

SUBJETIVIDADE MODERNA: TRAGICIDADE E ANGÚSTIA SEGUNDO KIERKEGAARD E FREUD

(2007)

Marilia Antunes Dantas

Doutora em Psicologia Social (UERJ) - Brasil
Professora da Universidade Estácio de Sa - UNESA - Brasil

Email:

marilia-dantas@hotmail.com

RESUMO

O presente artigo se consagra a ser uma análise sobre o conceito de angustia nas obras de Kierkegaard e de Freud, tendo como fio condutor a reflexão moderna sobre o trágico.

Palavras-chave: Angústia, Trágico, Pathos e modernidade

Individualização, desencantamento do mundo, urbanização, racionalização da existência, sociedade administrada são grandes temas sociológicos que caracterizam a modernidade, dando a esta uma tonalidade afetiva que lhe é própria. O indivíduo moderno é particularmente propenso a experimentar o sentimento de angústia¹ e esta experiência encontra-se fundamentalmente ligada à sua própria identidade.

Entretanto, de acordo com a análise empreendida por Figueiredo (1996), a modernidade cartesiana, ao operar uma cisão entre corpo e mente, produziu uma posição ambivalente e ambígua em relação à dimensão dos afetos. As classificações e identificações típicas da tarefa moderna de ordenação, através de procedimentos dissociativos e segregadores, acarretaram múltiplas dicotomias célebres, tais como a do sujeito e objeto, indivíduo e sociedade, natureza e cultura, corpo e mente.

¹ De acordo com Charles (1990, p. 96): “O termo, em alemão como em francês, provém do latim *angustia*, derivado de *angustus*: estreito [...], passagem estreita [...]. Em seu sentido original, remete à exigência da escolha [...]: ‘A existência que se decide existir’, quer dizer, que é em ato [...]”.

Não obstante, a ordem como princípio organizador da modernidade, seguindo a proposta cartesiana, produziu involuntariamente o campo da ambigüidade e do ambivalente, de vez que revelou certos aspectos da natureza refratários às classificações e categorizações. A este domínio do ambíguo e do ambivalente pertencem os afetos – *o pathos* e seu potencial traumático, que se definem como idéias que não podem ser apreendidas através do entendimento permanecendo, assim, no lugar da ambivalência e da incerteza.

Nessa medida, expandindo a proposta cartesiana, podemos reconhecer no traumático a figura exemplar da paixão; o trauma é o momento privilegiado da inversão de papéis, o sujeito é repentinamente apassivado pelo impacto de um objeto cujo dinamismo excede em muito a sua capacidade de enfrentamento e domínio (prático ou simbólico); no trauma, a vontade do sujeito é submetida à sua sensibilidade, aos seus afetos; se a linguagem dos afetos padece sempre da equivocidade, para se falar o trauma não há, rigorosamente, linguagem alguma disponível (Teixeira, *apud* Figueiredo, 2003, p.15).

Parece persistir uma questão crucial em relação ao estudo sistemático da vida afetiva: esta freqüentemente desperta desconfianças quanto à possibilidade de uma abordagem científica, pois sendo considerado da ordem do inefável do vivido, o afeto é concebido como algo inacessível, expurgado, portanto, das preocupações concernentes à clínica.

O desprezo pelos afetos acarreta uma perigosa sistematização, excessivamente racionalizante, que deixa escapar por entre a malha de seus conceitos a essência viva da experiência afetiva. A questão que permanece coloca-se, então, nos seguintes termos: como falar deles e de suas determinações, de uma forma legítima e apropriada? Que tipo de discurso é capaz de remeter ao afeto sem reduzir-se a um pobre simulacro de razão? (Costa Pereira, 1999, p.24).

Mas qual seria o fenômeno psíquico correlato da presença do trágico na modernidade?

Segundo a célebre definição de Aristóteles (1990), o espetáculo de uma representação trágica deve suscitar o *phobos* e o *eleos* e, de acordo com Ricoeur (2001), o *phobos*, emoção trágica por excelência, é a angústia elevada a seu mais alto grau, e que integra não só a angústia de um fundamento perverso da existência, como também a angústia da culpabilidade.

Como nos assinala Plagnol (1991, p. 194), Kierkegaard (1943) adverte que as interpretações de angústia àquilo os gregos designavam por *phobos* é característico do trágico moderno: “Ao passo que o trágico antigo insistia sobre o fundamento objetivo do infortúnio, a angústia, medo sem objeto, é um movimento intrapsíquico que transborda o puro infortúnio para ressoar através do espaço de representação definido pela memória subjetiva”.

Entretanto, ainda que o projeto moderno de civilização tenha se esforçado em eliminar ou neutralizar a tragicidade da existência, em favor da crença numa subjetividade autodisciplinada e autocontrolada, é no próprio contexto da modernidade que encontramos as duas referências que irão balizar as principais concepções modernas sobre a angústia que analisamos na presente tese: o conceito de angústia em Kierkegaard e em Freud.

Seguindo nosso fio condutor da tragicidade da condição humana, o *phobos*, emoção trágica por excelência, é a angústia elevada ao seu último grau. Desta forma, a angústia, como ressonância subjetiva do sofrimento, parece ser o correlato psicológico do trágico moderno. Diante da angústia, o indivíduo experimenta a ambigüidade que se revela no movimento dialético entre o saber e a ignorância, necessidade e possibilidade, destino e liberdade, *hybris* (desmesura) e responsabilidade, consciência e inconsciência.

