

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

**ALGUMAS IMPLICAÇÕES TEÓRICAS SOBRE A ANGÚSTIA EM
KIERKEGAARD, FREUD E LACAN: SOBRE A (IM)POSSIBILIDADE DA
TRAVESSIA**

ANDRÉ DE PAULO DUARTE

Goiânia, 2020



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese

2. Nome completo do autor

ANDRÉ DE PAULO DUARTE

3. Título do trabalho

ALGUMAS IMPLICAÇÕES TEÓRICAS SOBRE A ANGÚSTIA EM KIERKEGAARD, FREUD E LACAN: SOBRE A (IM)POSSIBILIDADE DA TRAVESSIA

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

- a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);
 - b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.
- O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Cristóvão Giovani Burgarelli, Professor do Magistério Superior**, em 28/08/2020, às 16:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **ANDRÉ DE PAULO DUARTE, Usuário Externo**, em 28/08/2020, às 17:47, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1517998** e o código CRC **7BCD1BEE**.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

**ALGUMAS IMPLICAÇÕES TEÓRICAS SOBRE A ANGÚSTIA EM
KIERKEGAARD, FREUD E LACAN: SOBRE A (IM)POSSIBILIDADE DA
TRAVESSIA**

ANDRÉ DE PAULO DUARTE

Trabalho final de mestrado apresentado à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia, da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, como exigência parcial para a obtenção do título de mestre em psicologia, na linha de pesquisa Bases Históricas, Teóricas e Políticas da Psicologia, sob orientação do Prof. Dr. Cristóvão Giovani Burgarelli.

Goiânia, 2020

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

DE PAULO DUARTE, ANDRÉ
ALGUMAS IMPLICAÇÕES TEÓRICAS SOBRE A ANGÚSTIA EM
KIERKEGAARD, FREUD E LACAN: SOBRE A (IM)POSSIBILIDADE
DA TRAVESSIA [manuscrito] / ANDRÉ DE PAULO DUARTE. - 2020.
XCV, 95 f.

Orientador: Prof. CRISTÓVÃO GIOVANI BURGARELLI.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de Educação (FE), Programa de Pós-Graduação em
Psicologia, Goiânia, 2020.
Bibliografia.

1. ANGÚSTIA. 2. PSICANÁLISE. 3. LACAN. 4. FREUD. 5.
KIERKEGAARD. I. GIOVANI BURGARELLI, CRISTÓVÃO, orient. II.
Título.

CDU 159.9



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos quinze dias do mês abril de dois mil e vinte (15/04/2020) às 14:30, reuniram-se através de Plataforma virtual os componentes da Banca Examinadora: **Prof^o. Dr^o. Cristóvão Giovani Burgarelli**, doutor em **Linguística** pela UNICAMP, **Prof^a. Dr^a. Elizabeth Cristina Landi de Lima e Souza**, doutora em **Psicologia Clínica e Cultura** pela UnB, e **Prof^a. Dr^a. Priscilla Melo Ribeiro de Lima**, doutora em **Psicologia Clínica e Cultura** pela UnB para, sob a presidência do primeiro, e em sessão realizada através de plataforma virtual segundo a Instrução Normativa PRPG/UFG 001, de 27 de março de 2020, procederem à defesa da dissertação intitulada: **“Algumas implicações teóricas sobre a angústia em Kierkegaard, Freud e Lacan: sobre a (im)possibilidade da travessia”** em nível de Mestrado, área de concentração em Psicologia, de autoria de **André de Paulo Duarte**, discente do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Goiás. A sessão foi aberta pelo presidente da Banca Examinadora, **Prof. Dr. Cristóvão Giovani Burgarelli**, que fez a apresentação formal dos membros da Banca e deu-se início à apreciação e avaliação do texto. A Banca Examinadora, após a apreciação e avaliação do texto apresentado, decidiu considerá-lo **APROVADO**. Os trabalhos foram concluídos e eu, **Prof^a. Dr^a. Naraiana de Oliveira Tavares**, vice-coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da FE/UFG, lavrei a presente ata que assino juntamente com os membros da Banca Examinadora.

BANCA EXAMINADORA:

Prof^o. Dr^o. Cristóvão Giovani Burgarelli

Prof^a. Dr^a. Elizabeth Cristina Landi de Lima

Prof^a. Dr^a. Priscilla Melo Ribeiro de Lima

Prof^a. Dr^a. Naraiana de Oliveira Tavares (Vice-Coordenadora do PPGP)

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Priscilla Melo Ribeiro De Lima, Professora do Magistério Superior**, em 15/04/2020, às 17:20, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Cristóvão Giovani Burgarelli, Professor do Magistério Superior**, em 15/04/2020, às 17:25, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Elizabeth Cristina Landi De Lima E Souza, Professor do Magistério Superior**, em 15/04/2020, às 17:28, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Naraiana De Oliveira Tavares, Professora do Magistério Superior**, em 15/04/2020, às 18:55, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1236818** e o código CRC **DEE9D425**.

Referência: Processo nº 23070.003396/2020-71

SEI nº 1236818

AGRADECIMENTOS

À minha filha e à minha esposa, que me ajudaram a compreender que, ao contrário do que possa parecer, o que há por trás dos engasgos da angústia, é vida.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

Colocação do problema7

CAPÍTULO 1 - O CONCEITO DE ANGÚSTIA EM KIERKEGAARD 12

- 1.1 A relação da angústia com a sexualidade 13
- 1.2 A vertigem 18
- 1.3 O instante 19
- 1.4 A formação pela angústia: uma questão de fé 23
- 1.5 A questão do Outro na angústia em Kierkegaard 25

CAPÍTULO 2 - O CONCEITO DE ANGÚSTIA EM FREUD 27

- 2.1 A neurose de angústia 27
- 2.2 Afeto, trauma e objeto 30
- 2.3 Angústia realista, angústia neurótica, angústia automática e angústia sinal 36
- 2.4 O infamiliar: uma característica especial do objeto 40
- 2.5 Quatro teses finais sobre a angústia em Freud 44

CAPÍTULO 3 - A ANGÚSTIA EM LACAN 49

- 3.1 O que engana e o que não engana: a relação entre significante e angústia 49
 - 3.1.1 A angústia e o significante 49
 - 3.1.2 A divisão subjetiva 52
 - 3.1.3 A sexualidade e a morte 53
 - 3.1.4 O vazio e a angústia 54
- 3.2 Além do que se vê: a via imaginária da angústia 58
 - 3.2.1 O grafo do desejo 60
 - 3.2.2 O estágio do espelho 65
 - 3.3.3 O modelo óptico 68

CAPÍTULO 4 – A IMPOSSIBILIDADE DA TRAVESSIA 72

- 4.1 O precipício, a pressa e o salto 77
- 4.2 Sobre a questão da ética 80

CONSIDERAÇÕES FINAIS 85

REFERÊNCIAS 92

RESUMO

Trata-se de uma investigação sobre a angústia em Kierkegaard, Freud e Lacan. A partir de pesquisa teórica, analisou-se a influência de “O conceito de Angústia” (1844/2017) de Kierkegaard para a teoria psicanalítica, bem como a relação da angústia nesse autor, com a sexualidade, o tempo e a fé. Em Freud, percorreu-se a noção de angústia de 1895 até 1933, e constatou-se que o autor atribuiu à angústia uma etiologia sexual, relacionando-a ao corpo, ao excesso, à relação de objeto e ao Eu. Em Lacan, analisou-se “O Seminário Livro 10 - A angústia”, de 1962-1963, e encontraram-se duas vias complementares de abordagem: a via do significante e a via do imaginário, tendo a angústia relação com o encontro com o desejo do Outro, com a divisão subjetiva e com o momento em que o objeto *a* aparece no lugar que é destinado à falta. Por fim, viu-se em todos os autores uma referência a um duplo caráter de emergência da angústia, concluindo-se que é impossível atravessar a angústia em seu nível fundamental e fundante da condição humana, uma vez que não existe humano sem angústia, mas que é possível atravessá-la em seu nível de sinal, isto é, no nível em que se trata de uma reprodução da angústia primeva e fundamental.

Palavras-chave: Angústia; Psicanálise; Clínica Psicanalítica; Lacan; Freud; Kierkegaard.

RESUMEN

Es una investigación de la angustia en Kierkegaard, Freud y Lacan. A partir de una investigación teórica, se analizó la influencia de “El concepto de angustia” de Kierkegaard (1844/2017) para la teoría psicoanalítica, así como tu relación de la angustia con la sexualidad, el tiempo y la fe. En Freud, la noción de ansiedad pasó de 1895 a 1933, encontrándose que el autor atribuía la ansiedad a una etiología sexual, relacionándola con el cuerpo, con el exceso, con la relación del objeto y con el Ser. En Lacan, analizó “El Seminario Libro 10 - Angustia”, de 1962-1963, y se encontraron dos enfoques complementarios: el camino del significante y el camino del imaginario, relacionándose la angustia con el encuentro con el deseo del Otro, con la división subjetiva y con el momento en que el objeto aparece en el lugar que está destinado a la falta. Finalmente, se vio en todos los autores una referencia a una doble emergencia de la angustia, concluyendo que es imposible atravesar la angustia en su nivel fundamental y fundacional de la condición humana, ya que no hay humano sin angustia, sino que es posible atravesarlo en su nivel de señal, es decir, en el nivel donde es una reproducción de la angustia primigenia y fundamental.

Palabras llave: Angustia; Psicoanálisis; Clínica Psicoanalítica; Lacan; Freud; Kierkegaard.

INTRODUÇÃO

A pergunta “o que é isso”, em relação a um objeto que se pretende estudar, e que parece óbvia ao início de qualquer investigação acadêmica, ganha neste trabalho um a-mais de caráter enigmático, na medida em que foi primeiro formulada em um contexto analítico e pessoal. Isso equivale a dizer que em momentos específicos, parte em minha análise pessoal, parte em minha experiência clínica, determinadas situações vivenciadas no dispositivo analítico ganharam a possibilidade de ser nomeadas, isto é, de serem colocadas sob um nome: angústia. Tais experiências carregavam algumas marcas características do ponto de vista do fenômeno: sempre viravam, e de maneira abrupta, questão de vida ou morte (ideação ou pensamento suicida); formações somatoformes (taquicardia, falta de ar, sudorese, pressão no peito, etc.) atreladas à sensação de uma arrasadora iminência de morte ou loucura; e passagens ao ato (automutilação e tentativas de suicídio). Devido a gravidade dessas experiências clínicas me senti convocado a buscar, na teoria psicanalítica, respostas sobre um possível manejo. Colette Soler (2006-2007/2012), em relação aos estudos em psicanálise, diz que cada um que pretende se dedicar a isso deve entrar à sua maneira e como pode: “aprender a nadar se jogando na água” (p. 21), isto é, que, em Freud ou em Lacan, não existe um passo-a-passo recomendável, uma indicação de se começar em algum lugar e por alguma obra, “cada um entra como pode, pela porta que cada um encontra, no momento em que cada um encontra.” (p. 22). Fazer da angústia a minha porta de entrada quer dizer ter de refletir sobre vários outros conceitos importantes para seu entendimento teórico, para que seja possível engendrar significações em torno da teoria, e vislumbrar possibilidades de manejo na prática. Isto é, considerar a angústia o afeto dos afetos, o afeto que não engana, o “único indicador clínico” ou “a via clínica de acesso à questão do objeto” (p. 52).

Não obstante, este trabalho tem como objetivo, primeiro, demarcar o que é a angústia e como ela acontece. E segundo, uma vez estabelecido o que é a angústia, saber qual é, ou quais são as possibilidades de manejo. Saber o que é propriamente a angústia e o que fazer com ela na clínica psicanalítica nos é importante porque a angústia, na atualidade, tende a ser tratada como uma imperfeição ou algo que deve prontamente ser eliminada. Por trás dessa ideia de remoção ou eliminação da angústia, está a idealização de um indivíduo sem angústia,

e sem os efeitos do inconsciente. O que vai ao encontro de Birman (2011), que diz existir na contemporaneidade a criação de um cenário de banalização do sofrimento humano, que de certa forma é atravessado pelo saber da medicina-biológica e da psicofarmacologia, e que coloca não só a psicanálise mas as psicoterapias em geral à margem dos tratamentos aos então chamados transtornos psicopatológicos. No bojo dessa banalização do sofrimento existe a tentativa por parte das neurociências em comprovar que o funcionamento do psiquismo humano se deve inteiramente a uma base biológica: “O funcionamento psíquico seria redutível ao funcionamento cerebral, sendo este representado em uma linguagem bioquímica.” (p. 194). Para a psicanálise, a angústia, seja em Freud seja em Lacan, ganha um caráter não necessariamente psicopatológico, relativo a uma doença. É mais que isso, é constituinte e/ou estruturante, é importante, de algum modo, para o funcionamento do psiquismo. Isso quer dizer que não pode necessariamente, de maneira simples, e sem consequências, ser removida. E que talvez não seja isso que deve se propor a fazer um psicanalista quando se defronta com a angústia de um analisante. Parece ser preciso colocar a angústia na conta do sujeito como um a-mais, como adição, como condição para existência e para o desejo, e não simplesmente tentar subtraí-la. Mas então o que fazer?

Muito se ouve dizer, nos corredores das universidades ou escolas de formação em psicanálise, sobre a possibilidade de travessia da angústia. Dunker (2006), Sonia Leite (2009) e Besset (2000/2001) afirmam que essa é mesmo uma proposta da psicanálise em relação à angústia, e que esta poderia e deveria ser atravessada quando surgisse na clínica, fosse ela causada por uma espécie de queda das identificações – ou seja, pelo engajamento do próprio processo analítico –, ou por fatores externos. Mas logo em minhas pesquisas exploratórias iniciais, percebi que em Lacan (1962-1963/2005), obra que é inclusive nomeada “A angústia”, não há, sequer uma vez, a menção a qualquer termo que remetesse a uma espécie de travessia da angústia – ou suas possíveis formas variantes, atravessar, atravessamento, atravesso, atravessou, etc.

Em Lacan, no dito seminário, o que mais se aproxima dessa noção de “atravessamento”, é a possibilidade de “superar” a angústia de alguma forma, mencionada das seguintes maneiras: “é depois de superada a angústia, e fundamentado no tempo da angústia, que o desejo se constitui.” (p. 197); e “Não basta dizer que a mulher supera a dela por amor. É preciso examinar isso.” (p. 198). O que é reforçado com outra passagem da mesma obra, quando Lacan diz que a reação de um sujeito a um distúrbio é algo da ordem do

insuperável, melhor dizendo, é quando “o sujeito responde à sua inoperância” (p. 72), porque esta situação ganha caráter de contraposição, ou diferenciação à reação da angústia, que estaria submetida a duas condições – aparentemente então, possíveis de serem superadas. Primeira, que algo apareça para o sujeito no lugar da falta, isto é, que de alguma forma o que lhe falte seja justamente a falta: “É esse surgimento da falta sob uma forma positiva que constitui a fonte da angústia.” (p. 72). Segunda, que o sujeito tenha, diante de si, um Outro, que supostamente esteja lhe colocando à prova: “Portanto, é sob o efeito de uma demanda que se produz o campo da falta.” (p. 72).

E é nesse sentido que Lacan chama a atenção para a aproximação da angústia como sendo algo da ordem do desejo do Outro. Mas talvez a mais importante dessas citações, seja aquela com que Lacan termina *O seminário, livro 10: a Angústia*, dizendo sobre a possibilidade de superação da angústia sob determinada condição, a saber, a nomeação do Outro e, fazendo referência ao amor: “Só há superação da angústia quando o Outro é nomeado. Só existe amor por um nome, como todos sabem, por experiência própria.” (p. 366). Mas o que quer dizer isso de “superação”? De que formas isso pode apontar para um manejo da angústia na clínica?

É importante nos questionarmos se existe uma diferença significativa entre os termos “atravessamento” e “superação”, ou se em ideia eles mantêm a mesma intenção. E talvez consigamos responder a essa questão quando alcançarmos os ares de conclusão deste trabalho. O mais importante, neste momento, é sabermos a relação da angústia com o desejo, pois isso nos servirá em alguns momentos como uma espécie de baliza, na medida em que dizer do atravessamento ou da superação da angústia é dizer de um restabelecimento da função do desejo. Lacan (1962-1963/2005) diz que a angústia, portanto, é um termo intermediário entre o gozo e o desejo, uma vez que é depois de superada a angústia, e fundamentado no tempo da angústia, que o desejo se constitui.” (p. 197), o que permite a interpretação de que só depois de haver angústia, é possível que exista desejo. Ou seja, antes que o desejo se estabeleça enquanto função, é preciso que a angústia apareça enquanto função. Mas o que quer dizer que a angústia tenha uma função? Como ela funciona? Em que momentos opera? E por quê?

Para respondermos a essas perguntas e atingirmos os objetivos deste trabalho, tentaremos, logo no primeiro capítulo, entender o que é a angústia na perspectiva de Kierkegaard (1844/2017) em sua obra intitulada *O conceito de Angústia*. Isso porque

Kierkegaard foi o primeiro autor a colocar a angústia no bojo das questões psicológicas, alegando ser a psicologia a ciência competente para tanto. Sendo assim, entender o que Kierkegaard está chamando de angústia nos parece importante, não só para termos um referencial anterior à própria psicanálise e sabermos como ela foi abordada em uma perspectiva filosófica mesmo antes de Freud, mas também por ter sido ele o primeiro a ter dado as coordenadas de leitura e interpretação desse fenômeno pelo viés psicológico, por tê-lo alçado à dimensão de qualidade do humano. Veremos como a leitura desse trabalho mostrou-se extremamente fecunda, principalmente por relacionar a angústia com a sexualidade, o desejo, o corpo, o tempo e o nada. Também nos pareceu importante dissertar sobre a noção de Kierkegaard em relação à possibilidade de “formação” pela angústia – isto é, um outro significante para se referir à possibilidade de manejo.

É fato que Lacan (1962-1963/2005) não deixa o conceito de angústia de Kierkegaard (1844/2017) passar despercebido em elaboração, e quanto a isso, primeiro, diz que tudo o que Kierkegaard articula em relação à angústia não passa de uma referência ao grande marco estrutural da dependência do sujeito ao Outro: “O que é buscado é, no Outro, a resposta à queda essencial do sujeito em sua miséria suprema, e essa resposta é a angústia.” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 182). E fazendo referência a Adão: “[...] por ter sido aquele que levou ao extremo uma angústia que só encontra seu ciclo verdadeiro no nível daquele para quem se instaurou o sacrifício, ou seja, o Pai.” (p. 182). Isto é, Lacan (1962-1963/2005) diz que, em Kierkegaard, é possível vermos que a angústia tem alguma relação com o Outro, bem como que a significação da experiência da angústia é buscada no campo do Outro. Não sem ter em mente essas assertivas de Lacan, tentaremos, sobretudo neste primeiro capítulo, entender como isto se dá estritamente em Kierkegaard, fazendo uma espécie de imersão em sua obra.

No segundo capítulo faremos um retorno a Freud, para entendermos como as suas elaborações sobre a angústia passaram por transformações importantes, acompanhando todo o desenvolvimento metapsicológico entre a primeira e a segunda tópica. Se relacionada à primeira tópica a angústia era um estado ou resquício de afeto decorrente do recalque, e abordada por um viés mais econômico tendo ou não relação com o mundo externo Freud (1917/2014). Em seus últimos ajustes, Freud (1926/2014) passou a considerar o eu como a sede da angústia, e o perigo relacionado a ela poderia ter origem do mundo externo, Id ou Supereu. Neste mesmo texto, passa a considerar a angústia não só um afeto anterior ao recalque, como o afeto responsável pela produção do recalque. Veremos também como Freud

(1895/1996) colocou a sexualidade na etiologia da neurose de angústia. E Freud (1917/2014) a relaciona a um trauma primitivo que, devido a não possibilidade de elaboração ou significação pelo sujeito, faz com que o corpo responda de maneira específica em determinadas situações: “A angústia parece então se apoiar sobre situações prototípicas cuja insuficiência de elaboração psíquica seria indicada pela reativação de ordem traumática” (Lambotte, 1996, p. 36). Veremos neste capítulo, questões como a relação de objeto na angústia, a angústia sinal, o trauma, a questão do afeto, e como isso tem a ver com a sexualidade, o corpo, a libido e o eu. O objetivo deste retorno a Freud, então, será buscar o que nele é fundamental sobre o pensamento psicanalítico relativo à angústia.

