

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

GIOVANI AUGUSTO DOS SANTOS

**BOSS E HEIDEGGER: A APROPRIAÇÃO DO FENÔMENO DA
ANGÚSTIA PELA DASEINSANÁLISE**

TOLEDO

2020

GIOVANI AUGUSTO DOS SANTOS

BOSS E HEIDEGGER: A APROPRIAÇÃO DO FENÔMENO DA
ANGÚSTIA PELO DASEIN NA ANÁLISE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e Conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. Libanio Cardoso Neto

Co-orientador: Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens

TOLEDO
2020

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Santos, Giovani Augusto dos

Boss e Heidegger : a apropriação do fenômeno da angústia pela daseinsanálise / Giovani Augusto dos Santos; orientador(a), Libanio Cardoso; coorientador(a), Roberto Saraiva Kahlmeyer-Mertens, 2020.

113 f.

Dissertação (mestrado), Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Toledo, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2020.

1. Filosofia. 2. Angústia. 3. Daseinsanálise. 4. Fenomenologia . I. Cardoso, Libanio. II. Kahlmeyer-Mertens, Roberto Saraiva. III. Título.

GIOVANI AUGUSTO DOS SANTOS

BOSS E HEIDEGGER: A APROPRIAÇÃO DO FENÔMENO
DA ANGÚSTIA PELA DASEINSANÁLISE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final defendida e aprovada pela banca examinadora em 27/02/2020.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Libanio Cardoso Neto (Orientador)
UNIOESTE

Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens (Co-orientador)
UNIOESTE

Prof. Dr. Wilson Frezzatti Jr
UNIOESTE

Profa. Dra. Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo
UERJ

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, GIOVANI AUGUSTO DOS SANTOS, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de dissertação é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 27 de fevereiro de 2020

Assinatura

*À Carol, por me acompanhar em
todos os caminhos.*

AGRADECIMENTOS

A Deus, que possibilitou minha existência.

A todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste Paraná.

A todos os servidores da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, de modo especial à Marcilene, secretária do PPGFil, que em muito auxiliou ao longo de todo o mestrado.

Ao professor Dr. Wilson Frezzatti e à professora Dra. Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo, pela disponibilidade de leitura e contribuições para este trabalho.

Ao professor Dr. Roberto Saraiva Kahlmeyer-Mertens, que primeiro vislumbrou a possibilidade da realização desta dissertação e que, ao longo do percurso, viu-se cada vez mais próximo, tornando-se coorientador e também grande mestre para pensar a filosofia de Heidegger.

Ao professor Dr. Libanio Cardoso, pela orientação da dissertação e indicações para a leitura de Heidegger.

Por fim, mas não menos importante, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES que, por meio de subsídio financeiro, tornou possível a pesquisa.

Angústia

*Agonizo se tento
Retomar a origem das coisas
Sinto-me dentro delas e fujo
Salto para o meio da vida
Como uma navalha no ar
Que se espeta no chão
Não posso ficar colado
A natureza como uma estampa
E representá-la no desenho
Que dela faço
Não posso
Em mim nada está como é
Tudo é um tremendo esforço de ser.*

Secos e Molhados

RESUMO

SANTOS, Giovani Augusto dos. *Boss e Heidegger: a apropriação do fenômeno da angústia pela Daseinsanálise*. 2019. 118 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2020.

O presente trabalho tem como foco geral a Daseinsanálise; analisa as contribuições de Martin Heidegger e Medard Boss quanto à compreensão do fenômeno da angústia, tendo em vista o problema de sua determinação conceitual. Heidegger considera a angústia como tonalidade afetiva constitutiva, que abre o ser-aí a seu poder-ser mais próprio, ou seja, para sua dispersão originária nas possibilidades do 'aí'; Boss, porém, considera a angústia como estreitamento de possibilidades, assevera seu caráter patológico e defende, conseqüentemente, sua eliminação através da psicoterapia. O conflito ocorre apesar de Boss ter buscado junto a Heidegger fundamentação filosófica para sua atividade clínica. A dissertação enfrenta o problema indicado através da seguinte pergunta: exposta fenomenologicamente, a angústia tem caráter patológico ou de tonalidade afetiva fundamental? O objetivo principal divide-se em duas vias: em primeiro lugar, busca-se compreender a angústia na filosofia fenomenológico-hermenêutica de Martin Heidegger; na seqüência, trata-se de entender como essa compreensão dá base teórica para a daseinsanálise de Medard Boss. Esse objetivo principal implica algumas tarefas específicas, tais como examinar a apropriação do conceito de angústia por Boss; buscar convergências e divergências entre as duas propostas; retornar à filosofia de Heidegger para examinar em que medida a atuação psicológica clínica poderia sustentar-se pela ontologia fundamental. Metodologicamente, procede-se investigando o conceito de angústia, tal como apresentado por Heidegger no §40 de *Ser e tempo*. Além dessa obra principal, utilizar-se-ão *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão* e *O que é metafísica?*, para, então, confrontar tais leituras com os escritos de Boss, especificamente com o livro *angústia Culpa e Libertação: ensaios de psicanálise existencial*. Espera-se conseguir fundamentação filosófica mais afinada com a análise fenomenológica da angústia feita por Heidegger, distanciando-se de concepções psicológicas que a entendem negativamente e patologicamente.

Palavras-chave: Angústia; Martin Heidegger; Medard Boss; Daseinsanálise.

ABSTRACT

SANTOS, Giovani Augusto dos. *Boss and Heidegger: the appropriation of the anguish phenomenon by Daseinsanalysis*. 2020. 118 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2020.

This work has as its general focus the Daseinsanalysis: to analyze the contributions of Martin Heidegger and Medard Boss to understand the anguish phenomenon, in view of the problem of its conceptual determination. Heidegger considers the anguish as a fundamental affective tone, which opens the being-there to its own can being, that is, for its dispersion originate into its possibilities on the there. Boos, however considers the anguish as a narrowing of possibilities, asserts its pathological character and argues that anguish must be eliminated through psychotherapy. This conflict happens despite Boss have sought next to Heidegger philosophical foundation to his: the anguish, analyzed phenomenologically, clinical activity. The dissertation faces the problem indicated by the following question: exposed phenomenologically, the anguish has a pathological or fundamental affective character? The main objective of this work will be divided in two ways: first seeks to understand the anguish in Martin Heidegger's hermeneutic phenomenological philosophy, and second how this understanding provides a theoretical basis for Medard Boss's Daseinsanalysis. This main objective implies some specific tasks, like to examine the appropriation of the concept of anguish by Boss; seek convergences between the two proposals; return to Heidegger's philosophy to examine and to which extent clinical psychological performance could be sustained by fundamental ontology. Methodologically, we proceed by investigating the concept of anguish, as presented by Heidegger in paragraph 40 of *Being and Time*. In addition to this main work, the fundamental concepts of metaphysics will be used: *World, finitude and loneliness* and *what is metaphysics?*, to then confront Boss's writings, specifically with the book *Anguish, Guilt and Liberation: existential psychoanalysis essays*. It is hoped to achieve a more refined philosophical foundation with Heidegger's phenomenological analysis of anguish, distancing itself from psychological conceptions that understand anguish negatively and pathologically.

KEY WORDS: Anguish. Martin Heidegger. Medard Boss. Daseinsanalysis.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	20
1 ANGÚSTIA COMO TONALIDADE AFETIVA FUNDAMENTAL.....	27
1.1 Analítica existencial como subprojeto da ontologia fundamental	28
1.2 A tonalidade afetiva como modo originário constitutivo do ser-aí.....	38
1.3 A abertura privilegiada da angústia.....	52
2 ANGÚSTIA COMO ESTREITAMENTO NA DASEINSANÁLISE DE MEDARD BOSS.....	64
2.1 Breve histórico da daseinsanálise	64
2.2 Principais conceitos teóricos da daseinsanálise	69
2.3 Compreensão do fenômeno da angústia na daseinsanálise de Medard Boss	77
3 RESSONÂNCIAS E DISSONÂNCIAS SOBRE O FENÔMENO DA ANGÚSTIA EM HEIDEGGER E BOSS E SUAS IMPLICAÇÕES PARA A DASEINSANÁLISE	85
3.1 Dissonâncias na compreensão da angústia entre Boss e Heidegger	87
CONCLUSÃO.....	102
REFERÊNCIAS	106
Referências Primárias	106
Referências Secundárias.....	107

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como propósito avaliar a legitimidade da apropriação da definição heideggeriana de angústia para a elaboração de uma psicologia de pretensões ontológico-fundamentais, notadamente a *daseins* análise elaborada por Medard Boss (1903-1990). Para isso, o trabalho toma sobre si a tarefa de compreender o fenômeno da angústia na filosofia de Martin Heidegger (1889-1976), como elaborada em *Ser e tempo* (1927) na medida em que se trata de conceito central para que seu pensamento tenha servido de arcabouço à prática clínica psicológica de Boss.

Martin Heidegger, filósofo alemão, estudou com Husserl em Freiburg. Partindo do método fenomenológico desenvolvido por seu mestre, propôs, porém, que o tema principal da filosofia é compreender o sentido de ser. Heidegger virá a compenetrar-se de que, para tanto, é necessário investigar o ente que compreende ser, cuja essência é justamente ter de ser, ou seja, cuja essência se dá como existência.

Sendo assim, trata-se de investigar, com vistas à questão do sentido do ser, a constituição ontológica do homem, doravante nomeado, conforme Heidegger, ser-aí (*Dasein*)¹ (HEIDEGGER, 2015). Essa tarefa é empreendida em sua obra principal, *Ser e tempo*. Nesse livro, o filósofo busca compreender ser não como se referisse uma "substância", mas em seu sentido verbal. "Ser" não diz, em Heidegger, um ente, mesmo um que fosse princípio de todos os

¹ Heidegger define com o termo alemão *Dasein* a constituição fundamental do existir humano. Este termo é formado pelo verbo infinitivo *sein* (ser), e por um advérbio de lugar *da* (lá/ali/aí/aqui). Ao traduzir as obras de Heidegger para o português, alguns optam por manter o termo no original em alemão, como é o caso de Fausto Castilho, em sua tradução de *Ser e Tempo*; outros utilizam a expressão ser-aí, como Ernindo Stein, seu formulador, e Marco Casanova, em algumas de suas traduções. A edição brasileira de *Ser e Tempo* utilizada neste trabalho foi a traduzida pela tradutora Márcia Sá Cavalcante, cuja opção para verter *Dasein* é "Presença", justificando essa tradução uma vez que o prefixo latino *prae* seria o mais próximo do alemão *da* e a forma do gerúndio *s-ens*, que forma *-sença*, é a mais próxima de *sein*, indicando o sendo no ser. Nesta dissertação, sempre que *Dasein* for referido, será utilizado o termo ser-aí, que nos parece sintaticamente e semanticamente o mais adequado, já que mantém a forma infinitiva do verbo ser (*-sein*, em *Dasein*) e o advérbio de lugar (*Da-*). Também é utilizada essa tradução pois acredita-se possível e necessário pensar a filosofia em português. Não obstante, nas citações diretas das obras traduzidas de Heidegger ou de comentadores, será mantida a palavra escolhida pelo tradutor ou comentador. Mais à frente, neste trabalho, o termo ser-aí será recuperado e poderá ser feita análise mais profunda de seu significado.

outros entes, um "super-ente" superior ou primordial.

A questão heideggeriana do ser segue uma estrutura formal; deve percorrer, como todas as outras questões, três eixos: o questionado, o interrogado e o perguntado. Para a questão do ser, o questionado é o próprio ser, o interrogado será um ente privilegiado em sua "relação" com ser e o perguntado é o *sentido* do ser. Desse modo, o filósofo afasta-se do trato tradicional: não se trata de perguntar "que é o ser?", mas "qual é sentido do ser?". Longe de transpor a ontologia tradicional para o campo da semântica, a orientação pelo sentido segue delimitação hermenêutica de outra linha: sentido é âmbito de compreensibilidade (HEIDEGGER, 2015). A pergunta pelo sentido não busca definição, mas clarificação do âmbito em que ser é compreendido. Como visto, ela é dirigida a um ente privilegiado. Que significa esse privilégio na interrogação?

Para o autor, o ente a ser interrogado quanto ao sentido de ser é o ser-aí, ente "que nós somos". O ser-aí é privilegiado, pois está, desde sempre, em uma *compreensão prévia de ser*. Segundo Casanova (2015), o ser-aí se caracteriza como aquele que não possui determinações acidentais, não possui determinação biológica, psicológica, espiritual ou social; tudo aquilo que ele é, determina-se exclusivamente pelo nexos existencial estabelecido com um de seus possíveis modos de ser. O ser-aí é o único ente capaz de levantar explicitamente a questão pelo sentido do ser, porque seu modo de ser implica *estar aberto para* e orientado pela tarefa de assumir seu ser mais próprio; *por isso deve ser o primeiro ente interrogado*.

Por este motivo, um dos subprojetos da ontologia fundamental², segundo Heidegger (2015), é a *analítica existencial do ser-aí*. Esse subprojeto desvela o ser-aí como o ente que existe. Existência (*Existenz*), na filosofia heideggeriana, distingue ser-aí de todos os demais entes, como o modo de ser desse ente. Trata-se *do ente que é para fora*, em clara oposição a uma substância (que se caracteriza por ser "em si", determinada de modo fechado,

² "Ontologia fundamental" é a denominação heideggeriana para aquela que expõe o âmbito de possibilidade para todas as ontologias. Trata-se do mesmo âmbito para a compreensão de ser em geral – precisamente o que se busca e empreende em *Ser e tempo*.

“real” enquanto forma determinante). Muitas vezes, o filósofo grafa *Ek-sistenz*, para explicitação do traço de *estar lançado para fora*. Heidegger busca distanciar-se da distinção tradicional entre essência e existência; em sua filosofia, a segunda não refere uma substancialidade quiditativa que efetivaria a essencialidade fechada da essência (STEIN, 2002).

A analítica existencial, assim, parte da existência do ser-aí. A *estrutura* desse ente se diz como *ser-no-mundo*. O referido pela expressão não é algo *dentro* de um mundo, mas o ente que abre o constitui o “em”, a *mundanidade* e que tem o caráter de um “quem”. Ser-no-mundo não é ser em um espaço objetivo ou subjetivo, mas a abertura que se projeta *como* mundo fáctico de possibilidades.

Lançado, ser-aí, que é sempre compreensão, compreende a si mesmo de diversos modos. Essa compreensão prévia na qual o ser-aí caminha, é, primeiro e na maior parte das vezes, mediana, fundada a partir das relações estabelecidas na cotidianidade. Nessa cotidianidade, ser-aí restringe suas possibilidades de ser identificando-se com suas ocupações ou preocupações, determinando sua existência a partir da impropriedade (KAHLMEYER-MERTENS, 2016). O termo “ocupação” (*Besorgen*) diz respeito ao modo como, primeiro e na maior parte das vezes, o ser-aí se encontra e se relaciona com os entes não dotados de seu modo de ser, no mundo que o circunda. Os entes aparecem em meio a atividades. Nas palavras do próprio Heidegger:

Pode-se exemplificar a multiplicidade desses modos de ser-em através da seguinte enumeração: ter o que fazer com alguma coisa, produzir alguma coisa, tratar e cuidar de alguma coisa, aplicar alguma coisa, fazer desaparecer ou deixar perder-se alguma coisa, empreender, impor, pesquisar, interrogar, considerar, discutir, determinar [...] Modos de ocupação também são os modos *deficientes* de omitir, descuidar, renunciar, descansar, todos os modos de “ainda apenas”, no tocante às possibilidades da ocupação (HEIDEGGER, 2015, p.103).

Todos os modos de lida com os entes “intramundanos” são ocupação, a qual mostra que o modo de ser dos entes em geral não é a substancialidade, mas a “manualidade” (*Zuhandenheit*). A lida pré-científica compreende previamente os entes sob esse modo de ser, isto é, não os toma como “simplesmente dados”. De fato, para “isolar” um ente em pesquisa objetiva, na

qual aparecem parados diante de nós (*Vorhandenheit*) é necessário suspender, em alguma medida, o modo como apresentam-se “à mão”.

Já a “preocupação” (*Fürsorgen*) diz respeito à lida com os outros seres-aí, índice este da determinação existencial “ser-com”.

O caráter ontológico da ocupação não é próprio do ser-com, embora esse modo de ser seja um *ser para* os entes que vêm ao encontro dentro do mundo como ocupação. O ente, com o qual a presença [ser-aí] se relaciona enquanto ser-com, também não possui o modo de ser do instrumento à mão, pois ele mesmo é presença [ser-aí]. Desse ente não se ocupa, com ele se *preocupa* (HEIDEGGER, 2015, p. 177).

Primeiro e na maior parte das vezes, o ser-aí tende a identificar-se com aquilo junto a que se ocupa, fugindo assim do enfrentamento com a distinção ontológica de sua constituição como ser-aí. Essa identificação prévia do ser-aí com suas ocupações deve ser o ponto de partida para a analítica existencial, pois é somente a partir daí que se poderá pensar-lhe a constituição mais própria (HEIDEGGER, 2015).

Na *cotidianidade mediana*, o ser-aí se reconhece, justamente, por um conjunto de características: homem, mulher, professor, médico, político, etc.; não obstante, nada disso pode, de fato, caracterizá-lo, pois não é possível fornecer a esse ente características positivas, sejam elas quais forem (HEIDEGGER, 2015). Por antecipação a esses comportamentos, ser-aí se toma como um ente entre outros, isto é, pressupõe que o sentido de “ser um ente” é o estar aí, disponível em uma determinação - presente, como “as coisas”. As diferenças seriam dadas entre traços substanciais (essenciais ou não), mas ser um ente significaria, sempre, estar presente como unidade de determinações. Isso valeria para entes materiais ou não, “objetos” ou “pessoas”, números ou anjos.

Importa, para o presente trabalho, em especial um distintivo ontológico do ser-aí. O que reúne o todo das ocupações e preocupações nessa *cotidianidade* é um “movimento em relação ao ser” que o toma, previamente, como “seu”. Ser-aí, lida com o que ou com quem lidar, está tratando de seu ser, de “sua vida”. Esse movimento de unificação consigo mesmo, que lhe é constitutivo e que o abre para ser afetado pelos demais entes é nomeado, em

Ser e tempo, “tonalidade afetiva” (Stimmung), o “encontrar-se” (Befindlichkeit). Ser-a está originariamente transpassado por uma tonalidade afetiva fundamental (*Grundstimmung*), a angústia. angústia diz estranheza, estranhamento. Trata-se de uma “disposição” originária: é assim que esse ente está aberto, disposto, previamente posto para abarcar o ente em sua totalidade. Essa tonalidade ou disposição *pode abrir-se explicitamente*, na existência; *nesse* angustiar-se explícito, mundo - a rede estabelecida de ocupações e preocupações - *não tem mais nada a oferecer*, perde sentido e fundamento. Assim, ser-aí é retirado de uma vivência na qual se identifica com as coisas do mundo, pois não consegue mais compreender a si mesmo a partir do mundo e da interpretação pública em que vivia. A angústia, afirma Heidegger (2015), coloca o ser-aí diante de seu poder-ser originário, ou seja, mostra o nada que é próprio da existência humana e, assim, revela a autenticidade e a inautenticidade como possibilidades fundamentais.

Tendo por arcabouço teórico o pensamento heideggeriano, Medard Boss, psicanalista e psiquiatra suíço, propõe uma teoria clínica psicológica, que denomina *Daseinsanalyse*³, e busca fundamentá-la junto a Heidegger. Partindo desse desejo de reunir prática clínica à filosofia ontológico-fundamental, Boss propõe um modelo psicológico que parte da suspensão de qualquer pressuposto sobre a existência humana, para assim possibilitar uma aproximação ao fenômeno que se apresenta (FEIJOO, 2011).

Em sua fundamentação, Boss afirma que o ser-aí adocece à medida que vivencia a angústia e a culpa⁴, que levariam o ser-aí à condição de adoecimento. A angústia, afirma, teme um ataque ao ser-aí, à abertura de ser, às possibilidades humanas. Em última instância, porém, *toda angústia teme o mesmo: a possibilidade do não-poder-mais-ser*, ou seja, a aniquilação. De fato, para Boss, o ser-aí passa a não-poder-mais-ser em sua morte; portanto, *toda angústia é fundamentalmente medo da morte* (BOSS, 1981).

³ O termo alemão é mantido no original por alguns autores e tradutores brasileiros; entretanto a palavra foi aportuguesada, sob a forma “Daseinsanálise”. Neste trabalho, opta-se pela forma em português.

⁴ Neste trabalho, propõe-se estudar especificamente a angústia. Para saber mais sobre culpa no pensamento Daseinsanalítico, cf. Boss, 1981.

O autor ainda aponta que, paradoxalmente, a angústia teme o ser-aí, ou seja, o próprio estar-aí, sendo que ela sempre se preocupa e zela por sua permanência. Por isso, as pessoas que mais temem a morte são as que mais se sentem angustiadas diante da vida, pois a última é o que possibilita a primeira. De maneira consequente, Boss propõe que *o ser-aí deve ser libertado da angústia*, para poder vivenciar sua existência em todas as possibilidades. A meta da psicologia posta sob essa base seria libertar o paciente da angústia e da culpa através *do amor, da confiança e do estar abrigado* (BOSS, 1981).

Surge, aqui, o *problema* da presente dissertação. Verifica-se uma divergência entre Boss e Heidegger, no que diz respeito à *compreensão do fenômeno da angústia*: para Heidegger, trata-se da *tonalidade afetiva fundamental*, portanto *ontológico-existencial*; para Boss, a angústia é *patologia*, portanto, *ôntico-existencial* (KAHLMAYER-MERTENS, 2014). Sendo este o problema orientador de nosso tema, a *hipótese* a examinar é a inadequação da compreensão de Medard Boss quanto ao conceito heideggeriano de angústia, o que acarretaria consequências fortes para a base geral de sustentação de sua *daseinsanálise*.

De fato, no princípio do desenvolvimento da clínica fenomenológica, Boss buscou pessoalmente junto a Heidegger fundamentação filosófica; não obstante manteve-se afinado às propostas psicodinâmicas, mesmo que isto implicasse modificar conceitos fenomenológicos (FEIJOO, 2011). Por isso, muitos autores tecem críticas à proposta de Boss: no campo filosófico, podemos destacar Loparic (2002) e Kahlmeyer-Mertens (2014); no campo clínico, Feijoo (2011), e Holzhey-Kunz (2018). Essas críticas podem agora ser resumidas, como orientação para o trabalho de apresentação e crítica elaborado nos capítulos da dissertação.

Loparic (2002) sustenta que Boss cometeu equívoco, principalmente, por desconsiderar a história precedente dos pacientes. Seguindo a mesma linha, Holzhey-Kunz (2018) acredita que Boss negligencia a hermenêutica da facticidade.

Feijoo (2011) tece algumas críticas a Boss no que diz respeito ao fato de o psiquiatra aconselhar e exercer a tutela sobre seus pacientes, enquanto a

autora acredita que é papel da *daseinsanálise* restituir a tutela ao próprio paciente. A autora ainda diverge de Boss no que diz respeito à compreensão da angústia.

Porém, no cenário brasileiro destaca-se a crítica de Kahlmeyer-Mertens (2014), que aponta para as divergências entre o conceito de angústia em Boss e Heidegger: o primeiro compreenderia angústia como sofrimento psíquico, enquanto o segundo entendê-la-ia como tonalidade afetiva fundamental. No texto em que discorre sobre essa diferença, Kahlmeyer-Mertens (2014) afirma, também, que o compromisso da *daseinsanálise* é ôntico, enquanto o interesse da analítica do ser-aí é ontológico. Justamente a orientação dessa postura crítica cai sob o escopo do presente trabalho, em sua problematização e hipótese.

Essas críticas já nos conduzem a observar certa confusão entre intérpretes afeitos ao âmbito da psicologia. Há, nessa área, autores que compreendem o trato da angústia, em Medard Boss, como patologia (BOSS, 1981; POMPÉIA E SAPIENZA, 2011), enquanto outros a compreendem como abertura para as possibilidades de ser (FEIJOO, 2011).

O exame filosófico pode subsidiar uma pesquisa do conceito de angústia de modo a pensar a clínica psicológica, retomando o caminho ao encontro dos “pressupostos teóricos” na obra de Martin Heidegger. A proposta metodológica para elaboração desta dissertação consiste em uma revisão de literatura. Buscar-se-á compreender a angústia de forma fenomenológica, tendo por arcabouço a fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger e suas implicações para a *daseinsanálise*, notadamente a elaborada por Medard Boss.

O primeiro passo é buscar, nas obras do filósofo alemão, a “conceitualização” da angústia, examinando sua “manifestação” no ser-aí e o seu lugar ontológico. Para isso, as obras a serem consultadas serão (a) *Ser e tempo* (1927), em que a angústia é tonalidade afetiva fundamental que conduz a analítica existencial, (b) a preleção *O que é Metafísica?* (1929), na qual Heidegger analisa o nada e aponta a negatividade constitutiva do ser-aí e, por fim, (c) *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*

(1929), preleção em que Heidegger aprofunda a análise apresentada anteriormente no §29 de *Ser e tempo* sobre as tonalidades afetivas.

Buscar-se-ão também, como fontes auxiliares, textos posteriores à chamada “viragem” do pensamento heideggeriano⁵. Como apontam Casanova (2015) e Kahlmeyer-Mertens (2016), o que ocorre, nessa viragem, é o amadurecimento na filosofia de Heidegger, e não a “quebra” ou descontinuidade de sua filosofia. É especialmente relevante o *Seminário de Zollikon*, constituído por palestras proferidas por Heidegger diante de psiquiatras e psicanalistas, posteriormente editadas por Boss e integrantes de um seminário desenvolvido a partir de um convite dirigido a Heidegger.

O *segundo passo* é buscar, em textos de Medard Boss, compreender como a angústia é neles concebida, tendo lugar teórico essencial para a prática clínica. Destaca-se o livro *angústia, Culpa e Libertação: ensaios de psicanálise existencial*, em que o psiquiatra apresenta sua fundamentação da angústia e afirma a necessidade de superá-la clinicamente.

Já o *terceiro passo*, consiste em mostrar, por meio de análises dos textos de Heidegger e Boss, como o psiquiatra não compreendeu fenomenologicamente o conceito de angústia. Essa mostraçãõ implica compreender como Boss se mantém quase que totalmente em um discurso ôntico, compreendendo fenômenos ontológicos, como a morte e o amor, ainda em um âmbito psicologista e metafísico.

