

Velamento da angústia existencial do cidadão e do homem público e o sentido de um dever ser próprio a ações sérias*

Valderez F. Fraga**

Joana Ayla Donzelli Schultz***

SUMÁRIO: 1. Introduzindo a preocupação; 2. Metodologia; 3. Olhar sobre alguns modos de angústia; 4. A pré-ocupação e a pré-sença fenomenológicas; 5. Sobrevoando a angústia, segundo Heidegger e o *dasein*; 6. A angústia e o mover-se no sentido ético; 7. Atividades e falas vazias; 8. Reflexões finais.

SUMMARY: 1. Introducing the preoccupation; 2. Methodology; 3. A look at some forms of anguish; 4. The phenomenological *pre*-occupation and the *pre*-sence; 5. An overview of anguish according to Heidegger and the *dasein*; 6. The anguish (anxiety) and the moving of oneself toward ethics; 7. Empty activities and speeches; 8. Final remarks.

PALAVRAS-CHAVE: angústia existencial; *dasein*; ser-no-mundo.

KEY WORDS: existential anguish; *dasein*; being-in-the world.

Este artigo explora a complexidade do fenômeno da angústia fundamentalmente como angústia existencial da qual se ocupa especialmente Heidegger em íntima relação com o *dasein*, sem relegá-la ou excluir a literatura a respeito. A questão

* Artigo recebido em fev. e aceito em out. 2008.

** Doutora em educação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro; master in education and human development pela George Washington University, EUA. Atividades docentes para a Escola Brasileira de Administração Pública e de Empresas da Fundação Getúlio Vargas (Ebape/FGV) e para Ecex do Instituto de Economia da UFRJ. Consultora, diretora da Valore-RH. Endereço: Rua Rafael Brotero, 91, sala 3 — Centro — CEP 12500-300, Guaratingetá, SP, Brasil. E-mail: valorerh@centroin.com.br.

*** *Baccalauréat* em ciências econômicas e sociais pela Academia de Poitiers. Bacharel em relações internacionais. Psicóloga pela Universidade Santa Úrsula. Psicóloga clínica e pesquisadora junto ao Instituto de Psicologia Fenomenológico-Existencial do Rio de Janeiro (Ifen-RJ). Endereço: Rua Pereira da Silva, 120, ap.1101 — Laranjeiras — CEP 22221-140, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. E-mail: joanadonzelli@hotmail.com.

central é a presença fenomenal do homem comum e do homem público como ser-no-mundo, na vida e em suas organizações. A literatura escolhida orienta a discussão para fundamentos fenomenológicos como presença, impermanência, abertura, velamento, poder ser, fuga, bem como para disposições e posturas como querer ter, querer ser, assumir-se, recorrendo a um embasamento teórico para essa primeira discussão que questiona, inicialmente e durante o artigo, implicações da angústia heideggeriana nas expectativas de cidadania. A reflexão final emerge em forma de questão em tom paradoxal que por si só é manifestação de angústia e exemplo de necessidade da seriedade do homem diante do público, em toda a sua extensão, porque a angústia existencial não se manifestou simplesmente velada, mas como uma falta.

Concealing the existential anguish of the citizen and of the public official and the meaning of a duty being inherent to serious actions

Nowadays globally manifest uneasiness which affects common men as well as public citizens motivates this exploratory study towards complexity of anxiety as a phenomenon, not as an emotion, although without relegating it or excluding the related bibliography, but to fundamentally investigate existential anguish in accordance to Heidegger, that is, in connection with the *dasein*. The core question is the phenomenal presence of common and public men as a being-in-the-world of life and organizations. The selected literature drives that discussion to phenomenological basics such as presence, impermanence, openness, veiling, might-be, and escape, as well as dispositions and postures like willing-to-have, willing-to-be, and assuming-oneself, resorting to a theoretical basis for this primary discussion which questions the Heideggerian anxiety implications on citizenship expectancies. The final reflection emerges as a paradoxical question, in itself the manifestation of anguish, potentially existential anguish and an example of need for man before the public in its whole extension, because the existential anguish did not express itself simply veiled but as a lack.

1. Introduzindo a preocupação

Os sentimentos de frustração e impotência manifestos por cidadãos comuns, diante da atuação de gestores públicos, sejam dos que buscam a permanência nos mandatos, sob o argumento da construção de harmonia social, política e econômica, sejam dos que estendem seus tentáculos a sociedades geográfica e culturalmente distantes, sob o argumento de “implantar” democracia, são exemplos de fontes de angústia cuja presença não tem fronteiras, aproximando rapidamente as sociedades da atualidade por meio de um mal-estar global.

Este artigo procura inserir-se nesse panorama, assumindo uma postura fenomenológica diante da angústia e ansiedade que essa percepção de mundo

amplia e aprofunda. Recorrer a essa base filosófica possibilita transformar a percepção — única de cada momento da trajetória concreta — em um pensar consequente, necessário à conquista da cidadania e à prática irrecorrível de ser livre para escolher-se a si mesmo como ser responsável, em especial, homem público na condição precípua.

2. Metodologia

Este artigo discute o fenômeno da angústia, em algumas de suas mostrações e velamentos, abordagens e nomeações, sem a mínima pretensão de esgotar tema tão complexo e disperso por áreas distintas de conhecimento. A opção foi partir da postura fenomenológica, em especial Heidegger — que a investiga amplamente e de modo peculiar — para melhor compreender seu imbricamento na relação do indivíduo consigo mesmo, com suas organizações e com o mundo, além de alerta à questão do público.

O referencial teórico selecionado possibilita uma inserção no referido tema, segundo a postura assumida, e ganha certa consistência por não afastá-la do fundamento heideggeriano de *dasein*, sem o qual falar de angústia ficaria reduzido ao âmbito emocional. Com a sua própria importância nas relações sociais, a dimensão psicológica não alcança a essencial vivência da presença que, segundo a fenomenologia, faz aparecer o mundo como ele realmente é para o sujeito que quer ser, e isso conforme é esperado de qualquer ser situado, tanto em seu mundo privado e singular, quanto na vida pública e social.

Dito dessa forma, pode-se levar à interpretação equivocada de mundos compartimentados, quando, na verdade, trata-se do mesmo ser situado no mesmo mundo que a presença abre, porém, agindo segundo determinados envolvimento com a realidade concreta.

A opção por métodos de pesquisa essencialmente qualitativos deve-se à natureza exploratória dessa abordagem científico-filosófica; às questões centrais deste artigo — angústia heideggeriana e o *dasein*, na expectativa do homem comum e do homem público. A metodologia inclui pesquisa bibliográfica e em sites especializados da internet, além de entrevista com uma pesquisadora — com mais de 40 anos dedicados à fenomenologia, iniciada no Brasil, retomada em estudo na França e na Bélgica e exercida no IFCS — visando clarificar termos fundamentais à base teórica em construção.

A significância deste artigo relaciona-se ao reconhecimento do tema como atual, em tempo e lugar, devido ao seu imbricamento com o ser singular, quer do homem comum, quer na condição de gestor público, fazendo aparecer

a permanente busca por cidadania, podendo reconhecê-la em seus modos de velamento e, mesmo, em sua manifestação como uma falta.

3. Olhar sobre alguns modos de angústia

Desse mal-estar que recebe as mais diversas denominações, porque acomete pessoas nas sociedades modernas, se ocupam estudiosos de filosofia, sociologia, psicologia, psiquiatria, educação e gestão, entre outros, tentando compreender e mitigar danos causadores de situações humanas desastrosas.