No terceiro capítulo, veremos como Lacan aborda a angústia, mais especificamente em *O seminário, livro 10: a Angústia*, de 1962-1963/2005, mas buscando algumas outras pistas em outros de seus trabalhos que possam nos auxiliar nessa tarefa. Em primeiro lugar percorreremos o eixo do significante, que Lacan (1962-1963/2005) chega a determinar como uma chave para o entendimento da angústia na clínica psicanalítica. A angústia, sendo o afeto que não engana, tem relação com o significante, com a falta relativa à significação sobre o sujeito, a diferença sexual e a morte. Em segundo lugar percorreremos o eixo do imaginário, no qual Lacan diz que no nível escópico a angústia aparece de forma mais demarcada. Considerando a angústia como o encontro com o desejo do Outro, veremos como isso pode ser elaborado fazendo recurso ao grafo do desejo, ao estádio do espelho e ao modelo óptico.

No quarto e último capítulo, traçaremos algumas breves semelhanças entre o pensamento sobre a angústia em Kierkegaard, Freud e Lacan, de maneira a vislumbrarmos algumas repetições, a saber: a relação da angústia com a sexualidade, o corpo e o eu. É neste capítulo também que, considerando o percurso percorrido, destacaremos a tese sobre a possibilidade de travessia da angústia no dispositivo analítico sob três condições: 1) de que travessia não signifique extinção, abolição ou equivalentes, mas que signifique percorrer um caminho de um ponto a outro, e/ou ir ver o que está por trás, e/ou levá-la para além do seu limite; 2) levando em consideração a duplicidade da origem da angústia em todos os três autores principais, de que tal travessia se dê em relação a angústia reproduzida em determinadas situações de perigo, e não da angústia primeva; 3) de que o objetivo de tal travessia seja recolocar a função do desejo em operação, isto é, levar em consideração a ética da psicanálise enquanto uma política relacionada a falta-a-ser, não tentando assim suturá-la.

CAPÍTULO 1

O CONCEITO DE ANGÚSTIA EM KIERKEGAARD

Para falar sobre a angústia em Kierkegaard (1844/2017), é preciso antes, nos atentarmos a duas questões:

1) O autor, apesar de ter sido um dos fundadores do pensamento existencialista, era profundamente cristão, de forma que toda a sua obra é atravessada por suas questões sobre a fé, e assim também *O conceito de Angústia* (1844/2017). Dessa forma, e de acordo com Sampaio (2006), “a finalidade da obra consiste em empreender a análise psicológica da angústia, mas com um pressuposto dogmático: o pecado original, que é uma premissa teológica” (p. 266), tal como já nos é indicado pelo título completo da obra de Kierkegaard: “O conceito de angústia – Uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de VIRGILIUS HAUFNIENSIS”. Dessa forma, devemos estar atentos que, neste escrito, a maneira com que Kierkegaard aborda a origem da história da humanidade é pelo viés do pecado. O que não quer dizer que, de nossa parte, não possamos tomar o seu discurso como um mito.

2) Seguiremos a indicação de Kierkegaard em *O desespero Humano* (1849/1979), de que: “O homem é espírito. Mas o que é espírito? É o eu.” (p. 318). Dessa forma, todas as vezes que citarmos a palavra espírito, ela terá caráter equivalente a “eu”, de acordo com o pensamento de Kierkegaard (1849/1979). De todo modo, manteremos a palavra “espírito” por nos atermos à forma em que se encontra a escrita em Kierkegaard (1844/2017).

1.1 A relação da angústia com a sexualidade

O humano é, para Kierkegaard (1844/2017), uma síntese entre a alma e o corpo, sendo o espírito um terceiro elemento entre os dois. A angústia é o que estabelece a relação do espírito com ele mesmo e com a sua condição: “o espírito não pode desembaraçar-se de si mesmo”, mas “tampouco pode apreender-se a si mesmo” (p. 47). É dessa determinação que a angústia, para esse autor, ganha caráter de qualidade do espírito. Isso quer dizer que a angústia só existe na dimensão dialética da existência, e que essa própria dialética não pode

existir sem angústia. Ou seja, não há humano sem angústia. Mas quer dizer também que para o espírito existe uma relação de ignorância frente à sua própria condição, ignorância que só pode ser apreendida frente ao nada, e é aí que reside a angústia: o humano se angustia frente ao nada. Em princípio não há para o humano causa aparente de sua angústia, é o nada que lhe sobressalta. Mas veremos como a angústia frente ao nada tem a ver com a sexualidade, na medida em que acompanharmos a apropriação do mito de Adão e Eva por parte de Kierkegaard.

Segundo ele, Adão angustiou-se ao ser confrontado com a possibilidade de discernimento entre bem e mal, ao ser confrontado com o *ser-capaz-de*, caso comesse, justamente, o fruto da árvore da ciência. Adão, que não sabia nada sobre o que era bem ou mal, foi lançado sem o intermédio da palavra à possibilidade de discernimento por via do horror, “o horror aqui apenas se converte em angústia, pois Adão não compreendeu o enunciado e tem, portanto, novamente a ambiguidade da angústia” (p. 49), e cometeu o pecado original mesmo sob uma ameaça de morte: “certamente tu morrerás” (p. 49). Ou seja, ele não poderia saber o que era bem ou mal, se não comesse o fruto da árvore da ciência, mas só comeu o fruto da árvore da ciência porque sua inocência foi elevada ao extremo quando relacionada ao proibido e à possibilidade de castigo. Segundo Sampaio (2006), a interdição só poderia causar angústia em Adão, porque na própria interdição, existe a possibilidade de desobediência. Adão angustiou-se frente ao nada que representava comer o fruto da árvore da ciência. E pela angústia, o comeu.

Vale demarcar que a inocência é um estado de ignorância, conforme sinaliza Sampaio (2006): “A inocência é um estado, ela é ignorância.” (p. 267). E que na inocência, o homem ainda não é espírito, mas “uma união imediata com seu ser natural” (p. 267). Discernir entre o bem e o mal tem a ver com perder a inocência, e, no caso de Adão, com a sexualidade por causa da existência de Eva. Isso ganha contornos mais gerais sobre o que é o indivíduo e a humanidade, na medida em que Adão enquanto indivíduo teria feito adentrar, por meio de seu pecado, a pecaminosidade de todo o gênero humano. Adão foi o primeiro humano, o número um, e não o número zero, uma vez que isso equivaleria a um erro lógico: um humano fora da humanidade. Adão ser o número um dá a possibilidade de descendência, que, nessa narrativa, tem caráter importante de diferenciação entre o humano e os outros animais, já que “se o segundo homem não tivesse descendido de Adão, não seria o segundo homem, mas uma repetição vazia e por isso nem teria se tornado humanidade e tampouco indivíduo.” (p. 37). É

por isso que, para Kierkegaard (1844/2017), Eva faz referência à procriação, porque ser originada de um antecessor já é uma alusão à procriação. Ou seja, Eva, simplesmente por existir, faria referência ao pecado original, por ter sido criada a partir de uma criatura precedente. Isso só seria possível a Adão, porque a capacidade de discernimento entre o bem e o mal, frente a Eva, tornou-se possibilidade de discernimento entre homem e mulher, ou melhor, discernimento da diferenciação sexual. Isso quer dizer que a diversidade sexual não existia para Adão e Eva antes da queda do paraíso.

Para Kierkegaard (1844/2017), o animal tem a diferença sexual por meio do instinto, porque é só corpo. Já o humano, não, uma vez que é síntese, isto é, corpo-alma e depois espírito:

No animal, a diferença sexual pode estar desenvolvida de modo instintivo, mas deste modo um homem não pode tê-la, justamente porque ele é síntese. No instante em que o espírito se institui a si mesmo, institui a síntese, porém, para instituir a síntese, antes precisa perpassá-la diferenciando-a, o extremo do sensível está justamente no sexual. Este ponto extremo o homem só pode alcançar no instante em que o espírito se torna real. Antes dessa hora, ele não era um animal, mas não era de modo algum propriamente um homem. (Kierkegaard, 1844/2017, p. 53)

A diferenciação sexual só existiu efetivamente para o humano a partir da queda porque “o pecado adentrou o mundo, e ficou estabelecido o sexual, e um há de ser inseparável do outro” (p. 52), é daí que “sem o pecado, não há sexualidade, e sem sexualidade, nenhuma história” (p. 53). É possível afirmar que, para Kierkegaard, a história da humanidade só começa a partir do momento da instauração do sexual, ou melhor, da perda da ignorância em relação à diferença entre os sexos.

Os espíritos perfeitos, tais como os anjos, não poderiam ter nem o pecado nem história, porque “só a partir do sexual a síntese é posta como contradição, porém igualmente [...] como tarefa, cuja história começa no mesmo momento” (p. 53). Essa é a realidade que existe antes da possibilidade de liberdade, e que não tem nada a ver com escolher entre o bem ou o mal, mas sim em *ser-capaz-de*. E aí aparece a angústia, que nesse contexto de liberdade, serve como determinação intermediária entre a possibilidade – *ser-capaz-de* – e a realidade. E é assim que, para Kierkegaard, a angústia se localiza logicamente entre a possibilidade e a

realidade, não sendo uma determinação nem da necessidade nem da liberdade. Pecaminosidade e sexualidade são postas juntas na história da humanidade, e igualmente dão início à história da humanidade – deste modo, desde a queda do paraíso: “Junto com a pecaminosidade foi posta a sexualidade. No mesmo instante começa a história do gênero humano” (p. 57). Concebe-se assim, que a angústia como consequência do pecado hereditário diga respeito ao aspecto quantitativo, isto é, para todos os humanos de maneira geral. Já a presença do pecado em cada indivíduo em sua história particular, diz respeito ao aspecto qualitativo, isto é, para cada humano de maneira diferente. Apesar de estar relacionada ao pecado original, a angústia, para Kierkegaard, não deve ser considerada uma imperfeição do humano; muito pelo contrário, deve ser relacionada à sua originalidade. De qualquer forma, o pecado surgiu na angústia, mas a trouxe consigo, dando margem a uma alegação de que a realidade do pecado não tem consistência.

Percebe-se que, nesse contexto, a angústia tem dois momentos, um em relação à entrada do pecado no mundo, e o outro em relação ao salto qualitativo do indivíduo que põe o pecado no mundo através de um ato. O primeiro é relativo a Adão, o segundo relativo aos demais seres humanos posteriores a ele. Ao colocar um em relação ao outro, Kierkegaard diz que a Angústia Subjetiva é aquela posta no indivíduo em consequência do seu pecado. Enquanto que a Angústia Objetiva é o reflexo da pecaminosidade no mundo inteiro. Adão teria sido o primeiro a colocar o pecado no mundo: “o primeiro põe a qualidade” (p. 63), e “Adão põe então o pecado em si mesmo, mas também para o gênero humano” (p. 63). Esse segundo ato faz da pecaminosidade no gênero humano apenas uma aproximação quantitativa, do que teve início com o pecado de Adão. É por isso que a angústia como qualidade só existe para o gênero humano, mesmo que tenha entrado, também, na natureza: “Este efeito do pecado na esfera não humana do ser é o que qualifiquei de angústia objetiva” (p. 64). Kierkegaard chama ainda de objetiva a angústia que entrou no mundo por meio do pecado: “Essa angústia na criação pode chamar-se com razão de angústia objetiva” (p. 65). Essa angústia não é decorrente da criação, mas do fato de que Adão, ao cometer o pecado, rebaixa a sensualidade ao status de pecaminosidade. Já em relação à angústia subjetiva Kierkegaard a compara com a vertigem: “Aquele, cujos olhos se debruçam a mirar uma profundidade escancarada, sente tontura. Mas qual é a razão? Está tanto no olho quanto no abismo. Não tivesse ele encarado a fundura!” (p. 67). A angústia aqui é a vertigem da liberdade, quando o

indivíduo espirituoso encara a liberdade, ou seja, olha para a possibilidade “e então agarra a finitude para nela firmar-se” (p. 67).

O mais importante deste momento de nossa imersão na caminhada com Kierkegaard está na constatação de que uma característica importante da angústia subjetiva é a reflexividade, o que resulta, por conseguinte, na culpa: “Quanto mais reflexividade se ousa pôr à angústia, tanto mais facilmente poderia parecer que se consegue convertê-la em culpa” (p. 66). Ainda assim, por mais refletida que possa ser a angústia, a culpa continua a emergir do salto qualitativo – ou seja, do ato de colocar o pecado no mundo por parte do indivíduo que descende de Adão. Pode-se representar essa reflexividade da angústia aos indivíduos posteriores a Adão, dizendo que “o nada, que é objeto da angústia, torna-se cada vez mais algo” (p. 67). Porque não se trata de um nada qualquer, mas um nada que, de alguma forma, aproxima o indivíduo de si. E assim, aos poucos, o nada, que é o objeto da angústia, vai ganhando contornos de algo, e chega a ser referido como o algo que o pecado hereditário significa. Em primeiro lugar, esse algo se aproxima da sensualidade, já que, “com o pecado, a sensualidade tornou-se pecaminosidade, e, com Adão, o pecado entrou no mundo” (p. 69). Isso aponta para a constatação de que faz parte da história da geração que a sensualidade tenha se tornado pecaminosidade, mas faz parte do salto qualitativo – ou seja, do ato do indivíduo – que a sensualidade venha a se (re)tornar pecado. E mais, quanto mais sensualidade existir em uma geração, tanto mais angústia existirá nesta mesma geração, o que nos leva a entender que “a condição da sensualidade corresponde à da angústia” (p. 71).

O sexual foi posto no mundo pelo pecado de Adão, que era inocente. Uma vez que a sexualidade se torna consciente, uma vez que a possibilidade se torne liberdade, uma vez que seu discernimento seja estabelecido, não existe mais inocência possível, já que para além de ingênua a inocência tem a ver com a insciência. Isso não quer dizer que o humano saber sobre a sexualidade o fará inevitavelmente pecar, porque o sexual, enquanto tal, não é o pecaminoso” (p. 76). Daí o pudor ser uma espécie de saber insciente. A ignorância é destinada apenas ao animal uma vez que age de acordo com a cegueira relativa ao instinto, o que faz com que proceda às cegas. Já para o homem, o pudor é uma relação do espírito em síntese com o corpo em diferença genérica, mas sem que a “pulsão” esteja presente enquanto tal. Na angústia do pudor “não há nenhum vestígio de prazer sensual, e, contudo, há uma vergonha, e de quê? – De nada” (p. 76). Tudo isso quer dizer que, para Kierkegaard, o pudor tem a ver com um saber insciente, e que esse saber tem relação com a diferença entre os

gêneros: “No pudor está posta a diferença entre os gêneros, mas sem relação com o seu outro. Esta acontece na pulsão” (p. 76). O que dá a entender que a pulsão diz de um saber insciente especificamente sobre a diferença entre os gêneros.

É de extrema importância notar que “*trieb*” (pulsão) é a própria palavra usada por Kierkegaard (1844/2017, p. 76), tal como os termos “diferença entre os gêneros” (p. 76), “diversidade sexual” (p. 53), “diferença sexual” (p. 53) é a referência à angústia como “termo intermediário” (p. 54). Kierkegaard diferencia pulsão de instinto, afirmando que a pulsão tem relação com o amor que dá prazer, com o puramente erótico. O erótico adquire caráter cômico para o espírito, sendo, que, síntese, pode se impor: “A angústia no pudor reside em que o espírito se sentia um estranho, porém agora, inteiramente vitorioso, o espírito vê o sexual como algo externo e cômico” (p. 77). De qualquer forma é o pudor que aponta para a aflição do espírito à diferença entre os gêneros. A angústia aparece tanto no pudor, quanto no gozo sexual, sendo no primeiro um fator de perturbação, e no segundo uma espécie de momento adicional.

Mas por que angústia no gozo sexual? Nos diz Kierkegaard, “porque o espírito não pode ficar junto na culminação do erótico” (p. 79). Ou melhor, “o espírito por certo está presente, pois é ele quem constitui a síntese, porém não pode expressar-se no erótico, e aí se sente como um estranho” (p. 79). Em todas as vezes em que o sexual estivesse em evidência, o espírito se sentiria como um estranho, o que, por conseguinte, desencadearia a emergência da angústia. Por exemplo, no momento da concepção, o sexual estaria em evidência máxima, lançando o espírito para a máxima distância possível, o que desencadearia a angústia também em seu estado máximo. No parto, a mulher sentiria a angústia novamente: “nesse momento o novo indivíduo vem ao mundo “(p. 79), isto é, em meio à angústia. Este é um ponto importante a ser considerado porque, estando o espírito em um dos extremos da síntese, não poderia fazer nada, por estar em uma espécie de inoperância, ou momento de suspensão do espírito. Isso é propriamente o estremeamento da angústia.

Por outro lado, diferente desses momentos em que o corpo estaria em maior ênfase do que a alma e o espírito, é na possibilidade de liberdade do indivíduo na história, em que se anuncia a angústia, que por sua vez faz com que a fatalidade possa se tornar verdadeira. É por ser dotado de espírito e de discernimento que “o indivíduo, na angústia, não de ser culpado, mas de ser considerado culpado, torna-se culpado” (p. 82). É a possibilidade, enquanto algo que antecede o pecado, que dá contornos à liberdade. É que, ao comer o fruto do

conhecimento, da árvore da ciência, para além da introdução do bem e do mal, introduziu-se na história da humanidade a diversidade sexual enquanto instinto – mas instinto enquanto *trieb*, ou seja, pulsão, característica dos humanos na diferenciação com os outros animais. Para Adão, inocente, essa diferenciação não estava posta, precisou-se comer um fruto para que isso se torna-se consciente, para que a possibilidade fizesse a angústia. Daí, Kierkegaard afirmar que o objeto da angústia é o nada, e a psicologia é a ciência que mais perto pode chegar de explicar essa relação. É só depois do pecado de Adão que a diferença entre os gêneros aparecerá para o indivíduo que o sucede, como instinto – *trieb*.

Essa diferença, como vimos, está no cerne da angústia dos indivíduos posteriores a Adão. Mas a tarefa, segundo o autor, não é tentar abstrair o sexual da existência do homem, uma vez que posto como um extremo da síntese. A tarefa consiste “na vitória do amor em um ser humano” (p. 89), para que o espírito saia vitorioso sobre o sexual, e que este só seja “lembrado no esquecimento” (p. 89).

1.2 A vertigem

Dizer que a angústia é a vertigem da liberdade merece maiores explicações, na medida em que tem relação com a sua característica subjetiva e pessoal, e também com a constituição do eu (espírito). Kierkegaard (1844/2017) usa a vertigem como metáfora, para dizer daquilo que antecede o salto. Segundo Sampaio (2006), podemos entender a categoria do salto como uma “descontinuidade da existência” (p. 266), e que “permite que o indivíduo passe de uma esfera a outra, por exemplo, da estética à ética” (p. 266). São momentos de descontinuidade e que, segundo Kierkegaard, não podem ser explicados psicologicamente, o que não impede que a psicologia possa estudar as consequências atreladas a esses momentos. Um exemplo de salto qualitativo nessa obra é a noção de queda, sobre a qual Kierkegaard (1844/2017) diz: “Esta, a psicologia não consegue explicar; visto que é o salto qualitativo. Consideremos, porém por um momento, a consequência tal como é contada naquela narrativa” (p. 52). Outro exemplo de salto nessa mesma obra é o pecado: “O pecado entrou no mundo pelo primeiro pecado e ele entra no mundo exatamente da mesma maneira, pelo primeiro pecado de todo homem da posteridade de Adão. É pelo salto, com o repentino próprio do enigmático, que a qualidade nova aparece” (Sampaio, 2006, p. 267).