⁵ Diz Ernildo Stein, em nota a sua tradução da preleção *O que é Metafísica?* (HEIDEGGER, 1999), que mesmo esse texto apresenta elementos do pensamento heideggeriano após a viragem, ainda que tenha sido proferida em 1929. É relevante que a *Introdução* e o *Posfácio* a essa preleção tenham sido escritos em 1949 e 1943, respectivamente; isso corrobora a ideia de continuidade e aprofundamento do pensamento heideggeriano.

1 ANGÚSTIA COMO TONALIDADE AFETIVA FUNDAMENTAL

Para levar a efeito este trabalho, faz-se necessário, como primeiro passo, compreender o projeto empreendido por Heidegger em sua filosofia, especificamente, em *Ser e tempo*, mas que, de uma forma ou de outra se faz explícita ou implícita em diversos outros trabalhos do autor, anteriores ou posteriores à sua obra principal, a saber, *o resgate da questão pelo sentido do ser*.

Para tanto, o autor buscou realizar uma *ontologia fundamental*, a qual consiste na realização de três subprojetos: *a destruição da história da ontologia*, *a hermenêutica da facticidade* e *a analítica do ser-aí*. Esses três subprojetos constituem a totalidade da obra *Ser e tempo*. Neste capítulo, buscar-se-á compreender a analítica do ser-aí, pois é nesse subprojeto que a angústia aparece como tonalidade afetiva que possibilita retomar a questão pelo sentido do ser.

Portanto, primeiramente, examina-se em que consiste a analítica existencial do ser-aí para, depois, compreender como a afetividade é modo de abertura do ser-aí para o seu aí; isso possibilita, por fim, a exposição da angústia como tonalidade afetiva fundamental que abre o ser-aí para o seu *poder-ser mais próprio*.

1. 1 Analítica existencial como subprojeto da ontologia fundamental

Na busca por reposicionar de maneira singular a questão do ser, Heidegger (2015) reformula a pergunta feita pela tradição. Para o autor o que se põe em jogo não é “o que é” o ser, pois esta pergunta implica em encontrar respostas quiditativas que descrevem um ente, portanto a pergunta deve ser pelo “sentido” de ser.

Assim como toda a questão, a questão pelo sentido de ser possui uma *estrutura formal*: o *questionado*, o *perguntado* e o *interrogado*. Dois desses aspectos já ficam evidentes quando a própria questão é colocada: quando se

pergunta pelo sentido de ser, o questionado é o próprio ser e o perguntado é o sentido de ser, mas não se esclarece o interrogado, que é o interlocutor a quem se faz a questão.

Na questão proposta por Heidegger, o interrogado só pode ser um ente, haja vista que não se pode interrogar ser, mas sempre ser de um ente. Ora, *qual deve ser o primeiro ente interrogado? A natureza? Deus? Todos?* Segundo Cardinalli (2015), Heidegger parte do único ente que tem a possibilidade de perguntar, e conseqüentemente responder, a questão pelo sentido de ser; esse ente “[...] que cada um de nós mesmos sempre somos [...]” (HEIDEGGER, 2015, p. 42-43) é denominado por ser-aí, *Dasein*.

É possível empreender daí que o ser-aí deve, portanto, ser o primeiro ente a ser interrogado, pois é um ente privilegiado sobre os demais; esse privilégio se dá em duas instâncias: ôntica e ontológica. A saber, o privilégio ôntico do ser-aí é, justamente, ser ontológico, e com isso Heidegger (2015) não quer dizer unicamente uma capacidade de fazer ontologia, mas sim, que desde seu fundamento, esse ente está em uma compreensão prévia de ser, ou seja, não é necessário se fazer filosofia para se ter uma compreensão do sentido de ser. O ser-aí, em suas “meras” ocupações, está sempre em uma compreensão de ser, pois é transpassado por esta marca em sua existência. Sendo assim, “Uma analítica da presença [ser-aí] constitui [...] o primeiro desafio no questionamento da questão do ser” (HEIDEGGER, 2015, p. 54).

Nesse momento, algumas questões importantes para prosseguir neste trabalho devem ser levantadas: por que Heidegger utiliza o termo analítica (*Analytik*) e não análise (*Analyse*)? O que ele quer marcar com isso? Existe alguma importância na diferenciação destes termos? E o que o autor quer dizer com ser-aí? É somente mais uma forma de dizer ser humano, ou, de fato, o autor quer dizer algo novo?

O termo ser-aí é, antes de tudo, a constituição ontológica de um ente que possui como única característica a abertura para um âmbito de possibilidades. Para uma melhor compreensão do que significa esse ente, Heidegger (2001), em um seminário realizado no grande auditório de Burgholzli da Clínica Psiquiátrica da Universidade de Zurique, para um público de médicos,

psicólogos e psicanalistas ainda pouco familiarizados com sua filosofia, apresenta o ser-aí através de um desenho, a saber, um arco com uma seta apontada para seu centro e diz que este desenho tem por finalidade:

[...] mostrar que o existir humano em seu fundamento essencial nunca é apenas um objeto encerrado em si. Ao contrário, este existir consiste de "meras" possibilidades de apreensão que apontam ao que lhe fala e o encontra e não podem ser apreendidas pela visão ou pelo tato. [...] A constituição fundamental do existir humano a ser considerada daqui por diante se chamará "*Da-sein*" [ser-aí] ou "*ser-no-mundo*". [...] O que o existir como *Da-sein* significa é um manter aberto de um âmbito de poder-apreender as significações daquilo que aparece e que se lhe fala a partir de sua clareira. O *Da-sein* humano como âmbito de poder-apreender nunca é um objeto simplesmente presente. Ao contrário, ele não é de forma alguma e, em nenhuma circunstância, algo passível de objetivação (HEIDEGGER, 2001, p. 33).

Heidegger diz que o ser-aí é a *constituição fundamental do existir humano*, mas isso não significa, de forma alguma, que ser-aí corresponda a ser humano, pelo contrário, por já possuir em seu fundamento o âmbito de poder-apreender é que ser humano, à medida que aparece, pode ser compreendido como ser humano. Conforme Casanova (2015, p. 89): "Antes de mais nada, é preciso ter em vista o fato de ser-aí não ser um termo cunhado por Heidegger a partir da pergunta: o que é o homem?", ser-aí, continua Casanova (2015), inclusive impossibilita tal pergunta, pois rompe com todos os conhecimentos presentes até então sobre sujeito, homem, ser humano etc. Kirchner (2016) aponta que a partir do salto dado por Heidegger ao investigar as estruturas ontológicas do ser humano, não é mais possível perguntar "que é o homem", mas sim o "quem" e o "como" fundamental do homem, sem nunca recair em uma simples antropologia filosófica. Isso implica que o *ser-aí não é um ente simplesmente dado no mundo*, que possui categorias; esse ente é caracterizado, justamente, pelo que a seta do desenho representa: um estar-lançado, não um lançar-se no vazio, mas sim com uma contingência que é o próprio âmbito de possibilidades, o mundo em que habita.

As "meras" possibilidades, das quais Heidegger fala, só se concretizam à medida que o ser-aí existe em um horizonte histórico que é o seu. Ainda de acordo com Casanova (2015), as possibilidades do ser-aí sempre se

concretizam na facticidade do mundo, ou seja, ele não se apresenta primeiramente como um puro poder-ser que depois decide entre as possibilidades que se apresentam disponíveis no mundo. O próprio fato de existir já inscreve o ser-aí em possibilidades existenciais específicas que se concretizam na historicidade do mundo no qual está inserido.

Portanto, ser-aí é um ente *lançado em um mundo fático* e a partir da familiaridade com esse mundo elabora suas *possibilidades de ser*. Sendo assim, o ser-aí não existe primeiramente em todas suas possibilidades e a partir disso começa sua história, antes ele está inserido em um horizonte histórico, pertence a um mundo que é seu e vivencia seu poder-ser a partir da facticidade deste mundo, ou seja, projeta-se de fato em um mundo que habita (KAHLMAYER-MERTENS, 2015). Nas palavras do próprio Heidegger (2015):

A presença [ser-aí] não é algo simplesmente dado que ainda possui de quebra a possibilidade de poder alguma coisa. Primeiramente, ela é possibilidade de ser. Toda presença [ser-aí] é o que ela pode ser e o modo em que é a sua possibilidade (p.203).

Essa citação reafirma o que já foi dito: *ser-aí é um poder-ser que tem de ser a cada vez em suas possibilidades*. Como acentua Cardinalli (2015), a constituição ontológica do ser humano como ser-aí é um acontecer no aí, lançado em sua existência.

Agora, sabe-se os motivos que levaram Heidegger a iniciar a questão do ser pela analítica do ser-aí e sabe-se o que o autor entende por ser-aí, portanto a questão que ainda fica é pelo caminho seguido pelo filósofo nesta re colocação, ou seja, pela analítica existencial do ser-aí.

O uso da palavra analítica (*Analytik*) já diz muito sobre a tarefa realizada por Heidegger e sua tentativa de escapar da linguagem carregada de metafísica e ciência, muito em voga em sua época. Em um seminário em Zollikon, do dia 23 de novembro de 1965, Heidegger (2001) pergunta a seus alunos o que significa analítica e análise, mais especificamente pergunta o que Freud entende quando fala em análise (*Analyse*). Um de seus alunos responde que Freud com o termo análise, em analogia com as análises químicas, quer significar uma recondução dos sintomas à origem, em outras palavras, trata-se

de uma decomposição do todo em elementos tendo por objetivo encontrar uma explicação causal. Entretanto, Heidegger aponta que:

O uso mais antigo da palavra análise encontra-se em Homero e, exatamente, no segundo livro da *Odisséia*. Ela é usada ali para aquilo que Penélope faz todas as noites, a saber, desfazer a trama que ela tecera durante o dia. ἀναλύειν [analisein] significa aqui o desfazer de uma trama em seus componentes. Em grego significa também soltar, por exemplo, soltar as algemas de um preso, libertar alguém da prisão; ἀναλύειν [analisein] pode significar também desmontar os pedaços de uma construção, por exemplo, desmontar as barracas (HEIDEGGER, 2001, p. 140).

No sentido apresentado, não há qualquer tipo de relação causal. Ainda, no mesmo texto, Heidegger (2001) indica que Kant utiliza a expressão analítica e diz que é desse filósofo que ele retira o termo para formar a analítica do ser-aí; não obstante, indica que para Kant, a analítica seria uma decomposição da capacidade do entendimento, por isso que o modo como ele usa de analítica tem diferenças em relação ao conceito kantiano. Portanto, para Heidegger (2001, p. 141):

A analítica tem a tarefa de mostrar o todo de uma unidade de condições ontológicas. A analítica como analítica ontológica não é um decompor em elementos, mas a articulação da unidade de uma estrutura.

Agora, pode-se perceber que a tarefa da analítica existencial é “destramar” o horizonte no qual o ser-aí se dá, não um destramar em busca de uma relação causal, nem um destramar com vistas a capacidades intelectivas, mas sim em busca da trama articulada de sentidos que já sempre o ser-aí se encontra, para compreender seu todo estrutural ontológico que se dá em seus diversos modos de ser na existência.

Mas o que Heidegger quer dizer com *existência*? Diferentemente do sentido corrente, existência na analítica do ser-aí ganha novos sentidos. Existência (*Existenz*) é o próprio modo de ser do ser-aí, é a *determinação essencial desse ente*. Determinação essencial de forma alguma indica essência compreendida como conteúdo substancial, pois, a existência como determinação essencial marca justamente o caráter de ter que ser que está em jogo no ser-aí que “[...] carece de ser para poder ser.” (KIRCHNER, 2016, p.

119). Para marcar essa diferença e o vazio de essência da existência, por vezes Heidegger grafa a palavra como ek-sistência, enfatizando o prefixo “ek” que tem por significado ser para fora, pois, existência é sempre ser-para-fora, nesse caso, um lançar-se em caráter ativo, não passivo, características do modo de ser do ser-aí, mas o próprio Heidegger (1999) adverte que a existência é

[...] insuficientemente entendida, quando representada apenas como “situar-se fora de”, concebendo o “fora de” como o “afastado da” interioridade de uma imanência da consciência e do espírito; pois, assim entendida, a existência ainda sempre seria representada a partir da “subjetividade” e da “substância”, quando o “fora” deve ser pensado como o espaço da abertura do próprio ser (HEIDEGGER, 1999, p. 82).

Ora, se a existência enquanto determinação essencial do ser-aí indica um ser para fora, e ser-fora não deve ser compreendido como um situar-se para além de uma consciência de um eu, uma vez que, como viu-se, ser-aí impossibilita pensar tal consciência, a própria “[...] questão da existência só poderá ser esclarecida sempre pelo próprio existir.” (HEIDEGGER, 2015, p. 48).

A existência, enquanto fenômeno do ek-sistir, é um assunto ôntico e sua compreensão se dá em um nível existenciário (*existenziell*), isto é, “no leque de possibilidades aberto para *Dasein*.” (INWOOD, 2002, p. 59). Não obstante, Heidegger ressalta que, pelo caráter ôntico-ontológico do ser-aí, há uma *estrutura ontológica originária que constitui a existência*, e o conjunto destas estruturas é chamado de *existencialidade*, e a analítica da existencialidade se dá em um nível existencial. Portanto, para uma interpretação ontológica do ser-aí, “a problemática de seu ser deve ser desenvolvida a partir da existencialidade de sua existência.” (HEIDEGGER, 2015, p. 87). Mas, para se descobrir as estruturas existenciais é necessário ter como ponto de partida o modo indeterminado da existência, em que numa primeira aproximação e na maior parte das vezes o ser-aí está, a saber, Heidegger (2015) denomina este modo de ser como *cotidianidade mediana*.

A partir da cotidianidade mediana a analítica existencial resulta no desvelamento da estrutura ontológica do ser-aí, estrutura denominada

existencial. Os existenciais, apesar de serem estruturas, se contrapõe a noção de categorias, pois, enquanto o primeiro indica estruturas ontológicas de um ente específico, a saber, o ser-aí, o último indica determinações ontológicas dos entes que não possuem o modo de ser do ser-aí. Portanto, a analítica existencial do ser-aí é a interpretação desse ente em sua cotidianidade mediana com vistas às suas estruturas ontológicas, o que já indica a primazia da analítica existencial frente a psicologia, antropologia e biologia. É nesse sentido que existenciais como ser-no-mundo, ser-em, ser-com, ser-si-mesmo, temporalidade, compreensão, afetividade, entre outros tornam-se temas da ontologia fundamental. Ora, mas como surge a angústia, tema do presente trabalho, em meio a analítica existencial?

O ponto de partida da analítica existencial é a constituição fundamental do ser-aí: o ser-no-mundo. Ser-no-mundo indica que no movimento de existência “[...] o ser-aí des-cerra (*er-schliesst*) o horizonte total, a partir do qual os entes se manifestam.” (CASANOVA, 2015, p. 91). Isso significa que o ser-aí sempre se encontra junto aos outros entes que não tem o modo de ser do ser-aí, e com os entes que possuem o modo de ser do ser-aí. Ser-no-mundo não pressupõe uma relação entre duas instâncias, ser-aí e mundo, justamente por isso Heidegger grafa o termo com hífen ressaltando o caráter de unidade, de co-pertença originária, ou seja:

Ao falar que o homem existe no mundo, não fala que ele esteja junto das coisas ao modo de soma e, conseqüentemente, como uma coisa simplesmente dada (*Vorhandenheit*). Ser homem é já ser sempre num sentido, numa orientação, numa situação, numa circun-stância. Com efeito, na formulação "o homem já é sempre no mundo", o "já" é a partícula do desconcerto, da perplexidade, e ela quer dizer: ser-no-mundo, unidade-totalidade de sentido, isto é, dá-se sempre já de modo *tão cedo* que o ser humano chega, por assim dizer, sempre "tarde demais" para apreendê-lo e compreendê-lo em e desde seu fundamento. A rigor, o ser humano só "é" enquanto ser-aí. Ser-aí ao modo de ser-no-mundo. Ser-no-mundo enquanto horizonte de sentido de ser, enquanto condição de possibilidade de ser e, nesse sentido, ao e para ser sob um modo possível de ser, *o ser-aí existe sendo-no-mundo* (KIRCHNER, 2016, p. 116-117).

Existindo em um mundo, o ser-aí já sempre se encontra em modos de ser específicos que, primeiro e na maior parte das vezes, se dão no modo de

ser da ocupação. A ocupação pode dar-se de diversas formas, como por exemplo, investigar, estudar, criar, produzir, pesquisar etc.. Mesmo a não ação é também um modo de se ocupar. A ocupação sempre se dá à medida que o ser-aí se ocupa pelos entes intramundanos. E nessa ocupação está em jogo os modos de ser próprio e impróprio do ser aí (HEIDEGGER, 2015). Como indica Kahlmeyer-Mertens, (2015, p. 88):

Os modos de ocupação são, pois, maneiras de ser-no-mundo existir em relações aos entes no mundo, por meio de seus comportamentos o ser-no-mundo realiza seus projetos existenciais vindo a ser o ente que é na medida de suas possibilidades.

Lançado nesse mundo, o ser-aí, que é sempre compreensão, compreende a si mesmo de diversos modos. Esta compreensão prévia na qual o ser-aí caminha é, primeiro e na maior parte das vezes, uma compreensão mediana, fundada a partir das relações estabelecidas na cotidianidade ou herdadas da tradição. Nessa cotidianidade, o ser-aí restringe suas possibilidades de ser identificando-se com suas ocupações ou preocupações e *determina sua existência a partir de uma maneira de ser imprópria* (KAHLMAYER-MERTENS, 2015). Na cotidianidade mediana o ser-aí se interpreta, justamente, por um conjunto de características: ser humano, homem, mulher, professor, médico, político, etc.; não obstante, nada disso pode, de fato, caracterizá-lo, pois: “[...] a esse ente não se deve aplicar, de maneira construtiva e dogmática, nenhuma ideia de ser e realidade por mais ‘evidente’ que seja.” (HEIDEGGER, 2015, p. 54). O modo de ser fundamental da cotidianidade, enquanto existencial, é denominado com o termo *decadência* (HEIDEGGER, 2015). Na decadência, o ser-aí esquece de si-mesmo e realiza seu projeto existencial de uma maneira pública:

Ao ouvirmos expressões como "ditadura do impessoal", "impropriedade", "decadência", "falatório", "ambiguidade" e "curiosidade", expressões correntes na concepção heideggeriana do modo de o ser-aí se encontra de início e na maioria das vezes imerso no mundo fático que é o dele, tendemos a pensar essas expressões em uma chave antropológico-moralizante e a ler *Ser e Tempo*, por conseguinte, como se o que estivesse em questão na obra fosse determinar o modo como precisamos conquistar o nosso si mesmo, como se o texto levantasse de maneira sistemática a

questão de saber como o ser-aí singular se transforma no que ele verdadeiramente é. [...] O que Heidegger nos indica [...] é que todas as expressões acima precisam ser pensadas como dimensões constitutivas da fenomenalidade intrínseca ao ente dotado do caráter de ser-aí (CASANOVA, 2015, p. 103-104).

Como se vê, decadência, em *Ser e tempo*, não é, de modo algum, aceno a uma filosofia moral. Não é também um “lugar” no qual o ser-aí se encontra e deve buscar sair, mas o modo de ser em que, primeiro e na maior parte das vezes, o ser-aí se encontra.

Mas como está o ser aí absorvido nas ocupações com o mundo e pela co-presença dos outros? O que possibilita a abertura do ser-aí para que esse encontre as coisas do mundo? Essa relação é possibilitada pelo que? Como o ser-aí pode conhecer e ser conhecido em meio ao mundo? Todas estas perguntas podem ser resumidas a: *como está o ser-aí em seu “aí”?*

É importante destacar, nesse momento, que o “aí” do ser-aí não constitui um “lugar específico”, não é objetivo, mas tampouco é subjetivo. Como será visto, esse “aí” é, fundamentalmente, um *âmbito no qual acontece o jogo de velamento e desvelamento do ente em sua totalidade*:

O que se constitui essencialmente pelo ser-no-mundo é sempre em si mesmo o “pre” [aí] de sua presença. Segundo o significado corrente da palavra, o “pre” [aí] da presença [ser-aí] remete ao “aqui” e “lá”. O “aqui” de um “eu-aqui” sempre se compreende a partir de um “lá” à mão, no sentido de um ser que se dis-tancia e se direciona numa ocupação. A espacialidade existencial da presença [ser-aí] que lhe determina o “lugar” já está fundada no ser-no-mundo. O “lá” é determinação daquilo que vem ao encontro dentro do *mundo*. “Aqui” e “lá” são apenas possíveis no “pre” [aí] da presença [ser-aí], isto é, quando se dá um ente que, enquanto ser do “pre” [aí] da presença [ser-aí], abriu a espacialidade. Em seu ser mais próprio, este ente traz o caráter de não fechamento. A expressão “pre” [aí] refere-se a essa abertura essencial (HEIDEGGER, 2015, p. 191).

Na ontologia fundamental, como aponta Cardinalli (2015), o *ser-aí é sua própria abertura*, ou seja, não depende de outro ente para iluminar o seu aí, não pertence ao ser-aí a característica de estar aberto, mas ele próprio é abertura de sua clareira, pois, à medida que o ser-aí se constitui em sua existência o que está em jogo no ser do ser-aí é seu próprio aí. Portanto, na análise fenomenológica do ser-aí é “preciso interpretar o modo de ser em que

esse ente é cotidianamente o *pre* [aí] de sua presença [ser-aí]" (HEIDEGGER, 2015, p. 192), pois, primeiro e na maior parte das vezes, o ser-aí se encontra no modo de ser da cotidianidade, e é nesse modo de ser que o ser-aí é sua abertura.

Na analítica existencial os *existenciais constitutivos do modo de abertura* do ser-aí são: a *compreensão*⁶, a *disposição afetiva* e o *discurso*⁷, todos eles igualmente originários, ou seja, se dão ao mesmo momento como estruturas constitutivas. Este trabalho se deterá na disposição afetiva para alcançar seu objetivo, uma vez que a angústia é descrita como a tonalidade afetiva fundamental, e parece não ser possível um acesso a totalidade do mundo em uma postura teórica, mas sim por uma postura prática já sempre transpassada pela disposição:

A disposição é um modo existencial básico em que a presença [ser-aí] é o seu *pre* [aí]. Ontologicamente, ela não apenas caracteriza a presença [ser-aí] como também é de grande importância metodológica para a analítica existencial, devido à sua capacidade de abertura. [...] Nesse sentido, deverá ater-se às possibilidades de abertura privilegiadas e mais abrangentes da presença [ser-aí] para delas retirar a explicação desse ente (HEIDEGGER, 2015, p. 199).

Sendo assim, o próximo passo será analisar detalhadamente o que Heidegger quer dizer por disposição afetiva, sua relação com as tonalidades afetivas, para assim, partir para a análise da angústia, indicada pelo autor como a tonalidade afetiva fundamental.

⁶ Diz Heidegger (2015) sobre a compreensão: "*Compreender é o ser existencial do próprio poder-ser da presença [ser-aí] de tal maneira que, em si mesma, esse ser abre e mostra a quantas anda seu próprio ser.*" (p.204-205). Nesse sentido, compreensão não diz respeito a uma capacidade intelectual, portanto, ôntica. Compreensão de ser diz respeito a diferença ontológica. O ser-aí está desde sempre em uma compreensão de ser, mesmo que uma compreensão prévia e sedimentada. Para saber mais sobre compreensão cf. §31 de *Ser e tempo*.

⁷ Sobre o discurso Heidegger (2015) escreve: "*O fundamento ontológico-existencial da linguagem é a fala [discurso]. [...] Do ponto de vista existencial, a fala [discurso] é igualmente originária à disposição [tonalidade afetiva] e ao compreender. A compreensibilidade já está sempre articulada, antes mesmo de qualquer interpretação apropriadora. A fala [discurso] é a articulação da compreensibilidade.*" (p. 223). Desse modo, Heidegger demonstra o fundamento ontológico da linguagem, da articulação de sentido.

1.2 A tonalidade afetiva como modo originário constitutivo do ser-aí

Como se viu, o ponto de partida para recolocação da questão do ser deve ser um ente privilegiado. Esse ente é o ser-aí que é, desde seu fundamento, compreensão de ser, ou seja, possui o caráter de ser ôntico-ontológico. Esse caráter foi evidenciado pelo fato de que o ser do ser-aí, está sempre em jogo em seus modos de ser onticamente, por esse motivo, o ser-aí é ontológico (HEIDEGGER, 2015).

Realizando a analítica existencial do ser-aí, um dos subprojetos da ontologia fundamental, Heidegger desvelou o modo constitutivo desse ente, ou seja, suas estruturas existenciais. Para chegar aos existenciais, o autor partiu de como o ser-aí se encontra primeiro e na maior parte das vezes, isto quer dizer que ele partiu da cotidianidade mediana, das relações existenciárias. Essas relações são possíveis à medida que o ser-aí se encontra aberto em um mundo no qual os entes surgem em um âmbito de possibilidades que revelam como o ser-aí está. Essa abertura se dá co-originariamente pela disposição afetiva, compreensão e discurso. Sendo o afeto tema deste subcapítulo.

Diz Heidegger (2015, p. 193) que: “O que indicamos ontologicamente com o termo disposição [*Befindlichkeit*] é, onticamente, o mais conhecido e o mais cotidiano, a saber, o humor [*die Stimmung*], o estar afinado num humor [*das Gestimmtsein*]”, logo na primeira frase do parágrafo em que apresenta a afetividade em *Ser e tempo*.

Com o termo *Befindlichkeit*⁸, o autor indica, ontologicamente, o “como” o ser-aí se encontra ou está em seu aí. A própria palavra utilizada pelo filósofo em alemão deixa isso muito claro, pois o verbo *finden* refere-se ao estado de

⁸ *Befindlichkeit*, *Stimmung* e *Gestimmtsein* são de difícil tradução para o português. As dificuldades encontradas na tradução desses termos para o português também são encontradas para traduções em outras línguas, mesmo as de origem germânica; conforme apontam Elpidorou e Freeman (2015) não existe na língua inglesa, que possui sua origem muito próxima à alemã, palavras que sustentem, semanticamente e filosoficamente, o sentido proposto por Heidegger com os termos acima mencionados. Greisch (1994) aponta também a dificuldade de tradução para o francês, por falta de correlatos. Por isso, mais que apego à terminologia é necessário compreender o que, filosoficamente, Heidegger quer expor ao utilizar certas palavras. No entanto, manter as palavras sem tradução poderia mascarar dificuldades na compreensão do pensamento do autor.

alguém, como por exemplo a um estado de saúde, ou quando se pergunta “como você se encontra?”; por sua vez, *befindlich*, tem o sentido de estar situado, de onde ou como alguém se encontra, nesse sentido se trata de uma afecção que perpassa a existência, não se restringindo unicamente a um estar locativo ou subjetivo (INWOOD, 2002).

