

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

LUANA CRISTINA LURDES DA SILVA SANTOS

**O CONCEITO DE ANGÚSTIA À LUZ DA FENOMENOLOGIA DE
HEIDEGGER E SUAS CONSONÂNCIAS NO CONTEXTO
PSICOLÓGICO DE CARL ROGERS**

MARINGÁ

2024

LUANA CRISTINA LURDES DA SILVA SANTOS

O CONCEITO DE ANGÚSTIA À LUZ DA FENOMENOLOGIA DE
HEIDEGGER E SUAS CONSONÂNCIAS NO CONTEXTO
PSICOLÓGICO DE CARL ROGERS

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

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Estética e Filosofia Social.

Orientador: Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens.

MARINGÁ

2024

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

S586c

Silva, Luana Cristina Lurdes da

O conceito de angústia à luz da fenomenologia de Heidegger e suas consonâncias no contexto psicológico de Carl Rogers / Luana Cristina Lurdes da Silva. -- Maringá, PR, 2024.

90 f.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Kahlmeyer Mertens.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2024.

1. Heidegger, Martin, 1889-1976 - Filosofia alemã. 2. Rogers, Carl Ransom, 1902-1987 - Psicologia humanística. 3. Angústia - Fenomenologia. I. Mertens, Roberto Kahlmeyer, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 23.ed. 109



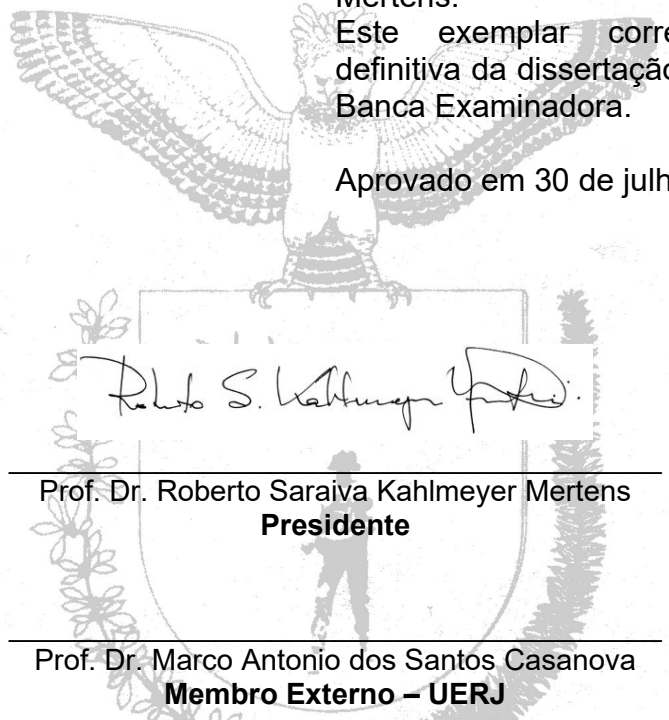
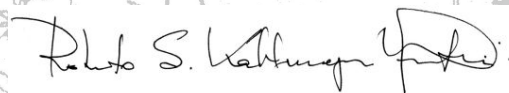
LUANA CRISTINA LURDES DA SILVA

**“O CONCEITO DE ANGÚSTIA À LUZ DA FENOMENOLOGIA DE HEIDEGGER E SUAS
CONSONÂNCIAS NO CONTEXTO PSICOLÓGICO DE CARL ROGERS”**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição parcial para a obtenção do grau de *Mestre em Filosofia* sob a orientação do Prof. Dr. Roberto Saraiva Kahlmeyer Mertens.

Este exemplar corresponde à versão definitiva da dissertação defendida perante a Banca Examinadora.

Aprovado em 30 de julho de 2024.



Prof. Dr. Roberto Saraiva Kahlmeyer Mertens
Presidente

Prof. Dr. Marco Antonio dos Santos Casanova
Membro Externo – UERJ



Prof. Dr. Libanio Cardoso Neto
Membro Externo – UNIOESTE



Prof. Dr. Wagner Dalla Costa Félix
Membro Interno – UEM

Este trabalho é dedicado à minha filha, Maria Luiza, que durante a elaboração desta investigação ainda estava em meu ventre. E à minha irmã, Gabriela Maria, a maior e mais preciosa confidente e apoiadora.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de registrar os agradecimentos a todos que estiveram comigo nesta jornada, contribuindo e apoiando meu projeto. Sou muito grata a vocês que me fortaleceram e me instruíram durante minha trajetória como mestranda.

Primeiramente agradeço a Deus, o qual revela-se como amigo e confidente que, através da fé me fortalece e promove em mim discernimento e esperanças, dando sentido à minha existência.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens, serei eternamente grata, não apenas pela notável competência dispensada às orientações e às correções de meu trabalho, mas também pela escuta, paciência, atenção e dedicação a mim. A isso se some a difícil missão de tornar a fenomenologia heideggeriana compreensível aos olhos de uma aprendiz, para isso motivou-me a *trabalhar sem duvidar*, tornando-se fonte de inspiração para que me dedicasse da melhor maneira possível.

Sou grata à banca, composta ilustremente por: Prof. Dr. Marco Antônio Casanova; Prof. Dr. Libanio Cardoso Neto e Prof. Dr. Wagner Dalla Costa Félix, que aceitaram avaliar esta dissertação possibilitando torná-la ainda mais assertiva através de seus conhecimentos e experiências.

Jamais chegaria até aqui sem minha amada família. Então, sou grata a minha mãe Cláudia, esta que sempre me abasteceu de amor e cuidado; ao meu pai Eloi, que me proporcionou toda a segurança e motivação possível, sempre me recordando da confiança que tinha sobre mim; a minha irmã Gabriela, minha principal apoiadora, sempre oferecendo escuta e acolhimento a minhas angústias e inseguranças; ao meu sogro Osmar e minha sogra Lúcia que sempre se mostraram confiantes sobre meus projetos, e a minha Nona Maria, que nos deixou antes que eu pudesse mostrá-la a aprovação no programa de mestrado, mas que me acompanhou durante todo meu processo de produção do pré-projeto.

Um agradecimento especial segue ao amor da minha vida, Osmar Fernando dos Santos, meu esposo, amigo e pai de minha filha. Agradeço por todo seu cuidado e amor direcionado a mim durante toda minha jornada, você tornou-se amparo para os dias desafiadores e companhia nas comemorações das conquistas. Agradeço por partilhar sua tão preciosa existência ao meu lado.

Gratidão a todos os meus amigos, em especial a Fabieli de Martini; Wellynton

Nardes; Mariana Gudino; Aline Guelles, Juliana Morgado, Aramis Freitas; Régis Maliszewski, Katieli Pereira e Caroline Sergel que, em diversos momentos, se mostraram encorajadores no decurso de realização desta investigação.

Agradeço a todos os servidores da Universidade Estadual de Maringá - UEM, de modo especial à Rosângela Scoaris, secretária do programa de pós-graduação em Filosofia, que em muito auxiliou ao longo de todo o mestrado.

E por fim, mas não menos importante, sou grata ao Programa de Demanda Social – CAPES-DS, que por meio de subsídio financeiro, tornou possível a pesquisa.

SANTOS, L. C. L. da S. *O conceito de angústia à luz da fenomenologia de Heidegger e suas consonâncias no contexto psicológico de Carl Rogers*. 2024. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Estadual de Maringá, 2024.

RESUMO

O trabalho tem como objetivo analisar o conceito de angústia nas contribuições que o filósofo alemão Martin Heidegger e o psicólogo americano Carl Rogers trazem para esse fenômeno, para então comparar as compreensões dos dois pensadores. A estimativa inicial da pesquisa é que existem semelhanças entre as duas compreensões e as formas de lidar dos autores. Dessa forma, os objetivos específicos distribuem-se em três processos: a) elucidar o conceito de angústia na filosofia fenomenológico-existencial de Martin Heidegger; b) apresentar o fenômeno no contexto psicoterapêutico de Carl Rogers e, por fim: c) comparar as duas compreensões. A pesquisa trabalha com a hipótese de que é possível encontrar semelhanças entre as duas compreensões da angústia, que é tomada como um fenômeno necessário para elucidar possibilidades e acessar o autoconceito do sujeito. A importância da pesquisa justifica-se pois visa explorar o conceito para os autores citados, apresentando também alguns erros na interpretação de suas descrições. Além disso, ao apresentar possíveis semelhanças, espera-se evidenciar diferenças na visão do filósofo em relação à do psicólogo. Por fim, expressa-se a possibilidade de elucidar supostas influências da filosofia de Heidegger sobre os princípios da abordagem psicoterapêutica de Rogers, considerando que este é contemporâneo ao autor de *Ser e Tempo*. Porém, como dito, a pesquisa visa evidenciar semelhanças na compreensão da angústia, focando na descrição e aproximação do fenômeno nos dois pensamentos investigados. Portanto, é considerado relevante devido à priorização do conceito entre tantos outros apresentados pelos pensadores. Assim, torna-se tarefa do trabalho caracterizar o fenômeno da angústia tanto para o filósofo quanto para o psicólogo. Como se vê, Carl Rogers apresenta a angústia como um fenômeno inerente à realidade existencial, fundamental no campo fenomênico do sujeito. Além disso, ele a retrata como um possível estado de desajuste da pessoa entre seu eu e a realidade vivenciada. Martin Heidegger, por sua vez, compreende-o como uma tonalidade afetiva, que abre o ser-aí ao seu próprio poder-ser, ou seja, elucidada ao ser-aí a sua constituição ontológica como possibilidade, proporcionando-lhe um reencontro com a possibilidade de que sempre já seja, isto é, a angústia se apresenta como um tom afetivo que proporciona a abertura do ser-aí e a possibilidade de saída do cotidiano. Buscando clareza a respeito do tema, nos apoiaremos nas principais obras de autores que tratam do conceito em questão. Assim, para analisar o fenômeno, tal como encontrado em Heidegger, utilizou-se sua obra *Ser e Tempo*, mais especificamente no parágrafo 40 do livro, bem como a aula inaugural *O que é Metafísica?* A partir daí, contrastamos tais leituras com os escritos de Rogers, especificamente com suas obras: *Terapia Centrada no Cliente*; *Tornar-se pessoa*; *Sobre o poder pessoal* e *Um Jeito de Ser*.

Palavras-chave: Angústia; Heidegger; Rogers; ser-aí; *self*

SANTOS, L. C. L. da S. *The Concept of Anxiety in Light of Heidegger's Phenomenology and Its Resonances in Carl Rogers' Psychological Context*. 2024. Master's Dissertation – Graduate Program in Philosophy, Universidade Estadual de Maringá, 2024.

ABSTRACT

The work aims to analyze the concept of anguish in the contributions that the German philosopher Martin Heidegger and the American psychologist Carl Rogers bring to this phenomenon, to then compare the understandings of the two thinkers. The initial estimate of the research is that there are similarities between both understandings and the authors' ways of dealing. In this way, the specific objectives are distributed into three processes: a) elucidate the concept of anguish in Martin Heidegger's phenomenological-existential philosophy; b) present the phenomenon in the psychotherapeutic context of Carl Rogers and, finally: c) compare the two understandings. The research works with the hypothesis that it is possible to find similarities between the two understandings of anguish, which is understood as a necessary phenomenon to elucidate possibilities and access the subject's self-concept. The importance of the research is justified as it aims to explore the concept for the authors mentioned, consequently, also presenting some mistakes in the interpretation of their descriptions. Furthermore, by presenting similarities, it is hoped to highlight differences in the philosopher's vision compared to the psychologist's. Finally, the possibility of elucidating presumed influences of Heidegger's philosophy on the principles of Rogers' psychotherapeutic approach is expressed, considering that he is a contemporary of the author of *Being and Time*. However, as stated, the research aims to highlight similarities in the understanding of anguish, focusing on the description and approximation of the phenomenon in the two thoughts investigated. Therefore, it is considered relevant due to the prioritization of the concept among many others presented by thinkers. Thus, it becomes the task of the work to characterize the phenomenon of anguish for the philosopher as well as for the psychologist. As can be, Carl Rogers presents anguish as a phenomenon inherent to existential reality, which is fundamental in the subject's phenomenal field. Furthermore, he portrays it as a state of maladjustment of the person between themselves and the experienced reality. Martin Heidegger, in turn, understands it as an affective tone, which opens being-there to its own power-to-be, that is, it elucidates to being-there its ontological constitution as a possibility, providing it with a reunion with the possibility that it always already is, that is, anguish is presented as an affective tone that provides the opening of one's being-there, and the possibility of leaving everyday life. Seeking clarity regarding the topic, we will rely on the main works of authors who deal with the concept in question. Thus, to analyze the phenomenon, as found in Heidegger, his work *Being and Time* used, more specifically in §.40 of the book, as well as the conference *What is Metaphysics?* From there, then, we will contrast such readings with Rogers' writings, specifically his works: *Client-Centered Therapy*; *On Becoming a Person*; *On Personal Power* and *A Way of Being*.

Keywords: Anguish; Heidegger; Rogers; being-there; *self*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO I- ANGÚSTIA COMO TONALIDADE AFETIVA FUNDAMENTAL PARA HEIDEGGER	18
1.1 ANALÍTICA EXISTENCIAL COMO SUBPROJETO DA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL	18
1.2 A TONALIDADE AFETIVA COMO ENCONTRAR-SE AFINADO DO SER-AÍ	24
1.3 A ABERTURA PRIVILEGIADA DA ANGÚSTIA.....	32
CAPÍTULO II- ANGÚSTIA COMO PROCESSO DE ABERTURA E SIMBOLIZAÇÃO PARA CARL ROGERS	42
2.1 ABORDAGEM CENTRADA NA PESSOA E TEORIA DA PERSONALIDADE PARA CARL ROGERS	42
2.2 PROCESSO TERAPÊUTICO NA ABORDAGEM CENTRADA NA PESSOA: AS ATITUDES FACILITADORAS	50
2.3 COMPREENSÃO DO FENÔMENO DA ANGÚSTIA NA ABORDAGEM CENTRADA NA PESSOA DE CARL ROGERS	56
CAPÍTULO III- RESSONÂNCIAS E DISSONÂNCIAS SOBRE O FENÔMENO DA ANGÚSTIA NA FILOSOFIA FENOMENOLÓGICA DE HEIDEGGER E NA ABORDAGEM CENTRADA NA PESSOA DE CARL ROGERS	61
3.1 DISSONÂNCIAS NA COMPREENSÃO DA ANGÚSTIA ENTRE HEIDEGGER E CARL ROGERS.....	62
CONCLUSÃO	78
REFERÊNCIAS	85

INTRODUÇÃO

O conceito de angústia pode ser interpretado de várias formas. A depender da posição prévia que tomamos, podemos implicar visões certamente diferenciadas sobre este fenômeno. Ao se falar de angústia, o primeiro nome lembrado é o do pensador dinamarquês Søren A. Kierkegaard (1813-1855), este foi quem, primeiro, apontou o fenômeno como tema de digna consideração filosófica, acenando que a angústia está ligada ao nada, ao vazio (Kierkegaard, 2013). Além disso, o autor se refere a uma *vertigem da liberdade*: a angústia indica o quanto a subjetividade, em vez de polo determinado, é o segundo o registro da possibilidade, sem determinações de raiz.

Para Freud, diferentemente de Kierkegaard, a angústia foi definida de duas formas. Primeiro, entre 1916-1917, ele caracteriza o fenômeno como um afeto que incide depois do recalque, ou seja, uma possível consequência do recalque; em um segundo momento, em 1926, a caracteriza como o afeto que gera o recalque, sendo um princípio regulador do aparelho psíquico falho que não evitou o desprazer (Pisseta, 2008). Também não podemos nos esquecer da descrição do fenômeno feita pelo também filósofo Jean-Paul Sartre (1997), que, filiado à fenomenologia existencial, descreve a angústia como acarretada pelo *medo de ser livre* diante do leque de possibilidades da vida que se mostra ao sujeito, responsabilizando-o pelas opções. Além desses conceitos, a angústia também é compreendida por possíveis estados de fobia, ansiedade, desespero, entre outras emoções.

Em sua obra *Ser e Tempo*, Heidegger procura evidenciar que um presumido nexo entre a angústia existencial e o medo é obscuro, já que são fenômenos diversos e, portanto, dependem de diferenciação. O filósofo indica que a angústia não é tão somente um medo enquanto tonalidade afetiva fundamental, mas também é abertura para o modo com o qual nos vemos na existência como livres às possibilidades. Ainda, considerando o conceito investigado como inteiramente indeterminado, a angústia não se dá face a isto ou aquilo para estabelecer uma conjuntura passível de medo (Heidegger, 2015). Essas considerações preliminares sobre a angústia em Heidegger, no entanto, dependem de complementações para que tal fenômeno seja competentemente compreendido.

Iniciamos indicando que Martin Heidegger (1889-1976), antes mesmo de nos oferecer uma consideração da angústia, tinha como principal objetivo de sua filosofia a retomada da questão do *ser*, usando o método fenomenológico, conforme havia estudado com Edmund Husserl. Heidegger retoma um tema que deu fôlego a pesquisas de grandes

filósofos, como Platão e Aristóteles, mas que até então vinha sendo colocada de maneira incorreta, acarretando um distanciamento do sentido do ser, tendo em vista que as ontologias tradicionais teriam reduzido o ser a um ente na resposta de sua pergunta. Heidegger expressa a necessidade de pensar o sentido do ser a partir do ente, não o considerando como um “ser”. Quer dizer que o sentido do ser, tal como compreendido por Heidegger, não traz a ideia de um “Ser Absoluto”, mesmo um que fosse princípio de todos os outros entes. Face a tarefa de chegar a tratar do sentido do ser, o filósofo ressalta o quão necessário torna-se investigar o ente que compreende tal sentido, ente cuja essência está justamente em ter de ser, ou seja, cuja essência se dá como existência, pensando no ser a partir do seu “fato de ser” no “sendo” (Heidegger, 2015).

Para melhor compreender o pretendido por Heidegger (2015), indicamos que a ele é necessária a compreensão do que se refere ao “ente”. O filósofo, em sua obra, aponta que: “[...] o ente é tudo de que falamos dessa ou daquela maneira, ente é também o que e como nós mesmos somos” (p. 42). Com isso, parte da premissa que para ser possível o questionamento do sentido do ser, necessita-se tornar transparente um ente. A partir daí, investiga-se qual ente é exemplar, possuindo um primado na elaboração da questão do ser. Tendo em vista a possível dificuldade nessas novas reformulações na questão do ser, se faz digno ressaltar que o que se busca não é a caracterização ou dedução do ente, mas as bases que fundamentam o ser (ou as possibilidades deste ente ser). A questão baseia-se em interrogar o ente enquanto seu ser.

Diante do exposto, observa-se que, em *Ser e Tempo*, a formulação da questão heideggeriana do *ser* segue a estrutura de 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. Tal pergunta pelo sentido não objetiva encontrar uma definição, antes uma elucidação do âmbito no qual ser já é sempre compreendido, diferenciando-se do trato tradicional na busca pelo que “é o ser” (Heidegger, 2015).

O ente capaz de tal questão é apontado como *Dasein*¹, termo alemão que admite a tradução ao português como “ser-aí”. Este refere-se ao “[...] ente que cada um de nós sempre somos e que, entre outras coisas, possui em seu ser a possibilidade de se questionar” (Heidegger, 2015, p. 43).

A questão pelo sentido do ser deve, então, partir de uma investigação prévia e adequada do ser-aí ao que se refere a seu ser. Sendo assim, embora a investigação do ser tenha o mesmo como interrogado, não o questiona diretamente para compreendê-lo. Há a abertura para compreensão do sentido do ser quando o ser-aí se questiona sobre si, sobre outros entes e sobre o mundo com o qual se relaciona (Dreyfus, 1990). A isso, acrescenta Heidegger (2015, p. 48): “[...] distingue onticamente pelo privilégio [...] a característica de em seu ser, isto é, sendo, estabelecer uma relação de ser com seu próprio ser”, dando mostras deste estatuto ontológico privilegiado. Tom Greaves (2012), partindo da ideia de que se faz possível o ser-aí questionar o que Heidegger apresenta em *Ser e Tempo* como a questão do ser, afirma que tal questionamento se refere a qualquer coisa *que é*. Desta forma, ao direcionar corretamente a questão do sentido do ser, este ente também se coloca em questão. Ressalta-se que o ser-aí não parte de determinações a priori, a não ser seu traço imanente de poder-ser, o qual, além de sua possibilidade mais primordial, também se refere a sua determinação mais originária e positiva (Kahlmeyer-Mertens, 2015). Dito isso, depreende-se que o ser-aí é o único ente que pode colocar explicitamente a questão pelo sentido do ser, porque seu modo de ser implica estar aberto compreensivamente ao sentido do que ser significa e orientado pela tarefa de interpretar-se frente às suas possibilidades de ser; justamente por isso deve ser o primeiro ente interrogado.

De acordo com Heidegger (2015), o ser-aí se compreende a si mesmo a partir de sua existência, a qual refere-se ao próprio sentido de ser, englobando a maneira que se

¹ Heidegger define o termo alemão *Dasein* ao tratar da constituição fundamental do existir humano. Este termo é formado pelo verbo infinitivo *sein* (ser), e por um advérbio de lugar da (lá/ali/aí/aquí). Nas traduções para o português das obras do filósofo alemão, alguns priorizam manter o termo original em alemão, como por exemplo Fausto Castilho, ao traduzir *Ser e Tempo*. Ainda, outros autores como Marco Casanova e Ernildo Stein, utilizam-se da expressão “ser-aí”, sendo o segundo pensador e formulador do termo. A edição que foi utilizada para a elaboração desta investigação refere-se ao trabalho traduzido por Márcia Sá Cavalcante, a qual optou por referenciar o termo original definido por Heidegger como “presença”; defendendo a **tradução de 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-*). Ainda no primeiro capítulo, **acentuamos novamente** a definição heideggeriana em prol **de** elucidar a compreensão do autor sobre o que referenciamos como ser-aí. O próprio Heidegger (2009, p. 159) legitima este uso, quando sugere que o termo *Dasein* seja traduzido para o francês como “*être-le-là*” (ser-o-aí).

comporta e ao que se relaciona. O filósofo menciona o ser-aí como seu ser sempre em jogo, referindo-se ao seu modo de ser em movimento, sendo sempre desde sua existência. A partir de sua existência, o ente destacado tem como inerente a possibilidade própria de ser ou não ser, as quais se dão conforme o contato do mesmo com o seu mundo, limitado pelas facticidades (Heidegger, 2015). Dubois (2010) acrescenta que, para o ser-aí, está em pauta o ser, o que se refere ao ter de ser o seu “aí” se trata da sua própria abertura para si mesmo.

A leitura dos primeiros parágrafos de *Ser e Tempo*, ao caracterizar o ser-aí como ente de compreensão de ser, compreensão de si e compreensão de mundo, Heidegger (2015) já nos indica o quanto a elaboração de uma recolocação da pergunta pelo ser na chave de uma “ontologia fundamental” pressupõe um projeto filosófico que viabiliza a este. Referimo-nos a assim chamada analítica existencial (*Daseinsanalytik*). Apresentando-se como a própria essência (= modo de ser) do ser-aí, a existência (*Existenz*) indicia a diferença ontológica entre este ente privilegiado e os demais. Além disso, Heidegger indica que o existir se dá a partir de um conjunto de estruturas que o filósofo nomeia como *existencialidade*, possuindo um caráter de uma compreensão existencial apenas possível a partir de uma constituição de ser de um ente que existe. Isso resulta que, para toda a análise do ser-aí, o a ser considerado é o que se dá em seu ambiente ontológico-existencial (Heidegger, 2015).

Notamos, portanto, que há um existencial que integra o ser-aí, nomeado por Heidegger como ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). Tal indicação não se refere a este ente como se ele fosse mais um ente que meramente ocorre no interior de um presumido espaço local chamado mundo, antes trata-se do ente que se abre e se constitui “em”. Desta feita, ser-no-mundo não é ser em um espaço objetivo ou subjetivo, mas a abertura que se projeta como mundo fático de possibilidades (Figal, 2005; Heidegger, 2015). Lançado, o ser-aí, que é sempre compreensão, compreende a si mesmo de diversos modos. A compreensão que tem a seu próprio respeito, de início e na maior parte das vezes, é tida por fundamento das relações estabelecidas na cotidianidade. De tal forma, o ser-aí restringe suas possibilidades de ser identificando-se com suas ocupações ou preocupações, determinando sua existência a partir da impropriedade (Kahlmeyer-Mertens, 2015).

Segundo Heidegger (2015), na cotidianidade mediana, o ser-aí se reconhece justamente por um conjunto de características. Todavia, nada disso pode, de fato,

caracterizá-lo, pois não é possível fornecer a esse ente características positivas, sejam quais forem. O ente privilegiado passa a se compreender como um ente entre outros.

Sendo os existenciais compreendidos como as estruturas que constituem o ser-aí num todo designado existencialidade, este ente se dá a saber como um que se faz sempre e a cada vez na existência; quer seja a compreensão de si, dos outros entes e do mundo já num modo de encontrar-se lançado no mundo, modo este que chamamos de “afinação” (*Stimmung*). Com isso, se destaca que o fenômeno da angústia, focado nesta dissertação, constitui uma tonalidade afetiva, uma entre as quais o ser-aí pode deixar-se afinar (Heidegger, 2015). Tal ente privilegiado está originariamente transpassado pela angústia, sendo esta uma tonalidade afetiva fundamental. É assim que esse ente está aberto, *disposto*, previamente posto para abarcar o ente em sua totalidade.

Descrita por Heidegger como uma possibilidade ontológica que elucida o ser-aí quanto ao horizonte de mundo no qual tal ente já se encontra, a angústia baseia-se no compreender e na disposição (Heidegger, 2015). Afinado pela tonalidade afetiva fundamental da angústia, o ser-aí pode ser retirado de uma interpretação na qual tem a si como mais um ente entre outros entes intramundanos; interpretação mediana na qual não conhece a si mesmo propriamente como um ente de existência e possibilidade.