Com o objetivo de refletir sobre a correlação entre o trágico antigo e a noção de angústia, no sentido moderno do termo, analisamos o pensamento de dois autores que consideramos como emblemáticos no que diz respeito às suas interpretações da angústia como manifestação por excelência da tragicidade da condição humana: Sören Kierkegaard e Sigmund Freud.

Kierkegaard e o Conceito de Angústia

O filósofo, teólogo e escritor dinamarquês Sören Aabye Kierkegaard (1813-1855) desenvolveu suas reflexões a partir de seu próprio íntimo, no qual a solidão e o sofrimento se tornaram o centro de suas especulações, fazendo-o considerar de maneira inédita até então o problema do sentido da subjetividade e da existência.

Ao empreender uma crítica contundente à abstração do sistema idealista de Hegel, que pretendeu forjar uma concepção inteiramente racional da humanidade e da história, Kierkegaard passou a ser considerado como um dos principais representantes do irracionalismo, movimento que surge no século XIX cujo objetivo era o de “criticar a supremacia absoluta da Razão considerada como único instrumento capaz de estabelecer a verdade, principalmente depois da posição assumida por Hegel” (Huhme, 1991, p. 164).

Tomando como fio condutor de suas reflexões as noções de possibilidade, liberdade, escolha, angústia e desespero, o que o faz ser considerado como precursor e inspirador do existencialismo moderno, Kierkegaard (1943) parte da questão fundamental sobre o que é a existência, ou seja, a experiência singular da existência, a descoberta radical do fato de existir, donde a dimensão ética é a dimensão da própria liberdade, entendida como consciência individual marcada pelo desespero, principal característica do ser humano diante da precariedade da vida e da escolha de si mesmo.

Conforme Farago (2006), Kierkegaard era o sétimo filho de uma família burguesa, tendo sido sua infância profundamente influenciada pelo luteranismo austero e angustiado de seu pai,

Michael Pedersen Kierkegaard, rico comerciante de tecidos em Copenhague, à época com 56 anos e de Anne Sörensdatter Lund, sua segunda esposa, então com 44 anos, motivo que levou o filósofo a se considerar como ‘filho da velhice’.

Depois de um primeiro casamento, ao qual logo sucedeu uma viuvez, seu pai tinha se casado com Anne, a empregada que seduzira ou violara mesmo antes de terminar o tempo do luto. A família Kierkegaard havia nascido dessa transgressão, desse ‘pecado original’. O pai afogava algumas vezes a melancolia no álcool e, assim, um dia em que estava embriagado, contou o segredo das origens da família, acontecimento ao qual Kierkegaard se refere como um ‘grande terremoto’ (Farago, 2006, p. 26).

Seus irmãos morrem precocemente, à exceção de Peter, seu irmão mais velho e todas essas mortes marcaram intensamente sua vida, pois Kierkegaard acreditava que sua família havia sido amaldiçoada, uma vez que pesava sobre ela o temor acerca das conseqüências dos atos de seu pai que, atormentado pelo remorso de faltas passadas, fez Kierkegaard se crer escolhido por Deus para expiar o pecado paterno.

Em 1830, Kierkegaard entra para a Universidade de Copenhague a fim de estudar Filosofia e Teologia, apesar de ter se revelado um estudante indisciplinado e boêmio, tendo levado, durante certo tempo, uma vida social exuberante, tornando-se freqüentador dos círculos de artistas de teatro e de cafés da cidade.

Em 1838, após a morte de seu pai, Kierkegaard retoma seus estudos de Teologia e, em 1840, decide se noivar com Regina Olsen, à época com 17 anos, fato que exerceu uma influência fundamental em sua vida e obra, pois Kierkegaard presentira que o casamento seria incompatível com sua tendência melancólica e com sua vocação filosófica. Desta forma, rompe bruscamente seu noivado em 1841, renunciando a seu ideal ético de se casar, apesar de estar profundamente apaixonado por Régine, pois não queria expor sua amada à angústia de busca espiritual. Na mesma época, ele abandona o projeto de se tornar pastor luterano a fim de se consagrar inteiramente às suas reflexões durante os últimos quatorze anos de sua vida.

O noivado de Sören com Regina Olsen e seu posterior rompimento marcaram, de forma indelével, sua obra. Kierkegaard falou desse episódio e comentou-o em seus escritos até os últimos anos de sua vida. A obra foi a mediação desse luto que ele inflingiu a si mesmo, dessa ruptura consumada com extrema dor, como se o sofrimento suportado fosse o preço a pagar para nascer para si mesmo, realizar aquilo a que se sentia chamado, fora dos trilhos comuns (Farago, 2006, p. 50).

Em 1841, surge sua primeira obra, “Sobre o Conceito de Ironia Constantemente referido a Sócrates”², tese de Doutorado em Teologia, onde analisa o conceito de ironia em Sócrates e, em 1843, publica “Ou Bien...Ou Bien”, no qual Kierkegaard desenvolve sua teoria sobre a existência humana, afirmando que o homem se define por sua existência: existir é adotar uma atitude fundamental em relação a si mesmo, a seu ser e aos outros. Neste livro (1943), o filósofo divide a existência humana em três estágios: estético, ético e religioso, e apresenta essencialmente a alternativa pessoal que o homem escolhe entre o estilo de vida estético e a vida ética: ou bem escolhe uma existência estética, ou bem opta por um estilo de vida ético.