Na verdade, angústia não é considerada apenas uma vivência universalmente experimentada, mas um conceito-chave que, quando se debruçam psicólogos e psiquiatras sobre ele chegam à conclusão de que se trata de um fundamento essencial à, praticamente, qualquer escola. “É uma experiência fundamental do homem (...) presente em todos os povos” (Giovanetti, 2002:119). Constata-se que há tantas e diferentes definições do que seja angústia, quantas são as teorias a respeito em suas respectivas escolas (Pitts e Allen, 1979) ou posturas. Em decorrência, muito tem sido escrito sobre o tema por filósofos como Giddens (2002), Heidegger (2006) e Sartre (1953 e 1954), além de livros atuais nessa área (Andrade, 2003) e de compilações de artigos em psicologia e psiquiatria que registram esse interesse.

Entre os inúmeros exemplos de abordagem ao tema, recorreremos ao volume organizado pelos médicos Fann, Karacan, Porkorny e Williams (1978) para ilustrar. A literatura sobre o tema é vasta e obras como as referidas (Fredman, 1967; Stein, 1989; Rocha, 2000; Volpi, 1999) exemplificam essa produção em psicoterapia. No Brasil, o tema angústia também levou autores à organização de livros, como é o caso de *Angústia e psicoterapia*, de Angerami-Camon (2000), e do livro do Ifen, organizado por Ana Feijoo (2008). Produções individuais, girando entre as conexões do tema, como fizeram Rodrigues (2006) e Feijoo (2000), cobrem caminhos da angústia, em um olhar fenomenológico que transita pelo terror, medo, pânico, desespero, chegando ao estar em “débito” heideggeriano (Fraga, 2003:142, citado por Heidegger, 1990:66), pois fala do clamor de sua consciência, do poder de estar em débito.

As definições de angústia vão do instrumental, em busca de classificações e medidas (Zung, 1979), passando pelas ciências naturais que se encaminham para a biologia (Mefferd, 1979) ou a estudos baseados em dados bioquímicos, para explicar o fenômeno (Pitts e Allen, 1979), e ainda há os que a analisam como distúrbios do sono e outros que, também, caracterizam

a sociedade moderna como sucesso (Krueger, 1979). É interessante observar entre os seguidores dessa linha de estudos, os que reconhecem, em filósofos como Nietzsche, Schopenhauer e Kierkegaard os antecipadores da preocupação com o tema.

Além dessas abordagens, há as que procuram estabelecer relações entre angústia e outros males antigos e modernos, como uma frágil autoestima, desencanto, desamparo (Kaplan, 1978), sentimentos entre os quais encontra-se ainda o “temor”, segundo Heidegger.

O filósofo alemão reconhece que, com frequência, a angústia é fisiologicamente condicionada, mas ele também entende que ela só se manifesta porque a pré-sença, no fundo do seu ser, se angustia (Rodrigues, 2006:90). Nesse ponto, surge a questão ontológica, quando cabe reportar ao enredamento homem-mundo. Não se deve cair, porém, no equívoco de que Heidegger trataria de duas angústias distintas, uma de natureza psicológica e outra de origem ontológica, o que seria incongruente em relação à própria postura fenomenológica, ao enredamento homem-mundo, ao corpo-próprio de Merleau-Ponty (1990:239), à relação ser e tempo de Heidegger que não se insere no tempo fracionado de momentos, “um após outro”, mas aparece como tempo vivido (Fraga, 2003:170). Mesmo porque, o próprio Heidegger enfatiza a unidade sujeito e mundo com a expressão ser-no-mundo, e a “possibilidade de compreensão (...) ontológico-existencial da presença” (Heidegger, 2006:456) para encontrar respostas para a relação sujeito e mundo, com a transcendência da seguinte forma: fundando-se na unidade horizontal da temporalidade *ekstática*, “a exegese do tempo que aponta primeiro ao caráter da temporalização da temporalidade de estar humano” (Castro et al., 2000). Nesses termos, o mundo é transcendente.

Concebendo ontologicamente o “sujeito” como presença que existe e cujo ser está fundado na temporalidade, deve-se então dizer: mundo é “subjetivo”, mas do ponto de vista temporal-transcendente, esse mundo “subjetivo” é mais “objetivo” do que qualquer “objeto” possível (Heidegger, 2006:456).

Nessa linha, Rodrigues argumenta que um ataque de pânico, por exemplo, não exemplifica a angústia heideggeriana, mas que, mesmo assim, é possível “porque, no fundo do seu ser, o *dasein* também se angustia” (Rodrigues, 2006:90). Além disso, Rodrigues também alerta quanto a outro aspecto importante, dirigindo o olhar à abordagem científica da psiquiatria à angústia, a fim de contrastá-la com a posição heideggeriana, nos seguintes termos “enquanto a psiquiatria se concentra em pesquisa dos nexos causais, supondo encontrar o invariante, o geral, Heidegger busca o sentido que só pode ser encontrado na experiência singular” (Rodrigues, 2006:91).

Justamente essa questão do singular é chave para a discussão deste artigo, porque a interpretação de que moral seja cultural e ética seja singular, apesar de serem enredadas (Donzelli e Fraga, 2003), é a postura assumida neste artigo que se refere à situação do cidadão comum e do gestor público, diante da angústia heideggeriana e, quando se fala dessa relação, a ética se manifesta. Devido ao enredamento próprio de moral e ética, seria mais preciso dizer que moral é mais cultural e ética é mais singular, pois seria igualmente incongruente ignorar o enraizamento de cada pessoa singular com sua cultura, o que vale para o homem em qualquer situação.

A sociedade moderna está na expectativa de que os gestores públicos manifestem preocupações éticas, autênticas, independentemente do âmbito municipal, estadual ou federal, ou do recorte administrativo referir-se aos poderes Executivo, Legislativo ou Judiciário, porque qualquer que seja o foco, do ponto de vista fenomenológico, implica ocupar-se do pré. Sobre essa postura, Feijoo (2000:109-110) sustenta que “abrindo a possibilidade de escuta, tem-se o ‘querer-ter-consciência’ onde transparece (...) o cuidado (...) o ser-com constitui-se com os outros”. É em situação de “ser-com” que o gestor faz emergir uma ação autenticamente pública.

4. A pré-ocupação e a pré-sença fenomenológicas

Para iluminar a questão que a fenomenologia denomina pré-ocupação, é importante lembrar que o engajamento ético inerente à fenomenologia faz com que ela mesma se mostre como um movimento filosófico, não como uma escola, o que lhe confere abertura de pensar e agir em amplo espectro, porém no sentido de uma inclusão ética. Essa inclusão refere-se, no caso do tempo, ao ser já aí, com seu passado, bem como à possibilidade do porvir que, dando densidade ao vivido, importa equitativamente ao cidadão comum e aos seus dirigentes como gestores da *res publica*.

Nos diferentes estilos manifestos por filósofos, fenomenólogos ou os que gravitam em seus entornos, de outras áreas de conhecimento, como as ciências sociais, diante de questões fundamentais como direitos e deveres, por exemplo, acabam reportando à questão do ser e do dever ser. Essa é uma questão fundamental, porque contribui significativamente para caracterizar as filosofias, já que “cada filosofia constitui diferentemente seu dever ser” (Heller, 1983:17). A obra de Agnes Heller é um exemplo desse reportar-se, porque aborda o dever ser e o analisa em Kant, Platão, Aristóteles, Sócrates, Marx,

Kierkegaard, Lucács, Feuerbach, com a consistência que lhe é peculiar, clarificando essas concepções singulares.

O dever ser é apontado na possibilidade de uma gestão pela formação humana, por Fraga (2003), em um livro introdutório ao pensar e ao agir fenomenológico que busca o dever ser em Husserl (1970), no Husserl de Kelkel e Schérer (1978), também no Dewey de Brubacher, quando trata de educação (citado por Fraga, 2003:94), no Dewey de Amaral (1990) e, ainda, em Scheler (1994) que reporta a Kant, em uma interpretação crítica. O sentido comum que circula mais ou menos explicitamente entre todos os citados é a prática, na qual permanecem enredados inextrincavelmente, para o melhor ou para o pior, direitos, deveres e dever ser. Variações próprias de cada posição emergem de acordo com o sentido assumido que poderá ser o da pré-ocupação com a consequência ou não e com possíveis implicações éticas dessas alternativas.