Já em Carl Rogers (1902-1987), outro autor que atribuímos destaque nesta dissertação, nos aponta um contraponto à compreensão heideggeriana de angústia. Para ele, a angústia aparece como um processo perpassado por mudanças do autoconceito que se dão conforme o movimento do caráter flexível dos significados dirigidos a si mesmo. Para melhor compreensão do fenômeno a partir de Rogers, é necessária uma breve apresentação de sua vida.

O psicólogo inicia sua carreira como psicoterapeuta e posteriormente se descobre como professor e facilitador de grupos. Suas preocupações com os processos sociais e questões como a paz mundial, fizeram com que ele buscasse ampliar sua teoria a esses vários campos. Rogers (1978) apresenta, em sua visão de mundo, um otimismo em relação à natureza humana. Em 1940, no dia 11 de dezembro, ministrou uma palestra na Universidade de Minnesota, em que apresentou as transformações em sua estrutura de trabalho como psicoterapeuta. Tais mudanças dizem respeito à confiança na potencialidade de crescimento do indivíduo para saúde e maturidade, tendo espaço na terapia para tal movimento; a priorização dos sentimentos ao invés de compreensão intelectual; a ênfase à situação imediata e não ao passado; e a abordagem que considera a relação terapêutica como uma experiência de crescimento (Tambara; Freire, 1999).

Dado este primeiro passo, Rogers (2005) continua desconstruindo métodos até então estabelecidos. Suas significativas alterações iniciam-se com o abandono das orientações diretivas ou interpretativas, escolhendo utilizar uma atitude voltada à disponibilidade de escuta; posição que posteriormente se estrutura como não-diretiva. Tal mudança se baseia principalmente no pressuposto que o melhor guia do processo terapêutico é o próprio cliente. Outra mudança foi em 1951, na obra *Terapia Centrada no Cliente*, na qual Rogers (1992) começa a se referir ao sujeito como “cliente” e não “paciente”. Assim, desde a compreensão rogeriana, podemos considerar que, a partir do momento em que a pessoa tem espaço para se dedicar a compreender-se e considerar-se, passa a ter acesso a si mesma, tornando-se congruente com suas experiências. O cliente deve conduzir a si mesmo em seu próprio processo, por meio do espaço que é promovido para possíveis ressignificações em sua configuração de “Eu”, também sendo nomeado pelo autor como *self*.

O psicólogo disserta que em todo organismo existe um movimento subjacente para uma realização construtora de suas potencialidades intrínsecas: “tendência natural” de seu desenvolvimento completo (Rogers, 1981). Para ele, está presente em todo o organismo vivo a *tendência de realização* – mais tarde nomeada como *tendência atualizante*. A partir daí, o objetivo central do processo psicoterápico da abordagem centrada na pessoa (ACP) tem por finalidade permitir que a tendência atualizante do cliente flua.

Rogers (2005) apresenta que, para que ocorra possíveis mudanças terapêuticas, faz-se necessária a abertura de espaço no qual o sujeito pode elaborar suas narrativas de acordo com o meio em que vive e suas relações. Para tal movimento mais próximo de si, o precursor da abordagem centrada na pessoa (ACP) apresenta algumas atitudes facilitadoras necessárias ao processo. As *atitudes facilitadoras* mencionadas por Rogers (1981) se referem à: 1) Consideração positiva incondicional; 2) Compreensão empática, e, por fim, 3) Congruência. A *consideração positiva incondicional* reconhecida primeiramente como “aceitação”, tal atitude é necessária para uma possível mudança pois com o surgimento da consciência sobre si mesma, o sujeito necessita que suas experiências relativas a si tenham contato com o campo experiencial do outro com recepção positiva, nascendo assim a precisão da *consideração positiva*.

A *compreensão empática*, por fim, é mencionada por Rogers (1981) como uma possível “*maneira de ser*”, se caracterizando pela busca de sentir o mundo privado do cliente, como se este pertencesse a ti, mas sem perder a modalidade “*como se*”, atitude

que requer sensibilidade. Na terceira atitude facilitadora, a *congruência*, trata-se da representação da ideia de que a aceitação do terapeuta em relação ao cliente não pode se basear em fachadas, tendo em vista que tal ação não promoverá de forma alguma a mudança terapêutica. O conceito se refere ao estado de conformidade entre o autoconceito da pessoa junto a suas experiências (Tambara; Freire, 1999).

Para tais crescimentos, na compreensão de Carl Rogers, há algumas condições necessárias para a construção da relação terapêutica que se baseiam em espaços de aberturas e disponibilização do sujeito, o qual se prontifica para a escuta terapêutica (Rogers, 1981). Durante a experiência clínica, Rogers se mostra atento às aparições do fenômeno da angústia durante a vivência profissional. Tendo em vista os principais objetivos da abordagem centrada na pessoa, evidencia-se, durante este processo, alguns mecanismos de defesa, assim como o obscurecimento da compreensão de si na estruturação do “*self*” (Rogers; Kinget 1977).

Ponte (2010) afirma que, para Rogers, a angústia é um indicador do desacordo psicológico. Rogers e Kinget (1977) compreendem a angústia como um fenômeno natural, assim como a ansiedade, já que ambas representam possíveis experiências que podem ser vistas como ameaças para a estruturação do “Eu”. Ainda, expõe-se que as mudanças inerentes das estruturas “Eu Real” e o “Eu Ideal” demandam constantes acordos, assim como a consonância entre o “eu” e as experiências. Isso possivelmente gera angústia à medida que estes não se encontram em concordância. Ainda de acordo com Rogers (1981), na busca pela compreensão do “Eu”, a angústia é ativa na construção de problematização sobre si. O indivíduo em processo de abertura às experiências externas e conscientização interna reflete, sente e assume suas possibilidades de escolha, compreendendo a vida como um processo constante de construção e desconstrução, evidenciando possíveis direções e não destinos.

Diante dessa primeira aproximação, pela qual buscamos contextualizar preliminarmente o conceito de angústia e preparar os desdobramentos que marcam as nuances dos dois autores, apontamos como necessário um caminho de exposição que nos ofereça elementos para acrescentar e aprofundar tal conceito. Tendo em vista que a abordagem centrada na pessoa de Rogers nasceu posteriormente à retomada da questão ontológico-fundamental por Heidegger, a presente pesquisa se reveste de relevo à medida que investiga potenciais influências na estruturação da visão de mundo do psicólogo.

Ressaltamos que a escolha do tema busca investigar possíveis semelhanças entre ambas as descrições, muito provavelmente tornando-se notável também as

dissemelhanças em determinados conceitos para os autores. O fenômeno da angústia apresentado em nossos desenvolvimentos, aponta esta experiência não só como originária do ser como destacado por Heidegger, mas também necessária na construção de problematização e elucidação sobre si, como apontado por Rogers, o que indica o caráter crucial da investigação. Consideramos que Rogers pode ter se inspirado a partir do arcabouço teórico do pensamento heideggeriano, sendo esta questão principal que subsidia nosso trabalho.

A questão primordial de nosso tema, como já dito, indaga sobre eventuais semelhanças e possíveis influências entre dois autores investigados em relação à compreensão do fenômeno da angústia. A proposta metodológica para elaboração desta dissertação consiste em uma revisão de literatura. Desta forma, a estruturação em capítulos de nosso trabalho, bem como a ordem de seu plano, encontra-se anunciada nos termos a seguir.

O primeiro capítulo aborda, com base nas obras de Martin Heidegger, o modo com que este filósofo descreve o fenômeno da angústia, analisando sua “manifestação” no ser-aí e indicando seu lugar ontológico. Para isso, são consultadas as seguintes obras: a) *Ser e tempo* (1927), na qual a angústia é tonalidade afetiva fundamental; b) a aula inaugural “O que é Metafísica?” (1929), em que 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.

No segundo capítulo são expostas as ideias de Carl Rogers a fim de determinar sua compreensão, além de reconstruir o modo como ele disserta sobre a angústia no processo psicoterapêutico e no processo de existir. Ainda que o autor tenha um número expressivo de obras destacando sua visão de mundo e elementos importantes que hoje guiam profissionais da psicologia que atuam baseados na abordagem centrada na pessoa por ele elaborada, destacam-se os livros: *Terapia Centrada no Cliente; Psicoterapia e relações humanas I e II e Tornar-se pessoa*, nos quais o psicólogo apresenta de maneira mais detalhada e atualizada os conceitos de sua abordagem, como a teoria da personalidade, a qual elaborou para ser analisada em processo terapêutico e pela qual nos indica sua visão sobre o fenômeno a ser pesquisado.

Por fim, no terceiro capítulo, por meio das análises dos textos dos autores investigados e, retomando as reconstruções temáticas oferecidas pelos capítulos precedentes, objetivamos a análise comparativa sobre as compreensões de angústia nos

dois autores, assim como a apresentação de diferenças existentes entre as duas compreensões e a consideração da possível influência da fenomenologia existencial de Heidegger sobre a psicoterapia de Rogers.

Até agora, apresentamos como o nosso tema de pesquisa se delimita e como se sustentam nosso problema de pesquisa, nossos objetivos (entre geral e específicos); além de uma introdução dos principais conceitos e circuitos temáticos nos quais nos moveremos; um vislumbre de como nossos pensadores pensam a angústia e, finalmente, um plano de trabalho em sua distribuição em capítulos.

CAPÍTULO I- ANGÚSTIA COMO TONALIDADE AFETIVA FUNDAMENTAL PARA HEIDEGGER

Neste capítulo, nos concentramos em apresentar como a filosofia de Martin Heidegger constitui, especialmente na obra *Ser e Tempo*, a retomada da questão pelo *sentido do ser*. Da reconstrução a ser elaborada aqui, esperamos evidenciar o vínculo que liga o projeto dessa *ontologia fundamental*² a outro subordinado a ela, a saber, o da *analítica existencial*. Consideramos fundamental esse passo a então chamada filosofia existencial de Heidegger, já que compreender a analítica do ser-aí proposta pelo filósofo significa alcançar uma compreensão essencial ao ente que corresponde paradigmaticamente à experiência do humano.

Tal como interpretamos, em *Ser e Tempo*, o programa filosófico da ontologia fundamental é subsidiado por três subprojetos, seriam eles: *a destruição da história da ontologia*, *a hermenêutica da facticidade* e *a analítica do ser-aí*. Com isso em vista, o presente capítulo, em sua reconstrução conceitual, constitui-se primordialmente da exposição e análise da analítica existencial, para depois introduzir como as tonalidades afetivas seriam modos de abertura ao aí do ser-aí. É com base nesses passos preparadores que chegaremos ao ponto de exposição do fenômeno da angústia como tonalidade afetiva fundamental, esta que *pode* liberar o ser-aí a seu *poder-ser mais próprio*.

1.1 ANALÍTICA EXISTENCIAL COMO SUBPROJETO DA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL

Martin Heidegger foi um filósofo que desde sempre esteve promovido por uma única questão, a do ser. Por mais que seu pensamento adquira feições distintas ao longo de suas décadas de elaboração, ainda assim é a questão do ser que Heidegger tem em vista. Tão logo o filósofo observou que a questão ontológica guardava em si uma ambiguidade de base, que consistia em tomar o ser como mais um ente entre outros, de sorte que a formulação da pergunta que coloca propriamente o ser em questão já ocorreria de modo a – historicamente – conduzir para longe o que nela é digno de questão.

² Ontologia fundamental é a denominação feita por Heidegger para aquela que expõe o âmbito de possibilidade para todas as ontologias. Refere-se ao mesmo âmbito para a compreensão de ser em geral – precisamente o que se busca e apresenta na obra *Ser e tempo*.

Diferentemente da tradição filosófica que nos traz dos gregos aos nossos dias, Heidegger compreende o quanto o ser não pode ser indagado na forma *de o que é* o ser. Isso porque, qualquer das respostas que partam dessa pergunta já responderiam acerca de um *quê*, de um *quid*, de um *ente* em vez de propriamente tratar do ser. Heidegger, assim, vê-se instado a recolocar a questão em nova chave, evitando enunciar sobre um ente que pensamos ser a determinação fundamental de todo ente.

O filósofo se reposiciona de modo a questionar o *sentido* desse ser, ou ainda, o sentido no qual o ser de todos os entes pode ser pensado. Esse modo de entabular a pergunta pressupõe três condições: Um *questionado*, o ser; um *perguntado*, o sentido do ser, e um *interrogado*, aquele que compreendendo o sentido de ser pode fazer ontologia. Dizendo de maneira ainda mais clara, para Heidegger (2015), quando se pergunta pelo sentido do ser, dois dos aspectos citados acima ficam evidentes: o questionado é o próprio ser e o perguntado é o sentido do ser, mas o interlocutor a quem se faz a questão não se esclarece, sendo este o interrogado. O autor disserta em *Ser e Tempo* que o interrogado da questão só pode se referir a um ente, tendo em vista que não se é possível interrogar ser, mas sempre o ser de um ente. O filósofo ainda afirma: “Uma compreensão de ser já está sempre incluída em tudo que se apreende no ente” (p. 38).

Ao estruturar a questão do ser, Heidegger evidencia que tal questionamento deve ser considerado como “uma questão privilegiada”. Diante disso, investiga-se o ente possível para tal questionamento. Em *Ser e Tempo*, o filósofo aposta: “Como a atitude de um ente que questiona, o questionar possui em si mesmo um modo próprio de ser”. Com isso, Heidegger (2015) acrescenta que o único ente que tem a possibilidade de perguntar [e conseqüentemente responder] a questão pelo sentido de ser “[...] que cada um de nós mesmos sempre somos [...]” (pp. 42-43) é o ser-aí, originalmente definido como *Dasein*.

De acordo com Heidegger (2015), o privilégio sobre os demais entes se refere a duas instâncias: ôntica e ontológica. No *primado ôntico*, o ser-aí é um ente determinado em seu ser pela sua existência; já no *primado ontológico*, com base na determinação de existência do ente privilegiado, o ser-aí é em si mesmo “ontológico”. Isso não indica apenas um poder fazer ontologia; e sim, que desde seu fundamento, esse ente está em uma compreensão de ser, expondo o fato de que não se necessita fazer filosofia para obter uma compreensão do sentido do ser. Ainda segundo Heidegger (2015): “[...] ser-aí se compreende em seu ser, isto é, sendo” (p. 48); o

ser-aí, em suas ocupações, está sempre em uma compreensão de ser, pois é transpassado por tal marca em sua existência.

Para Casanova (2015), o ser-aí se caracteriza como aquele sem determinações acidentais, que 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 autor ainda esclarece que embora Heidegger afirme que o ser-aí é a constituição fundamental do existir humano, ele ressalta que tal termo não foi cunhado pelo filósofo a partir da pergunta “o que é o homem?”. O autor de *Ser e Tempo* acentua que, por já possuir em seu fundamento o âmbito de poder-apreender é que o ser humano, à medida que aparece, pode ser compreendido como ser humano. Diante disso, considera que o ser-aí não é um ente simplesmente dado no mundo que possui categorias.

O ente privilegiado que o ser-aí não se lança no vazio, sua estrutura de estar-lançado se dá em circunstâncias que são o próprio âmbito de suas possibilidades: trata-se do mundo, que é seu espaço de jogo, de realização. As possibilidades mencionadas por Heidegger dão-se num horizonte fático que é próprio ao ser-aí, o que concretiza não apenas sua mundanidade, como também ao ser-aí enquanto ser-no-mundo. Isso quer dizer que ele não se apresenta primeiramente como um puro poder-ser que depois decide entre as possibilidades que se apresentam disponíveis no mundo (Casanova, 2015). Heidegger (2015) acrescenta: “[...] a expressão estar-lançado deve indicar a facticidade da responsabilidade”. Diante disso, conclui-se que o ser-aí é um ente *lançado em um mundo fático*, do qual, a partir desse contato, elucida suas *possibilidades de ser* (Heidegger, 2015).

Face às palavras de Heidegger, e em concordância às discussões de Kahlmeyer-Mertens (2015), acrescentamos que o ser-aí não existe em todas as suas possibilidades. Diante disso, portanto, começa sua história. Antes, ele está inserido em um horizonte fático, pertencendo a um mundo que é seu e vivencia seu poder-ser a partir da facticidade deste mundo, ou seja, projetada de fato em um mundo no qual existe. Nos dizeres de Kahlmeyer-Mertens (2008):

O ser-aí existe ao passo que se lança compreensivamente ao seu mundo, afetando-se por afetos, junto às coisas que a ele se apresentam à mão, ocupando-se dessas como utensílios em virtude de afazeres que só fazem sentido nessa íntima conformidade mostrada pelas referências do mundo e de seus propósitos e dos outros com quem convivemos (pp. 20-21).

Diante do exposto, sabendo dos motivos que levaram Heidegger a iniciar a questão do ser pela análise fundamental do ser-aí, faz-se necessário investigar o caminho seguido pelo filósofo para a recolocação da questão a partir de uma analítica existencial.

Heidegger faz uso da palavra analítica (*Analytik*) para referir-se ao procedimento de lidar com o ser-aí. Mas por que chamar assim? Em *Ser e Tempo*, não há uma indicação categórica a esse respeito. Curiosamente, temos uma indicação do filósofo do porquê ele se utilizou do termo em um escrito tardio, produto de encontros com um público que, embora extra filosófico, tinha interesse em sua fenomenologia-existencial. Assim, numa espécie de revisão de suas posições em um seminário na cidade suíça de Zollikon, ministrado a psicólogos, em 23 de novembro de 1965, Heidegger (2001) diz:

O uso mais antigo da palavra análise encontra-se em Homero e, exatamente, no segundo livro da *Odisseia*. 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 (p. 140).

Ainda nos mesmos seminários, Heidegger compreende que “analítica” foi apropriado da “Analítica dos princípios”, da *Crítica da Razão Pura*, de Kant; ainda indica que, para o filósofo de Königsberg, a analítica seria uma decomposição da capacidade do entendimento, por isso que o modo com que usa de analítica tem diferenças em relação ao conceito kantiano. Considera-se que, para Heidegger, a analítica tem a tarefa de mostrar o todo de uma unidade de condições ontológicas, não se tratando de decompor em elemento, mas sim, da articulação da unidade de uma estrutura. Com essas indicações até aqui, podemos depreender que a tarefa da analítica existencial é “destramar”, buscando a compreensão de sentidos que já sempre o ser-aí se encontra, para compreender seu todo estrutural ontológico que se dá em seus diversos e possíveis modos de ser na *existência*. Para acompanhar os passos programáticos dados por Heidegger em sua investigação, faz-se necessário elucidar o que o filósofo compreende como *existência*, isto é, a existência do ser-aí.

Existência (*Existenz*) é o próprio modo de ser do ser-aí; dela se engendra a *determinação essencial desse ente*. Heidegger (2015) indica: “[...] questão da existência só poderá ser esclarecida sempre pelo próprio existir”. Segundo Inwood (2002), a existência, sendo fenômeno do *ek-sistir*, se refere a um assunto ôntico e sua compreensão se dá em um nível existenciário (*existenziell*). Segundo o autor, “[...] no leque de possibilidade aberto para Dasein” (p. 59). A existência enquanto determinação essencial do ser-aí tende a indicar um ser para fora, mas, ser-fora não pode ser compreendido como um situar-se para além da consciência de um eu, tendo em vista que ser-aí impossibilita pensar tal consciência.

Conforme descrito por Heidegger (2015), 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*. A analítica da existencialidade se dá em um nível de existência. O filósofo ressalta que, de acordo com seu caráter ôntico-ontológico, o ente privilegiado, há uma *estrutura ontológica originária que constitui a existência*, na qual o conjunto de tal estrutura é nomeado *existencialidade (Existenzialität)*, tendo a analítica da existencialidade em um nível existencial. O filósofo sublinha que 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).

Em *Ser e Tempo* (2015), Heidegger também nos alerta que, para descobrir as estruturas existenciais, necessita-se partir de um modo indeterminado da existência, na qual, na maioria das vezes, encontra-se o ser-aí. Este modo de ser é denominado por Heidegger como *quotidianidade mediana*. A partir de tal modo, a analítica existencial resulta no desvelamento da estrutura ontológica do ser-aí, estrutura denominada *existencial (Existenziell)*. Desta forma, a própria constituição do ser-aí indica formalmente a diferença ontológica entre ele e os entes *simplesmente dados (Vorhandenheit)*. Portanto, a analítica existencial do ser-aí, enquanto projeto filosófico de Heidegger a serviço da ontologia fundamental, parte da descrição deste ente na imediatidade que é própria, de sua cotidianidade mediana, com vistas às suas estruturas ontológicas. É nesse sentido que existenciais como o ser-no-mundo, o ser-em, o ser-com, ser-para-morte, a mundanidade, a facticidade, a temporalidade, a compreensão, a afetividade, entre outros, tornam-se temas da ontologia fundamental.

Constantemente, o ser-aí encontra-se junto a outros entes que possuem o modo de ser do ser-aí, assim como com outros entes que não têm o modo de ser do ser-aí. Casanova (2015) descreve que o ser-no-mundo é o ponto de partida da analítica existencial, sendo

esta a constituição fundamental do ser-aí. Heidegger aponta o caráter de unidade, de co-pertença originária do ser-no-mundo, uma vez que este não ser-no-mundo não pressupõe uma relação entre duas instâncias, ser-aí e mundo. A esse respeito, Kahlmeyer-Mertens, (2015, p. 88) expõe que,

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.

Até este ponto do texto, depreendemos que a ocupação pode dar-se de diferentes formas, seja no ato de estudar, criar, investigar, entre outros. Desse modo, o ser-aí, existindo em um mundo, encontra-se em modos de ser específicos que, em sua grande maioria, se dão no modo de ser da ocupação. A ação também é considerada um modo de se ocupar. Assim, Heidegger (2015) salienta que a ocupação sempre se dá à medida que o ser-aí se ocupa pelos entes intramundanos. Nesta ocupação estão em jogo os modos de ser próprio e impróprio do ser aí (Heidegger, 2015). Ainda conforme Kahlmeyer-Mertens (2015), lançado neste mundo, o ente privilegiado, que é sempre compreensão, compreende a si mesmo de diversos modos. Esta compreensão prévia é, primeiro e na maior parte das vezes, uma compreensão mediana, tendo fundamento a partir das relações firmadas na cotidianidade ou herdadas da tradição.

O ser-aí, estando na cotidianidade, restringe suas possibilidades de ser, determinando sua existência a partir de uma maneira de ser imprópria, haja vista sua identificação com suas ocupações ou preocupações. A propósito disso, nosso filósofo compreende que: “[...] 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). E, na cotidianidade mediana, o ser-aí interpreta-se por um conjunto de características, podendo ser: homem, mulher, professor, médico, político, etc.; não obstante, nada disso pode, de fato, caracterizá-lo. Este modo de ser fundamental da cotidianidade é nomeado por Heidegger (2015) como *decadência*.

Heidegger (2015) chama de “fuga de si mesmo” o decair do ser-aí. Tal fuga se dá no impessoal e no “mundo” das ocupações, como já citado anteriormente. Na decadência, o ente privilegiado desvia-se de si mesmo, o ser-aí esquece de si-mesmo e realiza seu projeto existencial de uma maneira pública. Tal conceito por ele descrito não se refere a um “lugar”, mas a um modo de ser que, por vezes, o ser-aí se encontra.

Em reflexões tidas objetivando elucidar como *está o ser-aí em seu “aí”?*, já

que este ente possivelmente pode estar absorvido nas ocupações com o mundo e pela co-presença dos outros, vale destacar que o “aí” do ser-aí não constitui um “lugar específico”, antes é, fundamentalmente, um âmbito no qual acontece o jogo de velamento e desvelamento do ente em sua totalidade.

Em *Ser e Tempo*, evidencia Heidegger (2015, p. 191),

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 “pré” [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 “pré” [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 “pré” [aí] refere-se a essa abertura essencial.

Como se depreende daqui, o filósofo indica que na análise fenomenológica do ser-aí é “[...] preciso interpretar o modo de ser em que esse ente é cotidianamente o pré[aí] de sua presença [ser-aí]” (Heidegger, 2015, p. 192). Isso porque, na medida em que tal ente privilegiado se constitui em sua existência, o que está em jogo no ser do ser-aí é seu próprio aí, e, na maior parte das vezes, o ser-aí depara-se com o modo de ser da cotidianidade, sendo neste lugar que *o ser-aí é sua abertura* (Cardinalli, 2015). Ainda, Heidegger (2015) disserta que os *existenciais constitutivos do modo de abertura* do ser-aí são: *a compreensão, a tonalidade afetiva e o discurso*, sendo estas estruturas constitutivas igualmente originárias.

Compreendendo o fenômeno angústia como a tonalidade afetiva fundamental, conforme descrita por Heidegger, este trabalho tende a expor, pela elucidação do filósofo, a disposição afetiva. Desta forma, é necessário analisar detalhadamente o que Heidegger quer dizer com *encontrar-se-em (Befindlichkeit)*, sua relação com as *tonalidades afetivas (Stimmung)*, tendo acesso, por fim, à visada de Heidegger ao fenômeno angústia, mencionada como a tonalidade afetiva fundamental.

1.2 A TONALIDADE AFETIVA COMO ENCONTRAR-SE AFINADO DO SER-AÍ

Como já indicado, a ontologia fundamental de Heidegger começa com uma

análise fenomenológica do ente que compreende ser, ou, em outras palavras, é como a analítica existencial que se desenvolve o projeto de uma ontologia fundamental (Heidegger, 2015). Em pauta, assim, está a própria constituição ontológico existencial do referido ente, seu caráter de existente e de possível, seu modo de ser-no-mundo, seus estados de afetos no quadro do mundo, já sempre partindo de como o ser-aí depara-se na maior parte das vezes no modo de ser da cotidianidade mediana, das ligações existenciárias. Nesse ponto, consideramos o caráter de descerrado em um mundo junto a outros entes que surgem neste espaço de realização. Essa abertura se faz possível co-originariamente pela compreensão, pelo discurso e pela disposição afetiva, sendo este último o tema deste tópico.