Na primeira parte de “L’Alternative”, em “Ou Bien...Ou Bien”, Kierkegaard (1943) analisa o estágio estético, caracterizado como o estágio básico da realidade humana e, aquele que vive na e pela estética é um esteta, ou seja, é aquele que vive a sua vida não se relacionando senão consigo mesmo, não dependendo de ninguém, nem de amigos, nem de casamento pois, para o esteta, a amizade e o casamento são vínculos perigosos porque privam-no de sua liberdade e de sua individualidade.

O esteta é também aquele que vive essencialmente no presente, no imediatismo das sensações. Para ele, tudo é sempre possível, uma vez que nada é, de fato, jamais realizado. Evitando ter de escolher, o esteta não escolhe ser ele mesmo e, não escolhendo ser, a vida escolhe por ele, encontrando-se como que fora da existência, nela não se inscrevendo. Assim, conforme Kierkegaard (1943), o estágio estético é considerado como uma ausência de escolha.

O estágio ético é desenvolvido na segunda parte de “L’Alternative”, onde Kierkegaard (1943) o define como essencialmente marcado por uma vida governada pelo dever. O ético, contrariamente ao esteta, fez uma escolha, mediatizando sua existência. Ao tomar consciência de sua validade, decide querer realizar o geral, isto é, decide se realizar como indivíduo, no geral. Desta forma, o ético é o geral, pois, no estágio ético, o homem realiza o geral, assumindo certas obrigações como o casamento, o trabalho para viver e o estabelecimento de relações de amizade com os outros. Viver no estágio ético é, assim, contemplar a coerência e a continuidade em sua existência, aceitando a responsabilidade em face de si mesmo e dos outros.

A categoria do possível, fundamento metafísico de todas as possibilidades concretas é o fator decisivo de individuação da existência e que implica que a existência humana é individual, mortal e histórica. Neste contexto, é no domínio da ética que podemos compreender a passagem do possível ao real, da subjetividade abstrata à subjetividade concreta. Assim, a ética estabelece uma dialética entre o individual e o geral: a ética é existir concretamente como sujeito universal, isto é, é viver em conformidade à generalidade, ordenada por regras e prescrições. Ao indivíduo,

² Como assinala Farago (2006, p. 39), em sua Tese, Kierkegaard “postula como princípio que a ironia é uma determinação da subjetividade pela qual o sujeito se liberta do apego à realidade. O ironista da tese prefigura o esteta: segue o próprio caminho, mediatiza os contrários em uma espécie de loucura superior, altaneiro, como um aristocrata do espírito, deleitando-se em se poder bastar a si mesmo”.

cabe o dever de se conformar à lei geral que é aplicável a cada um, a fim de realizar sua humanidade genérica; através da ética, o indivíduo universaliza sua existência.

É importante destacar que Kierkegaard (1943) assinala ainda a existência de um terceiro estágio, a saber, a vida religiosa, apresentada na seção desse livro intitulada “*Ultimatum*” onde, para o homem religioso, a vida é sofrimento. O estágio religioso implica em uma devoção para com Deus através do silêncio e da solidão. Assim, a solidão no sofrimento se torna, por conseguinte, o centro das reflexões a partir das quais o filósofo desenvolve o sentido da subjetividade e da existência: apenas o sofrimento vivido continuamente força o homem a viver na solidão que o conduz a descobrir o valor de sua individualidade, encontrando enfim a reconciliação com ele mesmo, a partir da reconciliação absoluta com Deus.

Em Kierkegaard, portanto, a filosofia não pode separar-se da fé, e esta, por sua vez, não pode separar-se do sentimento existencial. Sua obra é o genial resgate reflexivo de uma existência com a marca do dilaceramento íntimo e da contradição (Farago, 2006, p. 17).

Como nos adverte Cournaire (2001), segundo Kierkegaard, o sujeito se define por sua existência e esta se constitui na relação do homem com ele próprio, isto é, a escolha através da qual ele se engaja consigo mesmo: existir é poder ser, estar no poder de si (*potis esse*), ser patrão de si. Existir é estar condenado a se produzir na existência, através de um projeto de vida que procede das escolhas e da responsabilidade do indivíduo e este processo de individuação da existência pelo possível revela a relação do homem com a morte. Se a morte é fonte de angústia para o sujeito, é porque ela arranca do mundo um ser que não se define por sua espécie, mas pelo livre projeto de si mesmo. Por conseguinte, a liberdade que produz a dignidade do homem engendra, ao mesmo tempo, o trágico e a angústia de sua existência.

Na seção intitulada “Le Reflet du Tragique Ancien Sur le Tragique Moderne” do livro “Ou Bien...Ou Bien...”(1943), Kierkegaard toma a angústia como a definição moderna do trágico, dela destacando dois tipos de sofrimento: a pena trágica e a dor trágica. A pena (*eleos*), mais evidenciada pela tragédia grega, nos remete à determinação substancial do indivíduo por seu destino, ligando-o objetivamente a uma falta original, não subjetiva, que existe para além do próprio indivíduo como, por exemplo, na trilogia tebana de Sófocles³, a pena que pesa sobre Antígona⁴ é a determinação do destino dos Labdácias.

Para Kierkegaard (1943), a tragédia trata da responsabilidade e da aceitação da culpabilidade. Partindo da existência de um paradoxo trágico da culpabilidade inocente, o

³ Édipo Rei, Édipo em Colono e Antígona.

