UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO Secretaria de Ensino a Distância

A SICANÁLISE

CLAUDIA MURTA E FERNANDO PESSOA

UFES – Vitória

2017

Presidente da República

Michel Temer

Ministro da Educação

José Mendonça Bezerra Filho

Diretoria de Educação a Distância DED/CAPES/MEC

Carlos Cezar Modernel Lenuzza

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

Reitor

Reinaldo Centoducatte

Secretária de Ensino a Distância - SEAD

Maria José Campos Rodrigues

Diretor Acadêmico - SEAD

Júlio Francelino Ferreira Filho

Coordenadora UAB da UFES

Maria José Campos Rodrigues

Coordenador Adjunto UAB da UFES

Iúlio Francelino Ferreira Filho

Diretor do Centro de Ciências Humanas e Naturais (CCHN)

Renato Rodrigues Neto

Coordenadora do Curso de Especialização em Filosofia e Psicanálise - EAD/UFES

Claudia Murta

Revisor de Linguagem

Regina Egito

Design Gráfico

Laboratório de Design Instrucional - SEAD

SEAD

Av. Fernando Ferrari, nº 514 CEP 29075-910, Goiabeiras Vitória – ES (27) 4009-2208

Laboratório de Design Instrucional (LDI)

Gerência

Coordenação: Ricardo Esteves Letícia Pedruzzi Fonseca Equipe: Susllem Meneguzzi Tonani

Susllem Meneguzzi Tonani Fabiana Firme

Luiza Avelar

Diagramação

Coordenação: Heliana Pacheco Thaís André Imbroisi Equipe:

Thiago Luiz Dutra

Marianna Schmidt Andre Veronez

Kathellen Matos

Capa

Marianna Schmidt

Fotografia

Marianna Schmidt Peter Gorges David A. Park Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP) (Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

Murta, Claudia, 1967-

M984a

Angústia em filosofia e psicanálise [recurso eletrônico] / Claudia Murta, Fernando Pessoa. - Dados eletrônicos. - Vitória : Universidade Federal do Espírito Santo, Secretaria de Ensino a Distância, 2017.

43 p.: il.

Inclui bibliografia. ISBN: 978-85-5458-001-8

Modo de acesso: <Disponível no ambiente virtual de aprendizagem – Plataforma Moodle>

1. Heidegger, Martin, 1889-1976. 2. Kierkegaard, Soren, 1813-1855. 3. Lacan, Jacques, 1901-1981. 4. Angústia. 5. Filosofia. 6. Psicanálise. I. Pessoa. Fernando. 1961-. II. Título.

CDU: 1:159.964.2



Esta licença permite que você faça download do livro e o compartilhe desde que atribua crédito ao autor, mas sem que possa alterá-lo de nenhuma forma ou utilizá-lo para fins comerciais.

A reprodução de imagens nesta obra tem caráter pedagógico e científico, amparada pelos limites do direito de autor, de acordo com a lei nº 9.610/1998, art. 46, III (citação em livros, jornais, revistas ou qualquer outro meio de comunicação, de passagens de qualquer obra, para fins de estudo, crítica ou polêmica, na medida justificada para o fim a atingir, indicando-se o nome do autor e a origem da obra). Toda reprodução foi realizada com amparo legal do regime geral de direito de autor no Brasil.

Clique nas marcas abaixo para acessar os sites das instituições:

AN GÚS TIA

. Psicanálise

. Medicina

. Tecnociência

. Angústia . Ansiedade Analisar a implicação do tema da angústia com o tema da morte dentro da perspectiva psicanalítica | Examinar a relação entre angústia e ansiedade na teoria psicanalítica e na sociedade contemporânea | Perceber as influências do processo de medicalização das emoções na sociedade contemporânea.

ENTRE A PSCICANÁLISE E A TECNOCIÊNCIA

P.05

AN GÚS TIA

. Heidegger

. Metafísica . Angústia

. Existência

Acompanhar a interpretação existencial da angústia proposta por Heidegger | Buscar a compreensão da angústia em seu sentido existencial.

NO PENSAMENTO DE HEIDEGGER

P.19

AN GÚS TIA

. Dialética

. Hegel

. Lacan

. Objeto a

. Resto

. Kierkegaard

Examinar a interpretação existencial da angústia proposta por Kierkegaard | Considerar a proposição lacaniana sobre o tema da angústia | Analisar as implicações de ambas, da interpretação e da compreensão existencial e psicanalítica da angústia.

E O RESTO: ENTRE KIERKEGAARD E LACAN

P.32



DICAS INTERATIVAS

SOBRE OS AUTORES

P.43

SEMANA 1

1 - Realizar a leitura da apresentação, dos objetivos, do cronograma e de avaliação da disciplina e organizar a agenda de trabalhos diários para a disciplina.

2 - A partir do conhecimento do ambiente virtual e do curso: experimentar a disciplina no ambiente.

3 - Leitura com elaboração de ficha do texto do Módulo 1
"A psicanálise, a vida e a morte" constante do fascículo.

4 - Participação no wiki: "A angústia e a ansiedade".

5 - Participação no Fórum de discussão: "O que fazer da angústia".

SEMANA 2 6 - Leitura do texto do Módulo 2 — "A angústia no pensamento de Heidegger" constante do fascículo.

7 - Participação no glossário: "termos heideggerianos".

8 - Leitura do texto do Módulo 3 — "A angústia e o resto entre Kierkegaard e Lacan".

9 - Participar da avaliação presencial escrita, previamente agendada pelo tutor.

MAPA DE ATI VIDA DES

SEMANA 3

A Angústia e o Transtorno 08

A Tecnociência 0

Angústia em Psicanálise 10

... E uma Filosofia 1

A Angústia é um Sinal 15

A Angústia e seu Objeto 16

A Objetalidade 17

PROFESSORA CLAUDIA MURTA

AN GÚS TIA

ENTRE A PSCICANÁLISE E A TECNOCIÊNCIA



Tem certos momentos nos quais você se sente sem lugar,

- ... a presença de um vazio imenso,
- ... um aperto no peito.

Esse sentimento é o sinal de que você está vi-

venciando a angústia.

O que fazer quando ela aparece?

A angústia, como observa o psicanalista Jacques Lacan, é "aquilo que não engana" (LACAN, 2004 [1963], p. 92). Para os que conhecem a sensação, sabem como ela é terrivelmente real. Contudo, não só a psicanálise aborda o tema da angústia, outros especialistas, confrontados a esses mesmos sintomas, afirmam que o sujeito angustiado sofre de desequilíbrio químico e que necessita de cuidados psiquiátricos e de tratamento médico.

A angústia oferece um desafio àqueles que procuram estabelecer, a seu respeito, distinções estritas, pois ela tende infalivelmente a cair entre as múltiplas distinções. É quase inútil discutir as consequências biológicas da angústia, já citadas, sem colocar a questão das suas causas. Os neurocientistas tendem a pensar que resolveram a questão sob todos os aspectos. No entanto, quanto mais avançam suas descobertas, mais esquecem que a questão da ansiedade vai além das perdas neuronais, das variações de serotonina e das configurações genéticas. A ansiedade é um fenômeno complexo do qual participam as circunvoluções estranhas, casuais, de nossa consciência, de nosso modo de perceber e compreender o mundo, lembranças, fantasias, associações e impulsos inexplicáveis. O manual psiquiátrico DSM (Manual de Diagnóstico

e Estatística das Perturbações Mentais) foi proposto a fim de explicar toda a gama da experiência humana e de esvaziá-la de sua complexidade, reduzindo-a a algumas afirmações categóricas que determinam todos os dias o destino de milhões de vidas.

Crer que a psiquiatria e a psicologia possam estabelecer laços precisos entre nossos conflitos mentais e nossos sintomas físicos é uma ilusão, mantida por enganosas metáforas, tais como a do "desequilíbrio químico" que oferecem aos neuropsiquiatras e à sua audiência a impressão de ter resolvido o enigma do que eles nomeiam ansiedade. Os neurocientistas não reconhecem de bom grado as falhas de conhecimento, pois foram formados na ideia segundo a qual existe para cada disfunção uma explicação bioquímica ou genética. Mas para tratar da ansiedade, uma pílula não faz tudo. Os psiquiatras apaixonados pela avaliação dos efeitos mensuráveis dos inibidores seletivos de recaptura de serotonina terão provavelmente dificuldades para efetuar esse tipo de distinção, deixando, assim, inexplorado um aspecto fundamental do sofrimento do paciente.

Já no campo da psicanálise, Freud oferece explicações diferentes para a angústia, que, para ele, pode ser uma resposta apropriada e racional a uma pressão externa ou interna. Ele mantém uma flexibilidade entre o saudável e o doente, tratando seus pacientes em função de seus sofrimentos, sem se importar com os signos já citados, do ponto de vista médico ou psiquiátrico das afecções. Procurando separar as regras pelas quais a psique oferece sentido aos fenômenos, Freud trabalha com o que a ciência não pode explicar: os pontos cegos de nossa consciência, estranhos desvios de nossos fantasmas, a irracionalidade de algumas de nossas ações, e situações de angústia ou ansiedade irredutíveis a causas biológicas, pois, para ele, sua origem não é orgânica.

Em seu áureo período, a psicanálise gozou de uma autoridade e de um prestígio consideráveis nos Estados Unidos e na Europa. Contudo, nos Estados Unidos, diferentemente da Europa e da América do Sul, foi pelo meio médico que a psicanálise foi introduzida na cultura. Ironia do acaso, a tentativa de embrenhar a psicanálise na respeitabilidade médica se solidifica por um enfraquecimento dos argumentos mais inovadores de Freud, que contrariavam o senso comum sobre a sexualidade, a angústia e o inconsciente. Depois de sua morte, em 1939, as propostas de seus herdeiros reivindicados, sobretudo nos Estados Unidos, não têm nenhuma relação com o que constituía realmente seu pensamento. Consequência imprevista, a psicanálise começa, quase imperceptivelmente, a se fundir no modelo neurológico com o qual Freud havia deliberadamente rompido no final do século xix.

Em sua proposta de retomada da psicanálise freudiana, no Seminário A Angústia, de 1962-63, Lacan propõe a angústia como um afeto e a diferencia da emoção. Para ele, o afeto não é uma emoção, pois a cada vez que se referencia aos afetos na psicanálise, procura afastá-los das propostas de análise psicofisiológica e procura se aproximar da filosofia. Assim também sucede quanto ao afeto da angústia. Citando um extrato do poema Em Memória de Sigmund Freud, de Wystan Hugh Auden,

> Quanto tantos teremos que nos lamentar, quanto o pesar tem feito em público, e exposto a crítica de uma época inteira a debilidade de nossa consciência e angústia.

A ANGÚSTIA E O TRANSTORNO – O professor Christopher Lane, em seu livro Como a Psiquiatria e a indústria farmacêutica medicalizaram nossas emoções oferece uma reflexão muito interessante sobre o tema proposto. O autor questiona profundamente a transformação de sentimentos, como a angústia e a timidez, em doença mental. No seu texto, de forma ilustrativa, ele conta uma conversa com um amigo psicanalista que lamentava: "...nós, em outra época, tínhamos uma palavra para designar aqueles que sofrem de transtorno deficitário de atenção e hiperatividade (TDAH). Nós os chamávamos garotos." Tal como o colega de Christopher Lane, o psicanalista pode se perguntar se não se trata apenas de garotos se ocupando do que devem se ocupar — brincadeiras. Com esse raciocínio, pode-se concluir que peraltice e mesmo outros tipos de comportamentos foram transformados em transtornos mentais a serem medicalizados.

