdade/possibilidades, maior a angústia.

Neste contexto, também destacamos o surgimento do racionalismo e a crise das ciências como fonte dominante de conhecimento, levando as ciências a se organizarem com base em um método cartesiano elaborado por Descartes, o que teve repercussões significativas em toda a construção da metodologia científica subsequente. Neste cenário nos pareceu que a angústia estava sendo suprimida pela necessidade de a racionalizar, transformando o fenômeno em mero objeto capaz de ser suplantado pela razão.

A partir desse momento, vimos os questionamentos sobre a estruturação da Psicologia da época, a qual se baseava no empirismo e em uma abordagem naturalista para desenvolver suas práticas. Tal fato fica claro quando reformulamos a trajetória da análise do fenômeno da angústia através das vertentes psicológicas que se construíram através desta metodologia; seja pela psicologia cognitiva, comportamental ou de aprendizagem. Nessas “psicologias” identificamos que a angústia aparece em uma escala de avaliação fundamentadas em uma concepção psicologizada e natural, inserida em um paradigma de estímulo-resposta, muitas vezes sendo confundida com o medo ou com uma reação instintiva. Mesmo considerando a

Psicanálise, o que se torna evidente nos estudos de Rollo May é que a angústia é percebida como um sintoma, resultando em uma desestruturação ou desconforto no aparelho psíquico, conforme tematizado por Freud, por exemplo.

Diante disso, concluímos que essas análises indicam que a angústia, enquanto fenômeno, sempre esteve associada a outros afetos ou emoções na experiência humana, sendo reduzida a possíveis manifestações no campo psicológico causal. Esse resultado nos proporcionou um esclarecimento que ainda os filósofos e psicólogos não obtiveram uma resposta àquilo que é próprio da angústia, ou seja, parece-nos que não conseguiram chegar a esclarecer o aspecto invariável da angústia, mantendo-se ainda indefinido, carecendo de capacidade descritiva e apresentando-se apenas em transição ou correlação com outros afetos ou objetos.

Na sequência, encaminhamo-nos para as abordagens fenomenológicas e existenciais por terem elegido o tema a angústia como exemplar de suas análises. Assim, investigamos a constituição da *Daseinsanalyse* de Binswanger e de Boss para compreendermos suas propostas e análises psicológicas/psicoterápicas, em especial no que tange o conceito do fenômeno da angústia. Destacou-se como mais predominante a fenomenologia heideggeriana, uma vez que, embora Husserl tenha sido uma influência significativa na estruturação de Binswanger, o trabalho deste em relação à angústia surge posteriormente a essa fase inicial, sempre referenciando-se à concepção da angústia trabalhada por Heidegger.

Binswanger, ao retornar a analítica existencial Heidegger, entende a angústia como algo da própria existência enquanto tal, com o ser-no-mundo enquanto tal. É na angústia que se tem a abertura originária às possibilidades mais próprias do ser e, assim, pode reconduzir o *Dasein* a ele mesmo. Binswanger não difere radicalmente a angústia quando o analisa no caso de Ellen West, por exemplo, reduzindo-a a outros sentimentos. Com isso recebeu críticas que apontaram que suas análises conduziram o *Dasein* a uma estrutura ôntica, fechada em si mesmos e tirando, assim, aquilo que tem de essencial, a abertura ou a possibilidade de abertura. Em Boss, a angústia ressurge durante o desenvolvimento da Psicoterapia e, porque compreendeu que por meio da relação médico-paciente pode levar à libertação do paciente desse sentimento de opressão, permitindo-lhe explorar suas possibilidades. Da mesma maneira que Binswanger o resultado foi que a angústia se estabeleceu enquanto uma experiência dada um campo ôntico-ontológico.