⁴ Conforme Rosenfield (2002), a etimologia do nome “Antígona significa *Anti-*, no lugar da (ou contra), *gone*, a progenitura. Em outras palavras, a heroína marca sua presença como aquela que substitui (a falta de) descendentes de Édipo”.

filósofo afirma que a culpabilidade trágica é uma culpabilidade herdada do pecado original, da qual Antígona é a figura emblemática.

A importância do trágico pode ser comprovada pelo esboço de uma tragédia sobre Antígona em “Ou...Ou”, na qual a versão tradicional da história de vida de Kierkegaard foi absorvida [...]. A tragicidade de Kierkegaard era a mesma de sua Antígona. Ele tinha de fazer Régine infeliz, desmanchando o noivado, pois era a sua única esperança de fazê-la feliz. Kierkegaard interpretava a sua própria melancolia a partir da imagem da melancolia de Antígona, cujo sentido dialético está precisamente em que a libertação daquilo que traz a morte acaba por causá-la. O espinho bíblico na carne tornou-se, para Kierkegaard, o emblema trágico de sua vida (Szondi, 2004, p.62).

Considerando ser Antígona a única que sabe sobre a verdade acerca da situação incestuosa de seu pai, Kierkegaard (1943) afirma que este conhecimento engendra angústia na heroína trágica, punida pelos pecados paternos. Na terceira parte da trilogia de Sófocles, encontramos a personagem Antígona, herdeira do trágico destino dos Labdácias, que se move em suas ações em função de um dever (*aidós*) que se coloca para além de qualquer lei dos homens. Trazendo consigo o peso de ser filha de Édipo e de Jocasta, o princípio que move a heroína trágica é sustentado pela herança de sua família. Diante da escuta das leis não escritas, que a evocam a enterrar o corpo de seu irmão Polinices, Antígona descumpra as ordens do rei de Tebas, seu tio Creonte.

Desta forma, como nos adverte Kierkegaard (1943), a pena é de natureza ambígua: o indivíduo comete a falta, mas é inocente, pois sua falta lhe é ancestral. E a falta ancestral não provém de uma vontade que livremente teria escolhido o mal. A falta grega (*harmatia*) não é o pecado no sentido judaico-cristão, mas o erro decorrente da cega desmesura (*hybris*). Por conseguinte, a pena é o sofrimento decorrente objetivamente de um infortúnio exterior ao sujeito e, quanto maior é a inocência, mais profunda é a pena.

Em oposição à pena, a dor trágica, mais característica das tragédias modernas, é correlativa à capacidade de interiorização, isto é, de realizar uma reflexão sobre o próprio ato de sofrer que a pena trágica desconhece. Se a angústia é a definição moderna do trágico grego, é porque ela é uma reflexão e se distingue essencialmente da pena. Desta forma, para Kierkegaard (1976), a angústia é o sentido pelo qual o ser se apropria da pena e a assimila; a angústia é a via de passagem da pena à dor, através da memória.

De acordo com Szondi (2004, p. 60), o “pensamento de Kierkegaard assume diferentes estágios de existência como seus fundamentos e o trágico também se restringe a um desses estágios, a saber, o ético, que é preciso superar”.

A angústia (*angst*) começa a fazer parte do vocabulário filosófico como tema principal em 1844, quando da publicação do livro de Kierkegaard, “O Conceito de Angústia”, no qual o

dogma do pecado original permitiu ao filósofo pensar o enigma da realidade da angústia e, mais precisamente, a relação do sujeito com a angústia, a partir da noção de culpabilidade e de inocência.

Em 1844, Kierkegaard publicou “O Conceito de Angústia”, no qual investiga a temática do pecado. Neste livro, ele afirma que o pecado se caracteriza pela indefinição e pela constante modificação de acordo com a atmosfera que o rodeia, exigindo da ciência que pretende investigar tal temática clareza, delimitação e finalidade, para que deste modo se possa compreender o conjunto daquilo que se investiga (Feijoo, 2001, p. 02).

Neste livro, Kierkegaard (1976) sublinha a ambigüidade e o absurdo da condição humana, sendo o primeiro a tomar em consideração a realidade da angústia como um afeto e como uma experiência muito particular do sujeito diante da possibilidade da morte, onde o sujeito se sabe mortal e, portanto, livre. A angústia é a realidade da liberdade, o sentimento de decorre da possibilidade de o homem escolher, o que caracteriza sua situação de liberdade.

No primeiro capítulo de “O Conceito de Angústia” Kierkegaard (1976) investiga o problema do pecado e, partindo da idéia de pecado original como metáfora, o filósofo alude que a angústia de Adão emana de sua circunstância e possibilidade de escolha, condição que lhe traz a consciência de sua culpabilidade e sofrimento.

É este conceito (de pecado original) idêntico ao conceito de primeiro pecado? Do pecado de Adão? Da queda do primeiro homem? Por tal se há tomado, às vezes, e então se há coincido o problema de explicar o pecado original com o problema de explicar o pecado de Adão. Mas, como o pensamento tropeçava neste empreendimento com certas dificuldades, se resolveu por uma saída [...]. Deu-se à história do gênero humano um começo fantástico [...]. Consistirá então a diferença entre o conceito de pecado original e o conceito de primeiro pecado em que o indivíduo só tem parte naquele por sua relação com Adão e não por sua relação primitiva com o pecado? Neste caso, volta a estar Adão fantasticamente fora da História. O pecado de Adão é, conseqüentemente, algo mais do que passado, é um *plus quam perfectum*. [...] A explicação do pecado de Adão é, por conseguinte, a explicação do pecado original; querer explicar aquele sem este ou este sem aquele carece de todo sentido e valor. A razão mais profunda deste fenômeno reside na determinação essencial da existência humana: ser o homem um indivíduo e, como tal, ele é ao mesmo tempo a espécie inteira, de tal sorte que a espécie inteira participa no indivíduo e o indivíduo na espécie inteira (Kierkegaard, 1976, p. 29-32).