Em seu livro, Christopher Lane comenta que a transmutação da timidez em doença se fez de portas fechadas por comissões cuidadosamente escolhidas. Enfatiza também que a influência do manual DSM se estende bem além das fronteiras da psiguiatria, em uma vasta rede, de tal modo que, em pouco tempo, desde a metade dos anos noventa do século xx até o início do século xxI, metade da população dos EUA é constituída de doentes mentais (LANE, 2007, p. 10).

Publicado em 1952, o primeiro DSM falava de doenças com diferentes traços, a partir da frequência e da intensidade de crises. No DSM-II, os mesmos males começaram a aparecer como afecções permanentes e mesmo inatas; a doença passa a definir o paciente. Já no DSM-III, comportamentos ordinários, como a timidez, considerados em outros tempos como absolutamente estranhos ao domínio de intervenções psiquiátricas, começam a aparecer nos manuais de referência sob a etiqueta de transtorno mental, afetando grande parte da população. O DSM-IV surgiu em 1994 acrescido de 400 páginas e de dezenas de novos transtornos. No que diz respeito à angústia, a partir do DSM-IV, a sua definição passa a ser "transtorno de ansiedade social". Os esforços conjuntos da psiquiatria e da farmacologia, segundo Lane, permitiram transformar um transtorno marginal em uma epidemia declarada que atinge milhões de pessoas. Christopher Lane expõe que as associações entre a psiquiatria e a indústria farmacêutica favorecem exclusivamente o capital. Em sua avaliação, o esquema é o seguinte: primeiro se constrói uma idéia de doença, depois se divulga essa idéia para que os consumidores, decididamente doentes, possam comprar os medicamentos para saná-la. Tais medicamentos provocam inumeráveis efeitos colaterais, que provocam mais doenças e, por conseguinte, maior possibilidade de novas vendas. Um excelente comércio de doenças e medicamentos, no qual o marketing é um elemento fundamental.

A TECNOCIÊNCIA – O filósofo Jorge Alemán encaminha suas reflexões sobre a tecnociência do seguinte modo: "a imbricação do mercado capitalista com a correspondente expulsão da subjetividade efetuada pela ciência, que finalmente conclui na "Técnica", realiza um movimento que não respeita nada nem ninguém". 1 Jorge Alemán inclui, em suas considerações, a categoria do respeito. A falta de respeito é, para ele, a falta da distância simbólica que implica o conceito psicanalítico de castração. Para ele, os signos do movimento de desaparecimento do respeito são os procedimentos de homogeneização; o desaparecimento da memória; o declínio da imagem paterna; o aumento do racismo; a globalização. Em suas palavras:

> Não há religião nem retorno à tradição alguma, nem nenhum projeto de emancipação construído com os elementos típicos da modernidade que possa voltar a reeditar e recompor a distância que se destruiu [...] Não tem nenhum fundamento a restaurar ou a recuperar, nenhum pai que volte a instaurar e impor as insígnias do respeito.²

Pela falta dos elementos que possam recuperar a distância perdida, as saídas contemporâneas são as generalizações dos princípios de regulação que possam proporcionar algum consolo. Esses princípios de regulação tentam controlar os efeitos da tecnociência mediante paliativos humanitários médico-religiosos.

A contemporaneidade apresenta um discurso frouxo, ou melhor, sem nenhum projeto, a partir do qual as soluções apontadas apresentam-se apenas como paliativos ilusórios e inócuos diante do horror. Sendo que a eficácia só se manifesta do lado da técnica a serviço do poderio econômico em favor da Globalização. Alain Badiou, em seu livro sobre a ética, enuncia que, na nossa contemporaneidade, a ética tornou-se nada mais que um discurso piedoso que visa a fazer valer os "direitos do homem". Em suas palavras:

¹ ALEMAN LAVIGNE, J. & LARRIERA SANCHES, S. El inconsciente: existencia y diferencia sexual. Síntesis: Madrid, s/d., p. 70.

² Ibid. p. 72.

Que pode então vir a ser esta categoria [discurso piedoso] se pretendemos suprimir, ou mascarar, seu valor religioso, conservando o conjunto abstrato de sua constituição aparente ("reconhecimento do outro", etc.)? A resposta é clara: escalda gatos. Discurso piedoso sem piedade, suplemento de alma para governos incapazes, sociologia cultural substituída pelas necessidades do sermão, incendiando a luta de classes. [...] Separada da pregação religiosa que poderia lhe conferir ao menos a amplitude de uma identidade "revelada", a ideologia ética é apenas a última palavra do conquistador civilizado: "seja como eu, e eu respeitarei a sua diferença".3

ANGÚSTIA EM PSICANÁLISE – Fugindo completamente a uma abordagem da angústia pela via da tecnociência, o psicanalista Jacques Lacan adota outro recurso para a discussão desse tema. Ele se aproxima da filosofia, evidenciando desde a introdução do seu Seminário de 1962–1963 as razões de sua abordagem da angústia:

> "Eu não tomei aqui a via dogmática de fazer preceder de uma teoria geral dos afetos o que eu tenho a lhes dizer sobre a angústia. Por quê? Porque nós não somos psicólogos, nós

psicologia, um discurso sobre essa realidade irreal que se chama psique, mas sobre uma práxis que merece um nome, erotologia. Trata-se do desejo. E o afeto pelo qual nós somos talvez solicitados a fazer surgir tudo o que esse discurso comporta como consequência, não geral, mas universal, sobre a teoria dos afetos, é a angústia (LACAN, p. 24)".

somos psicanalistas. Eu não desenvolvo uma

Lacan deixa clara a diferença entre a psicanálise e a psicologia quanto à teoria dos afetos. Se a psicologia se mistura ao discurso médico no âmbito do tratamento da angústia, a psicanálise toma outro caminho ao fazer valer a descoberta freudiana tão atacada pelos autores do DSM. Lacan explicita, portanto, que o afeto traduz a presença de um sujeito em suas relações constitutivas com a linguagem. A angústia é um afeto, ela é a expressão de um sujeito afetado sem possibilidade de reparo em sua desadaptação originária, em seu inapelável desamparo enquanto ser de linguagem.

Em 1974, Lacan participou de um programa de televisão, quando foi entrevistado por Jacques-Alain Miller. O resultado do trabalho foi publicado com o nome de Televisão, no qual Lacan discorre sobre assuntos variados no âmbito da doutrina e da prática analítica, dentre tantas questões, os afetos. Segundo ele:

> "Dizer que negligencio o afeto para se empertigarem ao valorizá-lo — como sustentar isso sem recordar que durante um ano, o último

BADIOU, A. L'éthique: essai sur la conscience du mal. Paris : Hatier, 1993. p. 24 e25.

de minha temporada em Saint-Anne, tratei da angústia?

Alguns conhecem a constelação em que lhe dei lugar. A comoção, o impedimento, o embaraço assim diferenciados, provam suficientemente que do afeto não faço pouco caso...

[...] Afetei, nesse ano, tão bem meu pessoal para fundamentar a angústia a partir do objeto concernido por ela — longe de ser desprovida dele (onde ficam os psicólogos que não puderam dar sua contribuição além de distinqui-la do medo...), — fundamentá-la, digo, a partir desse objeto, como agora designo de preferência meu objeto (a), que um dos meus teve a vertigem (vertigem reprimida) de me deixar, tal como esse objeto, cair" (LACAN, 1993, p. 42).

Aqui Lacan sustenta sua defesa da presença desse afeto em suas teorizações em psicanálise, assim como lembra sua abordagem bastante original com relação à angústia, postulando um objeto inédito, uma criação sua, contra a ausência consensual do objeto na experiência da angústia. A inscrição da angústia como afeto do sujeito se distancia da perspectiva vital de um organismo buscando adaptação segundo uma explicação psicofisiológica.

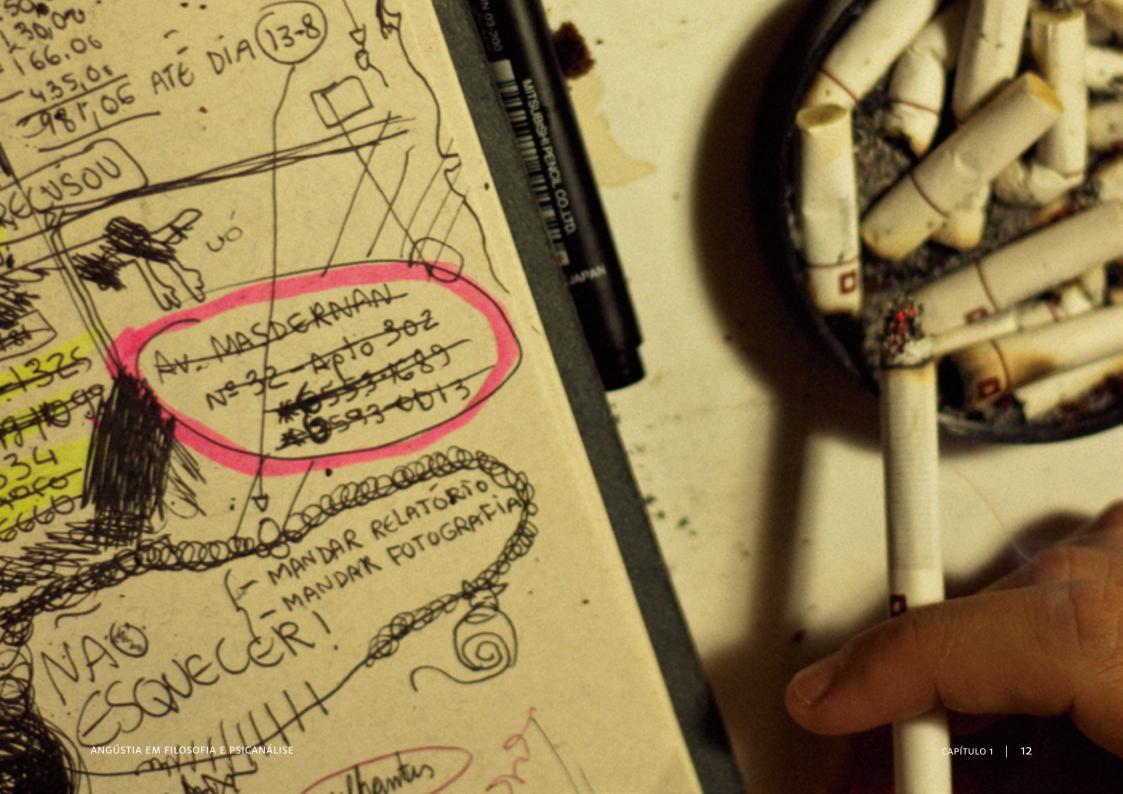
O "transtorno de ansiedade social" é a expressão da angústia na contemporaneidade. A psicanálise vem responder a isso no sentido

de afirmar o sofrimento intransferível do sujeito. A angústia é o afeto próprio do sujeito, o afeto estruturante da existência. O que propõe a psicanálise não é a cura da angústia através dos recursos de uma racionalidade instrumental.

A angústia é um afeto do sujeito implicado em seu sofrimento, que deve responder na sua singularidade com um saber formulado a partir de sua relação com a linguagem, enquanto sujeito afetado pela palavra e implicado em um dizer. A pertinência da psicanálise nessa questão inscreve-se enquanto fronteira de resistência aos procedimentos "pragmáticos" e "operatórios" da razão instrumental, não aceitando de forma alguma a não-implicação do sujeito em seu próprio sofrimento.

...E UMA FILOSOFIA – Para acompanhar a problemática proposta por Lacan contra as teorias psicológicas e psicofisiológicas das emoções, a leitura do texto de Jean-Paul Sartre, Esboço para uma teoria das emoções, de 1939, apresenta-se bastante instrutiva. Nesse texto, Sartre critica, entre outros, o método psicológico para a abordagem das emoções. No seu entender, o psicólogo trata a emoção como um fato e, como tal, sempre acidental. Em suas palavras: "a emoção não existe enquanto fenômeno corporal, pois um corpo não pode ser emocionado, por não poder conferir um sentido a suas próprias manifestações" (SARTRE, 2006 [1939], p. 28).

