

A patologização da angústia no mundo contemporâneo

The pathologization of anxiety in the contemporary world

Jurema Barros Dantas^I; Roberto Novaes de Sá^{II}; Teresa Cristina O. C. Carreteiro^{III}

^IUniversidade Estadual do Rio de Janeiro UERJ

^{II}Universidade Federal Fluminense (UFF)

^{III}Universidade Federal Fluminense (UFF)

[Endereço para correspondência](#)

RESUMO

O artigo apresenta uma discussão sobre o encobrimento e a patologização da angústia como marcas recorrentes dos modos de produção de subjetividade na época contemporânea. A analítica existencial de Heidegger tematiza a angústia como uma disposição afetiva fundamental do ser-aí humano. A partir de sua analítica do ser-aí e de suas reflexões posteriores sobre a técnica moderna, são discutidos os sentidos dos modos correntes de evitação da angústia e de encobrimento da condição essencial de desabrigo da existência por meio da compulsão de controle e segurança. A medicalização e a psicologização do fenômeno da angústia têm sido estratégias centrais deste projeto de controle. Discute-se ainda o papel essencial da angústia na dinâmica de singularização da existência e a importância, para as práticas psicoterapêuticas, de uma apropriação temática do seu lugar a partir do qual elas tanto podem reforçar essa patologização encobridora, quanto abrir espaço para os processos de singularização que as experiências de angústia podem suscitar.

Palavras-chave: Angústia; Contemporaneidade; Existência; Patologização.

ABSTRACT

This work aims at reflecting on the anxiety concealing and pathologization as a frequent mark of subjectivity production in the contemporary world. The existential analytic of Heidegger does a thematic discussion about anxiety as a basic affective mood of human being-there. From his analytic of being-there and his later reflections on the modern technique, the directions in the current ways of avoidance of anxiety and the concealment of the essential condition of lack of protection of the existence through the control compulsion and security guard are argued. The medical and psychological approaches of the phenomenon of anxiety have been central strategies in this project of control. The essential paper of anxiety in the dynamics of existential singularization is still argued, as well as the consequence, for the psychological treatments, of a thematic appropriation of its place, from which, they can strengthen this concealing pathological approach or open space for the singularization processes that anxiety experiences can excite.

Keywords: Anxiety; Contemporary; Existence; Pathologization.

1 A ÉPOCA CONTEMPORÂNEA E SEU HORIZONTE DE SENTIDO

Indagar, não responder, era a paixão de Heidegger. A isso que indagava e porque procurava, ele chamou-o ser. Durante toda a sua vida filosófica sempre indagou pelo ser. O sentido desta indagação é apenas devolver à vida o mistério que ameaça desaparecer na modernidade. (SAFRANSKI, 2000)

A partir das reflexões de Heidegger sobre o existir humano e sobre o horizonte histórico de sentido da época contemporânea, por ele denominado como Era da Técnica, procuramos discutir os limites aos quais se restringe, cotidianamente, a experiência de sentido da existência. Seja pelo consumismo imediatista e irrefletido e/ou pelo planejamento e pelo controle exacerbados, os modos contemporâneos de corresponder às incertezas essenciais do ser-aí humano não conseguem integrar de forma adequada algumas das experiências mais fundamentais deste existir, tais como a dor, o amor, a liberdade e a morte. Para Heidegger, a disposição afetiva da angústia, que insiste em emergir mesmo onde tudo parece assegurado pelo controle da técnica, tem um papel privilegiado na abertura de possibilidades que levem o homem a uma ampliação de seu horizonte de sentido e a uma relação mais livre com o mundo da técnica.

Em nosso cotidiano, a maior parte das atividades – sejam elas sociais, políticas, econômicas ou culturais – busca orientar-se a partir de um mesmo critério de legitimação: a razão tecnológica. Por toda parte, ela dá as referências do progresso econômico e social, do desenvolvimento e do prestígio dos indivíduos e das nações. Constatar, simplesmente, este fato inegável e pensar sobre os problemas do homem a partir desta perspectiva técnica está longe, no entanto, de nos aproximar de uma compreensão do próprio fenômeno da técnica moderna em seu sentido mais essencial. Segundo Heidegger (2001a, p. 9), enquanto estamos restritos a uma concepção técnica da realidade, permanecemos inteiramente cegos para o sentido da própria técnica como tal, isto porque: “a essência da técnica, não é absolutamente nada detécnico”. Para ele, a técnica moderna, ao contrário da compreensão usual, não é um mero saber instrumental, voluntariamente produzido e utilizado pelo homem, mas um horizonte histórico de desvelamento de sentido dos entes, ao qual o homem moderno corresponde, tanto mais fascinado e impotente, quanto mais alimenta a ilusão de que o produz voluntariamente e controla.