O salto de que se trata na angústia é da possibilidade à liberdade, daí a angústia ser referida como a vertigem da liberdade. É porque ela antecede o salto. A angústia em Kierkegaard (1844/2017) é subjetiva e individual, uma vez que, mesmo que tenha sido colocada no mundo por Adão, cada humano a recoloca à sua maneira, de modo que ela está relacionada a uma espécie de ruptura: “A angústia subjetiva pode ser comparada a uma vertigem, como quando olhamos um abismo” (Sampaio, 2006, p. 273). Mas qual abismo? O abismo referente aos momentos de atualização do eu, em que é necessário um salto, um atravessamento, sem o qual o humano fica petrificado em uma das partes da contradição entre o finito (corpo) e o infinito (alma): “tomando consciência dos momentos contraditórios que o constituem – o finito e o infinito –, o indivíduo, que ainda não é real, vive essa contradição no temor de si mesmo. É nessa vertigem que o eu se afunda” (p. 274). A angústia relacionada a essa atualização do eu é a angústia em seu grau máximo, é a vertigem que estremece: “No movimento de atualização do eu [...] a angústia encontra-se no seu ponto mais agudo” (p. 274).

1.3 O instante

Kierkegaard (1844/2017) lança mão dos conceitos de tempo, instante, eterno, presente, passado e futuro, relacionando-os com a dialética do espírito, para dizer que a angústia enquanto salto qualitativo aponta para o ato de um indivíduo em um tempo determinado, o instante. O tempo, nesse sentido, é uma sucessão infinita, e o eterno é o presente como sucessão abolida, isto é, “no eterno [...] não se encontra separação do passado e do futuro, porque o presente é posto como a sucessão abolida” (p. 94). A vida sexual é da ordem do eterno, porque é vivida no instante. O instante, por sua vez, designa o presente, não levando em consideração um passado ou futuro: “Entendido dessa forma, o instante não é, propriamente, um átomo do tempo, mas um átomo da eternidade” (p. 95). Não obstante, a vida sexual apontar para o instante, é para o autor, a sua imperfeição.

Isso nos é importante porque a síntese do temporal e do eterno é uma expressão da síntese entre alma e corpo: “[...] o homem é uma síntese de alma e corpo, que é sustentada pelo espírito. Tão logo o espírito é posto, dá-se o instante” (p. 96). O humano, diferente da natureza, se situa no instante. Logo, “o que vale para a sensualidade, vale para a temporalidade” (p. 96). Se a história se inicia com o pecado de Adão, a história se inicia pelo

instante. Definindo o instante, e ressignificando o presente, passado e futuro, Kierkegaard diz: “O instante é aquela ambiguidade em que o tempo e a eternidade se tocam mutuamente, e com isso está posto o conceito de temporalidade, em que o tempo incessantemente corta a eternidade e a eternidade constantemente impregna o tempo.” (p. 96). Mas não se trata em Kierkegaard da noção de tempo influenciada pelos gregos, que faz com que se possa tomar o futuro ou o passado como idênticos ao eterno, como se a vida eterna fosse a vida futura, ou como se o eterno estivesse no passado. Para ele essa noção está equivocada na medida em que, para os gregos, o tempo era concebido de maneira ingênua, tal como também era a sensualidade, porque eles careciam da constatação da existência do espírito. A síntese do espírito tem relação com a síntese temporal, justamente na medida em que “a síntese do anímico e do somático deve ser posta pelo espírito, mas o espírito é o eterno, e por isso a síntese só ocorre quando o espírito põe a primeira síntese junto com a segunda, a do temporal e a do eterno” (p. 98). Isso aponta para a diferença quantitativa entre Adão e os indivíduos posteriores, e faz com que para estes o porvir seja mais refletido: “O máximo mais elevado da diferença em relação a Adão está em que o porvir aparece antecipado pelo passado, ou na angústia de que a possibilidade esteja perdida, antes mesmo de ter ocorrido.” (p. 99).

A angústia tem estreita relação com o porvir – correspondente perfeito de possível. “Para a liberdade, o possível é o porvir; para o tempo, o porvir é o possível” (p. 99). O que está em pauta neste primeiro momento do capítulo é a aproximação de temporalidade e pecaminosidade, já que, uma vez posto o pecado, a temporalidade é pecaminosidade. Isso porque a angústia é o estado psicológico anterior, ou melhor, que antecede o pecado, e “peca todo aquele que vive apenas no instante como abstração do eterno” (p. 100). Uma vez que isso acontece, não há maneira de abstrair a sexualidade, e agora – com a aproximação entre a síntese do espírito e a síntese temporal –, tampouco, a temporalidade. É dessa relação que podemos demarcar três tipos de angústia: 1) Angústia da falta de espírito; 2) Angústia dialeticamente determinada no sentido de destino; 3) Angústia dialeticamente determinada no sentido de culpa.

No primeiro desses pontos, Kierkegaard alega que não há nenhuma angústia na não espiritualidade, relacionando a felicidade e o contentamento em demasia à carência de espírito. Mas logo diz que mesmo que a angústia esteja excluída, assim como também o espírito, ela não deixa de estar aí, de maneira latente, escondida, disfarçada. E que como tal “a própria observação se horroriza ante sua visão, pois, como figura da angústia, caso a

fantasia componha uma tal, é terrível de se olhar, muito mais nos enche de horror quando ela acha necessário mascarar-se para não se mostrar do jeito que ela é” (p. 103). Neste ponto compara o aparecimento da angústia, quando disfarçada, ao pavor da apresentação da morte ao homem, quando antes envolta de disfarces. Já no segundo ponto, pauta o paganismo com uma sensualidade que possui uma relação com um espírito – mesmo que o espírito não esteja posto em seu sentido mais profundo. Aqui o nada, que antes nos foi apresentado como o objeto da angústia, ganha, em relação ao paganismo, o nome de destino: “Tão logo a realidade da liberdade e do espírito é posta, é abolida a angústia. Mas o que significa então mais concretamente, no paganismo, o nada da angústia? O destino.” (p. 104). Destino que por sua vez – alega o autor – pode significar coisas exatamente opostas: necessidade e providência. De um lado o destino aparece como unidade de necessidade e casualidade, “isto é [...], aquilo que é incomensurável no tocante à providência.” (p. 105). E mais: “Uma necessidade que não tem consciência de si mesma é [...] por essa mesma razão casual com relação ao momento seguinte. O destino é então o nada da angústia” (p. 105). Mas isso no paganismo, ou seja, para o pagão: “A angústia do pagão tem no destino o seu objeto, seu nada.” (p. 105). Por outro lado, “O pecado não surge como uma necessidade nem como algo casual, e por isso corresponde ao conceito de pecado: a providência.” (p. 106). É só com o pecado que a providência é posta. Mas, tal como o espírito, também a culpa e o pecado não estão em seus sentidos mais profundos no paganismo: “A angústia, em seu ponto extremo, quando parece que o indivíduo se tornou culpado, ainda não é culpa.” (p. 106).

No terceiro ponto o nada da angústia aparece como sendo outra coisa que não o destino: a culpa. Mas a culpa, enquanto objeto da angústia, é nada. Ela é nada! A relação na angústia é sempre de simpatia e antipatia, ao mesmo tempo que teme, mantém, de maneira maliciosa, uma comunicação com seu objeto: “Ao mesmo tempo em que a angústia teme” – o objeto – “[...] não consegue desviar os olhos dele, nem mesmo o quer, pois se o indivíduo quiser fazê-lo, o arrependimento aparecerá.” (p. 112). E mais: “A vida mostra [...] fenômenos em que o indivíduo na angústia fixa na culpa um olhar quase ávido e, contudo, a teme. Aos olhos do espírito a culpa possui o mesmo poder de encantamento que tem o olhar da serpente.” (p. 113). O trágico no Judaísmo está no sacrifício: “O judeu se refugia no sacrifício, porém, este não o socorre, pois o que poderia auxiliá-lo de fato seria que a relação da angústia com a culpa se anulasse, e se estabelecesse uma relação efetiva.” (p. 113). O sacrifício ganha então, no judaísmo, um quê de ambiguidade – característica da relação com a

angústia – que se expressa em sua repetição. Para o pagão, só com o pecado se põe a providência – ou seja, só com o pecado se retira a ambiguidade do destino –, e aqui, para o Judeu, “só com o pecado a reconciliação é posta, e seu sacrifício não se repete.” (p. 114). E diz mais: “Enquanto não estiver posta a relação real do pecado, o sacrifício terá de ser repetido.” (p. 114). A relação entre liberdade e culpa é a angústia: “Se então a liberdade teme a culpa, o que ela teme não é reconhecer-se culpada caso o seja, mas o que ela teme é tornar-se culpada, e é por isso que a liberdade reaparece como arrependimento tão logo a culpa é posta.” (p. 118). Ou melhor, “a culpa é uma representação mais concreta, que se torna na relação com a possibilidade para com a liberdade, cada vez mais possível”. (p. 119). A culpa tem uma função dialética de não deixar-se transferir, ou seja, aquele que é culpado, o é pelo que fez para ser culpado, usando o exemplo da tentação, aquele que cai na tentação é culpado ele mesmo dessa tentação.

Muito embora existam essas modalidades de angústia em Kierkegaard (1844/2017), o mais importante a se constatar é que o nada constitui o seu objeto, de maneira que é da insciência que se trata. É um nada porque não se sabe sobre o que é: “o nada, que é objeto da angústia, torna-se cada vez mais algo” (p. 67), porque não se trata de um nada qualquer, mas um nada que, de alguma forma, aproxima o indivíduo de si; melhor dizendo, “não um nada com o qual o indivíduo não teria nada a ver, mas um nada que se comunica de maneira viva com a insciência da inocência” (p. 68). O nada que é o objeto da angústia vai ganhando contornos de algo, e chega a ser referido como o algo que o pecado hereditário significa. E em primeiro lugar esse algo se aproxima da sensualidade, já que, “com o pecado, a sensualidade tornou-se pecaminosidade, e, com Adão, o pecado entrou no mundo” (p. 69). Isso aponta para a constatação de que faz parte da história da geração que a sensualidade tenha se tornado pecaminosidade, mas faz parte do salto qualitativo – ou seja, do ato do indivíduo – que a sensualidade venha a se (re)tornar pecado.

O nada é anterior à angústia, mas a angústia é sempre uma experiência limite, anterior ao salto: “[...] ela é sempre a atitude limite diante do salto. É o salto que atualiza a pecabilidade em um pecado e que, ao mesmo tempo, afirma o eu. Esta ruptura, que é essencialmente a mesma para todo homem, concerne a cada indivíduo e apenas a cada um” (Sampaio, 2006, p. 274). Isso equivale a dizer que em todos os casos de angústia “a vida do indivíduo [...] permanece suspensa como diante de um abismo” (p. 276).

1.4 A formação pela angústia: uma questão de fé

A angústia para Kierkegaard é uma qualidade do espírito, e é parte do indivíduo. De forma que, para o autor, aprender a se angustiar é o que de mais elevado pode aprender o ser humano: “[...] quanto mais profundamente se angustia, tanto maior é o ser humano [...]” (p. 168). Para tanto, não se deve considerar a angústia como algo externo, e sim que é um produto do próprio humano. A angústia, enquanto possibilidade de liberdade, pode ser formadora, pela fé. Isto é, o indivíduo que é formado pela angústia estará formado de acordo com a sua infinitude, uma vez que a possibilidade é peso. Ou seja, a angústia não é da ordem da leveza, ou da sorte, ou do sorriso. Mas da ordem do apavorante, do terrível, do pesado. Aquele que uma vez lançado aos caminhos da angústia, e que foi formado por ela, aprendeu que depois de toda angústia, vem a realidade pela qual se angustia – uma vez que, como já mencionado, a angústia é anterior ao fato pelo qual se angustia – e que ela – a realidade – nunca é tão angustiante como a possibilidade que a precedia: “haverá de louvar a realidade, e mesmo quando ela pairar pesadamente sobre ele, lembrar-se-á de que esta é muito, muito mais leve do que era a possibilidade” (p. 170).

Porém, para ser formado pela angústia, é preciso ter fé. Kierkegaard (1844/2017) cita Hegel, ao dizer que fé é “a certeza interior que antecipa a infinitude” (p. 170). Só quem atravessou a angústia da possibilidade e está plenamente formado por ela consegue não se angustiar, porque os horrores da vida ficam sempre mais fracos se comparados aos horrores da angústia. A possibilidade que a angústia entrevê é tão mais avassaladora do que qualquer realidade concreta, e quem sofreu na angústia, perdeu tudo, e tanto mais que alguém poderia perder na realidade. Mas se frente à angústia, o indivíduo tiver fé, e não tentar enganar a possibilidade se mostrando disposto a aprender o que ela tem para lhe ensinar: “então também ganhou tudo de volta como na realidade jamais recobrou [...], pois o discípulo da possibilidade ganhou a infinitude, e a alma do outro teria expirado na finitude” (p. 172). Para Kierkegaard, ninguém poderia chegar tão fundo que não poderia se afundar ainda mais, tal como o fundo que é a angústia: “Mas aquele que mergulhou na possibilidade sentiu vertigens no olhar” (p. 172). Aquele que mergulhou na experiência da angústia “afundou absolutamente, mas logo emergiu outra vez do fundo do abismo, mais leve do que tudo o que há de penoso e horroroso na vida” (p. 172). Apesar disso, esse está mais exposto a uma queda pelo suicídio. E estará perdido se adentra sem fé – sem “a certeza interior que antecipa a

infinitude” – nessa espécie de formação pela angústia. Mas se permanece com fé junto à angústia: “aí então por fim os ataques da angústia, embora continuem terríveis, não são de tal modo que ele bata em retirada. A angústia torna-se para ele num espírito servidor que não pode deixar de conduzi-lo, mesmo a contragosto, aonde ele quiser” (p. 173). Esse indivíduo, munido de fé, formado pela angústia, mesmo quando a angústia inventar novos meios de horrorizar, como se fossem muito mais terríveis do que nunca, não recua e nem tenta mantê-la distante: “antes lhe dá as boas vindas, saúda-a festivamente, tal como Sócrates ergueu solenemente ao ar, à maneira de brinde, o copo de veneno” (p. 173). Ou diz “como um paciente ao cirurgião, quando vai começar a operação dolorosa: Agora estou pronto” (p. 173).

A angústia é, então, a possibilidade de liberdade frente ao pecado original, no que isso tem a ver com a diferenciação entre os sexos. Não é necessariamente a realidade do pecado em si, mas a constatação dessa possibilidade de realidade que leva Adão angustiado a efetivá-la. É o vislumbre insciente da possibilidade do pecado (e então da diferença), proporcionado pela proibição divina, que faz com que Adão se angustie, e que a angústia o leve ao ato pecaminoso. Daí que a partir de Adão alguma coisa relativa à diferença sexual é dada aos derivados (indivíduos posteriores) enquanto pulsão (um saber que não se sabe), que tem a ver com o puramente erótico e com o sensual. E é a ela, à sexualidade, que a angústia se relaciona. Mas uma vez posto o pecado, é possível superar a angústia? Diz Kierkegaard (1844/2017): “Só no momento em que a salvação é realmente posta, só então é superada esta angústia” (p. 58), e “quando a salvação é posta, a angústia é deixada para trás [...]. Não é por isso anulada totalmente, mas desempenha agora um outro papel, quando utilizada corretamente” (p. 59). Com fé e seriedade para aprender com a angústia é possível atravessá-la sem bater em retirada, e de quebra, usá-la a seu favor a partir de então.

Para Kierkegaard (1844/2017), a angústia está dada como qualidade do espírito, e, portanto, está dada para o humano. Não há possibilidade de humano sem angústia. Podemos afirmar sem dúvida que, para esse autor, a angústia é uma característica *sine qua non* do humano e que em maior ou menor grau – e isso depende de quão espiritualoso é o indivíduo – irá aparecer sempre que o corpo for ênfase em relação à alma relegando ao espírito um exílio, sempre que tiver certa característica pecaminosa, ou seja, pulsional. Nesses casos a angústia aparece porque a dialética do espírito fica abalada e sem possibilidade momentânea de síntese. A vida do indivíduo fica em suspensão, diante do abismo. Na angústia o espírito está

longe e é mero expectador que assiste não sem o terror de não poder retornar da ênfase dada ao corpo – uma vez que está petrificado –, como acontece na relação sexual, no parto (para a mulher), no nascimento (para o humano). Em algum momento da vida, seja frente ao mal, seja frente ao bem, seja se manifestando de maneira intensa e avassaladora, seja no silêncio ou seja no grito, a angústia estará. E a única forma de sair vitorioso nessa batalha é pela fé: encará-la de frente, com o intuito de aprender a se angustiar.

1.5 A questão do Outro na angústia em Kierkegaard

Como mencionado na introdução, Lacan (1962-1963/2005) diz que, em sua perspectiva, o essencial a ser apreendido sobre a angústia em Kierkegaard (1844/2017), diz respeito ao grande marco estrutural da dependência do sujeito em relação ao Outro. O Adão de Kierkegaard se angustia frente ao nada, que se torna sexualidade frente à proibição de Deus. Ou seja, é em relação à estrutura do grande Outro que o nada ganha alguma possibilidade de significação, mesmo que seja, como no caso, a de pecado passível de punição. Podemos pensar, por conseguinte, que é a essa possibilidade de significação que Adão se direciona com a sua angústia: “O que é buscado é, no Outro, a resposta à queda essencial do sujeito em sua miséria suprema, e essa resposta é a angústia.” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 182), é a estrutura do Outro que está entre Adão e o pecado. Nesta perspectiva, o ato pecaminoso de Adão, contado sob a pena de Kierkegaard, poderia ser interpretado à luz de Lacan, como um sacrifício endereçado a um pai, já que Adão “[...] por ter sido aquele que levou ao extremo uma angústia que só encontra seu ciclo verdadeiro no nível daquele para quem se instaurou o sacrifício, ou seja, o Pai.” (p. 182). Não existisse um pai, para outorgar a significação do nada, da sexualidade e do pecado, respectivamente, Adão não teria se angustiado. A radicalidade desta leitura está em considerar que, não existisse a estrutura do Outro, neste mito, isto é, Deus, a dialética da existência não estaria posta enquanto possibilidade a Adão.

Assim, mesmo que Kierkegaard nos alerte que “Qualquer representação que mostre que a proibição incitou o homem a pecar ou que o tentador o enganou só tem a ambiguidade suficiente para uma observação superficial” (p. 47), isto é, que entre a proibição e o ato, exista a angústia, se pensarmos com Lacan que o sacrifício é instaurado como um endereçamento, não seria difícil considerarmos que Adão significar-se-ia como pecador

frente a emergência da angústia em relação ao sexual, justamente para fazer cessar a angústia. Isso porque o “sou pecador” relativo a isso, encontra consistência na proibição divina: “o indivíduo, na angústia, não de ser culpado, mas de ser considerado culpado, torna-se culpado” (p. 82). Logo, a angústia em relação ao nada, frente ao Outro que o significa como pecador, torna-se angústia relativa ao pecado. A instauração da culpa a ameniza a angústia na medida em que coloca em jogo o destino, isto é, instaura a possibilidade de sacrifício. Uma vez instaurado o sacrifício, e a culpa relacionada ao ato pecaminoso, a angústia não é mais necessária, porque as coisas já estão bem inscritas e significadas pelo Outro.