Para perceber isso o psicólogo deve, segundo Sartre, buscar algo além dos distúrbios vasculares ou respiratórios; ele deve procurar o sentido da emoção. Contra as teorias fisiológicas e funcionalistas, ele afirma que, mesmo se a emoção, objetivamente percebida, se apresente como uma desordem fisiológica, enquanto fato de consciência, ela não é desordem, ela tem um sentido.





organizada. O papel dos fenômenos puramente fisiológicos representa, na concepção sartriana, o caráter sério da emoção. Eles não são separáveis da conduta, compõem com a conduta uma forma sintética e não poderiam ser estudados por si mesmos. O erro é tentar considerá-los de maneira isolada. A emoção não é um comportamento puro, é um comportamento que aparece em um corpo

perturbado; sem essa perturbação, a conduta seria significação pura.

Nessa perspectiva, a emoção se apresenta como uma estrutura

Para Sartre, a consciência que se emociona, se lança no mundo e transforma o seu corpo. A emoção não é um acidente, é um modo de existência da consciência. Sartre concebe o corpo como fruto da inter-relação entre mundo e consciência. Para ele, torna-se impossível que o corpo se comova emocionalmente sem ser aquilo de fato, sem ser consciência do que está sendo. Desse modo, destaca-se na concepção sartriana o papel preponderante da consciência na direção de tal processo, pois no seu entender, "a emoção é um fenômeno de crença." (p. 77).

As objeções de Sartre esclarecem as objeções da Lacan quanto às teorias psicológicas e psicofisiológicas da emoção, pois elas caminham no mesmo sentido, de tal modo que, na introdução do Seminário A Angústia, Lacan cita alguns filósofos, dentre eles Sartre. Para Lacan, Sartre oferece um tratamento sério para o tema da angústia. Ao comentar a importância dos afetos para a Psicanálise, Jacques-Alain Miller, seguindo a orientação lacaniana, aponta que:

> Sem dúvida, no afeto trata-se do corpo, mais exatamente dos efeitos de linguagem sobre o corpo — esse efeito, que enumerei recentemente,

de recorte, de desvitalização, de esvaziamento do gozo, ou seja, segundo o termo de Lacan, de "outrificação" do corpo. E aquilo que Freud chama de separação da quota de afeto da idéia se torna para nós a articulação entre o significante e o objeto a. A orientação lacaniana implica, portanto, distinguir as emoções, de registro animal, vital, em seu aspecto de reação ao que ocorre no mundo, dos afetos como pertencentes ao sujeito (MILLER, 1998, p. 47).

Nesse sentido, Lacan situa a sua própria consideração sobre a proposta freudiana quanto aos afetos. Na verdade, Freud diferencia ideia e afeto ao formular que entre os dois: "a diferença toda decorre do fato de que ideias são catexias — basicamente traços de memória —, enquanto que os afetos e as emoções correspondem a processos de descarga, cujas manifestações finais são percebidas como sentimentos" (FREUD, 2006 [1915], p. 183). Desse modo, para Freud, sendo um processo de descarga, um afeto não pode ser inconsciente, só o recalcado o pode. Ele ainda acrescenta no mesmo texto que "faz parte da natureza de uma emoção que estejamos cônscios dela, isto é, que ela se torne conhecida pela consciência" (p. 182). Assim o afeto, ou emoções, ou sentimentos, tal como Freud os nomeia, não podem ser recalcados, mas seguem um caminho direto para a consciência.

Na visão sartreana, a angústia é, tal como qualquer afeto na visão freudiana, consciente. Para Sartre, a angústia se caracteriza por uma conduta refletida do sujeito, na qual ele se posiciona perante as situações e se angustia diante da não- determinação existente entre os motivos e o seu ato: ele experimenta, em forma de íntima vivência, a sua liberdade para agir. Nesse contexto, a angústia assinala a tomada de consciência da própria consciência. Seria, pois, a caracterização da autorreflexão do ser consciente (ou da consciência), é o homem percebendo sua condição. A angústia aparece no pensamento sartreano como um elemento que se encarrega de efetuar a tomada de consciência de todas as formas possíveis que o homem tem de agir no mundo, ou seja, a consciência da liberdade.

A concepção sartreana de homem funda-se na liberdade. Em **O** Ser e o Nada, o filósofo amarra radicalmente a existência humana à liberdade ao afirmar que "não há diferença entre o ser do homem e seu ser-livre" (SARTRE, 1997 [1943], p. 68). O homem, para Sartre, é ser inacabado entregue a si mesmo, sem pré-definições, responsável pelo seu projeto de existência. Nesse sentido, todas as ações humanas são livres, porém não se esgotam no fazer de autoconstituição do sujeito, elas projetam toda a realidade.

Desse modo, o homem existe perdendo de si e atingindo o outro, o que está fora de si. É um duplo fazer, um fazer de superação que instaura o universo humano como o todo no qual o indivíduo mergulha, fazendo o seu ser de forma que vai do transcendental ao transcendente no movimento de busca, uma execução particular que realiza o que de fato é o humano. Se para Sartre o homem é liberdade, é através da angústia que ele concebe o que se é: "existe uma consciência específica da liberdade e esta consciência é angústia" (p. 19). Não é possível ao homem, portanto, existir sem angústia. Em O Ser e o Nada surge a concepção de que, apesar de o homem ser angústia, esta não é corriqueiramente percebida, pois no nosso dia-a-dia quase sempre estamos agindo irrefletidamente.

A ANGÚSTIA É UM SINAL – Em Inibição, Sintoma e Angústia, Freud estabelece sua formulação final sobre o tema da angústia com os seguintes termos: "não podemos achar que a ansiedade tenha qualquer outra função, afora a de ser um sinal para a evitação de uma situação de perigo" (FREUD, 1969 [1926], p. 137). Ainda nesse texto ele especifica o perigo do qual se trata — o perigo vital. Ele acrescenta que o ato do nascimento é a primeira situação de perigo vivida pelo ser humano, um verdadeiro perigo para a vida sem qualquer conteúdo psíquico. Esclarece ainda que a angústia tem uma função biológica indispensável a cumprir como reação a um estado de perigo e que a angústia primordial é uma angústia tóxica, tendo em vista que: "...no nascimento é provável que a inervação, ao ser dirigida para os órgãos respiratórios, esteja preparando o caminho para a atividade dos pulmões e, ao acelerar as pulsações do coração, esteja ajudando a manter o sangue isento de substâncias tóxicas" (p. 133). Para ele, quando, posteriormente, a angústia é reproduzida como um afeto, certa perturbação quanto ao bom funcionamento dos órgãos do aparelho respiratório e do coração se apresentam como sinais da angústia primordial.

Para Freud, a angústia é um afeto e, como sentimento, tem um caráter acentuado de desprazer, cuja presença é difícil de provar, mesmo se encontrando presente. Contudo, ela se faz acompanhar de sensações físicas bem definidas que podem ser referidas mais frequentemente, como já foi apontado, a órgãos específicos do corpo: os órgãos do aparelho respiratório e o coração. Para Freud, a angústia revela um caráter específico de desprazer, atos de descarga e percepções desses atos. Em suas palavras:

Um estado de angústia é a reprodução de alguma experiência que encerrava as condições necessárias para tal aumento de excitação e uma descarga por trilhas específicas, e que a partir dessa circunstância o desprazer da angústia recebe caráter específico. No homem, o nascimento proporciona uma experiência prototípica desse tipo, e ficamos inclinados, portanto, a considerar os estados de angústia como uma reprodução do trauma do nascimento (FREUD, 2006 [1926], p. 132).

Mesmo apontando para a sensação de desprazer e para os atos de descarga, Freud propõe o ato do nascimento como protótipo para a sensação de angústia. Daí que, no momento em que a angústia ressurge como um sinal, como expectativa de uma situação de perigo, o sinal é descrito por Freud didaticamente do seguinte modo:

O sinal anuncia: 'Estou esperando que uma situação sobrevenha' ou 'A presente situação me faz lembrar uma das experiências traumáticas que tive antes. Portanto preverei o trauma e me comportarei como se ele já tivesse chegado, enquanto ainda houver tempo para pô-lo de lado' (p. 161).

A angústia sinal representa uma pequena quantidade energética que alerta o ego para o perigo que surge, colocando o aparelho

psíquico em risco de desequilíbrio. Esse dispositivo, a pequena monta energética que funciona como sinal, evita uma soma maior de angústia, que renderia ao ego um esforço redobrado na sua função reparadora mediante qualquer transtorno que ponha em risco o equilíbrio do sistema. Freud conclui que, por um lado, a angústia é a expectativa do trauma e, por outro, é uma repetição do trauma de forma atenuada. O que é levado em conta é o sinal de perigo para o eu, que deve preparar o sujeito para dar as suas respostas, como instância responsável pela manutenção da integridade do aparelho psíquico. O afeto da angústia é então referido a uma situação de perigo.

Por se tratar de um afeto e pertencer à consciência, a angústia funciona como um ato de pensar, executado com pequenas quantidades de energia e que tem por objetivo, simular o trauma do nascimento. Para explicitar o ato de pensamento que, para Freud, é a angústia, ele oferece o exemplo de uma estratégia de guerra. Segundo ele, a angústia é um pensamento consciente que funciona como uma estratégia de guerra para combater o perigo iminente. A situação traumática é a situação de desamparo.

A ANGÚSTIA E SEU OBJETO – Ao comentar sobre a proposição freudiana da angústia como um sinal de perigo, Lacan enuncia que, a partir de sua própria orientação, o perigo tal como ele o considera, "está ligado ao caráter de cessão do momento constitutivo do *objeto* a". Em suas palavras:

A angústia, Freud, no termo de sua obra, a designa como sinal. Ele a designa como um sinal distinto do efeito da situação traumática, e articulado ao que ele chama perigo, termo que o reenvia à noção, é necessário dizer, não elucidada, de perigo vital.

O que eu terei articulado de original para vocês esse ano, é uma precisão sobre o que é esse perigo. Conforme a indicação freudiana mais precisamente articulada, eu digo que o perigo em questão está ligado ao caráter de cessão do momento constitutivo do objeto a (LACAN, 2004 [1962-63], p. 375).

As implicações dessa proposição lacaniana são múltiplas. Dentre elas se dá a remarcação, por parte de Lacan, do elemento que foi base de articulação em todo o seu Seminário, que é a referência da angústia ao momento de produção do *objeto a*. Ao introduzir esse Seminário de Lacan, Jacques-Alain Miller observa que "o Seminário A angústia foi feito para explicar, para construir que a angústia não é sem objeto" (MILLER, 2007, p. 28). Lacan acrescenta à sua determinação que esse objeto não é propriamente o objeto da angústia, é o objeto a. A angústia lacaniana é a via de acesso ao objeto a.

O objeto perdido, o pedaço de carne que nos é arrancado, é o suporte, o substrato autêntico, no sentido aristotélico, de toda função da causa. Assim, o objeto enquanto causa é a parte do corpo sacrificada para o engajamento do ser humano na cadeia do significante. Lacan dá a esse objeto causa, o nome de resto. A angústia é o único afeto que visa à verdade desse objeto faltante. A angústia, segundo Lacan, "não engana", tendo em vista que todo objeto lhe escapa, pois o objeto a que se refere a angústia surge como causa quando é separado do corpo e para sempre perdido.