O ser do humano, como agente-objetivo-fim-último, pois, não é uma questão de opção, é uma questão do ser. O problema está em assumir-se o que já é. A possibilidade de retomada do ser, exercendo-se em uma liberdade engajada no “mundo já aí”, corresponde ao exercer-se em seu dever ser, porém, conforme já foi visto, não somente movido pelo dever, mas pela ética. Logo, não como mero dever, mas devido a um autêntico querer.

(Fraga, 2003:39)

Todos os pontos citados implicam a questão da pré-ocupação e da presença, passando a merecer atenção especial. Spiegelberg (1971) as aborda, em Heidegger, nos termos: “a decisão conduz o ser do pré à existência de sua situação” (Heidegger, 1990:90), isto é, leva-o à possibilidade de assumir-se em sua plenitude, sem que se esqueça — diante do termo plenitude — nem o pressuposto em aberto da fenomenologia, nem a impermanência heideggeriana ou a “provisoriedade” que Fraga (2003:17) encontra em Merleau-Ponty (1945: 23) “como plena possibilidade” e mesmo, como gosta de descrever mais radicalmente Heidegger, a “indeterminação” do ser (Heidegger, 2006:335).

A leitura que é possível fazer, tanto da interpretação de Spiegelberg às palavras de Heidegger, quanto às próprias palavras do autor de *Ser e tempo*, é possível compreender o discurso autêntico que se manifesta como clamor silencioso da consciência (Fraga, 2003:15). É da mensagem desse silêncio eloquente que o cidadão comum, bem como seus dirigentes, poderão ou não lançar mão para escutar as vozes de suas consciências de mundo, entendidas como tal, se estiverem orientadas para a ética.

Nesse ponto, é possível intuir que um estudo que retome a eterna reflexão sobre ética, para relacioná-la à angústia heideggeriana, diante da respon-

sabilidade do servir público, poderia contribuir com teoria e prática, para uma gestão autenticamente pública. É a possibilidade de assumir-se que torna o presente fundamental para cidadãos comuns em ação ou em situação de gestores públicos, porque o assumir-se transcende tanto no sentido de um futuro quanto de um passado, podendo acordar o ser que simultaneamente habita e é habitado por cada um, para algo fundamental que Heidegger chamou de angústia.

Para fazer emergir um projeto, porém, no sentido do dever ser próprio do humano, Spiegelberg considera a necessidade da coexistência (Spiegelberg, 1971:554-555) que, no caso da gestão da *res pública*, a exigência recairá sobre o convívio. Todavia, não apenas em termos de meras ocupações, mas de pré-ocupações, isto é, considerando a presença como o que mistura todos no mundo, abrindo possibilidades e cujo grau de abertura se mostra como angústia de escolhas que são responsabilidades inerentes ao homem. Essa coexistência remete novamente à questão do pré, porque, para Heidegger (2006:191), “o pré da presença refere-se a essa ‘abertura essencial’, isto é, o ser do pré abre a espacialidade, e a presença então está junto à presença do mundo”. Por isso, é fundamental considerar o que ele diz da origem da mesma. “A presença existe em virtude de um poder-ser de si mesma. Existindo, ela está lançada, entregue à responsabilidade de entes dos quais ela necessita para poder ser como ela é, ou seja, em virtude de si mesma. (...) O contexto em que a presença se compreende em seu existir se faz ‘presença’ em sua existência fática” (Heidegger, 2006:453).

Isso significa que: “à medida que a presença se temporaliza”, é possível dizer que “um mundo também é”, porque ele “não é algo simplesmente dado (...), se não existir presença alguma, também nenhum mundo se faz ‘pré-sente’” (Heidegger, 2006:454-455). Além disso, Heidegger alerta para o que faz a presença e o que faz cada ente que se descobre no pré: a presença abre as possibilidades de mundo como uma fonte de angústia do estar lançado ao mundo. Ou como diria Husserl, é uma questão do dar-se à luz. Não fica, porém, ao sabor da presença, em que direção, até onde e como se faz, pois essas “são tarefas da sua liberdade” e, isso, dentro dos limites inerentes ao estar lançado como ser-no-mundo (Heidegger, 2006:455).

5. Sobrevoando a angústia, segundo Heidegger e o *dasein*

A fim de compreender-se melhor o pensamento de Heidegger sobre angústia, faz-se necessário, em um primeiro momento, a apresentação de alguns conceitos fundamentais de sua obra.

Heidegger, em *Ser e tempo*, busca esclarecer o sentido do ser a partir do método fenomenológico. Faz uma crítica à metafísica ao constatar que filósofos como Platão e Aristóteles, na tentativa de explicar o ser, o fecharam em conceitos que mostram apenas uma das perspectivas possíveis do seu modo de ser. O homem é entendido, por esses filósofos, como um ser permanente, passível de teorização e de mensuração. “De fato, o ‘ser’ não pode ser concebido como ente; *enti non additur aliqua natura*: o ‘ser’ não pode ser determinado, acrescentando-lhe um ente. Não se pode derivar o ser no sentido de uma definição a partir de conceitos superiores nem explicá-lo através de conceitos inferiores” (Heidegger, 2000:29).

Para Dubois (2000), um dos temas orientadores do pensamento de Heidegger é a “diferença ontológica”, dito de outro modo, a discriminação entre ser e ente.

Para Heidegger (2000:32-35) “ente é tudo de que falamos, tudo que entendemos com que nos comportamos dessa ou daquela maneira, ente é, também, o que e como nós mesmos somos” e com relação ao ser afirma “ser é sempre o ser de um ente”.

De acordo com Dantas (2005:20) “*dasein* nomeia o ente cujo modo de ser está em jogo no seu devir temporal e está aberto ao sentido do ser. Esse ente é tradicionalmente chamado homem”. Com relação ao *dasein*, ainda afirma: “(...) o *dasein* ou pré-sença é o ente cuja essência é o existir, é o ente que, sendo, se responsabiliza e assume o seu próprio ser” (Dantas, 2005:77). Segundo Donzelli, tempo no pensamento heideggeriano deve ser entendido não no sentido cronológico da palavra, mas como “destino”, como *ek-sistência*: um “pôr-para-fora” um “sentido”, uma “direção”, um “modo de ser no mundo” (Donzelli, 2006).

A tradução literal da palavra *dasein* é ser-aí, o homem que está aí, ou seja, lançado no mundo de significados. O termo “aí” remete à condição de abertura do *dasein*, isto é, “o ‘homem’ é a sua possibilidade de ser, e não um conjunto de propriedades substanciais” (Dantas, 2005:20). No pensamento de Heidegger, o mundo deve ser entendido como mundo de significados. O *dasein* e o mundo são cooriginários. “O mundo não é um apêndice do *dasein*. Enquanto existe, o mesmo constitui-se como ser-no-mundo. Nesse processo de constituição, o mundo é inalienável. *Dasein* e mundo são um mesmo. *Dasein* e mundo são sempre coexistentes, cooriginários. O *dasein* sendo, é sempre sendo no mundo” (Dantas, 2005:23).

Mundo significa, por conseguinte, o ente em sua totalidade e, na verdade, “enquanto o decisivo como”, de acordo com o qual o ser-aí humano se manifesta ao ente e com ele se relaciona com outros entes (Heidegger, 1979:109).

Em outras palavras, o homem existe no mundo, homem e mundo são um só. Não há mundo sem o homem e não há homem sem mundo. “O modo de ser próprio do homem é existir — é ter de ser e ser-com. Cada ser humano, em particular, tem seus modos próprios de relação. Os modos de ser-com são, eles próprios, a fonte de revelação de sua própria estrutura particular de ser e da constituição estrutural ontológica de homem” (Dantas, 2005:26).