O traço fundamental do ser dos entes, na era da técnica, é a sua “disponibilidade” ao uso humano: “o ente é posto fundamentalmente e exclusivamente como disponível para o consumo no cálculo global” (HEIDEGGER, 1976, p. 304). Cada vez mais a objetividade (*Gegenstandlichkeit*) se transforma em disponibilidade (*Bestandlichkeit*). Se, para a ciência do século passado, os objetos ainda eram visados com certa imparcialidade pela curiosidade de conhecer, hoje em dia os entes são dispostos *a priori* no horizonte de sua possível utilização. Tudo que é atingido por esse olhar provocante da técnica, inclusive o próprio homem, se mostra como reserva de matéria-prima, fundo de provisão disponível para extração, processamento, armazenagem e consumo. Um exemplo do quanto essa experiência da realidade é hegemônica atualmente, mesmo quando acreditamos exercer nossos cuidados mais bem intencionados para com o mundo, é a preocupação crescente e justificável com o meio ambiente. A proteção à natureza se traduz hoje como “preservação de recursos”: os rios e mananciais são reservas hídricas e energéticas, os mares são reservas alimentares, as florestas são reservas genéticas etc.

Esse quadro configura uma tendência de empobrecimento do pensamento, visto que o modo dominante de pensar se caracteriza pelo “cálculo”. Apoiando-se na sua capacidade de atingir resultados considerados “práticos”, tais como as inquestionáveis conquistas alcançadas pelas pesquisas tecnológicas, este modo “calculante” do pensar considera-se a única ou a mais elevada forma de pensamento. Outras modalidades, como a Filosofia, a Arte e a Religião, são meramente admitidas como acessórios éticos e estéticos, no sentido pejorativo, à vida. A vigência hegemônica desse horizonte de sentido implica determinados mecanismos de produção de subjetividade orientados por um projeto histórico de exploração e controle cada vez mais radical da realidade. Desta maneira, impõem-se modos de ser, estar, agir e pensar que marcam as formas de adoecimento no contemporâneo e delineiam as possibilidades de experiência do fenômeno da angústia.

Em seu livro **Modernidade e ambivalência**, Bauman faz uma oposição entre, por um lado, a pretensão moderna de um mundo ordeiro,¹ uma realidade concebida a partir de princípios geométricos, um mundo onde o cálculo permite a previsibilidade e com ela o controle, e, por outro, a ambivalência² que se dá quando a realidade escapa à pretensão de classificação, não conseguindo ajustar-se a nenhuma referência dada. A ambivalência³ pode então ser entendida como o “refugio da modernidade”, o resto, o

indesejável, aquilo que contraria o projeto de controle, colocando em questão o modelo de exploração organizada do real. Para Bauman (1999), o esforço moderno se concentra no combate à ambivalência, no aniquilamento e supressão de tudo o que não pode ser claramente definido. A modernidade se constitui como uma era de guerra, particularmente dolorosa e implacável, contra a ambivalência.

Bauman (1999) afirma que o problema da condição contemporânea de nossa civilização moderna é que ela parou de indagar-se. O preço do silêncio é pago na dura moeda corrente do sofrimento humano. Segundo o autor, fazer as perguntas certas constitui, afinal, toda a diferença entre andar à deriva e viajar. Elaborar tematicamente e colocar em questão as premissas, supostamente inquestionáveis, do nosso modo de vida é provavelmente o modo mais pertinente de cuidado que cabe às práticas psicológicas. Como nos diz Heidegger (2001b, p. 129):

[...] quem se dedica hoje em dia à profissão de ajudar as pessoas psiquicamente enfermas, deve saber o que acontece; deve saber onde está historicamente; precisa esclarecer-se diariamente que aqui está operando um destino antigo do homem europeu; ele precisa pensar de maneira histórica e abandonar a absolutização incondicional do progresso em cujo rastro o ser-homem do homem ocidental ameaça sucumbir.