A OBJETALIDADE - No comentário que estabelece sobre o Seminário A Angústia de Lacan, o filósofo e psicanalista Jacques-Alain Miller esclarece que o campo do objeto na angústia deve ser tratado sob o termo de objetalidade e não objetividade, pois o objeto com o qual está envolvida a angústia é anterior à disposição do objeto--meta a ser buscado pelo desejo. A angústia é o operador que produz o objeto causa do desejo. Desse modo, o objeto que causa o desejo não está diante do desejo, e sim atrás deste. A proposta de Lacan no Seminário A Angústia aponta para um estatuto do objeto anterior ao desejo. A angústia lacaniana é uma via de acesso ao objeto a que causa o desejo. Nesse sentido, a angústia está aquém do desejo. Para ele, o verdadeiro objeto causa do desejo está atrás e não na frente do desejo. Segundo Miller, em seu comentário do texto lacaniano, deve-se distinguir o objeto-meta do objeto-causa. O objeto--meta está diante do desejo e o objeto-causa está atrás, na causa do desejo. O estatuto ético do objeto-meta aponta para o amor e para o agalma, já o estatuto do objeto-causa aponta para a angústia e para o palea. Desde esta perspectiva, o desejo se concebe com um objeto caído, cortado, caduco, separado, cedido e cujo paradigma é o objeto a (MILLER, p. 75). O gráfico desse desenvolvimento preparado por Miller é o seguinte:



RAS **RECO MENDA** DAS

ALEMAN, J. Jacques Lacan e o debate pós-moderno. Buenos Aires: Ediciones Del Seminario, 2000.

ASSIS, M. O Alienista. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

FREUD, S. (1915) O Inconsciente. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago Editora. v. xIV, 2006.

(1926) Inibição, Sintoma e Ansiedade. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago Editora. v. xx, 2006.

. Novas Conferências Introdutórias sobre Psicanálise. Conferência xxxII, Ansiedade e Vida Instintual. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago Editora. v. XXII.

LACAN, J. (1962-63) Le Séminaire: Livre X – L'angoisse. Paris: Seuil. 2004.

O Seminário, livro 10 - A Angústia. Rio de Janeiro: Jor
Zahar editor, 2005.
Televisão . Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.
LANE, C. Comment la psychiatrie et l'industrie farmaceutique ont medicalisé nos émotions. Paris: Flammarion, 2009.
MILLER, JA. A Propósito dos Afetos na Experiência Analítica . I As Paixões do Ser: Amor, Ódio e Ignorância. Rio de Janeiro: Cont Capa. 1998.
La angustia – Introducción al Seminario X de Jacques I can. Madrid: López de Hoyos. 2007.
SARTRE, J. P. (1939) Esboço de uma Teoria das Emoções . Porto Algre: L&PM, 2009.
(1943) O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenol gica. Petrópolis: Vozes, 1997.



AN GÚS TIA

PROFESSOR FERNANDO PESSOA

NO PENSAMENTO DE HEIDEGGER

►Este livro é interativo: ao ver esse ícone, clique para ouvir o áudio. Créditos: pt.forvo.com



IN TRO DU Ção

O propósito deste módulo do curso é compreender como o filósofo Martin Heidegger (1889–1976) pensou a angústia. Tema explícito de diversos textos, já em sua primeira e uma das mais importantes obras que escreveu, **Ser e tempo** (1927), a angústia é interpretada como uma disposição fundamental, que promove uma abertura privilegiada de nossa existência. "Disposição" significa o humor que, de um modo ou de outro, sempre nos toma, nos afeiçoa e nos afina no que somos, pois estamos sempre dispostos em nossa situação. Imperceptivelmente, existimos sempre afinados em um humor que perfaz o sentido do que aparece; somos sempre dispostos em nossos afetos, e nenhuma realidade aparece em si, apática, ausente de humor.

Heidegger indica que o primeiro a pensar esta questão foi Aristóteles, mostrando, por um lado, como a realidade sempre aparece em uma disposição de humor — a mesma rosa aparece de modos completamente diferentes para quem ama e para quem odeia — e, por outro lado, como o discurso pode promover disposições em seus ouvintes⁴. Nesse sentido, para Aristóteles a disposição de humor não é uma característica psicológica do indivíduo, mas um fenômeno ontológico que constitui a própria estrutura da existência, a textura do real. Pela amplitude e profundidade desse seu pensamento, Heidegger vai afirmar que "desde Aristóteles, a interpretação ontológica⁵ fundamental dos afetos não conseguiu dar

nenhum passo significativo. Ao contrário, os afetos e sentimentos passaram a figurar tematicamente entre os fenômenos psíquicos para, ao lado da representação e da vontade, formar uma classe inferior. Eles se rebaixaram a fenômenos subsidiários." ⁶

Resgatando a interpretação aristotélica dos humores, a fim de mostrar como os afetos constituem o fundamento da realidade, Heidegger também pensa as disposições como princípio ontológico do real, sendo a angústia uma disposição fundamental da existência, a sua abertura privilegiada.

Para compreendermos como Heidegger pensa a disposição da angústia, torna-se necessário mostrar como tal questão se insere em seu projeto filosófico de "desconstrução da metafísica". Desconstrução indica um duplo movimento, destruir e construir; corresponde a uma destruição da interpretação ontológica da tradição filosófica, a fim de reconstruir a questão do ser em um horizonte de pensamento não mais metafísico⁷. Esse projeto, que tem início em sua

DE SEN VOL VI MEN TO

enquanto tal em sua totalidade? Uma tal interrogação pensa o problema essencialmente desconcertante, por isso ainda sem resposta: a questão do ser do ente. O pensamento do ser, do qual deriva originariamente esta interrogação, foi desde Platão concebido como 'filosofia', recebendo mais tarde o nome de 'metafísica'." Filosofia = ontologia = metafísica.

- 6 Heidegger, idem.
- 7 Além de ser o título de uma das mais importantes obras de Aristóteles, a palavra "metafísica" indica a característica ontológica do questionamento filosófico, à medida que a universalidade do real passou a ser compreendida como algo supra-sensível, um ente que está além (meta) da natureza (física). O que pode ser conferido em duas definições de metafísica dadas por Kant:
- "O velho nome desta ciência metà tà physicá fornece uma indicação sobre o gênero de conhecimento que nela era visado. Quer-se por seu meio ir além de todos os objetos da experiência possível (trans physicam) para, se possível, conhecer o que de nenhum modo pode ser objeto da mesma"

⁴ Cf. Aristóteles. **Retórica**. Em: Heidegger, M. **Ser e tempo** §29, p. 198. Tradução de Marcia Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

⁵ Assim como bio-logia significa ciência da vida, antropo-logia é a ciência do homem, onto-logia significa a ciência do ser, o modo de conhecimento inaugurado pelo pensamento grego antigo, que busca compreender a realidade na unidade de sua universalidade. Como ciência do ser, a ontologia estuda o princípio fundamental de tudo que é, o ente como tal em sua totalidade. Em seu texto Da essência da verdade, Heidegger diz: "O que é o ente

primeira obra publicada, **Ser e Tempo**, perfaz todo o propósito do pensamento de Heidegger, a sua intenção fundamental de colocar novamente *a questão do sentido de ser*.

A filosofia começa com a questão do ser, inaugurada no pensamento grego antigo e formalmente formulada deste modo — "o que é o ser?" — conforme constatou Aristóteles já na aurora da filosofia: "A questão que a filosofia sempre buscou, outrora como também agora, embora nunca tenha encontrado resposta, é: o que é o ser?" Distinto do questionamento das demais ciências, que, por recortar e investigar uma região específica do real, sempre encontra uma resposta determinada, pelo fato de a questão do ser perguntar não por este ou aquele ente particular, mas pelo que faz todo e qualquer ente ser o que ele é, o questionamento da filosofia consiste em ampliar e aprofundar a sua questão, a fim de instigar cada vez mais o pensamento a pensar, tornando a questão cada vez mais pensante. Antes de poder ser solucionada em uma resposta que nos dispense de sua tarefa, a questão da filosofia nos faz pensar.

Quando a filosofia questiona, por exemplo, o que é árvore, ela não pergunta por esta ou aquela árvore, se ela é uma mangueira ou um abacateiro, mas busca compreender o que faz com que toda e qualquer árvore seja uma árvore. A questão é: se chamo de árvore tanto uma mangueira ou um abacateiro, quanto um coqueiro ou

uma palmeira, isso que é a árvore não se reduz a nenhuma delas, mas, *antes*, só por já compreendermos previamente o que é arvore na unidade de sua universalidade, que podemos saber que, apesar das inúmeras diferenças entre a mangueira, o abacateiro, o coqueiro e a palmeira todas elas são árvores — mas, a árvore nela mesma, em sua totalidade, não é nenhuma árvore⁹.

Logo, esta foi a solução metafísica para o mistério do questionamento ontológico, o ser da árvore, sua essência fundamental, está para além da natureza, é algo suprassensível. Seja como idéia, como substância, como deus, como consciência, como razão ou como espírito, o princípio ontológico da realidade sempre foi compreendido pela filosofia como um ente supras-sensível, uma essência que, por não ser experimentada pelos sentidos, precisa ser entendida intelectualmente. Desse modo, abrem-se as metafísicas rupturas entre corpo e alma, sensível e inteligível — e o ser, o fundamento da realidade, a sua essência, separa-se do aparecer, que se torna mera aparência. A cisão entre ser e aparecer constitui o princípio da metafísica, sua decisão fundamental.

Com seus mais de cem livros publicados, Heidegger travou um imenso diálogo com os filósofos mais importantes do Ocidente, propondo desconstruir todo o pensamento filosófico ocidental — o que significa, por um lado, destruir a concepção ontológica

^{— &}quot;No que concerne ao nome de metafísica, não se deve acreditar que ele seja nascido por acaso, na medida em que concorda exatamente com esta própria ciência; pois, como a natureza se chama physis, e se só podemos chegar ao conhecimento dos conceitos da natureza pela experiência, então a ciência que lhe faz sequência chama-se metafísica (de metá, trans e physica). É uma ciência que se encontra de algum modo fora, quer dizer, para além do domínio da física."

⁸ Aristóteles, Metafísica, vı, 1028 b2.

⁹ Em seu texto A constituição ontoteológica da metafísica, a fim de indicar a compreensão dessa totalidade, Heidegger cita uma anedota contada por Hegel: "Alguém que deseja comprar frutas entra em um mercado e pede frutas. Oferecem-lhe maçãs, peras, lhe mostram pêssegos, cerejas, uvas. Mas o comprador recusa o que é apresentado. A todo custo ele quer conseguir frutas. Apesar de o que foi oferecido ser, em cada caso, frutas, não obstante se constata que não há 'frutas' para comprar."

tradicional com a demonstração de seu equívoco fundamental, e, por outro, construir um novo horizonte de compreensão do sentido de ser, distinto daquele instaurado pela metafísica.

Diante da constatação de que a metafísica sempre compreendeu o ser como um ente suprassensível, Heidegger, em seu texto Carta sobre o humanismo, afirma que: "É certo que a metafísica representa o ente em seu ser e pensa assim o ser do ente. Todavia, ela não pensa a diferença entre eles." 10 Podemos compreender formalmente essa afirmação esclarecendo que a diferença entre ser (em alemão: Sein) e ente (em alemão: Seiende) corresponde à diferença entre o infinitivo e o particípio presente do verbo ser. Ente indica o que se efetua, tudo que é real e efetivo; ente é a realização do ser, o que é. Distinto do efetivo que, assim, aparece como real, o ser, enquanto infinitivo verbal, se dá na possibilidade de o ente aparecer — ele é o seu princípio original. Como princípio dos entes, origem de tudo que é, o ser não é um fundamento supras-sensível por trás (aquém ou além) dos entes; o ser se dá como o vigor do aparecer que, todavia, permanece latente em tudo que aparece; o ser é a possibilidade do aparecer, que se oculta em todo ente que aparece — como vigor do possível, o ser se encobre no que se realiza.