A essa característica do modo de ser próprio do homem, Heidegger deu o nome de cuidado. De acordo com Dantas (2005:27) “a palavra ‘cuidado’ (*sorge*) é usada para expressar a característica ontológica do *dasein* de estar sempre referido a outro ente, de estar, conseqüentemente, num processo constante de desvelamento de possibilidades de sentido”.

O ser humano não possui uma essência *a priori*, responsável por conferir-lhe um sentido ou por definir a sua existência. A existência é marcada por um processo de vir-a-ser contínuo que só se encerra com a morte. Assim, podemos afirmar que o ser humano é pura indeterminação. E diante dessa condição de indeterminação, de existência vivenciada como limite, o *dasein* se angustia.

Esse caráter de indeterminação é o nada pelo qual a angústia se angustia. Ao se deparar com o seu limite existencial, com o nada, com a ausência de algo que dê sentido e coesão à sua existência, o *dasein* experimenta a angústia. A angústia é ao mesmo tempo um sentimento diante da existência como limite, mas também, uma disposição que impele o *dasein* a se tornar si-mesmo, ponto de partida para uma condição que o constitui como existente.

(Dantas, 2005:26)

Para Comte-Sponville (2000:11), a angústia é um sentimento que nos constitui, faz parte da nossa vida. É um sentimento que desperta o ser para “a indistinta possibilidade de tudo”, remete à condição de abertura do *dasein*. Diante da possibilidade de tudo, o homem precisa escolher a si mesmo e se responsabilizar pelas escolhas que faz. Mas isso não significa que o homem pode tudo escolher, pelo contrário, à medida que faz escolhas, as faz em detrimento de outras. Por isso, Heidegger afirma que o *dasein* se encontra sempre em débito, isto é, sendo, será sempre na incompletude. Há, porém, a possibilidade do *dasein* não se reconhecer como um processo de vir-a-ser e se iludir, acreditando que possui o controle da sua existência.

Estando lançado, o *dasein* se encontra na liberdade de escolher entre as múltiplas possibilidades que lhe são desveladas. No impessoal, o *dasein* encontra-se

habitualmente na ilusão da completude e do controle sobre o devir. O clamor, afinado pela angústia, convoca o *dasein* a assumir-se em sua condição originária como estando em débito.

(Dantas, 2005:42)

Na ambiguidade desse ser-aí, cada ser humano — na complexidade da própria condição humana de *dasein* — quer em situação de cidadão comum quer de gestor público, pode afastar-se do sentido ético que inclui para um desviar-se em uma direção oposta, isto é, orientar-se para o impessoal. Nesse caso, vai ao encontro da ilusão, a uma completude fechada em si mesma, no sentido de um poder de dominação — fantasia de controle sobre o de vir — um poder-ser descolado da responsabilidade sobre o possível por vir. Kierkegaard (2007) analisa uma interessante relação entre tempo e angústia. Assinala a possibilidade de angustiar-se do passado como algo “contraditório”. Seguindo sua linha de raciocínio, Kierkegaard (2007:107) complementa dizendo que há coincidência entre o possível e o porvir, o tempo constitui-se no por vir e a liberdade, no possível. Sobre a relação equivocada entre angústia e passado, ele declara: “o passado, para me dar angústia, deve mostrar-se diante de mim como coisa de possível. Se eu sentir angústia pelo mal que passou, não há de ser por esse mal como passado, e sim como coisa que pode ser reproduzida, isto é, que pode vir a ser um futuro”, correspondendo a um grave alerta para gestão.

O cidadão comum pode desviar-se do poder de ser reflexivo e eticamente ativo, para uma postura de omissão, alienação ou violência, destruindo possibilidades de um porvir de contribuição e possível realização pessoal, social, profissional. Tanto necessidade quanto possibilidade são fundamentais ao eu. Feijoo (2000:61) argumenta que, “na necessidade, o eu é ele próprio, reconhece seu limites, mas, nas possibilidades, realiza-se, lança-se para o poder ser”. A última é uma postura essencial ao humano e concomitantemente arriscada, devido à atratividade de uma abertura total, no sentido de liberdade sem limites.

Nesse ponto, convém trazer à discussão um tópico da leitura da posição sartriana, por Bornheim (1984:146). O primeiro ponto é relativo a duas questões especiais: a fuga do homem à responsabilidade, apelando para o determinismo, como um refúgio de má-fé que abrigaria suas paixões e que ele cria fora de si. Antes de citar o segundo ponto, vale uma pausa sobre a questão má-fé que, a partir de *L'être et le néant*, encontra-se em Heitor Moniz (1957:17) com um notável exemplo sartriano da relação entre ela (má-fé) e angústia, nos seguintes termos:

Se eu sou o que desejo esconder eu não posso querer “não ver” certo aspecto do meu ser (...) Fujo para ignorar, mas não posso ignorar que eu fujo, e a fuga da angústia não é senão a maneira de tomar conhecimento da angústia. Devo, então, dispor de um poder “nadificador” no seio mesmo da angústia. Esse poder “nadificador” “nadifica” tanto a angústia quanto eu fujo. É o que se chama má-fé.

O segundo ponto, discutido por Bornheim, contrasta com o primeiro e refere-se à citada preocupação sartriana com a liberdade como “uma condenação” a ser livre e que o leva a “carregar o peso do mundo”, tornando-se responsável pelo mundo e por ele próprio. Bornheim, porém, não considera essa questão bem resolvida em Sartre, apesar de reconhecer que o existencialista francês a tenha tornado popular, com a ideia de que *somos todos responsáveis*. Essa crítica de Bornheim fundamenta-se nas palavras de Sartre (1953:611): “se cada pessoa é uma escolha absoluta de si” (...) e “eu sou responsável por tudo, salvo por minha responsabilidade, porque eu não sou o fundamento do meu ser” (Bornheim, 1984:122, citado por Sartre, 1953:641). Em continuidade, alude ao subjetivismo de Sartre, “levado ao extremo” e questiona: como uma responsabilidade determinada de modo negativo poderia esclarecer de que modo o homem seria responsável pelos outros? Bornheim considera haver necessidade de maior concentração nessa reflexão, porque, ao dar algum andamento à discussão, Sartre utiliza o conceito de espécie humana, considerado pelo crítico escolha pouco feliz.

Bornheim (1984:127, citado por Sartre, 1954:26), a par de sua análise crítica a aspectos de *L'être et le néant*, aponta para “l'existencialisme et l'humanisme”, sobre a citação sartriana de que: “nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, porque ela engaja a humanidade inteira”. Partindo do princípio sartriano de que “sou responsável por mim mesmo e por todos e crio uma certa imagem de homem que eu escolho” Bornheim (1984:127, citado por Sartre, 1954:26) conclui que isso quer dizer que ele só é responsável por si próprio e mostra que essa posição individualista é estendida, por Sartre, ao compromisso, novamente, em um sentido negativo. Isso porque, segundo esse existencialista francês, uma vez escolhido seu compromisso e seu projeto “com toda a sinceridade e com toda a lucidez, qualquer que seja esse projeto, torna-se-lhe impossível preferir outro” (Bornheim, 1984:128, citado por Sartre, 1954:79). Bornheim questiona, novamente, como seria possível, nesse caso, verificar o compromisso. Contesta ele que “se a objetividade do valor é determinada pelo para-si, então o homem só se compromete consigo mesmo”. Embora Bornheim prossiga, em sua análise crítica, nos detivemos no que consideramos suficiente para nosso propósito de exemplificar formas

de angústia presentes na obra de Sartre, em busca de “libertação para a salvação” e que parece haver chegado a um impasse teórico, apesar de haver sido considerado válido seu esforço contra o que alguns consideram a hipocrisia que contribui para a justificação do existencialismo.