Heidegger nos convida a refletir sobre a pretensão das ciências de se constituírem como critério único de verdade. Refletir sobre o modo como a ciência se relaciona com o mundo, estabelecendo um olhar que busca mensuração e controle, mesmo onde esse "cálculo" não se efetua com números, como no caso de algumas áreas das Ciências Humanas. Qualquer objetivação científica da existência humana suprime seu caráter mais essencial, segundo Heidegger (1989, v. 1, cap. 1): ser a livre abertura histórica em que seu próprio sentido está sempre em jogo. Na época moderna, a experiência que o homem faz de si mesmo se reduziu àquela de um sujeito interior encapsulado em oposição ao mundo exterior. Nesse contexto a angústia é tomada como mero transtorno neuroquímico ou subjetivo a ser sanado por algum tratamento farmacológico ou psicológico adequado, dependendo de suas causas. Na medida em que as experiências de angústia parecem sempre refratárias às respostas que o planejamento técnico da vida oferece, podem se tornar uma oportunidade para que a existência se aproprie de outras possibilidades, para além daquelas dadas pelo mundo da técnica.

2 ANGÚSTIA E FINITUDE NA CONTEMPORANEIDADE

Para Heidegger (1989) toda angústia é, em última instância, angústia em relação à finitude da existência. Morte e angústia são presenças inalienáveis da experiência humana. No entanto, também é própria ao ser-aí humano⁴ a tendência para desviar-se da experiência da finitude por intermédio de interpretações impessoais, que tratam a morte como uma mera contingência a que todos estão sujeitos. A analítica existencial de **Ser e Tempo** revela a cotidianidade mediana como queda no modo impessoal de ser. De início e na maior parte das vezes, somos como se deve ser; somos como "todo mundo" é, ou seja, não realizamos nossas possibilidades singulares de ser. Não se trata aí de nenhuma crítica valorativa da cotidianidade, apenas da descrição fenomenológica de uma estrutura constitutiva da existência.

A tendência para os modos impessoais de desvio com relação à finitude e à angústia faz parte, portanto, da estrutura ontológica da existência. Sua realização histórica factual pode, no entanto, apresentar nuances específicas, amenizando ou exacerbando esses traços existenciais ontológicos. A partir da modernidade, as respostas à constatação deste caráter de "ser-para-a-morte" da existência são cada vez mais reveladoras do projeto histórico de controle absoluto da realidade. Seja por meio das discussões científicas sobre as possibilidades de prolongamento indefinido da vida biológica, seja pela cultura mercadológica de planejamento da vida pelos mais diversos produtos das indústrias de segurança e saúde ou, ainda, pela simples atitude de negação e assepsia que caracteriza os modos contemporâneos de lidar com os doentes terminais e com os mortos, tudo isso deixa transparecer a tentativa de nivelamento da radicalidade do fenômeno da morte ao mesmo plano dos demais problemas operacionais de produção de uma existência mais segura e confortável. Apesar desse empenho pela segurança, morte e angústia permanecem como fenômenos refratários ao projeto de controle e consumo que marca a modernidade e se intensifica no contemporâneo. Paradoxalmente, quanto maior o esforço de nivelamento e previsão da vida, mais frequentes os sentimentos de tédio e falta de sentido que prenunciam a angústia e a experiência da finitude.

Os acontecimentos imprevistos e as surpresas são "dádivas" ou "presentes" gratuitos da existência (YALOM, 1996), apenas desvelando-se como fontes *a priori* de medo e sofrimento a partir do momento em que lhes é negado seu caráter inevitável. Ao deparar-se, mediante um evento imprevisto, com a ausência de um sentido simplesmente dado para a existência, com sua condição inerente de desamparo

e finitude, o homem se angustia. Correntemente, a angústia nos evoca o sentido de estreiteza, aperto, estrangulamento, sufocação, um medo sem objeto claramente identificável. Podemos explorar um pouco além dos significados usuais de sentido do termo angústia. O latim *angust* significa espaço estreito, apertado. Na angústia, abertura existencial, estreita-se a distância entre o homem e o seu "ser-aí". Quando as referências que sustentam a experiência de um mundo simplesmente dado falham, aproxima-se a possibilidade de uma experiência mais própria do existir enquanto ser-no-mundo. A pré-compreensão de si como mero poder-ser e do agora como instante de decisão é impropriamente experienciada como temor à destruição de uma vida segura e convenientemente adaptada, e de seu mundo estruturado. A fuga e o encobrimento sistemáticos da experiência de nossa condição de mortais determinam o modo como cotidianamente lidamos com nosso existir e com tudo o que, a partir dele, nos vem ao encontro. Mesmo que "todos" saibam que é impossível superar a morte, esse saber mantém-se, na maior parte das vezes, em uma dimensão meramente formal: todo homem é mortal; sou homem, logo, sou mortal. Essa constatação apenas formal da finitude expressa, antes, uma experiência impessoal da minha morte como um simples "morre-se", do que como um "eu morro" em sentido próprio.