Partindo da compreensão do fenômeno da angústia por meio das abordagens psicológicas e fenomenológicas, decidimos explorar a proposta originária de uma Psicologia Fenomenológica de E. Husserl, pois entendemos que toda influência da Fenomenologia à

Psicologia, Psicopatologia e Psicoterapia iniciou-se com toda a discussão que Husserl fez entre Fenomenologia e Psicologia. Assim, descrevemos brevemente o desenvolvimento de sua influência na Psiquiatria e Psicopatologia, destacando a Daseinsanálise, e como as abordagens de Binswanger e Boss, mesmo trazendo contribuições importantes na articulação da Fenomenologia com a clínica, acabaram por confundir a questão dos princípios com o fundamento. Assim, destacamos certas confusões existentes em descrever e chegar a essência mesma do fenômeno da angústia, a partir da fenomenologia heideggeriana.

Na sequência, revisitamos a análise psicológica da angústia de Rollo May, porque identificamos nessa psicologia uma proximidade maior com a proposta de uma psicologia fenomenológica, principalmente pela intenção inicial de se chegar a invariante da angústia através do método fenomenológico. Todavia, concluímos que também em May pode-se reconhecer as limitações de sua análise ôntico-psicológica, porém não descartou a possibilidade dessa ligação entre a Fenomenologia e a Psicologia.

Por fim, podemos concluir que a angústia e sua construção conceitual enquanto uma vivência, uma disposição afetiva ou uma experiência psicológica não atingiu uma descrição que fosse suficiente fenomenologicamente na Psicologia, pois o que encontramos foram tentativas mais hermenêuticas-existenciais apoiadas em um solo filosófico. É sabido que, para analisar um fenômeno ontologicamente, é necessário o contexto ôntico e vice-versa. Além disso, reconhecemos que a angústia, enquanto fenômeno considerado originário e uma forma de abertura, não pode ser rigidamente inserida na Psicologia. Considerando a Fenomenologia e o método fenomenológico, é de suma importância alcançar a essência da angústia, especialmente em um contexto psicológico. Nesse sentido, é pertinente contemplar a continuidade desta pesquisa rumo a uma "psicologia fenomenológica da angústia", reiniciando sua análise a partir de uma compreensão adequada do aspecto psicológico envolvido.

BIBLIOGRAFIA

- Amatuzzi, Mauro Martins (2009, janeiro/março). Psicologia Fenomenológica: uma aproximação teórica humanista. *Estudos de Psicologia*. p. 95-100
<https://doi.org/10.1590/S0103-166X2009000100010>
- Araújo, P. A. de A. (2013, dezembro) A questão do ser geral em Ser e Tempo, de Martin Heidegger. *Revista ética e Filosófica Política* 15(2) Disponível em:
<https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/17693>
- Barreto, J. V. Gomes, M. F. (2008, janeiro-dezembro) O ser dos entes que vêm ao encontro no mundo circundante; uma análise do parágrafo 15 de Ser e Tempo de Martin Hediegger. *Rev. Eletrônica do Grupo PET- Ciencias Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João del Rei* 4 (4) Disponível em: [https://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/existenciaearte/Edicoes/4_Edicao/jupyra_artigo_corrigido .pdf](https://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/existenciaearte/Edicoes/4_Edicao/jupyra_artigo_corrigido.pdf)
- Bastos, Alexandre Frastao (2010) Morte, Culpa e Medo: A Angústia coletiva no principio da modernidade. V.1. Universidade Federal do Paraná.
<https://doi.org/10.5380/clio.v1i1.40278>
- Binswanger, L. (1957). *Schizophrenie* (Mônica Niemeyer, trad., p. 57-188). Tübingen, GER: Neske. Originalmente publicada em 1944
- Binswanger, L. (1930/2013) *Sonho e Existência: ensaios e conferências*. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Binswanger, L. (2019) *Psicoterapia e Analise Existencial: Ensaio, conferencias e outros documentos*. Viaverita, ed 1
- Boss, Medard (1981) *Angústia, Culpa e Libertação: ensaios de psicanálise existencial*. 3 ed. São Paulo: Duas Cidades.
- Boss, M. (1987/2001). In M. Heidegger. *Seminários de Zollikon*. São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes.
- Carvalho, G. H. de S., & Evangelista, P. E. R. A. (2022). A Daseinsanalyse de Medard Boss nos periódicos científicos brasileiros. *Memorandum: Memória E História Em Psicologia*, 39. <https://doi.org/10.35699/1676-1669.2022.35639>
- Castro, Fabio Caprio Leite de. (2020) A Angústia em Kierkgaard, Heidegger e Sartre – Sobre o que a Ciência não pode objetificar. *Revista Ética e Filosofia Política*, n. 23. v. 1.
<https://doi.org/10.34019/2448-2137.2020.31477>
- Condrau, G. (1968) *Angustia Y Culpa, problemas fundamentales de la psicoterapia*. Editorial Gredos, S. A. Madrid
- Dantas, Jurema Barros (2010). *Angústia e Existência na Contemporaneidade*. Rio de Janeiro: Editora Rublo.