Borges-Duarte (2015) diz que o filósofo alemão encontra em Agostinho de Hipona o significado do conceito de abertura afetiva da experiência da vida fática marcada pelas *affectiones*. Esse contato com a filosofia agostiniana já se faz presente no pensamento heideggeriano desde 1921, nas lições do semestre de verão daquele ano, intitulado *Agostinho e o neoplatonismo*⁹.

A experiência fática da vida está marcada pelas *affectiones*, em ambas as suas modalidades de doação (actual ou memória). Heidegger, lendo Agostinho em 1921, traduz: *Affektion*, se se trata duma afecção corporal, por ex., uma dor física; *Affekt*, se não se trata meramente da impressão sensorial, mas da repercussão íntima das impressões num «estado de alma» [seelisches Zustand], implicando consciência e memória - por ex., o estar alegre ou o estar triste ou o recear (BORGES-DUARTE, 2015, p. 4).

Ainda a autora aponta, mais adiante em seu texto, que é somente em 1924, na conferência *O conceito de tempo*, novamente para traduzir as *affectiones* de Agostinho, que Heidegger utiliza pela primeira vez o termo *Befindlichkeit*, para designar, daí em diante, a abertura afetiva, estrutura fundamental do ser-aí.

Por ser utilizado para traduzir para o alemão as *affectiones* de Agostinho e por guardar em sua origem um estar situado que é passional e ao mesmo tempo locativo, acredita-se, que *Befindlichkeit* pode ser traduzido, adequadamente, para o português por disposição afetiva, afeto ou afetividade. Nesse sentido, sendo ontológica:

A disposição afectiva ou afectividade (*Befindlichkeit*) não é, pois, um mero estado de ânimo ou sentimento particular (*Stimmung* - afinação sempre concreta: esta ou aquela, alegria ou tristeza, por ex.), mas o *Gestimmtsein* ou estar de antemão afinado (em harmonia, por vezes des-harmónica, *verstimmt*)

⁹ Publicado no Brasil como segundo capítulo do livro *Fenomenologia da vida religiosa*.

com o que se nos dá e aparece (BORGES-DUARTE, 2015, p 5).

Já *Stimmung* vem da palavra *Stimme*, que significa voz e quer dizer muito mais que apenas humor¹⁰. *Stimmung* quer dizer afinação, entonação. Por esse motivo, alguns autores e tradutores, optam por traduzir esse termo por tonalidade afetiva, afinação ou afinar-se¹¹ destacando o caráter de estar afinado afetivamente. Também neste trabalho é utilizando essa tradução, pois, acredita-se que utilizar a palavra humor, além de limitar o significado da expressão utilizada por Heidegger, pode causar alguma confusão com conceitos psicológicos. Conforme Casanova (2015):

Tonalidades afetivas são como atmosferas, que nos envolvem de tal forma que tudo imediatamente se mostra a partir de seu modo de afinação. Elas não são resultados de arranjos de nossa interioridade causados por elementos externos ou internos [...] (p.109).

Heidegger (2015) diz ainda que o ser-aí está afinado, *Gestimmtsein*. Esse termo alemão guarda em sua origem duas palavras muito caras ao filósofo: *Stimme* e *sein*. *Gestimmtsein* tem o sentido de estar afinado ou em sintonia com um tom, como aponta Koecher (2013), assim como a música é tocada sempre em um tom - mesmo que existam diversos tons não existe música sem tom - a tonalidade afetiva é o que dá tom a existência, como uma sintonia, que envolve o ser-aí, contrapondo-se a ideia de subjetividade e de estados psíquicos, sendo assim:

¹⁰ Não se encontra em português palavra correlata à utilizada por Heidegger. Greisch (1994, p. 176) também destaca a dificuldade de tradução deste termo para o francês, sendo *Stimmung* comumente traduzido como *humeur*, entretanto, o autor citando Michael Haar diz que: “para traduzir verdadeiramente *Stimmung*... dever-se-ia poder de algum modo adicionar em uma só palavra, ressonância, tom, ambiente, tonalidade afetiva subjetiva e objetiva - o que é evidentemente impossível.” (Tradução nossa).

¹¹ Na tradução utilizada neste trabalho de *Ser e tempo*, a tradutora Márcia Sá Cavalcante, traduz *Stimmung* como humor. A interpretação proposta aqui se apoia em diversas traduções realizadas por Casanova das obras de Heidegger, como por exemplo *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo finitude e solidão*, *Nietzsche I e II* e *Contribuições à filosofia*. Em uma nota do tradutor da primeira obra indicada, Casanova diz: “Algumas são as possibilidades correntes de tradução de *Stimmung* para o português: disposição, afeto, *páthos*, disposição de humor etc. Todas estas possibilidades carregam consigo um inevitável peso psicologizante e tendem a inserir no texto um conjunto de significados, do qual justamente Heidegger pretende escapar. Por isto, nós optamos neste contexto de tradução por tonalidade afetiva. *Stimmung* possui uma relação direta com o vocábulo *Stimme*, que pode ser traduzido sem mais por ‘voz’, e com o verbo *stimmen*, que é utilizado corriqueiramente em linguagem musical para descrever o processo de afinação de um instrumento.” (CASANOVA, 2011 p. 6 N.T. 2).

Os termos "*Befindlichkeit*" e "*Stimmung*", portanto, designam um e o mesmo fenômeno, cada um, no entanto, significando isso de uma maneira diferente. Como uma estrutura ontológica da existência do ser-aí, *Befindlichkeit* é um modo básico de existência e abertura para o mundo. Como a manifestação ôntica de *Befindlichkeit*, *Stimmungen* são as várias e específicas maneiras pelas quais o ser-aí pode se relacionar e divulgar o mundo, todas as quais ocorrem contra o pano de fundo da estrutura de *Befindlichkeit*. Na medida em que *Befindlichkeit* pertence à estrutura da existência do ser-aí e na medida em que sempre se manifesta através da tonalidade afetiva [...] (ELPIDOROU E FREEMAN, 2015, p. 663-664, tradução nossa).

É nesse sentido que Xolocotzi (2015) diz que ao falar de afetividade em Heidegger não é possível separar a *Befindlichkeit* da *Stimmung*, uma vez que, fundamentados na diferença ontológica, são correlatos ôntico-ontológico, existencial-existenciário:

Da mesma forma que existe uma diferença ontológica entre compreensão e possibilidade, também a disposição afetiva [*Befindlichkeit*] é ontologicamente diferente da afinação [*Stimmung*]. Embora a afinação seja algo diferente de disposição, seu caráter de ser é disposicional. Assim como o ente é, a afinação dispõe. A disposição afetiva não é outra coisa senão o caráter ontológico da afinação. E vice-versa, a afinação não é outra coisa senão o caráter ôntico da disposição afetiva. Desse modo, a afinação é sempre afetivamente disposicional e a disposição é sempre afinada. Assim como não há ser sem ente ou ente sem ser, também não há afinação sem disposição ou disposição sem afinação. Contudo, a diferença é mantida e, como o ser não se esgota no ente, a disposição não se extingue na afinação (XOLOCOTZI, 2015, p. 13, tradução nossa).

Casanova (2017) corrobora também para essa interpretação ao dizer que:

[...] nós já sempre nos encontramos de um modo específico no mundo, e, com isto, a disposição (*Befindlichkeit*) não é um traço contingente de nosso ser, mas um existencial, uma das estruturas transcendentais que determinam o modo do dar-se do fenômeno ser-aí; é esse modo específico de estar no mundo, que sempre assume onticamente o caráter de uma afinação, de uma atmosfera ou de uma tonalidade afetiva específica (*Stimmung*), que caracteriza como nós somos quem somos sendo concomitantemente o aí que é o nosso (p.158).

A partir da indicação que a disposição afetiva é um existencial, Borges-Duarte (2012) destaca que Heidegger compreende a afetividade de uma maneira diferente a como a tradição compreende. Para o filósofo alemão a afetividade não está mais condicionada a uma subjetividade de um sujeito em

contraposição a objetividade do objeto. Ele supera a dualidade cartesiana até então fundamento da filosofia e ciência moderna e passa a compreender o afeto como existencial fundamental, antes de qualquer psicologia (HEIDEGGER, 2015).

Por este motivo, para o autor, qualquer tipo de tonalidade afetiva como por exemplo a perenidade de um afeto, o desânimo ou mesmo a passagem entre uma tonalidade afetiva para outra, não podem ser desconsideradas em um âmbito ontológico, ou seja, não podem ser consideradas como um nada, mesmo que esses fenômenos não sejam percebidos ou analisados pelo ser-aí que pode considera-los, como fenômenos indiferentes e efêmeros. Além disso, Heidegger (2015) ainda ressalta que é justamente o fato do ser-aí passar de uma tonalidade afetiva a outra o que comprova que ele já se encontra, desde sempre, “afinado”.

Com a mudança das tonalidades afetivas tudo também muda com o ser-aí. Heidegger (2011) dá como exemplo um homem sobre o qual abateu-se grande tristeza. Para esse homem, *tudo está diferente*. Fecha-se, torna-se inacessível. Não obstante, *tudo está como antes*, pois ele ainda está no mundo junto aos outros entes. “Tudo está como antes, e, porém, tudo está diverso.” (HEIDEGGER, 2011, p. 86). O autor continua dizendo que o que muda, quando mudam as tonalidades afetivas, *é o como no qual o ser-aí se encontra*. Esse “como” o ser-aí se encontra, que é modificado quando também as tonalidades afetivas o são, não muda por consequência destas, ou seja, não é consequência da tristeza o homem se tornar inacessível: “Ao contrário, este *como* com-pertence ao seu estar-triste.” (HEIDEGGER, 2011, p. 86). E esse “como” o ser-aí está já é sempre transpassado por uma tonalidade afetiva.

Sendo assim, fica claro que a tonalidade afetiva não se encontra no “interior” de um sujeito, de uma alma ou mesmo de um psiquismo. Tampouco pode-se dizer que ela se encontra “fora”, como um ente que vai ao encontro do ser-aí. A existência já está sempre afinada afetivamente.

Outra coisa que fica claro nesse exemplo dado pelo autor é que as tonalidades afetivas não podem ser encaradas como manifestações que passam à margem da convivência com os outros, pois, a tristeza do homem

pode afetar a outro que venha a se compadecer do estado deste homem, e assim passar a estar triste também. O ser-aí é ser-com, e esse existencial se manifesta também no ser-em:

Tudo se dá como se uma tonalidade afetiva sempre estivesse aí, como uma atmosfera, na qual sempre e a cada vez imergimos e desde a qual, então, seríamos transpassados por uma afinação. Tudo não se dá apenas aparentemente como se fosse assim, mas é realmente assim [...] (HEIDEGGER, 2011, p. 87-88).

Segundo Borges-Duarte (2012), os entes, tanto os que possuem o modo de ser de ser-aí quanto os que não possuem, se mostram ao ser-aí de modos que sempre o afeta, ou seja, *a abertura possível através da afinação afetiva é mais originária que a abertura possível pelo conhecimento*, pois, é o próprio afeto que possibilita ao ser-aí se deparar com o seu ser enquanto aí: "O humor [tonalidade afetiva] revela 'como alguém está e se torna' [*wie einem ist und wird*]. É nesse 'como alguém está' que a afinação do humor conduz o ser para o seu 'pre' [aí]". (HEIDEGGER, 2015, p. 193).

Como aponta Inwood (2002), a expressão, como alguém está e se torna (*wie einem ist und wird*), que Heidegger utiliza para se referir ao afeto é uma construção frasal impessoal

[...] similar a 'Está chovendo' [...]. Esta locução é normalmente usada para dizer, p.ex. 'sinto-me doente, sinto frio [mir ist/wird schlecht/kalt]', mas pode expressar humores: mir istles ist mir langweilig ('chato, entediante')/unheimlich ("estranho"). O sujeito é impessoal, já que nada em particular é entediante ou estranho, mas o é somente para alguém [...]. Heidegger prefere o indefinido einem, "para alguém", a mir, "para mim", na medida em que, quando imerso no tédio intenso ou Angst, eu desapareço como indivíduo distinto, mergulhando na "indiferença" junto com tudo o mais (INWOOD, 2002, p. 93).

Essa construção frasal de Heidegger, que à primeira vista parece apenas uma escolha puramente linguística, deverá ser resgatada no momento da análise da angústia, pois, como diz a citação acima, na experiência das disposições afetivas fundamentais (tédio profundo e angústia, por exemplo) o indivíduo da cotidianidade mediana (*das Man*), desaparece para aparecer o ser-aí (*Dasein*), em sua pura negatividade, seu poder-ser.

É também a abertura sintonizada pelos afetos que possibilita ao ser-aí o caráter ontológico de estar-lançado (*Geworfenheit*), ou seja, o ser-aí está lançado em seu aí, *se acha em meio ao mundo disposto em um afeto desde sempre transpassado por uma tonalidade afetiva*. Estar desde sempre transpassado por uma tonalidade afetiva quer dizer que não existe um “não ser de modo algum afinado”, ser-aí já significa, desde seu fundamento estar afinado por alguma tonalidade afetiva, o que acontece sempre é uma mudança das tonalidades afetivas, o que muda o “como” que o ser-aí se encontra em seu aí.

O caráter de estar-lançado contrapõe-se justamente ao caráter de ser simplesmente dado. Estar-lançado implica a facticidade da responsabilidade, pois, estando lançado em seu aí, o que está em jogo é o próprio ser do ser-aí, que se realiza a medida em que esse ente é o seu aí. Como o próprio Heidegger diz: “Facticidade não é fatualidade do factum brutum de um ser simplesmente dado, mas um caráter ontológico da presença [ser-aí] assumida na existência, embora, desde o início, reprimida.” (HEIDEGGER, 2015, p. 194).

Isso quer dizer que o ser-aí é responsável pelo seu ser. Mesmo que de uma maneira imerso na cotidianidade, o ser-aí está sempre lançado, ou seja, deve sempre decidir pelo seu ser no aí que se abre pelas tonalidades afetivas, mesmo que em uma primeira aproximação esse ente não se preocupe, ou mesmo negue seu estar-lançado:

Enquanto ente entregue à responsabilidade de seu ser, ela [ser-aí] também se entrega à responsabilidade de já se ter sempre encontrado - enquanto que não é tanto fruto de uma procura direta, mas de uma fuga. A afinação do humor não realiza uma abertura no sentido de observar o estar-lançado e sim de enviar-se e desviar-se (HEIDEGGER, 2015, p. 194-195).

Esse *enviar-se e desviar-se* ocorre enquanto o ser-aí existe como ser-no-mundo, pois no modo de ser da ocupação e preocupação, ou seja, na lida com os entes, o ser-aí foge de seu ser mais próprio, esquecendo-se a cada momento da maneira como está afinado, só se dando conta de qual tonalidade afetiva o afina no momento em que nela já não mais se encontra, mas faz dela objeto de sua análise objetiva:

A disposição não apenas abre a presença em seu estar-lançado e dependência do mundo já descoberto em seu ser, mas ela própria é o modo de ser existencial em que a presença permanentemente se abandona ao "mundo" e por ele se deixa tocar de maneira a se esquivar de si mesma (HEIDEGGER, 2015, p. 199).

Como viu-se o ser-aí não possui o modo de ser igual ao dos outros entes intramundanos. Assim, pensar o estar-lançado, ser-fora (*Weg-seins*), não possui, de forma alguma, um caráter de simplesmente dado e não indica um não-ser. Pelo contrário, o estar-fora é justamente um modo de ser do ser-aí. Ao contrário da pedra, por exemplo, que não está aí em seu ser-fora, *o homem precisa estar-aí para poder estar-fora*.

Para exemplificar a possibilidade do ser-aí de estar e não estar aí, Heidegger (2011) diz sobre conversas cotidianas no qual o ser-aí pode "não estar presente" de fato nesta conversa e muitas vezes de maneira bem consciente. Nesse estar-ausente, o ser-aí se ocupa de si mesmo ou de outro ente. Outro exemplo apontado pelo filósofo é no caso da loucura. O louco, por mais consciente que esteja, pode estar alienado, estar fora.

Esse poder estar fora pertence justamente ao modo de ser do ser-aí. Para o autor, a essência do ser-aí está, fundamentalmente, em um estar-fora, porque *ek-siste*, o ser-aí já está sempre de algum modo, necessariamente, fora de seu ser. O estar-fora não é um modo de ser que às vezes surge no ser-aí. Não é uma característica variável. Pelo contrário, estar-fora é estrutural do ser-aí:

Apenas se estivermos-aí poderemos, acima de tudo, estar-fora e vice-versa. Com isto, assim como este aí e não aí, o estar-fora é algo singular. E a tonalidade afetiva está ligada, de uma certa maneira ainda obscura, com este modo singular de ser (HEIDEGGER, 2011, p. 85).

E nesse estar-lançado que o ser-aí se depara com o seu aí, com suas possibilidades, pois, "[...] o humor [tonalidade afetiva] coloca a presença [ser-aí] diante desse que de seu pre [aí], o qual se lhe impõe como enigma inexorável." (HEIDEGGER, 2015, p. 195). Nesse sentido, como o próprio Heidegger (2015) enfatiza, a tonalidade afetiva abre o ser-aí sempre para o seu aí enquanto o que é. Esse que é se mostra quanto mais um de onde e um para onde do ser aí

se mantenha obscuro.

Nesse ponto o que está em jogo não é saber a origem ou mesmo o fim do ser-aí. O afeto abre o ser-aí para a sua facticidade, para o seu aí que é à medida que esse ente existe e o seu ter de ser recaí sobre si mesmo, como o enigma inexorável que clama por uma solução. É nesse sentido que disposição afetiva é um estar situado, pois, o ser-aí é sempre situado, sempre afinado afetivamente em seu estar-lançado. A tonalidade afetiva não se contrapõe à racionalidade, pelo contrário, se mostra ontologicamente, ou seja, originário ao ser-aí ela não é irracional; portanto, não está subjugada pela primazia da razão ou da vontade, mesmo que o ser-aí possa descobrir, ou mesmo se afinar afetivamente através destas capacidades, como o próprio autor escreve:

Que uma presença [ser-aí] de fato possa, deva e tenha que se assenorear do humor através do saber e da vontade pode, em certas possibilidades da existência, significar uma primazia da vontade e do conhecimento. Isso, porém, não deve levar à negação ontológica do humor enquanto modo de ser originário da presença [ser-aí]. Neste modo de ser, ela se abre para si mesma *antes* de qualquer conhecimento e vontade e *para além* de seus alcances de abertura. Ademais, nunca nos tornamos senhores do humor sem humor, mas sempre a partir de um humor contrário (HEIDEGGER, 2015, p. 195).

Diante dessas colocações, explicita-se como a abertura ontológica do afeto não é, de forma alguma, um estado psíquico ou de alma, pois, o pensar, o agir e o não agir só podem acontecer em meio a afinação afetiva. Assim, Heidegger (2011) retira um primado da racionalidade e da vontade, pois essas são possíveis no modo como o ser-aí se encontra, ou seja, já transpassado e afinado em um modo pelo afeto:

O âmbito dos afectos alcança, assim, no pensamento de Heidegger, uma dimensão central. Não só se ultrapassa e vence o paradigma moderno da racionalidade, que só permitia ver o emotivo e passional como o que se lhe escapava e se lhe opunha, como, além disso, a afectividade, em íntima e originária articulação com o compreender, se converte numa das estruturas do ser na sua fenomenologia no mundo e linguagem humanos e, nessa medida, numa das características ontológicas do próprio ente, que como Dasein, "leva o ser no seu ser" (BORGES-DUARTE, 2015, p. 6).

Não obstante, Heidegger (2015) ressalta que a exposição da

constituição ontológico-existencial de toda abertura do ser-aí não tem o intento de substituir toda a ciência em um campo ôntico a uma primazia dos sentimentos, mas é necessário perceber que qualquer conhecimento ôntico é produzido por um ente que está sempre afinado afetivamente.

Ainda como contraponto com as concepções psicológicas, Heidegger (2015) diz que a tonalidade afetiva não tem sua origem nem de fora e nem de dentro do ser-aí. Vale ressaltar neste momento que a própria constituição originária do ser-aí não sustenta qualquer teoria que compreenda o ser-aí como um sujeito, ou um eu dotado de interioridade e exterioridade (CARDINALLI, 2015). Sendo assim, *a tonalidade afetiva precipita-se ao ser-aí* "Cresce a partir de si mesmo como modo de ser-no-mundo." (HEIDEGGER, 2015, p. 196).

As tonalidades afetivas não possuem nenhuma consistência, pelo contrário, são extremamente inconsistentes e por esse motivo mudam-se constantemente. Segundo Heidegger (2011 p. 84): "Elas não são senão o brilho e a cintilância, ou, inversamente, o sombrio que se encontra por sobre os adventos anímicos." Como modo de ser-no-mundo, o afeto é "[...] um modo existencial básico da *abertura igualmente originária* de mundo, de copresença e existência, pois também este modo é em si mesmo ser-no-mundo." (HEIDEGGER, 2015, p. 196). Elpidorou e Freeman (2015) destacam que a afetividade tem importância fundamental no pensamento de Heidegger, pois, o ser-aí, só é da maneira que é aberto ao mundo, pois, está fundamentalmente, em seu ser, afinado sempre e a cada vez, por uma tonalidade afetiva.

O afeto é o "como" do ser-aí, por esse motivo não são apenas formas ou padrões modais, não são apenas sentimentos, vivências, estados de consciência, meros adventos ou estados da alma. São, justamente, um jeito de estar afinado, como uma melodia que fornece ao ser-aí um tom, que afina o modo e o como de seu ser no aí. O é, positivamente:

[...] um modo fundamental, o *jeito fundamental como o ser-aí enquanto ser-aí* é. [...] à medida que a tonalidade afetiva é o jeito originário, no qual todo e qualquer ser-aí é como ele é, ela não é o maximamente inconstante, mas o que dá ao ser-aí desde o princípio *consistência e possibilidade* (HEIDEGGER, 2011, p. 88).

A partir daqui percebe-se as duas determinações essenciais que Heidegger (2015) atribui à disposição afetiva, a saber, que ela abre o ser-aí ao estar-lançado e a abertura da totalidade do ser-no-mundo. Não obstante, o autor ainda acrescenta uma terceira determinação: a tonalidade afetiva é o que, existencialmente, constitui a abertura mundana do ser-aí.

Isso significa que *somente em um modo afinado é que os entes intramundanos podem vir ao encontro do ser-aí* e de alguma maneira estimular os sentidos deste ente. Somente porque o afeto abre o aí do ser-aí é que os entes intramundanos podem o tocar desta ou daquela maneira. Por isso, as tonalidades afetivas não podem ser compreendidas, de maneira alguma, como um simples jogo da relação ser-aí e mundo, ou mesmo ser-aí com outro ser-aí (ELPIDOROU E FREEMAN, 2015), mas é só na disposição afetiva que um ente intramundano pode parecer, por exemplo, ameaçador:

É justamente na visão instável e de humor variável do "mundo" que o manual se mostra em sua mundanidade específica, a qual nunca é a mesma. A observação teórica sempre reduziu o mundo à uniformidade do que é simplesmente dado; dentro dessa uniformidade subsiste encoberta sem dúvida uma nova riqueza de determinações, passíveis de descoberta (HEIDEGGER, 2015, p. 197).

Heidegger (2015) diz que são diversos os modos das tonalidades afetivas que se revela no ser-aí, por esse motivo, o autor diz não ser possível fazer uma análise sobre todos esses modos de abertura. Na preleção *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, ministrada no semestre de inverno de 1929/30, Heidegger dedica todo o primeiro capítulo da primeira parte à tonalidade afetiva. Como indica o próprio título do capítulo, a saber, *O despertar de uma tonalidade afetiva fundamental de nosso filosofar*, o autor busca mostrar que é possível *despertar* as tonalidades afetivas. E mais, pode-se depreender desse título que Heidegger considera alguma tonalidade afetiva fundamental a maneira como ele, e seus alunos, propunham-se a filosofar. Mas afinal o que o filósofo quer dizer com despertar? E qual a tonalidade afetiva ele considera como fundamental para o seu modo de filosofar?

Para Heidegger (2011), despertar alguma tonalidade afetiva fundamental

parte inicialmente de uma escolha. Justamente há que escolher qual a tonalidade afetiva fundamental despertar. Entretanto, além de uma escolha é necessário saber sobre qual caminho a tonalidade afetiva fundamental escolhida pode ser desperta.

Segundo o autor, não é possível alcançar uma tonalidade afetiva através de um estímulo artificial, seja ele interno ou externo. O que se pode é deixar a tonalidade afetiva aparecer, haja vista que ela já sempre está aí:

Não é justamente isto o que menos se deixa inventar, mas que sempre se abate sobre alguém? Não é justamente isto que estamos em condições de impingir, mas que se conforma por si mesmo? Não é justamente isto que não se alcança através da mera coação, mas em que caímos? Neste sentido, podemos e temos o direito a uma tal tonalidade afetiva quando a deixamos ser e não a alcançamos através de um impulso artificial e arbitrário. Ela já sempre precisa estar aí. (HEIDEGGER, 2011, p. 78).

Sendo assim, o que se pode fazer é apenas constatar uma tonalidade afetiva que já sempre está aí. Heidegger (2011) nos diz que, mesmo que se diga que a tonalidade afetiva é constatada de maneira diferente como se constata a cor do cabelo de uma pessoa, a primeira, assim como a segunda, é sempre algo que é constatável nesta pessoa. Se não se constata a tonalidade afetiva como um algo simplesmente dado na pessoa, como algo simplesmente presente, como um dado ou como uma universalidade, então, como é possível constatá-la como pertencente à pessoa? Até mesmo a requisição de informações sobre determinada tonalidade afetiva não é suficiente para constatá-la, pois: “É possível que não pertença à constatação de uma tonalidade afetiva apenas o fato de possuí-la, mas também o fato de se estar correspondentemente afinada com ela.” (HEIDEGGER, 2011, p. 78).

Disso, pode-se concluir que o homem não possui a tonalidade afetiva da maneira que usualmente compreendemos o verbo possuir. O homem não é proprietário, não mantém em seu poder ou mesmo faz uso das tonalidades afetivas de acordo com sua vontade. Portanto, o próprio filósofo nos diz que a tarefa de constatar de maneira objetiva as tonalidades afetivas é um empreendimento duvidoso ou mesmo impossível (HEIDEGGER, 2011).