Retomando Moniz (195?) encontra-se o que ele observou de interessante na posição sartriana, reconhecendo-o em um período em que os povos saíam da Segunda Guerra e que problemas, necessidades de reflexão e soluções emergiam na vida literária, das mais diversas formas. Destaca que “a filosofia de Sartre é para ser estudada e meditada. Há erros, exageros, incongruências e contradições em Sartre? Há. Mas há também muita coisa verdadeira” (Moniz, 195?:21). Segundo Moniz, o existencialismo sartriano teria “dois pontos de vista ‘simpáticos’: a. (...) não aconselha ninguém, por isso que cada um deve ter a responsabilidade plena de sua livre escolha, o que quer dizer responsabilidade da liberdade; b. o existencialismo nega aos seres humanos o direito de julgar moralmente seus semelhantes”. Essa “simpatia” é um potencial de polêmica.

É possível perceber em Moniz — também autor de *O que é o existencialismo* — tanto a questão da visibilidade do existencialismo sartriano em decorrência da responsabilidade, citado por Bornheim, quanto o tangenciamento com os problemas que o último discute: a livre escolha e a responsabilidade de cada um por si mesmo.

As abordagens de Bornheim e Moniz, em especial em torno de liberdade e responsabilidade, surgem como alerta ao cidadão comum, ao gestor público e aos estudantes da área diante de aberturas, de controvérsias ou incompletudes teóricas encontráveis quando se investiga ou pratica a gestão, na busca por entendimento de autores e, talvez, de compreensão mútua entre atores, ante os desafios de ações concretas. O gestor público, como pode ocorrer com o investigador teórico, também pode incorrer em desvios de sentido em suas reflexões e ações, sobrecarregando-se de impossibilidades, em lugar de abrir espaço para que a *res publica* seja disposta ao público, a fim de que os cidadãos possam perceber-se como tal, com direitos e deveres que os motive ao seu dever ser mais próprio. Um desvio pode corresponder à ocupação em um cotidiano abarrotado de entes em procedimentos objetivantes e vazios de ser. Nesses termos, a ação é descolada da angústia existencial, em detrimento da pré-ocupação que aproxima o eu da singularidade, que possibilita a presença da angústia que mobiliza, no sentido de ser com o outro.

Essa reflexão reporta à “de-cisão” em contraste com a “in-decisão” que pode levar o eu a “perder-se no impessoal” (Feijoo, 2000:95, citado por Heidegger, 1987:99). Na verdade, essa questão é fundamental sobre o entendi-

mento do que se chama de retomada, ainda porque, em um estudo que ensaia um diálogo entre posições da fenomenologia e da filosofia da experiência, um dos pontos de aproximação se manifesta na convergência quanto à seguinte questão: de que nada é garantido, nada é assegurado ao homem, é, porém, considerado possível (Fraga, 2003:90).

Retomando o conceito de angústia em *Ser e tempo* de Heidegger, para oferecê-lo à reflexão do cidadão comum e ao gestor público em suas buscas pelo dever ser ético — não apenas pelo dever em si, mas para assumir-se em uma postura ética — percebe-se que Heidegger faz uma importante distinção entre temor e angústia. O primeiro teme algo específico, um ente “intramundano” (Heidegger, 2006:113), nas palavras de Heidegger, ou seja, algo determinado e que representa uma ameaça. Trata-se de um sentimento que possui um objeto delimitado, conforme destaque na introdução deste artigo.

Essa é uma situação corriqueira, plenamente reconhecível na atualidade, tanto no mundo ocidental quanto no oriental, mudando apenas as paisagens, as manifestações culturais de temor, os objetos de temor, os meios de reagir ou de se submeter a ele. Nesse mesmo sentido, encontra-se o medo, conforme Sartre o acata na descrição de Kierkegaard, para distingui-lo de angústia e que Angerami-Camon (2000:15) retoma: “a angústia distingue-se do medo no que o medo é de seres do mundo mesmo e, a angústia, é ante a si mesma”. Isso quer dizer que o medo refere-se a algo específico fora do sujeito e a angústia, além de não se referir a algo distinto, identificado, é própria da essência do ser e pode manifestar-se no modo de estar no mundo como des-cobrimdo-se em débito, isto é, diante de todo o seu “poder ser”.

Medo e ansiedade são também abordados, por inúmeras razões, na pesquisa em gestão organizacional (Motta, 2002), nas relações de trabalho cotidiano, fazendo-os aparecer na realidade concreta das pessoas nas organizações. Nesse ponto cabe destacar o que Giddens (2002) afirma, isto é, os autores costumam concordar com a diferença entre medo e ansiedade, sendo o primeiro uma reação a algo específico; já ansiedade seria “um estado geral de emoção”. Heidegger traduz esse “estado geral” por humor, já que ele não se refere à emoção. Mas o que importa, na prática, é que na modernidade, independentemente de como analisados e denominados, são fenômenos recorrentes no mundo do trabalho. A ansiedade, mais “difusa” e “flutuante” segundo Giddens (2002:46), por não ter um objeto especial talvez surja como um clima, já o medo como uma resposta a uma ameaça mais específica, uma sumária demissão, por exemplo.

Vale lembrar aqui o uso de ansiedade (*anxiety*) e angústia (*anguish*) como sinônimos por vários estudiosos e o contraste que é possível encontrar

na ansiedade, para Giddens (2002:46) como paralisadora, e a angústia existencial, para Heidegger, como abertura total da presença para possibilidades que podem mobilizar, porém, tanto no sentido de uma ocupação cotidiana quanto uma fuga do débito ou no sentido de uma retomada desse ser em débito, para realizar enquanto sua condição de “estar humano” — *ekstase* — o permite.

De acordo com a linha heideggeriana, a angústia não sabe com o que ela se angustia. Com o que ela se angustia não está em lugar algum. Heidegger (2000:250-252) afirma: “aquilo com que a angústia se angustia é o ‘nada’ que não se revela em parte alguma”. Contudo, esse nada não tem o sentido de ausência de mundo, mas de indeterminação, de possibilidade, de abertura. Segundo Dantas (2005:41), “a angústia (...) é um acontecer no ser-aí em que se realiza a experiência do ser como nada. O nada é exatamente a própria abertura do ‘ser-aí’, a sua incompletude, o espaço vazio que o ‘ser-aí’ é, essencialmente”.

Além disso, é fundamental perceber que, segundo a fenomenologia, “consciência é sempre consciência de algo” (Greuel, 1999:15), logo podendo passar pela consciência de si como o nada heideggeriano, isto é, pela angústia da abertura para tudo, em contraste com o concreto clamor do mundo pela ética, algo que se mostra como uma falta.

Conforme já comentado, esse horizonte aterrador de possibilidades de escolhas pode revolver sentimentos contrastantes como fuga, confronto, omissão, violência, temores, já aí no mundo da vida em que o homem é lançado e que ganham visibilidade na modernidade, clamando, apenas renovadamente, pelo velho e permanente sentido da existência humana. Em continuidade, angústia é reconhecida como “fenômeno complexo”, tanto próximo da “questão do sentido da vida (...) quanto de “perda do sentido da vida” (Giovanetti, 2000:121).

Moniz (195?:20-21), ao estudar a posição sartriana diante do determinismo e do destino, para acolher o segundo cuja forma é muito própria a Sartre, comenta:

A grande dificuldade da vida humana reside precisamente em saber qual a parte do destino (sartriano) que independe de nós, e qual a parte “nossa”, a parte em que se pode exercitar as nossas escolhas e as nossas liberdades. Resta saber se haveria maior felicidade na vida humana no dia em que esse segredo pudesse ser revelado.

Nas palavras de Heidegger (2006:254), a angústia se angustia com o ser no mundo como tal, o que também significa reconhecer-se como ser finito, um ser-para-a-morte; mas ele não pretende abordar o fenômeno da angústia do

ponto de vista psicológico, e sim do ponto de vista existencial. Por essa razão, declara que o ser aí “angustia-se com o seu poder ser” (Heidegger, 1990:64).