- Dantas, Jurema Barros, Borges, Jean Elyson Rodrigues, Dutra, Adryssa Bringel. (2021) Entre a morte e a experiência da finitude: histórias e diálogos com o contemporâneo. Ver. *Nufen: phenom. Interd.* Belém, 13 (1), 41-55. Disponível em: <https://submission-pepsic.scielo.br/index.php/nufen/article/view/20275/903>
- Dastur, Françoise. (2005) *O Que é a Daseinsanalyse?* Tradução de Ana Falcato. LusoSofia.
- Dubois, Christian. (2004) *Heidegger: Introdução a uma leitura*. Rio de Janeiro: Zahar
- Eliade, Mircea. (1957) Simbolismo Religioso e a Valorização da Angústia. In: *Mitos, Sonhos e Mistérios*. Editions Gallimard. Edição 70, Lisboa
- Feijoo, A. M. (2011) *A existência para além do sujeito: a crise da subjetividade moderna e suas repercussões para a possibilidade de uma clínica psicológica com fundamentos fenomenológico-existenciais*. Rio de Janeiro: Viaverita Editora.
- Feijoo, A. M. L. C. de. Goto, T. A. (2016) É possível a Fenomenologia de Husserl como Método de Pesquisa em Psicologia? *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 32(4). <https://doi.org/10.1590/0102.3772e3241>
- Freud, Sigmund. (1926) Inibição Sintoma e Angústia. In: *Sigmund Freud, Inibição, Sintoma e Angústia, o Futuro de uma Ilusão e Outros Textos*. (1926-1929) São Paulo: Companhia das Letras, 2015
- Gattamelati, A. G. (2017) Incursiones fenomenológicas sobre el análisis intencional, la reducción y la angustia. Santiago. *Sere Congresso nacional de Doctorandos de la PUC*. Disponível em: <https://philarchive.org/archive/YSALPD>
- Gomes, W. B., & Castro, T. G. de .. (2010). Clínica fenomenológica: do método de pesquisa para a prática psicoterapêutica. *Psicologia: Teoria E Pesquisa*, 26(spe), 81–93. <https://doi.org/10.1590/S0102-37722010000500007>
- Gómez-Heras, J. M. G. (1989). El apriori del mundo de la vida - Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica [O apriori do mundo da vida – Fundamentação fenomenológica de uma ética da ciência e da técnica]. Barcelona:Anthropos
- Goto, Tommy Akira (2007). *A (re)constituição da Psicologia Fenomenológica em Edmund Husserl*. (Tese de Doutorado) Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Programa de Pós Graduação em Psicologia, Campinas. <https://doi.org/10.18065/RAG.2008v14n1.20>
- Goto, T. A (2014). *Introdução a Psicologia fenomenológica: a nova Psicologia de Edmund Husserl*. São Paulo: Paulus.
- Goto, Tommy Akira; Holanda, Adriano Furtado; Costa, Ileno Izídio da (2018). Edmund Husserl: a Fenomenologia e as possibilidades de uma Psicologia Fenomenologica. In: *Psicologia Clínica: Estudo e Ensino*. São Paulo: Atheneu. https://www.researchgate.net/publication/326583291_Edmund_Husserl_da_fenomenologia_a_as_possibilidades_de_uma_psicologia_fenomenologica