Heidegger indica que, a partir da confusão entre ser e ente, o pensamento metafísico, induzido pela necessidade moderna de obter a certeza do que conhece, passou a compreender o ser como realidade, coisa, *res*: "O ser recebe o sentido de *realidade*. A determinação fundamental do ser torna-se substancialidade. (...) Assim, o ser *em*

Referindo-se a Descartes (*Principia* I, n. 51), Heidegger, no início do § 20 de **Ser e tempo**, define a substância como o ente que é sem necessitar de nenhum outro ente: "O ser de uma substância caracteriza-se por uma não necessidade." Substância é o *ens perfectissimum*, um princípio que, sendo por si e em si, independe de produção e de conservação, pois não nasce e nem perece, mantendo-se inalterado e sempre igual a si mesmo em toda divisão, figuração e movimento. A partir dessas características, a essência, interpretada como substância, passa a ser compreendida através do caráter de permanência constante — "Propriamente só é o que sempre permanece." Devido a este seu caráter de permanência constante, a essência passa a ser caracterizada nesses dois aspectos complementares: pela permanência, na separação entre ser e vir a ser; e, pela constância, na separação entre ser e aparecer:

O caráter de permanência da substância separa o ser do vir a ser conforme a formulação lapidar de Nietzsche: o que é não vem a ser; o que vem a ser não é... Diante da permanência do ser, o vir a ser foi associado ao não ser através da distinção verdade versus falsidade: a essência verdadeira de algo não consiste no que nele, vindo a ser,

geral adquire o sentido de *realidade*. Em consequência, o conceito de realidade assume uma primazia toda especial na problemática ontológica." Por o homem moderno só legitimar o que pode ser apreendido pela certeza do conhecimento, a realidade passou a ter uma primazia sobre a possibilidade, promovendo uma interpretação substancializada da essência.

¹⁰ Heidegger, M. **Sobre o humanismo**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967, p. 39.

¹¹ Cf. **Ser** e **tempo** § 43, p. 267.

¹² Cf. **Ser** e **tempo** § 21, p. 142.





perece, mas sim no que nele há de permanente — necessário e universal, na formulação kantiana. Do mesmo modo, o caráter de constância da substância separou o ser do aparecer de acordo com a máxima popular "parece, mas não é". Por sua própria inconstância, a aparência foi também associada ao não ser através da distinção verdade versus falsidade.

O caráter de permanência constante da substância promove, assim, as separações entre ser e vir a ser e ser e aparecer, através da diferenciação entre verdade e falsidade: enquanto a verdade do que é permanece sempre constante, a falsidade do que não é vem a ser no que parece. Heidegger indica que foram essas separações entre ser e vir a ser e ser e aparecer, compostas com a distinção entre verdade e falsidade, que promoveram a cisão entre o que é (o ti estin: a quididade) e o fato de ser (o hoti estin); o que, por sua vez, foi a proveniência da ruptura entre a essência (o ontos on) e a existência (o phainomenon)¹³. Foi este processo, promovido pela decisão ontológica de interpretar a essência como substância, que também instaurou a cisão entre pensar e ser: o pensamento passa a ter uma substância própria, a res cogitans, distinta e autônoma da res extensa.

"Descartes distingue o 'ego cogito', como res cogitans, da 'res corporea'. Essa distinção determinará ontologicamente a distinção posterior entre 'natureza' e 'espírito'." Heidegger compreende que Descartes, ao conceber a dúvida como uma regra para dirigir o espírito a obter certeza da natureza, promoveu uma cisão entre

homem e mundo, à medida que compreendeu o pensamento como um fundamento, a substância do eu: ego cogito – ergo – ego sum (penso, consequentemente, sou). Como substância do eu, o pensamento passou a ter uma autonomia de tudo que não é ele mesmo, tornando-se uma coisa ideal, a res cogitans, essencialmente diferente de todas as outras coisas corpóreas, que passaram a ser constituídas por uma outra substância, a res extensa. Com a distinção essencial do 'ego cogito', como res cogitans, da 'res corporea', como res extensa, diante da realidade cindida nessas duas substâncias, a verdade passa a ser a certeza de uma concordância entre o juízo e a coisa, uma adequação correta entre o pensamento ideal e a extensão real: "A definição nominal da verdade, a saber, que consiste na concordância do conhecimento com o seu objeto, é aqui concedida e pressuposta..."— como podemos constatar nessa advertência escrita por Kant em sua **Crítica da razão pura**¹⁵.

Desde **Ser e tempo**, toda a tarefa do pensamento de Heidegger consistiu em recolocar a questão do sentido do ser no horizonte da diferença ontológica, a fim de mostrar que, como o ser não é um ente, antes de se constituírem como duas substâncias, as essências de homem e mundo se dão na existência; e que, portanto, antes de estarem separados ontologicamente em dois fundamentos autônomos, homem e mundo têm origem no comum-pertencimento do acontecimento existencial. A esse acontecimento original, Heidegger chamou de *Da-sein*, a fim de indicar a instância (*Da*) onde o ser (*sein*) aparece e vem a ser, a presença do que se apresenta, a

¹³ Cf. Heidegger, M. Introdução à metafísica. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978, pp. 200-208.

¹⁴ Ser e tempo, § 19, p. 135.

¹⁵ Kant, **Crítica da razão pura**, **A** 82. Passagem citada por Heidegger em **Ser e tempo** § 44-a, p. 282.

existência. Com essa palavra, *Dasein* (presença), Heidegger quer indicar que, anterior à separação ontológica entre sujeito e objeto, homem e mundo se constituem na unidade do acontecimento existencial, no *Da* do *Dasein* — o que ele, em **Ser e tempo**, chamou de "ser-no-mundo" ¹⁶ e, posteriormente, caracterizou como "clareira do ser".

Por nossa essência existencial, Heidegger indica que somos no mundo. Antes de ser uma composição posterior de duas partes, a interioridade de um sujeito dentro da extensão, ser-no-mundo indica o comum pertencimento, o nexo original de homem e mundo no acontecimento existencial da presença. Somos no aparecimento de nosso vir a ser, jogados no aí do aqui e agora de nossa situação; por existirmos, somos um ente aberto ao ser. Existir é compreender que o ente é, consiste em estar na clareira do ser. Por existir, a presença já sempre se compreendeu a si mesma em seu mundo, a partir do sentido da conjuntura presente, da compreensão do nexo que se apresenta no contexto de sua situação.

Ao indicar que *A essência da presença está em sua existência*, Heidegger propõe mostrar que: "o homem se essencializa, de tal sorte que ele é o 'lugar' (*Da*), isto é, a clareira do ser. Esse 'ser' do lugar, e



¹⁶ "O que se constitui essencialmente pelo ser-no-mundo é sempre em si mesmo o 'pre' de sua pre-sença." — **Ser e tempo** § 28, p. 186.

só ele, possui o caráter fundamental de ec-sistência, isto é da in--sistência ec-stática na verdade do ser" 17. Ao contrário do sub da substância, que indica a permanência do que está abaixo, sob, no interior do ente, o ex da existência diz o vir a ser do que se constitui fora, exposto na presença do que aparece, lançado no jogo do acontecimento de ser. Como existência, a essência do homem não é uma substância real, um ente simplesmente dado; antes, como existência, o homem se essencializa na possibilidade da clareira do ser, isto é, na insistência ecstática na verdade do ser. A in-sistência ec-stática indica a dinâmica de estar simultaneamente aberto e fechado: aberto ao possível vir a ser do porvir e fechado no que já se efetuou como real. Existencialmente jogado na diferença ontológica, o homem vige, sempre e ao mesmo tempo, lançado ecstaticamente no poder ser e situado na realidade do que é: Ek-sistente, a presença é insistente18: aberto ao ser, o homem se fecha no ente. Insistir ecstaticamente na verdade do ser indica a nossa condição de ser no aparecimento do que vem a ser, de termos a nossa essência jogada no pre de nossa presença, na clareira de ser-no-mundo.

Por insistir em sua situação, a presença tende, com a frequência do dia a dia, a se habituar com uma determinação usual e comum dos entes, que passa a ser normativa de seu comportamento cotidiano. Fixado nesta determinação preestabelecida, o homem desvia-se do mistério que o faz pensar e, esquecido, lida com o ente apenas nas possibilidades ordinárias de sua compreensão comum e

¹⁷ Sobre o humanismo, p. 43.

¹⁸ Sobre a essência da verdade § 6. Em: Conferências e escritos filosóficos. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural (coleção Os pensadores), 1979.

habitual: "Esta maneira de se desviar e se afastar resulta, no fundo, da agitação inquieta que é característica da presença. Este vaivém do homem no qual ele se afasta do mistério e se dirige para a realidade corrente, corre de um objeto da vida cotidiana para outro, desviando-se do mistério, é o *errar*." ¹⁹

O que Heidegger chama de errância (*Irre*) consiste nesta tendência de, em nossas ocupações cotidianas, imperceptivelmente adotarmos a interpretação comum e habitual dos entes que nos circundam, sem nenhum espanto que possa haurir uma compreensão originária do sentido desses entes. A interpretação habitual é aquela que, por já ser tão comum, ordinária, prescinde de se enraizar na compreensão, sendo pressuposta por todos como evidente. A errância caracteriza esta tendência que temos de lidar com os entes, em nossas ocupações cotidianas, sem nenhuma compreensão do sentido de ser destes entes: eles são assim porque todos sabemos que assim eles são — a errância consiste na adoção do sentido que foi determinado pela ditadura do consenso público. Com essa incondicional adoção, a presença se afasta de si mesma, outorgando as decisões fundamentais de sua própria existência, o seu destino, ao que é público e comum.

Em **Ser e Tempo**, Heidegger descreve este fenômeno da errância do homem como a modalidade cotidiana de a presença exercer o seu ser; nessa interpretação, ele compreende a errância como a constituição fática e existencial que, *de imediato e na maioria das vezes*, estrutura a abertura da presença de uma forma impessoal e decadente. Antes de ser um julgamento moral do homem, o impessoal

e a decadência compõem o nosso modo cotidiano de ser; anterior a qualquer classificação ética, o que Heidegger chama de decadência é a própria "constituição ontológica" da modalidade existencial de ser jogado na situação. Por nossa própria condição existencial de sempre precisarmos vir a ser o que somos, temos a tendência de desvencilharmos da originalidade dessa tarefa adotando as interpretações públicas das coisas, dos outros e de nós mesmos.

Com o hábito do cotidiano, a nossa presença se afasta da possibilidade necessária de decidir o que somos, decaindo no que é familiar, ordinário, comum. Decaído nas interpretações ordinárias do cotidiano, o homem se afasta do mistério extraordinário de sua existência e se refugia na proteção da realidade habitual, em seus afazeres correntes e familiares. Essa decadência constitui o nosso modo impessoal de ser, a impropriedade de nossa existência, à medida que a presença se aliena de sua liberdade, da força criativa de seu vir a ser, esquecendo-se do exercício original de si mesma: "Na decadência, a presença se desvia de si mesma." 20

O projeto de desconstrução do pensamento proposto por Heidegger visa, por um lado, mostrar como a metafísica compreende o ser como um ente suprassensível para, assim, recolocar a questão do ser no horizonte da diferença ontológica e, por outro lado, despertar o homem de sua decadência no impessoal; o propósito desse projeto se perfaz existencialmente com o fenômeno da angústia, conforme podemos constatar nestas duas citações de **Ser e tempo**: "O angustiar-se abre, de maneira originária e direta, o mundo como mundo" e " Na presença, a angústia revela o ser para

o poder-ser mais próprio, ou seja, o *ser-livre* para... a liberdade de escolher e acolher a si mesma." ²¹

Ao contrário do pensamento que se estrutura na proposição de seus juízos, em uma analítica conceitual, Heidegger busca pensar a partir e através de uma compreensão existencial, pois, para ele, o pensamento não ocorre no entendimento de conceitos e juízos, mas numa experiência concreta do fenômeno que está sendo pensado. Como o que é pensado pela filosofia não é este ou aquele ente particular, mas o ente como tal em sua totalidade, a sua compreensão não pode se constituir como um somatório de partes, mas em um fenômeno de unidade, simples e todo²². O ser não é um conceito suprassensível, nenhum juízo inteligível. Como o que faz os entes serem o que eles são, compreendemos o ser quando, distinto da familiaridade cotidiana do hábito, os entes se apresentam de um modo intenso, importante, decisivo.