Veremos, a seu tempo, como a angústia se instaura quando existe uma dúvida a respeito do que se é frente ao desejo do Outro, porque isso funcionaria como uma baliza em relação à significação de si próprio. Não saber o que se é frente ao Outro, é ser lançado na em falta de consistência simbólico-imaginária, que só pode ser restaurada, a partir de uma reorganização subjetiva. Nesse contexto se torna curioso que Kierkegaard, diga que a possibilidade de formação pela angústia se dê pela fé, como uma certeza antecipada na existência da vida após à morte, o que é crer no paraíso e na salvação divina. O que nos possibilita entender que para enfrentar a angústia, e se formar por ela, deve-se acreditar em uma espécie de consistência outorgada por um Outro. É crer, de maneira antecipada, isto é, antes da emergência da angústia, na existência e na onipotência de um grande Outro (Deus). E consistência, mesmo em Kierkegaard (1844/2017), e, como veremos em Lacan (1962/1963/2005), no que traz de garantias exatamente frente ao vazio relativo à morte e à diferença sexual.

Mas antes de adentrarmos propriamente no que diz Lacan em seu *O seminário, livro 10: a angústia*, veremos o que Freud, em diferentes textos de diferentes épocas diz sobre a angústia.

CAPÍTULO 2

O CONCEITO DE ANGÚSTIA EM FREUD

2.1 A neurose de angústia

Embora antes de 1895, Freud já tenha trocado cartas com Wilhelm Fliess, nas quais aborda a angústia, é neste ano que publica seu primeiro escrito sobre o tema. Trata-se de artigo intitulado “Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome específica denominada Neurose de Angústia”. O intuito inicial de Freud (1895/1996), como já propõe no título, é diferenciar a neurose de angústia da neurastenia. E sendo assim, denomina neurose de angústia a síndrome cujos componentes “podem ser agrupados em torno do sintoma principal da angústia” (p. 96) mantendo uma relação bem definida com ela.

Das diferenças importantes entre a neurose de angústia e outras neuroses, nesse momento da teoria, uma merece mais atenção: “[...] a fonte da excitação, a causa precipitante do distúrbio, reside no campo somático, e não no psíquico, como ocorre na histeria e na neurose obsessiva” (p. 117). Importante porque nos aponta um dos aspectos a serem evidenciados nesse momento da teoria da angústia: a ênfase no corpo. Ao todo, são três os aspectos mais importantes: 1) a etiologia sexual da neurose de angústia; 2) a ênfase no corpo, isto é, na origem somática da tensão que desencadeia a neurose ou os ataques de angústia; 3) O caráter de excesso que essa tensão exerce sobre o psiquismo.

Quanto ao primeiro ponto, é importante mencionar que sexual a esta altura, quer dizer que é relativo aos órgãos genitais e ao ato sexual em si. Tanto que aqui o fator desencadeante dessa neurose tem grande relação com o coito interrompido, como pode ser demonstrado na seguinte frase: “Essas considerações levam-nos à conclusão de que a perturbação sexual específica do coito interrompido, mesmo que não consiga, por sua própria conta, provocar uma neurose de angústia no sujeito, ao menos o *predispõe* a adquiri-la” (p. 109). Não obstante, “[...] o mecanismo da neurose de angústia deve ser buscado em uma deflexão da excitação sexual somática da esfera psíquica e no conseqüente emprego anormal dessa excitação” (p. 111). É o acúmulo de excitação sexual sem origem psíquica, originada por uma perturbação de seu fluxo esperado, e sem possibilidade de que esse acúmulo sofra intervenções do psiquismo, a causa dos ataques de angústia. Como consequência, os

pacientes acometidos por esses ataques ou por essa neurose apresentavam uma espécie de “decréscimo extremamente acentuado da libido sexual, ou *desejo psíquico*” (p. 111), isto porque, justamente, a libido estaria sendo descarregada de outra forma: “As manifestações da neurose de angústia aparecem quando a excitação somática que foi desviada da psique é subcorticalmente despendida em reações totalmente inadequadas” (p. 113).

Quanto ao segundo e terceiro pontos, o pensamento de Freud pode ser melhor esclarecido se nos atentarmos ao que ele diz no “Rascunho E” de 1894/1996. Nesse rascunho endereçado a Fliess, Freud diz que, a partir de casos clínicos, percebe que a neurose de angústia só pode ter uma etiologia sexual, ligada à “acumulação de tensão sexual física” (p. 243) que ocorre como consequência de ter sido evitada a sua descarga. Um acúmulo de tensão sexual física, depois de alcançar determinado limiar de acumulação, mobilizaria o psiquismo a gerar uma tensão sexual psíquica correspondente (afeto sexual). Mas o que Freud (1894/1996) diz em relação à neurose de angústia é que o acúmulo de tensão sexual física não se transforma em tensão sexual psíquica, porque falta algo ao psiquismo para que isso aconteça: “[...] por algum motivo, a conexão psíquica que lhe é oferecida permanece insuficiente: um afeto sexual não pode ser formado, porque falta algo nos fatores psíquicos. Por conseguinte, a tensão física, não sendo psiquicamente ligada, é transformada em angústia” (p. 244).

Não obstante, de acordo com Freud (1895/1996) toda excitação sexual somática do homem ou da mulher que fosse desviada de seus fins (leia-se, do orgasmo), por algum motivo, por exemplo, abstinência sexual, coito interrompido, ejaculação precoce, etc., faria com que o psiquismo, por conta do excesso ocasionado por esse desvio, fosse sobrecarregado e não conseguisse interferir na descarga direta dessa excitação, o que poderia desencadear os ataques de angústia ou predispor uma neurose de angústia. A ligação entre a etiologia sexual dessa neurose e seus principais sintomas seria evidenciada por uma espécie de substituição dessa descarga, isto é, “[...] da ação específica omitida posteriormente à excitação sexual” (p. 115). Um bom exemplo dessa substituição está no fato observado por Freud (1895/1996) de que, no caso da angústia, a libido é normalmente investida nos órgãos mobilizados quando de uma descarga sexual “apropriada”, isto é, tal como em um ataque de angústia, “também na copulação normal, a excitação é desprendida, entre outras coisas, na respiração acelerada, palpitação, transpiração, congestão, e assim por diante” (p. 115). O ponto aqui é a substituição da satisfação do orgasmo por angústia pura.

Os demais sintomas característicos ou que abrangem a neurose de angústia, segundo Freud (1895/1996), são: 1) Irritabilidade geral; 2) Expectativa angustiada (sendo este o sintoma nuclear desta neurose); 3) Ansiedade latente que pode irromper a qualquer momento sem que seja necessariamente despertada por um conjunto de representações (aqui nota-se o sentimento de ameaça da morte e da loucura); 4) E por último “ataques de angústia rudimentares e equivalentes a ataques de angústia” (p. 99). Sobre este último ponto, Freud faz uma lista dos ataques que lhe eram conhecidos: a) ataques de angústia relacionados a atividades cardíacas; b) ataques de angústia relacionados a atividades respiratórias; c) acessos de suor; d) tremores e calafrios; e) fome devoradora; f) acessos de diarreia; g) vertigens; h) congestões; i) parestesias; 5) acordar em pânico durante à noite; 6) vertigem (que segundo ele “ocupa um lugar preeminente no grupo de sintomas” (p. 100) dessa neurose; 7) fobias de dois grupos: a) relacionado com riscos fisiológicos gerais; b) com a locomoção e agorafobia; 8) distúrbios na atividade digestiva; 9) parestesias (incluindo sensibilidade a dor e tendência a alucinações; 10) a forma crônica dessa sintomatologia apresentada anteriormente.

Segundo Besset (2002), a sintomatologia da neurose de angústia, tal como descrita por Freud (1895/1996), é muito semelhante com a sintomatologia do chamado “transtorno de pânico” tal como caracterizado nos manuais diagnósticos estatísticos. Semelhanças estas que fazem com ela considere que o transtorno de pânico não seja nada mais do que uma “nova roupagem para a angústia. E é verdade que, na observação da experiência clínica, a maioria desses sintomas se fazem presentes ainda hoje, e que alguns, inclusive, aparecem com certo destaque e maior incidência, a saber: os ataques de angústia relacionados a atividades cardíacas e respiratórias e o sentimento de ameaça de morte ou loucura.

Mas se podemos observar a mesma sintomatologia da neurose de angústia, descrita por Freud (1895), hoje nos ataques e transtornos de pânico, a ponto de se considerar que um é uma nova maneira de chamar o outro, e quanto ao fator etiológico? E quanto ao fator sexual desencadeante dos ataques e do transtorno? É correto dizermos que a etiologia do transtorno de pânico é sexual, tal como Freud (1895/1996) afirmou ser a etiologia da neurose de angústia? Não! Não é a mesma coisa! E isso porque muitas mudanças ocorreram na teoria psicanalítica até o fim da vida de Freud, mudanças essas que afetaram principalmente a forma com que ele aborda a sexualidade, mas também a concepção do conceito de angústia. O que não significa que a etiologia do transtorno do pânico não tenha, para a psicanálise, sua etiologia na sexualidade. Nem que a explicação de Freud (1895/1996) seja passível de ser

totalmente descartada. A ênfase nessa diferenciação recai sobre as várias mudanças na teoria (com o desenvolvimento da metapsicologia, com a introdução da noção de inconsciente, da pulsão, do aparelho psíquico, etc.) que possibilitam um melhor entendimento do que Freud chama de sexual, e destaca-se a abrangência que esse conceito tomará no decorrer dessas mudanças. É importante ressaltarmos os três pontos já mencionados tal como eles foram colocados por Freud neste momento da teoria: 1) a etiologia sexual da angústia, mesmo que não com a abrangência teórica que o termo sexual será utilizado por ele em outros textos); 2) o aspecto somático, isto é, a ênfase no corpo; 3) o caráter do excesso. Resumindo: a angústia se dá por uma excitação sexual excessiva e que é sentida no corpo. Estes aspectos (o sexual, o excesso e o corpo) serão mantidos, apesar dos desdobramentos, durante toda a teoria freudiana da angústia.

2.2 Afeto, trauma e objeto

Embasados em Freud (1917/2014), *A angústia*, Freud (1926/2014), *Inibição, Sintoma e Angústia*, e em Freud (1933/2010), *Angústia e vida instintual*, podemos chamar o “sexual, excesso e corpo” de sexual, trauma e afeto, e ainda acrescentar mais um termo, o “objeto”. Isso porque, nessas obras, percebe-se que o aspecto sexual continua sendo o fator etiológico (não só da neurose de angústia, mas também para um desdobramento importante do entendimento sobre a sexualidade). O aspecto do excesso faz relação com o trauma, e o aspecto do corpo faz relação com o afeto. Vejamos como isso é possível em cada um desses três textos.

Em sua conferência intitulada *A angústia*, Freud (1917/2014) diferencia as palavras "*Angst*", "*Furcht*" e "*Schreck*", angústia, medo e susto, respectivamente. Demarcando que "*Angst*" na língua alemã, além de se referir a um estado, desconsiderava o objeto; diferente de "*Furcht*", que faz referência precisa ao objeto. "*Schreck*", por sua vez, refere-se, segundo Freud (1917/2014), a uma situação em que alguém se defronta com um perigo sem a preparação da ansiedade. Ele completa: "pode-se dizer, assim, que o homem se protege do terror por meio da angústia" (p. 523). Que a angústia é um estado de preparação ao horror, independentemente do objeto. Mas de que horror Freud está falando?

Para entendermos esse horror, é preciso ter em mente que a angústia é um afeto: "o estado subjetivo em que ficamos graças à percepção do 'desenvolvimento da angústia' [...]"

chama-se a isso um afeto" (p. 523). Não obstante, sendo um estado afetivo tal como o ataque histérico, o "precipitado de uma reminiscência" (p. 524), a angústia, por sua vez, seria a repetição da combinação de "sensações de desprazer" sentidas quando do nascimento. Freud as nomeia como "impulsos de descarga e sensações corporais que se tornou para nós o modelo do efeito gerado por um perigo de vida e que, desde então, repetimos sob a forma do estado de angústia" (p. 524), e como "angústia tóxica" (p. 524). É possível observar que isso implica dizer que a etiologia da angústia não deixa de ser sexual, mas que agora o termo "sexual" não faz mais referência às perturbações do coito em si. Grosso modo, a partir de Freud (1900/1996) na *Interpretação dos Sonhos* já podemos observar que "sexual" passa a ser todo movimento de acúmulo ou descarga de energia psíquica.

A angústia é, então, um afeto, sendo em primeiro lugar, como o próprio Freud (1926/2014) diz, "algo que se sente" (p. 72). Uma sensação de caráter desprazeroso específico, que tem como diferencial em relação a outras sensações, como a dor, a tristeza, etc, a possibilidade de ser relacionada a inervações motoras que denunciam seu processo de descarga, como acontece, por exemplo, com os órgãos respiratórios e o coração. A angústia é, portanto, um estado afetivo desprazeroso que tem como característica a descarga em trilhas específicas, e a percepção consciente dessa descarga. A angústia enquanto estado é o aumento de excitação por um lado, e por outro descarga em trilhas específicas, normalmente, inervações motoras relacionadas aos órgãos respiratórios e ao coração. Relacionadas a essas características fisiológicas (de acúmulo e descarga), existiria um caráter histórico que as une: o nascimento. Isto é, em *Inibição, Sintoma e Angústia* (1926/2014), tal como na conferência *A angústia* Freud (1917/2014), e então, diferente do que é posto em "Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome específica denominada *Neurose de Angústia* (1895/1996), a angústia é uma reprodução do trauma do nascimento.

No nascimento a descarga de excitação nos órgãos respiratórios e no coração tinham significado e propósito: "durante o nascimento é provável que a inervação, dirigindo-se para os órgãos respiratórios, preparasse a atividade dos pulmões, e que a aceleração das batidas do coração atuasse contra o envenenamento do sangue" (Freud, 1916-1917/2014, p. 75). Significado e propósito, que seriam perdidos quando a angústia é depois reproduzida como um afeto, tal como acontece nas ações musculares dos ataques histéricos, que têm em seu início um significado e propósito específicos, mas depois são também reproduzidos de maneira patológica. O importante é percebermos que a angústia é, primeiro, uma reação a

uma situação de perigo, o nascimento, e depois reproduzida frente a iminentes situações de perigo tendo as relativas descargas motoras em trilhas específicas repetidas. Ou seja, a angústia pode surgir mediante duas possibilidades, uma inapropriada, quando há uma situação de perigo, e outra apropriada, quando sinaliza e evita essa situação.

Mas então nascer é um perigo? Essa indagação ganha sentido se direcionarmos o nosso olhar para o conteúdo psíquico do perigo, o qual não existe no ato do nascimento. Isto é, nascer é objetivamente um perigo à conservação da vida, na medida em que implica um novo estado de manutenção da mesma, mas o feto ainda não tem um conteúdo psíquico que dê conta de assimilar o que lhe ocorre; o feto não sabe que está nascendo e “não pode notar senão um imenso distúrbio na economia de sua libido narcísica” (p. 75). É por não ter a possibilidade de conteúdo psíquico que o nascimento é, para o feto, traumático. E traumático quer dizer que seja da ordem do excesso. E que o afeto sentido nessa ocasião será por ele repetido “em todas as situações que lhe recordarem o evento do nascimento” (p. 76). Aqui, propriamente, encontramos o cerne da tese de que o nascimento é o protótipo da angústia.

Não obstante, temos que o nascimento, enquanto situação de perigo para o feto, é o modelo de reação para a angústia, justamente por causar uma “convulsão econômica”; e que, desde o nascimento, as reações posteriores ao perigo mantêm algo em comum. Citando o que chama de núcleo da doutrina de Otto Rank, em relação à angústia, a saber, “que a vivência de angústia no nascimento constitui o modelo para todas as situações de perigo posteriores” (p. 233), Freud (1933/2010) alega também ser possível encontrar, em todo o período do desenvolvimento, um certo determinante da angústia: o desamparo psíquico quando do estágio de imaturidade do eu, o perigo da perda do objeto (de amor) quando dos primeiros anos da infância, o perigo da castração quando da fase de fálica, e angústia frente ao supereu quando do período de latência. No curso da vida, todos esses determinantes deveriam ser abandonados, o que só é feito de maneira incompleta. Isso possibilita que, no decorrer do desenvolvimento dos neuróticos, as velhas situações de perigo subsistam e até substituam os determinantes da angústia.

Dizer que a angústia é um afeto é recolocar o corpo em questão; e dizer que a angústia é a repetição no corpo, por via do afeto, do trauma do nascimento, é recolocar a questão da etiologia sexual. O que temos é que, novamente, as considerações freudianas sobre o desencadeamento da angústia apontam para um excesso de libido que, por algum motivo, não é ligada psiquicamente e é descarregada no corpo. Se Freud (1895/1996) disse que isso se

dava, já que “[...] por algum motivo, a conexão psíquica que lhe é oferecida permanece insuficiente” (p. 244), em Freud (1917/2014), esse “por algum motivo” ganha contornos: é por conta da imaturidade do psiquismo – quando do ato do nascimento em si ou na infância –, ou seja, por conta de uma neurose – quando o psiquismo responde de maneira infantil mesmo na vida adulta.

A angústia é, em Freud (1917/2014), não só um afeto que não faz referência à presença de um objeto – como simplesmente indicaria o termo "Angst" –, como também um afeto que faz referência à perda de um objeto quando de uma situação traumática. Não é que o objeto não exista; ele existe, mas não está presente, e é só por isso que pode ser chamado de perdido. Esse objeto perdido é a mãe, e essa situação traumática é o nascimento. É isso o que Freud diz das situações angustiantes: “todas constituem uma separação da mãe, primeiro apenas do ponto de vista biológico, depois no sentido de uma direta perda do objeto, e mais tarde, de uma perda por vias indiretas” (p. 95-96). Isso implica que a ausência de um objeto à angústia se dá justamente por sua falta onde supõe-se que deveria estar, e não à sua inexistência – isto é, não necessariamente algo que não exista, mas algo que não se encontra. E não qualquer ausência, mas a de um objeto específico dentre a série de objetos possíveis: a mãe.

É em 1917, a partir de uma observação cuidadosa da ansiedade das crianças, que Freud percebe que o trauma do nascimento não deixa de ter relação com a ausência da mãe. As crianças pequenas teriam o rosto de sua mãe como familiar, e “é sua decepção e seu anseio que se transformam em angústia, ou seja, em libido que se tornou inutilizável, que neste momento não pode ser mantida em suspenso e é descarregada como angústia” (p. 539). É a junção do anseio (acúmulo de libido) e sua decepção (impossibilidade de essa libido ser ligada e descarregada junto ao objeto desejado), mais a impossibilidade de manter essa libido em suspensão, por conta da imaturidade psíquica das crianças, que faz com a angústia seja o meio pelo qual essa libido seja descarregada. Essa situação seria o protótipo da angústia em crianças, porque faz referência ao primeiro estado de angústia ao humano “que se verifica no ato do nascimento: a separação da criança de sua mãe” (p. 539). Por exemplo, diz Freud: “As primeiras fobias ligadas à situação, nas crianças, são as do escuro e da solidão” (p. 539). Mas por qual motivo? O ponto em comum entre o escuro e a ausência do rosto da mãe é o anseio (em termos econômicos, quer dizer aumento da libido), como constatado por Freud no exemplo da criança que pedia para a tia falar enquanto se encontravam no escuro: “Quando

alguém fala fica mais claro", isto é, "o anseio na escuridão se torna angústia ante a escuridão" (p. 539). Por essa via, é a não possibilidade de investimento em algo a que se anseia que faz com que a libido mobilizada para tanto se torne angustiante.