De início, nos orienta Heidegger (2015, p. 193): “O que indicamos ontologicamente com o termo disposição [*Befindlichkeit*] é, onticamente, o mais conhecido e o mais cotidiano, a saber, o afeto [*die Stimmung*], o estar afinado num afeto [*das Gestimmtsein*]”. Em seguida, acrescenta que, por mais que tais fenômenos passem despercebidos – podendo ser considerados indiferentes ou passageiros –, o ser-aí já está sempre sintonizado e afinado num humor, seja na equanimidade impassível, ou no desânimo reprimido na ocupação cotidiana.

A tonalidade afetiva (*Stimmung*) tal como fenomenologicamente descrita por Heidegger, significa muito mais que apenas humor. O termo *Stimmung* vem da palavra *Stimme*, que significa voz, e *Stimmung* refere-se também à afinação e entonação. Sendo este um dos motivos do porquê este conceito de Heidegger é trazido por alguns autores e tradutores como tonalidade afetiva e/ou como afinação, ressaltando o fato de o caráter encontrar-se afetivamente em atmosferas. Assim como a recolocação da questão do ser, feita de modo completamente diverso de como o faz a tradição, observa-se que o filósofo alemão compreende a afetividade de uma maneira diferente da qual a tradição tem entendimento (Borges-Duarte, 2012).

Tal diferença está em Heidegger (2015) compreender que a afetividade não depende de uma subjetividade, de um sujeito, contrapondo a objetividade do objeto. Compreende a tonalidade afetiva como existencial fundamental, superando qualquer significação empírica como a de ânimo, humor, sentimento ou emoção no solo das psicologias. O autor chega a dizer que qualquer tipo de tonalidade afetiva, seja o desânimo, um afeto ou a transição entre uma tonalidade afetiva para a outra, não podem ser desconsideradas em um âmbito ontológico. Além disso, Heidegger (2015) aponta que o ser-aí encontra-se desde sempre “afinado”, tendo em vista o fato do ser-aí passar

de uma tonalidade afetiva a outra.

Tal como compreende, as mudanças das tonalidades afetivas geram alterações também ao ser-aí. Como exemplo, ele indica um homem que, ao se deparar com grande tristeza, percebe que “[...] tudo está diferente”, logo “[...] 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 é diverso” (Heidegger, 2011, p. 86). Tais mudanças também são descritas pelo filósofo alemão: “é o *como no qual o ser-aí se encontra*”. Conforme elucidado por Heidegger (2011), esse “como” o ser-aí está já é sempre transpassado por uma tonalidade afetiva. Porém, o autor ressalta que o ente privilegiado não muda por isso, ou seja, não é consequência da tristeza o homem se tornar inacessível: “Ao contrário, este *como* com-pertence ao seu estar-triste” (p. 86).

Com isso, temos que a existência já está sempre afinada afetivamente, de modo que a tonalidade afetiva não se observa na “intimidade” de um sujeito, evitando a incorrência no psicologismo tão combatido pela fenomenologia em geral. Ainda, com o exemplo de Heidegger, destaca-se que as tonalidades afetivas não podem ser interpretadas como simples manifestações a partir da convivência com os outros, já que a tristeza do homem pode afetar outro que venha a se importar do estado deste homem, ocasionando também a sua própria tristeza. Assim, o filósofo salienta,

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).

Afirmando que o ser-aí é ser-com, e esse existencial se manifesta também no ser-em. Acrescenta-se que, uma vez descerrado pela compreensão, o ser-no-mundo é também afinado pelas tonalidades afetivas, o que possibilita a tal ente um modo de já encontrar-se em um mundo; um tal estar-lançado (*Geworfenheit*) é indicativo de seu caráter mais próprio de ser aí. Desta forma, não se faz possível um “não ser de modo algum afinado” ou, dizendo de outro modo, ser-aí pressupõe um estar sempre afinado por um afeto, o que indica que sua existência nunca é apática, considerando que tal ente está desde sempre transpassado por uma tonalidade afetiva, isto é, afinado.

Depreende-se, assim, que o ser-aí, desde seu fundamento, significa estar afinado por alguma tonalidade afetiva, o que ocorre é sempre uma mudança das

tonalidades afetivas e do “como” o ente privilegiado se sabe em seu *aí*. Casanova (2015) também nos oferece uma apresentação clara sobre tonalidades afetivas, afirmando que estas são como *atmosferas* que nos envolvem de tal maneira a ponto de tudo imediatamente se mostrar a partir de seu modo de afinação.

Contrapondo o caráter de simplesmente dado, a característica estrutural do ser *aí* de 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 realizada à medida em que esse ente é o seu *aí*. 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). Cabe mencionar que facticidade pertence ao ser simplesmente dado. Sendo responsável pelo seu ser, o ser-*aí*, mesmo que imerso na cotidianidade, está sempre lançado. Isso se refere ao seu dever de sempre decidir pelo seu ser no *aí*, que se abre pelas tonalidades afetivas. Tal movimento se dá mesmo que em uma atitude de negação do seu estar-lançado, sem preocupações. Heidegger (2015) indica que, enquanto entregue a responsabilidade de seu ser, o ente privilegiado também se entrega à responsabilidade de já se ter sempre encontrado, mesmo que tal encontro não seja fruto de uma procura direta, mas sim de uma fuga. O filósofo alemão acrescenta: “A afinação afetiva não realiza uma abertura no sentido de observar o estar-lançado e sim de enviar-se e desviar-se” (p. 194-195).

Os conceitos de “*enviar-se*” e “*desviar-se*” mencionados por Heidegger, ocorrem enquanto o ser-*aí* existe como ser-no-mundo, pois no modo de ser se evidencia a ocupação e preocupação. Tal como apontado, se refere à experiência do ser-*aí* na relação com os entes, o ser-*aí* foge de seu ser mais próprio, esquecendo-se a cada momento da maneira como está afinado e só se dando conta de qual tonalidade afetiva o afina quando 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).

O estar-lançado, ser-fora (*Weg-seins*) do ser-*aí* não possui um caráter de simplesmente dado e não indica um não-ser, considerando que o ente privilegiado não

possui o modo de ser igual ao dos outros entes intramundanos. O estar-fora do se refere a um modo de ser justamente do ser-aí, isto é, *o homem precisa estar-aí para poder estar-fora*. Heidegger (2011) exemplifica esta possibilidade do ser-aí de estar e não estar aí no caso da loucura. O louco, por mais consciente que esteja, pode estar alienado, estar fora. Além disso, também nos cita conversas cotidianas onde o ser-aí pode “não estar presente” de fato durante a conversa, o que pode ocorrer muitas vezes de maneira bem consciente. O estar-ausente aponta que o ente privilegiado se ocupa de si mesmo ou de outro ente. O poder estar fora é possível ao modo de ser do ser-aí.

Para Heidegger (2011), a essência do ser-aí está, de maneira fundamental e estrutural, em um estar-fora, porque *ek-siste*. Logo, o ser-aí já está sempre, de algum modo, fora de seu ser:

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 (p. 85).

Heidegger (2015) expõe que a tonalidade afetiva abre o ser-aí sempre para o seu aí enquanto o que se é. Esse que “é”, se mostra quanto mais um de onde e um para onde do ser aí mantenha-se obscuro. Além disso, nesse estar-lançado, o ser-aí depara-se com o seu aí e suas possibilidades, tendo em vista que, conforme o filósofo, “[...] o humor [tonalidade afetiva] coloca a presença [ser-aí] diante desse que de seu pré [aí], o qual se lhe impõe como enigma inexorável” (p. 195).

As tonalidades afetivas abrem o ser-aí para a sua facticidade, à medida que esse ente existe e o seu ter de ser recai sobre si mesmo, como o enigma inexorável que clama por uma solução. O ser-aí é sempre situado, considerando que a disposição afetiva é um estar situado constantemente afinado afetivamente em seu estar-lançado. Ontologicamente, a tonalidade afetiva não se contrapõe à racionalidade, ou seja, originariamente ao ser-aí ela não é irracional. Desta forma, não a consideramos subjugada pela primazia da razão ou da vontade, mesmo sendo possível que o ente privilegiado se afine afetivamente através destas capacidades. Heidegger (2011) anula a ideia de um primado da racionalidade e da vontade, considerando que a abertura ontológica do afeto não é um estado psíquico ou de alma, pois o agir ou o não agir [e até mesmo o pensar] só se faz possível em meio à afinação afetiva. A racionalidade, assim como a vontade, são modos como o ser-aí pode se encontrar, já transpassado e

afinado em um modo pelo afeto. O autor também ressalta que a constituição ontológico-existencial de toda abertura do ente privilegiado não tem o objetivo de substituir toda a ciência de um campo ôntico à uma primazia dos sentimentos, entretanto, observa-se a necessidade de elucidar que qualquer conhecimento ôntico é produzido por um ente que está sempre afinado afetivamente (Heidegger, 2015).

Não obstante, Heidegger (2015) elucidada que a tonalidade afetiva não tem origem fora ou dentro do ser-aí, contrapondo concepções psicológicas; *a tonalidade afetiva precipita-se ao ser-aí*. “Cresce a partir de si mesmo como modo de ser-no-mundo” (p. 196). Cardinalli (2015) discorre que a própria constituição originária do ser-aí não sustenta teorias que busquem adequar o ser-aí como um sujeito, ou um eu dotado de interioridade e exterioridade.

Conforme apresentado por Heidegger (2011), as tonalidades afetivas são extremamente inconsistentes e, justamente por esse caráter, mudam constantemente. Em suas palavras, o afeto é “[...] um modo existencial básico da abertura igualmente originária de mundo, de co-presença e existência, pois também este modo é em si mesmo ser-no-mundo” (p. 196). A seu ver, o afeto é o “como” do ser-aí, não se referindo a formas ou padrões modais, nem vivências ou apenas sentimentos. Também não se trata de estados de consciência ou meros adventos. Elpidorou e Freeman (2015) ressaltam a importância fundamental da afetividade no pensamento de Heidegger, atentando-se à condição estrutural do ser-aí que só é aberto ao mundo, pois, fundamentalmente, seu ser está sempre afinado por uma tonalidade afetiva. Heidegger (2011, p. 88) acrescenta que,

[...] 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* (grifo nosso).

Além de atribuir à disposição afetiva o fato de abrir o ser-aí ao estar-lançado e à abertura da totalidade do ser-no-mundo, Heidegger (2015) também menciona que a tonalidade afetiva faz possível, existencialmente, a abertura mundana do ser-aí. Com isso, nos afirma 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. Elpidorou e Freeman (2015) somam a tal fato a justificativa do porquê as tonalidades afetivas não podem ser compreendidas como um simples jogo da relação do ser-aí com

o mundo, o mesmo do ente privilegiado com outro ente privilegiado. Ainda, somente pela disposição afetiva que um ente intramundano pode ser tido como ameaçador, por exemplo.

Para Heidegger (2015), são diversos os modos das tonalidades afetivas que se revelam no ser-aí. Por esse motivo, o autor diz não ser possível fazer uma análise sobre todos esses modos de abertura. Heidegger (2011) afirma que o despertar de alguma tonalidade afetiva fundamental parte inicialmente de uma escolha. Justamente, há de se escolher qual tonalidade afetiva fundamental despertar. Entretanto, além de uma escolha, é necessário saber sobre qual jornada seguir para tal. Para alcançar uma tonalidade afetiva, os estímulos artificiais externos ou internos não são efetivos, e a única possibilidade é que, com tais buscas, a tonalidade afetiva poderá aparecer, haja vista que ela já sempre está aí. Diz-nos Heidegger (2011, p. 78): “[...] 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) esclarece que não se pode afirmar a tonalidade afetiva como simplesmente dada à pessoa. Assim, constata que a tonalidade afetiva já sempre está aí. Heidegger (2011) afirma 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 constatável nesta pessoa. Todavia, ele se questiona sobre as possibilidades de constatar que a tonalidade afetiva pertence à pessoa. Independentemente da quantidade de informações obtidas, Heidegger ressalta que não é suficiente para constatar sobre a posse de uma tonalidade afetiva. O autor acrescenta: “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” (p. 78).

Portanto, não é possível que o homem realmente possua a tonalidade afetiva, pois ele não é proprietário e não mantém poder sobre esta disposição afetiva. Considera também que o homem não faz uso das tonalidades afetivas conforme sua vontade, já que acredita se tratar de um empreendimento duvidoso e até mesmo impossível de constatar de maneira objetiva as tonalidades afetivas (Heidegger, 2011).

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).

Do excerto citado, concluímos que as tonalidades afetivas também não possuem um caráter de universalidade ou de verificabilidade científica aos moldes da ciência moderna e positivista. Sendo assim, não são passíveis de observação. Negar a si mesmo tais tonalidades afetivas também não é suficiente para a objeção em sua constatação. Heidegger (2011) faz uso do verbo “despertar” para se referir ao seu empreendimento em relação às tonalidades afetivas, isso porque compreende um fazer-com-que-acorde: “O que dorme’ está ausente de uma maneira característica, e, contudo, está aí” (p. 79).

O filósofo alemão disserta que a tonalidade afetiva possui um ser que contradiz os moldes da filosofia tradicional, tendo em vista que esta possui uma característica de estar aí e não estar aí ao mesmo tempo, o que é contraditório segundo a lógica e, portanto, considerado impossível. Mas, partindo de sua pretensão citada no parágrafo anterior, o que pode se despertar já está de alguma maneira presente, mesmo que adormecido. Partindo de tal perspectiva, para compreender o despertar da tonalidade afetiva, é necessário colocar em questão o princípio básico metafísico da não contradição.

O empreendimento realizado por Heidegger já se faz presente no pensamento de filósofo em sua ontologia fundamental, na qual apresenta como um dos subprojetos a destruição da história da ontologia (Heidegger, 2015). Tal transformação só é possível se o fio condutor do filosofar for ser-aí. Sobre isso, Heidegger (2011, p. 79) afirma que: “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”.

Podendo ser confundido com o conceito psicanalítico do inconsciente, em que o despertar seria apenas um processo de trazer à consciência aquilo que já está aí, embora adormecido no inconsciente, Heidegger (2011) combate tal ideia 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 têm correlação com as noções de consciente e inconsciente, haja vista que, em Heidegger (2011), até mesmo o sonho trata-se de uma manifestação característica da consciência.

A partir disso, ele levanta a seguinte questão: o que é este despertar? Heidegger (2011) descreve que o despertar de uma tonalidade afetiva refere-se muito mais deixá-la vir-a-estar desperta, e, enquanto tal, deixá-la ser. Desta forma, quando tomamos consciência de uma tonalidade afetiva a fim de conhecê-la de maneira intelectual, tornando-a um objeto do saber, obtemos um resultado contrário ao despertar, pois, neste processo, a tonalidade afetiva é enfraquecida, modificada ou até mesmo destruída.

Diante disso, em crítica à tradição filosófica, o autor compreende que o homem foi tomado como dotado de razão. Para tanto, afirma que a busca por aproximar-se das tonalidades afetivas a fim de despertar as concepções tradicionais sobre o homem o levaram a um total desconhecimento da essência das tonalidades afetivas. Cardinalli (2015) disserta que, para Heidegger, é a fenomenologia-hermenêutica o modo de compreender o ser do homem em contraposição ao método das ciências naturais. Dessa forma, torna-se fundamental *um pensar* que supere tal tradição e reflita a partir de uma reconstrução acerca da concepção do homem. Contudo, vale refletir: qual tonalidade afetiva é fundamental e deve ser despertada? Existe alguma tonalidade afetiva que necessita estar constantemente desperta no ser-aí? Heidegger (2015) aponta para aquela que está com o ente privilegiado desde seu fundamento.

Tendo dado no presente tópico o conceito fenomenológico de tonalidade afetiva e seu contexto de afinação, podemos agora dar um passo mais específico à tonalidade afetiva fundamental da angústia, objeto de concentração desta dissertação.

1.3 A ABERTURA PRIVILEGIADA DA ANGÚSTIA

Tanto em *Ser e Tempo* quanto em outros textos circunvizinhos a este, a angústia é compreendida por Heidegger como uma tonalidade afetiva, o que significa que, bem como as demais tonalidades desse mesmo modo de ser, também diz respeito a um determinado modo de o ser-aí encontrar-se afinado em mundo. No entanto, diferentemente do medo, do horror e de outras tonalidades afetivas que só fazem com

que nosso ser no mundo se faça familiar ao mundo fático que é o seu, a tonalidade afetiva da angústia é fundamental (*Grundstimmung*).

É com isso em vista que o comentador T. Greaves (2012) aponta que ao ser-no-mundo, o ente de existência que somos não está simplesmente desde emoções ocasionais, mas sim desde afetos determinantes do modo com os quais já se encontra (*sich befinden*). Considerando que as tonalidades afetivas estão sempre atuantes, afinando cada passo em que o ser se mostra em sua existência, podemos compreender o ser-aí como um ente de afinação. Kahlmeyer-Mertens (2020) acrescenta a isso, nos indicando que o modo de o ser-aí estar no mundo se caracteriza como compreensivo-afetivo, considerando as tonalidades afetivas como aquelas que dão o “tom” do qual o ser-no-mundo se afina, se vê sintonizado no mundo de uma maneira ou de outra. Dito de outra forma, uma vez em mundo, o ser-no-mundo é sempre este que se vê afinado de certa maneira.

As tonalidades afetivas, ao se mostrarem na existência do ser-aí, podem constituir alguns momentos e traços únicos no modo como tal ente se presentifica no mundo. Além disso, precisamos compreender o modo que tal tonalidade se configura, assim como seus efeitos ao afinar o ser-no-mundo. Vale destacar que *estar afinado* faz parte da *essência originária*.

Heidegger (2015) se concentra em analisar a abertura pela qual apresentou a tonalidade afetiva. Para isso, dispõe-se a compreender como esta abertura se dá indicando em sua obra que o conceito de angústia refere-se a uma afinação fundamental (*Grundbefindlichkeit*)³ que, como indicada no título do §40 de sua obra *Ser e Tempo*, trata-se de uma possibilidade ontológica responsável por elucidar o ente ao horizonte ôntico, onde esse ente mesmo se encontra. A angústia baseia-se no compreender e na disposição, sendo esta última, por vezes, considerada como privilegiada (Heidegger, 2015). O filósofo alemão disserta sobre o fenômeno atento a descrever sobre outros conceitos ainda passíveis de serem confundidos, já que são diferentes do que ele

³ Martin Heidegger em *Ser e Tempo* apresenta a angústia como uma disposição afetiva fundamental (*Grundbefindlichkeit*), assim como exposto 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). Porém, em uma conferência proferida dois anos após a publicação de *Ser e tempo*, no ano de 1929, intitulada *O que é metafísica?*, ao se ater novamente ao fenômeno, o filósofo alemão indica esse fenômeno como uma tonalidade afetiva fundamental (*Grundstimmung*). Entre seus comentadores, há também diferentes concepções como por exemplo Borges-Duarte (2012), referem-se à angústia como afeto fundamental (*Grundsbeindlichkeit*); ou, como Kahlmeyer-Mertens (2020), utilizam a expressão tonalidade afetiva fundamental (*Grundstimmung*). Casanova (2015) aponta que se pode usar tanto o termo disposição fundamental (*Grundsbeindlichkeit*), quanto tonalidade afetiva fundamental (*Grundstimmung*).

compreende como angústia. Heidegger (2015) salienta que entre angústia e medo há um nexó ontológico que ainda lhe parece obscuro, considerando que ambas lhe parecem inseparáveis ao ponto de serem confundidas e nomeadas inversamente e, até mesmo, em língua alemã *Angst* e *Furcht* sendo sinônimos (Casanova, 2017).

Em *Ser e Tempo*, Heidegger compreende que a angústia não se caracteriza como medo; do contrário, é ela que dá abertura para tal experiência. Sobre o medo, Werle (2003) apresenta que embora o ser-aí possa temer algo que é objeto no mundo, ou seja, para fora dele, em última instância trata-se dele mesmo afetado sendo o maior interessado, ou seja, o medo se volta para quem teme e não para o que se teme. E o que isso significa? Ainda que o medo “volte-se” aparentemente para “fora”, diante do que se tem como ameaça – em verdade ao ser-aí – considera-se três elementos existenciais fundamentais que compõem este fenômeno: 1) O que se teme, ou seja, diante de que se tema algo, o que ao ser-aí assume o caráter de ameaça; 2) o temer ele mesmo, que configura-se como o temer enquanto tal, abrindo para nós o mundo; e, por fim; 3) pelo que se teme, do porque nós tememos, referindo-se ao nosso próprio estar-aí.

Heidegger (2015) diz que, diferente da fuga descrita em um estado de decadência, onde o ser-aí desvia de si mesmo, há uma fuga que não se dá em prol de um desvio, antes baseia-se no medo daquilo que o desencadeia, sendo este o ameaçador. A única ameaça passível de se tornar o amedrontador, sendo este o *de que se teme*, é quando se revela que no medo provém sempre algo intramundano que possui o modo de ser-junto. 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).

Garcia (2013) salienta que, na cotidianidade mediana, o ente privilegiado estabelece padrões regulares para si, com vistas a manter-se “em segurança” e, com isso, qualquer coisa que lhe ameace tirar isso fundará o medo. Diante disso, estar afinado ao medo não apresenta constatações sobre um prejuízo futuro ou racionalizações sobre o ente ameaçador; o temor precipita-se sobre o ser-aí, e através deste afeto se abre para o mundo. E, por fim, o próprio ente que tem o temor, o ser-aí, trata-se do pelo que se teme,

algo que, em caráter existencial de ser-com, torna-se possível temer também no lugar do outro, mesmo que tal experiência não transfira o temor. Dessa forma é possível considerar o temor como uma forma de estar com o outro (Heidegger, 2015). Garcia (2013) ainda acrescenta que o medo apresenta resultados paralisantes. Ao considerar uma tonalidade afetiva que abre a tonalidade do mundo como ameaçadora, o medo abre o mundo das ocupações ao ser-aí, pois exige uma resposta para a ação ameaçadora.

Face ao exposto, torna-se possível elucidar o fenômeno a partir da filosofia heideggeriana. Mas, afinal, qual sua relação com a angústia? Primeiramente, nos cabe destacar que a diferença entre angústia e medo, está no fato de a primeira, além de ser mais ampla, é inteiramente indeterminada; enquanto o medo é direcionado a um ente determinado da nossa existência. Diferente da ameaça tida no medo, não sabemos diante de que nos angustiamos, pois aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo como tal (Werle, 2003). Heidegger (2015) disserta que, na angústia, não se tem o encontro com isso ou aquilo que possa se estabelecer uma conjuntura ameaçadora como no medo, apresentando que *a angústia se angustia com o mundo como tal*, aludindo à ideia do “é nada e não está em lugar nenhum”; o que o autor torna compreensível da seguinte forma:

[...] A total insignificância que se anuncia no nada e no lugar nenhum não significa ausência no mundo. Significa que o ente intramundano em si mesmo tem tão pouca importância que, em razão dessa insignificância do intramundano, somente o mundo se impõe em sua mundanidade (Heidegger, 2015, p. 253).

Isso significa que o que se estreita não refere-se a “isso ou aquilo”, e sim, à possibilidade de tudo que está à mão, ou seja, o próprio mundo. Sendo assim, o ser-aí sempre se angustia 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). Heidegger faz menção ao “já está sempre ‘por aí’”, em prol de marcar o caráter do ente privilegiado já estar sempre transpassado pela angústia, indicando, assim, o fenômeno como fundamento ontológico do ser-aí, mesmo se adormecido.

O autor salienta que após a angústia passar, costuma-se expressar que não foi nada. Mas, de fato, tal fala significa onticamente o que *foi*. Werle (2003) acrescenta que a angústia pode se apresentar em meio a nossas ocupações do dia a dia, sobretudo quando,

tediado e farto dos outros entes, o ser-aí não encontra apoio para sair do tédio, mas não há um momento em que a angústia se instaure, pois, “Aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo como tal” (Heidegger, 2015, p. 252). Além disso, ainda sobre a elucidação do fenômeno do medo e angústia, Heidegger (2015) aponta que o medo pode ser tomado como angústia imprópria na decadência, ponto de partida da análise fenomenológica da angústia.

O filósofo parte de suas análises da decadência para compreensão da angústia, caracterizando a primeira como fuga de si mesmo – estado no qual o ser-aí não se coloca diante de si mesmo, fugindo também de sua propriedade e mostrando-se obstruído e fechado (Heidegger, 2015). Kahlmeyer-Mertens (2015) acrescenta que Heidegger nos oferece um ser-no-mundo impróprio, fadado a uma existência mediana, já que este encontra-se nivelado a não verdade. O autor expõe que tal fenômeno também deve ser considerado como uma forma que o ser-no-mundo encontra para se ver livre da convivência impessoal e de possíveis ocupações cotidianas. Trata-se, pois, da essência do ser-aí, como explanado por Dreyfus (1990). Para este, o conceito é descrito como uma das principais estruturas do ente privilegiado, sendo uma espécie de queda constitutiva e própria do ser-aí à medida em que mostra-se como ser-no-mundo, ou seja, faz parte de sua natureza, sendo sentido primordial de ser.

Para elucidar isso, Casanova (2015) disserta que ao nos depararmos com expressões como “impropriedade”, “falatório”, “curiosidade”, “ditadura do impessoal”, “ambiguidade” e “decadência”, estamos em contato com aquilo que Heidegger refere ao modo em que o ser-aí se encontra de início e na maioria das vezes, isto é, imerso no mundo fático que é o dele. Segundo Casanova (2015, p. 103-104),

[...] 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.

Heidegger (2015) expõe que a decadência distancia o ser-aí da compreensão do seu caráter de poder-ser, onde este ente se compreende como já lançado no mundo, se diluindo entre os demais entes e se assimilando ingenuamente como semelhante. A

decadência faz com que o ser-aí se perca na cotidianidade, fugindo da compreensão da sua natureza mais íntima; isto é, fugir da sua constituição mais própria: a possibilidade de ser. Decair configura-se então como um movimento de fuga do ser-aí de si mesmo. O filósofo ainda acrescenta: “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 enquanto ser-no-mundo lançado para si mesmo em seu ser” (p. 256).