A fim de mostrar como a angústia é uma disposição fundamental que promove uma abertura privilegiada de nosso ser e, assim, esclarecer a sua dimensão ontológica e existencial, Heidegger contrapõe a angústia ao medo, disposições que são, de um modo geral, confundidas:

Não há dúvida de que o nexo ontológico entre angústia e medo é ainda obscuro. Mas é claro que, entre ambos, existe um parentesco

fenomenal. O indício de parentesco reside em ambos os fenômenos permanecerem, na maior parte das vezes, inseparáveis um do outro, e isso a tal ponto que se chama de angústia o que é medo, e se fala de medo quando o fenômeno possui o caráter de angústia.²³

Para distinguir a angústia do medo, Heidegger enfatiza a diferença do motivo pelo qual sentimos medo ou angústia: "Como se distingue o com quê a angústia se angustia daquilo que o medo teme?":

Temos medo sempre de algo; o amedrontador é sempre aproximação de um ente que nos ameaça, que pode nos prejudicar. Tememos o prejuízo que esta ameaça pode nos causar, a proximidade de seu risco. Desse modo, o medo é sempre conjuntural, uma disposição que ocorre em determinadas situações. Em todas as suas diversas modalidades, seja como timidez, acanhamento, receio, estupor, pavor, horror, terror ²⁴, o medo sempre possui um referencial determinado: "aquilo de que se tem medo é sempre um ente que, advindo de determinada região, torna-se, de maneira ameaçadora, cada vez mais próximo." ²⁵

Ao contrário do medo, que possui um referencial determinado e compreendido, "o com quê da angústia é inteiramente indeterminado." ²⁶ Essa indeterminação daquilo com que a angústia se angustia

²¹ Ser e tempo, § 40, p. 254.

^{22 &}quot;A totalidade do todo estrutural não pode ser alcançada fenomenalmente mediante uma montagem de elementos. O ser da presença, que sustenta ontologicamente o todo estrutural, torna-se acessível num olhar completo que perpassa esse todo no sentido de um fenômeno originariamente unitário, que já se dá no todo." (Ser e tempo §39, p. 247).

²³ Idem, *ibidem*, §40, p. 251.

²⁴ Cf. Heidegger, **Ser e tempo** § 30, p. 202.

²⁵ Idem, ibidem §40, p. 252.

^{26 &}quot;O com quê da angústia é inteiramente indeterminado. Essa indeterminação não apenas deixa indefinido que ente 'ameaça' como também diz que o ente é 'irrelevante'. Nada do que é simplesmente dado ou que se acha à mão no interior do mundo serve para a angústia com ele

ocorre porque o que promove angústia nunca é um ente, uma coisa ou pessoa, que ameaça, mas a nossa própria condição existencial de sempre estarmos diante de nossa possibilidade de ser. Na angústia, os entes que nos circundam tornam-se insignificantes, vemos romper os nexos que costuravam os sentidos de nossa conjuntura, sentimos tudo estranho, distante. Nesse desfazimento do sentido, na insignificância da conjuntura, sobrevém o nada, o abismo da possibilidade de ser.27

> Naquilo com que a angústia se angustia revela-se o nada. Fenomenalmente, a impertinência do nada significa que a angústia se angustia com o mundo como tal. A total insignificância que se anuncia no nada não significa ausência de mundo. Significa que o ente tem tão pouca importância que, em razão dessa insignificância, somente o 'mundo se impõe em sua mundanidade.²⁸

Essa total insignificância que se revela na angústia desfaz a realidade impessoal e decadente de si e do mundo e, assim, restitui à presença aquilo de que ela, na familiaridade do cotidiano, tinha se desviado, se afastado e se esquecido: a possibilidade de ser o seu próprio ser. Ao contrário da decadência indiferente, pública e impessoal, a angústia revela a singularidade de nossa existência, a propriedade de nosso sentido de ser: "Só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada, uma vez que ela singulariza. Essa singularização retira a presença de sua decadência, revelando--lhe a propriedade e impropriedade como possibilidade de ser." ²⁹

Por desfazer a interpretação impessoal do cotidiano, a angústia nos abre a possibilidade de assumirmos a tarefa originária de ser e, nessa assunção de si, decidirmos a nossa existência. A angústia revela o nosso ser mais próprio, a nossa liberdade de poder ser o que somos: "A angústia arrasta a presença para o ser-livre-para..., para a possibilidade de ser aquilo que já sempre é" — ela revela a liberdade de criarmos o nosso próprio destino, decidindo qual é o sentido de nossa existência. O estranhamento da angústia nos envia para aquilo de que a cotidianidade pública e impessoal havia nos desviado, ela nos singulariza na propriedade de nosso ser.

Podemos então concluir que Heidegger pensa a angústia como uma disposição privilegiada tanto no sentido ontológico, como via de acesso para uma compreensão do ser, quanto no sentido existencial, por restituir a propriedade de nosso modo de ser. Antes de serem "dois" sentidos, o ontológico e o existencial compõem o novo horizonte de pensamento proposto por Heidegger: como o ser não é um ente, precisamos compreendê-lo em uma experiência originária de nossa própria existência — a angústia —, que, ao contrário dos tradicionais conceitos e juízos metafísicos, promove uma efetiva transformação existencial.

angustiar-se. O mundo possui o caráter de total insignificância. Na angústia, não se dá o encontro disso ou daquilo com o qual se pudesse estabelecer uma conjuntura ameaçadora." (Ser e tempo §40, p. 252).

²⁷ Ser e tempo §40, p. 253.

²⁸ Ser e tempo §40, p. 257.

WEBSITES SOBRE HEIDEGGER

- » heideggeriana.com.ar
- » martin-heidegger.net

A Angústia Contra o Sistema 34

A Angústia e o Sistema Hegeliano

O Conceito de Angústia 🛘 37

Lacan Entende a Queda como Objeto a 38

PROFESSORA CLAUDIA MURTA

AN GÚS TIA

E O RESTO: ENTRE KIERKEGAARD E LACAN

► Este livro é interativo: ao ver esse ícone, clique para ouvir o áudio. Créditos: pt.forvo.cor



A ANGÚSTIA CONTRA O SISTEMA – Sören Kierkegaard notabilizou--se por sua oposição a Hegel, de quem foi crítico e com quem debateu durante toda sua vida. Insurgiu-se contra a visão de sistema do pensamento de Hegel, contra seu sistema que desconhecia o singular, segundo sua crítica. O autor dinamarquês alinha-se entre os autores que empreenderam uma revisão crítica do hegelianismo. O problema da religião era a questão mais debatida no ambiente de crise do cristianismo na consciência religiosa européia. Hegel acreditava ter resolvido a ruptura entre religião e mundo moderno, provocada pelo iluminismo e pela revolução francesa. Acreditava ter recomposto o equilíbrio, designando à religião um lugar na dialética da Ideia e conferindo ao cristianismo a posição de religião perfeita, da qual é reconhecida, inclusive, a validade histórica.

É nesse cenário que Kierkegaard instala-se como "adversário" de Hegel, vendo em seu pensamento uma "miragem do idealismo". Para ele, o importante não é encontrar a verdade objetiva, no conceito, mas a verdade subjetiva, do indivíduo. Pensador religioso, Kierkegaard assume o debate sobre o cristianismo em posição discordante da reconciliação hegeliana entre filosofia e cristianismo. Apresenta-se pleiteando um cristianismo verdadeiro, não orientado por uma filosofia especulativa, catedrática, dos professores, distante do indivíduo, mas direcionado no sentido da verdade subjetiva, da interioridade. A verdade objetiva é perda, é extravio, se distancia do indivíduo entregue a sua singularidade. Para Kierkegaard, Deus se encontra com o indivíduo, e este encontro a razão não alcança.

Não se alcança Deus pela razão, no expediente objetivo da contemplação, mas é, sobretudo, uma questão de vocação, que somente o apelo da fé pode entender. Enquanto se constitui como indivíduo,

no mesmo ato do constituir-se, descobre a Deus. O cristianismo de Kierkegaard é, portanto, solidário da sua importante noção de indivíduo lançado na existência e empreendendo uma vivência singular, sujeito às disposições afetivas do desespero, do temor, da angústia. O homem, enquanto indivíduo, é espírito, é a síntese de finito e infinito, de temporal e eterno, de liberdade e necessidade. A fé, enquanto representa "uma tensão intrínseca da própria condição humana", assume papel relevante nessa filosofia-teologia.

No texto do autor vemos desdobrarem-se expressões típicas do léxico kierkegaardiano, as palavras de sua gramática, categorias caras ao seu pensamento, como fé, paradoxo, indivíduo, absoluto, espírito, que se encadeiam não para formar sistema, mas para tecer a rede de noções que vão oferecer a racionalidade do indivíduo lançado na existência. Categorias articuladas, não para realizar qualquer tipo de mediação, na tentativa de integrar toda realidade do mundo numa idéia absoluta, mas para explicitar a existência concreta do indivíduo que exige dele escolha, que não pode se orientar pela razão lógica, senão que, numa direção ética, exige dele lançar--se na responsabilidade de seus atos.

A última frase do Seminário A Angústia de Jacques Lacan articula a psicanálise ao Conceito de Angústia do filósofo Soren Kierkegaard. A referência ao Conceito de Angústia produz uma retomada sobre o tema do desejo ao articulá-lo ao objeto a. A referência de Lacan a Kierkegaard se insere em um contexto de retomada da dialética hegeliana tendo em vista que o texto deste último se baseia em uma crítica ao sistema hegeliano. Lacan parte da angústia em seu seminário porque este caminho revivifica toda a dialética do desejo em relação à emergência de um objeto que não é como os outros e que tem a característica de se reduzir a zero. Assim, nesse recorte do tema da angústia, verifica-se a proposição da angústia como aquilo que revivifica a dialética do desejo a partir da proposição do *objeto a*.

A ANGÚSTIA E O SISTEMA HEGELIANO – A última frase do Seminário de Lacan sobre a angústia, sua referência final, articula a psicanálise ao **Conceito de angústia** de Kierkegaard por meio da articulação do desejo e do objeto a. Em seus termos: "convém que o analista seja esse que, por pouco que seja, por algum viés, por alguma borda, tenha feito entrar seu desejo nesse a irredutível para oferecer à questão do conceito da angústia uma garantia real" (LACAN, 2004, [1963], p. 390). A referência ao Conceito de angústia produz uma retomada sobre o conceito de desejo, ao articulá-lo ao objeto a. A referência de Lacan a Kierkegaard se insere em um contexto de retomada crítica da dialética hegeliana³⁰, tendo em vista que o texto deste último se baseia em uma crítica ao sistema hegeliano. Lacan, tal como Kierkegaard, mantém a dialética, mas uma dialética que interrompe a síntese. Em suas palavras: "a diferença que há entre o pensamento dialético e nossa experiência, é que nós não cremos na síntese" (LA-CAN, p. 313). Segundo o comentário de Jean Wahl, em seus Estudos

30 No texto da Fenomenologia do Espírito, Hegel faz um itinerário da consciência que vai se configurando com a manifestação do saber. Ele parte do senso comum, do ponto de vista da consciência ingênua e mostra que a consciência está sempre sendo impulsionada a ultrapassar-se. A partir daí Hegel nos conduz às formas de conhecimento cada vez mais complexas, até o momento em que tomamos consciência que o interior e o exterior, a certeza e a verdade, o sujeito e o objeto se identificam no Saber Absoluto. Desde o início do processo dialético, o Absoluto está presente e justifica a verdadeira estrutura desse movimento circular. Nesse sentido, o Saber Absoluto já se encontra imanente impulsionando a sucessão de figuras que a consciência transitará em seu percurso. Essa circularidade é a base do método dialético.

kierkegaardianos, toda a filosofia de Kierkegaard se apresenta como um diálogo com o sistema hegeliano.