Para Heidegger (1989), apenas ao antecipar a morte como possibilidade certa e insuperável, o homem torna-se livre para assumir o seu ser-lançado, reconhecendo a sua responsabilidade diante das escolhas que realiza. A angústia conclama o ser-aí a decidir-se por si mesmo, no sentido de uma apropriação singular do seu existir. Esse clamor existencial, usualmente interpretado pelo senso comum como "voz da consciência", não possui, entretanto, nenhum conteúdo positivo universalizável. O que ele clama, silenciosamente, é apenas que o ser-aí se decida por si mesmo. Ao contrário da compreensão comum, em que de partida nos encontramos como homens modernos, esse "decidir-se por si mesmo" nada tem a ver com a afirmação voluntarista de um sujeito autofundado, é justamente a superação desse modo de subjetividade por uma experiência de si como deixar-se apropriar ao acontecimento do ser, que está em jogo.

A angústia, longe de ser, para a analítica existencial, uma condição psíquica patológica, assume antes o papel de uma disposição afetiva fundamental do ser-aí. Por meio dela, o homem deixa de compreender a si mesmo apenas a partir do mundo das ocupações e das interpretações públicas naturalizadas, para permitir, então, uma experiência própria do existir enquanto abertura de sentido. Esta transformação existencial não significa de modo algum um mero abandono e superação da cotidianidade impessoal. Impessoalidade e singularidade são possibilidades ontológicas e, portanto, insuperáveis da existência. A cada momento o ser próprio ou impróprio está sempre em jogo na livre abertura do existir.

A emergência cada vez maior dos quadros de ansiedade, depressão, angústia e pânico parece ser o contraponto necessário do projeto moderno de disponibilização e controle da realidade, levado ao paroxismo na época contemporânea. Quanto mais a modernidade se afirma como realização cultural do modo calculante de correspondência ao sentido, mais realiza também, sem o querer, a experiência das limitações desse modo de abertura. Quanto maior o esforço "técnico-calculante" de nivelamento do sentido em que pode haver sentido, maior o pressentimento incômodo do que não se deixa nivelar. Justamente aí, na experiência do fracasso e da insuficiência do planejamento técnico global (principalmente quando ele é, do ponto de vista técnico, plenamente eficaz e bem-sucedido), é que se geram as possibilidades de transformação do nosso modo moderno de escuta e correspondência ao sentido. O homem não pode, pela previsão e pelo controle, conduzir a essência da técnica a uma transformação, nem evitar o perigo apenas impondo uma ética ao uso instrumental da técnica. Mas a meditação do homem, guiada pela angústia perante a incontornável dimensão trágica e finita da existência, pode conduzi-lo a uma relação mais livre com a era da técnica. "Essa liberdade se assemelha àquela de um homem que 'supera' sua dor no sentido em que, longe de dela se desfazer ou de esquecê-la, ele a habita." (HEIDEGGER, 1976, p. 144).

3 ANGÚSTIA E SINGULARIZAÇÃO

Para compreender melhor a questão da angústia, no horizonte histórico contemporâneo, é fundamental meditar sobre o que Heidegger chama de "abertura" e que constitui de fato a própria existência. O que caracteriza o ser do homem é, exatamente, esta condição de estar e constituir-se em aberto. Aquilo que somos está continuamente em jogo no tempo. Esse "estar em jogo" sinaliza um horizonte de esclarecimento de todas as possibilidades de ser onde os sentidos continuamente se desvelam.

Nossa essência se constitui à medida que somos, não havendo possibilidade de previsibilidades e cálculos. Contudo, compreendendo-nos a partir do mundo, tendemos a nos ver como possuidores de uma essência *a priori* que anuncia o que somos e de que maneira devemos nos portar. Esta impessoalidade cotidiana já nos traz as referências prontas e, com isto, tendemos ao fechamento e ao encobrimento de nossas possibilidades mais próprias e singulares. Esquecemos cotidianamente aquilo

que nos é próprio: que não temos nenhuma essência simplesmente subsistente, que o próprio ao homem é exatamente a temporalidade, o vir a ser histórico, esta condição de abertura na qual os sentidos estão em jogo.