Desta forma, a diferença entre o pecado de Adão e o pecado de qualquer outro homem consiste no fato de que, com o primeiro, nasce a pecaminosidade e o segundo tem a pecaminosidade como condição:

Fácil é de compreender que o *primeiro* pecado significa algo diferente de um *pecado* (vale dizer, de um pecado como qualquer outro) e também de *um* pecado (que seria como o pecado número 1 junto a um pecado número 2). O primeiro pecado é a determinação de uma qualidade; o primeiro pecado é o pecado.

[...] Se o primeiro pecado significasse numericamente um pecado, não haveria história; o pecado não teria história, nem o indivíduo, nem a espécie (Kierkegaard, 1976, p. 34).

Conforme Feijoo (2001), o pecado original de Adão engendra a consciência da culpabilidade, o sofrimento e a angústia:

O homem, por sua natureza pecaminosa, posto que lhe é dado escolher, vive na intranqüilidade. A angústia é o sentimento que ocorre diante da possibilidade, caracterizando a situação de liberdade – o homem que é livre, é livre para o pecado. Ela surge em face do real estabelecido e do futuro. Tanto o pecado quanto a liberdade não se dão a partir de nenhuma premissa: a liberdade é infinita e provém do nada, e o pecado não ocorre num processo contínuo como necessidade, e sim em salto e como possibilidade (Feijoo, 2001, p. 01).

Kierkegaard (1976) foi também o primeiro a definir negativamente a angústia como algo que não é da ordem do medo, pois este, contrariamente à angústia, tem sempre um objeto determinado. Desta forma, a angústia nos remete a algo que é da ordem da ignorância, do não-saber “... uma ignorância que determina o espírito, mas que é justamente da angústia porque sua ignorância porta sobre o nada” (Kierkegaard *apud* Regnier, 2003, p.27).

Em oposição ao medo⁵, que estabelece uma relação com uma lei estabelecida, a angústia estabelece uma relação com uma lei inédita, por vir, antes mesmo de ser institucionalizada, donde sua condição paradoxal: a angústia é um sentimento ambivalente ante o pecaminoso e um conceito para o qual não há representação. É justamente este caráter antagônico que caracteriza a angústia como, ao mesmo tempo, um movimento de atração e de repulsão, que revela a indecisão do homem quanto ao caminho no qual escolhe prosseguir.

O conceito de angústia não é quase nunca tratado na Psicologia; por isso devo chamar a atenção sobre a circunstância em que é mister distingui-lo bem do medo e demais estados análogos; este se refere sempre a algo determinado, ao passo que a angústia é a

⁵ De acordo com Farago (2006, p. 80), “a angústia é, portanto, o lugar onde o si mesmo começa a advir, experiência cuja tonalidade afetiva é absolutamente única, dado que, diferentemente do receio ou do medo, a angústia não tem objeto, não é de forma alguma intencional, privada que é de toda referência. Ela é o *pathos* em cujo seio o indivíduo começa a chegar à consciência de si mesmo”.

realidade da liberdade como possibilidade [...]. A angústia é uma *antipatia simpatética e uma simpatia antipatética* (Kierkegaard, 1976, p. 46).

Em relação a seu objeto, Kierkegaard (1976, p. 47) afirma que a angústia é algo sem objeto assinalado ou designado, algo que escapa à localização e à determinação. Assim, não é uma simples metáfora que, após uma crise de angústia, o sujeito declare que não há ‘nada’. Este nada revela que a angústia não pertence ao regime comum da experiência se situando para além de toda objetividade: ela não é nada de determinado, mas este nada não é vazio de conteúdo: “[...] como a relação da angústia com seu objeto é algo que não é nada – em linguagem usual diz-se, com efeito, exatamente: angustiar-se de nada [...]”.

A angústia não é um afeto ordinário. Se ela é subjetiva, como todo sentimento, é por colocar radicalmente em questão a própria subjetividade. Quer seja definida como sentimento do nada ou da liberdade, ela é, sempre, a revelação da própria subjetividade (Cournaire, 2001, p. 124).

Conforme Cournaire (2001), na perspectiva de Kierkegaard (1976), a angústia ocupa um lugar fundamental na compreensão do homem em face de seu destino inexorável de mortal, donde o caráter efêmero e contraditório de sua existência e a singularidade de sua condição: o infinito de suas possibilidades define o homem e, ao mesmo tempo em que a liberdade produz sua dignidade, ela revela o trágico e a angústia de sua existência.

A angústia é o possível da liberdade, somente esta angústia forma pela fé o homem completamente dele devorando todas as finitudes, desnudando todas as decepções. [...] O homem formado pela angústia é pelo possível e somente aquele que forma o possível o é pela sua infinitude. É por isto que o possível é a mais dolorosa das categorias (Kierkegaard, 1976, p. 160).

Em 1849, Kierkegaard publica o “*Traité du Désespoir*”, no qual analisa o fenômeno do desespero humano, caracterizando-o como doença mortal⁶ que o sujeito experimenta diante da precariedade da vida e da escolha de si mesmo. Como doença mortal, o desespero nos remete à característica própria do homem, pois, como nos adverte Kierkegaard (1961, p. 23): “o homem é uma síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de liberdade e necessidade, em suma, uma síntese”.