No Conceito de angústia, a crítica ao sistema hegeliano se pauta nos princípios expostos na Ciência da Lógica. Mas como anuncia o próprio Hegel no prefácio à Fenomenologia, o movimento "pertence à Lógica, ou melhor, é a própria Lógica" (HEGEL, p. 53). Kierkergaard critica a proposta hegeliana de dar movimento à lógica. Para ele, a lógica é imobilidade pura e o movimento não pode ser inserido na lógica, pois é contrário à sua natureza. Para Kierkegaard, a realidade e a lógica não se interpenetram. No seu entender, o sistema quer o idêntico, tendo em vista que a lógica é eleática31. O sistema quer dizer totalidade fechada e completa, imanência. Enquanto a existência é qualidade, descontinuidade e transcendência. A existência é estar fora do sistema. Quando o sistema quer explicar e unificar, a existência se acaba, não tem mais existência, tudo é absorvido, até mesmo o autor do sistema. O pensador só se pensa completamente ao destruir sua existência.

Segundo Jean Wahl, o que está no fundo do pensamento de Kierkegaard é um sentimento intenso de existência naquilo que ela tem de irracional. A afirmação da identidade entre ser e pensamento é, para Kierkegaard, a expressão do fato que o pensamento abstrato

³¹ Escola de Eléia fundada por Parmênides que pertenceu ao fim do século VI e à primeira metade do século V. Parmênides propõe o princípio de contradição enquanto necessidade para o pensamento de optar entre um sim e um não absolutos, fundada sobre a impossibilidade ontológica de existência pretendida de qualquer coisa distinta do Ser. Sua proposição é um fato capital na história do pensamento. Colocando o princípio de contradição como regra do pensamento e sendo esse mesmo princípio baseado sobre a lei do Ser, Parmênides se torna, assim, o iniciador da ontologia e mais geralmente de toda filosofia racionalista.

destrói a existência. Em seus termos, "usa-se na Lógica o negativo como força propulsora que tudo põe em movimento, dado que na Lógica é necessário o movimento, não importa de que modo, custe o que custar, por bem ou por mal" (KIERKEGAARD, 2007 [1844], p. 18). Pode-se encontrar no texto de Hegel, respaldo para tal observação: "Esse meio-termo é, por sua vez, uma essência consciente, pois é um agir que mediatiza a consciência enquanto tal; o conteúdo desse agir é o aniquilamento" (HEGEL, p. 169).

Aniquilamento é uma palavra que descreve bem a violência da mediação. Kierkegaard aponta que na lógica nenhum movimento deverá devir, senão pela força, tal como o faz Hegel. O devir não pode ser tratado como uma parte da lógica. O movimento inserido na lógica traz a idéia de passagem, de negação, de mediação que pretende explicar tudo, mas que não é, de modo algum, explicada. Para ele, Hegel força o movimento que não deveria haver no campo da lógica. Lacan, nesse sentido comenta que na dialética hegeliana "não tem outra mediação senão a da violência" (LACAN, p. 34). O conceito de angústia, aquilo que não engana, traz a objeção irredutível ao sistema hegeliano. O que está no fundo da polêmica de Kierkegaard contra o hegelianismo, são as idéias de subjetivo, de único, de segredo, de instante, de dialética qualitativa e de existência. Para Kierkegaard, é impossível ser um existente sem provar a paixão, tal como enuncia nas Migalhas filosóficas que um amante sem paixão é um tipo medíocre. Já para Hegel, "o anti-humano, o animalesco, consiste em ficar no estágio do sentimento, e em só poder comunicar-se através do sentimento" (HEGEL, p. 68).

O essencial do pensamento de Hegel se resume na idéia de Aufhebung (suprassunção). O essencial da idéia de Kierkegaard se concentra na manutenção do paradoxo. Hegel levou o mais longe possível a racionalização do cristianismo. Kierkegaard levou tão longe quanto possível a irracionalização do cristianismo. A encarnação, para Hegel, é o símbolo da homogeneidade entre o humano e o divino; para Kierkegaard, ela é a marca da heterogeneidade; ela não é símbolo, mas escândalo. Tudo era imanência no hegelianismo. Para Kierkegaard, todo laço com a imanência é rompido pelo pecado e também pela graça. Entre o tempo e o eterno subsiste sempre o pecado e a graça. Assim, é possível dizer que a dialética qualitativa de Kierkegaard conserva sempre o sentimento de pecado.

O pecado é tratado por Kierkegaard no Conceito de Angústia. Contudo, tal como o pecado, a angústia também não pode ser um conceito. Pois um conceito é um objeto de estudo para uma ciência. Nem o pecado, nem a angústia tem lugar na ciência. O pecado e a angústia são da ordem do existente. O pecado não é um objeto de pensamento, ele é individual, positivo, transcendente, descontínuo. O pecado é positivo e não pode ser concebido; ele é transcendente e se apresenta em ruptura com a imanência. Sua descontinuidade se mostra pela via do salto. Segundo Kierkegaard, toda coisa nova surge pela via do salto e de maneira abrupta.

DIFERENCAS DOS PENSAMENTOS DE HEGEL E DE KIERKEGAARD

HEGEL

SUPRASSUNÇÃO (AUFHEBUNG) **MEDIAÇÃO** LÓGICA RACIONALIZAÇÃO DO CRISTIANISMO ENCARNAÇÃO COMO SÍMBOLO IMANÊNCIA VIOLÊNCIA E ANGÚSTIA

KIFRKEGAARD

SALTO **SENTIMENTO** IRRACIONALIZAÇÃO DO CRISTIANISMO ENCARNAÇÃO COMO ESCÂNDALO TRANSCENDÊNCIA PECADO, GRAÇA E ANGÚSTIA O CONCEITO DE ANGÚSTIA - Em seu livro, Conceito de Angústia, Kierkegaard propõe-se examinar a angústia pela via do pecado. Uma categoria que garante a essência da individualidade. O pecado se impõe, portanto, como afirmação da singularidade do indivíduo, apresentando-se como salto qualitativo, noção central em Kierkegaard, que vem no rastro da crítica à noção de mediação, tão cara à filosofia especulativa e sistêmica. Assim, ele anuncia no início do livro

> que o presente escrito estabeleceu como sua tarefa tratar o conceito "angústia" de um ponto de vista psicológico, de modo a ter em mente e diante dos olhos o dogma do pecado hereditário. Neste sentido, tem a ver também. embora tacitamente, com o conceito de pecado (KIERKEGAARD, 2010, p. 16).

A noção de pecado não solicita explicação, atitude compreensiva, mas é da ordem do ato, não é passagem, é salto. Adão deixou seu estado de inocência e ignorância pecando, operando uma mudança qualitativa, um salto qualitativo, uma operação da ordem do ato. Do mesmo modo, todo homem perde com o pecado sua inocência, sua ignorância. Com o primeiro pecado, inaugurou-se o pecado no mundo. A queda de Adão, termo utilizado por Kierkegaard, torna-se um acontecimento determinante, pois o que assegura o pecado é o salto qualitativo, é a presença do ato e da repetição, que é condição para o advento do indivíduo em sua singularidade. Assim, o primeiro pecado ganha o estatuto de conceito.

Esse primeiro pecado determina um antes e um depois. Esse antes é o que ele nomeia um estado de inocência, mas Kierkegaard insiste no fato de que esse antes só existe num depois. A inocência só aparece na medida em que ela é destruída pelo ato do pecado.

O cerne do **Conceito de Angústia** é a análise da história de Adão e Eva, tal como, a cada geração, ela se renova. É uma reflexão sobre a falta, uma releitura da história do pecado original. Segundo Kierkegaard, Adão designa a si mesmo, além do gênero humano; de tal modo que o pecado entra no mundo a cada geração. O centro do problema do pecado original é a angústia. A angústia aparece como consequência das diferentes formas que a negatividade atravessa a queda pelo pecado original. Ela opera quando,

> No Gênesis, Deus declara a Adão: "Porém, os frutos da Árvore do Bem e do Mal não comerás", está claro que, no íntimo, Adão não entendia essa frase; porque, como poderia entender a diferença entre o bem e o mal se a diferenciação apenas se fixou após ter sido saboreado o fruto? (KIERKEGAARD, p. 53).

A condição original do homem é a inocência ou, ainda, ignorância. Essa ignorância é um estado, uma qualidade maior que o saber, pois ela não pode ser suprimida pelo pecado. Para cada homem, como para Adão, Kierkegaard concebe um estado pré-adâmico, um estado em que ressoa a interdição divina. A ignorância do significado de bem e mal tornou-o sensível à angústia ligada a essa designação. A partir desse momento sua inocência lhe é revelada, mas como falta de saber. A falta do pecado original é a transcendência do mistério primeiro. Antes de se descobrir como pecador, ele se descobre como inocente.

Nem inocência, nem pecado preexistem à intrusão do significante. A partir da intrusão, ele se descobre como inocente, em uma inocência que se apresenta como ignorância ou falta de saber. Daí, ele experimenta a angústia e, finalmente, Adão se torna culpado. "A proibição deixa inquieto Adão, porque nele desperta a possibilidade da liberdade" (p. 53). Adão não compreende o conteúdo da sanção que lhe é feita. É somente certa possibilidade de poder que lhe é apresentada como falta para a qual não existe nenhuma representação. Há apenas a consciência de uma possibilidade angustiante de poder, sem que ele saiba o que significa esse poder. Há apenas o sentimento de alguma coisa que perturba, da qual ele se sente culpado.

A liberdade desperta a angústia, pois ela é cativa de si mesma como possibilidade que atrai e repele. Na angústia se apresenta uma potência do nada. Livre, então culpado, prisioneiro da alternativa significante. A angústia é a vertigem da liberdade. Ela é a liberdade cativa dela mesma. A possibilidade de alguma coisa que é, e ao mesmo tempo não é, passa a ser sentida como aquilo que atrai e repulsa. Segundo Kierkegaard, a angústia é simpatia antipática e antipatia simpática. Ela é essencialmente ambivalente e se apresenta como um sentimento não sistemático. A angústia é o limite entre a inocência e o pecado. Pois o pecado se dá no instante que é a angústia. No fenômeno da angústia se revela a positividade do nada. A angústia se apresenta no instante em que ainda não se é culpado e, contudo, já se perdeu a inocência. O futuro culpado é inocente e o inocente se sente culpado. O devir desconhecido é vivido pelo

homem como angústia. Contudo, Adão já habitava o pecado sem o saber e ele se descobre como pecador quando fala consigo mesmo. Dá-se, então, a divisão subjetiva de Adão na tomada do significante. Segundo Kierkegaard, "é bastante, portanto, imaginar que Adão falou consigo mesmo. Essa suposição elimina a imperfeição da narração que faz com que alguém fale a Adão daquilo que este não compreende" (KIERKEGAARD, p. 54).