Suportando a condição de estar em aberto, compreendendo a liberdade de “decidir” o que é ser homem, cabe-nos, de acordo com Heidegger (1989), a apropriação das nossas escolhas existenciais. Esta apropriação é aquilo que podemos chamar de singularização. O encobrimento e o desvio desta condição de abertura implicam o sofrimento psíquico enquanto restrição de sentido. Sob o signo deste apego a determinadas possibilidades em detrimento de outras há o medo de vermos contrariadas as nossas pretensões de segurança. No fundo desse medo, se encontra sempre a angústia perante nossa condição radical de desabrigo. A angústia precisa usualmente ser evitada a qualquer custo, sendo sistematicamente negada e afastada a partir de compreensões defensivas. Em nossas ilusões de controle sobre o devir, não aceitamos a angústia como sinalização de nossa condição mais própria, como espaço de reflexão privilegiado sobre a existência. O preço cobrado por essas ilusões de controle e previsão é justamente a administração impessoal da angústia em seus modos patologizados de expressão, tais como as fobias, compulsões, estados de pânico e depressão. Haveria outros modos de experiência da angústia? Outras formas de desvelamento do real?

Heidegger (2000), em seu texto intitulado **Serenidade** (*Gelassenheit*), se propõe a refletir sobre modo de experiência de sentido característico da contemporaneidade que, segundo ele, tende à carência de pensamento. Suas reflexões neste texto estão intimamente ligadas àquelas já mencionadas em **A questão da técnica** (2001a), isto porque o pensamento dominante – chamado por Heidegger de pensamento calculante – é o mesmo pensamento representacional, que provoca a natureza a se desvelar enquanto objeto passível de ser mensurado, e que norteia aquilo que entendemos como técnica moderna. Este modo calculante de pensar avança progressivamente com pretensões de se tornar o único modo legítimo de pensar. Em contrapartida, Heidegger (2000) nos fala de um pensamento meditante que, em vez de pretender a aproximação com o real por intermédio do horizonte do cálculo, se propõe a outra forma de reflexão orientada para o sentido das coisas. Como afirma Heidegger (2000, p. 13):

O pensamento que calcula nunca pára, nunca chega a meditar. O pensamento que calcula não é um pensamento que medita (ein *bessinnliches Denken*), não é um pensamento que reflete (*nachdenkt*) sobre o sentido que reina em tudo o que existe.

Pensar de forma meditante é suportar a estranheza e a disruptura, renunciando à pretensão de tudo controlar. Este modo de pensar não implica uma rejeição absoluta de qualquer possibilidade de utilização da técnica, mas, sim, uma relação de maior liberdade para com ela, na qual podemos dizer sim e não, utilizando-nos dos recursos técnicos sem permitir que eles determinem a nossa essência. Heidegger (2000) utiliza então o termo serenidade para caracterizar esta atitude ante a técnica. O pensamento meditante e a serenidade implicam, para ele, uma renúncia à atitude de controle voluntarista do mundo. Este não querer, no entanto, não quer dizer desistência, mas, sim, uma permissão para que as coisas venham à luz por si mesmas, não tendo necessariamente que estar enquadradas em um horizonte predeterminado de cálculo. Segundo Rodrigues (2002), a serenidade consiste em um suportar a condição humana de abertura, em um disponibilizar-se para que os sentidos possam vir à luz por si mesmos, a partir do insondável acontecimento do ser.

Em oposição ao controle característico do nosso tempo e, contrapondo a noção de um sujeito que calcula e mede, domina e determina, encontramos, na serenidade, um deixar vir à luz. Estando afinado pela serenidade em sua abertura ao mundo, o homem já não se deixa tomar pela angústia ôntica, fruto do desejo de tudo determinar, mas aceita os fatos que lhe escapam à possibilidade de controle. Mas, vale ressaltar que é ainda a angústia, como disposição ontológica fundamental, que convoca e possibilita aquela abertura de serena correspondência à realização do real.

Não devemos nos deixar confundir pelos termos usados por Heidegger nos diferentes momentos de sua obra, ou acreditar que o filósofo muda simplesmente seu ponto de vista. Muitos dos conceitos desenvolvidos em **Ser e tempo**, como autenticidade e inautenticidade, propriedade e impropriedade, impessoalidade, decisão, liberdade e singularidade, podem ser perigosamente confundidos com a acepção que é dada a termos semelhantes por alguns teóricos humanistas e existencialistas, se não tivermos o devido cuidado de ressignificá-los no conjunto da obra de Heidegger. Em um texto intitulado “Diálogo num caminho do campo”, escrito em 1944-1945 por Heidegger como discussão complementar ao livro **Serenidade**, *ele* desenvolve de forma mais elaborada o sentido em que emprega o termo. O diálogo parte de um questionamento sobre a essência do homem e, logo de início, imprime sobre a questão uma “reviravolta” (*Kehre*), isto é, propõe que se desvie o olhar da direção em que essa essência é tradicionalmente tomada como o pensamento enquanto representação e vontade.