É nesse sentido heideggeriano que a angústia pode ser uma referência para o cidadão, enquanto cada vez mais cidadão do mundo do qual não é possível sair (Fraga, 2003:25), um mundo inalienável, bem como para o gestor público, enredado no mundo com o outro, com o qual ele convive em uma situação singular. Convívio pode ser resumido como ação, porém, em situação de acolhimento e cuidado com o bem público, comprometida não simplesmente com o resultante, mas com o que lhe é consequente, ou não.

Em continuidade à discussão da questão da angústia e do *dasein* não se trata de um sentimento ou de algo passível de ser ou não vivenciado, mas de uma estrutura ontológica (Giovanetti, 2000:125) da existência. Como já foi apresentado anteriormente, o *dasein* será sempre na incompletude e a morte representa o fim dessa incompletude. Fim, no sentido de que, com a chegada da morte, nada mais há a realizar. Nas palavras de Araújo (2000:153), algo “inevitável e intransponível”, embora algumas especulações já discutam essa intransponibilidade, no por vir, como já o fazem milenarmente algumas filosofias orientais. Mas a morte é vista ainda como a única certeza insuperável do ser humano, é a única possibilidade que encerra as demais. Portanto, o *dasein* enquanto existe, existe para a morte. Caminha em direção à sua finitude. Essa é a posição tradicional e atual.

Nada está adquirido nunca, nada está prometido nunca, senão a morte. Por isso só se pode escapar à angústia aceitando isso mesmo que ela percebe; que ela recusa e que a transtorna. O quê? A fragilidade de viver, a certeza de morrer, o fracasso ou o pavor do amor, a solidão, a vacuidade, a eterna impermanência de tudo... Essa é a vida mesma, e não há outra. Solitária sempre. Mortal sempre. Pungente sempre. E tão frágil, tão fraca, tão exposta!

(Comte-Sponville, 2000:18)

No entanto, o *dasein* tende ao encobrimento, isto é, ao não reconhecimento da sua condição de abertura de sentido e de finitude.

A ausência de surpresas e a evidência caracterizam a preocupação e a ocupação. O modo de falar e escrever descomprometido (falatório e escritório), a forma despersonalizada e insaciável de lidar com o novo para preservar o conhecido, evitando as transformações (curiosidade), expressam o modo de ser cotidiano do *dasein*, “de-cadente” e “inautêntico”.

(Sá, 1999:4)

Inautenticidade e impessoalidade são termos, muitas vezes, utilizados como sinônimos por Heidegger, contudo alguns autores distinguem o sentido de cada um. Na interpretação de Zimmerman (2001), a inautenticidade remete a uma escolha pelo encobrimento, ao contrário da impessoalidade que é uma estrutura da existência. Em outras palavras, a impessoalidade constitui o *dasein*, não é possível escapar-se dela. O problema se apresenta quando, imerso na impessoalidade, o *dasein* inautêntico acredita que é aquilo que lhe é dado e, assim, toma a si mesmo como um ser simplesmente dado. No cotidiano, a decadência se mostra naquilo que todo mundo é e naquilo que todo mundo faz, na banalização do mundo e da vida.

Nesse rumo rotinizado do esquecimento da singularidade, vital ao assumir-se para recriar o mundo público e privado que é substituído pelas representações e generalizações, se fortalece o velamento da abertura inerente ao ser aí. Além de não reconhecer seu comprometimento com o sentido que lhe é próprio, isto é, sua implicação com o outro, que não é uma questão de escolha, mas uma questão do ser, também não se alerta para a finitude da morte que poderia angustia-lo no sentido da responsabilidade por seu tempo, pelo tempo do mundo que, segundo Merleau-Ponty, partilhamos (Fraga, 2003:20).

6. A angústia e o mover-se no sentido ético

A discussão promovida aqui procura fazer aparecer que a angústia existencial desvela ao *dasein* a ausência de um *a priori* capaz de definir a sua existência, ou seja, sua condição de liberdade e, ao mesmo tempo, de responsabilidade ante as escolhas que faz em vida.

Este artigo clarifica ainda que não se trata rigorosamente da angústia do cotidiano, presente nas apreensões e preocupações do dia a dia, mas sim daquela que provoca uma estranheza, que rompe com a relação de familiaridade, mantida pelo *dasein* com o cotidiano. Dito de outro modo, aquela que o convida a se responsabilizar pelas suas escolhas e o remete à existência, como abertura de sentidos.

A angústia, para Heidegger, possui o privilégio de remeter o *dasein* ao seu poder-ser mais próprio. Essa é uma propriedade fundamental ao sentido da ação do cidadão e homem público, daquele que se espanta — na expressão do “Sócrates de Platão” ao “descobrir-se só” (Heller, 1983:20) e que pode recuperar-se para a ação, segundo a descrição da relação homem e mundo de Merleau-Ponty (citado por Fraga, 2003, 1971:192): “ninguém está salvo e ninguém está completamente perdido”.

Ser humano é ser ativo e passivo simultaneamente. A natureza pode cercear a liberdade do agente, pode interferir em sua vontade, ao mesmo tempo que o possibilita viver a liberdade e a vontade (Fraga, 2003:126), quando o ser-áí pode acordar para a angústia existencial, para a busca de sentidos, para a vida em seu dever ser próprio ao humano e, simultaneamente, próprio em termos de singularidades.

7. Atividades e falas vazias

Apesar da precariedade de condições para uma vida cotidiana digna à sociedade de pessoas, das permanentes ameaças ao ir e vir, em especial, nos países ainda em desenvolvimento e de toda a sorte de sofrimento e mortes antecipadas pela escassez de muitas ordens de recursos, para não falar da absoluta pobreza, em contraste com a pobreza da riqueza — originada de entorpecentes e armamentos — pode estar faltando angústia existencial ao cidadão comum e aos situados como gestores públicos, pois há em demasia no mundo o que Heidegger chama de falatório. A tagarelice impede que discurso e escuta se fundam na compreensão (Feijoo, 2000:108). É a demagogia.

Essa pseudofala não se refere somente à ação humana nos meios de comunicação de massa, mas às assembleias, aos colóquios e às rodadas internacionais de negociações, apesar de tidas como em prol de nobres causas sociais e planetárias. Nessas organizações e eventos proliferam palavras de indignação descomprometidas com a liberdade de escolha ética por parte dos envolvidos, em lugar do compromisso com ações que poderiam globalizar a cidadania com a gestão pública autêntica, mas que são débeis em termos da responsabilidade exigida de iniciativas dessa natureza.

Este ponto reporta à indiferença que, segundo Heidegger (2006:432), “não se prende nem força nada, abandona-se a tudo que cada dia lhe apresenta, aceitando assim, de certo modo, tudo. Esse ir levando a vida que ‘deixa tudo ser’ como é, funda-se num esquecer que se abandona ao estar-lançado”.

Em continuidade, Heidegger (2006:432) alerta para a importância da distinção precisa entre a indiferença que pode velar-se no atarefamento desenfreado e o sentido da equanimidade que ele encontra na decisão por um poder ser, em vez do abandonar-se ao que ele chama de “um vigor de ter sido, impróprio”. Além disso, aparece aqui um exemplo da intimidade entre a angústia tratada como psicológica, isto é, a que se relaciona a algo definido — como o resultado precário dos colóquios internacionais e das políticas públicas — e uma leitura ontológica de angústia, ou seja, a que desvela a ausência da an-

gústia existencial heideggeriana que pode abrir para o mundo possível, fazendo aparecer o sentido do dever ser. Heidegger (2006:573) refere-se a público, à condição do ser público, com a expressão alemã *öffentlichkei*, que significa o que está aberto para todos. Contudo, o assumir-se parece estar cedendo tempo e espaço a um cotidiano fracionado, em ritmo desenfreado, que aprisiona o ser-aí ao familiar, ao conhecido, exacerbando a tendência de cada um reconhecer-se como simplesmente dado, delimitado, definido, permanente, fatalizado, isto é, sem possibilidades de ser em seu sentido próprio.