Diante disso, a tonalidade afetiva responsável por possibilitar ao ser-aí a percepção do nosso poder-ser, e que nos afasta da decadência, se refere à angústia. Tal tonalidade afetiva sendo fundamental, como citado anteriormente, tem caráter ontológico, suspendendo os efeitos da decadência, colocando o ser-aí à presença do próprio nada (Heidegger, 2005), onde na angústia encontra-se “estranho, partindo da indeterminação característica que se encontra o *dasein* na angústia: o nada e o ‘em lugar nenhum’” (Heidegger, 2015, p. 255). Esse fenômeno não se assemelha à maioria das afinações possíveis do ser-aí se encontrar, antes se refere a um momento dentro das tonalidades afetivas. O filósofo afirma tal perspectiva em sua obra *O que é metafísica?*,

Este acontecer é possível e também real – ainda que bastante raro – apenas por instantes, na disposição de humor fundamental da angústia. Por esta angústia não entendemos a assaz frequente ansiedade que, em última análise pertence aos fenômenos do temor que com tanta facilidade se mostram (Heidegger, 2005, p. 56).

Diante da impossibilidade de determinação, a angústia provoca a sensação de estranheza, descrita por Heidegger em *Ser e Tempo* como “modo” existencial do ser-aí de “não se sentir em casa”. Visto que na cotidianidade mediana do ser-aí se instala uma certeza tranquila de si mesmo e a sensação de “estar em casa”, a angústia retira o ser-aí de seu empenho decadente enquanto ser-no-mundo (Heidegger, 2015) A seu ver, de forma existencial e ontologicamente, o não se sentir em casa deve ser compreendido como fenômeno mais originário (p. 256). Kahlmeyer-Mertens (2015) exemplifica o mundo se fazendo estranho ao ser-aí como um mundo onde se tem utensílios que estão ali, mas não há nada para se fazer com eles; ou como elementos linguísticos que apesar de presentes, falar sobre o que quer que seja se torna insignificante. Nesse sentido, ele afirma que a angústia “[...] manifesta o nada, ela põe em fuga o ente em sua totalidade - a angústia nos corta a palavra” (p. 253).

Heidegger indica que “[...] a angústia se angustia como ser-no-mundo ele mesmo” (Heidegger, 2015, p. 254). Ao experimentar a angústia, o ser-no-mundo se vê forçado a

encontrar-se consigo mesmo, pois a maneira radical com a qual se afeta, elucida o poder-ser até então velado pela decadência; ou seja, se estabelece um vazio de sentido que aponta para o sentido mais originário do ser-aí, de possibilidades de ser, como já mencionado. Uma vez que seu fundamento ser-aí é ser-no-mundo, a angústia também se configura como estrutura originária, existencial. Dentre tais possíveis modos de ser, se desvenda a possibilidade de nada, isto é, a angústia também clareia a insignificância dos mesmos. Haar (1990) complementa que este fenômeno, por seu caráter mais essencial, gera uma extrema ausência de si mesmo, na medida em que este necessita ser acolhido pelo humano, pois se encontra em sofrimento, experienciando a angústia da não experiência. Chillón (2018) afirma que falar sobre o fenômeno angústia é, fundamentalmente, falar sobre o nada.

Na obra *O que é metafísica?*, lançada originalmente em 1929, Heidegger (2005) afirma que em nossa rotina cotidiana tendemos a estar sempre presos a um ente, perdidos sobre seu domínio. Ainda que o ente privilegiado não possa conhecer o ente em sua totalidade, sempre se encontra em meio a ela em virtude da tonalidade afetiva. No entanto, tal privilégio, por vezes, se perde em meio aos entes. Em estado de decadência, este ente interpreta-se como outros, demandando uma tonalidade que revela o nada enquanto tal para o ser-aí. Na angústia, o nada se revela, e a tonalidade afetiva fundamental não apreende o nada, apesar deste se manifestar por ela e nela. Heidegger (1999) afirma: “na angústia deparamos com o nada justamente com o ente em sua totalidade” (p. 57).

Sendo assim, o nada e a perda dos sentidos tidos na cotidianidade não indicam que o ser-aí passará a transcender seu caráter de ser-no-mundo, e sim, que afinado à angústia, o que se impõe é o mundo em sua mundanidade. Heidegger (2015, p. 254) afirma: “[...] enquanto modo da disposição, é a angústia que pela primeira vez abre o mundo como mundo. Isso, porém, não significa que, na angústia, se conceba a mundanidade do mundo”.

Na angústia, o ser-aí parece ser privado de qualquer “segurança” (Garcia, 2013). Isso, pois, qualquer fundamento que o ente poderia ter sobre si adquirido pelo conhecimento público é tirado dele. Kahlmeyer-Mertens (2022) afirma que, embora o ser-aí tenha os elementos linguísticos, o que quer que seja para falar é indiferente, os utensílios estão presentes, mas não há nada a se fazer com eles. Essa é a experiência da angústia. Contudo, não se pode considerar a angústia como um mal ao ser-no-mundo, ao contrário, ela oportuniza ao ser-aí acesso à liberdade e abertura para a escolha de modos próprios de existir. Com isso, podemos compreender a angústia como tonalidade afetiva

fundamental, onde subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada que, por sua vez, singulariza o ser-aí em seu próprio ser-no-mundo, retirando-o da decadência, elucidando a propriedade e a impropriedade como possibilidades de poder-ser.

Importante enfatizar que propriedade e impropriedade não se referem a categorias a partir das quais estabelecemos um modelo de existência. Ambas são possibilidade constitutivas de todo ser-aí, nas quais já nos encontramos jogados desde o princípio (Casanova, 2015). Em Heidegger (2015), a angústia aparece não somente “com”, porque, enquanto disposição, também é o “pôr”. Isso porque, o “com o que” da angústia é o ser-no-mundo e seu “porquê” também é ser do próprio ser-no-mundo. Chillón (2018) expõe que além da abertura do mundo imediata e direta, na angústia o ser-aí não se interpreta de maneira imprópria, pois instaura-se disso um desassossego que nada acalma.

Singularizado, suspenso no nada, revela ao ser-aí o seu poder-ser mais próprio. Assim, ao experienciar a angústia, torna-se evidente ao ser-aí sua característica originária de ser-possível e ser-livre para saber de si mesmo, se-escolher, se-possuir. Isso gera estranheza em relação à sua cotidianidade, criando a sensação de “não estar em casa”, contrária aos efeitos da decadência (Heidegger, 2009). O ente privilegiado se entrega à responsabilidade do seu poder-ser e à possibilidade de nada ser. Nesse contexto, a angústia assume um papel privilegiado na analítica existencial, levando em conta que a singularidade não impõe um fechamento em si mesmo do ser-aí, antes revela a si-mesmo o poder-ser originário (Heidegger, 2015).

Ainda, se faz importante a menção de como é o ser-aí estar angustiado. Kahlmeyer-Mertens (2015) descreve que a experiência do mundo “desnudado em seu horizonte pela angústia”, se faz estranho ao ente privilegiado. Este “ser estranho” é descrito por Heidegger (2015) como característico da indeterminação em que se encontra o ser-aí na angústia, ou seja, o nada e o “lugar nenhum”, já citado anteriormente. Nesse contexto, o filósofo alemão disserta sobre o “[...] não se sentir em casa” que configura a inospitalidade do mundo. O autor menciona em *Ser e Tempo* o existencial ser-em, a fim de opor o categorial de interioridade, que se trata do “habitar em” ou “familiarizar-se com”, pois estes referem-se a ocupações do ser-aí, maneiras pelas quais os entes são interpretados a partir de uma circunvisão de modo familiar.

Para Heidegger (2015), na angústia se revela o mundo enquanto estranho, ao contrário de familiar. Garcia (2013) complementa que em tal experiência, nada se tem de familiar. Frente à angústia impera o silêncio, a palavra some e torna-se indiferente. A angústia rompe com a familiaridade da ocupação cotidiana, rompendo também o mundo

como uma casa estranha. Heidegger (2015) ainda acrescenta:

[...] 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 se sentir 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 (pp. 255-256).

Portanto, compreendemos que a fuga característica na decadência se trata da fuga da angústia. Isso porque, o ser-aí foge da estranheza ao tirar-lhe da familiaridade tida na ocupação cotidiana. Heidegger (2015, p. 56) disserta que o “não se sentir em casa” configura-se como existencial e ontologicamente o fenômeno mais originário, sendo o modo próprio constitutivo do ser-aí. Borges-Duarte (2015) nos indica que a vida cotidiana tem uma rotina confortável, o que torna seguro ao ser-aí a fuga pela inquietude sobre o poder-ser que lhe é próprio. Além disso, a autora discute sobre uma fuga ainda mais radical, a qual se refere à fuga da morte que nos ameaça a vida.

Sendo assim, o ser-aí está na maior parte das vezes na ocupação cotidiana, imerso na impropriedade da decadência. Tal fato corrobora ainda mais o porquê de a angústia ser rara, apesar de estar sempre presente no ser-aí, mesmo que adormecida. Heidegger (2005) complementa: “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 [...]” (p. 60). O que provoca a angústia não é algo que temos em nossa existência mundana, não se dá a partir de uma entidade particular. Trata-se de um fenômeno estrutural da existência do ser-aí, seu ser-no-mundo, sendo uma experiência rara, desconcertante. Seu papel é abrir o *aí* do ente privilegiado – uma abertura privilegiada que ela mesma singulariza.

O filósofo alemão salienta que na angústia essas possibilidades fundamentais do ser-aí mostram-se como elas são em si mesmo, sem a possível distorção pelo ente intramundano (Heidegger, 2015). Nas palavras de Casanova (2015, p. 78): “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”, ou seja, para o ser-aí angustiado não há mais sentido nas ocupações cotidianas, ainda que estas não sejam anuladas [considerando tratem-se de possibilidades inerentes a sua estrutura

existencial]. Diante disso, evidencia-se que não é possível tomar a angústia como um estado de alma, como um humor ou até mesmo um estado psíquico, mesmo que chegue ao ser-aí desse modo na maioria das vezes. Por isso, o fenômeno é, por vezes, confundido como quadros psicopatológicos.

Depois de apresentado o fenômeno pela perspectiva de Heidegger, o próximo passo é discutir a compreensão da angústia para a abordagem centrada na pessoa, a fim de, na sequência, confrontar com as ideias de Heidegger para evidenciar possíveis consonâncias e dissonâncias.

CAPÍTULO II- ANGÚSTIA COMO PROCESSO DE ABERTURA E SIMBOLIZAÇÃO PARA CARL ROGERS

No capítulo anterior, apresentamos a compreensão de Heidegger acerca da angústia, para quem esta é apresentada como uma tonalidade afetiva fundamental por meio da analítica do ser-aí. Neste capítulo, temos por objetivo apresentar o segundo autor desta pesquisa e sua abordagem, a fim de buscar possíveis sementes que tornam a filosofia heideggeriana solo fértil para a estruturação da *abordagem centrada na pessoa*.

Para tanto, num primeiro momento, apresentamos uma breve contextualização das fases da abordagem centrada na pessoa, tendo como precursor o terapeuta humanista Carl R. Rogers. A partir disto, o próximo subtópico deste capítulo dedica-se aos principais conceitos da teoria humanista, visando elucidar como esta pode ser observada na prática. Por fim, buscamos compreender o papel do fenômeno da angústia no processo psicoterápico vivenciado por meio da proposta da abordagem.

2.1 ABORDAGEM CENTRADA NA PESSOA E TEORIA DA PERSONALIDADE PARA CARL ROGERS

De início, faremos uma apresentação de Rogers, visando explorar sua construção profissional e teórica. Os estudos desenvolvidos pelo psicólogo estadunidense se deram ao longo de toda sua carreira profissional, constituindo-se num processo de constante busca e evolução. Dentre suas ocupações, atuou primeiro como psicoterapeuta e depois se redescobriu como educador e facilitador de grupos. Carl R. Rogers tinha preocupações com os processos sociais e questões como a paz mundial, o levando à busca por ampliar sua teoria a esses vários campos. Com intensa atividade de pesquisa científica comprovada por sua vasta produção, na qual descreve sua atuação clínica e seus processos individuais como pessoa e profissional, Rogers (1981) nos apresenta sua visão de mundo permeada por um otimismo em relação à natureza humana.

Em 1940, no dia 11 de dezembro, ministrou na Universidade de Minnesota uma palestra cujo objetivo foi apresentar “[...] os mais recentes conceitos em psicoterapia”, resultado de suas pesquisas no último ano sobre as análises de suas gravações de sessão de terapia. Nesse mesmo encontro, o psicólogo referiu-se a quatro características de uma recente tendência de psicoterapia, as quais envolviam: 1) abordagem que confiava na potencialidade de crescimento do indivíduo para saúde e maturidade, tendo a terapia como ambiente no qual era possível que o cliente se libertasse para tal processo; 2)

abordagem cuja prioridade eram os sentimentos ao invés da compreensão intelectual; 3) visão a qual dá ênfase à situação imediata e não ao passado, e 4) abordagem que considera a relação terapêutica como uma experiência de crescimento (Rogers, 2005).

Segundo Moreira (2010), a abordagem humanista de Rogers passou por várias atualizações. Quanto mais o psicólogo debruçava-se sobre suas pesquisas e observações, alterava as nomeações e dissertava sobre a estrutura que estava propondo para uma relação terapêutica. De início, em 1942, quando publicou seu segundo livro *Counseling and Psychotherapy* (2005), Rogers nos apresentou a ideia de uma psicoterapia não-diretiva junto ao conteúdo exposto na palestra ministrada em 1940. Ele expôs sua perspectiva após uma longa e dedicada experiência de oito anos em uma clínica escola com atores considerados “crianças problemas”, em Rochester, Nova York, vivência da qual derivou sua primeira obra em 1939 nomeada como *O tratamento clínico da criança problema*. A primeira nomeação da abordagem teve por objetivo privilegiar a técnica da permissividade, em que o terapeuta iria intervir o mínimo possível, mantendo-se em uma postura neutra (Moreira, 2010).

Entendemos que a ideia de Rogers caminhava na intenção de desconstruir a figura de autoridade tida pelos terapeutas na época, o que, segundo o autor, contribuía para mecanismos de defesas do cliente durante o processo (Tambara; Freire, 1999). Conforme apresentado por Moreira (2010), de 1950 a 1957 ouviu-se falar muito sobre uma fase reflexiva da terapia que estava sendo desenvolvida por Rogers, onde protagonizou a ideia de “centramento no cliente”, o que deixava de lado a “não diretividade”, tendo em vista o projeto da teoria rogeriana em prol de promover condições facilitadoras. Neste mesmo período, comentou-se muito sobre o reflexo de sentimentos tendo o cliente como centro. Em 1951, Rogers publicou a obra *Terapia centrada no cliente*, na qual nos apresenta pela primeira vez as três atitudes que ele considera facilitadoras.

Rogers (1992) destaca o abandono de diagnóstico, considerando tal método não só ineficaz, como também prejudicial à medida de limite do sujeito. O psicólogo ressalta que quanto maior é a liberdade oferecida para que o cliente se expresse de forma espontânea, sem direcionamento, mais rápido ele traz para o processo terapêutico as questões cruciais da sua existência. Tal atitude não oferece espaço para que o terapeuta suponha interpretações errôneas. Com isso, concluímos que, para Rogers, o melhor guia do processo terapêutico é o próprio cliente.

Na mesma obra, o autor também aponta o motivo de se referir-se ao sujeito em processo psicoterapêutico como “cliente” e não “paciente”, termo que até então vinha

sendo utilizado pelas demais abordagens. O termo modificado pelo psicólogo denota o sentido de passividade, distanciando-se daquilo que ocorre na relação terapêutica na abordagem proposta por Rogers. No processo, o sujeito é visto como *agente*, tendo em vista que no contato não-diretivo do terapeuta, somada à aceitação proporcionada pelo profissional, o indivíduo descobre seus próprios recursos e desenvolve sua autonomia. Além disso, o termo “paciente” faz menção ao modelo médico de doença e cura. No desenvolver da relação terapêutica, o encontro é com possíveis conflitos, existências e dificuldades emocionais que levam o sujeito a buscar ajuda na psicoterapia, não possuindo características objetivas de uma doença (Rogers, 1992).

Com a publicação do livro *On becoming a person*, em 1961, traduzida no Brasil pela primeira vez em 1976, com o título *Tornar-se pessoa*, Rogers disserta sobre uma significativa mudança na conduta do terapeuta. Influenciado por Eugene Gendlin, o autor foca na experiência vivida pelo cliente, pelo terapeuta e por ambos durante o processo psicoterápico. Desta forma, a relação intersubjetiva passa a ter um espaço maior, considerando o objetivo de a psicoterapia se utilizar genuinamente da experiência no sentido de promover congruência da “noção do eu” e do desenvolvimento relacional. Moreira (2010) acrescenta que a partir deste momento, a relação terapêutica adquire um significado enquanto encontro existencial. Nesta fase, Rogers descreve a partir de um enfoque sobre a autenticidade do terapeuta frente à experiência com o cliente.

Na referida obra, o autor disserta sobre a experiência:

[...] A experiência é, para mim, a suprema autoridade. A minha própria experiência é a pedra de toque de toda a validade. Nenhuma ideia de qualquer outra pessoa, nem nenhuma das minhas próprias ideias, tem a autoridade que reveste a minha experiência. É sempre à experiência que eu regresso, para me aproximar cada vez mais da verdade, no processo de descobri-la em mim (Rogers, 1981, p. 35).

Durante a fase da prática clínica com a abordagem centrada na pessoa, grandes especulações sobre sua aproximação com abordagens de raízes fenomenológicas eclodiram, sobretudo por esta primeira considerar a passagem da pessoa como centro da experiência intersubjetiva, ou seja, como protagonista (Moreira, 2010). M. Bezerra e E. Bezerra (2012) discorrem que, apesar de Rogers não ter orientado sua teoria pela fenomenologia, é notável que, em várias fases de sua vasta obra, vislumbramos a prática de uma atitude desta natureza. Rogers afirma que seu único contato com a filosofia

existencial se deu pela sua troca com Søren Kierkegaard e Martin Buber, instruído por colegas da teologia em Chicago (Messias, 2006).

John Keith Wood (1983)⁴, estudioso da abordagem centrada na pessoa proposta por Rogers, aponta que nos últimos anos de vida e trabalho de terapeuta, ele abandonou o termo psicoterapia e passou a utilizar a abordagem, considerando ser mais apropriada à sua visão de mundo. Wood (1994) afirma a necessidade de estar atento aos últimos anos de vida de Rogers para compreender de maneira legítima as atualizações propostas na abordagem rogeriana. Moreira (2010) defende a ideia de que a quarta fase da abordagem refere-se a “uma fase mais mística, holística em seu sentido amplo”, considerando que Rogers reflete na relação mais transcendental ou para a transcendência da existência humana.

Rogers (1983) assume de vez o termo “abordagem” e o formaliza com a publicação do livro *On personal Power*, em 1977, o qual foi traduzido para o português sob o título *Sobre o poder pessoal*. Por fim, com a obra *A way of being*, publicada em 1980 nos Estados Unidos e traduzida para o português como *Um Jeito de Ser*, ele enfatiza a escolha do termo e dedica-se a estruturar a obra com o interesse de dissertar sobre as novas atualizações:

[...] O que entendo por abordagem centrada na pessoa? Este é o tema principal de toda a minha vida profissional, que foi adquirindo contornos mais claros a partir da experiência, da interação com outras pessoas e da pesquisa. Sorrio quando penso nos diversos rótulos que dei a esse tema no decorrer de minha carreira – aconselhamento não-diretivo, terapia centrada no cliente, ensino centrado no aluno, liderança centrada no grupo. Como os campos de aplicação cresceram em número

⁴ John Wood participou de maneira significativa no desenvolvimento da Abordagem Centrada na Pessoa. Bacharel em Ciências pela California State University, em 1967; finalizou seu doutorado em Psicologia pela Union Graduate School, Antioch College, Ohio, em 1973. A partir de 1970, integra a equipe de profissionais do *Center for Studies of the Person*, La Jolla, fundada em 1964 por Rogers e colaboradores, do qual foi Resident Fellow entre os anos de 1977 e 1981, e diretor de 1981 a 1983. Exerceu influência marcante no Brasil desde 1977, ocasião em que juntamente com Carl Rogers e alguns colegas de La Jolla facilitou workshops que se tornaram conhecidos nacionalmente e ajudaram a consolidar a imagem da ACP. Em meados da década de 1980, passou a residir no Brasil vinculando-se ao Departamento de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, exercendo atividades de orientação de teses, docência e publicações de artigos e livros. Ainda, participou de atividades clínicas e docentes no Centro de Psicologia da Pessoa no Rio de Janeiro e na Unidade Terapêutica de Recife. Ao lado de Rachel Rosenberg, organizou, na Universidade de São Paulo, um programa de estudos avançados sobre a ACP, entre os anos de 1984 e 1986, que reuniu profissionais de vários países latino-americanos. Rachel Rosenberg também é um dos grandes nomes da Abordagem Centrada na Pessoa no Brasil, sendo uma das pessoas mais atuantes quando da vinda de Rogers ao país, estando e participando ao seu lado durante a sua visita, no grande Grupo de Arcozelo, em simpósios e em entrevistas para a televisão. Junto ao terapeuta estadunidense, realizou Workshops em vários países tendo uma efetiva participação na obra “A Pessoa Como Centro” do autor, obra esta também mencionada nesta investigação.

e variedade, o rótulo “abordagem centrada na pessoa” parece ser o mais adequado [...] (ROGERS, 1987, p. 37-38).

Ao elaborar sobre a “Teoria da personalidade e da Conduta”, Rogers salienta que o sujeito possui dentro de si recursos de autocompreensão e também infinitas possibilidades de modificação das simbolizações que tem de si, de suas ações e comportamentos, evidenciando uma potência para tornar-se autônomo. Desde sua primeira publicação em 1939, o autor defende a existência de que em todo organismo há um movimento subjacente para uma realização construtora de suas potencialidades intrínsecas, ou seja, uma potencialidade descrita pelo psicólogo como uma “tendência natural” para seu desenvolvimento completo (Rogers, 1981). Para o autor, está presente em todo o organismo vivo, a *tendência de realização* [mais tarde nomeada como *tendência atualizante*].

Para Rogers, a tendência citada acima, sendo de bagagem natural, não é fruto de aprendizagens, considerando que sua manifestação independe de influências sociais ou contextuais. Rogers (1987) descreve que a tendência realizadora não pode ser destruída sem que se destrua também o organismo, embora possa ser frustrada ou desvirtuada. Além disso, entende que a atualização eficaz desta tendência não é automática, pois demanda certas condições para que flua (Maia et al., 2009). Em sua obra com Kinget, os autores descrevem: “[...] O ser humano tem a capacidade, latente ou manifesta, de compreender-se a si mesmo e de resolver seus problemas de modo suficiente para alcançar a satisfação e eficácia necessárias ao funcionamento adequado [...]” (1977, p. 38).

Para Rogers, tal capacidade se dá a partir da tendência atualizante, sendo esta inerente a todo homem. O contexto psicoterápico na abordagem centrada na pessoa tem por objetivo promover espaço para que essa capacidade seja exercida no âmbito das “[...] relações humanas favoráveis à conservação e valorização do ‘eu’ [...]” (1987, p. 40). Dito isso, se faz necessário elucidar alguns aspectos do traço existencial descrito por Rogers: primeiro, tal capacidade não é descrita como sendo especial ou advinda de alguma especialização, nem se refere a uma atitude ou traço específico, antes a um modo de funcionamento eminentemente do humano. Segundo, não retrata uma capacidade de compreensão completa e absolutamente correta, mas sim de um grau de compreensão que mesmo imperfeito, é suficiente para, nas palavras de Rogers (1987, p. 40): “[...] cada passo do processo de adaptação e de integração que é a existência humana [...]”. Por fim, a ressalva que os caminhos que os sujeitos tendem a tramitar não são universos e sim de

ordem fenomenológica, indica que aquilo que o sujeito busca alcançar é o que sabe como enriquecedor de maneira subjetiva (Rogers; Kinget, 1977).

Com isso, chegamos ao objetivo central do processo psicoterápico da abordagem centrada na pessoa. Tendo em vista o que foi apresentado anteriormente, identificamos que a finalidade consiste em permitir ao cliente que sua tendência atualizante flua, sendo este, também, o conceito central destacado na teoria da personalidade elaborada por Rogers (Tambara; Freire, 1999)

Scartezini, Rocha e Pires (2013) apresentam que o terapeuta estadunidense desenvolveu sua teoria da personalidade tendo como um dos pressupostos o de que as pessoas usam suas experiências para se estruturarem. Rogers (1961) afirma que existe um campo de experiência único para cada sujeito, o qual inclui tudo o que é experimentado pelo organismo, sendo experiências conscientes ou não.

A tendência à atualização é descrita por Rogers (1978) a partir do “eu”, ou seja, a atualização age constantemente na busca por conservação e enriquecimento. Desta forma, o autor considera que sua eficácia depende do caráter realista da noção do eu. Sendo assim, considera-se que o *self* constitui o centro do processo terapêutico. E o que seria essa “noção do eu” e/ou “*self*”, descrita pelo autor? Nas palavras de Rogers e Kinget (1977, p. 44),

[...] é uma estrutura, isto é, um conjunto organizado e mutável de percepções relativas ao próprio indivíduo. Como exemplo dessas percepções citemos: as características, atributos, qualidades e defeitos, capacidades e limites, valores e relações que o indivíduo reconhece como descritivos de si mesmo e que percebe constituindo sua identidade. Esta estrutura perceptual faz parte, evidentemente – e parte central – da estrutura perceptual total que engloba todas as experiências do indivíduo em cada momento de sua existência [...].