As tonalidades afetivas também não possuem um caráter de universalidade ou de verificabilidade científica aos moldes da ciência moderna e positivista. Ela não é constatável através da observação. O fato de alguém negar constatar em si mesmo tais tonalidades afetivas também não representa uma objeção em sua constatação. Não é possível nem mesmo através de uma psicanálise assegurar a constatação objetiva das tonalidades afetivas:

Tonalidades afetivas não são entidades que se deixam constatar sem mais de uma maneira universalmente válida: elas não são como um fato, em direção ao qual podemos conduzir qualquer pessoa. Uma tonalidade afetiva não apenas não se deixa constatar, mas também não deve ser constatada - mesmo que ela se deixe constatar. [...] No que se refere à tonalidade afetiva, todo e qualquer tornar consciente significa uma destruição. De qualquer modo, ele produz no mínimo uma alteração; e, para nós, em meio ao despertar de uma tonalidade afetiva, tudo depende de deixar esta tonalidade afetiva ser como ela deve ser enquanto esta tonalidade afetiva. O despertar é um deixar-ser da tonalidade afetiva, que antes disto dorme explicitamente; [...] A tonalidade afetiva está de certa maneira aí e não está aí (HEIDEGGER, 2011, p. 85).

Esses argumentos são apresentados por Heidegger para apontar o motivo de utilizar o verbo despertar para se referir ao seu empreendimento em relação às tonalidades afetivas e não o verbo constatar e por despertar o autor compreende um fazer-com-que-acorde: “O que dorme’ está ausente de uma maneira característica, e, contudo, está aí.” (HEIDEGGER, 2011, p. 79). Por esse motivo, o autor diz que a tonalidade afetiva possui um ser que contradiz os moldes da filosofia tradicional, pois possui uma característica de estar aí e não estar aí ao mesmo tempo, o que é contraditório segundo a lógica e, portanto, é impossível. Mas o que pode se despertar já está de alguma maneira presente, mesmo que adormecido. Portanto, para compreender o despertar da tonalidade afetiva é preciso, segundo o filósofo, colocar em questão o princípio básico metafísico da não contradição. Esse empreendimento já se faz presente no pensamento de Heidegger em sua ontologia fundamental, na qual apresenta como um dos subprojetos a destruição da história da ontologia (HEIDEGGER, 2015). E essa superação só é possível se o fio condutor do filosofar for o ser-aí:

Pois, sabemos, a partir da nossa própria experiência enquanto homens, que algo pode estar presente em nós, e, apesar disto, não estar presente; que há processos que nos pertencem e que, contudo, não ganham o interior de nossa consciência (HEIDEGGER, 2011, p. 79).

A partir desta colocação de Heidegger pode parecer que o princípio da não contradição é superado pelo conceito psicanalítico do inconsciente¹² e, assim, a tonalidade afetiva é algo que está contido de maneira latente nesse inconsciente e poderia emergir ao consciente e afinar o ser-aí em sua existência, e o despertar seria apenas um processo de trazer a consciência aquilo que já está aí, adormecido no inconsciente. Entretanto, esta ideia já é combatida por Heidegger (2011) no título do subitem no qual ele faz esta comparação, a saber *O ser-aí e o não-ser-aí da tonalidade afetiva não é apreensível através da diferenciação entre ter consciência e inconsciência*. Portanto, como fica claro o despertar e o dormir não tem correlação com as noções de consciente e inconsciente, haja vista que, para Heidegger (2011), até mesmo o sonho é uma manifestação característica da consciência.

Se despertar uma tonalidade afetiva não equivale ao processo de tornar consciente o que estava inconsciente, então, o que é este despertar? "Despertar uma tonalidade afetiva diz muito mais deixá-la vir-a-estar desperta, e, enquanto tal, justamente deixa-la ser." (HEIDEGGER, 2011, p. 80). E nesse sentido, justamente quando tomamos consciência de uma tonalidade afetiva a fim de conhece-la intelectualmente, tornando-a um objeto do saber, o que se consegue é o oposto do despertar, mais que isso, neste processo a tonalidade afetiva é enfraquecida, modificada ou até mesmo destruída (HEIDEGGER, 2011).

Diante disso, novamente o autor critica a tradição filosófica, que compreende o homem como dotado de razão, pois, segundo ele, essas concepções tradicionais sobre o homem não são suficientes se o objetivo for

¹² Segundo Roudinesco e Plon (1998, p. 375): "Em psicanálise, o inconsciente é um lugar desconhecido pela consciência: uma "outra cena". Na primeira tópica elaborada por Sigmund Freud, trata-se de uma instância ou um sistema (Ics) constituído por conteúdos recalçados que escapam às outras instâncias, o pré-consciente e o consciente (Pcs-Cs). Na segunda tópica, deixa de ser uma instância, passando a servir para qualificar o isso e, em grande parte, o eu e o supereu."

aproximar das tonalidades afetivas a fim de despertá-las, pelo contrário, essas concepções levaram a um total desconhecimento da essência das tonalidades afetivas. Portanto, é fundamental um pensar que supere a tradição e pense uma reconstrução acerca da concepção do homem. Como aponta Cardinali (2015), para Heidegger é a fenomenologia-hermenêutica o modo de compreender o ser do homem em contraposição ao método das ciências naturais.

Ainda resta uma pergunta: qual tonalidade afetiva é fundamental e deve ser despertada ou ao menos a que deve agir de modo desperto no ser-aí? Para Heidegger é aquela que está com o ser-aí desde seu fundamento. E qual a tonalidade que está com o ser-aí desde seu fundamento? Em *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, essa tonalidade é o tédio profundo¹³, já em *Ser e tempo* é a angústia.

1.3 A abertura privilegiada da angústia

Após apresentar a disposição afetiva como "[...] a abertura do Aberto, no seu momento inicial." (BORGES-DUARTE, 2012, p. 44), Heidegger (2015) parte então para analisar concretamente como essa abertura se dá, e é nesse momento que aparece a primeira indicação, em *Ser e tempo*, de que a angústia é uma disposição afetiva fundamental (*Grundbefindlichkeit*¹⁴).

¹³ Neste trabalho investigar-se-á somente a angústia enquanto tonalidade afetiva fundamental, para saber mais sobre o tédio profundo cf. Heidegger, 2011.

¹⁴ Em *Ser e tempo*, Heidegger analisa a angústia e diz que é uma disposição afetiva fundamental (*Grundbefindlichkeit*), como indica o título do §40 dessa obra dedicado à análise da angústia, a saber, *Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins* (A disposição fundamental da angústia como abertura privilegiada do ser-aí), entretanto, em uma conferência proferida dois anos após a publicação de *Ser e tempo*, no ano de 1929, intitulada *O que é metafísica?*, ao analisar a angústia Heidegger indica esse fenômeno como uma tonalidade afetiva fundamental (*Grundstimmung*). Alguns comentadores, como Borges-Duarte (2012), referem-se à angústia como afeto fundamental (*Grundsbeindlichkeit*); não obstante, outros autores, como Kahlmeyer-Mertens (2015), utilizam a expressão tonalidade afetiva fundamental (*Grundstimmung*) para referir-se à angústia; Casanova (2015) aponta que se pode usar tanto o termo disposição fundamental (*Grundsbeindlichkeit*), quanto tonalidade afetiva fundamental (*Grundstimmung*). Percebe-se que após *Ser e tempo*, Heidegger dá muito mais destaque à afinação que propriamente à disposição ao se referir aos afetos fundamentais, como por exemplo em sua análise sobre o tédio profundo na preleção *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão* (Cf. HEIDEGGER, 2011). Fundamentados na análise

Entretanto, como é bem visto na filosofia de Heidegger, o autor inicia sua analítica por uma tonalidade afetiva que o ser-aí experimenta de maneira mais cotidiana que a angústia, a saber o temor¹⁵ (*Furcht*). Essa análise é feita considerando três perspectivas: *o de que se teme, o temer ele mesmo e pelo que se teme*.

O amedrontador, o de que se teme, sempre é um ente intramundano que possui o modo de ser do manual, do simplesmente dado ou de ser-com, aparecendo na circunvisão como algo ameaçador. García (2013) diz que o medo se funda no fato de o ser-aí, em sua cotidianidade mediana, criar para si padrões de regularidade que mantêm seu ser “em segurança” e qualquer coisa que apareça sob uma perspectiva que retire sua segurança, como, por exemplo, o medo da morte que, no estar afinado do medo, aparece como “simplesmente aí”, como certeza. Isto é, não se constata primeiramente um prejuízo futuro, ou mesmo se articula intelectivamente sobre o ente ameaçador, o temor precipita-se sobre o ser-aí e o afina através desse afeto abrindo-lhe o mundo. O pelo que se teme, é o próprio ente que tem o temor, o ser-aí; não obstante, pelo caráter existencial de ser-com, é possível também temer no lugar do outro, embora isso não retire nem transfira o temor de um para o outro (HEIDEGGER, 2015).

O *temor abre o mundo ao ser-aí* e, como ressalta Gillardi (2015), essa abertura, nada tem a ver com um conhecimento teórico, mas sim com um encontrar-se no qual o ser-aí sempre está, portanto, na alegria, o mundo é aberto como alegre; na tristeza, como triste; e no temor, como temível. Conforme García (2013), o medo é uma tonalidade afetiva que abre a totalidade do mundo como ameaçadora, o medo tem, por isso, um efeito paralisante, que exige uma resposta para a ação, em outras palavras, o medo

feita anteriormente sobre *Befindlichkeit* e *Stimmung*, não é possível separar um fenômeno do outro, uma vez que são correlatos ôntico-ontológicos, apesar de manterem sua diferença. Portanto, o importante a observar é que algumas disposições ou tonalidades são *fundamentais*.

¹⁵ Casanova (2015), indica que Heidegger já havia se detido a analisar o fenômeno do temor antes da publicação de *Ser e tempo*, especificamente no contexto aristotélico e no desdobramento na concepção do temor de Deus na era medieval. Essa análise encontra-se publicada no volume 18 da *Gesamtausgabe* de Heidegger, intitulado *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (Os conceitos fundamentais da filosofia aristotélica).

abre o mundo das ocupações ao ser-aí. Tem-se agora mais alguns elementos para avançar no presente trabalho, mas afinal, qual seria a relação entre temor e angústia?

De início pode parecer que não existe qualquer relação entre temor e angústia, e que a escolha de iniciar a análise da angústia pelo temor foi uma ideia arbitrário de Heidegger. Entretanto, olhando de maneira fenomenológica percebe-se como, na verdade, existe uma linha tênue que diferencia a angústia do medo. Ambas permanecem, por vezes, conectados uma a outra de tal modo que "se chama de angústia o que é medo, e se fala de medo quando o fenômeno possui o caráter de angústia." (HEIDEGGER, 2015, p. 251). Essa confusão em diferenciar temor de angústia se deve ao fato de que, corriqueiramente, em língua alemão, *Angst* e *Furcht* são sinônimos (CASANOVA, 2017). Casanova (2015) aponta também, que

[...] a descrição fenomenológica da disposição do temor não nos fornece senão um primeiro aceno para que possamos pensar a fuga que não acontece ante algo temível, mas que se caracteriza muito mais como uma fuga para o interior da estabilidade confiável do domínio do impessoal (CASANOVA, 2015, p. 121).

É por isso que Heidegger (2015) diz que o medo pode ser tomado como angústia imprópria na decadência, ponto de partida da análise fenomenológica da angústia.

Decaído no impessoal, "[...] absorto em ocupações junto aos entes no interior do mundo e impessoalmente tutelado pelo convívio com os outros, a ponto de interpretar a si mesmo como mais um ente simplesmente dado [...]" (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 95), o ser-aí se reconhece como aquilo que não é e se perde em meio a uma publicização de seu ser, existindo em uma alienação, a partir daquilo que o impessoal lhe dita em meio a teia de sentidos sedimentados tecidos em seu horizonte, revelando o fenômeno da fuga de si-mesmo. Na decadência "fala-se", "pensa-se", "comporta-se", mas ao se perguntar quem é o autor dessas ações a resposta pode ser algo como "Todos nos... ninguém"¹⁶.

¹⁶ Título dado por Critelli a sua tradução dos parágrafos de *Ser e tempo* sobre o impessoal.

Segundo Elpidorou e Freeman (2015), a decadência se deve ao próprio caráter da disposição do ser-aí, pois, a disposição lança o ser-aí em seu aí em um modo de fuga de si mesmo, e lançado em um mundo o ser-aí se perde de seu poder-ser mais próprio, se identifica com os sentidos sedimentados do mundo e passa a reconhecer a si mesmo como um ente simplesmente dado. Apesar de na decadência o ser-si-mesmo de modo próprio esteja fechado, isso não significa um fechamento que jamais se abre, pelo contrário, está apenas obstruído, pois, do ponto de vista existencial, o ser-aí é sempre sua abertura constitutiva, isso quer dizer que, pelo fato de sempre estar diante de si mesmo é que o ser-aí pode fugir de si mesmo, ou seja, só porque é constitutivamente ser-si-mesmo é que pode apreender seu ser no modo de um desvio, e como indica Heidegger (2015, p. 251): "[...] no desvio de si mesma, descortina-se o "pre" [aí] da presença [ser-aí]."

Dito isso, o ser-aí que é sempre ser-no-mundo, encontra-se nesse movimento de *fuga de si-mesmo* para as estruturas da decadência e somente porque em sua estrutura o ser-aí é decadência, é que pode também fugir dessa decadência e encarar seu ser-si-mesmo de modo próprio. Pensando assim, estaria o ser-aí condenado a viver na medianidade? Kahlmeyer-Mertens (2015) aponta que, apesar de ser impossível a separação do ser-no-mundo do mundo, é possível um distanciamento das significações sedimentadas herdadas da tradição, superando, assim, a cotidianidade mediana. Mas o que permite ao ser-aí romper com os sentidos sedimentados, que primeiro e na maior parte das vezes ele está? É justamente a angústia que abre o aí do ser aí para seu poder-ser mais próprio, retirando-o de uma interpretação pública e lançando-o em seu projeto mais próprio.

E é em meio a ocupação cotidiana que se revela o "com que" da angústia, entretanto, Heidegger (2015) aponta que diferentemente do temor, o "com que" da angústia não pode ser um ente determinado:

Essa indeterminação não apenas deixa faticamente indefinido que ente intramundano "ameaça" como também diz que o ente intramundano é "irrelevante". 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, 2015, p. 252).

Sendo assim, o ser-aí sempre se angústia com algo que não é intramundano, algo que não surge espacialmente, nem acontece simplesmente no tempo, não está e nem pode vir de lugar nenhum, não pode aproximar-se ou distanciar-se, pois, o “com que” da angústia “[...] já está sempre ‘por aí’, embora em lugar nenhum.” (HEIDEGGER, 2015, p. 253). E o que o filósofo quer dizer com “já está sempre ‘por aí’”? Com isso, Heidegger quer marcar o caráter do *ser-aí já estar sempre transpassado pela angústia*, isso é, a angústia é fundamento ontológico do ser-aí, embora possa estar adormecida. Ainda quer dizer que não há um momento em que a angústia se instaure, pois, “Aquilo com que a angústia se angústia é o ser-no-mundo como tal.” (HEIDEGGER, 2015, p. 252), ou ainda pode-se dizer que “[...] a angústia se angustia com o mundo como tal.” (HEIDEGGER, 2015, p. 253), e como em seu fundamento ser-aí é ser-no-mundo, a *angústia aparece também como estrutura originária, como existencial*, pois, “A angústia não é um estado subjetivo da alma, mas sim algo como uma atmosfera na qual o ser-no-mundo está imerso.” (HELD, 2015, p. 19, tradução nossa).

Esta característica revela que a angústia não é uma mera *Stimmung* - como, em si, são as enunciadas variantes do medo, ancoradas no intramundano -, mas sim a inquietude em que consiste a compreensão explícita da absoluta finitude do Dasein. Ela não tem, pois, autenticamente, um correlato intencional, pois esse <Perigo>, que detecta, é absolutamente indeterminado: não é um perigo, mas o Perigo no seu vigor imparável e informe, a ameaça do absolutamente inquietante, a que o Dasein se sente intimamente exposto (BORGES-DUARTE, 2012, p. 55 - 56).

Dizer que a angústia não é qualquer *Stimmung* é ressaltar o fato de que a angústia é tonalidade afetiva fundamental, diferencia-se de qualquer outra, possui um caráter privilegiado justamente por proporcionar uma abertura privilegiada ao ser-aí. É privilegiada por ter como correlato intencional o próprio ser-no-mundo, por revelar a estrutura originária desse ente.

Se nenhum ente intramundano pode despertar a angústia, se não se encontra em lugar nenhum, então, aponta Chillón (2018), *falar sobre angústia, embora seja falar sobre a abertura do ente na totalidade, é falar, fundamentalmente, sobre o nada.*

Em uma preleção do ano de 1929, chamada *O que é metafísica?*, assim como em *Ser e tempo*, Heidegger diz que: "Parece, sem dúvida, que, em nossa rotina cotidiana, estamos presos sempre apenas a este ou àquele ente, como se estivéssemos perdidos neste ou naquele domínio do ente." (HEIDEGGER, 1999, p. 55). Isso significa que embora o ser-aí não possa conhecer o ente em sua totalidade, *ele sempre se encontra em meio a essa totalidade*. E é a tonalidade afetiva que permite ao ser-aí encontrar-se em meio ao ente em sua totalidade, mas esse encontrar-se muitas vezes se perde em meio aos entes, na decadência, sendo necessária uma tonalidade que revele o nada enquanto tal para o ser-aí. A angústia, como uma dessas tonalidades afetivas fundamentais, portanto, da vez ao nada originário:

O nada se revela na angústia - mas não enquanto ente. Tampouco nos é dado como objeto. A angústia não é uma apreensão do nada. Entretanto, o nada se torna manifesto por ela e nela, ainda que não da maneira como se o nada se mostrasse separado, "ao lado" do ente, em sua totalidade, o qual caiu na estranheza. Muito antes, e isto já o dissemos: na angústia deparamos com o nada justamente com o ente em sua totalidade (HEIDEGGER, 1999, p. 57).

A manifestação do nada se confirma de maneira mais imediata quando outra tonalidade afetiva afina o ser-aí que antes se encontrava angustiado, assim:

Na posse da claridade do olhar, a lembrança recente nos leva a dizer: Diante de que e por que nós nos angustávamos era 'propriamente' - nada. Efetivamente: o nada mesmo - enquanto tal - estava aí (HEIDEGGER, 1999, p. 57).

O nada revelado pela angústia e a perda dos sentidos sedimentados da cotidianidade não quer dizer, de modo algum, que o mundo sucumba diante da angústia, ou que o ser-aí transcenda seu caráter de ser-no-mundo, pelo contrário, afinado pela angústia o que se impõe não são entes intramundanos, nem mesmo a totalidade como soma dos entes, mas sim o mundo em sua mundanidade: "O angustiar-se abre, de maneira originária e direta, o mundo como mundo. [...] é a angústia que pela primeira vez abre o *mundo* como *mundo*." (HEIDEGGER, 2015, p. 254), abre de uma maneira privilegiada, pois, "[...] os utensílios estão presentes, mas nada há para se fazer com eles; [...] as

pessoas comparecem, mas o convívio está inibido; [...] os elementos linguísticos estão lá, mas falar o que for sobre o que quer que seja é indiferente [...]" (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 99-100). A angústia é um afeto que parece privar o ser-aí de qualquer "segurança", retirando qualquer tipo de fundamento que esse ente poderia dar a si mesmo ou ter recebido da tradição (GARCÍA, 2013), a "[...] angústia revela ao ser-aí que, enquanto ser-no-mundo, pende sobre o abismo do nada." (HELD, 2015, p. 19, tradução nossa) e, como Casanova (2015, p. 128) diz, o nada é o próprio ser-aí, uma vez que "Antes de sua dinâmica existencial, o ser-aí não é essencialmente nada e tudo que ele é precisa ser por ele conquistado como um modo de ser."

Nesse sentido, não somente o "com o que" da angústia é o ser-no-mundo, mas o "por quê" a angústia se angustia é também o próprio ser-no-mundo: "O *por quê* a angústia se angustia desvela-se como o *com quê* ela se angustia: o ser-no-mundo." (HEIDEGGER, 2015, p. 254). Além de abrir o mundo de maneira imediata e direta, na angústia o ente intramundano e, até mesmo, o ser-com perdem seus sentidos, a interpretação do "a gente" (*das Man*) não pode mais ser sustentada, instaura-se um desassossego que nada acalma (CHILLÓN, 2018). Por isso não é um modo determinado do ser-aí, mas a própria indeterminação desse ente em suas possibilidades, ou seja, a angústia é que permite ao ser-aí romper com a decadência e se singularizar em seu ser-si-mesmo de maneira própria.

Ao pensar ser-si-mesmo é importante ter em vista a fundamentação existencial do ser-aí, uma vez que pode-se pensar que ser-si-mesmo guarda características de ser uma "coisa" que se é, como um sujeito, um eu ou um indivíduo. Entretanto, ser-si-mesmo diz respeito não a substancialidade, mas ao jogo das "meras" possibilidades, as quais foram citadas anteriormente. É importante também ter em vista que propriedade e impropriedade são possibilidades fáticas do ser-aí:

Em outras palavras, propriedade e impropriedade não são categorias com as quais podemos operar de maneira a construir algum modelo específico de existência. A propriedade não é o bem para o qual devemos tender, assim como a impropriedade não é o mal do qual devemos escapar. Elas são muito mais possibilidades constitutivas de todo ser-aí,

possibilidades nas quais já nos encontramos desde o princípio jogados (CASANOVA, 2015, p. 123).

Nesse sentido que, singularizado, suspenso no nada, o que se revela é somente o poder-ser mais próprio do ser-aí, ou seja, esse ente é arrastado para o ser-livre, para escolher e acolher a si mesmo em sua propriedade enquanto é possibilidade de ser e, nesse jogo, acentua Heidegger (2015), o ser-aí enquanto ser-no-mundo se entrega a responsabilidade pelo seu poder-ser, de escolher modos autêntico de ser, ao mesmo tempo que se revela, segundo Kahlmeyer-Mertens (2015), a possibilidade de nada ser. E é nesse sentido que a angústia assume um papel privilegiado na analítica existencial, pois,

[...] singulariza e abre a presença [ser-aí] como "*solus ipse*". Esse "solipsismo" existencial, porém, não dá lugar a uma coisa-sujeito isolada no vazio inofensivo de uma ocorrência desprovida de mundo. Ao contrário, confere à presença [ser-aí] justamente um sentido extremo em que ela é trazida como mundo para o seu mundo e, assim, como ser-no-mundo para si mesma. (HEIDEGGER, 2015, p. 255).

Ou seja, a singularidade não revela um fechamento em si mesmo do ser-aí, pelo contrário o si-mesmo revela a abertura original do poder-ser-em, ser-junto e ser-com, revelando o todo estrutural do ser-aí. Mas antes de esclarecer o que quer dizer a totalidade estrutural do ser-aí cabe perguntar: se a angústia é o afeto fundamental e, como já dito a afinação afetiva revela o "como" o ser-aí está, então como está o ser-aí angustiado? Kahlmeyer-Mertens (2015, p. 99) diz que "[...] o mundo - desnudado em seu horizonte pela angústia - se faz estranho ao ser-aí." Antes de qualquer coisa, "estar estranho" marca "[...] a indeterminação característica em que se encontra a presença [ser-aí] na angústia: o nada e o 'em lugar nenhum'". (HEIDEGGER, 2015, p. 255). Não obstante, o sentir-se estranho revela um "não se sentir em casa" (HEIDEGGER, 2015, p. 255), ou seja, a inospitalidade do mundo.

No §12 de *Ser e tempo*, Heidegger determinou o existencial ser-em, por oposição ao significado do categorial de interioridade, como um "habitar em...", estar "familiarizado com...", e esses aspectos ficam mais evidentes quando se analisa os modos de ocupação do ser-aí, ou seja, a maneira como os entes

surgem no mundo em uma circunvisão de modo familiar, os entes já aparecem com seus sentidos legados da tradição. Entretanto, para Heidegger *a angústia revela o mundo enquanto estranho, não familiar*. Nesse espanto causado pela angústia: “[...] meu trabalho, meus relacionamentos, meus compromissos, as próprias coisas em que confio para construir uma história de vida coerente e unificada, são destituídas de sua importância.” (AHO, 2018, p. 8, tradução nossa), ou seja, a familiaridade com o mundo é perdida. Não se pode dizer mais nada sobre aquilo que era familiar, diante da angústia a palavra some, silencia-se, como diz García (2013), na angústia experiencia-se um “mutismo”. Ora, se a angústia é tonalidade afetiva que transpassa o ser-aí em seu fundamento, pode-se compreender que *a estranheza diante do mundo é também constitutiva do ser-aí*. Se, primeiro e na maior parte das vezes, a familiaridade da ocupação cotidiana revela o ser-em como um habitar, a angústia rompe com isso e revela o mundo como uma casa estranha. É justamente da estranheza promovida pela angústia que o ser-aí se desvia para a familiaridade do mundo cotidiano:

Doravante, torna-se fenomenalmente visível do que foge a decadência como fuga. Não foge *de* um ente intramundano, mas justamente para esse ente, a fim de que a ocupação perdida no impessoal possa deter-se na familiaridade tranquila. A fuga decadente *para* o sentir-se em casa do que é público foge *de* não sentir-se em casa, isto é, da estranheza inerente à presença [ser-aí] enquanto ser-no-mundo lançado para si mesmo em seu ser. Essa estranheza persegue constantemente a presença [ser-aí] e ameaça, mesmo que implicitamente, com a perda cotidiana no impessoal (HEIDEGGER, 2015, p. 255-256).

Nesse sentido, é a fuga da angústia que lança o ser-aí na decadência, pois, esse ente foge da estranheza e se perde na familiaridade da ocupação cotidiana e nesse modo de ser que, primeiro e na maior parte das vezes, a estranheza é experimentada, haja vista que a decadência “[...] esconde o não sentir-se em casa.” (HEIDEGGER, 2015, p. 256). Entretanto, “O não sentir-se em casa deve ser compreendido, existencial e ontologicamente, como o fenômeno mais originário.” (HEIDEGGER, 2015, p. 256), pois, a angústia não é, jamais, algo simplesmente dado, mas é um modo próprio constitutivo do ser-aí, isto é, um existencial do qual o ser-aí foge, pois:

A falta de solo em que apoiar-nos traduz a nossa ânsia de fugir ao enfrentamento com o que desaparece ante nós, ao pretendermos agarrá-lo. A vida quotidiana, na sua confortável rotina, presa ao presente e pendente das coisas à-mão, é o que mais nos ajuda a fugir dessa inquietude que é o álgido poder escolher aceitá-la como própria. Mas a mais radical forma de fuga é mesmo a morte, para evitar essa outra morte que nos ameaça na vida empobrecida, subitamente e em pânico descoberta como tal (BORGES-DUARTE, 2015, p. 18).