- Han, Byung-Chul (2021). O vírus capitalista do cansaço incessante. *Outras palavras*. Recuperado em maio: <https://outraspalavras.net/crise-civilizatoria/o-virus-capitalista-do-cansaco-incessante/>
- Heidegger, Martin (2005). *Ser e Tempo Parte I*. 15a ed Petrópolis: Vozes, Universidade de São Francisco.
- Huisman, Denis (2001). O existencialismo “ateu” de Martin Heidegger”. In: *História do existencialismo*. Bauru: EDUSC, p 103.
- Husserl, E. (1996). *Investigações Lógicas*: 6ª. Investigação. São Paulo: Nova Cultural.
- Husserl, E. (2007). *La filosofía como ciencia estricta* (E. Taberning, Trad.). La Plata: Terramar Ediciones.
- Holanda, A. F. (1997) Fenomenologia, Psicoterapia e Psicologia Humanista. *Estudos de Psicologia*, 14(2), p. 33-46 Recuperado em: <https://doi.org/10.1590/S0103-166X1997000200004> <https://doi.org/10.1590/S0103-166X1997000200004>
- Holanda, Adriano Furtado; Peres, Manuela Bógea (2003). A noção de Angústia na prática clínica: aproximação entre o pensamento de Kierkegaard e a Gestalt-terapia. *Estud. Pesquisa. Psicol.* 3(2), Rio de Janeiro. Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812003000200007
- Holanda, A. (jul-dez 2009) Fenomenologia e Psicologia: diálogos e interlocuções. *Revista da abordagem Gestáltica*. XV(2), p. 87-92 <https://doi.org/10.18065/RAG.2009v15n2.1>
- Holanda, A. F. (2011) Gênese e Histórico da Psicopatologia Fenomenológica. *Psicoterapia e Brasilidade*, 57-82 Disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Adriano-Holanda/publication/324858707_Genese_e_Historico_Psicopatologia_Fenomenologica/links/5ae7c7dd45851588dd7f8f5c/Genese-e-Historico-Psicopatologia-Fenomenologica.pdf
- Horney, K. (1937). *The neurotic personality of our time*. New York: Norton.
- Inwood, Michael (2002). *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.
- Loparic, Zeljko. (2002). Binswanger, leitor de Heidegger: um equívoco produtivo? *Natureza humana*, 4(2), 383-413. Recuperado em 22 de fevereiro de 2024, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302002000200006&lng=pt&tlng=pt
- Marconi, M. A; Lakatos, E. M (1996). *Técnicas de pesquisa: planejamento e execução de pesquisas, amostragens e técnicas de pesquisas, elaboração e interpretação de dados*. 3.ed. São Paulo: Atlas.
- May, Rollo. (1965) *Psicologia e Dilema Humano*. Zahar Editora: Rio de Janeiro
- May, Rollo. (1977) *O Significado de Ansiedade: As causas da Integração e Desintegração da ansiedade*. Zahar Editors, Rio de Janeiro.