Quadro 1 Consequências dos termos dessa prática

Fracionado — tempo como momentos, “um após outro” (Heidegger), reduzindo a verdade a fato isolado, destituído de sentido.
Ritmo desvairado — pressa bloqueando a possibilidade de densidade à “síntese de transição do tempo” que é, também, densidade do ser (Merleau-Ponty).
Familiar — “familiarizado”, “tranquilizado” (Heidegger) banalizando o mundo e a vida.
Conhecido — confortado com a mediocridade do sabido; satisfeito, preserva o conhecido (Heidegger).
Dado — fatalizado, “presença ossificada” (Heller).
Indeciso — a caminho da “impessoalidade” (Feijoo)
Delimitado — “no” mundo, intramundano (Heidegger).
Definido — “permanente”, simplesmente dado (Heidegger).
Objetivado — “acabado, fechado” (Fraga).

Quando se pensa a diferença entre prática e ação, ambas como fenômenos que se mostram nas organizações humanas, na sociedade, é possível perceber que práticas, na educação e na gestão, são “institucionalizadas”. Referindo-se especificamente à educação — estendida neste estudo à gestão — práticas “ocorrem em diferentes contextos institucionalizados, configurando a cultura e a tradição das instituições” (Pimenta e Anastasiou, 2002:178). Ação, por sua vez, “refere-se a sujeitos, seus modos de agir e pensar, seus valores, seus compromissos, suas opções, seus desejos e vontades, seu conhecimento, seus esquemas teóricos de leitura do mundo” (Pimenta e Anastasiou, 2002:178-179). Esses autores enfatizam que ações individuais isoladas e descoladas do contexto cultural impedem a compreensão da realidade e a prática de questionar as próprias práticas, o que nos leva a concordar com tais autores, quando afirmam: “pesquisar a prática impõe-se como caminho para a transformação dela”.

No ambiente estéril, descrito no quadro 1, o sentido apreendido é de que não sobra espaço nem tempo para espírito, cristalizando o mundo, a vida e a síntese de transição do tempo (Merleau-Ponty, 1996:562) com seu poder de transformar, relegando-o a uma sequência de momentos independentes. Por implicação, despe-se o tempo-sujeito de sua densidade vivida e ele se perde no impessoal.

Essa é uma situação que reporta às palavras de Hannah Arendt (2003:336) sobre a era moderna “que teve início com um surto tão promissor e tão sem precedentes de atividade humana, venha a terminar na passividade mais mortal e estéril que a história jamais conheceu”.

Quadro 2
O que esperar das ações do cidadão comum e dirigentes

Com base em problemas psicológicos	Postura e ações decorrentes
Temor, medo (Heidegger)	Omissão
Passividade (Arendt)	Descolamento fato e verdade
Pânico, desespero (Feijoo)	Fuga do mundo cotidiano e do seu próprio mundo
Perda do sentido da vida (Giovannetti)	Cooptação
Indiferença (Heidegger)	Submissão, corrupção passiva
Agressividade, instinto (Arendt)	Liberdade ilimitada/corrupção

O quadro 2 ilustra o que Greuel (1996:16) afirma sobre percepção, isto é, que “a percepção se impõe”, ao que se pode complementar: por si mesma. Diante da realidade concreta dos que convivem com o mundo atual, a percepção da violência se manifesta de muitas formas, tanto em ações quanto em omissões, o que se poderia esperar se não a frequente concretização da coluna da direita?

É o momento de questionar que outras posturas e ações seriam razoáveis esperar-se de cidadãos e dirigentes envolvidos por tais sentimentos que enfraquecem o que, segundo Greuel (1996:16) é “o pensar que está sob nosso domínio” humano? Seria um poder de destituir o que Kierkegaard (2007:172) considera seriedade — algo que lhe é tão caro a ponto de evitar conceituar — justamente para não abandonar a sua própria atitude de busca da seriedade? Seria algo relacionado ao agir com liberdade responsável e criatividade?

Coincide com a originalidade conquistada, (...) mantida na responsabilidade da liberdade, e transformada, em fim, em posse nas alegrias da existência eterna. (...) a seriedade jamais pode mudar em hábito. (...) O homem sério exatamente o é graças à originalidade com que é repetido, na repetição. (...) quando não há originalidade na repetição, não existe senão o hábito.

Retomando o enredamento perverso manifesto no quadro 2, somado à reflexão sobre a possível ausência da seriedade, a angústia heideggeriana se manifesta como falta perigosa à sobrevivência da iniciativa criativa para associação autêntica das pessoas. Pode ser interpretada como parte dos indícios de perigo do qual fala Arendt (2003:336), da seguinte maneira: “o perigo do homem estar disposto e, realmente, esteja a ponto de tornar-se aquela espécie animal, da qual, desde Darwin, presume que descende”. Mas a autenticidade só emerge com o reconhecimento da “co-humanidade” (Fraga, 2003:42), com o ser com o outro, quando cidadãos e dirigentes públicos se acolhem em associação, no sentido ético.

Nesses momentos, a postura fenomenológica orienta-se para a ação de retomada, quando pessoas comuns e gestores públicos articulam seus conhecimentos, vontades e saberes, para instituírem sua própria presença/reflexão/ação, não apenas se apresentarem como meros expectadores das consequências de suas ações, decisões, indecisões, mas para se redirecionarem no mundo, “sem fechamento, sem objetivação” (Fraga, 2003:3).

A negação do mundo como fenômeno político só é possível aos que acreditam e vivem sob a premissa de que o mundo não dure (Arendt, 2004:64). Lembra que o que temos em comum no mundo é que o mundo “transcende à duração de nossa vida, tanto no passado quanto no futuro (...) e só pode sobreviver na medida em que tem uma esfera pública (...) um caráter público”, que está em risco de desaparecer na era moderna, “devido à quase perda de uma autêntica preocupação com a imortalidade” não pela vaidade individualista dos obscuros, mas no sentido de que “o mundo pré-existe e sobreviverá” (Arendt, 2004:65).

Aqui, o papel da angústia pode aparecer como uma força. Feijoo (2000:86) considera que “a angústia remete o homem para o seu poder ser mais próprio, coloca-o frente a frente com sua possibilidade de escolher a si mesmo, assumindo-se na sua escolha”. Para Heidegger: “somente a decisão de si mesmo coloca a presença na possibilidade de, sendo com o outro, se deixar *ser* em seu poder-ser mais próprio”. Isso é importante porque “na decisão, se chega à verdade mais originária”, enquanto na indecisão o “impessoal” predomina (Feijoo, 2000:94). Para Heidegger (2006:482) a indecisão “é a inconsistência de si mesmo”.

7. Reflexões finais

Ao chegar ao final dessa etapa da discussão e deixando a abertura necessária à seriedade do tema, o apelo das palavras de Hannah Arendt aparece, por um

lado, como providencial e, pelo outro, como desafiador. Não satisfeita com o comprometimento com o presente, ela inclui a responsabilidade pelo porvir. Para aqueles que, tomados pela estranheza que os arranca do conforto da rotina conhecida, conseguem com o esforço semelhante ao de uma borboleta que se liberta de seu casulo, liberar-se do desvario do cotidiano apressado, superlotado de vazio, para acordar para a angústia heideggeriana, com seus compromissos inerentes às necessidades humanas, presentes, urgentes, essenciais, Arendt ainda alerta: há urgências no sentido do futuro, do por vir. “Se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos: deve transcender a duração da vida de homens mortais” (Arendt, 2004:64).

As desgraças e a continuada inconsequência de práticas e ações dos homens que subsistem na atualidade global, a conclusão a que essas reflexões chegam é paradoxal.