Mas se antes foi dito que o modo em que, primeiro e na maior parte das vezes, o ser-aí está no mundo é na ocupação cotidiana, perdido em meio a impropriedade da decadência, não se diz com isso que a angústia é rara e muitas vezes pode nem mesmo afinar o ser-aí? Como pode a angústia ser tonalidade afetiva fundamental? De fato, "[...] é rara a angústia 'propriamente dita'." (HEIDEGGER, 2015, p. 256), mas ela sempre está presente no ser-aí, ela dorme e pode a qualquer momento despertar, pois, sendo a angústia tonalidade afetiva que destitui o mundo de sentido, não pode ser confundida como uma simples atividade mental ou cognitiva (CHILLÓN, 2018), também não é um ato da vontade, nem tampouco um ato inconsciente. Como já dito anteriormente, despertar aqui nada tem a ver com um deixar vir a consciência o que é inconsciente, nem tampouco quer dizer que um ente seja capaz de despertar essa tonalidade afetiva, haja vista que ela não tem um objeto, mas precipita-se e afina todo o ser-aí: "A angústia está aí. Ela apenas dorme. Seu hálito palpita sem cessar através do ser-aí: mas raramente seu tremor perpassa a medrosa e imperceptível atitude do ser-aí [...]" (HEIDEGGER, 1999, p. 60). Nesse sentido pode-se compreender que a angústia, enquanto afeto fundamental, é constitutiva do ser-aí, mas desperta em raros momentos, podendo nunca despertar, o que ocasiona as chamadas crises do ser-aí, justamente, em meio aos afazeres cotidianos:

Para Heidegger, a angústia é uma experiência profundamente desconcertante, rara e potencialmente profunda que pode surgir mesmo em meio às nossas práticas mais comuns e familiares. Aquilo em face do qual estamos angustiados não é uma entidade particular. O que provoca angústia, em outras palavras, não é algo que encontramos em nossa existência mundana, mas sim nossa própria existência, nosso ser-no-mundo (ELPIDOROU E FREEMAN, 2015, p. 666, tradução nossa).

E como disposição afetiva é papel da angústia abrir o aí do ser-aí, abrir

a totalidade do ente. E se no medo o mundo se abre como ameaçador, na angústia, a abertura do aí é uma abertura privilegiada, pois, segundo Chillón (2018), o que através das disposições afetivas fundamentais é aberto, não poderia o ser de outra maneira:

Pertence, na verdade, à essência de toda disposição abrir, cada vez, todo o ser-no-mundo, segundo todos os seus momentos constitutivos (mundo, ser-em, ser-próprio). Só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada uma vez que ela singulariza. Essa singularização retira a presença [ser-aí] de sua decadência, revelando-lhe a propriedade e impropriedade como possibilidades de seu ser. Na angústia, essas possibilidades fundamentais da presença [ser-aí], que é sempre minha, mostram-se como elas são em si mesmas, sem se deixar desfigurar pelo ente intramundano a que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, a presença [ser-aí] se atém (HEIDEGGER, 2015, p. 257).

A partir da citação acima pode-se compreender, mais uma vez, que o que está em jogo na analítica existencial não é uma ascensão da impropriedade para a propriedade, até mesmo na angústia ambos se mostram como possibilidade de modos de ser. O que ocorre entretanto no angustiado é que os entes do mundo aparecem como que encobertos por um mesmo véu, tudo se nivela, não há mais sentido nas ocupações cotidianas e, a partir daí, o ser-aí escolhe seu projeto e vivência de maneira fática no mundo, ou seja, não pode superar as ocupações, preocupações, em última instância não pode nem mesmo se extinguir a decadência, pois, como existencial, essa sempre aparece enquanto possibilidade, mas "A angústia traz consigo a possibilidade de uma quebra do domínio irrestrito do discurso cotidiano sobre o ser e de uma retomada de seu poder-ser mais próprio." (CASANOVA, 2015, p. 128).

Importante destacar, que a angústia assume também uma posição metodológica dentro do projeto da ontologia fundamental. Gilardi (2015) aponta para uma relação entre a angústia e o método fenomenológico como descrito no §7 de *Ser e tempo*, pois o fenômeno é entendido como aquilo que se mostra e se oculta, e ao falar de angústia, Heidegger diz que os sentidos sedimentados se ocultam, ou seja, o ente se recolhe para deixar e fazer ver seu ser. Assim a angústia, na economia do método fenomenológico, assume o papel da redução fenomenológica (CHILLÓN, 2018). Mas, mesmo redução

fenomenológica ganha com Heidegger novo significado: "Em Heidegger, a redução fenomenológica implica a reorientação da direção do olhar para o ente como pressuposto para que se possa alcançar uma certa tematização do ser." (CHILLÓN, 2018, p. 220, tradução nossa). E se, para Heidegger, a filosofia é fazer ontologia e fazer ontologia só é possível como fenomenologia, a angústia é o que abre no ser-aí a experiência filosófica. Nesse sentido, mais do que simplesmente um momento do método, a angústia é encarada como parte inerente da atitude fenomenológica. Como o próprio Heidegger (1999) afirma, os entes só podem se mostrar enquanto tal à medida que o ser-aí se depara com o nada, pois, é o nada que pode velar ou desvelar o ente em sua totalidade.

A descrição da angústia é também o elo que liga a primeira parte de *Ser e tempo* com a segunda. A angústia desvela ao ser-aí a abertura como modo fundamental e a abertura do aí pela disposição afetiva, compreensão e discurso é, em última instância, o descobrir da verdade. E nesse descobrir da verdade a totalidade existencial de toda estrutura do ser-aí é desvelado como anteceder-a-si-mesmo-no-já-ser-em(no mundo)-como-ser-junto-a(os entes que vem ao encontro dentro do mundo), estrutura denominada por Heidegger (2015) como cuidado (*Sorge*), pode-se dizer de maneira mais simples que a angústia desvela o ser do ser-aí como cuidado. Também é a angústia que desvela o sentido de ser do ser-aí como temporalidade¹⁷.

É pelos motivos apresentados durante todo esse capítulo que não se pode tomar a angústia por um estado de alma, um humor, um estado psíquico ou mesmo como um sentimento, embora chegue ao ser-aí, primeiro e na maior parte das vezes, desse modo, sendo confundido com quadros psicopatológicos como os transtornos de ansiedade ou de humor (KAHLMAYER-MERTENS, 2003). Com o arcabouço teórico proporcionado por essas ideias, no próximo capítulo deste trabalho, ver-se-á como surgiu uma abordagem psicológica com esses pressupostos, a daseinsanálise. Mais especificamente, se deterá como a angústia é compreendida nessa abordagem para, posteriormente, confrontar com as ideias de Heidegger.

¹⁷ Para saber mais sobre cuidado Cf. §41 de *Ser e tempo* (HEIDEGGER, 2015). Já o tema da temporalidade se faz presente por toda a segunda parte da mesma obra

2 ANGÚSTIA COMO ESTREITAMENTO NA DASEINSANÁLISE DE MEDARD BOSS

No capítulo anterior, viu-se como a angústia é compreendida por Heidegger, na analítica do ser-aí, como uma tonalidade afetiva fundamental. No capítulo que ora se inicia ver-se-á como a filosofia heideggeriana encontrou solo fértil dentro da psicologia, especificamente através do psiquiatra e psicanalista suíço Medard Boss, e como este compreende, teoricamente, a angústia.

Para tanto, primeiramente, será necessário resgatar, brevemente, o momento em que a psicologia incorpora os conhecimentos filosóficos heideggeriano, para então compreender como se deu a construção teórica da daseinsanálise; depois, buscar-se-á compreender o papel que as tonalidades afetivas assumem nesta teoria e por fim, compreender qual o papel que a angústia assume na economia daseinsanalítica.

2. 1 Breve histórico da Daseinsanálise

A daseinsanálise ainda é uma abordagem psicológica muito recente em meio a tantas outras, e por isso mesmo ainda proporcionalmente pouco estuda e, conseqüentemente, pouco conhecida. Apesar de ser estudada no Brasil desde a década de 1970, estudos nessa área se proliferaram apenas nas duas primeiras décadas do século XXI. Por esse motivo, e também para marcar o parentesco que essa abordagem psicológica tem com a filosofia, neste subcapítulo será feito uma breve apresentação histórica e conceitual da Daseinsanálise, com vistas a inserir o contexto em que o fenômeno da angústia surgem como interesse de Medard Boss.

Como já se viu no primeiro capítulo deste trabalho, o termo *Dasein Analytik*, é utilizado pelo filósofo Martin Heidegger para designar uma das etapas do projeto da ontologia fundamental, isto é, como uma analítica com vistas as estruturas ontológicas de um ente específico que deve ser o primeiro

ente a ser interrogado na retomada da questão do sentido de ser. Esse projeto heideggeriano influenciou muitos outros pensadores de sua época, não somente no âmbito da filosofia, mas em muitas outras ciências, em especial na psiquiatria, psicopatologia e psicologia.

Ludwig Binswanger¹⁸ foi um dos precursores a transpor a analítica existencial do solo da filosofia para o solo da psiquiatria e psicologia, sendo considerado o fundador da psiquiatria *daseinsanalítica* (DASTUR, 2012). É digno de nota que Binswanger foi aluno de Husserl e do próprio Heidegger (FEIJOO, 2011), por esse motivo uma antropologia filosófica husserliana é a primeira influência a ser notada nos escritos deixados pelo psiquiatra. Já sua aproximação com a analítica do ser-aí se dá mais tarde em seus escritos:

O termo *daseinsanálise* foi adotado por Binswanger em 1941 para substituir a denominação "Análise Existencial". Esta última expressão foi utilizada pela maioria dos psicólogos e psiquiatras que se opunham ao determinismo e ao instrumentalismo das teorias científico-naturais. [...] Com Binswanger, a *daseinsanálise* passa a designar uma abordagem em psicologia e psiquiatria que mantém um diálogo rigoroso com as descobertas alcançadas em *Ser e Tempo* (FEIJOO, 2011, p. 62).

Binswanger, assim, utiliza-se da analítica do ser-aí em um campo que não é mais da filosofia ou ontológico, mas em uma ciência ôntica, como um método que se opõe aos métodos cientificistas e psicodinâmicos de sua época, superando assim a divisão cartesiana entre mente-corpo ou sujeito-objeto, e também a noção freudiana de que a manifestação dos fenômenos humanos fossem debitárias de traumas causados na estruturação psíquica do sujeito (BOSS E CONDRAU, 1997).

Não obstante, o psiquiatra sofreu duras críticas feitas pelo próprio Heidegger a sua primeira tentativa de cunhar uma *daseinsanálise*: O filósofo pontua categoricamente, em um seminário no ano de 1965, que Binswanger não compreendeu o caráter ontológico da analítica do ser-aí, e buscou "complementá-la" com fenômenos ônticos, como por exemplo o amor:

¹⁸ Como neste trabalho estudará especificamente a *daseinsanálise* de Boss, não será feito um aprofundamento no pensamento de Binswanger. Para saber mais sobre Binswanger cf. Dastur, 2012; Feijoo, 2011; Dastur e Cabestan, 2015.

Mas o mal entendido de Binswanger não consiste tanto em que quer complementar o "cuidado" pelo amor, mas sim, no fato de que ele não vê que *cuidado* tem um sentido *existencial*, isto é, *ontológico*, que a *analítica do Dasein* pergunta pela sua *constituição fundamental ontológica (existencial)* e não quer simplesmente descrever fenômenos ônticos do Dasein (HEIDEGGER, 2001, p. 142).

Para o psiquiatra o cuidado não era compreendido como a totalidade existencial de toda estrutura do ser-aí, mas como uma relação subjetivista, ou seja, cuidado para com algo ou alguém. Esse equívoco revela que Binswanger ainda não havia compreendido completamente o projeto da ontologia fundamental, uma vez que esse projeto não quer descrever fenômenos ônticos, mas desvelar fenômenos ontológicos.

Reconhecendo que sua daseinsanálise psiquiátrica ainda guardava pressupostos subjetivistas (FEIJOO, 2011), Binswanger reconhece publicamente seu erro de interpretação do texto heideggeriano e mantendo-se coerente com suas postulações teóricas para de qualificar suas pesquisas como daseinsanalíticas e, retornando ao pensamento husserliano, dá um novo nome a sua pesquisa psiquiátrica, a saber, fenomenologia antropológica (BOSS E CONDRAU, 1997). Esse primeiro passo dado por Binswanger para fundamentar teoricamente uma prática psicológica na filosofia heideggeriana foi de suma importância a outro psiquiatra e psicanalista também suíço, a saber, Medard Boss.

Medard Boss (1903-1990), foi um médico psiquiatra suíço, que teve formação psicanalítica, chegando até mesmo a fazer análise ditada com o próprio Freud, o que marcou profundamente suas convicções teóricas, inclusive, manteve-se a vida toda como membro da Sociedade Suíça de Psicanálise (HOLZHEY-KUNZ, 2018).

Silva (2016) chama atenção ao fato de que Boss, em sua trajetória profissional, teve a oportunidade de conhecer e conviver com os maiores pensadores de sua época, tanto na área médica e psiquiátrica quanto na filosofia, o que possibilitou que Boss tivesse distintos professores, tais como Sigmund Freud, Carl Jung, Eugen Bleuler, Ludwig Binswanger, Wilhelm Reich, Ernest Jones e o próprio Martin Heidegger.

Como se vê, Boss teve contato com diversas pessoas que possibilitaram a ele uma boa formação em psicanálise, tendo sido assistente de Jung e analisando ditada de Freud. Essa formação teve grande influência no início de suas atividades como médico e terapeuta, não obstante, as fundamentações psicodinâmicas perderam peso em suas obras com o passar dos anos. Muito disso deve-se ao contato de Boss com a filosofia heideggeriana.

O próprio autor conta que seu interesse pela filosofia de Martin Heidegger teve início enquanto prestava serviço militar ativo durante toda a Segunda Guerra Mundial:

Durante aqueles anos fui repetidamente, durante muitos meses, arrancado de meu trabalho civil de docente e psicoterapeuta, e transferido para uma tropa de montanha do exército suíço como médico de batalhão. De acordo com o regulamento das tropas do exército suíço foram-me destacados nada menos que três assistentes. A tropa que estava sob meus cuidados era constituída de uma população forte de camponeses e montanheses, acostumados ao trabalho. Por isso, durante todo o longo período do serviço militar fiquei praticamente sem trabalho. Pela primeira vez em minha vida fiquei ocasionalmente entediado (BOSS, 2001, p. 9).

Nesse tempo ocioso o psicanalista se dedicou a leitura de muitos textos, em especial aqueles cuja a temática era o tempo, uma vez que para ele o tempo tornou-se problemático. Nas circunstâncias que a citação acima alude, um dos livros que Boss leu naquela época, e que muito chamou sua atenção por não operar na lógica cientificista foi *Ser e tempo*, entretanto, a dificuldade em compreender o que está em jogo nessa obra fez com que o psiquiatra o deixasse de lado.

Apesar de ter abandonado a leitura de *Ser e tempo*, Boss manteve-se sempre curioso para compreender aquele livro, e após o fim da Guerra e dos impedimentos de comunicação dos suíços com os alemães, no ano de 1947, ele entrou em contato com Heidegger por meio de uma carta a qual foi respondida pelo filósofo. A partir daí eles mantiveram-se em contato constante por correspondências, até que no ano de 1949, findado o processo de desnazificação e com a possibilidade de se voltar a cruzar as fronteiras, Boss visitou Heidegger em sua casa, como conta o próprio psiquiatra:

Desde o primeiro encontro no refúgio da montanha de Heidegger em Todtnauberg no verão de 1949, surgira entre nós uma simpatia mútua à primeira vista, que aos poucos amadureceu para uma cordial amizade (BOSS, 2001, p. 11).

Entretanto, segundo Boss, a resposta de Heidegger não teve, primeiramente, o intuito de iniciar-se uma amizade, mas sim o desejo que o filósofo tinha que sua filosofia servisse de arcabouço para uma psiquiatria e psicologia, desejo esse revelado pelo filósofo ao próprio psiquiatra:

Um dia, o próprio Heidegger confessou que desde o início tivera grandes expectativas da ligação com um médico que parecia compreender seu pensamento. Ele via a possibilidade de que seus insights filosóficos não ficassem limitados às salas dos filósofos, mas pudessem beneficiar um número muito maior e, principalmente, pessoas necessitadas de ajuda (BOSS, 2001, p. 11).

Se esse desejo descrito por Boss era mesmo o desejo de Heidegger ou apenas uma interpretação equivocada do psiquiatra, não é possível saber, mas, o que se sabe é que a partir do ano de 1959 até 1969, Heidegger ministrou regularmente, a convite de Boss, seminários em Zollikon na casa do psiquiatra, que convidava seus alunos para apreender a analítica do ser-aí. Portanto, mais de trinta anos após a publicação de *Ser e tempo*, em um momento em que o que está em jogo na filosofia de Heidegger não é mais a ontologia fundamental, mas a história do ser, o filósofo retoma suas ideias apresentadas em 1927 para ensinar os presentes em seus seminários. Esses seminários foram publicados, posteriormente sob a edição de Boss intitulado *Seminários de Zollikon*. Sendo a obra onde Heidegger baliza os principais conceitos utilizados por Boss na formulação de sua *daseinsanálise*.

Assim, devido a sua proximidade maior com Heidegger, Boss manteve sempre seu pensamento rigorosamente inspirado na analítica do ser-aí presente em *Ser e tempo*, mantendo-se fiel a quem considerava como um mestre, Heidegger, que possibilitou a ele fundamentar uma psicologia que rompeu com os fundamentos psicologizantes e biologizantes (DASTUR E CABESTAN, 2015).

Após a Segunda Guerra Mundial, portanto, surgiu uma outra vertente da *daseinsanálise* que se opunha as propostas iniciais de Binswanger (DASTUR,

2012). Por buscar se manter rigorosamente afinados na ontologia fundamental, a daseinsanálise de Boss não pode ser compreendida apenas como mais uma escola psicológica em meio a tantas outras existentes,

É, antes de tudo e primordialmente, uma nova abordagem do conjunto de fenômenos chamados normais e patológicos do existir humano. Mas esta abordagem não é mais que um caminho, um meio de acesso. Não leva a um tesouro de conclusões científicas (BOSS E CONDRAU, 1997, p. 6).

Significa dizer que a proposta de Boss na psiquiatria é completamente nova, rompe com tudo o que já havia sido proposto até então. Busca realizar uma psicologia que não mais opera no âmbito de uma psique, de um sujeito encapsulado, mas pelo contrário, o que está em jogo é o ser-no-mundo lançado em suas possibilidades, sempre projetando a si-mesmo na existência, sem uma essência ou um aparato psíquico pronto, que quando defeituoso seria necessário encontrar o lugar do defeito e assim resolvê-lo.

Visto então, brevemente, o caminho percorrido por Boss na formulação da daseinsanálise, passar-se-á agora a análise dos principais fundamentos teóricos necessários para a compreensão da leitura que Boss faz da angústia, objetivo principal do presente capítulo.

2.2 Principais conceitos teóricos da Daseinsanálise

Após a apresentação do contexto histórico no qual surgiu a daseinsanálise de Medard Boss feita anteriormente, agora pode-se apresentar, brevemente, alguns dos principais conceitos teóricos desse modo de pensar a psicologia.

Boss produziu muitos textos ao longo dos anos, tendo publicado livros e artigos em alemão, francês e inglês, além de ter revisado algumas traduções de seus escritos para o espanhol, italiano e português. Diante de sua vasta obra, os temas que mais se destacam e mais se repetem são em relação a psicossomática, esquizofrenia e as neuroses (GROTH, 2019).

Assim, recorrendo, propositalmente, a alguns poucos escritos de Boss, apresentar-se-á a compreensão de doença como restrição de abertura, as tonalidades afetivas, o tédio, a culpa e a somaticidade. Ter em vista, mesmo que sucintamente, tais conceitos é de fundamental importância para compreender as influências que o psiquiatra carrega das teorias psicodinâmicas, como ele modificou alguns conceitos dessa mesma teoria e como a conjugação de psicanálise e analítica do ser-aí corroborar para a compreensão psicopatológica da angústia.

Um dos principais textos de Boss foi publicado no ano de 1954, intitulado *Introdução à medicina psicossomática*¹⁹ e, ainda hoje, é um dos mais relevantes quando se trata de daseinsanálise, uma vez que nesse livro o autor mostra de maneira muito concreta como sua teoria concebe as patologias, tanto orgânicas quanto emocionais. Dizer isso pode parecer que o interesse de Boss se deu em um campo muito restrito no que diz respeito a psicologia, somente ao campo das patologias, entretanto, essa compreensão se mostra um erro já que para o autor todas as doenças são psicossomáticas, pois “[...] ainda que certas afecções pareçam unicamente orgânicas, é sempre o homem total que sofre.” (DASTUR E CABESTAN, 2015, p. 116).

Como exemplo dessa indissociação das doenças psíquicas e físicas, o próprio Boss elucida um caso de um homem que era acometido por reumatismo:

O cliente nascera numa pequena aldeia da Suíça central, marcada por muita religiosidade e alto padrão moral. Depois de uma infância muito vigiada, ele ingressou num instituto católico, na mesma Suíça central, onde encontrou um ambiente ainda mais severo do que em sua casa. Chegando mais tarde numa grande cidade protestante para prosseguir nos seus estudos, ele não pôde conter a sua exuberante vontade de viver por tanto tempo reprimido. Casou-se com uma jovem, igualmente de religião protestante, que apreciava uma vida dispendiosa e movimentada. Mas, ao realizar esses atos libertadores tão

¹⁹ Neste trabalho a tradução utilizada do texto *Introduction a la médecine psychosomatique* foi feita por Inês Arantes Guédon Gonçalves Nunes como sua monografia apresentada ao Curso de Especialização em Psicologia Clínica do Instituto de Psicologia Fenomenológico-Existencial do Rio de Janeiro e ainda não se encontra publicado oficialmente. Para facilitar a consulta ao texto, a tradutora manteve na tradução a paginação exatamente como se encontra no texto em francês.

brutais, ele prejudicava de suas forças espirituais [...] No fundo, ele permanecia o menino tão agarrado à sua mãe. Essa era a razão pela qual os seus sonhos o levavam sempre de volta à sua aldeia natal. [...] No decorrer da psicanálise, aos poucos, e muitas vezes contra sua própria vontade, o paciente acabou por reconhecer que os seus sonhos lhe revelavam o quanto ele se encontrava acorrentado, amarrado, imobilizado pela sua fixação. [...] Ele teve de se curvar ante a evidência: existia uma certa correlação entre a sua fixação psíquica e a sua imobilização física imposta pelos reumatismos (BOSS, 1954, p. 165-166).

Diante desse exemplo pode-se ver como uma doença física que limitava os movimentos do corpo do paciente, na verdade guardava uma íntima relação com seu estado psíquico. Boss, então, compreende que quando o ser-aí adoece sua existência como um todo sofre e por isso a necessidade de se procurar uma maneira de compreender a doença existencialmente.

Desse modo, a análise é confrontada com a questão particularmente delicada do corpo e do lugar do corpo na doença. Com relação a isso, é-lhe necessário guardar-se de jamais confundir [...] o corpo vivente (*Leib*) do homem que as ciências da natureza ignoram, e o corpo (*Körper*) sem vida das coisas que é o único ao qual as ciências da natureza têm realmente acesso (DASTUR e CABESTAN, 2015, p. 16).

Mas o que seria um corpo vivente? Um *corpo vivente* é um corpo que não se limita por uma epiderme e se conjuga em um conglomerado de órgãos organizados de forma a possibilitar um funcionamento orgânico, mas sim um existencial, um modo de ser fundamental do ser-aí, que possibilita qualquer experiência derivada que se possa ter de um corpo físico e objetivo.

Sobre a compreensão fenomenológica do corpo, Heidegger faz uma pequena menção já em *Ser e tempo*, mas é nos *Seminários de Zollikon* que ele apresenta de maneira mais extensiva tal compreensão à Boss e seus convidados. E tomando por base essa compreensão Boss busca superar a dualidade do psiquismo e soma, bem como a superação da dualidade cartesiana de corpo e alma e todas as concepções filosóficas e científicas delas derivadas de alguma forma.

Boss busca, portanto, se libertar das fundamentações freudianas da psicossomáticas, que ainda hoje são fundamentais, uma vez que, assim como a psicanálise compreende as ações como efeitos de uma causa psíquica, “[...]”

a medicina psicossomática não hesita em estabelecer correlações causais psico-dinâmicas segundo as quais as excitações psíquicas seriam as causa psico-dinâmicas de sintomas somáticos.” (DASTUR E CABESTAN, 2015, p. 118-119).

Até aqui se viu que Boss se dedicou a escrever sobre a somaticidade das doenças, viu-se também que ele acreditava que todas as doenças são psicossomáticas. Ora, mas o que o autor compreende como doença? Em um seminário no dia 12 de março de 1965, ministrado na casa do próprio Boss, falando sobre a espacialidade do ser-aí, Heidegger retoma o que já fora apresentado no parágrafo 12 de *Ser e tempo*, a saber o existencial do ser-em. Dizer que o ser-aí é em um mundo não indica de modo alguma uma justaposição de entes, o mundo não contém o ser-aí, além disso, é importante destacar que o ser-em é característica ontológica somente do ser-aí, nenhum outro ente, desse modo, pode estar junto a algo, pois o ente que é ontologicamente *aberto a...* é o ser-aí.

Essa abertura é o que permite ao ser-aí estar e não estar ao mesmo tempo em um lugar, Heidegger dá como exemplo o fato de que se alguém pensar na estação de trem, esse alguém se fará presente *junto à* estação, mesmo que não esteja fisicamente lá: “[...] o ‘estar junto de’ do nosso estar aqui junto das coisas tem o traço fundamental do estar-aberto para a coisa presente, com que se está.” (HEIDEGGER, 2001, p. 100).