Mas as fobias da primeira infância não são totalmente compreensíveis a partir da explicação sobre o trauma do nascimento, o que justificaria, de certa forma, a hipótese de que existe uma inequívoca "predisposição à angústia" no bebê. Essa questão faz Freud (1926/2014) retornar ao que foi dito em 1917, em relação ao medo que a criança sente da escuridão e de rostos desconhecidos, alegando que, se nem todos os casos de manifestação de angústia na infância são compreensíveis, é preciso se ater nos que lhe são. Retoma o que havia dito em 1917, mas de forma mais esclarecida. Diz ele: "Quando por exemplo a criança está sozinha ou na escuridão, ou depara com uma pessoa desconhecida no lugar da que lhe é familiar (a mãe). Esses três casos se reduzem a uma só condição, a falta da pessoa amada (ansiada)" (p. 78). Isto é, trata-se de um investimento intenso na imagem da pessoa ansiada; em sua ausência, essa intensidade se transforma em angústia. Aqui está propriamente a tese de que a angústia é em relação à ausência de objeto: "A angústia aparece, então, como reação à falta do objeto" (p. 79). A angústia aparece, então, na falta de um objeto que se espera que estivesse presente, e não qualquer um, "o" objeto a que se anseia.

Freud diz: "O objeto psíquico materno substitui, para a criança, a situação biológica do feto. Mas não devemos esquecer que na vida intrauterina a mãe não era um objeto, e que naquele tempo não havia objetos" (p. 80); a imagem da mãe é altamente investida e ansiada, representando uma espécie de possibilidade de proteção ao desamparo psíquico. Proteção esta que pode ser requisitada em todas as vezes que a criança se sentir desprotegida, seja por se encontrar sozinha, no escuro ou se deparar com o rosto de um desconhecido. Isso implica dizer que, se a angústia de castração, na fase fálica, é referente à possibilidade da perda de um órgão, só o é na medida em que, com a perda desse órgão, existe a (im)possibilidade de diminuição da tensão relativa a ele: "a necessidade de que se teme a intensificação agora é especializada, da libido genital, não é mais geral como no período da primeira infância" (p. 81).

A angústia de castração então, mesmo sendo considerada o "único motor dos processos defensivos que conduzem à neurose" (p. 86), é perigo da perda de um órgão, mas não sem a referência da perda da mãe e ao trauma do nascimento. Isso equivale a dizer que angústia de castração, já em Freud, não é sem referência à angústia primeva, e que não pode

ser dissociada dela. Na angústia de castração, não é só a perda de um órgão que está em jogo, mas a impossibilidade de atenuar um aumento de necessidade que jogaria a criança, ou o adulto neurótico, em um estado de desamparo psíquico ou de perigo. Por exemplo, nas meninas, diz Freud, o perigo não é a perda real de um objeto, mas a perda do amor do objeto. Diz Freud: "Mas esse amor lhe aparece como um perigo interno, ao qual ele tem de furtar-se pela renúncia a esse objeto, apenas porque provoca uma situação de perigo externa" (p. 231). Quanto à castração, isto é, o perigo externo, Freud enfatiza não se tratar efetivamente de uma castração real, mas é decisivo que a ameaça aconteça no mundo externo, tal como frequentemente pode-se constatar acontecer na fase fálica, por exemplo, quando das masturbações. Ou seja, o menino acredita na possibilidade de ter realmente o seu membro arrancado fora e relaciona isso, mesmo que de maneira inconsciente, ao seu enamoramento com a mãe. Freud até menciona a possibilidade de admitir algum reforço filogenético em relação a esse castigo, uma vez que se podem encontrar facilmente na história da humanidade rituais que fazem referência simbólica a isso, como a circuncisão para os povos judeus. Mas o que nos é mais importante, agora, é guardar na memória a menção de Freud à possibilidade de "furtar-se" à angústia sob a "renúncia a esse objeto".

Na introdução havíamos nos perguntado se toda angústia é angústia de castração, o que tem a ver com a colocação de Colette Soler (2006-2007/2012), de que, para Lacan, a castração não é a ameaça de castração, isto é, "que ela não é a mutilação imaginária ou real do órgão" (p. 93). Mas Freud também afirma isso, de alguma forma. Na obra em questão, Freud diz que, se a angústia é a reação à falta de objeto, duas analogias devem ser apresentadas: "que também o medo da castração tem por conteúdo a separação de um objeto bastante estimado e que a angústia mais primordial (o medo primevo do nascimento) origina-se na separação da mãe" (p. 79). O que está em jogo, nessa passagem, é a ligação da angústia de castração ao que, e só porque, isso teria como desdobramento uma separação da mãe: "A alta apreciação narcísica do pênis pode alegar que a posse desse órgão envolve a garantia de uma reunificação com a mãe (a substituta da mãe) no ato do coito" (p. 81). A perda do pênis envolveria uma nova separação da mãe, já que este seria o órgão que lhe garantiria, na fantasia, uma possibilidade de re-união.

Também em 1933/2010, Freud fala sobre essa (im)possibilidade de re-união do menino com a mãe, no que isso tem a ver com a castração, mas que a angústia estaria dada para ambos os sexos. Nas mulheres, "que têm um complexo de castração, mas não podem ter

angústia de castração" (p. 232), a angústia diria respeito a outra coisa que não relativa à perda de um membro. Diz Freud: "no outro sexo" a angústia é relativa à perda de amor, "evidentemente uma continuação do lactente, ao sentir falta da mãe." (p. 232). Mas isso, sabemos, não somente nas mulheres. Como mencionado em 1926/2014, a angústia de castração nos meninos também faz referência à perda de amor; também é tão evidentemente uma continuação da angústia relativa à possibilidade de separação da mãe.

Se, em 1917, tal angústia sentida pelo menino se dava em decorrência da exigência libidinal ante a mãe, e Freud dizia que o perigo era interno, em 1933/2010 diz: "Temos que admitir que não contávamos que o perigo instintual interno se revelasse condição de preparação para situação de perigo externo" (p. 231). Mas então qual seria este perigo externo? Aqui Freud o chama de "perigo real" e alega que este é uma consequência do enamoramento da criança pela mãe, e completa: "É o castigo da castração, da perda do seu membro." (p. 231). Mas o que estamos dizendo é que não é só da angústia de castração que se trata. É de acordo com o progresso de desenvolvimento da criança e dos caminhos percorridos por sua libido, isto é, por causa de uma maior diferenciação do aparelho psíquico em instâncias e o surgimento de novas necessidades libidinais, que novas situações de perigo se impõem para a produção de angústia. Daí Freud dizer que "[...] a cada fase do desenvolvimento caberia certa condição para a angústia" (p. 85), sendo que o perigo do desamparo psíquico se relaciona à imaturidade do eu, o perigo da perda do objeto à dependência de cuidados na primeira infância, o perigo da castração à fase fálica, e a angústia em relação ao supereu, corresponde à fase de latência.

Outra importante consideração sobre a relação existente entre o estado de angústia e o objeto é que: "se chamamos esse estado, no qual fracassam os esforços do princípio do prazer, de momento traumático, então chegamos, pela sequência angústia neurótica – angústia realista – situação de perigo, à tese simples de que a coisa temida, objeto da angústia, é sempre a aparição de um momento traumático que não pode ser liquidado segundo a norma do princípio do prazer" (Freud, 1933/2010, p. 239-240).

2.3 Angústia realista, angústia neurótica, angústia automática e angústia sinal

Freud (1917/2014) dá à angústia status de ponto nodal para as questões do psiquismo: "um enigma cuja solução haverá de lançar luz abundante sobre o conjunto de nossa vida

psíquica" (p. 520). Ele observa que não há nada de menos interessante a ele, naquele momento, do que o conhecimento sobre algo da ordem de uma anatomia para a compreensão dos processos psicológicos da angústia. Isto é, se em 1895 estava colado à intenção de dar uma explicação de base neurológica à angústia, trata-se em 1917, da demarcação de um distanciamento de sua formação em neurologia e de uma aproximação aos processos psíquicos por via da metapsicologia e da experiência clínica, ou seja, por uma via propriamente psicanalítica.

No cerne desse desdobramento, Freud (1916-1917/2014) contrasta angústia "realista" com angústia "neurótica", sendo a primeira "uma reação à percepção de um perigo externo" (p. 521), nem sempre "racional" ou "adequada", na medida em que, se desproporcional à situação de perigo, pode, ao invés de favorecer a ação, por exemplo de luta ou fuga, paralisar. Por isso mesmo, diz que um primeiro ponto a ser discutido sobre a angústia realista é o do estado de preparação expectante relativo a uma situação de angústia, melhor dizendo, o da preparação para o perigo, "a qual se manifesta em maior atenção sensorial e tensão motora" (p. 522). De tal estado, diz Freud, resultam, de um lado a ação motora, e de outro a sensação de angústia, sendo que quanto mais a geração de angústia limitar-se a um sinal – "mero estágio inicial" (p. 522) –, mais tal estado de preparação se transformará nessa sensação angústia. Assim, é a geração (e o aumento) de angústia, decorrente da limitação dessa preparação a um sinal frente a um perigo, o elemento inadequado dos estados de angústia, o qual paralisa a ação.

Já sobre a angústia neurótica, Freud (1917/2014) diferencia formas e situações em que ela se manifesta. A primeira nomeia de angústia flutuante, e a segunda de fobias. À primeira relaciona uma "angústia expectante" ou "expectativa angustiada", no sentido de que é uma espécie de afeto pronto para se ligar a alguma ideia, um afeto que guarda uma oportunidade para que isso aconteça. Quanto à segunda, diz que ela "apresenta vinculação acima de tudo psíquica e está ligada a certos objetos ou determinadas situações (p. 526). A angústia flutuante e as fobias são opostas, independentes uma das outras, embora possam aparecer ao mesmo tempo em casos excepcionais.

Desses pontos, levanta duas questões: "Podemos relacionar a angústia neurótica, na qual o perigo desempenha papel nenhum ou apenas papel muito pequeno, com a angústia realista, que constitui de fato uma reação ao perigo?" (p. 531); "Como havemos de compreender a angústia neurótica?" (p. 531). Responde à primeira alegando que "onde há

angústia, deve haver também aquilo que angustia" (p. 531). E à segunda, com indícios proporcionados pela observação clínica, percorrendo três pontos:

a) Relacionando a ansiedade expectante com acontecimentos da vida sexual, ou melhor, com uma descarga insatisfatória da libido ou excitação não consumada: "Por mais que essas relações sejam alteradas e complicadas por influências culturais diversas, permanece válido para a média das pessoas o vínculo existente entre angústia e restrição sexual" (p. 533). Aqui é importante demarcar a ênfase da relação entre angústia e libido: "Como a angústia nasce da libido não é claro inicialmente; apenas constatamos a falta da libido e observamos a presença da angústia em seu lugar" (p. 533).

b) Relacionando a angústia às psiconeuroses e em especial à histeria, quando a ansiedade aparece em conjunto com os sintomas, ou desvinculada dos sintomas, quando os pacientes não sabem dizer ao certo do que têm medo, mas sentem medo de morrer, enlouquecer ou ter uma espécie de ataque. A este tipo vale a seguinte demarcação: "Quando submetemos à análise a situação da qual se origina a angústia ou os sintomas que ela acompanha, em geral somos capazes de dizer que o curso normal de eventos psíquicos deixou de ocorrer e foi substituído pelo fenômeno da angústia" (p. 534.)

c) Relacionando a angústia à formação dos sintomas obsessivos e histéricos e alegando que a angústia está no cerne do interesse dos problemas da neurose, Freud diz: "do processo repressivo resulta ou o desenvolvimento puro da angústia, ou a angústia acompanhada de formação de sintoma, ou ainda, uma mais completa formação de sintoma sem a presença da angústia" (p. 535). Isto é, a formação dos sintomas teria o objetivo de escapar à angústia.

No entanto, se em *A angústia*, (Freud, 1916-1917/2014), discutia-se a forma com que o psiquismo lidava com os perigos internos e externos, essa discussão ganha outro patamar em *Inibição, Sintoma e Angústia* (Freud, 1926/2014). Isso acontece porque com o desenvolvimento da segunda tópica freudiana e com a tese de que o eu é a sede da angústia, torna-se mais claro que ele próprio enquanto instância deflagra um processo defensivo em relação a um perigo interno que é análogo ao processo de fuga em relação a um perigo que o ameaça de fora. É verdade que o eu pode tanto defender-se pela fuga, quanto por "enérgicas ações contrárias", isto é, pela intervenção no próprio curso da moção pulsional ameaçadora, suprimindo-a, ou desviando-o de sua meta, e tornando-o inócuo. Mas a questão é saber se na angústia o eu se defende de algo externo ou interno. A resolução a esse impasse é

interessante, porque nesse momento, para Freud, interno e externo passam a se mesclar de alguma forma, ou pelo menos considera-se a possibilidade de uma espécie de relação de continuidade entre ambos. Diz Freud (1926/2014): “O Eu se subtrai a um perigo que ameaça de fora, que constitui uma tentativa de fuga ante um perigo instintual” (p. 89). Ou seja, tanto os perigos externos podem se tornar condição para que as moções pulsionais se movimentem de alguma maneira a produzir situações no isso que façam com que o eu tenha que se defender, quanto as próprias moções pulsionais podem se tornar condição para o perigo externo, e perigosos por si próprios.

Também as situações de perigo das quais o eu tem de se furtar ou combater não são homogêneas ou sempre as mesmas: "Cada situação de perigo corresponde a certo período de vida ou fase de desenvolvimento, e parece justificar-se para ele" (p. 90). É que, na neurose, mesmo os adultos se comportam como crianças frente às situações de perigo. E não como quaisquer crianças, porque isso tem a ver com a história do desenvolvimento libidinal de cada um. Isto é, existem pontos de fixação que em determinados momentos podem ser revisitados por meio da regressão, normalmente quando o curso dos moções pulsionais são perturbadas de alguma forma, seja pela “realidade” externa, seja por si próprios.

Frente a esses impasses em relação à diferenciação de angústia neurótica e angústia realista, em *Inibição, Sintoma e Angústia* (1926/2014) e *Angústia e vida instintos* (1933/2010), alega que, para melhor apreensão do que seja a angústia, é necessário dar maior importância à função da angústia enquanto sinal em detrimento do caráter interno ou externo do perigo relacionado a ela. De qualquer forma a diferenciação que se torna importante é entre angústia automática e angústia sinal. A angústia automática diz respeito a uma situação traumática, quando o eu não tem condições suficientes para lidar com o excesso de libido gerada, ou seja, é uma "consequência direta do momento traumático" (Freud, 1933/2010, p. 241). É a questão, por exemplo, do desamparo psíquico frente a uma convulsão econômica, característica do nascimento. Todas as vezes que o eu se encontrar com uma situação dessa ordem, a angústia automática será deflagrada. Já a angústia sinal constitui a reprodução da angústia como um “sinal de que ele ameaça repetir-se” (p. 241). Tem como objetivo funcionar como um sinal do Eu frente à iminência de um perigo que tenha a relevância de um trauma (perigos relativos à perda ou separação do objeto), isto é, o que se teme é a repetição do trauma, e frente a essa possibilidade deflagra-se o sinal de angústia para que seja possível a formação de sintomas ou inibições.

Freud chega a considerar esse processo da *angústia sinal* como uma vacina: parte de um vírus inoperante seria injetado no organismo, para que lhe causasse ínfimo dano, se comparado com o dano em totalidade de um quadro infeccioso por uma contaminação normal com uma carga viral completa e operante, mas que fosse o suficiente para deflagrar um processo defensivo que ficaria na memória das células de defesa. Feito isso, todas as vezes que o organismo entrasse em contato com o vírus de modo normal, já haveria anticorpos o suficiente para combatê-lo sem maiores problemas.

Mas, em relação à angústia, é diferente, porque por vezes o sinal da angústia pode causar tanto estrago quanto a própria angústia causaria. Isso diz respeito à especificidade da neurose, já que o que caracteriza o neurótico é justamente a exacerbação das reações ante aos perigos. Ou seja, a resposta do neurótico, o sinal de angústia, não é necessariamente condizente com a aparente gravidade da situação de perigo. E com isso Freud quer dizer que ser adulto não protege ninguém de reviver a situação traumática primeva, seja porque muitas pessoas permanecem infantis, seja por existir um limite pessoal – do aparelho psíquico – para lidar com quantidades de excitação. Os adultos se “[...] comportam como se ainda existissem as velhas situações de perigo, mantêm-se apegados a todas as velhas condições da angústia” (p. 91-92). E mais: “Em grande número de casos as velhas condições para a angústia realmente perdem vigência, depois de já terem produzido reações neuróticas” (p. 92). Ou seja, elas perdem vigência depois de o eu já ter devidamente se defendido por meio de sinais para a produção de inibições e sintomas. As situações de perigo podem ser abandonadas, ou modificadas, para sobreviver a épocas mais distantes da infância. Além disso, algumas delas “não se acham absolutamente fadadas à dissolução” (p. 93), como é o caso das situações de perigo frente ao supereu.

2.4 O infamiliar: uma característica especial do objeto

Na língua alemã, a palavra *Unheimlich* é, à primeira vista, o oposto de *Heimlich*, tendo em seu prefixo “*Un*” o efeito de uma negação. Freud (1919/2019) alega que justo esse prefixo, nesta palavra, é a “marca do recalçamento” (p. 95). Na língua portuguesa, é possível fazer a tradução dessas duas palavras sem perdermos de vista a função simbólica desse prefixo neste contexto, e é por isso que optamos pela tradução (dentre outras disponíveis em

edições brasileiras) de familiar e infamiliar, conservando em (in-), tal como em (un-) da língua alemã, um prefixo de negação que serve como marca do recalçamento.

Em seu texto intitulado *Das Unheimlich*, Freud (1919/2019) diz que o sentimento denominado de infamiliar tem a ver com a angústia e o horror, e que sempre existe, no interior de algo angustiante, algo de infamiliar. Nesse texto Freud faz uma pesquisa sobre o significado desse sentimento não só nas palavras da língua alemã, mas em palavras de outras línguas, e descobre também que sempre existe, em algo de infamiliar, algo de familiar: “O que há de mais interessante para nós [...] é o fato de que a palavrinha "familiar" [heimlich], entre as diversas nuances no seu significado, também aponta coincidente com seu oposto "infamiliar" [unheimlich]. O familiar se torna então infamiliar" (p. 45). Ele completa que infamiliar seria tudo aquilo que já foi familiar, mas que por algum motivo estava oculto e veio à tona: "*Infamiliar* seria tudo o que deveria permanecer em segredo, oculto, mas que veio à tona" (p. 45). Vimos que esse motivo é o recalçamento, como localizado no prefixo (in- e un-), daí dizer que o infamiliar tem a ver com o retorno do recalçado. Esse vir à tona de algo que era familiar, mas que estava oculto, é o cerne do sentimento infamiliar, que tem a ver com o horror e com a angústia.

Utilizando como exemplo o conto “O Homem da Areia” (Hoffmann, 1817/2019), Freud (1919/2019) levanta a questão de que, sendo o Homem da Areia “aquele que arranca os olhos das crianças” (p. 51), não poderíamos considerar que o medo de Nathanael, o personagem principal, de perder os olhos, não faria referência a um complexo de castração infantil. Ele alega que, para tanto, os olhos seriam com frequência, no inconsciente, substitutos do órgão sexual masculino e que "o estudo dos sonhos, das fantasias e dos mitos nos ensinou que a angústia relativa aos olhos, o medo de ficar cego é, com frequência, um substituto do medo da castração" (p. 61).

Isso por si só já nos colocaria em vias de possibilidade de relacionar o infamiliar com “o objeto da angústia” (Freud, 1933/2010, p. 240), esse que ele diz ser a “coisa temida” e que faz referência à “aparição de um momento traumático que não pode ser liquidado segundo a norma do princípio do prazer." (Freud, 1933/2010, pp. 239-240). Justamente porque, como visto em Freud (1926/2014), o medo do menino de perder o seu órgão, isto é, o medo da castração, não é sem fazer referência ao trauma do nascimento e à separação da mãe. Haja vista a fantasia de não mais poder se reunir aos substitutos da mãe por meio da vida sexual, caso se efetivasse a perda desse órgão.