Se o pensamento é o elemento fundamental da essência do homem, refletir sobre essa essência, em uma direção distinta da tradição, implica uma meditação sobre o pensamento enquanto algo diferente da vontade. O pensar que se procura aqui não é, portanto, um querer. O modo de disposição por meio do qual somos colocados diante das coisas sem a intervenção do querer é a serenidade. Mas não se trata de alguma forma de passividade, pois, se a serenidade está fora do âmbito da vontade, não diz respeito também à distinção entre atividade e passividade.

Para uma aproximação à essência do pensamento, Heidegger sugere que, em vez de qualquer tentativa de objetivação, "aguardemos" (*warten*) pela sua essência. Este "aguardar", no entanto, não se pode confundir com "ter expectativas" (*erwarten*), pois a expectativa já tem *a priori* um objeto pelo qual espera. O aguardar, tal como proposto, não tem qualquer objeto, simplesmente "aventura-se no próprio aberto..." (HEIDEGGER, 1969, p. 43). O aguardar sem nada representar conduz à própria abertura de sentido do ser. A serenidade vem da própria abertura, consiste no aguardar sereno por meio do qual experienciamos o pertencimento de nossa essência à abertura. Nesse mesmo texto, Heidegger (1969, p. 58) diz que é este o sentido do termo "decisão" (*Entschlossenheit*), empregado em **Ser e Tempo**, o corresponder em um modo próprio do ser-aí à abertura de sentido do ser, nada tendo a ver, portanto, com alguma espécie de voluntarismo de um sujeito.

A "decisão", entendida em consonância com a serenidade, se caracteriza como uma abertura privilegiada, que suporta a desconstrução de velhas referências e permite a constituição de novos modos de se relacionar consigo e com o mundo, trazendo à luz a possibilidade de singularização da existência. Uma existência singular só é possível enquanto correspondência, decidida e prestes a angustiar-se, às nossas possibilidades mais próprias, abertas a partir da antecipação da morte. Clareados pelo fato de que somente nos projetamos no horizonte do tempo, temos a possibilidade de nos apropriarmos de nossa liberdade. Este confronto com a temporalidade, enquanto fundamento do nosso ser-aí, leva-nos à compreensão de que apropriar-se de si é deixar-se enraizar e apropriar o território de acontecimento do ser-aí. Para Heidegger (1989, p. 102):

A decisão brota da compreensão sóbria de possibilidades fundamentais e factuais da presença. Junto com a angústia sóbria que leva para a singularidade do poder-ser, está a alegria mobilizada dessa possibilidade. Nela a presença se vê livre dos "acazos" dos entretenimentos que a curiosidade solícita cria, sobretudo, a partir das ocorrências do mundo.

Podemos dizer então que a angústia, como disposição fundamental ontológica, constitui-se em uma abertura privilegiada, na medida em que rompe com as nossas referências prévias, nos facultando a possibilidade de uma referenciação própria e singular. Diante daquilo que ela nos clama, podemos responder, impessoalmente, psicologizando e patologizando seu sentido, recusando o seu chamado, buscando soluções mágicas, explicações e medicações que anestesiem o sofrimento. No entanto, é possível aceitar o desafio e suportar a condição de estar aberto que a angústia nos sinaliza. Nesta condição, podemos falar de serenidade como uma reafirmação da vida, das possibilidades reais da existência, que não se reduzem à repetição e ao controle, mas, mais originalmente, à diferença e à criação. Como diz Rodrigues (2002, p. 110):

Dentro deste horizonte, tudo aquilo que nos limita, os territórios que nos apegamos a fim de nos fazer sentir seguros, os valores que elegemos como prioritários e absolutos, que somente teriam sentido na presença da imortalidade e imutabilidade, perdem o sentido e são substituídos por novas formas de experimentar a vida e o futuro.

As práticas psicológicas contemporâneas são, em geral, consideradas como Psicologia Aplicada, ou seja, técnicas que retiram sua legitimidade da institucionalização da Psicologia como ciência. Para além das diferenças de escolas e correntes, tais pressupostos derivam do horizonte histórico de compreensão de sentido em que nos encontramos inseridos previamente às nossas opções teóricas. Podemos constatar na maioria das abordagens e condutas psicoterapêuticas a mesma intenção de fundo do projeto epistemológico da modernidade, designada por Heidegger como a era da técnica. Não se trata de um projeto voluntariamente elaborado e escolhido pelo sujeito, mas, antes, de uma identificação histórica na qual estamos, de início, inevitavelmente imersos. Uma reflexão sobre a patologização da angústia, a partir da fenomenologia heideggeriana, não tem, portanto, a pretensão de ultrapassar, no sentido de superar, esse projeto técnico pela instauração de algum outro. A intenção de uma reflexão sobre a angústia e sobre a questão da técnica é apenas propiciar alguma elaboração temática deste horizonte para que, à medida que nos apropriemos de nossa situação hermenêutica, possamos afrouxar nossas identificações impessoais e ampliar nossa margem de livre correspondência a outras possibilidades históricas de sentido da existência. É pela via da serenidade e da reflexão sobre a era da técnica que podemos pensar em outros modos de apropriação dos medos e das angústias presentes no contemporâneo. Como nos diz Bauman (1999, p. 92):