Essa explicação é importante, pois a partir da *abertura existencial* do ser humano, Heidegger vai apontar que a *doença é justamente o estreitamento o fechamento dessa possibilidade existencial*. Isso quer dizer que o ser-aí adoece à medida que se priva ou é privado de sua abertura constitutiva, ou seja, é privado das suas possibilidades. Nas palavras do próprio filósofo:

O estado de abertura para o presente é o traço fundamental do ser humano. Mas o estado de abertura para o ente traz em si diversas possibilidades. O que rege toda abertura é o estar junto às coisas que nos dizem respeito corporalmente sem intermediações. A falta de contato que se verifica na esquizofrenia é uma privação do estar aberto. Mas esta privação não significa que a abertura desaparece, apenas ela é modificada para ‘a pobreza de contato’ (HEIDEGGER, 2001, p. 100-101).

Assim, o *ser-doente* passará a ser compreendido por Boss como a *privação da abertura existencial*. Essa privação pode se manifestar de diversas formas, por exemplo pela esquizofrenia, estado no qual o contato com o mundo é substancialmente prejudicado e a pessoa não consegue vivenciar seu *estar junto* à em todas as suas possibilidades. Não obstante, é importante apontar que "O próprio conceito de doença é perigoso - também Boss escreve esse termo sempre entre aspas - pois não há doenças autônomas, subsistindo por elas mesmas, mas sempre 'um ser doente'." (DASTUR E CABESTAN, 2015, p. 120).

Esse perigo do qual falam os autores se dá a medida que a ideia de saúde e doença pode ser utilizado como crivo social e mesmo moral, o que é um movimento perverso que muitas vezes é feito pela medicina e psicologia como mecanismo de dominação ou padronização de determinado grupo e indivíduos.

Não obstante, a privação não afeta apenas atos psíquicos ou subjetivos do ser-aí, esta privação pode ocasionar até mesmos doenças físicas, pois, como aponta Boss (1954, p. 115): "O fator decisivo para a gênese de uma hipertonia essencial é, pois, sempre o traço existencial fundamental de um 'ser submetido à tensão' ou de um 'ser pressionado' de forma excessiva." Pensando dessa forma, o médico passa a compreender que o estado de seu paciente não diz respeito somente a uma condição fisio-biológica, mas, antes de qualquer coisa, a um estado existencial. Essa citação mostra mais uma vez o motivo que fez com que Boss se debruçasse incessantemente a estudar a psicossomática.

A partir da compreensão de doença como privação da abertura existencial, Boss passou a ter um critério para poder diferencial um ser-aí saudável de um ser-aí doente, assim alguns fenômenos ganharam maior destaque nas pesquisas do psiquiatra, pois, o mesmo acreditava que esses fenômenos eram causadores do fechamento da abertura. Dentre esses fenômenos se destacam a *culpa*, o *tédio* e a *angústia*. Os dois primeiros serão brevemente apresentados neste momento, já o último ganhará destaque na última parte deste capítulo, uma vez que é o tema principal desta dissertação.

Para Boss (1981) a culpa não surge diante das primeiras reprimendas parentais que a criança sofre, ou mesmo por uma imposição cultural ocidental-cristã, ou pela falta de algo de puramente simbólico. Tendo em vista uma interpretação existencial da culpa, o psiquiatra aponta a inerência da culpabilidade da existência:

Mas onde algo pode revelar-se, pode aparecer, pode mostrar-se, e pode fazer-se compreender, é preciso, desde o início, que haja uma luz, uma claridade, um âmbito de claridade dentro do qual pode acontecer um semelhante revelar, aparecer e poder-ser. Por isso nossa experiência mais original e concreta nos permite entender que a condição básica do ser humano é que nem uma clareira, da qual os fenômenos de nosso mundo necessitam para poder aparecer e ser dentro dela. Em outras palavras, de acordo com nossa percepção imediata, o ser humano se mostra como sendo aquele ser, do qual o nosso mundo precisa, como o âmbito de claridade necessário para poder-aparecer, para poder-ser. Justamente é este deixar-se-necessitar, e nada mais, que o ser humano "deve" àquilo que É e que há de ser. É por isso que todos os sentimentos de culpa baseiam-se neste ficar-a-dever. Ficar-a-dever que é, se os senhores quiserem, a culpabilidade existencial do ser humano (BOSS, 1981, p. 39).

Com essa compreensão existencial, Boss (1981) supera as concepções naturalistas e psicodinâmicas da culpa. A culpa, então, não pode mais ser reduzida a sentimentos psicológicos meramente subjetivistas. Entretanto, mesmo com essa compreensão, o psiquiatra ainda aponta que a culpa é um fardo na existência e que deve ser eliminado por meio da psicoterapia, para que a pessoa que se sente oprimida pela culpa, e assim, tem sua abertura restrita, possa se livrar dessa mesma opressão.

Nesse mesmo sentido a tonalidade afetiva do tédio se torna central no pensamento de Boss, uma vez que para o autor, o tédio é para seus dias o que a histeria foi na Era Vitoriana:

[...] que, se na época de Freud as questões psíquicas se atrelavam à sexualidade, em nossa época a neurose do tédio é a situação que abarca a nossa existência. O tédio como expressão de um mundo, onde os sentidos encontram-se sedimentados nas determinações técnicas, ocorre o total esvaziamento e desenraizamento do homem com o seu sentido mais originário: a existência (FEIJOO, 2011, p. 33).

Ou seja, no período pós-guerra, marcado pela era da técnica e pelo niilismo, a neurose se manifesta, recorrentemente, por meio da chamada neurose do tédio.

O tédio, na daseinsanálise, é compreendido como “[...] um fenômeno que revela tudo que enfada, molesta, cansa, aborrece, incomoda, enjoa e estagna nossa existência. Todos nós em várias circunstâncias vivenciamos o tédio em dias ou horas tediosas.” (SPANOUDIS, 1976, n.p.) nesse sentido quando o tédio assola de tal maneira o ser-aí que restrinja suas possibilidades existenciais se encontra, então, a neurose do tédio (SPANOUDIS, 1976).

A manifestação da neurose do tédio se dá de diversos modos, Spanoudis (1976, n.p.), diz que:

Os estudiosos em geral aparecem tensos, com uma expressão artificial, padronizada, preocupados com queixas difusas. Queixam-se da monotonia da vida. Querem solucionar os seus problemas através de palpites, pílulas mágicas e testes vocacionais, e outros recursos fictícios. Tudo isto indica, frequentemente, uma atitude passiva e a até mesmo uma incapacidade de enfrentar o futuro. A ocupação com rádio e televisão torna-se quase uma atividade compulsiva e a não aquisição rápida dos bens de consumo desencadeia grandes frustrações. O afeto é bloqueado pela agressividade contra si mesmo e contra os outros. Por outro lado, esta alienação em si mesmo provoca grandes cargas de sentimento de culpa e leva à incapacidade de amar no sentido puro e profundo da palavra, acentuando somente o desejo de posse. A maior parte desta problemática fica contida atrás de uma máscara de frieza e inércia.

Isso é, para a daseinsanálise, o tédio é uma manifestação da era da técnica na vida das pessoas. Ao mesmo tempo que se pode ter tudo na palma da mão ao mesmo tempo por meio de computadores cada vez menores e mais potentes, algo ainda escapa ao ser humano que faz com esse se entedie em meio aos entes que se têm à mão.

Dito isso, percebe-se como Boss considera a culpa e o tédio como fatores essenciais para o estreitamento existencial do ser-aí o que leva ao adoecimento desse. E nesse momento fica cada vez mais claro que muitas tonalidades afetivas, que na analítica do ser-aí não carregam em si o peso de uma patologia, na daseinsanálise ganham esse status. Ora, cabe perguntar

então, como Boss compreende as tonalidades afetivas?

Para responde a essa pergunta é necessário retomarmos como Boss compreende o ser do ser humano: fundamentado na analítica do ser-aí, o psicólogo compreende esse ente diferente de toda a psicologia proposta até então. Para ele o ser-aí não pode ser compreendido como um eu encapsulado, fechado em si mesmo, ou dentro de uma subjetividade. Pelo contrário "A existência humana é o aberto, livre, iluminado de um poder-entender a presença do que se lhe depara e de um ser-acessível por sua importância e por relações significativas" (BOSS, 1977, p. 19).

Sendo assim, o existente nunca se encontra dentro de um mundo fechado em um si mesmo psíquico que se abre e acessa os entes que estão presentes no mundo. O mundo se mostra já sempre de alguma maneira articulado em sentidos, o ser-aí se encontra, desde seu fundamento afetado pelo mundo, nas palavras do próprio autor: "Como essência da abertura de uma possibilidade de entendimento distendida mundo afora, nossa existência é afinada, sempre, deste ou daquele modo. Não há ao menos uma luz física que não seja colorida de algum modo" (BOSS, 1977, p. 20).

Boss diz isso de maneira mais clara no mesmo texto da citação acima, um pouco mais a frente:

[...] não precisamos mais conceber as chamadas emoções, os sentimentos e as paixões como formações efetivas objetivas e existentes intrapsiquicamente. Podemos ver esses fenômenos como os diversos modos de realização de uma afinação essencial. Por eles, orienta se toda a existência de um homem num determinado momento. Todas as afinações isoladas do homem, descritíveis cientificamente, fundamentam-se num traço essencial primordial da existência. É a afinação momentânea de uma existência que determina a cada vez a amplitude ou estreiteza de abertura que pode ser realizada em determinado momento. Um homem, por exemplo, "afinado" no pânico, só estará aberto para assimilar o caráter ameaçador do que se lhe defronta. Um faminto, ao contrário, só terá "olhos" para o aspecto comestível do que se lhe depara (BOSS, 1977, p. 21).

Por meio dessa citação é possível perceber que aquilo que, comumente, se chama de emoções, sentimentos e paixões devem ser, fenomenologicamente, compreendidos não como ações subjetivas do

psiquismo, mas sim como um modo de estar do ser-aí, um modo de se encontrar e orientar no aí que é o seu, ou seja, para um homem triste o mundo se abre em sua tristeza, ele está e se encontra em meio aos entes afinado dessa maneira.

As tonalidades afetivas podem modular a abertura compreensiva fundamental do ser-aí. A cada momento o ser-aí se encontra afinado por uma ou outra tonalidade afetiva, mas nunca não afinado de modo algum. Assim, a afinação na qual o ser-aí se encontra pode abrir ou estreitar essa abertura que é o próprio ser-aí. Se alguém teme algo, essa tonalidade restringe sua relação com esse objeto e suas possibilidades se encontram restritas. Já se um ser aí se encontra em júbilo, diante de si se mostraram muitas, e talvez todas, as suas possibilidades. Dito isso, é possível passar para a análise da compreensão que Boss faz da angústia, uma vez que, como viu-se, essa é uma das tonalidades afetivas fundamentais do ser-aí.

2.3 Compreensão do fenômeno da angústia na daseinsanálise de Medard Boss

Após a breve apresentação histórica e conceitual da daseinsanálise de Boss, neste subcapítulo analisar-se-á como o psiquiatra compreende o fenômeno da angústia a luz de uma psicologia com fundamentos na ontologia fundamental de Martin Heidegger. Boss analisa a angústia, extensivamente, em uma conferência proferida durante o V Congresso Internacional de Psicoterapia na Universidade de Viena no ano de 1961, intitulada *Lebensangst, Schuldgefühle und Psychotherapeutische Befreiung*, publicado posteriormente, de forma um pouco ampliada, no livro *angústia, Culpa e Libertação: ensaios de psicanálise existencial* (BOSS, 1981)²⁰. Nesse livro, o autor mostra "[...] a sua

²⁰ Condrau (1968) aponta a impossibilidade de se falar sobre angústia e culpa separadamente, uma vez que são fenômenos que aparecem juntos nos seres humanos, não obstante, por conta de clareza e didatismo, o mesmo autor aponta uma necessidade de separá-las para melhor compreensão, tendo em vista sempre que ao se falar de angústia também se fala de culpa. Por esse motivo, este trabalho se deterá exclusivamente a analisar o fenômeno da angústia. Para saber mais sobre culpa no pensamento daseinsanalítico cf. BOSS (1981) e CONDRAU (1968).

fundamentação daseinsanalítica por meio de três conceitos que foram elaborados durante dez anos e, em suas publicações, compilados: angústia vital, sentimento de culpa e libertação psicoterápica.” (FEIJOO, 2011, p. 72).

A angústia ganha destaque na formulação da daseinsanálise. Condrau (1968) aponta que esse destaque se deve ao fato de que a angústia é um fenômeno exclusivamente humano, por exemplo animais sentem medo, mas não angústia. Entretanto, Boss parece discordar de seu colega nesse sentido, pois Boss fala de angústia em animais. Então porque o autor dá ênfase ao fenômeno da angústia? Porque para ele a angústia e a culpa são “[...] tonalidades afetivas de suma importância no âmbito dos psicicamente doentes [...]” (FEIJOO, 2011, p. 72), nas palavras do próprio autor:

Angústia e culpa são fatores dominantes na vida dos seres humanos. Muitos afirmam que os mesmos são ainda mais poderosos e abismais que fome e amor. Não estes, mas angústia e culpa, são considerados em diversos lugares e de acordo com velhos provérbios, como aquilo que apreende o mundo no íntimo. [...] Entretanto, onde o domínio da angústia e da culpa é imediato e palpável, revelando-se onipresente, é no âmbito dos psicicamente doentes. Quase todos os que procuram o psiquiatra, estão sendo intimamente corroídos, declarada ou veladamente, pela angústia e pela culpa (BOSS, 1981, p. 15).

Portanto, a angústia deve ser interesse da daseinsanálise uma vez que é o fator que mais causaria sofrimento psíquico nas pessoas, ou seja, estreitamento da existência. Então, na daseinsanálise de Boss a angústia é uma tonalidade afetiva fundamental, porque é aquela, juntamente com a culpa, que *torna o modo de ser do ser-aí, ser-doente*, limando sua abertura de mundo.

Nesse sentido, Boss (1981) inicia sua análise sobre o fenômeno da angústia criticando as teorias causais, especificamente a psicanálise freudiana que compreende a angústia como um “defeito” do aparelho psíquico, que se formou em algum momento do desenvolvimento psicosexual, ou seja, “Trata-se sempre de atribuir sua formação [das angústias] a uma causa simples.” (BOSS, 1981, p. 20), sendo assim, o trabalho do analista é encontrar e eliminar a causa para que o efeito também cesse.

Em contraponto ao "[...] domínio quase que total, no campo da psicologia, psicopatologia e psicoterapia, da mentalidade dinâmica que objetiva o homem e que opera em cadeias de causa e efeito [...]" (BOSS, 1981, p. 25). Boss (1981) propõe um retorno a base filosófica do problema sobre a angústia, mais especificamente o autor propõe uma análise que seja fenomenológica, uma vez que "[...] todas as explicações causais-genéticas, psicodinâmicas, degradam sempre o conjunto dado de fenômenos imediatos a algo meramente derivado, não autêntico, até irreal." (BOSS, 1981, p. 25), sendo assim o autor propõe uma compreensão *daseinsanalítica* sobre a angústia e não a sua explicação causal.

Ora, como Boss sustenta sua análise sobre a angústia? O que pensa o psiquiatra sobre esse fenômeno? Qual o ponto de partida de sua análise? Com a proposta de se afastar das teorias biologizantes e psicologizantes, Boss busca fundamento na analítica existencial formulada pelo filósofo Martin Heidegger. Há também que se manter em vista o fato de Boss carecer, em um primeiro momento, de formulações clínicas, o que é de fundamental importância para uma intervenção que pretende não ser apenas teórica. Assim, sendo ex-aluno e ex-analisando de Freud, Boss formulou sua teoria, também, a partir de sua atuação clínica, portanto, como afirma Silva (2016), o psiquiatra estudou e compreendeu a angústia observando as "sintomatologias" desse fenômeno no âmbito psíquico e físico de seus pacientes.

Sendo assim, afinando suas observações clínicas com a ontologia fundamental de Heidegger, Boss diz que cada angústia possui um *de que* e um *pele que* se angústia, nas palavras do próprio autor:

O *de que* de cada angústia é sempre um ataque lesivo à possibilidade do estar-aí (*dasein*) humano. No fundo, cada angústia teme a extinção deste, ou seja, a possibilidade de um dia não poder estar mais aqui. O *pele que* da angústia humana é por isto o próprio estar-aí, na medida em que ela sempre se preocupa e zela só pela duração deste (BOSS, 1981, p. 26).

Boss propõe como objeto intencional da angústia um ataque lesivo ao ser-aí humano, ou seja, a própria existência, dito em outras palavras, o autor diz que a angústia se angustia com a possibilidade do ser-aí não mais poder existir, de sua aniquilação, de sua finitude. Já o *pele que* da angústia é o estar-

aí ele mesmo, sendo que a angústia se preocupa e zela pela duração da existência, ou seja, o pelo que da angústia é um modo de ser que busca prolongar a existência do ser-aí, “[...] e, portanto, não deve nos surpreender que a angústia sobre a existência ou a angústia de sua aniquilação acompanha sempre ao homem, escondido ou abertamente, em sua peregrinação.” (CONDRAU, 1968, p. 69, tradução nossa). Ora, seria então a angústia inerente a vida dos seres humanos? Pode uma pessoa nunca experimentar a angústia, haja vista que a própria existência é o que faz com que a pessoa se angustie?

O autor diz que o modo de angústia mais primitivo que se constata nos bebês, sejam humanos ou de outros animais, é a angústia do desabrigo, da perda do cuidado familiar ou, mais especificamente, a angústia da perda do cuidado materno (BOSS, 1981). Não obstante, Boss continua dizendo que mesmo os bebês mais amparados em sua infância também experimentarão a angústia em algum momento de sua existência ora em maior ora em menor medida. A esse modo de angústia, o psiquiatra chama de "angústia interna instintiva" (BOSS, 1981, p. 27).

Com vistas a sustentar esse modo de angústia, Boss (1981) recorre a acontecimentos oníricos infantis, como pesadelos com animais ferozes, assaltantes ou incêndios devastadores, que podem assombrar o sono de muitas crianças. Esses sonhos revelariam o medo de não-poder-mais-ser, de deixar de existir, ou seja, a angústia. Já em adultos, o autor aponta as fobias como a manifestação do medo da destruição do ser-aí, mais uma vez, a manifestação da angústia.

Portanto:

[...] estas chamadas angústias internas das crianças e dos adultos fóbicos, também são sempre medos da destruição e do não-poder-mais-ser deles próprios. O mesmo evidentemente é válido de maneira óbvia para as chamadas angústias reais, ou seja, as angústias nas quais uma criança começa a temer os objetos com os quais ela teve, de fato, experiências desagradáveis, pelas quais também os adultos têm medo de um leão solto ou de um inimigo humano mais forte, ou recentemente, sobre tudo da bomba atômica (BOSS, 1981, p. 27-28).

A partir da citação acima, pode-se perceber como Boss enfatiza mais uma vez a existência de um objeto da angústia, seja ele fantasioso ou não. O que está em jogo para autor é sempre uma ameaça externa que pode desestabilizar a existência do ser-aí. O objeto da angústia é sempre um ente que se mostra em meio ao mundo, ou seja, um ente intramundano que se mostra capaz de aniquilar a existência do ser-aí, e por medo de não-mais-ser-aí, a angústia se instaura, como um modo de proteger a integridade do ser-aí. Por esse motivo Silva (2016) diz ser uma unanimidade o fato de que ao falar de angústia, Boss sempre remete a uma afinação emergida do temor ou da fobia, que é vivida em maior ou menor grau por todas as pessoas.

Essa afinação emergida do temor ou da fobia revela a fragilidade da segurança na qual o ser-aí vive revelando a possibilidade do fim da existência, pois este já se encontra desde sempre aberto em meio as possibilidades do mundo e assim, o próprio fato de existir já é angustiante, pois existir é *ek-sistir*, ou seja, é temporalidade, finitude, portanto, a partir do momento em que se lança ao mundo o ser-aí caminha para seu fim, se angústia. Entretanto, Boss (1981) parece se distanciar de uma compreensão heideggeriana da finitude, uma vez que o psiquiatra compreende a morte como concretude, como certeza, nas palavras do próprio autor: "De nada porém o ser humano tem tanta certeza, como de que um dia ele tem que morrer." (BOSS, 1981, p. 28), portanto a morte, sendo fato concreto, certeza, perde o seu caráter de última possibilidade do ser-aí. Assim sendo, Boss (1981) retifica que a *angústia nada mais é que medo da morte*.

E se a angústia é medo da morte e a morte uma certeza da existência cabe a Boss levantar uma questão: "[...] não será a angústia necessariamente inerente à vida, como um dote do nosso estar-aí, do qual não é possível, nem psicoterapeuticamente, se livrar?" (BOSS, 1981, p. 28), questão essa que ele mesmo dá a seguinte resposta:

Se for assim, decerto todos os esforços psicoterápicos continuarão sendo para sempre empreendimentos vãos e desesperançados, mesmo que sejam promovidos muitos Congressos Internacionais em honra da psicoterapia (BOSS, 1981, p. 33).

Isso mostra que para o autor é possível libertar-se da angústia; mais que isso, é necessário libertar-se completamente da angústia, que é compreendida negativamente, como algo que restringe possibilidades, uma vez que, para a análise de Boss, a psicopatologia representa estreitamento da abertura do ser-aí.

Nesse ponto, Boss parece contradizer-se. Dissera que a angústia é, em última instância, medo da morte e que a morte é uma certeza da vida de todas as pessoas; agora, afirma ser possível e necessário libertar-se da angústia. Como seria isso possível? Para demonstrar a possibilidade da libertação da angústia, Boss (1981) cita (a) pessoas que morrem sem tê-la experimentado, e (b) casos em que, tendo-a eventualmente experimentado, logrou-se superá-la:

Por exemplo, vêem-se algumas crianças expirar na vida, sem angústia, quietas e com um sorriso feliz. [...] Todavia, também adultos, por exemplo aqueles que amam profundamente, que conhecem muito bem o significado da morte, sacrificam a vida alegremente. Quanto ser humano jovem e cheio de vida já não tomou a seu cargo, sem angústia, a morte pelo amado ou pela amada!. Diz-se que também os heróis sacrificam a vida, sem medo algum, por amor à pátria ou a uma ideologia política, ou a um futuro melhor para a humanidade. Para inúmeros santos a morte pela honra de seu deus foi pura alegria (BOSS, 1981, p. 33).

Na passagem acima, Boss afirma que a inocência ou a experiência de amor, seja por outra pessoa, ideologia, pátria ou por deus, caracteriza aqueles que se encontram em estado de alegria plena, no qual a angústia é superada. Essas pessoas não temem mais a morte; logo, não se angustiam mais. Dito em outras palavras: "Também parece pertencer à vida humana este contra-poder à angústia, que se manifesta nos fenômenos do amor, da confiança e do estar-abrigado." (BOSS, 1981, p. 33). Para o autor, sentimentos superam a angústia.

O amor, a confiança e o estar-abrigado podem superar a angústia? Decerto, não superam a morte, que continua sendo possibilidade suprema do ser-aí; ora, sendo a angústia abertura para a possibilidade da morte como possibilidade efetiva, como poderiam algumas pessoas não se disporem ou se tonalizarem pela angústia? Isso implicaria não poderem abrir-se para a possibilidade do fim. Boss (1981) "resolve o problema" novamente destacando o caráter de ser-doente do angustiado, que não pode viver toda sua abertura

de mundo, enquanto que os que confiam, amam e estão abrigados fazem outra experiência do “aí”, mesmo que não se anule a morte. Isso ocorre porque o angustiado, segundo Boss, “teme” a morte e “[...] as pessoas que mais temem a morte são sempre as mesmas que mais têm medo da vida, pois é sempre o viver da vida que desgasta e põe em perigo o estar-aí.” (BOSS, 1981, p. 26); os que libertam-se da angústia já não sentem medo da morte, portanto podem experimentar a existência de maneira mais aberta. Note-se quanto o discurso de Boss menciona o sentimento e deixa de lado a tonalidade ou disposição que abre a possibilidade dos sentimentos como “desvio que se esquivava”.

Isso contribui para a interpretação daseinsanalítica de que “[...] a angústia é sempre um estado de sofrimento de uma forma ou outra configurado [...]” (CONDREAU, 1968, p. 69, tradução nossa). Boss (1981), mais adiante, pontua categoricamente o caráter de ser-doente do angustiado, ao dizer que

Não está a palavra alemã Angst ligada à latina angústia e à grega Ancho, à estreiteza, ao apertado e estrangulado? Portanto, parece que o próprio nome, angústia, indica que o estar-aí, quando está em consonância com a angústia, só pode ser visto como algo estrangulado (BOSS, 1981, p. 35).

Recorrendo à etimologia, o psiquiatra compreende angústia como estreitamento, estrangulamento de possibilidade;

[...] paralelo a isso, o que o psiquiatra determina de ser-doente consiste em tudo aquilo que restringe, perturba, encurta a existência na realização do seu poder-dispor livremente do conjunto das possibilidades de relação que lhe foi dado manter com o que se lhe apresenta na abertura livre de seu mundo [...] (SILVA, 2016, p. 57).

Portanto, a angústia é patológica porque privativa, ela bloquearia possibilidades do ser-aí; de certa maneira, consistiria na causa da alienação da cotidianidade em que o ser-aí se perde, esquecendo seu ser mais próprio.

Ao contrário, 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 contrário do não poder-mais-ser, como sendo um íntimo abrir-se e aprofundar-se no amado como um todo (BOSS, 1981, p.36).

Ou seja, na experiência da libertação da angústia a morte não é mais encarada como aniquilação da existência: torna-se seu oposto. Na experiência do amor, da confiança e do estar-abrigado a morte é encarada como liberadora das possibilidades, até mesmo "[...] como sendo uma passagem para uma experiência mais rica e mais aberta." (BOSS, 1981, p. 36). Essa riqueza e abertura não chega a ser esclrecida no texto de Boss (1981), embora ele ressalte não se tratar de ilusão ou mesmo de ideal metafísico.

Ao final, Boss (1981) parece indicar a existência de outro modo de angústia. Diz o autor que:

[...] se alguém se mantém realmente aberto à essência total e não disfarçada da angústia, é aí justamente que ela abre aos seres humanos aquela dimensão de liberdade na qual, e só então, se possibilita o desdobrar das experiências do amor e da confiança. Pois a angústia, liberada da mesquinhez subjetivista, do mesmo modo que o amor, leva o estar-aí humano não só à possibilidade do maior e do mais rico, mas também, imediatamente, à possibilidade do totalmente diferente diante de tudo que, antes de mais nada é, e que como algo que é, tem, ainda assim, seus limites restritivos. Em outras palavras, ela ainda abre para a dimensão - bem diversa - do "Não-Estar" do "Nada", mas daquele grande nada que, ao contrário do vazio da nulidade meramente niilista, abriga tudo dentro de si, e de tal forma que ele tanto pode encobrir como também desvelar-nos e desvelar as coisas do nosso mundo. 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.36 - 37).