Todo homem sente angústia depois de Adão, pois ele é o representante de toda a espécie humana. O pecado é individual e ao mesmo tempo é um traço que marca a espécie humana.

O fenômeno da angústia, graças a sua ligação com o nada, mostra como o ato humano não se explica nem pela necessidade, nem por uma liberdade abstrata, mais abstrata ainda que a necessidade. Graças a seu caráter de ambiguidade que prepara uma ruptura, explicita a mistura de liberdade e determinação que está no pecado e mostra como o pecado é, ao mesmo tempo individual e universal. O fato de a angústia preceder e seguir o pecado permite encontrar na própria angústia um elemento comum entre o pecado original e os outros. Para Kierkegaard, todo homem é angustiado, mesmo o mais feliz de todos. A angústia é característica humana. Quanto maior é a sua angústia, mais humanizado se torna o homem.

LACAN ENTENDE A QUEDA COMO OBJETO a - Ao comentar a questão do pecado e da queda a partir do texto de Kierkegaard, Lacan enuncia:

> O lugar da alma deve ser situado no nível do a residual, do objeto caído. Não tem concepção viva da alma, com todo o cortejo dramático em

que essa noção aparece em nossa cultura, senão acompanhada, do modo mais essencial, da imagem da queda. Tudo o que articula Kierkegaard é apenas referência a esses fundamentos estruturais (LACAN, p. 193).

O comentário de Lacan indica que a imagem da queda proposta por Kierkegaard é ligada à formação do objeto a, base de toda a sua articulação no Seminário A Angústia. Lacan interpreta a estrutura da angústia como potência da falta, como ato que atesta que a falta se dá, quando no lugar do objeto a do desejo aparece algo.

A articulação de Lacan no Seminário A Angústia trata da constituição do desejo, que já não é a mesma da doutrina clássica de Lacan. Até esse seminário, Lacan propõe que o desejo está sempre estruturado pela intencionalidade. O modelo que até então estruturava a cena do desejo para Lacan é a de um desejo que tem o objeto diante de si. É o desejo fascinado pelo objeto. Nesse sentido, a dialética hegeliana é fundamental para a proposição lacaniana do desejo. Em suas palavras: "em Hegel, concernente à dependência de meu desejo em relação ao desejante que é o Outro, eu me relaciono, da maneira mais certa e mais articulada, ao Outro como consciência. O Outro é aquele que me vê" (LACAN, p. 33). É a fascinação do meu desejo diante do desejo do Outro, já que o Outro está diante de mim e me vê.

Nesse sentido, o desejo é articulado com outro desejo, o desejo do Outro. No Seminário A Angústia, Lacan recusa essa estrutura intencional. Mesmo mantendo sua formulação de que "o desejo do homem é o desejo do Outro", ele enfatiza que "o Outro interessa meu desejo na medida do que lhe falta e que ele não sabe" (p. 33). A angústia funciona como um operador que produz o objeto causa do desejo. Procurar a causa do desejo pelo viés da angústia é, para Lacan, "o caminho que revivifica toda a dialética do desejo" (LACAN, p. 265), pois só esse caminho lhe permite introduzir a novidade da função do objeto na relação com o desejo que o retira do campo da relação significante, que mortifica o desejo. Da luta de puro prestígio que engendra um desejo fascinado e mortificado pelo significante, Lacan passa a orientar o caminho do desejo pela via da angústia que o enlaça ao corpo vivo.

Por não enfatizar o desejo que possui um objeto diante de si, o desejo que, em suas palavras, "é uma ilusão" (p. 257), Lacan se encaminha para o campo da angústia, que, no seu entender, é aquilo que não engana. Tudo que é da ordem do imaginário é passível de engano. Para Lacan, a angústia é real e não engana. Desse modo, o objeto que causa o desejo não está diante do desejo, e sim atrás do mesmo. A proposta de Lacan no Seminário A Angústia aponta para um estatuto do objeto anterior ao desejo. A angústia lacaniana é uma via de acesso ao objeto a, que causa o desejo. Nesse sentido, a angústia está aquém do desejo. Para ele o verdadeiro objeto causa do desejo está atrás e não na frente do desejo. Segundo Miller, como já vimos, em seu comentário do texto lacaniano, deve-se distinguir o objeto-meta do objeto-causa. O objeto-meta está diante do desejo e o objeto-causa está atrás, na causa do desejo. O estatuto ético do objeto-meta aponta para o amor e para o agalma, já o estatuto do objeto-causa aponta para a angústia e para o palea. Desde esta perspectiva, o desejo se concebe com um objeto caído, cortado, caduco, separado, cedido e cujo paradigma é o objeto a (MILLER, p. 75). O objeto como agalma é a maravilha que ilude; perspectiva do objeto

apontada por Lacan nos seminários anteriores. O objeto como *palea* é o resto.

A *Aufhebung* se revela impotente diante desse objeto que não se presta à dialética e que se apresenta como resto. Lacan recorre à angústia como uma via alternativa à *Aufhebung* para evidenciar aquilo que escapa à *Aufhebung*, aquilo que não é significável, que constitui resto de toda significação. A grande referência desse seminário passa ser Kierkegaard, que faz da queda a condição humana; não se trata mais de mediação no sentido hegeliano, mas de queda no sentido kierkegaardiano; tanto que, na última frase do Seminário, Lacan enuncia que: "convém asseguradamente que o analista seja aquele que, pouco que seja, por qualquer viés, por qualquer borda, tenha feito entrar seu desejo nesse *a* irredutível para oferecer à questão do conceito de angústia uma garantia real".

LEITU RAS RECO MENDA

HEGEL, G.W.F. (1807) **Fenomenologia do Espírito.** Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

KIERKEGAARD, S. (1844) **O Conceito de Angústia.** São Paulo: Hemus, 2007.

____. (1844) **Migalhas Filosóficas.** Petrópolis: Vozes, 2008.

LACAN, J. (1962-63) **Le Séminaire:** Livre x – L'angoisse. Paris: Seuil. 2004.

_____. **O Seminário**, livro 10 - A Angústia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2005.

LIMA VAZ, H. C. "A significação da Fenomenologia do Espírito". In: HEGEL, G.W.F. Fenomenologia do Espírito. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

MILLER, J.-A. La angustia – Introducción al Seminario X de Jacques Lacan. Madrid : López de Hoyos. 2007.

WAHL, J. Études Kierkegaardiennes. Paris: Vrin, 1974.



■ - Quem já leu *O Alienista*, de Machado de Assis, está bem a par desse tipo de discusão, quem ainda não leu, vale a pena ler.

Uma discussão com o tutor presencial e os colegas sobre o tema abordado no livro de Machado de Assis pode ser interessante.

- **II -** De acordo com o filósofo Alain Badiou, o século XX tem a marca do triunfo do capitalismo e do mercado mundial. É a vitória da economia em todos os sentidos do termo: o capital, como economia das paixões sem razão do pensamento. É o século liberal.
- **III -** "A emoção não é um acidente, é um modo de existência da consciência."

Essa afirmação do filósofo define a emoção de maneira radicalmente diferente das disposições sobre a emoção no modelo definido no DSM. Assim, se a emoção não é um acidente, um transtorno, mas sim um modo de existência da consciência, tentar se livrar dela é querer se livrar desse modo de existência da consciência

- **IV** A angústia é um afeto e como tal pertence ao campo da consciência.
- **V** Angústia = Sinal de perigo
- **VI -** A interessante proposta freudiana de pensar a angústia como um ato consciente análogo a uma estratégia de guerra depõe contra toda a estratégia tecnocientífica de transmutação da angústia em transtorno a ser eliminado via medicação.

Por que o sujeito angustiado tenderia a eliminar um sentimento estratégico que o coloca em boas condições para enfrentar uma real situação de perigo? Essa discussão pode ser efetivada junto com os tutores presenciais e colegas, além de poder ser abordada junto com o tutor a distância em um fórum de discussão.

VII - Para acompanhar a proposição lacaniana da angústia como via de acesso ao objeto a, sugiro que vocês retomem as leituras das duas disciplinas anteriores, "epistemologia da psicanálise" e "ética da psicanálise", sobre

a temática do *objeto a* no pensamento de Lacan. Sem esse retorno ao conceito, vocês podem ter algumas dificuldades para acompanhar a proposição de Lacan sobre a Angústia.

- **VIII -** Em todos os momentos que apresentamos o afeto da angústia nessa disciplina foi possível perceber que cada autor que trabalha o tema da angústia se opõe a um sistema específico.
- 1. Lacan apresenta a angústia em oposição à tecnociência.
- 2. Heidegger trabalha o tema da angústia em oposição à metafísica.
- 3. Kierkegaard opõe todo o desenvolvimento de sua filosofia à organização hegeliana da filosofia em forma de sistema.

O tratamento da Angústia, tanto na filosofia, quanto na psicanálise se apresenta em oposição à forma de pensamento que se pretende à construção de sistemas. Reflitam e conversem sobre esse assunto nos encontros presenciais.

IX - O pecado hereditário designa a incidência do significante no destino do ser falante, paralelamente, seu ponto de perda, sua queda.

Como se dá a incidência do significante no destino do ser falante?

- **X** A angústia humaniza o homem.
- **XI -** A angústia enlaça o desejo ao corpo vivo

DICAS INTE RA TIVAS

CLAUDIA MURTA

Graduação em Psicologia pela Universidade Federal do Espírito Santo (1989), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1992), mestrado em Filosofia na Université de Paris VIII (1993), e doutorado em Filosofia Université de Paris VIII (1997); e como formação complementar, especialização em Educação a Distância UFES/UFMT (2001), além de pós-doutorado em Filosofia na UFSCar (2011) e na École Normale Supérieure de Lyon (2012). Atualmente é Professora Titular do Departamento de Filosofia da UFES (Graduação e Mestrado). Coordenadora do Curso de Graduação em Filosofia (Licenciatura) na modalidade EAD oferecido pelo MEC/PARFOR/CAPES/UAB/ UFES. Coordenadora do Grupo de Pesquisa e Extensão PARTHOS financiado pelo CNPg/FAPES. Publicou os seguintes livros no campo da EAD: "Dimensões da Humanização: Filosofia, Psicanálise, Medicina" (2005); "Humanização, corpo, alma e paixões", "Humanização, vida e morte", "Filosofia da Ciência" (2009); "Gestação, Parto e Nascimento, Puerpério" (2010); "O Desejo nos pensamentos de Sartre e de Lacan". "Angústia em Filosofia e Psicanálise" (2011); "Metafisica II" (2015).

FERNANDO PESSOA

Fernando Mendes Pessoa fez graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal do Rio de Janeiro (1985), mestrado em Comunicação na Universidade Federal do Rio de Janeiro (1989), mestrado em Filosofia na Universidade Federal do Rio de Janeiro (1993), doutorado em Filosofia na Universidade Federal do Rio de Janeiro (2000) e dois estágios de pós-doutorado em Filosofia na Universidade Federal do Rio de Janeiro (2008 e 2015). Atualmente é professor titular da Universidade Federal do Espírito Santo. Participa da linha de pesquisa "Pensamento e linguagem", com pesquisas em Heidegger e Nietzsche, principalmente nos temas: linguagem, verdade, liberdade, arte, poesia. Foi o organizador dos Seminários Internacionais Museu Vale, bem como as suas respectivas publicações: Arte no pensamento (2006); Sentidos e arte contemporânea (2007); Arte em tempo indigente (2008); Criação e crítica (2009); Do abismo às montanhas (2010); Mão de obra (2011); Sobre desejos e cidades (2012) e Cyber arte cultura (2013). Publicou os livros: O assunto e o caminho do pensamento de Heidegger (Edufes, 2003) e Verdade, liberdade e destino no pensamento de Heidegger (Chiado Editora, 2017).

SOBRE OS AUTO RES