O conceito de *self* exposto pelo autor refere-se à percepção que o sujeito tem de sua realidade. Esta ideia foi desenvolvida por Rogers a partir de sua teoria da personalidade, na qual descreve que esta noção se estrutura com o desenvolvimento na infância. Inicia-se nos primeiros anos de vida, momento em que a experiência vivida torna-se a realidade do indivíduo e passa por constantes processos avaliativos do mundo, resultando em percepções sensoriais agradáveis que atribuem um valor positivo e assimilam o que não é “tomado” como agradável. Nomeado por Rogers como “avaliação organísmica”, o autor indica que o sujeito direciona suas atitudes a partir do que experiencia no mundo aqui e agora. A interação entre o indivíduo e o mundo em que vive

desdobra a “experiência de si”, o que dá origem à “noção de eu”, a qual também irá guiar suas atitudes.

Todas essas noções fazem parte do mundo fenomenológico do sujeito, desta forma, não se trata de uma experiência de algo existente dentro do indivíduo: “não se trata tanto do ‘eu’, tal como existe em realidade, mas do ‘eu’ tal como é percebido pelo indivíduo” (Rogers; Kinget, 1977, p. 43). Diante disso, é possível afirmar que o autor considera a “noção de eu” como uma condição consciente e reflexiva de si, a qual fornece significados para a pessoa se identificar de acordo com o que simboliza/percebe da realidade (Rogers, Kinget, 1977). Vale complementar que, “[...] ainda que seja um setor funcional da experiência, o eu (self) não é sinônimo de organismo, pois possui organizações auto conceituais que podem restringir o funcionamento do organismo e deste se diferenciar” (Branco, 2012, p. 88).

Em *Terapia centrada no cliente* (1992), Rogers apresenta que as experiências são tudo o que se passa no organismo, estando potencialmente disponíveis à consciência. Este último conceito, para o terapeuta, trata-se da presentificação da experiência vivida, ou seja, o que foi simbolizado [e] não necessariamente verbal. A totalidade das experiências constitui o campo fenomenal, que seria a estrutura de referência da pessoa, ou seja, o modo como ela capta a realidade de uma forma global, abarcando fenômenos que estão conscientes e não conscientes. A consciência estaria ligada ao *self*, pois este refere-se aos significados conscientes que o sujeito seleciona para identificar. Diante disso, consideramos que o campo fenomenológico do indivíduo se difere da consciência, entretanto, ambos são estruturados a partir dos significados que são simbolizados pela pessoa no curso de suas ações (Rogers; Kinget, 1977). Rogers (1992) ainda torna possível exemplificar que a estrutura do *self* refere-se a uma organização de hipóteses para enfrentar a vida, a qual busca a satisfação das necessidades do organismo.

Conforme apresentado anteriormente, o organismo do sujeito é portador de uma tendência inata de bagagem natural para desenvolver constantemente suas habilidades e capacidades em prol de uma maior integração. Rogers (1992) aponta que a forma mais efetiva deste desenvolvimento ser experienciado ocorre quando o conceito de *self* conversa com as necessidades básicas desse organismo. Rogers e Kinget (1977) apresentam que tal dinâmica se dá a partir de duas trajetórias, considerando que há tendências do organismo e do *self* e, quando ambas convergem, atuam de forma mais enriquecedora para o sujeito. Rogers (1992) também salienta que o inverso disso leva ao conflito, uma vez que a tendência atualizante do organismo está atuando de maneira

contrária à do *self*. Neste caso, as significações não são semelhantes às das significações com base em avaliações organísmicas, considerando que elas foram construídas através de influências de outras pessoas.

Desta forma, a fluência do “eu” tende a ocorrer se algumas condições forem presentes em seu contexto de vida, pois as relações estabelecidas pelo sujeito e alguns acontecimentos, após simbolizados, podem cristalizar o que o indivíduo tem para si. A noção que a pessoa tem de si pode [ou não] ser confirmada por meio de suas relações sociais. Rogers e Kinget (1977) aludem que se tal confirmação ocorrer, a tendência atualizante irá atuar em prol de fornecer energia para a direção que a noção do eu está direcionando. Ao contrário, quando a “noção do eu” apresenta lacunas e o resultado não aponta um caminho claro a ser seguido, isso faz com que a tendência atualizante opere para velar essas ambiguidades, acarretando frustrações e fracassos, levando à uma forma de existência marcada por um mal-estar (Maia *et al.*, 2009). Rogers (1992) e Kinget (1977) evidenciam que o sujeito demanda de uma consideração positiva para que, após a “noção do eu” confirmada, siga o rumo de sua tendência atualizante.

A fim de apresentar um possível processo terapêutico e fundamentos que contemplassem a personalidade apresentada pelo terapeuta, Rogers disserta que ao experimentar tal consideração positiva externamente, ou seja, à medida que o indivíduo tem sua noção de eu aceita, ele aceita a si próprio e estabelece a consideração positiva de si de forma a seguir o seu curso de autoatualização/realização. Caso isso não ocorra, haverá uma negação e possível distorção desta experiência de si a favor de formas de existências socialmente aceitas ou estabelecidas por *pessoas critérios*. Tal dinâmica acontece, porque o humano necessita dos relacionamentos interpessoais para construir sua “noção de eu”. Ao cogitar a possibilidade de relações autoritárias e impositivas, o indivíduo se projeta nos caminhos estabelecidos como adequados para se viver. Portanto, o sujeito também constrói seus significados pelas contribuições distantes da referência organísmica dele, o que impede sua constante realização/atualização. A tendência atualizante age de forma a preservar suas referências originais a fim de realizar a manutenção da estabilidade, coerência e unidade do *self*.

Com base na compreensão rogeriana, podemos considerar que no momento em que é oportunizado espaço para o sujeito se dedicar a compreender-se e considerar-se, ele passa a ter acesso a si mesmo, tornando-se consciente de maneira congruente com suas experiências. Como citado anteriormente, esse princípio parte da premissa de que o cliente deve conduzir a si mesmo em seu próprio processo, através do espaço que a ele é

promovido para possíveis ressignificações em sua configuração de “eu”, também nomeado pelo autor de “*Self*”.

Ainda, o precursor da abordagem centrada na pessoa salienta que a atitude deve sempre se manter centrada no cliente. Durante sua vida, Rogers se dedicou a investigar quais os elementos verdadeiramente facilitadores para a mudança terapêutica na psicoterapia. Dentre suas evidências, destacou que a importância do referencial da estrutura interna do cliente pode ser proporcionado apenas pelo próprio sujeito. Tal referência se trata de compreender o cliente da maneira como ele se compreende, isto é, basta mergulhar no mundo do sujeito para poder vê-lo e buscar entendê-lo como ele o faz. Os recursos internos do cliente podem ser ativados se houver um clima passível de definição, de atitudes psicológicas facilitadoras. Há três condições que devem estar presentes para que se crie um clima facilitador de crescimento (Tambara; Freire, 1999).

2.2 PROCESSO TERAPÊUTICO NA ABORDAGEM CENTRADA NA PESSOA: AS ATITUDES FACILITADORAS

Carl Rogers (1981) afirma ser possível proporcionar espaço para o crescimento do sujeito quando há a possibilidade de experienciar a si mesmo sentindo-se seguro. Tendo tal oportunidade, ele pode elaborar suas narrativas de acordo com o meio em que vive e suas relações. Aceita encorajar-se para possíveis mudanças, assim como mostra-se mais próprio. Rogers, em seu livro com Kinget (1977), explana sobre a necessidade de o terapeuta estar disposto a trabalhar em sua própria maturidade emocional e em sua compreensão sobre si, considerando ser indispensável para que não ocorra a descentralização do cliente por questões do terapeuta. O autor ressalta como indispensável estabelecer com o sujeito uma relação de igual, com a finalidade de prevenir ocupar um papel de superior ou assumir uma tarefa considerada por ele como “sobre-humana”. O terapeuta considera que o cliente tem tendências profundas à dependência que tendem a se efetivar na medida em que o terapeuta se posiciona como superior, ocasionando no cliente a experiência da inferioridade (Rogers; Kinget, 1977).

Diante disso e tendo como objetivo do processo terapêutico na abordagem centrada na pessoa, Rogers apresenta algumas atitudes consideradas por ele facilitadoras e necessárias que o terapeuta deve assumir durante a jornada. Rogers (1981) ressalta que tais atitudes não devem ser apenas aprendidas teoricamente, tais ações necessitam ser praticadas, não podendo ser compreendidas fora do campo vivencial, sendo tal prática

essencial para melhor promoção do espaço acolhedor e seguro para o cliente. A forma com que o cliente percebe a relação é que determina como todos os elementos envolvidos na terapia irão ocorrer.

Para o processo psicoterápico ser considerado um sucesso, dois objetivos devem ser alcançados. O primeiro se refere à *crescente abertura à experiência*, na qual se faz inexistente a necessidade de defesa para os estímulos externos e internos, ou seja, a pessoa se torna aberta a experiências, tendo acesso total aos seus sentimentos sem precisar distorcê-los. Tal crescimento também proporciona o contato com o outro de forma aberta e sensível – sempre em movimento existencial flexível e adaptativo. O segundo objetivo se refere à *crescente confiança no próprio organismo*, onde o indivíduo se vê confiante no que diz respeito a seus comportamentos em cada situação existencial. O mesmo se sente seguro para orientar-se adequadamente com seus sentimentos e reações orgânicas, considerando-as como competentes para auxiliá-lo quanto ao seu comportamento. Rogers retrata tal evolução como “[...] viver sua experiência, confiar nela e usá-la como referência para guiá-lo em seus confrontos com a vida” (Tambara; Freire, 1999, p. 28).

Em 1957, Rogers publicou um artigo nomeado como “Condições necessárias e suficientes para a mudança terapêutica da personalidade”, no qual discutiu sobre três atitudes facilitadoras indispensáveis para o terapeuta, sendo elas: consideração positiva incondicional; empatia ou, como ele apresenta anos depois, atitude empática e congruência. O autor menciona:

[...] quando essas três condições estão presentes no terapeuta e o cliente as percebe pelo menos parcialmente, o movimento terapêutico continua, o cliente nota que aprende e se desenvolve, dolorosa e definitivamente, e ambos consideram que o resultado é positivo. Pode-se concluir dos nossos estudos que são atitudes como as que descrevemos, mais do que o conhecimento e a capacidade técnica do terapeuta, as principais responsáveis pela modificação terapêutica (Rogers, 1961, p. 66).

Sobre as atitudes, conforme apresentado por Rogers (1987), a aceitação incondicional refere-se à atitude positiva do terapeuta diante do cliente, independentemente do que este apresente no momento. O autor salienta que essa atitude aumenta a possibilidade de ter um movimento terapêutico, haja vista a experiência do cliente em se sentir aceito integralmente e não de maneira condicional.

Compreendemos por consideração positiva incondicional a atitude que resulta na aceitação incondicional do outro, não se tratando de aprovação. Para Rogers, o outro

possui necessidades fundamentais de ser valorizado, e isso demanda do terapeuta uma postura que possa acolher de maneira incondicional o cliente. Peretti (1997), seguidor assíduo de Rogers, salienta que o terapeuta, centrado no cliente, precisa se distanciar suficientemente de si mesmo a fim de promover uma escuta mais legítima possível do outro. Tendo em vista que um dos princípios da abordagem centrada na pessoa baseia-se no auxílio para o sujeito em sua ressignificação de autoconceito, Tambara e Freire (1999) apresentam que o conceito de si tende a se desajustar quando o sujeito tem suas experiências simbolizadas de maneira distorcida ou negada. Desta forma, é necessário o terapeuta comunicar sua aceitação em âmbito positivo através de atitudes que expressam respeito, acolhimento e valorização.

A consideração positiva incondicional descrita por Rogers não se refere a uma aceitação seletiva, em que valida-se aquilo que se escolhe acolher. Essa atitude tange tudo aquilo que o sujeito exprime sobre si, verbalmente ou não, de maneira direta ou indireta, sendo expresso por sentimentos diversos, os quais são recebidos sempre da mesma maneira. Na obra *Tornar-se pessoa* (1981), ele acrescenta que “[...] é sempre altamente enriquecedor poder aceitar outra pessoa [...]” (p. 32).

Rogers (1977/1981) menciona a capacidade empática do terapeuta ser indispensável para o processo psicoterapêutico. Tal capacidade é caracterizada por se colocar verdadeiramente no lugar do outro, dedicando-se para ver o mundo o mais próximo possível de como o outro vê; atentando-se a seu papel de captar e refletir sobre o que o cliente lhe apresenta [verbalmente ou não]. Isso, segundo Rogers, caminha ao contrário de apenas produzir respostas intelectuais para o cliente. O autor disserta que para ocorrer uma atitude empática genuína, o terapeuta deve estar numa certa medida dedicado a reorganizar seu sistema de necessidades e valores, pois, diferente de outras ações, como de tolerância e generosidade, a empatia não pode se basear apenas em nossos interesses.

Verificamos, neste ponto, a importância de diferenciar o conceito empatia e simpatia. O autor descreve que embora ambas representem formas subjetivas de conhecimento, na simpatia a participação do sujeito nas emoções do outro se faz em termos da experiência do próprio sujeito, referindo-se essencialmente a suas emoções, de modo que aja de acordo com seus próprios conceitos; trata-se de um campo mais reduzido comparado ao da empatia, o qual se dedica a apreender a experiência a partir da perspectiva de quem a experienciou, ou seja, com uma participação mais íntima possível (Rogers; Kinget, 1977; Tassinari; Durange, 2019).

Sobre empatia, Tambara e Freire (1999) apresentam que a partir da atitude descrita anteriormente, onde ocorre uma valorização incondicional, torna-se possível o terapeuta colocar-se na perspectiva da pessoa escutada, onde objetiva-se entrar em seu horizonte de compreensão. O centrar-se no cliente indica assumir um referencial interno deste, sendo um movimento indispensável na abordagem centrada na pessoa. Rogers (1987) afirma que ser empático consiste em agir baseando-se no quadro de referência interno do outro, como *se fosse o seu*. É preciso considerar os significados e componentes emocionais do sujeito, sem perder a condição do “se”. Este quadro referencial trata-se da compreensão que o cliente tem sobre si, não apenas como se sente, mas como compreende seu sentir (Rogers; Kinget, 1977).

Rogers (1977) se propõe a repensar as formas que gostaria de se referir à empatia, mencionando-a não mais como um “estado”, e sim como um processo, uma “maneira de ser”. O autor afirma que, em sua experiência, pôde perceber que muita empatia foi um dos fatores mais importantes das relações, sendo um dos caminhos mais propensos a gerar mudanças e aprendizagem (Rogers; Rosenberg, 1977).

Este movimento se refere a uma diligência, já que trata um pouco do outro, considerando ser impossível ser por completo. Tausch (1981) ressalta que somente o indivíduo vive suas experiências, ideia ressaltada por Rogers (1981), para quem a experiência é de suprema autoridade. Desta forma, o papel do terapeuta demanda continuamente confirmação se a aproximação tida é válida ou não. Ainda, Tambara e Freire (1999) explanam que ao se sentir valorizado, o cliente tende a posicionar-se de maneira segura na relação, levando em conta que, percebendo-se compreendido, a experiência resulta em uma autoconfiança também.

A partir daí, podemos observar que durante o processo, o cliente torna-se mais pessoa, desenvolvendo cada vez mais sua autonomia. Rogers e Kinget (1977) apontam que a atitude empática se distancia de qualquer movimento de avaliação ou métodos diagnósticos, considerando que o objetivo é a aproximação da perspectiva do sujeito. Desta forma, considerações críticas são contrárias à finalidade da atitude facilitadora descrita por Rogers. Tambara e Freire (1999) elucidam que o caráter de aceitação possibilita ao sujeito assumir uma atitude de interesse e investimento em si mesmo, tendo em vista seus processos, desafios e dificuldades; ou seja, a atitude empática incentiva o sujeitos a integrar-se aos aspectos da própria experiência na reconstrução de seu autoconceito de maneira mais congruente. Ainda, Rogers salienta que a atitude empática possibilita espaço no qual a pessoa se percebe como potente, conscientizando-se sobre

suas forças internas de crescimento.

Em um artigo publicado na obra *A pessoa como centro*, Rogers (1987) afirma que ser empático é uma maneira de ser complexa, a qual exige muito cuidado e sensibilidade. Ao mesmo tempo, também se refere a uma maneira sutil e suave de ser. O autor posiciona-se contra atitudes mecânicas e rígidas que tendem a centrar no terapeuta, salientando que a atitude empática torna a relação terapêutica mais flexível e resiliente (Rogers, 1981).

Por fim, em *Um jeito de ser*, uma das últimas obras de Rogers antes de falecer, o autor faz uma retomada de sua jornada até o momento. Ao comentar da atitude empática, também menciona a compreensão empática como a melhor forma do terapeuta se aproximar do mundo interno do cliente, sendo uma escuta ativa sensível (Rogers, 1987). Rogers atenta-se a uma terceira atitude necessária para o processo terapêutico. O autor disserta ser indispensável que o terapeuta seja ele mesmo na relação com o cliente, o que significa abster de ensaios e respostas prontas, demandando dedicação para ser congruente em seus posicionamentos. Em *Tornar-se pessoa* (1981), o terapeuta expressa sentir-se muito mais feliz com a oportunidade de ser ele mesmo e deixar que os outros sejam eles mesmos, tornando explícito seu interesse em propor tal atitude como essencial. Essa ideia não se trata de dizer o que se passa com o terapeuta, mas a ser transparente e coerente (Tambara; Freire, 1999).

Citada também como autenticidade e sinceridade, Rogers (1987) descreve a congruência como essencial, considerando que quanto mais o terapeuta se propõe a ser ele mesmo e remove as possíveis barreiras profissionais, maior é a possibilidade de que a relação terapêutica auxilie o sujeito em seu processo de mudança e crescimento. O autor também menciona a abertura para vivenciar a experiência do momento de forma genuína, ou seja, de modo transparente na relação com o cliente, o que pode ocasionar neste segundo a falta de percepção da resistência por parte do terapeuta, auxilia-o a abster-se dos possíveis mecanismos de defesa frente a desconfortos durante o processo. Ainda, o terapeuta afirma: “[...] dá-se uma grande correspondência, ou congruência, entre o que está sendo vivido em nível profundo, o que está presente na consciência e o que está sendo expresso pelo cliente” (p. 45).

Ainda em *Tornar-se pessoa*, Rogers expõe que a aceitação do sujeito necessita se dar de maneira autêntica e genuína. De início, tal atitude foi nomeada como autenticidade, porém, foi interpretada de maneira equivocada, tendo em vista que muitos profissionais consideraram que ser autêntico seria dizer tudo que viesse à mente (Tambara; Freire, 1999). Uma atitude congruente não pode ser praticada de maneira fictícia, pois não

promoverá uma mudança terapêutica. Por conta disso, Rogers (1981) considerou a genuinidade como uma atitude essencial do terapeuta centrado no cliente.

Contudo, além da necessidade de ser genuíno, o autor também aponta para o fato indispensável de que o terapeuta se dedique para ser congruente. A congruência citada por Rogers retrata o autoconceito do qual fala anteriormente, na obra de 1974. Ambos estão simbolizados na consciência sem distorções ou negações; ou seja, o terapeuta precisa estar aberto à experiência de si mesmo, pois em uma postura ameaçada ou distorcida, impossibilita a vivência genuína e ocasiona expressões para o cliente a partir de perspectivas distorcidas por suas defesas (Rogers, 1977).

Cury (1987) afirma que no período no qual a abordagem centrada na pessoa passou a considerar como central a “experienciação” na relação terapêutica como parte essencial do processo do cliente, a autenticidade do terapeuta passou a ser redimensionada. Para Barreto (2005), não se trata mais da consciência direta das experiências tomadas isoladamente, mas da consciência da experienciação. Nas palavras de Rogers (1981, p. 298):

[...] Congruência foi o termo a que recorremos para indicar uma correspondência mais adequada entre a experiência e a consciência. Pode ainda ser ampliado de modo a abranger a adequação entre a experiência, a consciência e a comunicação [...] (p. 298).

Entretanto, o terapeuta afirma que não é possível decidir quando a consciência será congruente com a experiência. O autor menciona uma opção existencial permanente que se refere à dinâmica onde a comunicação será congruente com a consciência que se tem da experiência. Em *Quando fala o coração*, última obra de Rogers revisada e publicada após seu falecimento, o autor ressalta que a congruência que ele menciona não significa dizer o que vem à mente, já que podem haver pensamentos e sentimentos que não são expressos. O terapeuta apresentar congruência se traduz na harmonia do que acontece na intimidade e que é, portanto, expresso. O autor acrescenta: “[...] Para mim, a essência da congruência é enfrentar a “coisa como ela é” e separá-la de nossas projeções e distorções [...]” (Rogers *et al.*, 1987, p. 65).

Para Rogers (1981), num processo terapêutico bem-sucedido, o sujeito torna-se aberto à experiência, experienciando seu organismo total de maneira plena e dispondo-se a vivenciar os estímulos tanto externos quanto internos sem defesas ou distorções. Tal movimento daria abertura para uma construção de personalidade dinâmica e não a fixaria

a partir da experiência, possibilitando genuinamente um processo flexível e adaptativo (Tambara; Freire, 1981).

Por fim, Rogers apresenta seis condições suficientes para que ocorra uma mudança construtiva de personalidade, sendo elas: 1) que duas pessoas estejam em contato psicológico; 2) que a primeira, sendo (a/o) cliente, encontre-se em estado de incongruência; 3) que a segunda, sendo (a/o) terapeuta, esteja congruente; 4) que (a/o) terapeuta dedique-se para experienciar a consideração positiva incondicional pelo cliente; 5) que (a/o) terapeuta experiencie uma compreensão empática do referencial interno do cliente e se dedique-se para comunicar esta vivência; e 6), que a comunicação do terapeuta para (a/o) cliente sobre sua consideração positiva incondicional e compreensão empática seja expressada constantemente de maneira efetiva (Rogers, 1994).

A proposta inicial de Rogers foi estabelecer as condições necessárias e suficientes para que sejam produzidas mudanças terapêuticas de personalidade do cliente, isto é, definir as condições cuja presença favoreça o processo de mudança. Isso a fim de que o homem possa viver de maneira mais integrada, com menos conflitos internos, seguindo em direção a comportamentos mais maduros (Rogers, Kinget, 1977). Ainda, frisamos que uma compreensão própria de si é resultado de uma compreensão de si tal como é concebida. Essa compreensão depende diretamente do que Rogers e Kinget (1977) conceitualizam como nível de angústia.

2.3 COMPREENSÃO DO FENÔMENO DA ANGÚSTIA NA ABORDAGEM CENTRADA NA PESSOA DE CARL ROGERS

Para elucidar o conceito angústia no contexto da psicoterapia, abordagem centrada na pessoa para Carl Ransom Rogers, é necessário ressaltarmos alguns pontos já ilustrados até aqui. Primeiramente, importante destacar a transformação sobre o olhar para com o sujeito na abordagem desenvolvida por Rogers. Tal encontro possibilita crescimento de ambos os envolvidos, partindo da premissa de que o protagonista da relação é o cliente, sendo este também responsável por guiar o caminho a ser percorrido durante o processo terapêutico. Na medida em que o sujeito tem espaço para reencontro e conhecimento sobre si mesmo, Rogers infere sobre a possibilidade da identificação da angústia nesse processo.

Durante a experiência clínica, Carl R. Rogers se mostra atento às aparições do fenômeno da angústia durante a vivência profissional. A fim de elucidar sua

compreensão, descrevemos alguns conceitos anteriores até a identificação da angústia. Como já citado, um dos principais objetivos e da abordagem centrada na pessoa é possibilitar ao cliente um ambiente que considera de forma positiva incondicional, compreendendo-o de maneira empática tudo o que se mostra durante o contato terapêutico. Durante esse processo, podemos observar alguns mecanismos de defesa, bem como o obscurecimento da percepção sobre si na estruturação ou reestruturação do “eu” (Rogers, 1992).

A noção de “eu” se dá da forma como o cliente se percebe, referindo-se também ao acesso ao campo experiencial, podendo ser a expressão de sentimentos, expectativas e/ou ações do sujeito. Rogers ressalta essa ideia apresentada em sua obra com Kinget (1977), onde menciona que “[...] a mudança terapêutica se relaciona, essencialmente, com a noção ou a imagem que o indivíduo faz do seu ‘eu’”. Outra estrutura também mencionada é a do “eu ideal”, interpretada como conjunto de características que o indivíduo gostaria de tornar claro como descrições suas (Rogers, Kinget, 1977). A partir daqui, destacamos novamente o conceito de congruência, caracterizado pelo estado de consonância entre o “eu” e as experiências; quando este se faz ausente, o sujeito se encontra num estado de incongruência, dando abertura a angústia (Rogers; Kinget, 1977; Tambara; Freire, 1999).

Estar congruente, para Rogers, implica em “sermos nós próprios”, fato que nos possibilita experienciar de maneira mais fluida uma vida plena. Nesta lógica, devemos nos desprender de critérios estabelecidos pelo externo, sendo por pessoas critérios, sociedade ou sistemas e ideologias tradicionais (Rogers, 1981). Hannoun (1980) descreve que o que Rogers interpreta por propriedade, posteriormente nomeada como congruência, refere-se a uma exigência por espontaneidade. Diante disso, ser próprio torna possível estabelecer com o outro um contato real a partir de uma percepção sobre si mais própria.

Como citado anteriormente, o conceito para Rogers refere-se também a uma correspondência adequada entre a experiência e a consciência, assim como a abertura para a adequação entre ambas e a comunicação. Ainda, Rudio (2003) acrescenta que a autenticidade se refere à aceitação e vivência da própria verdade ontológica; tal aproximação com o que se é próprio permite um reconhecimento sobre mais legítimo.

Portanto, podemos confirmar que a relação terapêutica na busca por autenticidade e autonomia do cliente possibilitaria congruência entre o “eu real” e o “eu ideal”, o que diminuiria possíveis mecanismos de defesa, dando abertura para as experiências existenciais mais próprias. Rogers e Kinget (1977) destacam que:

Para que o nível de angústia possa baixar é necessário que o indivíduo se sinta ao abrigo de todas as exigências, ameaças ou outras pressões, quaisquer que sejam. Esta liberdade deve, portanto, incluir o direito de recorrer a mecanismos de proteção temporários, tanto conscientes como inconscientes. Se o cliente se comporta de maneira defensiva numa situação que é claramente destituída de ameaça, isto é sinal de que sua angústia é extremamente aguda ou profundamente enraizada e, portanto, que a tolerância se impõe mais do nunca (Rogers; Kinget, 1977, p. 132).