Ensinar os homens a viver na incerteza, não a se acalmar, mas a perturbar. Em toda parte e a cada passo, em cada oportunidade, com ou sem razão, é necessário ridicularizar da maneira mais firme os juízos aceitos e afirmar os paradoxos.

Para além de um caráter meramente reativo, a citação de Bauman nos exorta a um exercício de atenção para que não fiquemos restritos a uma postura de reafirmação das máximas impessoais bastante presentes nos dias atuais. Enquanto psicólogos, devemos ter uma constante atitude crítica para não nos deixarmos capturar pela perigosa posição de "ajustadores" ou "reparadores" de sujeitos ou de psiquismos. Lembremo-nos das lúcidas palavras de Sponville (2000, p. 12):

Fazem-me rir nossos pequenos gurus, que querem proteger-nos dela (da angústia). Ou nossos pequenos *psís*, que querem curar-nos dela. Por que não nos curam, em vez dela, da morte? Por que não nos protegem, em vez dela, contra a vida? Não se trata de evitar, e sim de aceitar. Não de curar, e sim de atravessar.

É, justamente, no caminho de uma meditação lúcida sobre a nossa condição ontológica de estarmos em jogo no tempo que podemos encontrar uma gama de possibilidades históricas em que novas referências e territórios de enraizamento existencial possam ser habitados. Nesta perspectiva, a angústia deixa de ser vista como uma experiência a ser simplesmente neutralizada ou abolida, constitui-se, ao contrário, como uma disposição afetiva fundamental para que novas experiências se abram e outras narrativas existenciais possam ser elaboradas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em nosso contexto histórico, a angústia é, em geral, considerada uma condição patológica que deve ser "aliviada" por terapias ou medicamentos. O "bem-estar" humano encontra-se, cada vez mais, dependente de saberes técnicos especializados.

O encobrimento do sentido e da origem da angústia, seu esquecimento, no modo de ser mediano da cotidianidade, não é casual. Faz parte da própria estrutura desta cotidianidade mediana fugir ao desconforto da angústia, mergulhando no mundo impessoal das ocupações, do falatório, da curiosidade, da ambiguidade. Para a compreensão cotidiana, a angústia deve ser curada pelos especialistas competentes e combatida pelo envolvimento com as ocupações úteis. Mesmo quando este envolvimento torna-se desordenado e compulsivo, a ponto de deixar aparecer o mesmo esvaziamento que se queria combater na angústia, tudo se reduz ainda à mera questão de um correto equilíbrio de neurotransmissores e de ocupações sociais. O que precisa continuar encoberto para essa avaliação vulgar é que a disposição afetiva fundamental que perturba a existência, do ponto de vista do impessoal, não tem nenhuma "solução" ou explicação causal redutiva, é a partir dela, enquanto abertura de sentido, que se buscam as "soluções" e "explicações" que podem afastar eventualmente a angústia, mas jamais refutar ou solucionar aquilo para que aponta: a condição essencial de desabrigo que se encobre sob qualquer projeto religioso ou científico de asseguramento da existência. Não há ocupação ou droga alguma capaz de libertar da angústia, pois a busca compulsiva de ocupações e medicações já é sempre sintoma e nunca solução do fenômeno da angústia. É a escuta e a habitação na própria angústia que podem despertá-la enquanto disposição afetiva fundamental para se interrogar sobre o sentido da existência.

A angústia aponta, justamente, para a dimensão trágica da existência; para nossa fragilidade, indigência, vulnerabilidade e finitude perante a vida. O homem angustiado não é mais o animal racional ou qualquer outro tipo de objetivação, ele é, sobretudo, "ser-aí", não tendo nenhum fundamento para além da temporalidade. É por nossa condição de "existentes", que nos angustiamos. A angústia é esta disposição compreensiva em que o "ser-aí" humano encontra-se aberto para si mesmo, para o seu ser-no-mundo. Assim, é o fenômeno da angústia que acaba por revelar o nosso poder-ser mais próprio, rompendo com a familiaridade cotidiana e expondo à luz nossa impessoalidade. O território da angústia é exatamente esta ausência de qualquer território previamente estabelecido.