Pode-se pensar, a partir desse trecho, que Boss apresenta duas modalidades de angústia: aquela de que tratou durante todo o seu texto, que se manifesta no modo de ser-doente, restringe as possibilidades da existência e deve, por isso, ser superada pela experiência do amor, da confiança e do estar abrigado - e a segunda consistindo na angústia que possibilita experiência diversa da subjetivista, uma vez que colocaria o ser-aí diante do não-ser, do nada que pode velar ou desvelar o modo de ser dos entes. Pompéia e Sapienza (2011, p. 168) destacam que Boss "[...] distingue a angústia e a culpa patológicas da angústia e da culpa existenciais. A angústia existencial é basicamente medo da morte, do não mais ser, do nada."

Entretanto, essa interpretação parece limitada, pois, ao final, Boss afirma que a angústia que lança o ser-aí no nada abre o caminho do amor ou infinito, ou seja, já em sua primeira modalidade a angústia serviria como 'solavanco' para que amor ascenda e ganhe primazia na existência.

Observe-se que mesmo autores que fundamentam seu pensar na *dasein* analisada de Boss discordam quanto a esse ponto. Pompéia e Sapienza (2011) constituem um exemplo:

Embora Boss destaque a questão da morte, o medo da morte, podemos dizer que a angústia existencial diz respeito ao tremendo desamparo no qual o *Dasein* vive quando se apropria de si mesmo, isto é, quando percebe, com maior ou menor clareza, como um poder-ser aberto e lançado na indeterminação do futuro, o que é profundamente aflitivo e assustador. E não é só diante da indeterminação do futuro que ele vive. O significado do vivido pode mudar radicalmente ao longo do tempo, uma vez que novos acontecimentos podem levar a uma compreensão diferente do passado. Estar lançado na indeterminação é angustiante (POMPÉIA & SAPIENZA, 2011, p. 168-169).

Entretanto, buscando reaproximação com o pensamento de Boss, os autores indicam, mais tarde (no mesmo texto) que o primeiro movimento do ser-aí acometido pela angústia existencial é buscar abrigo no impessoal, ou seja, o primeiro ato do angustiado é a fuga para a impessoalidade, e essa perda do ser-si-mesmo provocaria a decadência, transformaria a angústia existencial em angústia patológica, que deveria ser superada pela confiança (POMPÉIA E SAPIENZA, 2011).

Mas será mesmo que Boss se mantém afinado com a proposta filosófica de Heidegger? Será que o amor pode superar a angústia? Será que a angústia deve ser superada? Tendo em vista o que foi dito até aqui, deve-se enfrentar a seguinte pergunta: seria necessário e mesmo possível libertar o ser-aí da angústia, ou a disposição (tonalização originária) da angústia é que possibilita a libertação, a ser entendida sob outra forma.

3 RESSONÂNCIAS E DISSONÂNCIAS SOBRE O FENÔMENO DA ANGÚSTIA EM HEIDEGGER E BOSS E SUAS IMPLICAÇÕES PARA A DASEINSANÁLISE

No primeiro capítulo deste trabalho, mostrou-se como a angústia é compreendida por Heidegger, tendo lugar de destaque em meio ao projeto da ontologia fundamental. Viu-se que, compreendida como tonalidade afetiva fundamental, a angústia revela o *como* do encontrar-se fundamental do ser-aí junto aos entes. A “maneira” (ontologicamente compreendida) como o aí se abre já é sempre *afetivamente*. Afinado pela angústia, o ser-aí se encontra diante do nada que constitui a existência.

No segundo capítulo, apresentou-se a apropriação da analítica do ser-aí empreendida por Medard Boss visando fundar uma nova compreensão do ser do homem, na psicologia. Deixando de lado os conceitos encapsulados de sujeito, ego, pessoa, consciência, etc. - os quais pressupõem algo como uma cápsula simplesmente dada - Boss passa a compreender o homem como ser-aí, ou seja, como possibilidade das possibilidades (estrutura de possibilitação).

Tendo em vista essa proximidade da analítica do ser-aí com a daseinsanálise, a angústia também foi tema central nas formulações de Boss. Entretanto, como foi exposto, sob a ótica de Boss a angústia carrega o peso de sua caracterização como patologia. O fundamento dessa caracterização é a compreensão dessa tonalidade fundamental como afeto que restringe as possibilidades do ser-aí e manifesta-se nos psicicamente doentes.

O presente capítulo tem o propósito de, à guisa de arremate, confrontar a compreensão de Heidegger à de Boss, quanto à angústia; o objetivo é mostrar um possível equívoco de Boss na formulação da Daseinsanálise.

3.1 Dissonâncias na compreensão da angústia entre Boss e Heidegger

Como já exposto no primeiro capítulo deste trabalho, Heidegger mostra por meio da analítica do ser-aí, que este é um âmbito de possibilitação, caracterizado como ser-no-mundo. Pois bem, nessa estrutura, o ser-em como que reúne *mundanidade* (caráter ontológico do mundo) e o *quem* (caráter ontológico distintivo frente aos demais entes e diante da possibilidade de perda no impessoal). O ser-em, por sua vez, é dito como compreensão (que vai par a par com a interpretação) e como tonalidade afetiva. Ocorre que não se trata de dizer que o ser humano tem razão e sentimentos. Compreensão e tonalidade afetiva constituem a unidade do ser-aí lançado ao "mundo". Assim, compreensão não se dá de modo intelectualivo “[...] mas [...] na compreensão e no interpretar do mundo que é o seu, o homem, enquanto este que é-aí (*Dasein*), já sempre o faz a partir de um modo de *se-encontrar-em...*” (KAHLMEYER-MERTENS, 2014, p. 102-103).

Dizê-lo é dizer que Heidegger mostra, fenomenologicamente, que a abertura originária do ser-aí não se dá por meio de uma relação de conhecimento ou apreensão (saída da cápsula egoica e captura do objeto exterior), mas de modo afetivo, ou seja, o homem, entendido como ser-no-mundo, *já sempre está* junto aos entes e por estes é *afetado* de alguma maneira. Dito de modo mais claro: o ser-aí já sempre *se encontra* em meio a totalidade do ente, e não como um fato de estar cercado pela totalidade simplesmente dada de objetos, mas porque seu ser é, originariamente, o ser-afetado. Aberto, ser-aí é âmbito; como âmbito, ser-aí não é um receptáculo vazio, mas o ser afetado por seu ser que constitui a possibilidade de ser afetado por entes.

Esse *como alguém está e se encontra* em meio aos entes é aquilo que, neste trabalho, denominou-se pela expressão *tonalidade afetiva*, a qual indica os “[...] modos constitutivos da experiência do ser-no-mundo[...]

 (KAHLMEYER-MERTENS, 2014, p. 104). São muitos os afetos nos quais o mundo se abre ao ser-aí; entretanto, Heidegger aponta o privilégio de algumas tonalidades afetivas, ditas fundamentais. Ora, o que faz com que algumas tonalidades afetivas sejam fundamentais e outras, não?

Enquanto tonalidades afetivas seriam modos a partir dos quais o ser-aí se afeta em seu ser-no-mundo, as fundamentais, adicionalmente, são afecções que provocam uma espécie de colapso radical na existência do ser-aí, estas tonalidades afetivas fundamentais anulam os muitos sentidos prescritos pela facticidade sedimentada do mundo, isso faz com que o ser-aí (livre das determinações impessoais que lhe impregnam na cotidianidade mediana) seja confrontado com seu modo de ser mais originário, seu caráter de poder-ser (KAHLMAYER-MERTENS, 2014, p. 105).

A passagem permite perceber como Heidegger em momento nenhum confunde o fenômeno das tonalidades afetivas fundamentais (fenômenos ontológicos) com emoções, sentimentos, humores, estados de alma, etc. (fenômenos ônticos). No âmbito da analítica do ser-aí, a angústia possui lugar privilegiado: é a tonalidade afetiva fundamental que abre o ser-aí para o poder-ser próprio.

À primeira vista, dizê-lo pode soar como a indicação de uma evidência existencial, de caráter ôntico: a vida humana está marcada por angústia. Mas essa afirmação nada diz, de essencial, *sobre a angústia*: é apenas retórica "existencialista", subsistente aliás na interpretação que muitos fizeram e fazem de *Ser e tempo*. Essa interpretação causa confusão ao associar Heidegger ao existencialismo, e talvez esse seja o ponto mais importante, neste momento do trabalho, uma vez que Boss parece entender ao modo "existencialista" pobre (não fenomenológico) a angústia: indica algo (ôntico) que ocorre na vida humana, mas não a estrutura mesma da existência como modo de ser exclusivo do ser-aí.

Se em *Ser e tempo* Heidegger deixa claro que a angústia é a tonalidade afetiva fundamental que desvela ao ser-aí o seu poder-ser mais próprio e o coloca diante da possibilidade da autenticidade e da inautenticidade, para Boss, a angústia se faz muito relevante por ser o afeto que restringe a possibilidade humana, caracterizando o ser-aí como em estado-de-doença.

Para melhor elucidação dessa diferença de interpretação, apresentam-se duas passagens, respectivamente de Heidegger e de Boss:

A angústia, porém, é a disposição que permite que se mantenha aberta a ameaça absoluta e insistente de si mesmo, que emerge no ser mais próprio e singular da presença [ser-aí]. Na angústia, a presença [ser-aí] dispõe-se frente ao nada da possível impossibilidade de sua existência. A angústia se angustia pelo poder-ser daquele ente assim determinado, abrindo-lhe a possibilidade mais extrema (HEIDEGGER, 2015, p. 343).

[...] onde o domínio da angústia e da culpa é imediato e palpável, revelando-se onipresente, é no âmbito dos psicicamente doentes. Quase todos os que procuram o psiquiatra estão sendo intimamente corroídos, declarada ou veladamente, pela angústia e pela culpa (BOSS, 1981, p. 15).

Constata-se que Heidegger em momento nenhum compreende a angústia como patologia, negativamente ou restritivamente. Para o filósofo, a angústia é, antes de qualquer determinação ôntica, a estrutura existencial que permite qualquer forma de manifestação e compreensão de uma 'angústia' psicológica.

Werle (2003) destaca que, na analítica do ser-aí, a angústia é:

[...] traço totalizante que define a essência do ser-humano. [...] A angústia não é então somente um fenômeno psicológico e ôntico, isto é, que se refere somente a um ente ou a algo dado, e sim sua dimensão é ontológica, pois nos remete à totalidade da existência como ser-no-mundo (p. 104-105).

Já para Boss, como se vê na passagem reproduzida há pouco, a angústia é o *sentimento* que mais se revela em pessoas acometidas por alguma patologia, sendo, muitas vezes, causa do estreitamento de possibilidades em que a pessoa se encontra. Para o psiquiatra, a angústia se "esconde sob a aparência de um vazio e uma dor psíquica que tudo nivela." (KAHLMAYER-MERTENS, 2014, p. 109).

É importante destacar, neste momento, que, mesmo apresentando a angústia como patologia, associada, aliás, à histeria no século XIX e início do século XX e, posteriormente, à neurose do tédio, já no período pós-guerra, o que o autor pretende não é um modelo estruturado do psiquismo humano, como se observa nos modelos psicodinâmicos e behavioristas; Boss parte, ainda que muito indiretamente, da psicologia descritiva, fundamentada em Dilthey e Husserl. Tendo em vista esse modo descritivo de compreensão da psicologia humana e, simultaneamente, a analítica do ser-aí formulada por

Heidegger, pode-se encontrar algumas semelhanças entre o texto de Boss e o de Heidegger.

Ambos fazem, de fato, a análise do fenômeno da angústia partindo do "com que" e do "por que" da angústia: "Aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo como tal. (HEIDEGGER, 2015, p. 252). "O *por que* a angústia se angustia desvela-se como o com quê da angústia: o ser-no-mundo." (HEIDEGGER, 2015, p.254). "O *do que* de cada angústia é sempre um ataque lesivo à possibilidade do estar-aí humano [...] O *pelo que* da angústia humana é por isto o próprio estar-aí, na medida em que ela sempre se preocupa e zela só pela duração deste." (BOSS, 1981, p. 26).

Assim, percebe-se que para Heidegger o *com que* da angústia é a própria constituição ontológica desse ente que é o ser-aí, ou seja, sua indeterminação e falta de fundamento é o *com que* da angústia. O ser-aí não pode angustiar-se por um objeto intramundano, por outro ser-aí, ou mesmo por uma situação em específico; a existência mesma, como já exposto neste trabalho, é angustiada pela responsabilidade de ter de ser quem se é.

Para Boss, o *com que* da angústia é o medo da possibilidade de ataque lesivo à existência; segundo o psicoterapeuta, a angústia se deve sempre ao medo de um ataque que destrua o ser-aí, que elimine a existência. Se, porém, o ser do ente que somos é ser-aí, será lícito (ontologicamente) compreender essa "destruição" como um não-mais-estar-aí? De acordo com Boss, o ser-aí deixa de estar aí *quando* morre; logo, o *com que* da angústia é a morte, entendida porém como cessação de estar dado.

Já o *por que* da angústia, para Heidegger, confunde-se com o *pelo que*, uma vez que o *por que* da angústia é o próprio ser-no-mundo (não sua destruição eventual, como seria a destruição de algo simplesmente dado). Dito por outras palavras, para o filósofo, tanto o *com que* quanto o *por que* da angústia apontam para a possibilidade de ser do ser-aí, ou seja, sua estrutura existencial de abertura já é, desde seu fundamento, angustiada, pois à medida que está lançado no jogo de possibilidades, o ser-aí se depara com o seu ser lançado e deve assumir a responsabilidade por seu ser, mesmo que de maneira dispersa no impessoal.

Para Boss, o *por que* da angústia é a existência *mas apenas sob a luz de uma ameaça à continuidade de sua presença*; existência é então tomada como o estar-aí do ser humano entre os entes, não como constituição ontológica, e não é ela o "problema", mas o medo de sua falta. Ou seja, a angústia se dá pela possibilidade da eliminação do ser-aí. Pode-se dizer, então, que para o psiquiatra o *por que* da angústia é, ainda, o medo da morte. Ligada ao medo, a angústia é episódica e intencional, no sentido de que apresenta um correlato específico: aquilo que ameaça, *a ameaça*.

Muito longe desse nivelamento entre o ser do ser-aí, cuja possibilidade mais própria é a morte, e o mero estar-presente de algo "no mundo", que pode ser destruído, para Heidegger a angústia não possui correlato intencional. Na conferência de 1929, *O que é metafísica?*, o filósofo o afirma de maneira explícita: a angústia se angustia com o próprio nada. Esse nada é mostrado na analítica existencial:

O nada existencial não possui, de forma alguma, o caráter de privação ou falta diante de um ideal imposto e não alcançável na presença [ser-aí]. *Antes* de tudo aquilo que ele pode projetar e, na maior parte das vezes, alcançar, enquanto projetar, o ser desse ente já é um nada. Esse nada não surge, portanto, repentinamente na presença [ser-aí] para nela se fixar tal uma qualidade obscura que, suficientemente desenvolvida, pudesse ser afastada (HEIDEGGER, 2015, p. 365).

Boss, entretanto, pode compreender que a angústia se angustia com o nada, já que para ele o próprio nada é manifestação patológica:

Na des-limitação do existir humano patológico, nesse mundo superaberto com o qual existe o doente em dado momento, algo extremamente intenso e rico, algo que até então nunca tinha sido percebido, quer pelo doente quer por pessoas sadias, pode forçar sua entrada. É como se lhes tivessem tirado o filtro protetor que livra o homem cotidiano dito "sadio" da invasão do poderoso nada. Os homens sadios estão bastante protegidos, mas não contra um nada anulador. Contra aquele que apenas se chama nada porque é totalmente diferente de todo ente configurado, mesmo de um ente superior. Este nada é idêntico ao ser em si. O ser como tal, o nada ou o encoberto, reinam numa plenitude que deixa provir de si tudo que terá de ser: tanto o ente que chamamos existência humana como qualquer outro "ente" que pode chegar a própria presença na abertura da existência (BOSS, 1977, p. 23-24).

A passagem compreende o desvelamento do nada como episódio aterrador, paralisante e mesmo patologizante para o ser-aí. Nem mesmo pessoas "sadias" estão protegidas da possibilidade do nada, isto é, do adoecimento que é perda de vitalidade. O nada reina como algo que pode fazer com que o ser-aí sucumba em uma patologia. Parece que Boss essencializa o nada, atribuindo-lhe o caráter de coisa simplesmente dada; ao comparar o nada com o ser em si, o psiquiatra acaba também atribuindo ao ser o estatuto da presença pura e simples (a subsistência do simplesmente dado). Mas, como já foi mostrado aqui, o nada, na analítica existencial, não é algo que ocorre como uma das possibilidades "da vida"; é a própria existência, ou seja, o próprio ser-aí que tem seu ser marcado pelo nada, visto que "se encontra", isto é, é afetado por seu ser desde o início e isto como o que é apenas esse movimento de "encontrar-se". Ora, isto é prévio às possibilidades "de uma vida", e não um sentimento experimentado nesta ou naquela situação. É esse ser-nada do ser possibilidade lançada fora de si nas possibilidades mundanas que constitui a *Befindlichkeit*, a tonalização afetiva. Não se trata, é claro, de um sentimento episódico. (HEIDEGGER, 2015).

O nada, então, não é um ente, não se pode confundir com um estado cujo sentido é uma ameaça. Não pode ser coisificado, portanto não pode ser definido. O nada é "[...] o próprio véu do ser que se revela em nossa existência por meio da angústia." (WERLE, 2003, p. 109). Assim, angústia e nada são fundamentais da existência humana. Angustiado, suspenso no nada, o que se mostra ao ser-aí são todas suas possibilidades e, de modo privilegiado, a possibilidade das possibilidades, a saber: a morte. O nada desvelado pela angústia, portanto, diz respeito à própria finitude do ser-aí, mas não como um fim que um dia chegará, como propõe Boss.

Na verdade, apesar de Boss dizer que a angústia é o medo de não-poder-mais-ser, isto é, medo da morte, o tema da finitude é pouco explorado pelo autor no texto que trata da angústia, talvez por julgar desnecessário fazê-lo, até devido ao tema ser já bastante debatido. Todavia, a concepção de "fim" é decisiva, à medida que é consubstancial à de ser-aí; Heidegger claramente liga o ser do ser-aí à *possibilidade* e compreende o ser-para-a-morte em

consonância com isso (*para-a*). O que se encontra em uma passagem desse mesmo texto de Boss, no entanto, é que a morte é uma *certeza* do ser-aí. Parece, assim, que a morte perde o caráter de possibilidade, como apresentado na analítica do ser-aí, e passa a ser um evento cujo deflagrar-se é “certo”: *sabe-se* que se morre, mas não quando, portanto é necessário zelar pela manutenção da vida. Boss compreendeu a morte de maneira existencial-ontológica ou ainda a entende de maneira factual?

Em *Ser e tempo*, Heidegger apresenta o ser-para-morte como existencial do ser-aí. “A morte constitui uma limitação da unidade originária do ser-aí, significa que a transcendência humana, o poder-ser, contém uma possibilidade de não-ser.” (WERLE, 2003, p. 110). Entretanto, a compreensão da morte como fim da existência dá-se no impessoal, modo como, primeiro e na maior parte das vezes, o ser-aí vivencia seu próprio ser:

O teor público da convivência cotidiana “conhece” a morte como uma ocorrência que sempre vem ou encontra, ou seja, como “casos de morte”. [...] “A morte” vem ao encontro como um acontecimento conhecido, que ocorre dentro do mundo. [...] algum dia, por fim, também se morre, mas, de imediato, não se é atingido pela morte. (HEIDEGGER, 2015, p. 328).

A passagem serve bem ao confronto com Boss, à medida que mostra como a morte é experimentada pelo ser-aí *na cotidianidade*: sabe-se que se morre, vemos pessoas morrer, fala-se da morte como fenômeno que virá um dia, mas ainda não; não é necessário pensar nela constantemente, até porque isso “desanima”. Se não se pensa na morte, parece que dela se pode escapar.

Se se compreende a morte dessa maneira, ou seja, impropriamente, faz sentido julgar, como Boss, que o ser-aí deve zelar pela vida, ou seja, temer e fugir de tudo aquilo que represente, de algum modo, ameaça de aniquilação. Entretanto, Heidegger aponta que esse modo impessoal de entender a morte não permite “[...] a coragem de se assumir a angústia com a morte.” (HEIDEGGER, 2015, p. 330). De fato, o “impessoal ocupa-se em reverter essa angústia num medo frente a um acontecimento que advém.” (HEIDEGGER, 2015, p. 330). Ora, é justamente o medo que se mostra presente no texto de Boss, diversas vezes, quando diz que a morte é uma certeza do ser-aí ou quando aponta um ente intramundano como o *com que* da angústia.

Em sentido existencial, de modo próprio, "a morte" é possibilidade existenciária do ser-aí, que deve ser, por sua vez, ontologicamente possível. A morte é a possibilidade privilegiada do ser-aí, é sua última possibilidade, a possibilidade das possibilidades e, como tal, deve ser sustentada *como possibilidade*.

Werle (2003) diz que a tomada de consciência do ser-para-morte levanta um questionamento de todo o ser, de toda a existência. Desse modo, a morte pode ser encarada como plenitude da angústia, ou angústia ampliada, uma vez que o ser-para-morte singulariza o ser-aí.

Desse modo, a morte permite basicamente: 1) uma consciência de toda a existência (passado, presente, futuro) e, por isso, também será por ela que o ser irá encontrar a sua verdade no tempo, o assunto da segunda seção de *Ser e tempo*, em que serão retomados todos os existenciais fundamentais sob o plano do tempo. 2) assumir individualmente a existência, já que a experiência da morte é sempre apenas minha (WERLE, 2003, p. 111).

Diante da possibilidade da morte, cabe ao ser-aí antecipar uma decisão, decidir pela propriedade ou improriedade, mas esse antecipação é feita pelo ente que já é sempre antecipar-se a si-mesmo, como já mencionado neste trabalho quando apresentadas as estruturas existenciais do ser-aí.

Essa breve, mas proposital, elucidação permite ver que Boss, mesmo falando de morte e finitude, ainda se move em conceitos ônticos; nele, a angústia é reduzida a um temor, ao simples medo da morte, mais que isso, reduzida ao medo frente a um ente intramundano, transformando sua modulação em fobias (KAHLMeyer-MERTENS, 2014).

Reforça nossa interpretação outro trecho do próprio psiquiatra:

Uma pressão externa das coisas sempre mais temíveis provocará apenas angústia e cada vez mais angústia. [...] Já dissemos que toda angústia é fundamentalmente medo da morte. Do não-poder-mais-estar-aqui; e a morte em essencial limitação do ser humano, está inevitável e constantemente diante de nós (BOSS, 1981, p. 115).

Como modo de endossar esse seu posicionamento, já vimos que Boss recorre à etimologia da palavra angústia, que vale a pena repetir:

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-ai, 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).

Entretanto, apoiado em Kahlmeyer-Mertens, rejeitamos a interpretação supostamente "fundamentada" na etimologia:

Avaliamos que, neste caso específico, o recurso geralmente elucidativo às etimologias grega e alemã, não presta grande favor, até porque, se Heidegger em sua analítica existencial pretendesse utilizar o termo "Angst" para se referir ao temor, ele não teria reservado o vocábulo alemão "Furcht" para nomear o tal temor (KAHLMAYER MERTENS, 2014, p. 115-116).

Ora, no segundo capítulo deste trabalho traou-se do conceito de doença tal como compreendido por Boss, tendo como arcabouço teórico a indicação do próprio Heidegger. Boss compreende a doença como estreitamento da abertura fundamental da existência. Agora não fica difícil perceber por que o psiquiatra compreende a angústia como patologia. Se doença é estreitamento de possibilidade e angústia é, em sua etimologia, estreitamento, então, angústia é patológica.

Embora exames de casos não pertençam à natureza da tratativa filosófica, ao menos em seu traço mais próprio, evidentemente o exame do "concreto", isto é, a mostraçãõ da experiência existenciária pode elucidar a força problemática de uma compreensão errônea. Por isso, para melhor elucidacãõ de como Boss compreende a angústia, a seguir será apresentado um caso publicado na *Introdução à psicossomática*. Trata-se de um paciente que apresentaria a angústia como sintoma de sua hipertonia, que foi submetido a um processo analítico de duzentas horas.

O paciente: um engenheiro hipertônico de 38 anos. [...] Ao ensejo de uma cansativa excursão nas montanhas, quando estava numa altitude de 3200 metros, ele sentiu uma série de vertigens rotativas sempre que olhava para o alto. Tudo teria ficado preto. [...] Já de volta à planície, o fenômeno reapareceu diversas vezes. Após o primeiro acesso de vertigem, o paciente teria sofrido de cefaléias difusas, começando na nuca e estendendo-se até a testa, sendo mais pronunciadas do lado direito que do esquerdo. [...] Passado um ano aproximadamente,

as dores não o deixavam mais. [...] As suas dores de cabeça e a sua opressão cardíaca levaram-no a procurar uma clínica médica [...]. O check-up completo, minucioso, então procedido, abrangeu nada menos de dezoito exames parciais [...]. Entretanto, a única constatação patológica continuou sendo a pressão sanguínea elevada: 240/135 mm Hg (BOSS, 1954, p. 119-120).

Após essa longa apresentação da vida médica pregressa, Boss afirma que o paciente foi diagnosticado com *Hipertonia essencial pronunciada, embasada em distonia neurovegetativa, com prognóstico severo*, ou seja, houve constatação médica de patologia orgânica. Diante do diagnóstico, foram prescritos diversos medicamentos para combater os sintomas. Num primeiro momento, os medicamentos surtiram efeito; porém, o paciente passou a apresentar novo sintoma: "Certamente, a pressão baixou em 30 a 40 mm Hg durante algumas poucas horas. Mas fenômenos de 'dejà-vu' mergulharam-no em grave estado de angústia, que se prolongou por diversos dias." (BOSS, 1954, p. 120).

Por meio dessa passagem, é possível visualizar o passo de Boss rumo a sua leitura do caso. De início, mostra como os sintomas começaram a surgir e a conseqüente procura por ajuda médica. Uma vez que os sintomas continuaram, mesmo sob efeito de medicação, os médicos pouco puderam ajudar, e só o que se conclui é que se trata de uma doença orgânica. Boss dá um passo adiante e revela que o paciente mergulhou em grave estado de *angústia*. Trata-se, aqui, de um salto: da hipertonia à angústia. Não é difícil perceber como Boss realiza sua interpretação e diagnóstico.