Outra interpretação possível da relação da perda da visão com a castração reside no fato de que o par de opostos ver/ser visto faz parte da sexualidade humana e, portanto, da vida pulsional, funcionando inclusive como borda, como zona erógena. Sônia Leite (2009) afirma que a perda da visão tem relação com a castração, na medida em que perdê-la pode ser o equivalente a perder-se a si mesmo, porque é perder a imagem do outro e "simultaneamente, a própria imagem unificada do corpo, na medida em que o olhar do outro é como um espelho a partir de onde o sujeito se constitui" (p. 182).

Antes de confirmar se isso se deve ao complexo de castração infantil, Freud (1919/2019) propõe analisar o fenômeno do infamiliar sob outras perspectivas, dentre elas a do fenômeno do duplo. Diz ele: "Devemos nos contentar em enfatizar os fatores que mais provocam os efeitos do *infamiliar* para investigar se também neles é permitida sua dedução a partir de fontes infantis. Trata-se do âmbito do duplo, em todas as suas gradações [...]" (p. 67). O fenômeno do duplo, em Freud (1919/2019), tem relação com o narcisismo primário e funcionaria à primeira vista como uma alternativa psíquica de preservação contra a possibilidade de declínio do eu. Tal como nos materiais dos sonhos, não é inabitual que se duplique ou multiplique o símbolo genital, a fim de que se expresse a castração; também a duplicação do eu faria referência à preservação do sentimento de unidade do eu e, por conseguinte, da vida. Mas na vida adulta "os presságios do duplo se modificam, e de uma segurança quanto à continuidade da vida ele se torna o *infamiliar* mensageiro da morte." (p. 71).

Isso porque, devido ao fato de que existe no psiquismo uma instância denominada "ideal do eu", que se separa do eu, toma-o como objeto, e possibilita a instauração de uma censura àquilo que foi vivenciado quando do narcisismo primário, isto é, tudo o que "na autocrítica parece com o antigo e superado narcisismo dos primórdios" (Freud, 1919/2019, p. 71). O que fica de fora dessa separação, entre eu e ideal do eu, pode retornar enquanto duplo como uma ameaça à preservação do eu, já que faz referência a uma época, ou estágio, em que o eu ainda não estava em vias de separação com o objeto. O eu ainda não existia como uma instância psíquica organizada de maneira imaginária e sustentada simbolicamente. É o retorno no duplo desse estado de indefinição que aterroriza, já que abala as estruturas do eu fazendo referência ao seu estado anterior. É por isso que Freud (1919/2019) considera o duplo como "uma formação da mesma família dos processos anímicos superados dos tempos

primevos” (p. 73), mas que se “tornou uma imagem do horror, tal como os deuses que após a queda de suas religiões tornaram-se demônio” (p. 73).

Dessa forma o fenômeno do duplo faz referência também ao retorno do recaiado, ou o retorno do mesmo, e faz relação com a compulsão à repetição, ou seja, algo que está para além do princípio do prazer. Isso se torna importante para o presente trabalho na medida em que Freud, desde 1895, em seu primeiro trabalho publicado sobre a neurose de angústia, considera a angústia como algo que está para além da possibilidade de trato do psiquismo no que tange à utilização do princípio do prazer para o escoamento normal do acúmulo de excitação no interior do aparelho, isto é, para escoar o excesso relativo ao trauma. A angústia pode ter relação com algo de infamiliar, na medida em que o infamiliar é o retorno do recaiado por via da compulsão à repetição, “uma vez que o que se pode lembrar dessa compulsão interna à repetição pode ser sentido como infamiliar” (Freud, 1919/2019, p. 79).

O sentimento do infamiliar se deve ao aparecimento de algo familiar que estava recaiado, e isso pode ser manifestado como angústia. Mas nem todo sentimento do infamiliar é angustiante, nos diz Freud (1919/2019). Por outro lado, nos diz também que toda angústia tem em seu bojo o aparecimento de algo da ordem do infamiliar. Para entendermos isso é preciso considerar que todas as manifestações do infamiliar no interior da angústia, desde os que se referem ao "animismo", a "magia e feitiçaria", à "onipotência dos pensamentos" e à morte", fazem então relação com o complexo de castração infantil e com o duplo, na medida em que são o retorno de algo que deveria permanecer oculto.

É importante mencionar ainda que o sentimento do infamiliar pode se manifestar “quando as fronteiras entre a fantasia e a realidade são apagadas” (p. 93) e que não é incomum aos homens neuróticos declararem que “[...] o genital feminino seria para eles algo infamiliar” (p. 95), isto é, podem sentir desde uma sensação estranha até mesmo ataques de angústia frente ao órgão sexual feminino. Esses dois apontamentos também nos serão valiosos quando adentrarmos ao conceito de angústia para Lacan.

E assim temos a demarcação de uma característica importante relativa ao que Freud diz sobre o objeto da angústia, esse que causa terror, que faz relação a um momento traumático (Freud, 1933/2010, p. 240): se ele existe, mesmo que ausente, só pode ser algo da ordem do infamiliar, isto é, que deveria permanecer oculto, fora de cena, fora do enquadre.

2.5 Quatro teses finais sobre a angústia em Freud

Percorreremos agora, de maneira condensada, as principais teses finais de Freud sobre a angústia de acordo com Moustapha Safouan (1986). Ele nos diz que são quatro: 1) que a angústia é um sinal e que tem como sede o eu; 2) esse sinal é sinal de perigo, e o perigo é que o prazer se realize; 3) é a angústia, suscitada como sinal, que determina o recalque; 4) a angústia não é uma produção, mas sim uma reprodução.

Safouan nos diz que, se a angústia é sinal, é importante sabermos sinal de quê, isto é, o que vem sinalizar esse estado de desprazer imposto pelo eu? E a resposta é, em princípio, bem simples: o sinal de angústia produzido pelo eu vem sinalizar a possibilidade de realização do Wunsch – do desejo –, ou melhor, do vazio do desejar. Para Safouan, Freud usava a palavra prazer de maneira quase uniforme, o que gerou confusão. Safouan defende que existe o prazer esperado (isto é, o prazer gerado pela satisfação da necessidade) e o *Wunsch* (o vazio do desejo), que é um buraco que fica para mais além do prazer esperado pela satisfação da necessidade. Para entender melhor essa relação entre sinal da angústia e realização do Wunsch, miremos um exemplo dado por Safouan, de um sonho de uma analisante: ela conta que havia sonhado algo que esqueceu, mas que lembrava que teria a ver com “colocar um telhado”, e sem se dar conta, no decorrer da sessão, diz do receio que o pai tinha de que ela passasse frio à noite a ponto de que o fizesse levantar várias vezes para conferir se ela estava coberta ou não: “sua solicitude chegava ao ponto de prender as duas bordas das cobertas em volta da cama” (p. 52). Safouan (1986) coloca a possibilidade de que existisse para essa paciente a seguinte questão: afinal “ele queria me cobrir ou descobrir?” (p. 52). O que de certa forma faz sentido se pensarmos que tamanha solicitude pode ser na verdade a proteção contra um desejo. Mas sabemos que tal questão é o desdobramento de uma outra, fundamental: *Che vuoi?*, ou seja, uma questão que a levaria a interrogar qual era o desejo de seu pai, o que ele queria com esse comportamento noturno: realmente cobri-la? Ou assegurar-se de que ela estava bem protegida do seu desejo de descobri-la? Mas, Moustapha acrescenta: e ela? O que queria ela? A paciente? E responde: “Sem dúvida, gostaria de que a olhassem” (p. 52). A questão é que, se de alguma forma isso se mostrasse perto de se realizar em ato, digo, se o eu tivesse indícios de que esse desejo poderia de fato realizar-se, se o eu tivesse indícios de que o pai poderia “descobri-la para a olhar verdadeiramente, isso a levaria às bordas da angústia” (p. 52). Resumindo, se o eu tivesse indícios, e aí não necessariamente

externos ou objetivos, de que o desejo de ser verdadeiramente olhada pelo pai, pudesse ser realizado, isto é, a realização do *Wunsch*, então a angústia lhe apareceria enquanto sinal.

Freud (1926/2014, p. 102) diz que a angústia tem a ver com a “a mais direta etiologia das neuroses”, e isso porque a angústia, enquanto sinal, é um alerta da proximidade da realização de alguma coisa da ordem de moções pulsionais infantis recalcadas que são sentidas como perigo pelo eu. É também mais ou menos isso que Safouan diz: “o sinal de angústia anuncia que a representação recalcada está prestes a passar a barreira inconsciente-consciente” (p. 57). E completa que existem coisas que, se feitas sem se saber que se faz, passam batidas, mas, se essas mesmas coisas por algum motivo passam pelo crivo do saber, isto é, da consciência do que se faz, facilmente pode o que era prazer transformar-se em desprazer. Essa paciente do exemplo poderia gozar em seus sonhos com o olhar do outro, poderia gozar de se sentir desejada e olhada por outro homem, mesmo que fosse o seu pai, desde que, convenhamos, não soubesse que gozava disso. Porque se souber, se isso passa de conteúdo inconsciente para consciente, o resultado provável será a angústia.

A angústia enquanto sinal, então, tem uma função, a de sinalizar a proximidade da realização de um desejo recalcado, que tem ligação com impulsos instintuais reprimidos e que deveria ficar à parte do eu e longe da consciência. Safouan (1986) vai além e diz que para Lacan a angústia é o sinal de proximidade do saber: “O que o neurótico recusa é a sua angústia” (p. 57). E podemos entender dessa passagem, também, que a angústia do neurótico tem a ver com aquilo que ele recusa saber, que é o que ele recusa que é a sua angústia. Podemos entender isso com outro exemplo dado por Moustapha Safouan, que na verdade não é dele, é de Helen Deutch, a quem ele faz a devida referência. Trata-se de uma criança que sabia que sua mãe tinha grande apreço por galinhas, e passava o dia olhando seus traseiros para constatar a presença ou não de algum ovo. O menino que constatava esse apreço passou a se fazer de galinha e a pedir que ela o apalpasse no traseiro. Moustapha Safouan diz que tudo isso se passava em um ambiente paradisíaco, e podemos entender que esse ambiente paradisíaco é o mesmo do sonho do telhado do exemplo anterior, ou seja, é paradisíaco porque é inconsciente, está na esfera do não saber, na esfera da fantasia, do gozo. Até que o irmão mais velho do menino montou-se em cima dele e o fez de galinha: “Você é galinha, você é galinha” (p. 53), e o menino respondeu “eu não sou galinha, eu não sou galinha” (p. 53); a partir daí, desse dia, data-se uma fobia infantil.

O que podemos apreender deste segundo exemplo para ajudar-nos a entender a relação de sinal da angústia com a realização de um desejo? Justamente que existe uma diferença importante entre representar e ser: “há diferença entre representar galinha e ser galinha” (p. 53). Mas o que denuncia a passagem desse “representar” para esse “ser”? Safouan diz: O gozo do outro. Por enquanto, de nossa parte, em Freud, podemos dizer que existe um esforço psíquico para que o desejo se mantenha distante de sua realização. Isto é, se de alguma forma o vazio deixado pela satisfação da necessidade, que Safouan chamou de Wunsch, ameaça a ser preenchido, satisfeito, se o desejo se aproxima mesmo de uma satisfação, então, angústia. Mas eis uma questão importante levantada por Safouan: não seria o recalque levantado justamente “para não perder o prazer”? (p. 54). Entendemos assim: para manter o prazer relativo ao não saber justamente operando, visto que, se satisfeito, então angústia? Essa é uma tese muito importante de Safouan, porque é um desdobramento possível daquilo que Freud está dizendo, que fará ponte com o que Lacan irá nos dizer sobre a relação de objeto na angústia. Segundo Safouan o recalque teria a função de impedir “o advento à consciência daquilo que Freud chama de representação do desejo” (p. 54), mas chama a atenção para o fato de que a própria representação já seria uma espécie de prazer, ou melhor, a representação do desejo já cercaria, conteria, um prazer. E diz que acontece o mesmo com a inibição: o eu inibe uma pulsão porque ela lhe acarretaria desprazer, mas como poderia algo causar desprazer e prazer ao mesmo tempo. Nós poderíamos responder a essa questão de algumas maneiras possíveis a partir da segunda tópica freudiana, já que isso só é possível graças à divisão subjetiva entre instâncias psíquicas e a elaboração entre pulsão de vida e pulsão de morte. Mas vamos responder com Safouan, porque neste momento é a sua tese que nos interessa: essa é a diferença entre ser galinha e se fazer de galinha, o que implica que o próprio desejo já seja em si uma defesa contra a angústia. Fazer-se de galinha implica uma satisfação da representação do desejo na fantasia, já ser galinha, ser colocado nesse lugar de ser galinha, tem a ver com a realização do Wunsch, e aí está propriamente a angústia. Se essa realização ameaça a se aproximar, então o eu emite o sinal da angústia. Daí a fala de Lacan (1962-1963/2005) de que a angústia é quando o que falta é a falta, ou melhor, de que a angústia aparece quando alguma coisa aparece no lugar da falta.

A angústia seria angústia do nascimento, e portanto não seria uma produção autoral do eu, mas sim uma reprodução de um estado afetivo vivenciado quando da experiência traumática do nascimento, estado afetivo que seria reproduzido pelo eu sempre que um perigo

se aproximasse; e, como vimos, um perigo quer dizer a possibilidade de realização do *Wunsch*, ou seja, a dupla origem da angústia mencionada por Freud em *Angústia e instintos* de 1933/2010 (p. 241), e em *Inibição, Sintoma e Angústia* Freud (1926/2014, p. 45). Mas precisamos nos ater a este ponto de maneira mais precisa: Qual é a relação entre o trauma do nascimento e os impulsos instintuais? Por que o eu reproduziria um afeto desprazeroso contra impulsos instintuais? Freud (1926/2014) nos responde: o nascimento é a primeira situação de perigo porque gera uma espécie de “convulsão econômica” (p. 95). É a convulsão econômica sentida que é temida, isto é, é algo da ordem pulsional que se teme. Posteriormente, todas as vezes – e isso de diferentes maneiras em diferentes momentos do “desenvolvimento” sexual do humano, que, sabemos, não é linear – que um impulso instintual ameaçar ser satisfeito por meio de um desejo infantil, o eu utilizará a angústia como sinal para se proteger. É por isso que o estado afetivo – aquilo que se sente no corpo – frente ao nascimento é o protótipo da angústia. E é por causa dessa “convulsão econômica” somada ao desamparo psíquico do recém-nascido que o nascimento é tido como um momento traumático. Então, a ligação entre o trauma do nascimento e o motivo pelo qual o eu usa a angústia com sinal é justamente o afeto.

Freud nos diz isso quando menciona que "o anseio na escuridão se torna angústia ante a escuridão" (p. 539). Porque na angústia ante a escuridão, entre o anseio e a escuridão, existe um conteúdo psíquico, ou seja existe um aparelho psíquico que dê conta de metaforizar e condensar conteúdos, ou seja, fazer algo com a escuridão, o que não existia quando da vida intrauterina e recém-nascida. Podemos supor que, sem o conteúdo psíquico possível à época desse anseio na escuridão, o que se temeria não seria propriamente a escuridão, mas o que se poderia sentir ante a escuridão, o que na verdade é a verdade, mas essa verdade é camuflada pelo psiquismo. À época do nascimento isso não era possível, e é por isso que o sinal da angústia é dado pelo eu frente à única coisa que se mantém de lembranças do nascimento: a convulsão econômica. Isto é, algo da ordem da perturbação da libido. E aqui começamos a nos aproximar da função de verdade da angústia, como afeto que não engana. Sendo assim, a função de engodo do desejo condiz muito bem com o que Safouan está dizendo sobre o desejo já ser uma defesa em relação à angústia.

Para este trabalho, talvez o que de mais importante podemos fisgar dos ditos de Safouan é o seguinte: “Face a angústia não se pode falar de defesa contra a angústia. Diante da angústia nada se pode” (p. 56). E isso nos faz pensar o que já está escancarado, que a

angústia não é o perigo, mas demarca o perigo; não é da angústia que o eu se defende, ele utiliza a angústia para se defender. Talvez não seja possível falar sobre a superação da angústia, porque a angústia tem uma função importante de demarcação do que é realmente o perigo: a convulsão econômica, ou melhor, o erguimento de algo de um lado da ordem dos impulsos instintuais (pulsão), e de outro da realização do desejo (Wunsch). A angústia tem uma função, e não é ela o perigo, mas é próprio da neurose enrijecer-se nessa função e torná-la disfuncional. E quando isso acontece? Quando a angústia, que teria uma função, extrapola e se torna ela própria disfuncional e avassaladora? O que se pode fazer? O que se pode enquanto analista frente a um paciente neurótico em um estado de angústia que não passa, mesmo depois de o perigo ter sido apontado como outro?

CAPÍTULO 3

A ANGÚSTIA EM LACAN

3.1 O que engana e o que não engana: a relação entre significante e angústia

Em Lacan (1962-1963/2005), fazendo referência a Freud, "a angústia é um afeto" (p. 28), que funciona "como sinal, no nível do ego, de um perigo vindo de outro lugar" (p. 29). Contudo, Lacan afirma que, para uma análise mais apurada do que acontece sob esse nome "angústia", não se deve seguir estritamente essas vias, justamente para não se cair em uma espécie de catalogação dos afetos, ou no método do análogo. Ele sugere, então, que a angústia seja estudada por uma terceira via, a que ele denomina "função de chave", que é propriamente "a função do significante" (p. 30). Seguiremos as pistas dessa chave em *O seminário, livro 10*.

3.1.1 A angústia e o significante

Lacan (1962-1963/2005) demarca a dificuldade de se falar sobre a angústia, desde os filósofos que a abordaram, até mesmo em Freud, já que, segundo ele, em *Inibição, Sintoma e Angústia*, diz-se de tudo um pouco, menos da angústia. Ele pergunta: "Será que isso quer dizer que não se pode falar dela" (p. 18)? A angústia não é da ordem da inibição, muito menos da ordem do sintoma, mas, então, o que se diz que acontece sob esse nome, angústia? Dizer que a angústia é uma reação catastrófica não contenta Lacan. Por mais que ele admita que seja realmente algo dessa ordem, é preciso, segundo ele, alçar a angústia para além da dimensão de uma simples emoção, por mais intensa que ela seja. A angústia é então um afeto, e o afeto "[...] não é o ser, dado em seu imediatismo, nem tampouco o sujeito sob forma bruta" (p. 23), mas não deixa de ser um afeto que tenha "estreita relação estrutural com o que é um sujeito" (p. 23). A angústia enquanto afeto tem relação importante na constituição do sujeito porque não deixa de ter relação importante com o significante. Essa é a chave da abordagem que citamos ainda há pouco. Não basta dizer que a angústia é um afeto, é preciso dizer como a angústia, por ser um afeto, tem relação com a estrutura do significante. O afeto tem relação com o significante na medida em que é justamente depreendido de significantes; o afeto "se desprende, fica à deriva" (p. 23), e de quê? Justamente de significantes. O que

sofre o recalque são os significantes, e não o afeto. Daí Freud dizer que a angústia não pode ser recalçada, e mais: que a angústia primeva está na origem do recalque. A angústia enquanto afeto tem relação com a estrutura do significante, porque, sendo um afeto aquilo que se depreende de significantes, não sofre recalque e fica à deriva, justamente, de significantes. Há algo que o significante não alcança; é lá que teremos notícia da angústia, ou melhor, teremos a angústia enquanto notícia.