Entretanto, nos apropriarmos de nossa existência, assumirmos nossa singularidade e nos darmos conta de que nada nos constitui *a priori* é, de início, uma experiência de desenraizamento dolorosa, da qual, geralmente, nos esquivamos. De acordo com Heidegger, há uma tendência ao "encobrimento", como se o homem fugisse de si, esquecendo o seu "ser-próprio". Se esse encobrimento da angústia é uma das estruturas ontológicas da existência, sua vigência histórica (hegemônica e naturalizada) é um dos traços significativos de nossa cultura, na qual impera a convicção de que o sofrimento deve ser abolido a qualquer preço. Em nossa contemporaneidade, cujo projeto se funda no controle e no cálculo, a

proliferação de respostas técnicas e estéticas, ou de reações religiosas moralizantes, não pode deter a devastação do mundo enquanto habitação existencial.

Pagamos, pelo contínuo desvio da angústia, com algo que nos é essencial, nossa capacidade de ver, de corresponder à realidade em suas múltiplas e misteriosas possibilidades de sentido. Só é possível livrarmo-nos da angústia, livrando-nos igualmente da realidade. É quando se cala o alarido impessoal dos desejos e representações correntes do "todo mundo" que podemos nos pôr livremente à escuta das demandas e dos questionamentos de sentido que nos são mais próprios e singulares.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Z. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

HEIDEGGER, M. **Questions IV**. Paris: Gallimard, 1976.

_____. **Sobre o problema do ser / O caminho do campo**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.

_____. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 1989. v. I e II.

_____. **Serenidade**. São Paulo: Instituto Piaget, 2000.

_____. A questão da técnica In: _____. **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2001a.

_____. **Seminários de Zollikon**. Petrópolis: Vozes: 2001b.

RODRIGUES, J. T. **O pensamento de Heidegger e a Psiquiatria**: terror e pânico. 2002. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Departamento de Psicologia da UFF, Niterói, 2002.

SAFRANSKI, R. **Heidegger**: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SPONVILLE, A. C. **Bom dia, angústia!** São Paulo: Martins Fontes, 2000.

YALOM, I. D. **O executor do amor**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

Endereço para correspondência

Jurema Barros Dantas
E-mail: juremadantas@ig.com.br

Roberto Novaes de Sá
E-mail: roberto_novaes@terra.com.br

Teresa Cristina O. C. Carreteiro
E-mail: tecar2@uol.com.br

Recebido em: 08/12/2008
Aprovado em: 07/05/2009
Revisado em: 02/05/2009

¹ Segundo Bauman (1999), um mundo ordeiro é um mundo no qual se sabe como ir adiante, um mundo no qual se pode calcular a probabilidade de um evento e intervir para o aumento ou a diminuição de tal probabilidade; um mundo no qual as ligações entre certas situações e a eficiência de determinadas ações permanecem no geral constantes, de forma que podemos nos basear em sucessos passados como guias para outros futuros. Há um profundo interesse em manter a ordem do mundo. A ambivalência confunde o cálculo dos eventos e a relevância dos padrões de ação memorizados.

² Para Bauman (1999), a ambivalência (*ambivalence*) é, provavelmente, a maior inquietação da era moderna, uma vez que, ao contrário de outros inimigos derrotados e escravizados, ela cresce em força a cada sucesso dos poderes modernos. No fundo, a própria atividade ordenadora se constrói como ambivalência.

³ No parágrafo 37 de **Ser e Tempo**, Heidegger utiliza o termo "ambigüidade" (*Zweideutigkeit*) para designar a característica da cotidianidade mediana de não mais distinguir uma compreensão autêntica da compreensão impessoal do "todo mundo". Já que a semelhança dos termos poderia sugerir ao leitor alguma aproximação pontual de conceitos, cabe observar que a evocação a Bauman se dá apenas no plano de uma aproximação no modo de compreender os traços gerais da existência contemporânea. Não é objetivo deste texto estabelecer articulações conceituais específicas entre a terminologia de Bauman e a de Heidegger.

⁴ No contexto da Analítica Existencial, as expressões "existência humana" ou "ser-aí humano" contêm certa redundância. Apesar disso, entendemos ser válida a sua utilização eventual. O próprio Heidegger faz uso da expressão "Menschliches Da-sein" na abertura dos Seminários de Zollikon (HEIDEGGER, 2001b, p. 6).