A angústia em Carl Rogers é designada como um estado de desadaptação, fruto da incongruência vivida pelo indivíduo. Por incongruência o autor configura como um estado em que existe uma discrepância entre a noção de eu, que é percebida, e a experiência presente do organismo. Essa discordância trata-se da incoerência ao sentir algo, rejeitando-o a fim de manter-se seguro do que é tido como ameaça à percepção de si. Desta forma, manifesta tal afeto de maneira irresponsável, com um descompromisso consigo. Ainda que lhe pareça seguro, a consequência de tal distorção e/ou omissão acarreta privações que o indivíduo faz a si mesmo, limitando suas possibilidades de ser (Rogers; Kinget, 1977).

Neto e Ponte (2018) apresentam que ao alcançar o mais próximo de conformidade interna, o cliente acessa uma possível liberdade experiencial, que envolve a tomada de consciência de suas emoções junto com as escolhas referentes às mudanças na estruturação do “eu”. De acordo com Rogers (1981), o indivíduo em estado de acordo interno consegue restabelecer a simbolização correta de suas experiências, tendo em vista que passa por um intenso processo de avaliação sobre si para reestruturar seu autoconceito. Rogers afirma:

[...] de um modo geral, verifica-se que o processo se afasta da fixidez, do caráter remoto dos sentimentos e da experiência, de uma concepção rígida de si, de um afastamento das pessoas e da impessoalidade do funcionamento. Ele evolui para a fluidez, para a possibilidade de mudança, para o imediatismo dos sentimentos e da experiência, para a aceitação desses sentimentos e dessa experiência, para tentativas de construção, para a descoberta de um eu que se transforma numa experiência mutável, para a realidade e proximidade das relações, para uma unidade e integração do funcionamento (Rogers; Kinget, 1977, p. 68).

A partir disso, compreendemos que Rogers elucida a angústia como a ausência de congruência entre o que o indivíduo compreende sobre si e o seu projeto ideal de ser,

sendo um elemento indispensável no processo no qual a pessoa avalia e suscita mudanças. Nesse processo, o autor salienta que o terapeuta tem por objetivo favorecer um espaço onde o cliente sintasse o mais seguro possível para esta experiência, considerando-a difícil e desafiadora. Em decorrência disso, é possível evidenciar que a angústia para Rogers abrange significados no processo de atualização do cliente, ou seja, é atravessado por modificações do autoconceito do indivíduo. Além de evidenciado em estados de incongruência, a angústia está associada à experiência de lidar com mudanças sobre a percepção que tem de si dá margem a também pensar no fenômeno no sentido de uma maior consciência de si. Também, a sensação causada pela mesma torna explícito o risco das escolhas, quer seja o embate empreendido impulsivamente para reorganizar-se.

O fenômeno proporciona um passo importante para a integração de experiências, tendo em vista que, através dela, o sujeito integra e sente algo que diz respeito a sua existência. Tal estado é tido como precursor à simbolização de experiências geralmente sentidas como ameaçadoras. Compreendido como um estado difuso, Rogers e Kinget (1977) também salientam que o angustiar-se pode oportunizar ao cliente adquirir uma maior segurança interna, considerando que há o reconhecimento da realidade da pessoa.

Isso significa que, para Carl Rogers (1981), através de um processo de avaliação em busca do (re)encontro do autoconceito se reorganiza as informações sobre si, assim como ocorre a simbolização. Tal movimento proporciona a aproximação do que se é e do que se pretende ser. O crescimento se dá conforme o indivíduo se percebe como passível de transformação, acessa um estado de fluidez e consciência de seus sentimentos e vivências; caminho que o possibilita se integrar sobre si e aproximar-se de suas relações existentes e futuras. Esse caminho transcorre anteriormente por estados de rigidez de si, impessoalidade e afastamentos do outro (Rogers, Kinget, 1977).

Como citado anteriormente, a angústia é um elemento necessário para que o sujeito realize uma avaliação sobre si e se disponha para mudanças, porém, ressalta-se que esta operação não se dá de maneira fácil. Pode-se confirmar que a angústia é um caminho para obtenção de uma maior consciência sobre si, por vezes, gerando a sensação de dor a tal nível que se experienciam os riscos e possibilidades de escolhas (Rogers; Kinget, 1977; Neto; Ponte, 2018).

Rogers e Kinget (1977) compreendem como angústia um fenômeno natural, como a ansiedade o é, já que ambas representam possíveis experiências que podem ser vistas como ameaças para a estruturação do “eu”. As mudanças inerentes das estruturas “Eu Real” e o “Eu Ideal” demandam constantes acordos, assim como a consonância entre o

“eu” e as experiências; isso possivelmente gera a angústia na medida em que tais acordos não se encontram em concordância.

A angústia também é descrita na obra de *Psicoterapia e Relações Humanas*, volume I, de Rogers e Kinget (1977), sob um ponto de vista fenomenológico. Essa perspectiva identifica a angústia como um estado de mal-estar ou tensão cujo motivo o sujeito desconhece. Externamente, é vista como uma tomada de consciência latente, elucidando o indivíduo sobre o conflito entre seu eu e suas experiências. Quando isso ocorre, as manifestações de mecanismos de defesas se tornam mais raras, ou seja, o fenômeno constitui-se pela reação do organismo perante o estado de desacordo interno e perigo de tomada de decisão. Nesse sentido, o conceito de ameaça – o qual corresponde à visão externa do que é evidenciado internamente –, se refere à angústia. Com isso, o nível de ameaça para a estrutura do “eu” define a intensidade da angústia vivenciada.

De acordo com Rogers (1981), na busca pela compreensão do “eu”, a angústia é ativa na construção de problematização sobre si, caracterizando por fim o conceito como inerente às mudanças do autoconceito. A pessoa em processo de abertura a experiências externas e conscientização interna reflete, sente e assume suas possibilidades de escolha, compreendendo a vida como um processo constante de construção e desconstrução, com possíveis direções e não destinos.

CAPÍTULO III- RESSONÂNCIAS E DISSONÂNCIAS SOBRE O FENÔMENO DA ANGÚSTIA NA FILOSOFIA FENOMENOLÓGICA DE HEIDEGGER E NA ABORDAGEM CENTRADA NA PESSOA DE CARL ROGERS

No primeiro capítulo, apresentamos como a angústia é compreendida por Heidegger, fenômeno que tem lugar de destaque na ontologia fundamental apresentada pelo filósofo alemão. Observamos que a angústia, compreendida como uma tonalidade afetiva fundamental, revela como o ser-aí encontra-se junto aos entes. O autor ressalta que o ser-aí se abre sempre afetivamente e, afinado na angústia, se encontra diante do nada que constitui sua existência.

No segundo capítulo, contemplamos a angústia a partir da abordagem centrada na pessoa; uma linha psicológica humanista baseada na crença da potencialidade inerente de crescimento do indivíduo, e descrita por Carl Rogers como *tendência atualizante*. A angústia, por tal perspectiva, é compreendida no processo de autoconhecimento da pessoa, sinalizando estados onde ela encontra-se em incongruência, ou seja, um desacordo interno onde seu *self* real percebe-se distante do *self* ideal que o indivíduo tem como projeto sobre si.

A pesquisa ainda nutre o objetivo de buscar proximidades entre as duas visões, considerando o posicionamento do psicólogo estadunidense ao centralizar o que menciona como fenômeno. Assim, apresentamos a abordagem a fim de torná-la uma “filosofia” e não um método. Entretanto, como foi exposto, sob a ótica de Rogers, a angústia carrega o peso de sua caracterização como patologia. A tonalidade afetiva descrita por Heidegger é interpretada pelo terapeuta a partir do estado de ansiedade, o qual, em processo terapêutico, precisa ser “reajustado”.

Embora haja evidentes constatações, a partir de pesquisas como a de Amatuzzi e Carpes (2010), por exemplo, que se dedicaram a realizar uma aproximação entre a abordagem psicológica desenvolvida por Rogers e a fenomenologia de Husserl (professor e inspiração de Heidegger em seus primeiros passos), esta pesquisa destina-se a algo parecido. Amatuzzi e Carpes (2010) afirmam que, por mais que Rogers não possa ser considerado fenomenólogo e tampouco husserliano, é possível evidenciar aspectos fenomenológicos em seu pensamento. Ainda que os termos “fenomenologia” e “experiência” sejam descritos de maneira diferente pelos autores, não é nulo o projeto de compreender a fenomenologia de Rogers por meio de uma perspectiva husserliana. Diante disso, no presente trabalho, alçamos a tentativa de fazer o mesmo a partir da

filosofia heideggeriana.

Desse modo, dando prévia aos circuitos do tópico a seguir, nos cabe apresentar pontos em que é possível destacar a dissonância entre os pensamentos, assim como possíveis perspectivas neorogerianas entre a teoria de ambos. Vale lembrar que os resultados a seguir expostos partem de evidências interpretativas das obras do filósofo e do terapeuta, as quais foram estudadas com o objetivo de determinar se há possibilidade de encontrar pontos em comum entre suas teorias, tomando como conceitos estruturais do trabalho o fenômeno angústia e os conceitos que descrevem a perspectiva dos autores sobre o homem e sua existência.

3.1 DISSONÂNCIAS NA COMPREENSÃO DA ANGÚSTIA ENTRE HEIDEGGER E CARL ROGERS

No primeiro capítulo, foi possível nos aproximarmos da compreensão de Heidegger sobre a tonalidade afetiva que constitui a unidade do ser-aí lançado ao “mundo”. Conforme apresentado por Kahlmeyer-Mertens (2014), a compreensão não se dá de modo intelectual: “[...] 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...” (pp. 102-103). Heidegger (2015) disserta que a abertura originária do ser-aí não ocorre por meio da relação de conhecimento ou apreensão, ou seja, não se trata de dizer que o ser humano tem razão e sensibilidade. Para o filósofo alemão, a essência do humano, apresentada como ser-no-mundo, está sempre junto aos entes e por estes é afetada de alguma maneira, compreendendo sempre de modo afetivo. Ou seja, o ente privilegiado, ser-aí, tem seu ser originalmente afetado, constituindo a possibilidade de ser afetado por entes.

Muitos são os afetos dos quais o mundo abre ao ser-aí. No entanto, Heidegger aponta o privilégio de algumas tonalidades ditas como fundamentais, justificadas por serem afecções que despertam uma espécie de colapso na existência do ser-aí. Tais tonalidades afetivas fundamentais, conforme apresentadas por Kahlmeyer-Mertens (2020), suspendem os sentidos fundamentados dados pela fatualidade mundana, livrando o ente privilegiado de determinações impessoais e o movendo a confrontos com seu caráter de poder-ser.

Para Heidegger (2015), em *Ser e Tempo*, a tonalidade fundamental que abre o

ser-aí para o poder-ser próprio é a angústia. O autor não menciona o fenômeno das tonalidades afetivas fundamentais com fenômenos ontológicos ou ônticos, como emoções, humores ou até mesmo estados de ânimo. Contrária a essa ideia, Rogers apresenta a angústia como um mal-estar desconhecido, indicador de ameaças à noção do “eu” e possivelmente patologizante, tornando distante uma compreensão semelhante sobre o fenômeno entre os autores.

Além disso, Heidegger não se refere à angústia como patologia negativamente ou restritivamente. A seu ver, o fenômeno trata-se da estrutura existencial que possibilita a manifestação e compreensões de angústias caracterizadas como psicológicas, que não são identificadas por determinações de âmbito ôntico. Para destacar ainda mais tal dissonância, ele acrescenta que

[...] A angústia singulariza o ser-aí em seu próprio ser-no-mundo que, compreendendo, se projeta essencialmente para possibilidades. Naquilo por que se angustia, a angústia abre o ser-aí como ser-possível e, na verdade, como aquilo que, somente a partir de si mesmo, pode singularizar-se na singularidade (Heidegger, 2015, p. 254).

Rogers (1975), ao referir-se sobre o acordo interno, o caracteriza tal qual o estado de acordo existente entre a experiência e a representação desta à consciência do indivíduo, possibilitando sua vivência autêntica. A esse respeito, Rogers e Kinget (1977, p. 107) salientam,

[...] Desta definição conclui-se que a apreensão autêntica de si corresponde muito amplamente à compreensão de si tal como é aqui concebida. Ora, esta compreensão depende diretamente do nível de angústia. Em consequência, quanto menos sujeito à angústia esteja o indivíduo, melhor ele se compreende (ou, melhor ele é capaz de se compreender). Quanto melhor se compreende, mais próximo está de atingir o acordo interno do que se trata aqui.

A analítica do ser-aí, o fenômeno central desta pesquisa, remete o ente privilegiado à totalidade da existência como ser-no-mundo, enquanto na descrição da teoria humanista, trata-se de um estado psicológico e/ou emocional pelo qual se desvenda alguma patologia, acarretando dificuldades na jornada de autoconhecimento e simbolização sobre si que seja considerada própria.

Diante de tais discussões, podemos considerar que há possibilidades de encontrar alguma semelhança entre as compreensões sobre o fenômeno da angústia entre os

autores? Ambos realizam suas análises sobre angústia a partir do “*por que*” e do “*com que*”. Para Rogers (1977), como citado anteriormente, a angústia se faz presente como uma manifestação do organismo em estados de desacordo interno. Enquanto para o filósofo alemão, “o por que a angústia se angustia desvela-se como o com quê da angústia: o ser-no-mundo” (Heidegger, 2015, p. 254).

Em Rogers, a angústia ou o “*por que*” da angústia ocorre frente à presença da ameaça à estrutura do *self*, indicando a necessidade do confronto consigo mesmo e estabelecendo, assim, atitudes de defesas que podem limitar o crescimento. O fenômeno, ao contrário de uma constituição ontológica, se faz a partir de uma estruturação psicológica. Tão logo, podemos inferir que a angústia para Rogers é a tensão gerada pelo desconforto na reorganização da concepção de si. O “*com que*” da angústia, para o terapeuta estadunidense, refere-se ao estado de desacordo entre a concepção de si e a experiência vivida. Segundo o psicoterapeuta, a angústia deve-se sempre ao medo, tensão ou ansiedade de conscientizar-se e perceber-se distante ou contrário ao seu projeto ideal de si (Rogers; Kinget, 1977).

Por outro lado, o “*por que*” da angústia em Heidegger (2015) pode confundir-se com o “*pelo que*”, considerando que o porquê é o próprio ser-no-mundo. Heidegger menciona que a estrutura existencial do “ser-aí” já é, desde seu fundamento, angustiada, tendo em vista que à medida que estão lançadas as possibilidades, o ente privilegiado depara-se com seu ser lançado, devendo assumir a responsabilidade por ser, ainda que o faça de maneira dispersa no impessoal. Quanto ao “*com que*” da angústia, refere-se à própria constituição ontológica do ser-aí; sua determinação e falta de fundamento é “*com que*” da angústia. O autor salienta que este ente privilegiado não pode angustiar-se por outro ser-aí ou por um objeto intramundano; mas angustia-se pela responsabilidade de ter de ser quem se é, da existência mesma (Heidegger, 2015).

Sobre o fenômeno, Rogers versa sobre a tensão e mal-estar ocasionado, cujo motivo o sujeito desconhece. Esta experiência, como mencionado anteriormente, ocorre frente ao desacordo interno e à ameaça de sua conscientização. Portanto,

[...] de um ponto de vista fenomenológico, a angústia é um estado de mal-estar ou tensão cuja causa o indivíduo não conhece. Vista do exterior, a angústia corresponde a uma tomada de consciência latente, pelo indivíduo, do conflito que existe entre o seu eu e a totalidade de sua experiência. Quando esta tomada de consciência se torna manifesta, a atuação das defesas se torna cada vez mais difícil. A angústia constitui a reação do organismo à "subacepção" deste estado de desacordo e ao

perigo de tomada de consciência – que exigiria uma modificação da estrutura do eu (Rogers; Kinget, 1977, p. 170).

Do excerto acima, podemos afirmar que, para os autores, a angústia anuncia a demanda por novas significações e reorganizações da estrutura do *self*, responsáveis por representar a ausência de congruência entre o *self* real e o *self* ideal. Mesmo sendo considerado um estado difuso, Rogers aponta a possibilidade oportunizada pelo fenômeno de que, durante o processo psicoterápico, há a possibilidade de acolher e dar abertura às mudanças. Trata-se de um movimento que se orienta pelo conteúdo da experiência dada através do espaço terapêutico. Nesse sentido, Rogers e Kinget (1977, p. 43) defendem “[...] uma maior apreciação, uma maior expressão e uma utilização mais funcional dos recursos internos latentes do indivíduo”. Heidegger apresenta uma concepção bem distante ou consideravelmente contrária à de Rogers, quando define que,

A angústia não é somente angústia com... mas, enquanto disposição, é também angústia por... O porquê a angústia se angustia não é um modo determinado de ser e de possibilidade de ser-aí. A própria ameaça é indeterminada, não chegando, portanto, a penetrar como ameaça nesse ou naquele poder-ser faticamente concreto. A angústia se angustia pelo próprio ser-no-mundo. Na angústia perde-se o que se encontra à mão no mundo circundante, ou seja, o ente intramundano em geral. [...] A angústia retira, pois, de ser-aí a possibilidade de, na decadência, compreender a si mesmo a partir do “mundo” e da interpretação pública. Ela remete ser-aí para aquilo porque a angústia se angustia, para o seu próprio ser-no-mundo. A angústia singulariza o ser-aí em seu próprio ser-no-mundo que, compreendendo, se projeta essencialmente para possibilidades (Heidegger, 2015, p. 254).

A angústia, em Heidegger (2015), não possui um correlato intencional, pois a angústia se angustia com o próprio nada. Para fazer compreensível tal concepção apresentada na analítica existencial, o filósofo alemão aponta que,

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).

Em *Ser e Tempo* (2015), Heidegger assinala que existindo, o ser-aí é o fundamento do seu poder-ser, pois só existe como o ente que está entregue à responsabilidade de ser

o ente que é. Isso indica que, sendo-fundamento, lançado, o ente privilegiado permanece constantemente aquém de suas possibilidades, existindo somente a *partir dele e enquanto ele*. Outro significado importante dessa estrutura existencial é que ser-fundamento, portanto, nunca pode apropriar-se do ser mais próprio em seu fundamento. O filósofo ainda aponta: “[...] O caráter desse não determina-se, existencialmente da seguinte maneira: sendo si-mesmo, o ser-aí é o ente que está-lançado enquanto si mesmo”. Casanova (2015, p. 128) elucida que 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”. Existindo, o ser-aí é seu fundamento, se compreende a partir de possibilidades e, por isso, compreende-se sendo ente lançado. Assim, diferentemente de Rogers, cujo pensamento aponta que o homem sempre parte de uma concepção já estruturada de si e mesmo que, quando fluída, busca sempre por referências de si mesmo, para as quais pretende voltar ou chegar. O ser-aí descrito por Heidegger está sempre numa ou noutra possibilidade, não é uma ou outra e, em seu projeto existenciário, as recusa. O autor ainda salienta que,

Enquanto lançado, o projeto não se determina apenas pelo nada de ser-fundamento. Enquanto projeto, ele é em si mesmo essencialmente um nada. Todavia, essa determinação não significa de modo algum, a qualidade ôntica do que não tem “sucesso” ou “valor”, mas um constitutivo existencial da estrutura ontológica do projetar-se (Heidegger, 2015, p. 365).

O nada, na analítica existencial heideggeriana, não se refere a uma das possibilidades da vida, pertence à própria existência, ou seja, o ser-aí tem seu ser marcado pelo nada, afetado desde sempre pelo movimento de “encontrar-se”. Não está relacionado a um sentimento casual. Também, o nada não caracteriza como um ente não pode ser confundido a um estado que tenha por sentido alguma ameaça, não sendo algo a ser definido ou coisificado. Werle (2003) insinua o nada como o próprio véu do ser, que se revela por meio da angústia em nossa existência. Desta forma, refere-se ao nada e à angústia como fundamentos da existência, onde angustiado, suspenso no nada, o ente privilegiado é exposto a todas suas possibilidades, salientando seu privilégio sobre a facticidade existencial: a morte. Ou seja, desvelado pela angústia, o nada anuncia a própria finitude do ser-aí.

Demarcando maior distância entre os autores, Rogers aponta o conceito nada como sinônimo de desapego de traços ou convicções sobre si, onde, em processo

psicoterápico e a partir do desenvolvimento pessoal [com a vida sendo um processo fluido], não haveria “nada” fixado. Além disso, este estado caracterizado pelo autor como “a pessoa em pleno funcionamento”, no qual se define a “vida boa” como um processo do sujeito interiormente desprendido, mergulhado em seu processo de tornar-se o que se é, só se faz possível com a ausência da angústia e seus mecanismos de defesa.

A diferença entre Heidegger e Rogers também pode ser observada na descrição do fenômeno da angústia. Inwood (2002), ao descrever a angústia em seu *Dicionário Heidegger*, acentua que o fenômeno “[...] nos tira do familiar e descobre o puro Dasein e seu mundo vazio” (p. 8). Enquanto para Rogers o fenômeno é tido como um estado emocional de desconforto derivado do desacordo interno (Moreira, 2010). Os autores ainda complementam que assim como a ansiedade, a emoção é assinalada junto à angústia na abordagem, quer seja a experiência de angustiar reações normais frente a situações percebidas pelo sujeito como ameaçadoras, indicando possível desadaptação. Ainda, o tópico também cita Heidegger sublinhando a dissonância entre o filósofo e o terapeuta. Aqui, novamente frisamos: Heidegger discorre sobre angústia como tonalidade afetiva fundamental que abre o ser-aí ao seu poder-ser; quando, em contrapartida, Rogers a identifica como um indicador de desadaptação e desacordo interno.

Também há destaque para outro possível projeto de aproximação que não se faz possível entre os pensadores. Rogers (1902-1987), em face ao fenômeno angústia em sua prática clínica, e a partir de uma abordagem psicoterapêutica que trata das questões típicas do ser humano, apoia-se numa visão de homem que escolhe, avalia e decide, atravessado por uma capacidade inerente de atualização. O autor descreve a angústia como aquela que perpassa a pessoa que se engaja no processo de crescimento pessoal, deparando-se com o desconforto diante de uma eventual necessidade de mudança pessoal, sendo ela mesma seu centro. A esse respeito, Moreira (2007) ressalta sobre o empenho do terapeuta em manter-se ao longo de toda sua obra com a concepção da noção de pessoa como centro.

Para Rogers, ainda que no zelo, o terapeuta em âmbito do processo terapêutico não consegue acolher totalmente a angústia, tendo em vista que esta refere-se a um dos processos mais importantes no qual o cliente tende a “experienciar-se”, a “conscientizar-se” e, assim, escolher de maneira mais própria. O papel do psicólogo ocorre por meio de atitudes que facilitam e oportunizam espaço para tal experiência de maneira que seja considerada segura pelo sujeito, na crença que tal relação de ajuda encorajaria o cliente no trato compreensível ao olhar para si mesmo e suas relações. Amatuzzi (2010) ressalta

o projeto de Rogers em propor teorias em termos de disposições e não de técnicas terapêuticas.

Neto e Ponte (2018), a partir da compreensão de Rogers sobre o fenômeno central deste projeto, afirmam que a angústia é condição fundamental da terapia, apresentando-se como desacordo interno e, portanto, necessitaria ser superado. Com isso, ela está diretamente ligada à reorganização psicológica mencionada pelo terapeuta como “modificação do ‘eu’”. É possível compreendê-la como processo intrínseco de reconhecimento do potencial inerente do homem e do efetivo movimento de crescimento e de desenvolvimento de recursos para lidar com as vivências de forma própria, sejam elas angustiantes ou não. Contudo, a abertura experiencial proporcionada por tal dinâmica não pode ser indicada como “*poder-ser*”, elucidado na filosofia heideggeriana como: “angústia traz luz”.

Em Heidegger (2015), compreendemos que na analítica existencial não há uma ascensão da propriedade vinda da improriedade, tendo em vista que até mesmo na angústia ambos se fazem enquanto possibilidades de modo de ser do ser-aí. Casanova (2015, p. 128) expõe que, “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”. Angustiados, os entes do mundo se mostram encobertos por um mesmo véu onde tudo se nivela, as ocupações cotidianas perdem o sentido e, daí em diante, o ente privilegiado escolhe seu projeto vivenciando-o de maneira fática no mundo. Mas, o ser-aí não pode extinguir-se da decadência, considerando que, como *a voz do ser*, essa sempre aparece enquanto possibilidade, ou seja, não se pode superar as ocupações. Angústia é tonalidade afetiva fundamental que revela ao ser-aí seu ser como possibilidade. Diferentemente da perspectiva humanista de Rogers, o ser-aí angustiado de Heidegger não deve buscar a libertação da angústia. A própria angústia já é a possibilidade de libertação ao próprio de sua existência, quer seja “[...] um modo existenciário de realização do poder-ser que se é” (Casanova, 2015, p. 247).

Nesse sentido, constatamos que a analítica do ser-aí elaborada por Heidegger não retrata uma teoria na qual a psicologia pode se fundamentar, mas, fornece uma compreensão do ser do homem como possibilidade. Uma abordagem psicológica não pode ignorar estruturas fundamentais apresentadas pelo filósofo alemão para alcançar a demanda de encaixe sobre a percepção do ente privilegiado no âmbito clínico. Em Rogers, a angústia é exemplificada como sentimento que faz com que a pessoa se encontre em estado de sofrimento. A angústia revela a fragilidade da estrutura do eu, elucidando mais

uma vez o projeto ideal que o sujeito deseja alcançar a partir da *ACP*. O correlato intencional da angústia é compreendido como uma ameaça terrível que tende a desorganizar a concepção confortável e segura da noção de *eu*, ou seja, retrata novamente o fenômeno como patologizante, sendo psicologizado. Dentre evidentes dissonâncias dissertadas anteriormente, destacamos uma possibilidade de aproximação em um movimento neorogeriano.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger afirma 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 propriedade e da impropriedade. Já Rogers disserta sobre a angústia como experiência que se dá através de estados descritos por ele como incongruência, embora sua vivência também venha a possibilitar significados ao sujeito a partir de uma genuína consciência sobre si, oportunizando experiências congruentes ou mesmo a permanência em estados de incongruência.