De qualquer modo, a angústia não é um afeto qualquer, mas um afeto que, devido a sua “agudeza”, ajudaria a lançar luz sobre toda a teoria dos afetos, por isso Lacan (1962-1963/2005) propõe que ela seja abordada a partir do que é possível observar de suas manifestações na clínica psicanalítica. O analista seria então uma espécie de interpretador, que, por conta de sua experiência na clínica, pode até saber um bocado sobre a angústia, como identificar ou apontar, e até mesmo dosar a angústia dos analisantes, mas isso não poderia ser ensinado – a uma plateia, por exemplo – porque não se pode ensinar algo a alguém que não pode sabê-lo. Lacan está chamando a atenção para o fato de que, para entender algo da ordem da angústia, não basta que o analista comunique o que sabe, mas que se faça compreender. Segundo ele, é essa a diferença entre psicologia e psicanálise, sendo que a primeira tenta comunicar um ensinamento, enquanto que a segunda não deve operar por uma via docente, mas sim por aquela de se fazer compreender.

Não obstante, se o analista é uma espécie de interpretador, isso se dá na medida em que para o humano existe alguma coisa que não represente ela mesma, isto é, a noção de significante. Vejamos como isso também não deixa de ter relação com o desejo. Lacan (2005) diz que "um fenômeno só é analisável caso represente outra coisa que ele próprio" (p. 22). E só representa outra coisa que ele próprio na medida em que existe para o humano a dimensão do desejo e do engano. O desejo é um engano, tem função de engano em relação ao objeto, e esse engano do desejo em relação ao objeto é suportado de alguma maneira pela estrutura do significante. Veremos, adiante, como isso tem a ver com a noção de fantasia. Por ora, é preciso nos perguntar: isso que acabamos de dizer sobre a relação entre analista, interpretação, engano e desejo se aplica à interpretação da angústia? Penso que sim e não. Sim, porque a angústia, veremos, é o que não engana. E se é o que não engana é porque não é da ordem do significante. E não, porque, se a angústia não é da ordem do significante, não é também interpretável. Apesar disso, não deixa de se fazer presente na dialética do desejo. Dessa forma, a função interpretativa do analista em relação ao sujeito do desejo, no que isso

suporta o engano do significante, tem a ver com o fato de que a angústia, enquanto afeto, aponta para algo de fora da cadeia significante, algo da ordem do irrepresentável, daí, portanto, Lacan dizer que é um afeto que não engana. A angústia, então, ganha aspecto de indicador clínico de algo que escapa ao engano relativo ao desejo e ao seu suporte, o significante enquanto malha, tela, a saber, a fantasia. A angústia é, então, um indicador clínico do Real. Melhor dizendo, a angústia é a única tradução subjetiva de algo da ordem do Real.

Toda essa questão de ensino e de se fazer compreender desemboca no fato de Lacan (1962-1963/2005) considerar "que não existe ensino que não se refira ao que chamarei de ideal de simplicidade" (p. 30). Isto é, que o Real, sendo algo que não pode ser ensinado, é simples e deve ser abordado assim, por meio de uma máxima simplicidade. Aqui Lacan está direcionando o nosso olhar à simplicidade do traço unário, para dizer que no início subjetivo da vida significante de qualquer sujeito está esse traço: "No princípio é o traço unário" (p. 31). Isso quer dizer que entre o Real e os humanos existe o campo do significante, porque é a partir desse traço que o humano pode se constituir como sujeito. Mas, dizer que no princípio está o traço unário não equivale a dizer que não existe uma primazia do simbólico. Dada a primazia do simbólico, que então existe antes do sujeito, o traço unário preenche a marca invisível deixada no sujeito pelo significante.

Mas de onde vem esse traço unário que permite que o humano se constitua como sujeito? Isso pode ser identificável na clínica, quando se constata que existe algo de anterior a qualquer possibilidade de elaboração ou compreensão. A esse "anterior", esse "de onde vem", Lacan chama de "presença do Outro (A)". A angústia não deixa de ter relação com esse Outro anterior à própria constituição do sujeito. E isso porque o Outro sempre está ali: "É nesse caminho e com o mesmo intuito que se situa a indicação que já lhes dei acerca de algo que vai muito mais longe, ou seja, a angústia" (p. 31). Isso faz referência à relação da angústia com a pergunta *Che vuoi?*, que queres, justamente porque, mais do que relação com o Outro, a angústia tem a ver com o desejo do Outro, na medida em que "o desejo do homem é o desejo do Outro" (p. 31), mas também com o gozo do Outro. Não haveria motivo dessa pergunta essencial à estrutura do psiquismo, se não estivéssemos nos indagando sobre o que o Outro deseja de nós enquanto eu. O que Lacan nos dá de indícios, nesse momento, sobre isso, tem a ver com uma fratura a nível da significação de si próprio, e que se busca no Outro. Ao humano, resta o não saber o que se é, ou de onde se vem; carregar uma marca de um traço

que o insere em uma cadeia significante e que o inscreve enquanto semelhança e diferença para o outro que dele cuida, que ocupa, por hora, toda a dimensão do Outro enquanto lugar. O Outro é então, nos diz Lacan (1964/2008), inconsciente, e lugar do significante; “o Outro é o lugar em que se situa a cadeia do significante que comanda tudo o que vai poder presentificar-se do sujeito, é o campo desse vivo onde o sujeito tem que aparecer” (p. 200).

3.1.2 A divisão subjetiva

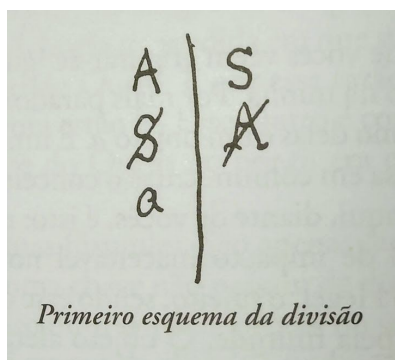


Figura 1. Esquema da divisão subjetiva (Lacan, 1962-1963/2005, p. 36).

Disso decorre o que Lacan chama de operação de divisão. É porque o sujeito (S) se direciona a esse Outro (A) originário, como lugar do significante, que acaba situado e determinado pelo significante, tornando-se um sujeito barrado (\$). Vejamos. Lacan corta esse A e esse S, fazendo referência ao traço unário, o que faria com que de (\$) e (~~A~~) existisse um resto, *a*. Traduzindo essa operação, podemos pensar o seguinte: no campo do Outro (A), o sujeito é barrado depois de marcado pelo traço unário do significante que buscou no campo do Outro, tornando-se (\$); e no campo do sujeito, o Outro (A) é também barrado, porque não detém uma única significação possível para o sujeito, já que é também atravessado pelo significante, tornando-se nessa operação o (~~A~~). Sobre o *a*, ele também se encontra nessa operação do lado do campo do Outro, isso porque, diz Lacan: "Esse resto, esse Outro derradeiro, esse irracional, essa prova e garantia única, afinal, da alteridade do Outro, é o *a*" (p. 36). O que precisamos demarcar neste momento é que, dessa operação de divisão do sujeito, o sujeito (\$) e o Outro (~~A~~) recebem a marca do traço unário, que faz referência ao que estamos chamando aqui de dimensão do engano, propriamente a dimensão do significante. O sujeito mítico, o pedaço de carne (S) e o Outro, que se supõe onisciente, saem marcados do

contato com o mais simples do significante, o traço unário. O resultado disso é um resto, um objeto *a* inassimilável, inscrito como objeto faltoso por excelência, que faz referência ao vazio.

3.1.3 A sexualidade e a morte

Desse vazio, podemos dizer que duas faltas se recobrem: uma falta em relação ao Outro, que é, justamente, da ordem do significante, “[...] pelo fato de que o sujeito precisa do significante e de que o significante está primeiro no campo do Outro” (Lacan, 1964/2008, p. 201); e uma falta relativa ao real, que é da ordem do sexo e da morte, “porque ela se reporta a algo de real, porque o vivo, por ser sujeito ao sexo, caiu sob o golpe da morte individual” (p. 201). É importante salientar que Lacan (1962-1963/2005) alerta que não existe falta no real, porque “a falta só é apreensível por intermédio do simbólico” (p. 147); a falta é sobre um lugar vazio a nível da apreensão simbólica, isto é, há algo que falta, para usar o exemplo de Lacan em relação à biblioteca: “Aqui está faltando o volume tal em seu lugar” (p. 147). Não existe falta no real, mas nota-se uma falta por via do simbólico. E isso se aplica à morte na medida em que, nos diz Lacan (2005), a capacidade simbólica do humano diz respeito justamente a sustentar à distância a relação com o objeto: “O que caracteriza a espécie humana é justamente cercar o cadáver de algo que constitua uma sepultura, de sustentar o fato de que isso durou” (p. 36). Entendo que “sustentar o fato de que isso durou”, por meio de uma sepultura, tenha a ver com sustentar uma relação de presença/ausência, o que já é propriamente uma dialética significante. O que já é sustentar algo da ordem do objeto por meio de um véu. É tentar sustentar via rodeios algo que não se inscreve de fato, é tentar rodear a morte com palavras e rituais, com uma trama simbólico-imaginária, mas justamente porque com a morte não existe conversa. Existe algo em relação à morte de que o significante não dá conta; por isso mesmo ele retornará sempre ao mesmo lugar.

Já em relação ao sexo, ou melhor, sobre a não inscrição da diferença sexual, nos diz Lacan (1964/2008), “A sexualidade se instaura no campo do sujeito por uma via que é a da falta” (p. 201). Quer dizer que de ser macho ou ser fêmea o psiquismo só situa equivalentes por meio de um significante privilegiado, o falo, que funciona na medida em que demarca, justamente, a sua presença ou ausência. O falo é um significante privilegiado que engendra significações em torno da diferença sexual, que tem a ver com a capacidade do humano em

mediar a presença ou ausência de um objeto. Ou seja, o vazio tem relação com a não inscrição da diferença entre os sexos, e não poderia ser assimilável se não houvesse a possibilidade de sustentação de uma ausência por meio da dialética significante e, propriamente, de um significante privilegiado, o falo. Um bom exemplo disso decorre do fato de que, para o humano, não existe uma síntese possível em relação à genitalidade, isto é, não existe para o humano o desenvolvimento de uma convergência genital de sua sexualidade. Lacan (1962-1963/2005) dá como exemplo o funcionamento da vagina: "O que significa isso [...] senão que a vagina entra em funcionamento na relação genital por um mecanismo estritamente equivalente a qualquer outro mecanismo histérico?" (p. 83). O que quer dizer que, mesmo quando da realização de uma atividade por via genital, existe um vazio, um furo, que faz com que algo tenha que funcionar, digamos assim, por meio de um engano.

3.1.4 O vazio e a angústia

Lacan (1962-1963/2005) menciona que a seriedade dos estudos sobre a angústia, dependem, seja sob qual for a maneira de abordar esse fenômeno, de relacioná-la com o vazio. E diz, com base na clínica psicanalítica, que é justamente quando alguma coisa aparece no lugar desse vazio que a angústia é desencadeada: "Tudo o que pode manifestar-se nesse lugar nos desorienta, se assim posso dizer, quanto à função estruturante desse vazio" (p. 67). A angústia é um afeto que funciona como um sinal quando algo aparece para o sujeito no lugar desse vazio. Mas vimos que existe a possibilidade do engano, que é da ordem do significante. Em relação a esse vazio, a esse furo, a essa não inscrição, existe tanto a possibilidade do engano por via significante, quanto a possibilidade da angústia enquanto sinal quando algo aparece em seu lugar. É daí que podemos começar a considerar o engano como uma alternativa à angústia.

Mas o que possibilitaria então, a relação do humano com alguma realidade, de maneira a se pautar por um engano, digamos, contínuo? O que faz com que seja possível que, a cada passo dado por um sujeito, ele não caia nesse buraco da não-inscrição, que não dê de cara com esse furo a todo momento? Sabemos que é o significante o responsável pela possibilidade de fazer frente ao furo, tomá-lo por um engano, mas como isso se mantém? É pelo deslizamento de uma cadeia significante. Se para Freud a realidade é sempre realidade fantasística, para Lacan é a fantasia que tem a função de enquadrar o desejo por via desse

engano, e, portanto, fazer tela para o Real. É por meio da fantasia que o sujeito mira um objeto que de alguma forma não irá tamponar esse vazio – mas é claro, sem saber disso, e, portanto, engane-se. É a fantasia que possibilita que o desejo seja satisfeito de maneira parcial e, se parcial, então, mantido enquanto função. É por meio da fantasia que a pessoa mira uma satisfação total, mas obtém uma satisfação parcial, que permite que ela continue desejando outra coisa, e depois outra coisa. Portanto, faz-se necessário entendermos o cruzamento entre significante e fantasia: “A fantasia, o \$ em relação ao *a*, adquire aqui o valor significante da entrada do sujeito na dimensão que o leva à cadeia infinita de significações a que se chama destino” (p. 78). É a fantasia que permite com que o sujeito sustente, por via de uma cadeia significante, uma relação de engano, digamos assim, mais permanente, ou por mais tempo, em relação ao objeto. No final das contas, é a fantasia que protege o neurótico da angústia: “Essa fantasia de que o neurótico se serve, que ele organiza no momento em que se serve dela, o impressionante é que ela é justamente o que melhor serve para se defender da angústia, para encobri-la” (p. 60).

Na relação do vazio com a sexualidade, é importante demarcarmos que, para a psicanálise, a sexualidade não tem a ver com a biologia. Lacan (1962-1963/2005) não nega que os seres vivos tenham algo da ordem de necessidades instintuais, mas diz que existe, de uma vez por todas, quando da entrada na linguagem, uma distância importante entre a necessidade biológica e a possibilidade de satisfação de desejos. Também, Lacan (1962-1963/2005) nos diz em relação à neurose, por exemplo, que “[...] a economia das satisfações ali envolvidas” seja “infinitamente menos ligada a ritmos orgânicos fixos” (p. 17). Essa distância, veremos, é o desejo. Por hora, digamos que isso quer dizer que para o humano é diferente de todos os outros seres vivos porque existe um corte em relação à linguagem. Vejamos em suas palavras: “As referências biológicas, as referências à necessidade são essenciais, é claro; não se trata de as rejeitarmos, mas desde que percebamos que, de fato, a diferença estrutural muito primitiva introduz rupturas nelas, cortes, introduz de imediato a dialética significante” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 78). Isto é o mesmo que dizer que, quando se trata do humano, atravessado e constituído como tal pelo significante, não existe mais necessidade “pura” como nos outros seres vivos, isto é, que a necessidade de um bebê em se alimentar pode e é, uma vez atravessada pelo significante, lançada à categoria de demanda, e depois de desejo, e isso nunca sem a intervenção da dimensão do Outro – se o Outro é o tesouro dos significantes é porque sem a dimensão do Outro não existiria significante, e

vice-versa. A demanda então é nunca sem fazer referência à necessidade, como por exemplo, no caso da pulsão oral existe a referência à boca e aos outros órgãos referentes ao processo digestivo de entrada. Dito de outro modo, em relação à pulsão oral, tem-se menos a necessidade de alimentar-se, mas não que ela não exista, e sim que o que se demanda por via desse alimento é o Outro, mesmo que fazendo referência ao seio e à boca.

Assim, é possível pensarmos em objetos demarcados pela psicanálise e em como isso funciona pela passagem da necessidade à demanda, que nunca é sem referência à sexualidade. Lacan diz que primeiro a criança demanda o seio, mas "mais tarde, quando a demanda feita à mãe se inverte numa demanda *da* mãe, há o objeto chamado cíbalo. Não entendemos qual seria o privilégio desse objeto, a não ser pelo fato de que também ele está relacionado com uma zona chamada erógena" (p. 79). Nesse sentido as fezes só teriam caráter privilegiado na cadeia significante e virariam a demanda do Outro por estarem relacionadas a uma porta de entrada/saída do corpo que funciona como zona erógena. É de uma borda, de um limite, de um litoral que se trata aqui. E limite, litoral, borda de quê? Ora, em torno do furo, delimitação do vazio. A verdadeira importância das fezes, quando a criança apreende que é isso que a mãe lhe demanda em forma de amor, e então demanda a produção e eliminação das fezes pela criança, está na relação que esse objeto tem com a zona erógena e com o corte que ela possibilita: "[...] trata-se apenas de um dejetivo que designa a única coisa que importa, ou seja, o lugar de um vazio" (p. 79). O lugar de um vazio que, por via de um engano, transformou as fezes em produção de um objeto demandado. A criança apreende que a mãe lhe demanda algo, que naquele momento são as fezes, mas apreende também que no fundo dar a sua mãe as suas fezes é um ato de amor. Aqui temos bem exemplificada a noção de engano: dar ou não dar esse objeto, esse dejetivo, tirá-lo ou não tirá-lo de seu corpo, sacrificar ou não sacrificar, ceder ou não ceder uma parte de seu próprio corpo, pode representar amar ou não amar, ser amado ou não ser amado.

Não tem a ver com a biologia, por exemplo, porque a função do órgão, dessa zona erógena em questão, o ânus, é extrapolada. Assim também como a função dita biológica, fisiológica, etc. de todo o corpo humano uma vez atravessado pelo significante. Mas aí reside novamente uma questão importante: o significante não alcança tudo, não dá conta de tudo, e é aí que existe um resto, como algo que se perde, algo que fica de fora. Dizendo com outros nomes: existe algo da ordem do Real para além da possibilidade da inscrição no psiquismo, isto é, que ex-siste, que não cessa de não se inscrever, que retorna sempre ao mesmo lugar. E

existe o engano, que é da ordem do registro do imaginário e do simbólico, isto é, do tecimento da função significante: "[...] o significante gera um mundo, o mundo do sujeito falante, cuja característica essencial é que nele é possível enganar" (p. 87). Possível se enganar do quê? Daquilo que não se inscreve, que é inassimilável. Daquilo que é traumático, o Real.

Vimos que o que engana é o significante, e isso quer dizer, segundo Lacan, que “o significante gera um mundo, o mundo do sujeito falante, cuja característica essencial é que nele é possível enganar” (p. 87). Com o significante é possível que a realidade humana exista por meio da fantasia, uma trama simbólico-imaginária que faz frente ao real. Real porque ex-siste, ou seja, não cessa de não se inscrever no psiquismo, e é da ordem do trauma. Por esse motivo, de que existe algo para a realidade humana que o psiquismo não alcança, que não se inscreve, somos alçados à dimensão do Outro e passamos pela operação de divisão. Assim, "o sujeito, ali onde nasce, dirige-se ao que chamarei sucintamente de forma mais radical da racionalidade do Outro" (p. 75). Isto é, posiciona-se em uma cadeia significante para que tenha relação com o Outro. É justamente porque, ao se tratar do humano, existe uma fratura, um distanciamento entre a palavra e a carne, ou seja, todo um campo deficitário em relação ao conhecimento do que é ser o que somos, do que é ser humano, de onde viemos, para onde iremos, etc, que nos direcionamos ao campo do Outro supondo-lhe algum saber, em busca de algo que nos inscreva em uma cadeia significante, em algo que nos inscreva em um lugar de pertencimento, de filiação.

Esse vazio, que vimos ser estruturante para o psiquismo, porque surge do – mas também engendra o – engano de ordem significante, faz com que a realidade humana seja então possível. Desse vazio, pode-se dizer que é importante que permaneça operando como vazio, “aquilo que designo como o lugar do branco, o lugar do vazio, sempre desempenha uma função essencial” (p. 84). Lugar essencial porque é o que permite que a função do desejo seja exercida, uma vez que, sem esse furo, não há espaço para o desejo, não há espaço para a fantasia, não há espaço para o engano. A angústia, por sua vez, é um sinal de que algo aparece para o sujeito exatamente nesse lugar, isto é: “É o surgimento da falta sob uma forma positiva que constitui a fonte da angústia” (p. 72). A angústia é o que não engana uma vez que é sinal de que algo da ordem do real aparece justamente nesse lugar reservado para o vazio. Uma vez que algo aparece nesse vazio, isto é, que o que falta seja justamente a falta, a realidade estremece. Isso quer dizer que a angústia é sinal de que o sujeito se encontra

demasiadamente perto de alguma coisa da ordem do real, e logo, sem possibilidade de engano via significante, algo para que nem mesmo a fantasia dê conta de fazer tela em algum dado momento. Isso quer dizer, segundo Lacan, que o “*isso é o que não engana*” é a verdadeira substância da angústia.