⁶ Kierkegaard (1961) caracteriza o desespero como uma doença mortal no sentido de que não morreremos dela, mas sim com ela.

Desta forma, Kierkegaard (1961) propõe a dialética da existência a partir da tensão entre o finito e o infinito, do tempo e da eternidade, da liberdade e da necessidade e, mais especificamente, do sujeito consigo mesmo, donde o desespero. O desespero não em relação somente à morte, mas porque não cessamos de morrer a morte do eu.

Considerando o desespero decorrente da consciência humana da luta inexorável entre a vida e a morte, Kierkegaard (1961) não contempla a existência isenta humana de desespero, pois o desespero estará sempre presente ainda que em estado latente, embora nem todos os homens tenham consciência de seu próprio desespero:

Todo homem sabe que um dia vai morrer e esse é seu único e último projeto determinante [...]. Para não enfrentar a angústia em face da morte, muitas vezes o ser humano alega que está desesperado – seja um obstáculo, seja um fracasso, uma frustração –, só que não percebe que essa não é a causa do desespero, mas a ocasião em que o desespero se manifesta, o desespero de ser este eu limitado, esse eu que não queria ser e que não posso destruir (Huhne, 1991, p. 172).

O desespero é assim radical, constitutivo da existência, porque ele é a doença do eu que, para o filósofo, não é uma substância ou uma forma, mas uma relação: relação do finito e do infinito, do temporal e do eterno e, mais exatamente, o retorno da relação de eu consigo mesmo. Portanto, a grande questão do homem é a de não poder libertar-se de si, sendo então o desespero concebido como a doença mortal enquanto a afecção que altera permanentemente o equilíbrio onde o eu desejaria se instalar, evidenciando assim a desequilíbrio na auto-relação entre aquilo que se é e aquilo que não se sabe que é.

Daí provém que haja duas formas do verdadeiro desespero. Se o nosso eu tivesse sido estabelecido por ele próprio, uma só existiria: não queremos ser nós próprios, queremos nos desembaraçar do nosso eu, e não poderia existir esta outra: a vontade desesperada de sermos nós próprios. O que esta fórmula, com efeito, traduz é a dependência do conjunto da relação, que é o eu, e a incapacidade, pelas suas próprias forças, de o eu conseguir o equilíbrio e o repouso; isso não lhe é possível, na sua relação consigo próprio, senão relacionando-se com o que pôs o conjunto da relação (Kierkegaard, 1949, p. 57).

Assim, segundo Kierkegaard (1949), o eu só passa a existir quando na auto-relação, ou seja, à medida que se volta para si mesmo, decorrendo daí a síntese interna.

O homem é espírito. Mas, o que é o espírito? É o eu. Mas o eu, o que é? O eu é uma relação entre a alma e o corpo que se relaciona consigo mesma, ou a propriedade que

essa relação possui de se relacionar consigo mesma. O eu não é a relação, mas o fato de que a relação se relaciona consigo mesma (Kierkegaard, 1949, p. 171).

Entretanto, o homem é convidado insistentemente a viver de forma despreocupada diante do mundo, sem ter consciência de seu desespero, uma vez que se encontra preso a seu cotidiano, onde encontra satisfação imediata. “Nem percebe o jogo dialético entre saúde e doença que vive a apontar a fragilidade da vida. Ele vive em segredo e a vida passa a ser desperdiçada” (Huhne, 1991, p. 173).

O Conceito de Angústia na Obra de Freud

A psicanálise também denuncia a suspeita quanto a qualquer ordem de discurso sobre o sofrimento esquecido dos afetos. Há certa consensualidade em se considerar, na obra freudiana, duas teorias da angústia: a primeira, tomando como referência a hipótese de um excesso de energia libidinal não escoada/eliminada, angústia tomada em seu sentido de designação do efeito da transformação da libido não satisfeita, e a segunda de 1926, oriunda dos aportes da segunda tópica, como referência a um sinal de alarme face à iminência de um perigo vivenciado pelo Eu, isto é, como uma reação de afeto do Eu diante de um perigo pulsional, teoria apresentada por Freud no artigo “Inibição, Sintoma e Angústia”⁷.

De acordo com Ramos (2003), já em seus “Estudos Sobre a Histeria” (1895), Freud propunha que a irrupção do afeto, como resultado da rememoração do recalado, constitui-se como a marca fundamental da intervenção psicanalítica. A angústia, afeto indeterminado por excelência, comporta algo de uma memória que, em suspensão, aguarda ser recordada e historicizada. Assim, desde o início, o termo angústia (*angst*) em alemão, na obra freudiana, designa uma modalidade de medo cujo objeto parece revelar-se obscuro, impossibilitando uma organização e simbolização subjetiva.

Nos anos de 1890, a angústia surge na escritura freudiana como uma espécie de subproduto indesejável da sexualidade. Um produto alheio ao psíquico, que representa, para o observador (Freud), algo que não se deixa representar para o sujeito, isto é, que justamente por não chegar ao psíquico, não se deixa simbolizar (Ramos, 2003, p. 19).