Ao tratar da angústia, Heidegger (2015) menciona que o fenômeno é fonte de autenticidade, pois atribui à revelação a lucidez de poder, sendo tal fato libertador. Bicca (1997) descreve que a angústia efetua uma certa “limpeza” no terreno da existência, o que torna possível a reapropriação do ser-aí. Como já descrito, embora não seja ela mesma singular, a angústia singulariza, e tal singularização retira o ser-aí da decadência e revela ao ente privilegiado a propriedade e a impropriedade, ou seja, o ser-aí é chamado a apropriar-se do que se é. Em outras palavras, a antecipar-se face à existência fática e lançada desde sempre na decadência (Werle, 2003).

A propriedade do modo de ser reserva ao ente privilegiado o comprometimento com a entrega perante a realização do sentido próprio de sua existência, tendo por consideração seu projeto singular. Nas palavras de Heidegger (2012, p. 58):

[...] Entregar-se ao sentido é a essência do pensamento que pensa o sentido, este significa mais do que simples consciência de alguma coisa. Ainda não pensamos o sentido quando estamos apenas na consciência. Pensar o sentido é muito mais. É a serenidade em face do que é digno de ser questionado.

A obra de Heidegger (2015) faz muita referência à propriedade do modo de ser do ser-aí, isto é, o modo como o ente que nós somos se comporta de forma mais própria na medida em que existimos no mundo. Trata-se de apropriar-se de si mesmo do ser-aí, isto é, agir em si e por si mesmo, de forma a poder vir-a-ser quem se é.

[...] Esse deixar o si-mesmo mais próprio agir em si por si mesmo, em seu ser e estar em dívida, apresenta do ponto de vista fenomenal, o poder-ser próprio, testemunhado no ser-aí. A sua estrutura existencial deve ser agora liberada numa exposição. Somente assim penetraremos na constituição fundamental da propriedade da existência que se abre no próprio ser-aí (Heidegger, 2015, pp. 376-377).

Essa breve conceitualização permite, conforme o exposto, demarcar a propriedade definida por Heidegger como o modo de ser no qual o ser-aí é chamado para o cuidado do seu caráter de poder-ser si mesmo. Singularizado, tal ente pode assumir a responsabilidade pelo seu poder ser, o que implica na antecipação de si no campo de possibilidades em sua existência.

Vivendo normalmente na impropriedade, na mundanidade, o ser-aí angustiado tem a possibilidade de assumir a propriedade. Ao aprofundar ontologicamente a questão da escolha entre o próprio e o impróprio, a angústia é ainda mais originária. Diante da propriedade, o ser-aí despede-se de todo conhecimento público obtido para dar espaço ao seu poder-ser. Quanto à impropriedade, o filósofo alemão define como estar inteiramente absorvido pelo mundo, no impessoal; estado no qual Bicca (1997) descreve como não ser si próprio, um estar-no-meio-do-mundo.

Heidegger (2015) ainda atesta que o comportar-se do ser-no-mundo diante da cotidianidade mediana ocorre a partir de um encobrimento da compreensão da possibilidade originária da existência, o que implica na experiência de impropriedade, de inautenticidade, acarretando decadência enquanto autocompreensão. Também referenciada como impropriedade, Heidegger discorre sobre o modo de existir que adota o referencial dos outros e anula a responsabilidade de sua existência para si. Em *Ser e Tempo*, o autor destaca:

O ser-aí, enquanto convivência cotidiana, está sob a tutela dos outros. Não é ele mesmo que é, os outros lhe tomam o ser. O arbítrio dos outros dispõe sobre as possibilidades cotidianas de ser do ser-aí [...] O impessoal pertence aos outros e consolida seu poder (Heidegger, 2015, p. 183).

O modo de ser impróprio do ser-aí se fundamenta como o modo de ser no qual o ser-aí é interpretado como mais um ente simplesmente dado, de forma a perder-se completamente de vista como possibilidades.

Para Rogers, em uma possível consonância, congruência e incongruência também

são descritas como possibilidades de se estar e se encontrar o cliente. O significado do termo congruência passou por várias alterações ao longo da elaboração da Abordagem Centrada na Pessoa Idealizada por Rogers, acentuando as diferentes interpretações. A congruência, sendo o último termo utilizado por Rogers, diz respeito a harmonizar algo que se expressa externamente em consonância com o conteúdo interno do sujeito. Rogers utiliza-se desse termo pois, ainda que os outros se façam presentes durante a relação terapeuta-cliente, a congruência é uma das predisposições necessárias sob a perspectiva do autor em orientação a futuros conselheiros (Marques, 2000).

Ao tratar do *self*, Rogers (1992) apresenta um termo final do desenvolvimento da personalidade que é representado pela congruência de base entre o campo fenomenológico da experiência e a estrutura conceitual do *self*; situação essa que traz luz à libertação de concepções rígidas de si, e a liberdade face a qualquer tensão ou ansiedade interna. Isso significa que toda compreensão sobre si a partir do outro ou de simbolizações distorcidas através do que o terapeuta menciona como estados de incongruência, tornam-se passíveis de ressignificações. Rogers também aponta o resultado de uma maior consonância entre o que define como *self* real e *self* ideal, tendo em vista não só a conscientização de ser quem se é, mas também a responsabilização desta escolha de ser.

Como visto no decorrer desta investigação, ao definir angústia, Rogers acentua o conceito de desacordo interno. Rogers o define como estado de incongruência do cliente. Ressaltamos a significativa discrepância entre a experiência direta do que está se passando no organismo, daquilo que está sendo simbolizado-configurado pelo *self* e do que é expresso como comportamento. A incongruência é uma discrepância fundamental entre o que o cliente experimenta, o que ele registra, simboliza e representa dela conscientemente, bem como a maneira como ele comporta e expressa isso. Ao ser manifestada, mostra-se como um estado de vulnerabilidade na ausência de consciência sobre o que tem experienciado. Este processo pode impossibilitar, inclusive, o cliente compreender-se em desacordo interno, privando-o de uma consciência sobre suas vivências, comportamentos e abertura para simbolizações; distorcendo e bloqueando todo e qualquer conteúdo que se apresente de maneira ameaçadora ao seu *self*.

Rogers descreve sobre isso nas proposições XI, XIII E XIV da personalidade na sua terceira obra publicada, conforme exposto:

[...] XI) À medida que vão ocorrendo experiências na vida de um indivíduo, estas são: a) simbolizadas, percebidas e organizadas

numa certa relação com o self; b) ignoradas porque não se percebe a relação com a estrutura do self; c) recusadas à simbolização ou simbolizadas de uma forma distorcida porque a experiência é inconsistente com a estrutura do self; [...] XIII) O comportamento pode surgir, em alguns casos, de experiências orgânicas e de necessidades que não foram simbolizadas. Esse comportamento pode ser inconsistente com a estrutura do self, mas nesses casos o comportamento não é «apropriado» pelo indivíduo; XIV) A desadaptação psicológica existe quando o organismo rejeita da consciência experiências sensoriais e viscerais importantes que, por conseguinte, não se simbolizam nem se organizam na “Gestalt” da estrutura do self. Quando se verifica esta situação, há uma tensão psicológica de -base ou potencial (Rogers, 1992, pp. 507-514).

Diante do que foi apresentado até aqui, notamos que Rogers (1992/1961) se empenha por tornar claro que as experiências apropriadas para si do mundo externo são, por vezes, impostas pelas pessoas como “critérios” na formação da percepção de si; somadas às experiências bloqueadas ou ignoradas em prol da segurança ao que se tem estruturado como noção de si. A incongruência é expressa através de estados de ansiedade ou, como já mencionado, através do fenômeno da angústia no qual o motivo é desconhecido, gerando tensão e distorção da percepção. Ao conscientizar-se dos possíveis estados de desacordo interno, Rogers descreve sobre a possibilidade de abertura a uma compreensão não só empática, mas também flexível de si, considerando a elucidação do potencial inerente do ser humano, definida por ele de tendência atualizante.

Além disso, vale ressaltar a ausência de um empreendimento, pelo qual se busca aproximar teoricamente os fenômenos *propriedade* e *impropriedade* descritos por Heidegger e os conceitos *congruência* e *incongruência* apresentados por Rogers. Com isso, a partir de agora, nos valem da proposta de uma leitura heideggeriana sob os conceitos apresentados pelo terapeuta estadunidense. As teorias sobre autenticidade e inautenticidade foram por eles formuladas à luz de temas que expressam semelhanças e diferenças que se dão nas suas concepções da condição humana, sendo uma em âmbito filosófico e ontológico e outra a partir de um viés psicológico e ôntico.

Em uma possível leitura heideggeriana sob o termo congruência de Rogers, é possível compreender que o *vir a ser* próprio não caracterizaria o movimento de substituir antigos modos por novos modos de ser, antes compreender e agir de acordo com características e potencialidades intrínsecas à estrutura existencial. Ainda nessa linha de pensamento, o ser impróprio indica um estado onde as possibilidades inerentes da vida são distorcidas, ou até mesmo ignoradas, a partir de um conhecimento que é público; aqui

podemos pensar na cotidianidade mediana de Heidegger ou nas pessoas-critérios retratadas pela teoria rogeriana.

Ribeiro (2012) assinala que a autenticidade do ser pode indicar o momento em que o homem alcançou, através de um processo de investigação interna [seja em um viés psicoterápico ou não] sua maneira original de ser, além de ter compreendido modos de agir e pensar que lhe trazem o finar de incômodos e angústias diante da vida e dos outros indivíduos. Quanto ao modo impróprio de ser, este não caracteriza o sujeito em um estado falso de ser, mas como aquele que ainda não tomou consciência sobre si mesmo, que ainda não descobriu modos de ser que lhe são peculiares.

Apesar de sugerir uma leitura distante do que se pode considerar a herança da fenomenologia heideggeriana, é evidente o objetivo de Rogers em estabelecer métodos que proporcionam um espaço seguro, no qual o sujeito, em estado de incongruência, não apenas pudesse perceber-se congruente em algum momento de sua existência, mas se reconhecesse e tivesse a escolha em ambiente compreensível de *se* precisar, de continuar vivenciando o próprio desacordo interno até que pudesse assumir a responsabilidade de *ser quem se é*.

Por fim, entendemos que Rogers não pretendia estabelecer um método estruturado e padronizador do psiquismo humano. O terapeuta apresentava sua teoria a partir de uma metodologia pela qual buscava dar vez a uma “filosofia de vida”, apontada por ele da seguinte forma:

A nossa experiência na formação de conselheiros sugere que o princípio de orientação filosófica do indivíduo (que pode corresponder ou não à sua filosofia verbalizada) determina, segundo alguns parâmetros, o tempo que demorará até se tornar num conselheiro competente (ROGERS, 1951, p. 20).

Rogers destaca alguns nomes que o inspiraram no desenvolvimento da abordagem centrada na pessoa, dentre eles, cita Søren Kierkegaard; Martin Buber e Otto Rank, de vertentes humanistas, existenciais e até mesmo psicanalíticas (Rogers, 1961). Branco e Cirino (2017) sinalizam a referência de autores fenomenólogos nas obras de Rogers, como José Ortega y Gasset, Paul Tillich, Simone de Beauvoir, Maurice Merleau-Ponty e até mesmo Martin Heidegger. Acrescentamos a isso que, em suas obras, Rogers faz referência a esses filósofos, mas sem nenhuma discussão sobre a fenomenologia. Ainda assim, há textos nos quais o autor discute a fenomenologia sem citar fenomenólogos.

Diante disso, é possível encontrar alguma inspiração da fenomenologia de Heidegger na estruturação da abordagem centrada na pessoa idealizada por Rogers? Já que, sobre o conceito central do projeto, pudemos constatar dissonâncias claras ao invés de uma herança da filosofia heideggeriana? Ao tratar dos termos “fenômeno” e “fenomenologia”, Rogers traz em suas obras passagens nas quais se debruça sobre essas temáticas.

Na obra *Terapia Centrada no Cliente* (1951) – um dos livros tidos como base para a inserção dos estudos e aprofundamento da ACP – Rogers, ao apresentar pela primeira vez a abordagem e seu desenvolvimento de maneira centralizada, menciona que um dos primeiros requisitos se traduz na capacidade de produzir resultados efetivos. Para isso, o fundamental seria priorizar os fenômenos e não a teoria. Tal apontamento reforça a dedicação do autor durante toda sua construção teórica ao enfatizar a pessoa e, posteriormente, a relação como centro. No mesmo livro, ele cita o conceito “fenômeno” várias vezes buscando referenciar a experiência como foco do processo.

Encontramos neste ponto uma brecha para elucidar possíveis distorções tidas em relação a Rogers e suas referências teóricas e filosóficas. Diante disso, apresentamos um dos principais arcabouços teóricos passíveis de observação nos materiais de Rogers e que constantemente são confundidos com fenomenologia. Em meados dos anos 50, quando ainda estava na Universidade de Chicago, Rogers conheceu Eugene T. Gendlin, precursor da Terapia Experiencial, também conhecida como Terapia Orientada pela Focalização. Gendlin foi supervisionado por Rogers, onde permaneceu na equipe de pesquisa por 11 anos. Ao lado de nomes como Abraham Maslow e o próprio Rogers, Gendlin contribuiu para a consolidação da Psicologia Humanista assim como, do início de grupos de encontros. Gendlin (1992), com formação filosófica, se interessa por compreender as razões e a maneira em que a filosofia poderia articular com os pressupostos básicos os quais havia tido contato através da “terceira força”.

Tambara e Freire (1999) apontam que Rogers, durante seu período de estudos e pesquisas em Wisconsin, viu Gendlin como um dos responsáveis pelo seu projeto de psicoterapia com esquizofrênicos. O terapeuta estadunidense foi influenciado pelo austríaco em seu tema de doutorado de 1958, em específico acerca do conceito de “experienciação”. Segundo Messias e Cury (2006), na obra *Tornar-se Pessoa*, é possível identificar a experienciação como uma das bases conceituais da obra, explicitamente no capítulo “A psicoterapia considerada como um processo”. Além disso, os conceitos de congruência e incongruência, citados também neste capítulo, têm por critério fundamental

a abertura, na qual o sujeito é capaz de experimentar em relação à sua própria experiência – quer seja o nível de experienciação investigado por Gendlin. Tal impacto teórico permitiu a Rogers o abandono de um modelo positivista, pelo qual se evidenciavam os “conteúdos da experiência”, para um referencial fenomenológico existencial, que por sua vez, centralizava o experienciar enquanto um processo.

Mas afinal, a que se refere o conceito de experienciação apresentado por Gendlin? Nas palavras do autor: “Experienciação é o processo de sentimento, vivido corpórea e concretamente que constitui a matéria básica do fenômeno psicológico e de personalidade” (Gendlin, 1964, p. 111). Messias e Cury (2006) afirmam que, para compreender esse conceito, é indispensável manter a ideia de algo que se move, representa diferentes modos ou dimensão do processo experienciado. O autor austríaco salienta que não devemos questionar o que e como o cliente experiencia, pois qualquer coisa que o sujeito manifeste – seja sentimentos passados, fatos, situações ou ideias – tem pouca importância diante da experienciação imediata. Gendlin ainda diferencia o conceito de processo e conteúdo; entendendo este segundo enquanto todo tipo de símbolo derivado da experienciação durante o processo de criação do significado.

Rogers (1961), ao contemplar o conceito de experienciação de Gendlin em sua estruturação sobre processo terapêutico, desloca suas atenções para um foco centrado sobre experiência subjetiva do cliente e sua maneira de ser. Tal ato faz com o que ele próprio supere sua teoria – antes focalizada nas relações causais e resultados objetivos – pelo processo terapêutico. Ademais, suas exposições sobre os possíveis estágios experienciais se apresentaram de maneira mais fluida. Em sua justificativa, a partir da nova inspiração e atualização da ACP, o terapeuta descreve que uma pessoa congruente é eficaz em adaptar-se e atualizar conceitos e símbolos que tem sobre si e o mundo, se percebendo mais flexível. Já o sujeito em estado de incongruência se posiciona de maneira rígida, limitando-se a ajustes e simbolizações novas de seu próprio processo. Por fim, Rogers (1961) frisa que quanto mais baixo o grau de experienciação, mais indícios de um contato pobre entre a pessoa e a própria experiência.

Para além da influência demarcada acima, o terapeuta estadunidense também salienta em sua terceira obra o conceito “campo fenomenológico”. Rogers (1961) o define da seguinte forma:

O aspecto essencial, no que se refere à terapia, quando vista deste ângulo, é que a maneira como o cliente percebe os objetos do seu

campo fenomênico - as suas experiências, sentimentos, o seu self, as outras pessoas, o ambiente - sofrem uma modificação no sentido de uma maior diferenciação (p. 146).

Rogers dedica-se em suas obras a orientar os possíveis terapeutas que se interessam em atuar a partir da abordagem centrada na pessoa, instruindo-os a priorizarem o respeito e processo de conscientização das experiências vividas pelo cliente. O autor menciona por diversas vezes o campo fenomênico do cliente, além de salientar frequentemente como o acesso que temos às expressões das experiências são mínimas se comparadas àquilo que pode estar sendo vivenciado.

Rogers conclui no capítulo 11, presente na terceira parte da obra *Terapia Centrada no Cliente* (1951), que sua teoria possui um caráter fundamentalmente fenomenológico, apoiando-se inteiramente no conceito do *ego* como noção apresentada. Além disso, descreve o termo final do desenvolvimento da personalidade sendo aquilo que nomeia como congruência entre o campo fenomenológico da experiência e a estrutura da concepção da noção do eu/*self*; experiência esta que, se alcançada, tende a proporcionar uma libertação de qualquer tensão ou ansiedade interna, dando abertura para a conscientização e vivência dos próprios potenciais inerentes.

Posteriormente, em sua obra *Tornar-se Pessoa* (1961), no capítulo 7, Rogers discorre sobre a psicoterapia, considerando-a um processo cujo conteúdo apresentado trata-se do “[...] processo terapêutico sendo encarado de um ponto de vista quase exclusivamente fenomenológico, a partir do quadro de referência do cliente” (p. 141). O autor complementa que o conteúdo compreendido pelo terapeuta se dá a partir de uma referência externa. Mas, aqui, começamos a elucidar a impossibilidade de, inclusive, considerar Rogers um fenomenólogo ou pensador com bases no fundamento fenomenológico. Nesse momento de sua escrita, o autor explicita o processo através do qual o cliente muda da fixidez para a fluidez, implicando na passagem da incongruência à congruência. Para tanto, faz menção a sete estados, expondo dados obtidos por meio de sua observação e transcrições.

Mesmo que Rogers se ocupe em estruturar um processo que proporcione abertura ao fenômeno e as suas manifestações, o faz de maneira limitante, sobretudo ao caracterizar estágios nesse processo. Notamos uma possível padronização do processo, mesmo que o autor, por vezes, busque ressaltar que tais estágios não são vivenciados fielmente conforme sua estruturação, já que o sujeito pode experimentar todas as fases de sua maneira em seu processo.

Em sua teoria da personalidade, na descrição do processo terapêutico – seja ele à luz do cliente ou a partir da perspectiva do terapeuta –, mesmo buscando considerar o campo fenomenológico e possibilitar espaço para o fenômeno, Rogers sempre estabelece caminhos a serem seguidos para a efetividade da psicoterapia, a exemplo de atitudes que facilitariam tal processo descritos no segundo capítulo, assim como as seis condições necessárias e suficientes que tornam possível a metodologia apresentada por ele, ou até mesmo as 19 preposições sendo base do capítulo 11, no qual Rogers se empenha na tarefa de clarificar brevemente “os fenômenos conhecidos bem como os fatos relativos à personalidade e à conduta observados mais recentemente na terapia” (p. 467), como ele mesmo disserta.

Rogers sempre ressaltou a característica provisória de sua teoria, sendo este seu desejo. No entanto, assim como o conteúdo fenomenológico exposto por ele, junto aos métodos apresentados, impossibilitam o reconhecermos como fenomenólogo. Contudo, ressaltamos ser indispensável compreender as demandas científicas e acadêmicas em prol de estabelecer a abordagem centrada na pessoa como uma teoria da personalidade e processo terapêutico válido e eficaz, o que o levou a não somente trabalhar com testes, como também elaborar alguns deles. Mesmo Rogers apreciando e dedicando-se em seu contato com a filosofia, foi reconhecido quando experienciou, em grande parte da sua vida, o papel de terapeuta a partir de um viés de solicitação científica de pesquisa/resultados.

CONCLUSÃO

Neste trabalho, apresentamos a compreensão do fenômeno angústia na filosofia de Martin Heidegger e na abordagem centrada na pessoa de Carl Rogers, com o objetivo de estabelecer uma comparação entre a definição fenomenológica heideggeriana e a descrição humanista rogeriana sobre o conceito. Até este momento conclusivo, nossa trajetória foi marcada pela apresentação dos principais conceitos retratados pelos autores a fim de pormenorizar uma análise a partir do conhecimento da teoria de ambos até chegar ao fenômeno central investigado. Neste tópico, declaramos os resultados obtidos em nossa análise.

No primeiro capítulo, discorremos sobre o projeto fenomenológico existencial de Martin Heidegger, apresentando traços-força de sua ontologia fundamental a fim de focar em sua analítica existencial. Tratamos da questão do sentido do ser na filosofia heideggeriana como primeiro passo; como vimos, ali se fez necessário indagar o sentido do ser em geral e nos perguntar pelo sentido de um ente em específico. O filósofo alemão propôs-se a investigar o único ente, caracterizado como privilegiado pela possibilidade e existência. Heidegger o nomeou como “ser-aí” (*Da-sein*). Esse ente, o primeiro a ser interrogado em vista do sentido de ser aquele que, justamente por compreender o sentido de ser, pode perguntar e procurar responder tal questão que, afinal, diz respeito a seu próprio ser. O ente capaz de perguntar pelo seu ser corresponde ao ente que nós mesmos somos. Esse ente determina-se exclusivamente pelo nexos existencial estabelecido com um de seus possíveis modos de ser.

Pelo caráter ôntico-ontológico do ser-aí, conforme apresentado por Heidegger, há uma estrutura ontológica originária que constitui a existência, e o conjunto dessas estruturas é chamado de existencialidade; a analítica da existencialidade se dá no nível da existência; algo que, segundo o autor, a partir de uma análise dos existenciais, deve ser desenvolvida a problemática envolta ao ente privilegiado. Para ter acesso a tais estruturas, o filósofo orienta-nos que devemos partir do modo no qual o ser-aí sempre se encontra, denominado como *cotidianidade mediana* – modo esse que resulta no desvelamento da estrutura ontológica do ser-aí.

Como visto, a investigação de Heidegger ocorre em um âmbito ontológico-existencial, no qual o filósofo dedica-se a compreender o ente privilegiado como o único capaz de entender e elucidar as possibilidades de seu existir, as quais sempre estarão em jogo. Portanto, o ser-aí, segundo o autor, se dá na relação direta com seu

mundo. As possibilidades mencionadas acima dão-se num horizonte descrito por Heidegger como fático, sendo próprio ao ser-aí, o que concretiza não apenas sua mundanidade, quanto ao ser-aí mesmo como ser-no-mundo, sendo este modo o ponto de partida da analítica existencial de Heidegger.

O ser-aí dá-se com os outros entes que possuem o mesmo modo de ser, assim como junto a outros entes que não têm o modo de ser do ser-aí. No mundo, tal ente distinto encontra-se em modos de ser específicos, os quais, na maioria das vezes, dão-se no comportamento prático, ou seja, o ente aqui investigado se encontra ocupado pelos entes intramundanos e, nesta ocupação, está em jogo os modos de ser próprio e impróprio do ser aí. Lançado, compreende-se de diversos modos, quase sempre feitos de maneira mediana, descrito por Heidegger como compreensões que têm fundamento a partir das relações firmadas na cotidianidade ou herdadas da tradição. O modo de ser fundamental da cotidianidade mediana é demarcada pelo filósofo alemão como decadência.

Tal como vimos, no fenômeno existencial da decadência, evidencia-se o que Heidegger aponta como fuga de si mesmo do ser-aí, a qual ocorre no mundo das ocupações, no impessoal. Neste, o ser-aí desvia-se de si mesmo, distanciando-se do seu projeto existencial mais próprio e compreendendo-se de maneira pública. Ainda finalizando o primeiro tópico do capítulo 1 da pesquisa, anunciamos outros existenciais constitutivos do modo de abertura que é o ser-aí, sendo o discurso, a compreensão e a tonalidade afetiva – a tríplice da estrutura de abertura do aí, sendo esta última o conteúdo central no segundo tópico, também mencionado como tonalidade afetiva.

Descrito como tonalidade afetiva, modo de estar disposto, Heidegger nos indica o modo como o ser-aí se encontra em meio aos entes, ou seja, a forma com que se mostra o poder-ser-afetado por entes. Como já acentuado, o ente privilegiado que o ser-aí é, à medida que é abertura para o sentido de ser, encontra-se em meio à totalidade do ente. O ser-aí já está sempre “afinado”, tendo em vista o fato de ele passar de uma tonalidade afetiva a outra, o que não se dá a partir de um entendimento ou de qualquer outra atividade intelectual. Tonalidades afetivas e o encontrar-se afinado não correspondem a uma lógica de humores, antes, indica saber do modo com que o ser-aí dispõe-se em face de um modo de ser, conforme o próprio filósofo nos permite sustentar. As tonalidades afetivas descritas por Heidegger não podem ser descritas

apenas como manifestações a partir da convivência com outros, visto que o autor as descreve como uma atmosfera na qual o ser-aí sempre está transpassado, anunciando também que o ser-aí é ser-com, o qual manifesta também o ser-em.