Em uma sociedade global, em que a maioria das pessoas é extremamente carente de bens, serviços e, em especial, de tranquilidade e condições para compartilhamento, com a esperança que Heidegger vê como alívio a sofrimentos físicos e morais, a angústia existencial se manifesta como uma falta não apenas velada, o que é assustador, sendo a angústia existencial o que abre com a presença múltiplas possibilidades, tornando consciente das limitações o que pode mover em direção à transcendência humana, simultaneamente desvelando suas limitações e o reconhecimento da finitude que lhe é inerente, mostra, de forma “nua e crua, a condição humana” (Angerami-Camon, 2000:33). Seria possível dizer que está faltando angústia, na concepção fenomenológica do termo? E, isso, a cada cidadão comum ou homem público — para que se perceba a urgência de se mover ações, rever práticas organizacionais na gestão pública, no sentido de exigir-se e de exigir ser como dever ser ético, em sociedade e com o mundo?

Nessas reflexões finais, a angústia existencial que se mostra angustiada com a própria presença, com seu existir, com o poder ser no sentido da possibilidade de estar sendo-retomando-se em seu dever ser próprio que não precisa aguardar, aparece em uma ausência (Heidegger, 2006:430), cedendo lugar à indiferença.

A indiferença também pode manifestar-se como abandono à equanimidade que exige a retomada no sentido decisivo, autêntico. Em contraste, é possível dizer que a indiferença pode mostrar-se veladamente em um sentido impróprio, em uma sucessão de tarefas, como é o caso de cidadãos na falta de cidadania e de eleitores em regimes ditos democráticos, nos quais tal espírito é reduzido a legalismos e procedimentos normativos.

Mas se a esperança não estiver reduzida a um mero símbolo verde empunhado pelos que se declaram preocupados com o por vir, então é possível que se desvele o ter sido do modo próprio da angústia. Afinal, não se trata de um modo infundado de estar no mundo, pois diz Heidegger (2006:432): “aquele que tem esperança carrega, por assim dizer, a si mesmo, para dentro da esperança contrapondo-se ao que é esperado” ao simplesmente aguardado, dado.

Há, porém, uma última e ambígua questão que ainda se mostra oportuna para o futuro desta discussão: um cidadão cujas condições precárias de vida o negam como tal, o expõem ao medo, o abandonam à ignorância, teria condições de vivenciar, de algum modo, a angústia existencial?

Nota: independentemente da escolha do termo angústia, na tradução para o português — no latim *angustia* — em relação à *anxiety* ou *anguish*, dicionários da língua inglesa como *Webster*, *New World* e *The New Appleton* deslizam entre as mesmas descrições, para os dois termos, embora *anxiety* apareça com muita frequência entre os estudos em psicologia.

Referências bibliográficas

ANDRADE, A. C. *Angústia de concisão: ensaios sobre filosofia e crítica literária*. São Paulo: Escrituras, 2003.

ANGERAMI-CAMON, A. V. (Org.). *Angústia e psicoterapia*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000a.

_____. Paradoxo: angústia e psicoterapia. In. _____. (Org.). *Angústia e psicoterapia*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000b.

ARAÚJO, J. N. G. A angústia e a temporalidade. In. ANGERAMI-CAMON, V. A. (Org.). *Angústia e psicoterapia*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000.

ARENDT, H. *A condição humana*. Tradução de Celso Lafer. Rio de Janeiro, 2003.

BORNHEIM, G. *Introdução ao filosofar*. Porto Alegre: Globo, 1984.

CASTRO, D. et al. *Fenomenologia e análise do existir*. São Bernardo do Campo: Sobraphe, 2000.

COMTE-SPONVILLE, A. *Bom dia, angústia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DANTAS, Jurema B. *Angústia, existência e contemporaneidade*. 2005. Dissertação — Universidade Federal Fluminense, 2005.

DONZELLI, T. A. *Entrevista*. Rio de Janeiro: Ebape/FGV, mar. 2004.

_____.; FRAGA, V. F. Encontrar a ética nas organizações é encontrar o humano. *Paradoxa*, ano IX, n. 15/16, p. 143-156, jan./dez. 2003.

FANN, W. E. et al. (Orgs.). *Anxiety: phenomenology and treatment*. New York: American & Scientific Books, 1979.

FELJOO, A. M. L. C. de. *A escuta e a fala em psicoterapia: uma proposta fenomenológico-existencial*. São Paulo: Vetor, 2000.

_____. (Org.). *Interpretações fenomenológico-existenciais para o sofrimento psíquico na atualidade*. Rio de Janeiro: Ifen, 2008.

FRAGA, V. F. *Gestão pela formação humana: uma abordagem fenomenológica*. Rio de Janeiro: Impetus, 2003.

FRIEDMAN, M. S. *To deny our nothingness: contemporary images of man*: Chicago: Unniversity Chicago Press, 1978.

GIDDENS, A. *Modernidade e identidade*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GIOVANETTI, P. J. Angústia existencial nos tempos atuais. In: ANGERAMI-CAMON, V. A. *Angústia e psicoterapia*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000.

GREUEL, M. V. O problema da fundamentação do conhecimento: uma abordagem fenomenológica. *Fenomenologia*, UFFC-DLLE-CCE, 1999. 23 p. Disponível em: <www.cce.ufsc.br/alemao/profe.feno.htm>. Acesso em: 5 abr. 1999.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia Sá C. Schuback. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia Sá. Petrópolis: Vozes, 2006.

HELLER, A. *A filosofia radical*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1983.

KAPLAN, H. B. Anxiety, self derogation, and deviant behavior. In: FANN, W. E. et al. (Orgs.). *Anxiety: phenomenology and treatment*. New York: American & Scientific Books, 1979.

KIERKEGAARD, S. *O conceito de angústia*. Tradução de Eduardo Nunes Fonseca e Torrierri Guimarães. São Paulo: Hemus, 2007.

KRUEGER, D. W. Anxiety as it relates do success phobia: development considerations. In: MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Galimard, 1945.

_____. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos A. R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MERFERD JR. R. B. The developing biological concept of anxiety. In: FANN, W. E. et al. (Orgs.). *Anxiety: phenomenology and treatment*. New York: American & Scientific Books, 1979.

MONIZ, H. *O que é o existencialismo*. Rio de Janeiro: A Noite, 1948.

_____. *Existencialismo, intimismo, surrealismo e outros “ismos” literários*. Rio de Janeiro: A Noite, [195:17].

MOTTA, P. R. M. Ansiedade e medo na empresa: percepção de risco das decisões gerenciais. *Revista Portuguesa e Brasileira de Gestão*, Rio de Janeiro-Lisboa, jul./set. 2002.

PIMENTA S. G.; ANASTASIOU, L. G. C. *Docência no ensino superior*. São Paulo: Cortez, 2002.

PITTS, N. F.; ALLEN, R. E. Biochemical industry of anxiety. In: FANN, W. E. et al. (Orgs.). *Anxiety: phenomenology and treatment*. New York: American & Scientific Books, 1979.

ROCHA, I. *O destino da angústia na psicanálise freudiana*. São Paulo: Escuta, 2000.

RODRIGUES, J. T. *Terror, medo, pânico: manifestações de angústia no contemporâneo*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006..

SÁ, R. N. *A analítica do dasein de Martin Heidegger e a clínica psicoterápica*. Niterói: UFF, 1994.

SARTRE, J.-P. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1953.

_____. *Lexistencialisme et l'humanisme*. Paris: Galimard, 1954.

SHELTER, M. *Da reviravolta dos valores: ensaios e artigos*. Tradução de Marco Antônio dos Santos Casanova. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

SPIEGELBERG, H. *The phenomenological movement. A historical introduction*. Netherlands: Martinus Nijhoff/The Hage, 1971. v. 1 e 2.

STEIN, E. J. Problemas do conceito de mundo vivido em Husserl. *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 157, p. 19-33, 1989.

VOLPI, M. *O adolescente e o ato infracional*. São Paulo: Cortez, 1999.

ZIMMERMAN, M. E. *Confronto de Heidegger com a modernidade*. Portugal: Instituto Piaget, 2001.