Ainda em 1895, Freud publica o artigo “Sobre os Critérios para Destacar da Neurastenia Uma Síndrome Particular Intitulada ‘Neurose de Angústia’”, onde analisa a síndrome que denominou ‘neurose de angústia’ e na qual todos os componentes podem ser agrupados em torno do sintoma principal da angústia, mantendo com esta uma relação definida, podendo ser

⁷ Texto originalmente publicado em 1926.

observada tanto em sua “forma rudimentar como desenvolvida, tanto isoladamente como combinada com outras neuroses” (Freud, [1895] 1992, p.109).

Desta forma, Freud (1992) confere à neurose de angústia um estatuto psicopatológico particular caracterizado pelos seguintes sintomas:

1. Irritabilidade geral, decorrente do excessivo acúmulo de excitação;
2. Expectativa angustiada, que se expressa seja por meio de fantasias ligadas à idéia de morte iminente, seja através de excessiva preocupação com a saúde, levando a condutas ligadas à hipocondria, acompanhadas de sensações aflitivas corporais, seja na forma de angústia moral, expressada através de um excesso de escrúpulo ou pedantismo, seja na forma exagerada da mania de duvidar;
3. Ataques de angústia, acompanhados por distúrbio da atividade cardíaca, como palpitação, taquicardia ou pseudoangina;
4. Ataques de angústia, acompanhados por distúrbios respiratórios, dispnéia nervosa, ataques semelhantes à asma;
5. Ataques de suor, geralmente noturnos;
6. Ataques de tremores e calafrios;
7. Ataques de fome devoradora, geralmente acompanhados de vertigem;
8. Diarréia, freqüentemente advinda na forma de ataques;
9. Ataques de vertigem locomotora;
10. Ataques de congestões;
11. Ataques de parestesias.
12. Terror noturno (*pavor nocturnus*), geralmente acompanhado por angústia, dispnéia, suores, etc. Segundo Freud, o pavor também pode surgir em sua forma pura;
13. Ataques de vertigem, com ou sem angústia, podendo ser substituído eventualmente por desmaios;
14. Angústia crônica, acompanhada de dois grupos de fobias típicas: o primeiro, associado a riscos fisiológicos e o segundo relacionado à locomoção, donde se destaca a agorafobia;
15. Sensações de náusea e vômito;
16. Necessidade imperiosa de urinar; dentre outros.

Cabe destacar que a expectativa angustiada é o sintoma nuclear dessa neurose, na qual se apresenta um *quantum* de angústia em estado de livre flutuação que pode subitamente irromper, provocando, assim, um ataque de angústia sem que nenhuma idéia lhe seja associada ou vir acompanhado de idéias de morte iminente, de ameaça de loucura ou, ainda, ligar-se a um ou mais distúrbios das funções corporais, tais como a respiração, a atividade cardíaca, a inervação vasomotora e a atividade glandular. Desta forma, o paciente geralmente apresenta uma combinação de um ou outro fator em particular, podendo expressar seu sofrimento psíquico na forma de queixas de espasmos do coração, ataques de suor, dificuldade respiratória, fome devoradora, dentre outros.

Outro aspecto de fundamental importância para fins diagnósticos é o estabelecimento das semelhanças e diferenças entre as fobias e as fobias características da neurose de angústia:

O que elas têm em comum é que, em ambas, uma idéia se torna obsessiva porque a ela se liga um afeto disponível [...]. Contudo, nas fobias de neurose de angústia esse afeto não se origina de uma idéia reprimida, mas mostra não ser posteriormente redutível pela análise psicológica, nem equacionável pela psicoterapia (Freud, [1895] 1992, p. 114).

A minuciosa descrição que Freud empreende da neurose de angústia é quase totalmente superponível à exposição usada pelo DSM III, para a designação do Transtorno do Pânico, o que faz deste a versão teórico-clínica contemporânea predominante dos acessos de angústia.

Evidentemente não se pode reduzir a noção freudiana de angústia à neurose de angústia, pois crises de angústia podem surgir em diferentes situações clínicas, desde os estados fóbicos e obsessivos até as estruturas psicóticas.

É relevante notar ainda a mudança operada por Freud entre os termos angústia e recalçamento: na primeira versão, o recalçamento engendra a angústia; na segunda, é a angústia que desencadeia o recalçamento. Esta última teoria da angústia será a pedra angular do desenvolvimento do pensamento freudiano da cultura e da sociedade apresentado em 1930, no texto “Mal-Estar na Civilização”, mas já anunciado a partir da noção de angústia de desamparo (*hilflosigkeit*), já anunciada em “O Futuro de uma Ilusão”⁸ (1927).

A condição de desamparo (*hilflosigkeit*), é citada por Freud, neste artigo, como o elemento central da metapsicologia da angústia, do traumatismo psíquico e o correlato do desespero do homem quando confrontado à precariedade de sua existência, isto é, à inexistência de garantias definitivas no que diz respeito à linguagem em relação a nos fornecer respostas inequívocas face às questões essenciais da existência, ao registro do sexual no corpo e da possibilidade permanente de instauração do traumático.

⁸ Texto originalmente publicado em 1927.

O desamparo do homem, porém, permanece e, junto com ele, seu anseio pelo pai e pelos deuses. Estes mantêm sua tríplice missão: exorcizar os temores da natureza, reconciliar os homens com a crueldade do Destino, particularmente a que é demonstrada na morte, e compensá-los pelos sofrimentos e privações que uma vida civilizada em comum lhes impõe (Freud, [1927] (1992), p. 57).