Ainda sobre as tonalidades afetivas, observamos quanto ao fato de elas poderem ser designadas de *fundamentais*, quando é o caso de possuírem correlato intencional. Tais tonalidades mostram ao ser-aí sua constituição ontológica, isto é, a abertura da possibilidade, ao nada, que é a existência afetada por si mesma. Recordemos que Heidegger nos dá alguns exemplos de tonalidades afetivas fundamentais, como tédio, alegria, etc. Além disso, já nos movimentando ao terceiro tópico do primeiro capítulo, na analítica do ser-aí apresentada em *Ser e Tempo*, a tonalidade afetiva fundamental é o fenômeno da angústia.

No terceiro tópico, ao qual nos dedicamos a apresentar a analítica existencial heideggeriana, evidenciamos que, na maior parte das vezes, o ser-aí compreende-se em meio ao mundo cotidiano, a partir de um conhecimento público, ou seja, se identifica com aquilo que ele não é fundamentalmente, distanciando-se do seu ser mais próprio. Para o autor, a angústia – objeto de nossa investigação – confronta o ser-aí a seu poder-ser mais próprio. Ao angustiar-se, sendo esta tonalidade afetiva sempre latente, o ser-aí experiencia o mundo desnudo e o nada que lhe é próprio, tudo se mostra como apenas possível. Isso significa dizer que a angústia revela ao ser-aí a possibilidade de propriedade ou impropriedade, ou seja, o fato de este existir como apropriador ou negligenciador de seu próprio ser.

Portanto, a angústia, para Heidegger, não pode ser compreendida como um sentimento ou emoção ocasional, pois, a rigor, ela não se dá num âmbito subjetivo e nem psicológico. Tal fenômeno, afirma o filósofo alemão, pode emergir a qualquer momento e, quando manifestado, o mundo tem sua significância suspensa, cabendo ao ser-no-mundo doravante decidir sobre seu modo de se colocar na existência, em face dos sentidos existenciais. Compreendemos, a partir de Heidegger, que, na angústia, torna-se evidente ao ser-aí sua característica originária de ser-possível e ser-livre para perceber a si mesmo, se-escolher, se-possuir.

No segundo capítulo nos dedicamos a acentuar os principais pontos da teoria de Carl Rogers referentes à angústia. O primeiro tópico concentrou-se em apresentar a abordagem centrada na pessoa, a qual Rogers apresentou em diversas obras tendo a obra *Terapia Centrada no cliente, Psicoterapia e Relações Humanas I e II e Tornar-*

se Pessoa como pilares, já que o autor se dedicou a diversas áreas para além da clínica, que é o âmbito no qual baseamos nossa pesquisa.

No primeiro tópico, caracterizamos o processo terapêutico descrito por Rogers, o qual passou por várias transformações a partir das experiências do autor, a exemplo, o conceito de não-diretividade para o centrar-se no cliente; a passagem do termo paciente para cliente; ou mesmo o enfoque no presente ao invés do passado; a mudança da nomeação de “terapia” para “abordagem” centrada no cliente.

Ainda na primeira parte deste segundo capítulo, apontamos como o autor elaborou a “teoria da personalidade da conduta”, a qual parte do pressuposto de que todo organismo vivo possui uma tendência inerente, nomeada inicialmente como “tendência à realização”. Depois, apresentada como “tendência atualizante”, descrita pelo terapeuta como natural da estrutura existencial do sujeito, não podendo ser destruída, mas frustrada e/ou desvirtuada. Rogers acentua atitudes que facilitam a fluidez dessa tendência, que por sua vez, se manifesta em prol da conservação e do enriquecimento daquilo que o autor menciona como “*self*” ou noção do *eu*.

Tal como vimos, Rogers compreende por *self* uma estrutura ou conjunto organizado e mutável de percepções relativas ao próprio sujeito. Sobre essas características, podemos compreender como atributos, qualidades e defeitos, capacidades e limites, valores e relações que o indivíduo reconhece como descritivos de si mesmo e percebe enquanto constituintes de sua identidade. Ou seja, *self* refere-se àquilo que o indivíduo percebe sobre sua realidade e si mesmo, a qual começa a se desenvolver desde a infância, fase na qual o sujeito passa por várias avaliações do mundo, sentindo-se avaliado também – dinâmica descrita como “avaliação organísmica”. As perspectivas simbolizadas sobre si e o mundo também se desempenham através das “pessoas critérios”.

Por meio de Rogers, temos expressado que um processo efetivo de desenvolvimento acontece quando o *self* e o organismo atuam de maneira semelhante, confluindo para um mesmo caminho. Quando isso não ocorre, acarreta em conflito interno, tendo em vista que a tendência atualizante do organismo está atuando de maneira contrária à *noção de eu*. A tendência atualizante tende a fluir para a direção à qual o *self* está direcionado, e quando as referências vêm de fora, como citado no final do parágrafo anterior, não há um caminho claro e seguro a ser seguido. Por fim, outro ponto importante da teoria rogeriana é o projeto ideal sobre si elaborado pelo sujeito *versus* a experiência

real vivenciada; ambos apontados como *self* ideal e *self* real, respectivamente. Segundo o autor, quando o cliente se percebe em dinâmica (jornada diferente ou contrária ao seu projeto ideal de ser), vivencia um desacordo interno, indicando um estado de incongruência que, por sua vez, dá lugar ao conceito central desta pesquisa [à luz da teoria rogeriana], a angústia.

Antes da exposição do conceito de angústia, no segundo tópico do capítulo de Rogers, elucidamos as atitudes descritas pelo terapeuta como facilitadoras na fluidez da tendência atualizante – o mesmo ocorre com o processo de conscientização do *self* real em relação ao *self* ideal. Nomeadas como *congruência*, consideração positiva incondicional e atitude empática, essas atitudes buscam fornecer espaço seguro ao sujeito para que este possa compreender-se de maneira flexível e elaborar a partir disso um projeto de *self* fundamentado em padrões próprios, fornecendo-o autenticidade. Contudo, o autor também aponta seis condições necessárias e suficientes para a vivência de tais atitudes no processo terapêutico elaborado por ele.

No último tópico do segundo capítulo, vimos a angústia na concepção rogeriana, a qual apresenta-se como indício de um desacordo interno vivenciado pelo cliente. Tal como firmado, para Rogers, a angústia também é descrita a partir da elaboração de mecanismos de defesa, afetando a conscientização e desenvolvimento do sujeito. A angústia é tida como “ameaça” à estruturação que se tem do *self*, manifestando-se através da sensação de risco face às escolhas e ao embate empreendido impulsivamente para reorganizar-se. Rogers argumenta que a angústia pode ser uma oportunidade inicial para o indivíduo se abrir a mudanças, pois, ao reconhecer sua própria realidade, ele adquire uma segurança interna. Nesse sentido, a angústia é um elemento necessário para que o cliente possa realizar uma autoavaliação e decidir, de forma consciente, se deseja ou não se dispor a transformações. No entanto, para que se atinja um funcionamento pleno, é essencial que a angústia seja acolhida, e, idealmente, diminuída ou eliminada, considerando a resistência que ela pode gerar. Assim, quando a angústia assume um caráter patológico, torna-se uma barreira que deve ser superada, tarefa que cabe à psicoterapia.

Após esses dois movimentos de tematização, chegamos ao capítulo final desta dissertação, no qual confrontamos as ideias dos dois autores sobre a angústia, buscando identificar tanto os pontos de convergência quanto as dissonâncias entre eles.

Em primeiro lugar, destacamos a distância entre as concepções dos dois autores: Heidegger aborda a angústia a partir de uma analítica existencial ontológica, enquanto

Rogers a concebe sob uma perspectiva ôntica, com um enfoque marcadamente psicopatológico. Assim, destacamos que, para Rogers, o terapeuta visa um processo terapêutico orientado para a superação da angústia, buscando eliminá-la para que o sujeito alcance um funcionamento pleno. Em contrapartida, Heidegger enfatiza que a angústia não é passível de eliminação, pois constitui uma tonalidade afetiva fundamental que integra, desde sempre, a existencialidade do ser-aí.

A partir da investigação, também foi possível centrar a impossibilidade de consonância entre as perspectivas, considerando o fato de que, para o filósofo alemão, a angústia não possui um correlato intencional, pois angústia é angústia ante o próprio *nada*. Na concepção de Rogers, a angústia acentua um desacordo interno entre concepções firmadas e, por vezes rígidas, que o cliente tem sobre si, dadas quase sempre por conhecimento público, afastando-o ainda mais de uma autopercepção própria.

Depreendemos que, mesmo considerando um único âmbito de análise – seja ele psicológico ou filosófico –, há uma distinção clara entre as abordagens dos dois autores. Para Heidegger, a angústia revela ao ser-aí sua estrutura originária, relacionada ao seu poder-ser, enquanto para Rogers, a angústia é entendida como um estado de incongruência, caracterizado pela falta de harmonia entre a autoimagem e as experiências vividas. Nesse sentido, a incongruência em Rogers silencia o potencial de ser descrito pelo terapeuta como inerente à estrutura humana, impedindo a expressão plena desse ser possível e potente.

Observamos que os conceitos de “nada” em Heidegger e Rogers divergem significativamente. Para o filósofo alemão, o nada é uma característica intrínseca da existência humana, revelada pela angústia, e não tão somente uma possibilidade da vida. Já Rogers utiliza o termo no contexto da terapia centrada na pessoa, associando-o ao processo de desconstrução de autoconceitos rígidos para possibilitar o crescimento pessoal. Em suma, enquanto Heidegger explora o nada como uma dimensão ontológica, Rogers o utiliza como um recurso terapêutico.

Não obstante, é válido enfatizar como resultado de nossa investigação que notamos a ausência de um trabalho feito por Rogers a partir da fenomenologia heideggeriana ou qualquer outra vertente desta. Embora o autor acentue os conceitos “fenômeno”, “campo fenomenológico” e, em alguns momentos, até o próprio conceito de “fenomenologia” no decorrer de suas obras, sua atuação não se dá a partir de uma abertura genuína ao fenômeno, já que o mesmo estabelece métodos voltados à abertura experiencial durante o processo terapêutico. Indicativo disso é a confusão que surge ao

tentar conciliar uma leitura fundamentada na fenomenologia com a abordagem empírica própria da “Terapia Experiencial”, inspirada na teoria desenvolvida por Gendlin.

Ainda que não seja possível assegurar a herança heideggeriana sobre o fenômeno da angústia, tal como tratado por Rogers, a pesquisa tornou possível outros olhares a partir da estruturação da visão de mundo dos autores. Assim, um achado da investigação aponta para a associação entre o que Heidegger chama de *propriedade e impropriedade* e o que Rogers nomeia de *congruência e incongruência*. Reiteramos que, em âmbito de análises diferentes sobre o ser-aí e, respectivamente, do homem, propriedade e congruência referem-se a um modo de ser a partir do que é próprio da estrutura existencial, atribuído à evidência e lucidez do poder-ser. Já a impropriedade e o estado de incongruência dizem respeito ao obscurecimento das características próprias do ente privilegiado, reformulado a partir de conhecimentos que são públicos e, por vezes, distantes do *ser-possível*.

Encerramos afirmando com segura distinção que Rogers não estabeleceu seu conhecimento sobre o fenômeno angústia advindo de uma herança fenomenológica heideggeriana. Pudemos constatar a ausência de referências do filósofo a outros conceitos estabelecidos pelo terapeuta. Indício disso foi que, mediante uma consulta de obra pouco conhecida de Rogers, vislumbramos a obra intitulada *Liberdade de aprender em nossa década* (1983-1985), em que o diretor faz uma referência direta à obra *O que significa pensar?*, de Heidegger, e se mostra de acordo com a reflexão do filósofo sobre ensino. A esse respeito, Branco e Cirino (2017) entendem que neste momento o terapeuta não teve intenção de aprofundar-se no aporte fenomenológico, dedicando-se apenas a recortar uma ideia de ensino ao qual concordava.

Com o avanço do movimento neorogeriano, que busca explorar possibilidades fenomenológicas e existenciais na teoria da personalidade e no processo terapêutico proposto por Carl Rogers, concluímos que, embora seja promissor investigar tais relações, não há evidências suficientemente claras de um diálogo direto entre Rogers e a filosofia de Heidegger, especialmente no que se refere à concepção de angústia. Em vez disso, o que se torna viável a partir desta investigação é uma leitura contemporânea que reinterpreta esses pensadores e esses conceitos sob uma nova perspectiva, ao invés de confirmar uma influência heideggeriana já estabelecida sobre a teoria rogeriana.

REFERÊNCIAS

Referências primárias

HEIDEGGER, M. *Que é Metafísica?* Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2005.

_____. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcanti. Petrópolis: Ed. Vozes, 2015.

_____. *Seminários de Zollikon*. Trad. Gabriella Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2009.

_____. *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade*. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis: Ed. Vozes, 2012.

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

ROGERS, C.; RUSSELL, D. *Carl Rogers: the quiet revolutionary – an oral history*. Roseville, CA: Penmarin Books, 2002.

ROGERS, C. *O tratamento clínico da criança-problema*. Trad. Urias Corrêa Arantes. São Paulo: Martins Fontes, 1978.

_____. *Psicoterapia e consulta psicológica*. Trad. Manoel José do Carmo Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Terapia Centrada no Cliente*. Trad. Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *Liberdade de aprender em nossa década*. Trad. J. Abreu. Porto Alegre: Artes Médicas, 1985.

ROGERS, C.; SANTOS, A. M.; BOWEN, M. C. V. *Quando fala o coração: A essência da psicoterapia centrada na pessoa*. Artes Médicas Sul, 1987.

ROGERS, C.; KINGET, G. M. *Psicoterapia e Relações Humanas*. Trad. Maria Luiza Bizzoto. Belo Horizonte: Interlivros, v. 1, 1977.

ROGERS, C.; ROSENBERG, R. L. *A pessoa como centro*. São Paulo: Ed. Pedagógica e Universitária, 1987.

ROGERS, C. *Sobre o poder pessoal*. Trad. Wilma Millan Alves Penteadó. São Paulo: Martins Fontes, 1978.

Referências secundárias

AMATUZZI, M. M. *Rogers: ética humanista e psicoterapia*. Campinas: Alínea, 2010.

AMATUZZI, M. M.; CARPES, M. Aspectos fenomenológicos do pensamento de Rogers. *Memorandum: Memória e História em Psicologia*, v. 19, p. 11-25, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/6567>. Acesso em: 14 jul. 2023.

BARRETO, C. L. B. T. A evolução da terapia centrada no cliente. In: GOBBI, S. L.; MISSEL, S. T.; JUSTO, H.; HOLANDA, A. (orgs.). *Abordagem Centrada na Pessoa: Vocabulário e Noções Básicas da Abordagem Centrada na Pessoa*. São Paulo: Vetor, 2005, p. 168-180.

BEZERRA, M. E. S.; BEZERRA, E. N. Aspectos humanistas, existenciais e fenomenológicos presentes na abordagem centrada na pessoa. *Revista NUFEN*, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 21-36, 2012. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912012000200004&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 07 jun. 2023.

BICCA, I. L. Angústia e autenticidade. *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 24, n. 76, 1997.

BORGES-DUARTE, I. A afetividade no caminho fenomenológico heideggeriano. *Phainomenon - Revista de Fenomenologia*, Lisboa, v. 24, p. 43-62, 2012.

BORGES-DUARTE, I. 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, pp. 3-19. Disponível em: <http://dspace.uevora.pt/rdpc/handle/10174/18116>. Acesso em: 13 jul. 2023.

BRANCO, C. C. P.; CIRINO, D. S. Fenomenologia nas obras de Carl Rogers: apontamentos para o cenário brasileiro. *Revista de Psicologia*, v. 8, n. 2, pp. 44-52, 2017. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/psicologiaufc/article/view/6719>. Acesso em: 28 jun. 2024.

BRANCO, C. C. P.; DIAS, C. S. Recepção e Circulação da Psicologia Humanista de Carl Rogers no Brasil. *Revista de Psicología*, Santiago, v. 26, n. 2, p. 106-117, 2017. Disponível em: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0719-05812017000200106&lng=es&nrm=iso. Acesso em: 30 mai. 2024. <http://dx.doi.org/10.5354/0719-0581.2017.47954>.

BRANCO, P. C. C. Análise das teorias da personalidade e da psicoterapia de Carl Rogers. *Revista Interinstitucional de Psicologia*, Belo Horizonte, v. 15, n. 1, p. 1-21, 2022. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1983-82202022000100005&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 30 mai. 2024. <https://doi.org/10.36298/gerais202215e17445>.

BRANCO, P. C. C. Revisão dos aspectos monadológicos da teoria de Carl Rogers à luz da fenomenologia social. *Revista do NUFEN*, v. 4, n. 2, p. 83-98, 2012.

CARDINALLI, E. I. Heidegger: o estudo dos fenômenos humanos baseados na existência humana como ser-aí (Dasein). *Psicologia USP*, v. 26, n. 2, p. 249-258, 2015. Disponível em: <http://www.periodicos.usp.br/psicousp/psicousp/article/view/102402>. Acesso em: 20

set. 2022.

CASANOVA, M. A. *Compreender Heidegger*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

CASANOVA, M. A. *Mundo e historicidade: leitura fenomenológica de Ser e Tempo: volume um: existência e mundaneidade*. 1. ed. Rio de Janeiro, RJ: Via Verita, 2017.

CASANOVA, M. A.; ESTRADA, P. C. D. Fenomenologia Hoje V: Fenomenologia e Filosofia Prática. In *Atas do V Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015, pp. 3-19. Disponível em: <http://dspace.uevora.pt/rdpc/handle/10174/18116>. Acesso em: 30 jan. 2024.

CHILLÓN, M. J. Los rendimientos fenomenológicos de la angustia en Heidegger. *Alpha Osorno*, n. 46, pp. 215-232, 2018. Disponível em: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&nrm=iso&tlng=es. Acesso em: 13 jul. 2023.

COSTA, G. G. Tragicidade e existência em Martin Heidegger. *Kriterion: Revista de Filosofia*, v. 59, p. 475-493, 2018.

CRITELLI, D. M. *Análítica do Sentido: uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

CURY, V. E. *Psicoterapia Centrada na Pessoa: Evoluções das Formulações sobre a Relação Terapeuta-Cliente*. Dissertação de mestrado não publicada, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1987. 89 p.

DREYFUS, H. L. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's Being and Time*. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, 1990.

DUBOIS, C. *Heidegger: Introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2004.

ELPIDOROU, A.; FREEMAN, L. Affectivity in Heidegger I: moods and emotions in *Being and Time*. *Philosophy Compass*, v. 10, p. 661-671, 2015. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/280134255_Affectivity_in_Heidegger_I_Moods_and_Emotions_in_Being_and_Time. Acesso em: 23 set. 2022.

FIGAL, G. *Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2005.

FROTA, A. Origens e destinos da abordagem centrada na pessoa no cenário brasileiro contemporâneo: reflexões preliminares. *Revista da Abordagem Gestáltica*, v. 18, n. 2, p. 168-178, 2012. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v18n2/v18n2a07.pdf>. Acesso em: 08 out. 2023.

GARCÍA, A. F. Temblor sin temor: miedo y angustia en la filosofía de Martin Heidegger. *Factótum*, v. 10, p. 55-67, 2013.

GENDLIN, E. T. A theory of personality change. In: WORCHEL, P.; BYRNE, D. (Eds.).

Personality change. New York: John Wiley & Sons, 1964, pp. 102-148.

GENDLIN, E. T. Celebrations and problems of humanistic psychology. *The Humanistic Psychologist*, v. 20, n. 2-3, p. 447-460, 1992.

GONÇALVES, H. R. F. A. A noção de inautenticidade em Heidegger e Sartre. *Reflexão*, v. 30, n. 87, 2005.

GOOBI, S. L.; MISSEL, S. T.; JUSTO, H.; HOLANDA, A. *Vocabulário e noções básicas da Abordagem Centrada na Pessoa*. São Paulo: Vetor, 2002.

GREAVES, T. *Heidegger: Introdução*. Trad. Edgar da Rocha Marques. Porto Alegre: Penso, 2010.

HAAR, M. *Heidegger e a essência do Homem*. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

HANNOUN, H. *A atitude não-directiva de Carl Rogers*. Lisboa: Livros Horizonte, 1980.

HOLANDA, A. *Diálogo e psicoterapia: correlações entre Carl Rogers e Martin Buber*. São Paulo: Lemos, 1998.

INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. *10 lições sobre Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2015.

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. A angústia entre a tonalidade afetiva fundamental e o sofrimento psíquico. In: FEIJOO, A. M. L. C.; LESSA, M. B. M. F. (Orgs.). *Fenomenologia e práticas clínicas*. Rio de Janeiro: IFEN, 2014, pp. 101-120.

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. Befindlichkeit e Stimmung, as tonalidades afetivas na analítica existencial de Heidegger. *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, v. 9, n. 1, pp. 179-199, 2020.

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. Do aí sempre em...: Interpretação do “ser-em” em *Ser e Tempo*. In: *Entremundos: Liber amicorum para Irene Borges-Duarte*. Lisboa: Colibri, 2022.

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. *Heidegger & a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

KIERKEGAARD, S. A. *O conceito de angústia*. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2013.

MAIA, C. M.; GERMANO, I. M. P.; MOURA JR, J. F. Um diálogo sobre o conceito de self entre a abordagem centrada na pessoa e psicologia narrativa. *Revista NUFEN*, São Paulo, v. 1, n. 2, pp. 33-54, nov. 2009. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912009000200004&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 07 jun. 2023.

MARQUES, P. Em torno do termo congruência. A pessoa como centro. *Revista de Estudos Rogerianos*, v. 6, pp. 90-94, 2000.

MESSIAS, J. C. C.; CURY, V. E. Psicoterapia centrada na pessoa e o impacto do conceito de experiencição. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, v. 19, n. 3, pp. 355-361, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-79722006000300003>. Acesso em: 04 jun. 2023.

MOREIRA, V. *De Carl Rogers a Merleau-Ponty: A pessoa humana em psicoterapia*. São Paulo: Annablume, 2007.

MOREIRA, V. Revisitando as fases da abordagem centrada na pessoa. *Estudos de Psicologia*, v. 27, n. 4, 2010. Disponível em: <https://periodicos.puc-campinas.edu.br/estudos/article/view/7177>. Acesso em: 04 jun. 2023.

NETO, A. A. X.; PONTE, C. R. S. A compreensão de angústia na psicoterapia de Carl R. Rogers: breve estudo. *Revista NUFEN*, Belém, v. 10, n. 1, pp. 22-37, 2018. [https://doi.org/10.26823/RevistadoNUFEN.vol10\(1\).n04artigo23](https://doi.org/10.26823/RevistadoNUFEN.vol10(1).n04artigo23).

PERETTI, A. *Présence de Carl Rogers*. Paris: Éres, 1997.

PISETTA, M. A. A. M. Considerações sobre as teorias da angústia em Freud. *Psicologia: Ciência e Profissão*, v. 28, n. 2, p. 404-417, 2008. <https://doi.org/10.1590/S1414-98932008000200014>.

PONTE, C. R. S. Sobre os conceitos de indivíduo em Sören Kierkegaard e de pessoa em Carl Rogers: semelhanças e diferenças. *Revista da Abordagem Gestáltica*, v. 16, n. 2, p. 237, 2010.

RIBEIRO, P. M. R. Conceitos de “autenticidade” e “inautenticidade” na obra *Ser e Tempo* de Martin Heidegger. *Revista Pública*, v. 7, n. 1, 2012.

RICHARDSON, W. *Heidegger – Through phenomenology to thought*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 2007.

ROGERS, C. As condições necessárias e suficientes para a mudança terapêutica da personalidade. In: WOOD, J. et al. (Org.). *Abordagem centrada na pessoa*. Vitória: Editora Fundação Ceciliano Abel de Almeida, 1994, pp. 155-177.

RUDIO, F. V. *Orientação Não-Diretiva: na educação, no aconselhamento e na psicoterapia*. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

SANTOS, P. C. F. A atualidade do conceito de angústia de Kierkegaard. *Revista da Universidade Vale do Rio Verde*, v. 9, n. 2, p. 202-214, 2011.

SARTRE, J. P. *O ser e o nada: Ensaio de fenomenologia ontológica*. Trad. Paulo Perdigão. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

SCARTEZINI, L. G.; ROCHA, A. C. R.; PIRES, V. da S. A necessidade de autoestima

em Carl Rogers. *Revista FAEF*, v. 16, 2013.

TAMBARA, N.; FREIRE, E. *Terapia Centrada no Cliente, um caminho sem volta*. Delphos: Porto Alegre, 1999.

TAMINIAUX, J. *Leituras da ontologia fundamental*. Trad. João Carlos Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

TASSINARI, M.; DURANTE, W. *Empatia. A capacidade de dar luz à dignidade humana*. Curitiba: Editora CRV, 2019.

TAUSCH, R.; TAUSCH, A. M. *Psicología de la Educación: Encuentro de Persona a Persona*. Barcelona: Herder, 1981.

VASCONCELOS, A. S.; SOUZA, S. Carl Rogers e Emmanuel Lévinas: caminhos éticos na Abordagem Centrada na Pessoa. *Revista abordagem gestalt*, Goiânia, v. 27, n. 2, p. 189-201, 2021. <https://doi.org/10.18065/2021v27n2.6>.

WERLE, A. M. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. *Trans/Form/Ação*, v. 26, p. 97-113, 2003.

WOOD, J. K. *Abordagem centrada na pessoa*. Vitória: Editora Fundação Ceciliano Abel de Almeida, 1994.

WOOD, J. K. Terapia de Grupo Centrada na Pessoa. In: ROGERS, C.; WOOD, J. K.; O'HARA, M. M.; FONSECA, A. (Orgs). *Em busca de vida: da terapia centrada no cliente à abordagem centrada na pessoa*. São Paulo: Summus, 1983, pp. 45-90.