A disfunção da pressão sanguínea do paciente seria, segundo Boss, reflexo da angústia, aliás caracterizada, na fase analisada de Boss, pela opressão ou estreitamento da abertura existencial. Uma pessoa que se sinta oprimida, pressionada em seu espaço existencial pode apresentar o quadro de hipertonia, como o do paciente acima. Com a continuação da descrição do caso, isso ficará mais claro:

Quando de nosso exame psiquiátrico, ele nos informou que a maior parte de seus ascendentes havia vivido até os 90 anos ou mais. Nenhuma hereditariedade hipertônica. O avô do paciente era um produtor rural bastante rústico, adepto dos métodos duros da pedagogia - pois ele fustigava o nosso futuro paciente,

na pele nua, com urtigas. O pai era parecido. Camponês da Serra, fechado, taciturno. Ele só conhecia o seu duro labor e nunca demonstrava um sentimento. A sua mãe, antiga professora do ensino fundamental, era dotada de natureza muito mais diferenciada e de viva inteligência. Mesmo assim, ela educara os seus filhos com severidade, numa atmosfera prosaica e recatada. [...] Mesmo quando os seus sete filhos já eram adultos, ela tentava restringir-lhes o espaço vital (BOSS, 1954, p. 120).

A descrição da infância do paciente é de fundamental importância para Boss (1963), uma vez que, inspirado na psicanálise o psiquiatra utiliza o conceito de transferência e, por outro, inspirado pela hermenêutica heideggeriana, a história é fundamental para a interpretação e compreensão dos fenômenos.

Boss (1954) diz ainda que o paciente, desde muito jovem, demonstrou habilidade, interesse e necessidade de realizar atividades físicas, além de grande interesse sexual. Nada disso seria problema se o paciente tivesse nascido em sociedade mais libertária; entretanto em uma pequena aldeia católica na montanha, “[...] ambiente estreito, [...] dominado por uma mãe severa, trabalhadora, conscienciosa, e por um pai duro, austero, de exemplar moralidade” (BOSS, 1954, p. 121), restava ao paciente oprimir e reprimir sua existência, fechando cada vez mais seu espaço existencial; “[...] nesse espaço vital tão limitado, a sua existência não podia desenvolver-se livremente [...]” (BOSS, 1954, p. 121-122).

Tendo em vista o quadro de angústia apresentado pelo paciente e seus sintomas, compreende-se como a angústia é apreendida na Daseinsanálise: uma patologia que tem sua gênese em ambiente restritivo, que estreita a abertura existencial da pessoa. Assim, o papel do terapeuta é ajudar a pessoa a “alargar” sua abertura existencial, libertando o paciente para seu todo existencial. Mas como é isso é possível?

Neste trabalho, já se mostrou que em Boss a superação da angústia se dá por meio da promoção do amor. O amor a ser promovido, porém, não é o de índole romântica, nem o amor de transferência, nem mesmo o amor próprio, mas uma “[...] experiência amorosa do pertencer de imediato a um fundo inabalável, basilar.” (BOSS, 1981, p. 36).

Essa experiência amorosa faz com que o ser-aí angustiado pela certeza do não-poder-mais-ser, ou seja pelo medo da morte, passe a enxergá-la não mais como destruição da existência. Nas palavras do próprio Boss (1981): “[...] na experiência do amor, o morrer da condição físico-psíquica da vida trivial, diária, é entendido como sendo bem diferente de uma destruição, como sendo uma passagem para uma experiência mais rica e mais aberta.” (p.36). A angústia diante da morte encontra um análogo nos casos de estreitamento e opressão, como no caso acima exposto.

O amor é, então, a tonalidade afetiva capaz de libertar o ser-doente de sua angústia. O amor se torna o oposto da angústia. Se angústia é restrição e estreitamento da abertura constitutiva do ser-aí, o amor é o “alargamento” dessa mesma abertura, capaz de superar a angústia e promover o bem-estar da existência. Mas Boss pouco se aproxima de uma definição do amor. Ora, considerando que Boss busca fundamentação junto a Heidegger para pensar sua teoria psicológica, a pergunta é: como Heidegger compreende o amor?

É interessante notar que Heidegger respondeu tal pergunta, justamente, para o próprio Boss, em uma conversa que teve com o psiquiatra na Suíça. Nessa conversa, Heidegger comenta com Boss sobre a Daseinsanálise empreendida por Binswanger. O filósofo diz que Binswanger utilizou somente a primeira estrutura existencial apresentada na analítica do ser-aí, a saber, o ser-no-mundo. Mais, porém, que deixar de lado as outras estruturas do ser-aí, a estrutura principal desse ente, mencionada como tal na introdução de *Ser e tempo*, nem mesmo é mencionada na daseinsanálise de Binswanger, diz Heidegger. Trata-se da *compreensão de ser*, fundamental para diferenciar a analítica do ser-aí frente a um esforço consignado à antropologia filosófica.

A consequência desta eliminação da verdadeira determinação ontológico-fundamental do Dasein da “Daseinsanalyse” Psiquiátrica é, pois, a *interpretação inadequada do ser-no-mundo* e da *transcendência*. Estes fenômenos são tomados como fenômenos fundamentais, mas como fenômenos de um Dasein isolado em si como representação antropológica do homem como *sujeito* (HEIDEGGER, 2001, p. 205-206).

Eliminando a constituição fundamental do ser-aí como compreensão de ser, a daseinsanálise continua atuando no âmbito da filosofia do sujeito, ou

seja, o ser-aí passa a ser somente outra forma de se falar de sujeito. O traço radical que Heidegger introduz com a ideia do ser do ser humano como abertura é compreendido de maneira errada. O ser-aí é compreendido como mais um ente simplesmente dado que carrega em si algumas peculiaridades antropológicas, como tempo, história, espaço, compreensão, afetos, linguagem, etc. Nessa perspectiva, o todo estrutural do ser-aí, o Cuidado (*Sorge*), é compreendido somente como determinação ôntica-antropológica do homem, e assim ela deve ser complementada por outro fenômeno, que Binswanger entenderá como sendo o amor:

Como o cuidado é visto meramente como constituição fundamental de um Dasein como sujeito isolado, e é concebido como uma mera determinação antropológica do Dasein, ele se mostra, com boas razões, como uma interpretação unilateral do Dasein, sombria, que necessita de uma complementação através do "amor".

Mas o cuidado, compreendido corretamente, isto é, de modo ontológico-fundamental, nunca pode ser diferenciado do "amor", mas sim, ele é o nome da constituição ek-stático-temporal do traço fundamental do Dasein, a saber, como compreensão de ser.

O amor é baseado de modo igualmente decisivo na compreensão do ser como o cuidado entendido de modo antropológico. Pode-se até esperar que a determinação essencial do amor, que procura um fio condutor na determinação ontológico-fundamental do Dasein venha a ser essencialmente mais profunda e mais abrangente do que aquela caracterização do amor que vê nele meramente o mais elevado em comparação com o cuidado (HEIDEGGER, 2001, p. 206).

Diante dessa longa citação pode-se dizer que Heidegger não desconsidera o amor, nem mesmo "esquece" esse fenômeno em sua analítica do ser-aí. O amor está fundamentado no Cuidado. Isso quer dizer que o amor também é fundamental ao ser-aí. Não obstante, o Cuidado não pode ser "complementado" pelo amor, mas é somente a partir daquele que se pode fazer uma fenomenologia do amor. O fundamento ontológico do amor é o Cuidado, a compreensão de ser. Somente porque o ser-aí existe, isto é, projeta-se, fora de si e assim sempre adiante de seu ser, 'em' um mundo junto a outros entes e com outros seres-aí é que o amor pode surgir como manifestação ôntico-ontológica do Cuidado.

O amor pode ser compreendido, então, como tonalidade afetiva, uma vez que o ser-aí pode encontrar-se em meio aos entes afinado pelo amor. O amor é uma modulação, em última instância, do próprio existencial fundamental que é a compreensão de ser²¹. Ora, se o amor é modulação do próprio Cuidado, e o Cuidado é o todo estrutural do ser-aí desvelado pela angústia, como pode o amor ser o contra-poder da angústia, como Boss propõe?

Essa contradição mostra, novamente, que Boss não alcançou compreensão clara da analítica do ser-aí. Mesmo buscando ajuda junto a Heidegger, o psiquiatra ainda se ocupava de elementos ônticos e não ontológicos (KAHLMAYER-MERTENS, 2014). Será legítima a acusação desse equívoco?

Boss foi um dos precursores na transposição do modo de ver o ser humano como sujeito para uma instância ontológica transcendente (ontológico-fundamental). Em uma época de pioneirismo, em meio à dominação do cientificismo e da metafísica, o psiquiatra foi capaz de perceber que as visões dominantes na psicologia, em sua época, eram incapazes de dar conta do modo de ser próprio ao "humano". Isso fez com que buscasse fundamentação ontologicamente legítima, o que o levou à filosofia de Heidegger e a situar a prática psicológica na ontologia fundamental. Esse movimento, porém, é em si mesmo contraditório: como pode uma ciência, ôntica por definição, pretender *status* ontológico?

Talvez esse seja o ponto fundamental para a conclusão deste trabalho. A *daseins* análise não é analítica do ser-aí, e nem pode ser; lida com aspectos ônticos do ser-aí, ainda que pretenda manter sempre em vista a constituição ontológica. A analítica do ser-aí não é uma teoria na qual a psicologia pode se fundamentar, mas uma maneira de compreender o ser do homem como possibilidade. Portanto, a *daseins* análise precisa de um contraponto prático para sustentar-se. Não obstante, para manter-se afinada com a analítica do

²¹ Não é foco deste trabalho se deter mais detalhadamente ao fenômeno do amor. Para saber mais sobre esse tema indica-se a leitura do artigo publicado na Revista da Abordagem Gestáltica, intitulado *O cuidado como amor em Heidegger*, escrito por Marcos Aurélio Fernandes (2011).

ser-aí, não pode deixar de lado as estruturas fundamentais mostradas por Heidegger, para simplesmente "encaixar" a concepção de ser-aí em uma teoria clínica. Isso é, a *daseins* análise não pode ser psicologia existencial, pois para a perspectiva da psicologia o caráter ôntico-ontológico do ser-aí não é levado às últimas consequências. Ainda se utiliza da linguagem oriunda da metafísica (sujeito, psique, ser como presença) para tentar falar da constituição fundamental do ser-aí.

É esse o erro cometido por Boss. O psiquiatra toma a angústia ainda sob influência da filosofia do sujeito. A angústia se lhe apresenta como *sentimento* que faz com que a pessoa sofra. A angústia estrangularia, para Boss, o espaço existencial e causaria danos psíquicos e físicos àquele que dela padece. A angústia revela a fragilidade da vida. O correlato intencional da angústia é compreendido como um ente temível, como aquilo que pode destruir o todo do ser-aí. A angústia é, portanto, psicologizada, tomada em sua constituição ôntico-existenciária.

Entretanto, se se quer fundamentar uma psicologia no modo de compreender o ser do homem como ser-aí, a angústia deve ser tomada em sua constituição ontológico-existencial. angústia é tonalidade afetiva fundamental que revela ao ser-aí seu ser como possibilidade. Assim, o angustiado não deve buscar a libertação da angústia. A própria angústia já é a possibilidade de libertação.

CONCLUSÃO

O objetivo deste trabalho consiste em mostrar como o fenômeno da angústia é compreendido na psicologia que tem por fundamento a ontologia fundamental de Martin Heidegger. Essa psicologia teve diversas vertentes, sendo que delimitou-se o exame presente à *daseinsanálise* clínica de Medard Boss, que manteve contato pessoal com Heidegger, primeiramente por meio de cartas e, depois, em seminários conduzidos por Heidegger.

O projeto empreendido por Heidegger em sua ontologia fundamental foi a recolocação da questão do sentido do ser. Desse modo, sua preocupação não é investigar a questão do sentido do homem, nem mesmo a questão pelo sentido do ser do homem. Entretanto, o primeiro passo na investigação pelo sentido do ser em geral é perguntar pelo sentido de um ente em específico. Esse ente, o primeiro a ser interrogado em vista do sentido de ser, em aquele que pergunta e busca responder sobre seu próprio ser, e o faz constitutivamente. O ente capaz de perguntar pelo seu ser é o homem. Entretanto, a investigação de Heidegger se dá em um âmbito ontológico. Logo, a pergunta a ser feita é pela constituição fundamental desse ente. A constituição fundamental do homem Heidegger chama de "*Dasein*", ser-aí. É somente nesse contexto que o homem se torna tema na ontologia fundamental.

Tematizando o ser do homem, Heidegger empreende o projeto da analítica existencial, que nada mais é do a descrição fenomenológica das estruturas ontológicas desse ente. Assim, fenômenos como mundo, espaço, tempo, história, compreensão, entre outros, tornam-se relevantes para a ontologia fundamental.

Uma das estruturas existenciais do ser-aí apresentadas em *Ser e tempo* é a tonalidade afetiva; junto a compreensão e discurso, a tonalidade afetiva (*Befindlichkeit*) forma a tríplice estrutura da abertura do aí. A tonalidade afetiva indica o modo como o ser-aí se encontra em meio aos entes, isto é, indica a transcendência própria a seu ser, uma vez que revela o poder-ser-afetado por entes, fundado no ser-afetado-por-seu-ser. Em outras palavras, o ser-aí sempre se encontra em meio à totalidade do ente, à medida que ele mesmo é a

abertura para o sentido de ser (compreendendo ser, dá "lugar" aos entes como tais). Esse encontrar-se nunca é intelectual. Os entes aparecem e "afetam" o como do encontrar-se, ela é o modo da afinação sob a "forma" de mundo. Por exemplo, um ente pode se revelar como temível e o ser-aí, então, afina-se ao mundo por meio do temor.

Entretanto algumas tonalidades afetivas não apresentam correlato intencional. Essas tonalidades afetivas são chamadas *fundamentais*. As tonalidades afetivas fundamentais, por não possuírem correlato intencional, desvelam ao ser-aí sua constituição ontológica: a abertura da possibilidade, o nada que é a existência, *afetada por si mesma*. São diversas as tonalidades afetivas fundamentais: tédio, júbilo, alegria ante o ente amado, retenção, pudor, horror, etc. Na analítica do ser-aí empreendida em *Ser e tempo*, a tonalidade afetiva fundamental é a angústia. Primeiro e na maior parte das vezes, o ser-aí se encontra perdido em meio ao mundo cotidiano, identificando-se com aquilo que ele não é, fundamentalmente - vale dizer, estranho a seu ser mais próprio. Por meio da experiência da angústia, já sempre ativa como disposição, o mundo se desnuda e o nada que é o próprio ser-aí se mostra como possibilidade. Em outras palavras, a angústia revela a possibilidade de uma existência autêntica ou inautêntica, ou seja, que se perde de seu ser próprio na esquivia dos estados de humor e redes de compreensão ou que se toma propriamente como o ente cujo ser se projeta para fora de si.

Sendo assim, a angústia não pode ser compreendida como sentimento, humor ou estado de alma. A angústia não é subjetiva nem psicológica, mas uma atmosfera que abraça todo o ser-aí, originariamente; sendo ela *fundamental*, o ser-aí é, desde o princípio, angústia. Essa angústia que "dorme" no ser-aí pode emergir a qualquer momento. E, no momento em que a angústia aparece, mundo perde sentido e cabe ao ser-aí decidir-se por um projeto existencial autêntico, em que se lança como fundamento decidido do projetar-se fora de si ou foge para o conforto ilusório do impessoal.

Tomando por base essa apresentação do modo de ser do ser-aí, Boss empreende a tarefa de pensar uma psicologia que compreenda o traço fundamental do ser humano como abertura existencial. Assim, qualquer

definição de homem, sujeito, consciência, psique fariam sentido unicamente em uma compreensão derivada do ser-aí.

Se para a *daseins*análise a constituição do ser humano é, essencialmente, abertura, falar de sentimentos ou emoções não é mais possível em chave psicologista ou subjetivista. Por isso, Boss, tentando manter-se afinado com Heidegger, propõe, também, a compreensão dos afetos como tons que afinam o ser-aí, ou seja, como tonalidades afetivas. Uma das tonalidades mais exploradas por Boss, assim como por Heidegger, é a angústia. Entretanto, ao longo deste trabalho, fica claro como Boss diverge de Heidegger quanto à compreensão de tonalidade afetiva: como se viu, o psiquiatra não delimita com rigor a distinção entre esta última e o humores, nela fundados sob o modo de desvios.

Uma precisão "técnica" (conceitual) mostrou-se decisiva para corroborar nosso argumento: para Boss, a angústia apresenta correlato intencional. Angustiamo-nos por *medo* da morte. A angústia é quase que sinônimo de temor. Na *daseins*análise de Boss, estrangulamento e estreitamento da abertura fundamental do ser-aí caracterizam o estado de angústia, de modo que muitas doenças psíquicas e somáticas podem ser causadas por essa opressão. Apesar de afirmar os afetos sob a terminologia ontológico-fundamental das tonalidades afetivas, a compreensão da angústia, em Boss, é subjetivista: ela é um sentimento, ou mesmo uma fobia.

Desse modo, como patologia, a angústia pode e deve ser superada, tarefa que cabe à psicoterapia. Ora, mas como superar uma tonalidade afetiva fundamental? O que significaria, nesse caso, "psicoterapia"? Boss afirma que somente é possível superar a angústia despertando no angustiado outra tonalidade afetiva, a saber, o amor. Portanto, amor passa a ser o oposto da angústia. Quem experimenta o amor supera a angústia. E quem se angustia ainda não pode experimentar o amor.

Portanto, ao final deste trabalho, pode-se apreender e compreender conceitualmente como Boss, mesmo tendo a intenção de fundamentar a psicologia na analítica do ser-aí, manteve-se afinado à filosofia do sujeito, carregando a herança de uma formação psicodinâmica. Se a angústia, para

Medard Boss, é ôntica e deve ser eliminada, para a analítica do ser-aí, a angústia é o fenômeno que desvela ao ser-aí sua constituição originária, sendo inultrapassável e desprovida de todo traço "negativo".

REFERÊNCIAS

Referências Primárias

BOSS, Medard. **angústia, culpa e libertação: Ensaio de Psicanálise Existencial**. Tradução de Bárbara Spanoudis. 3. ed. - São Paulo: Duas Cidades, 1981.

_____. **Estudos sobre psicossomática**. Tradução de Inês Arantes Guédon Gonçalves Nunes. (Monografia de Especialização em Psicologia Clínica). Rio de Janeiro: Instituto de Psicologia Fenomenológico-Existencial do Rio de Janeiro, 2011.

_____. **Introduction a la médecine psychosomatique**. Tradução de Walter Georgi. Paris: Presses universitaires de France, 1959.

_____. *O modo-de-ser-esquizofrênico à luz de uma fenomenologia daseinsanalítica*. In: **Daseinsanalyse**. n. 3. 1977. p. 12-38.

_____. *Prefácio à primeira edição*. In: HEIDEGGER, M. **Seminários de Zollikon**. BOSS, M. (Ed.). São Paulo: EDUC; Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

_____. **Psychoanalysis and daseinsanalysis**. Tradução de Ludwig B. Lefebvre. New York: Basic Books, 1963.

HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?* In: **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução de Ernildo Stein. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

_____. **Seminários de Zollikon**. BOSS, M. (Ed.). Tradução de Gabriella

Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: EDUC; Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

_____. *Sein und Zeit*. In: **Gesamtausgabe** Band 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

_____. **Ser e Tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

_____. **Zollikoner Seminare: Protokolle - Zwiegesprache - Briefe**. BOSS, M. (Hrsg.). Frankfurt am Main: Klostermann, 1994.

Referências Secundárias

AHO, Kevin. *Temporal experience in anxiety: embodiment, selfhood, and the collapse of meaning*. In: **Cogn Sci**. 2018. p. 1-12. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s11097-018-9559-x> Acesso em: 04 de out. de 2018.

BORGES-DUARTE, Irene. *A afectividade no caminho fenomenológico heideggeriano*. In: **Phainomenon - Revista de fenomenologia** (Lisboa), v. 24, 2012, pp. 43- 62.

BORGES-DUARTE, Irene. *O afecto na Análise Existencial heideggeriana*. In: CASANOVA, M. A.; ESTRADA, P.C.D.. **Fenomenologia Hoje V. Fenomenologia e Filosofia Prática. Atas do V Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia**. Rio de Janeiro, Via Verita, 2015. p. 3-19. Disponível em: <http://dspace.uevora.pt/rdpc/handle/10174/18116> Acesso em: 28 de jun. de 2018.

BOSS, Medard; CONDRAU, Gion. *Análise existencial*. In: **Daseinsanalyse**. n. 4. 1997. p. 3-23.

CARDINALLI, Ida Elizabeth. *Heidegger: o estudo dos fenômenos humanos baseados na existência humana como ser-aí (Dasein)*. In: **Psicologia USP**. v. 26. n. 2. 2015. p. 249-258. Disponível em: <http://www.periodicos.usp.br/psicousp/psicousp/article/view/102402> Acesso em: 19 de set. de 2018.

CASANOVA, Marco Antonio. **Compreender Heidegger**. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

_____. **Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e tempo - Volume 1 - Existência e mundaneidade**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

_____. *Notas do tradutor*. In: HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

CHILLÓN, José Manuel. *Los rendimientos fenomenológicos de la angustia em Heidegger*. In: **Alpha Osorno**. n. 46. 2018. p. 215-232. Disponível em: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&nrm=iso&lng=es Acesso em: 10 de out. de 2018.

CRITELLI, Dulce Mara. *Tradução e comentário*. In: HEIDEGGER, Martin. **Todos nós... ninguém: um enfoque fenomenológico do social**. Tradução de Dulce Mara Critelli. Apresentação, introdução, notas e epílogo de Solon Spanoudis. São Paulo: Moraes, 1981.

CONDRAU, Gion. **Angustia y Culpa, problemas fundamentales de la psicoterapia**. Tradução de Mariano Marín Casero. Madrid: Editorial Gredos, 1968.

DASTUR, Françoise. **O que é Daseinsanalyse?** Tradução de Ana Falcato. Covilhão, 2012.

DASTUR, Françoise; CABESTAN, Philippe. **Daseinsanálise: Fenomenologia e Psicanálise**. Tradução de Alexander de Carvalho; Revisão de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

ELPIDOROU, Andreas; FREEMAN, Lauren. *Affectivity in Heidegger I: moods and emotions in Being and time*. In: **Philosophy Compass**. v. 10. 2015. p. 661-671. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/280134255>
[Affectivity in Heidegger I Moods and Emotions in Being and Time](#) Acesso em: 17 de set. de 2018

FEIJOO, Ana Maria Lopez Calvo de. **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: Edições IFEN; Via Verita, 2011.

GARCÍA, Alberto Ferrer. *Temblor sin temor: miedo y angustia en la filosofía de Martin Heidegger*. In: **Factótum**. v. 10. 2013. p. 55-67. Disponível em: http://www.revistafactotum.eom/revista/f_10/articulos/Factotum_10_5_Alberto_Ferrer.pdf Acesso em: 11 de out. de 2018.

GILARDI, Pilar. *Metafísica y Stimmung em la ontologia fundamental de Martin Heidegger*. In: **Studia Heideggeriana**. v. 4. 2015. p. 95-113.

GREISCH, Jean. **Ontologie et temporalité: Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit**. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

GROTH, Miles. *An International bibliography of the writings of Medard Boss (1929-2003)*. In: **Existential Analysis**. n. 30. v. 2. 2019.

HELD, Klaus. *Temple anímico fundamental y crítica a la cultura contemporânea em Heidegger*. In: **Co-herencia**. v. 12. n. 23. 2015. p. 13-40. Disponível em: <http://publicaciones.eafit.edu.co/index.php/co-herencia/article/view/3294>
Acesso em: 27 de set. de 2018.

HOLZHEY-KUNZ, Alice. **Daseinsanálise: o olhar filosófico-existencial sobre o sofrimento psíquico e seu tratamento**. Tradução de Marco Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Tradução de Luísa Buarque de Holanda; revisão técnica de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2002.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. **10 Lições Sobre Heidegger**. Petrópolis: RJ: Vozes, 2016.

_____. *A angústia entre a tonalidade afetiva fundamental e o sofrimento psíquico*. In: FEIJOO, Ana Maria Lopez Calvo de; LESSA, Maria Bernadete Medeiros Fernandes (org). **Fenomenologia e Práticas Clínicas**. Rio de Janeiro: Edições IFEN, 2014.

_____. **Análise estrutural do cuidado em Ser e tempo de Martin Heidegger**. Rio de Janeiro: UERJ/IFCH, 2003 (*Dissertação de mestrado*).

KIRCHNER, Renato. *A analítica existencial heideggeriana: um modo original de compreender o ser humano*. In: **Revista NUFEN: phenomenology and interdisciplinarity**. v. 8. n. 2. 2016. p. 112-128. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912016000200009 Acesso em: 19 de set. de 2018.

KOECHER, Jouko. *Heidegger's concept of Stimmung and its relevance to the practice of psychotherapy*. In: **Existential Analysis**. v. 24. n. 2. 2013. p. 263-267. Disponível em: <http://go.galegroup.com/ps/anonymous?id=GALE%7CA346627557&sid=google Scholar&v=2.1 &it=r&linkaccess=abs&issn=17525616&p=AONE&sw=w> Acesso em: 17 de set. de 2018.

LOPARIC, Zeljko. *Binswanger, leitor de Heidegger: um equívoco produtivo?* In: **Natureza humana**. v. 4. n. 2. 2002. p. 383-413. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151724302002000200006&lng=pt&nrm=iso Acesso em: 14 ago. de 2017.

POMPÉIA, J. A.; SAPIENZA, B. T. **Os dois nascimentos do homem: escritos sobre terapia e educação na era da técnica**. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2011.

SILVA, Émerson Domingues da. **O sentido de “analítica do Dasein” no pensamento de Martin Heidegger e suas implicações na “Daseinsanalyse” de Medard Boss**. Rio de Janeiro: UERJ/IP, 2016 (*Dissertação de Mestrado*).

SPANOUDIS, Solon. **Neurose do tédio**. 1976. (não paginado). Disponível em: <http://www.daseinsanalyse.org/artigo.php?id=1> Acesso em: 27 jan. de 2020.

STEIN, Ernildo. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

XOLOCOTZI, Ángel. *Introducción*. In: **Studia Heideggeriana**. v. 4. 2015. p. 9-20.