Com efeito, segundo Costa Pereira (1999, p. 38) o desamparo revela a precariedade fundamental da linguagem e a fragilidade do funcionamento psíquico, na qual o sujeito se vê diante da impossibilidade de construir, sobre uma base estável, um mundo simbolicamente organizado, “a constatação de que o lugar onde esperava encontrar a presença concreta de um fiador da estabilidade do seu mundo está fundamentalmente vazio” .

No *Grand Dictionnaire Lagenscheidt Alemão-Français, de Sachs-Villate, Hilfslosigkeit* é traduzida por ‘incapacidade de se sair bem de situações difíceis, de se virar’ e no dicionário Larousse, é simplesmente traduzida por ‘desamparo’, ‘abandono’ e ‘impotência’ (Costa Pereira, 1999, p. 128).

Assim, o ataque de angústia emerge no momento de constatação da derrocada do sistema de ilusões de proteção, onde o aparelho psíquico descobre sua precariedade fundamental a partir do desabamento do mundo simbolicamente organizado.

Em “Além do Princípio do Prazer”⁹ (1992), Freud insere a experiência do trauma no centro do processo de constituição do psiquismo. É preciso se fazer, em psicanálise, a distinção entre trauma e traumatismo, pois o uso deste se aplica a ocorrências externas que atingem o sujeito, ao passo que aquele remete aos efeitos dessas experiências no sujeito, mais especificamente no âmbito psíquico. Neste contexto, o trauma remete o sujeito a um estado de impotência e desamparo de vez que, diante do trauma, o sujeito se vê apassivado pelo impacto produzido por um objeto cuja intensidade excede demasiadamente sua capacidade de enfrentamento prático ou simbólico.

A angústia não é para Freud nem um simples estado psicológico, nem uma impossibilidade de adaptação, nem uma experiência existencial ou metafísica: ela assinala, sobre o modo defensivo e de desprazer, a presença de um perigo interno pulsional. Paradoxalmente, lá onde há angústia, há o desejo, tal como o sujeito o ressentido como ameaça contra sua autoconservação, mas que o convoca a seu ser desejante (Assoun, 2002, p.17).

⁹ Artigo originalmente publicado em 1920.

Contudo, podemos observar que, dentre as diferentes matrizes de pensamento que originaram as diferentes escolas e sistemas 'psi' que se constituíram no âmbito da modernidade, a angústia é concebida a partir de múltiplas epistemologias e ontologias que engendram múltiplas lógicas sobre sua etiologia e natureza, ocasionando uma tensão que se articula em torno dos múltiplos modelos de práticas de intervenção.

Das diversas escolas e sistemas que constituem o espaço 'psi', a psicanálise e a análise existencial são duas abordagens teórico-práticas que contemplam, em sua antropologia filosófica, cada uma à sua maneira, uma concepção geral de homem cuja perspectiva trágica se constitui como a base de tais concepções, a partir da emergência da angústia como o afeto por excelência

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS:

ARISTOTELES **Poétique**. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

ASSOUN, P.- L. **Le Vocabulaire de Freud**. Paris: Ellipses, 2002.

CHARLES, D. Angoisse (Verbetes). In: **Encyclopédie Philosophique Universelle**. Vol. I. Paris: PUF, 1990.

COSTA PEREIRA, M. E. **Pânico e Desamparo: Um Estudo Psicanalítico**. São Paulo: Escuta, 1999.

COURNARIE, L. **L'Existence**. Paris: Armand Colin, 2001.

FARAGO, F. **Comprender Kierkegaard**. Petrópolis: Vozes, 2006.

FEIJOO, A. M. L. C. **O Conceito de Angústia: Súmula da Obra de Sören Kierkegaard**. Disponível em <www.ifen.com.br/artigo2001ana.htm> Acesso em: 05/01/07.

FIGUEIREDO, L.C. **Psicanálise: Elementos Para a Clínica Contemporânea**. São Paulo: Escuta, 2003.

_____. **Revisitando as Psicologias: Da Epistemologia à Ética das Práticas e Discursos Psicológicos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

FREUD, S. **Sobre os Critérios para Destacar da Neurastenia uma Síndrome Particular Intitulada "Neurose de Angústia"**. ESB, Rio de Janeiro: Imago, Vol. III, (1895 [1894]) 1992.

_____. **Além do Princípio do Prazer**. ESB, Rio de Janeiro: Imago, Vol. XVIII, [1920] 1992.

_____. **O Futuro de Uma Ilusão**. ESB, Rio de Janeiro, Vol. XXI, [1927] 1992.

_____. **O Mal-Estar na Civilização**. ESB, Rio de Janeiro: Imago, Vol. XXI, [1930] 1992.

HUHME, L. M. O Irracionalismo em Kierkegaard. In: **Curso de Filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

KIERKEGAARD, S. **Le Concept de l'Angoisse**. Paris, Gallimar, 1976.

_____. **Traité du Désespoir**. Paris: Gallimard, 1961.

_____. **Ou Bien...Ou Bien**. Paris: Gallimard, 1943.

PLAGNOL, A. **Essai Sur la Question du Tragique en Psychopathologie**. Bibliothèque Interuniversitaire de Médecine. Thèse de Doctorat, École de Médecine, Université René Descartes Paris V – Sorbonne, Paris, 1991.

RAMOS, G. A. **Angústia e Sociedade na Obra de Sigmund Freud**. Campinas, SP: UNICAMP, 2003.

RICOEUR, P. *Vraie et Fausse Angoisse*. In: **Histoire et Vérité**. Paris: Seuil, 2001.

ROSENFELD, K. H. **Sófocles e Antígona**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.