- Medeiros, G. A. (2019) *É possível uma psicoterapia fenomenológica? Um estudo exploratório a partir da proposta de Ludwig Binswanger*. Universidade Federal de Uberlândia 126 pag.
- Mioto, Regina Célia Tamasso, Lima, Thelma Cristiane Sasso (2007). Procedimentos Metodológicos na Construção do Conhecimento Científico: a pesquisa bibliográfica. *Rev. Katál.* 10 Florianópolis: p. 37-45. <https://doi.org/10.1590/S1414-49802007000300004>
- Moreira, Virginia (2010). Possíveis Contribuições de Husserl e Heidegger para a Clínica Fenomenológica. *Psicologia em Estudo*. 15, (4) Maringá, p. 724-729 Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pe/a/xYbScCTJrv7hd7RXKsDsrBF/?format=pdf&lang=pt>
- Moreira, V. & Pita, J. (2013). As fases do pensamento fenomenológico de Ludwig Binswanger. *Psicologia em Estudo*, Maringá, 18(4), p. 679-687. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/pe/v18n4/10.pdf>.
- Moreira, V. (2013) Uma Perspectiva Histórica da Psicopatologia Fenomenológica. *Fenomenologia e Psicologia*, 1(1), 123-128. Disponível em: <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/fenomenolpsicol/article/view/1347>
- Orengo, F. V., Holanda, A. F., Goto, T. A (2020). “Psicologia Fenomenológica” de Husserl – a (In)compreensão de Psicólogos Brasileiros: Um Estudo Empírico. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*. 10. Rio de Janeiro: Recuperado em maio: <https://www.epublicacoes.uerj.br/index.php/revispsi/article/view/56651/36288>
- Orengo, F. V., Holanda, A. F., Goto, T. A (2020). Fenomenologia e Psicologia Fenomenológica para Psicólogos brasileiros: uma compreensão empírica. *Psicol. estud.* 2 (5) Recuperado em maio: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/PsicolEstud/article/view/45065/751375149682>
- Piaget, J. (1969) *Sabedoria e Ilusões da Filosofia*. Rio de Janeiro: Difusão europeia
- Pinto, Lidiane Feitosa; Baia, Ângela Fernandes. (2013) A representação da morte: desde o medo dos povos primitivos até a negação na atualidade. *Revista Human@e*. 7(1). Disponível em: <https://revistas.esuda.edu.br/index.php/humanae/article/view/74/66>
- Pisetta, Maria Angélica Augusto de Mello. (2008). Considerações sobre as teorias da angústia em Freud. *Psicologia: ciência e profissão*, 28(2), 404-417. Recuperado em 22 de fevereiro de 2024, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932008000200014&lng=pt&tlng=pt
- Pollo, Vera; Chiabi, Sandra (2013). A angústia: conceitos e fenômenos. *Revista de Psicologia*. 4 (1), Fortaleza. p. 137-154. Disponível em: <https://docs.bvsalud.org/biblioref/2017/12/875904/a-angustiaconceito-e-fenomenos.pdf>
- Rafaelli, Rafael. (2004) Husserl e a Psicologia. Universidade Federal de Santa Catarina: *Estudos de Psicologia*, 9(2), p. 211-215. <https://doi.org/10.1590/S1413-294X2004000200002>

- Reis, Róbson Ramos dos. (2004). O outro fim para o Dasein: o conceito de nascimento na ontologia existencial. *Natureza humana*, 6(1), 53-77. Recuperado em 22 de fevereiro de 2024, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302004000100003&lng=pt&tlng=pt.
- ROCHA, Paulo Roberto Pedrozo (2008). O pecado e o medo – a culpabilização no ocidente. **EccoS – Revista Científica**, [S. l.], v. 5, n. 2, p. 154–156. <https://doi.org/10.5585/eccos.v5i2.362>
- Sarmiento, Jorge Alberto Ramos. Reflexões sobre o Medo. (2020) *AUFKARUNG*, João Pessoa, 7(1), p. 179-192. <https://doi.org/10.18012/arf.v7i1.50161>
- Souza, Josemar Jeremias Bandeira. (2007) Angústia e felicidade na filosofia de Santo Agostinho. *Agora Filosófica*. 7(7), p. 63-75. <https://doi.org/10.25247/P1982-999X.2007.v7n1.p63-76>
- Silva, Êmerson Domingues da (2016). *O sentido de analítica do Dasein no Pensamento de Martin Heidegger e suas implicações na Daseinsanalyse de Medard Boss*. 111 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: <http://www.bdt.d.uerj.br/handle/1/15388>
- Silva, M. Z., & Goto, T. A. (2020). Emoção e afetividade na fenomenologia e nas ciências cognitivas: uma compreensão a partir da fenomenologia de Dietrich Von Hildebrand e Natalie Depraz. *Ciências & Cognição*, 25(1), 82-98. Recuperado de: <https://www.cienciasecognicao.org/revista/index.php/cec/article/view/1643>
- Werle, Marco Aurélio. (2011) A angústia, o nada e a morte em Heidegger. *Trans/Form/Ação*. 34(2), Marília. <https://doi.org/10.1590/S0101-31732003000100004>
- Zuben, Newton Aquiles Von (2011). A Fenomenologia como retorno à ontologia em Martin Heidegger. *Trans/Form/Ação*. 34(2), Marília. <https://doi.org/10.1590/S0101-31732011000200006>