3.2 Além do que se vê: a via imaginária da angústia

Em Lacan (1962-1963/2005), a angústia tem relação com o desejo do Outro no âmbito da pergunta “que quer ele a respeito desse lugar do eu?” (p. 14). Isso implica dizer que é por via de um não saber relativo ao que o Outro quer, que o encontro com este desejo se torna angustiante. Melhor dizendo, é por não saber que objeto *a* eu sou para o desejo do Outro que esse encontro torna-se, então, angustiante. Contudo, essa lógica só é válida para um nível relativo à constituição do objeto *a*; nas palavras de Lacan: “isso afinal de contas, só é válido no nível escópico” (p. 353). Se o encontro é angustiante na medida em que é relativo a um não saber a respeito do *a* na economia do desejo, é no nível do desejo escópico que a estrutura do desejo está mais desenvolvida a ponto de exercer a sua função de alienação fundamental, o que faz com que o *a* esteja ainda mais mascarado. Mas o momento do surgimento da angústia, enquanto função, não é o mesmo que marca do objeto *a* em seu momento de constituição. A angústia sinal é relativa ao momento de cessão do objeto, e isto se dá de maneira mais demarcada no nível escópico. Já a constituição do objeto *a*, ou essas marcas deixadas por sua constituição, remonta outros níveis da relação com o desejo, a saber, o nível oral, o nível anal e o nível fálico.

No nível oral, a angústia já aparece sem qualquer relação de articulação com a demanda ou o desejo do Outro: “Singularmente, essa manifestação da angústia coincide com a própria emergência no mundo daquele que virá a ser o sujeito. Essa manifestação é o grito” (p. 354), que guarda função justamente com o âmago do Outro. Dessa forma, é o grito que escapa ao lactente, e sobre o qual ele próprio devido ao seu estado de emergência não pode fazer nada, que Lacan pede aos seus ouvintes para considerarem o “ponto de partida do primeiro efeito da cessão” (p. 354). Essa é a angústia a que Lacan dá o nome de original. Mas diferentemente de Freud, que considera que o trauma do nascimento seja relativo à separação da mãe, Lacan diz que o trauma do nascimento diz respeito à “própria aspiração de um meio intrinsecamente Outro” (p. 355). Ou seja, que não tem a ver com a separação da mãe, até

porque, considera que a separação que existe é do feto em relação aos envoltórios embrionários, isto é, que é sempre algo de si mesmo que se perde. Por exemplo, no desmame, para Lacan, é a criança que se desliga do seio, é ela que se desmama. E assim o faz, na medida em que o seio, para ela, é parte dela mesma. O seio não é da mãe enquanto outro, e nem da mãe enquanto Outro. Ele chega a dizer que “falta ao objeto primário que chamamos de seio uma ligação plena com o Outro” (p. 356), de forma que o desmame não constitui um vínculo a ser rompido com o Outro, na medida em que o seio é no máximo “o primeiro sinal desse vínculo” (p. 356). É digno de nota que Lacan (1962-1963/2005) enfatiza não existirem claras evidências de ligação entre o trauma do nascimento e o desmame, dizendo não se tratar de uma relação simples, mas sim uma certa relação de contemporaneidade.

Já o nível anal é considerado “o primeiro suporte da subjetivação na relação com o Outro, ou seja, aquilo em que ou através de que o sujeito é inicialmente solicitado pelo Outro a se manifestar como sujeito” (p. 356). É nesse nível, aliás, que o desejo aparece pela primeira vez, como formado, e tem como marca voltar-se “contra a função anterior que introduziu o objeto *a* como tal” (p. 357). No nível da oralidade, o desejo pode ser apreendido como um desejo de desmame, na medida em que a criança brinca de soltar o seio e tornar a pegá-lo; no nível anal trata-se de um desejo de reter. No primeiro nível, já se trata de um objeto *a*, bem demarcado, primitivamente produzido, mas já existente como produto da angústia. Em ambos os casos, já existe relação do sujeito com o objeto, na medida em que se trata “de um objeto escolhido por sua qualidade de ser especialmente cedível [...] e se trata de um sujeito a ser representado por *a*, função esta que continuará essencial até o fim” (p. 357).

A angústia tem relação com os objetos seio e fezes, na medida em que estes são colocados à disposição da função da demanda. Quanto a isso Lacan diz o seguinte: “Por um lado, existe o ponto primitivo da inserção do desejo, constituído pela conjunção, num mesmo parêntese, do *a* e do D maiúsculo da demanda, e por outro, existe a angústia” (p. 357). E é assim, em relação a esses dois objetos, que podemos entrever a angústia tendo uma função intermediária (e não intermediadora) entre o gozo e o desejo. Ela está logicamente entre o gozo e o desejo em relação a um objeto perdido: “[...] toda função do *a* refere-se apenas à lacuna central que separa, no nível sexual, o desejo do lugar do gozo, e nos condena ao imperativo que faz com que, para nós, o gozo, por natureza, não esteja prometido ao desejo” (p. 359). Daí Lacan dizer que antes, de haver desejo, é preciso que haja angústia, que o desejo enquanto função só é possível depois de a angústia ter existido enquanto função: “A angústia,

portanto, é um termo intermediário entre o gozo e o desejo, uma vez que é depois de superada a angústia, e fundamentado no tempo da angústia, que o desejo se constitui." (p. 193). Mais precisamente, a angústia se faz presente no momento do corte e é sinal, justamente, da divisão entre o gozo e o desejo.

Trata-se novamente da divisão do sujeito em relação ao significante. O sujeito do gozo, mítico, o S , é barrado tão logo entra em contato com o Outro. Desse encontro tem-se como resultado o sujeito barrado $\$$, o Outro barrado A e um resto, a . Este objeto a , Lacan nos diz, poderia ser denominado com a função de metáfora desse sujeito do gozo, S . Mas não o é, na medida em que o a não pode, por estrutura, ser reconhecido por um significante, "Ora, ele é justamente o que resiste a qualquer assimilação à função do significante, e é por isso mesmo que simboliza o que, na esfera do significante, se apresenta como perdido, como o que se perde para a significantização" (p. 193). E completa: "Mas é ao querer fazer esse gozo entrar no lugar do Outro, como lugar do significante, que o sujeito se precipita, antecipa-se como desejante [...] no sentido de que ele aborda, aquém de sua realização a hiância do desejo no gozo. É aí que se situa a angústia" (p. 193).

3.2.1 O grafo do desejo

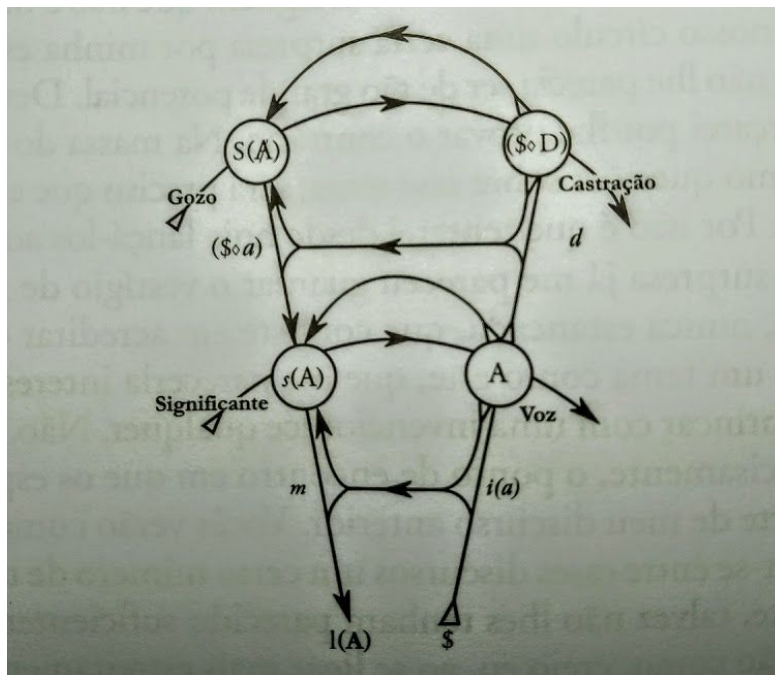


Figura 2. Grafo do desejo (Lacan, 1962-1963/2005, p. 12).

Vimos que, para Lacan (1962-1963/2005), é lançado na falta referente à sua significação que o sujeito se direciona ao Outro enquanto lugar do significante no intuito de que lhe seja dada uma espécie de reconhecimento. Vimos também que a angústia é um afeto que tem relação essencial com o desejo do Outro, e que isso tem a ver com a pergunta *Che Vuoi?*, o que queres? Ou melhor “Que quer ele a respeito desse lugar do eu? (p. 14). É no jogo da dialética existente entre os dois andares do grafo do desejo, no que isso tem relação entre o desejo e a identificação narcísica, que veremos surgir a função da angústia: “É no jogo da dialética que ata tão estreitamente essas duas etapas que veremos introduzir-se a função da angústia” (p. 15).

No grafo do desejo da página 12 podemos situar tanto (A), como o lugar do significante, quanto $s(A)$, que é o momento da significação do Outro. Não deixemos passar que um é um lugar, e o outro é um momento. A angústia surge no nível escópico quando a significação que sustenta $i(a)$ é inexistente, fazendo com que o (A) se torne inconsistente. Isso se dá porque algo aparece no lugar destinado ao $(-\phi)$, que é justamente, segundo Sônia Leite (2011), a “falta que sustenta a imagem corporal” (p. 70). Ela completa “O objeto a perdido, e por isso causador do desejo, se põe diante do sujeito e, ao emergir, provoca o desmoronamento da imagem corporal” (p. 70).

Torna-se curioso o fato de que, logo após apresentar a imagem do grafo pela primeira vez n’*O seminário, livro 10: a Angústia*, Lacan (1962-1963/2005) diga: “Aliás, pode ser que a forma dele nunca lhes tenha afigurado como a de uma pêra de angústia. O que talvez não seja evocado aqui por acaso” (p. 13). Pera de angústia é um instrumento de tortura que foi utilizado comumente na idade média em blasfemadores, mulheres e homossexuais. Funcionava da seguinte maneira: a pera da angústia era introduzida nos orifícios dessas pessoas, justo nos lugares onde lhes era suposta a satisfação sexual; na boca, vagina e ânus, respectivamente, em cujo interior ela abria suas quatro pétalas no momento em que o torturador girava um parafuso, causando dor e eventualmente a mutilação do órgão envolvido.

Mas o que pode ter a ver o grafo do desejo com a pera de angústia? Por qual motivo Lacan utiliza essa metáfora a essa altura? Talvez tenha a ver, justamente, com o fato de que algo apareça de maneira positivada em um lugar que deveria por função ficar vazio para a função do desejo. Isto é, que tenha a ver com o aparecimento do objeto a , justamente no lugar

em que o vazio deveria operar para sustentar o desejo; no caso do nível escópico, a imagem corporal.

Vejamus essa mesma metáfora por outra perspectiva ou outra interpretação possível. Eidelsztein (2018) nos diz que o grafo do desejo é constituído ao redor de um furo: “O grafo do desejo é o grafo do desejo, porque sua estrutura topológica fundamental consiste em ser constituído ao redor de um furo, e Lacan, desde o começo de seu ensino, nunca deixou de destacar que o desejo [...] não é uma relação ao objeto, mas uma relação à falta” (p. 135). Esse furo sobre o qual o grafo do desejo é constituído fica entre as duas linhas principais do grafo, a saber, no andar de baixo, de $s(A)$ para A , e no andar de cima, de $S(A)$ para $(\$ \diamond D)$. Ao se tratar do sujeito, se o psicanalista manobra a análise de maneira a produzir um fechamento desse intervalo entre essas duas vias, “produzirá, conseqüentemente, uma expulsão do sujeito para fora da experiência psicanalítica, um por fora em que o sujeito tentará recuperar seu lugar enquanto desejante” (p. 134). Já em relação ao objeto causa do desejo, o objeto a , é possível supor que, se ele aparece no lugar destinado a esse furo, sobre o qual grafo do desejo se constitui, o resultado é – para utilizar a metáfora feita por Lacan, que estamos tentando entender – a tortura da pera da angústia, isto é, a positivação de um lugar destinado à negatividade do desejo. Forçando ainda mais a metáfora, talvez não seja à toa que a pera da angústia seja colocada em zonas erógenas, que, para Lacan, só o são porque têm, além da característica de corte, a característica de vazio: lá onde deveria operar o desejo, pela negatividade do objeto, eis que ele surge de maneira positivada.

Para além da metáfora da pera da angústia, a relação entre o grafo do desejo e a função angústia pode ser demonstrada a partir da ênfase de Lacan a outras duas vias do grafo, as vias de retorno relativas às duas vias principais já citadas. As duas vias de retorno em questão são de $i(a)$ a m e de d a $(\$ \diamond a)$. Respectivamente, da imagem do outro a eu (*moi*) e do desejo à fantasia. E diz Lacan (1962-1963/2005): “A distância entre elas, e que estará no princípio de tudo que percorrermos, torna homólogas e distintas, ao mesmo tempo, a relação com o desejo e a identificação narcísica” (p. 15). Os efeitos característicos relativos a esses termos dizem respeito ao fato de que é através da imagem do outro que se reconhece enquanto eu, e é através da fantasia que se reconhece o desejo. Resumindo, a imagem do outro faz suporte ao eu, e a fantasia faz suporte ao desejo. Faz suporte quer dizer sustenta, ou melhor, tem efeito de sustentação. Daí que a dialética relativa a cada uma dessas vias diz respeito à forma em que o eu se sustentará na imagem do outro, e a forma com que o desejo

se sustentará na fantasia. São vias distintas, desejo e identificação narcísica, mas também homólogas, porque se desenvolvem de maneira semelhante.

É importante destacar que, segundo Eidelsztein (2018), o fato de que o objeto a faça sempre referência ao desejo do desejo do Outro, requer, por conseguinte, que a pergunta “*Che Vuoi?*” exija a saída do circuito imaginário, isto é, exija a passagem, a travessia, do primeiro para o segundo andar do grafo. Ou seja, requeira a passagem do plano imaginário para outro plano. Do plano do imaginário ao plano da pergunta. No grafo completo isso se dá através de um percurso, no qual não é possível chegar a um ponto, sem que se passe, inevitavelmente, por um ponto anterior. Isto é, não é possível que o sujeito ($\$$) esteja às voltas com a fantasia ($\$ \diamond a$), sem antes percorrer no mínimo o percurso relativo a $i(a)$, m , $I(A)$, e A , para então chegar em d . Esse percurso do imaginário é uma armadilha já que “é percorrido sem passar pela cadeia superior” (p.153), o que faz com que o eu fique “aprisionado na deriva das significações, $s(A)$, e que sua estrutura faça com que uma significação somente remeta a outra significação. Esse circuito, enquanto tal, reproduz o círculo infernal da demanda” (p. 153). Para sair desse circuito, fazendo recurso a esta pergunta “que quer ele a respeito desse lugar do eu”, o sujeito se identifica mais do que a uma imagem do outro, ao desejo do Outro. Qualquer situação que abale essa cola, digamos assim, que ata o desejo à identificação narcísica, faz com que a angústia seja a maneira radical com que a relação do sujeito com o desejo seja mantida.

Aqui temos um ponto de esclarecimento importante sobre o motivo pelo qual Lacan (1960-1961/2010, p. 445) enuncia que a angústia é uma maneira radical de sustentar a relação do sujeito com o desejo. É porque o que sustenta o desejo em todas as outras situações – a identificação ao desejo do Outro, e a possibilidade que o desejo seja o desejo do Outro – não está em vias de operação. Quando isso acontece, quando um objeto perturba o eu ideal $i(a)$, é o sinal de angústia que mantém a relação com o objeto do desejo. É quando $i(a)$, originado na imagem especular, não tem a consistência da outorgação simbólica dada pelo Outro, que a imagem do corpo próprio desmorona, e a falta à nível escópico falta. É nesse momento que a angústia aparece como sinal em relação ao perigo, de maneira mais demarcada.

Contudo, é necessário enfatizar que não existem dois tempos distintos, o do imaginário e o do significante. Dizer que é preciso aceder do circuito imaginário para uma parte superior do grafo, que diz respeito à função do Nome do Pai, gera uma espécie de confusão. Tanto que, n’*O seminário, livro 10*, Lacan volta a essa questão para sanar qualquer

dúvida dos seus ouvintes a esse respeito: “Gostariam de uma articulação mais precisa entre o estádio do espelho [...] e o significante” (p. 39). E nos diz: “Não creio que haja dois pontos no que eu ensinei um dia, um tempo que estaria centrado no estádio do espelho e no imaginário e, depois disso [...] na descoberta que eu teria feito, subitamente, do significante” (p. 39). A resposta de Lacan (1962-1963/2005) não poderia ser mais precisa a esse respeito: “A articulação do sujeito com o pequeno outro e a articulação do sujeito com o grande Outro não almejam separar” (p. 40), ou melhor, a relação especular depende do fato de que o sujeito se constitui no lugar do Outro “e de que a sua marca se constitui na relação com o significante” (p. 41). Ou seja, o fato de que a criança se volta para o adulto, quando do estágio do espelho, para depois retornar à imagem que vê à sua frente, significa que quem ratifica o valor dessa imagem, $i(a)$, é o A. E que, portanto, não há dois momentos distintos.

O que há é uma via de uma alienação imaginária, que surge como possibilidade de oposição à alienação simbólica: “Se o sujeito tenta escapar da alienação primeira – a do significante – encontra como recurso a imagem alterada do outro” (Eidelsztein, 2017, p. 108). Isso significa que o sujeito esteja às voltas com duas alienações, e que o eu seja duplamente determinado, primeiro por (A) e depois por $i(a)$; primeiro pelo lugar do significante, e depois pela imagem do outro. E isso nos ajuda a responder às nossas questões: qual é a relação do grafo do desejo com a função da angústia? E o que isso tem a ver com o que ata o desejo à identificação narcísica? Este mesmo autor diz que o circuito imaginário do grafo do desejo “[...] tem seu ponto de detenção na petrificação diante do significante do ideal do Outro, $I(A)$, ou na fixação num círculo que não termina nunca, a metonímia da significação do eu” (p. 143). Trata-se do “circuito (metonímico) imaginário” (p. 112) e do “curto-circuito (petrificação) em $I(A)$ ” (p. 112). Por um lado, a identificação do sujeito ao significante da onipotência do Outro $I(A)$, ou seja, no Um do significante do Outro que lhe dá caráter de onipotência, o que corta o movimento e o petrifica nesse lugar. Por outro, faz o sujeito percorrer uma via do grafo que sai de $s(A)$, passa por (A), desce para $i(a)$, depois vai para o (m) e sobe novamente para o $s(A)$, o que constitui o “círculo infernal da demanda” (p. 115).

A resposta às nossas perguntas se articula da seguinte maneira: “toda demanda produz uma margem que abre um campo – o além da demanda – que se chama desejo” (p. 118). Veremos que essa margem é vivenciada pelo sujeito como angústia quando se apresenta sob a forma de precipício. Daí fazer sentido dizer que a angústia é uma espécie de vertigem. O que acontece é que, uma vez perdida toda a possibilidade de satisfação por via da necessidade, a

demanda, que já é significativa, se transforma em condição absoluta para o desejo, que é por sua vez uma espécie de imposição à condição de Onipotência do Outro. Ou seja, o fato de que o desejo seja um rebento em relação à demanda lança o sujeito em vias de um abalo à identificação do Um do significante do Outro: “Justamente, pelo fato do Outro não ser Onipotente é que Lacan vai dizer que essa margem, implica para o sujeito, a vivência de um abismo que produz vertigem, ou seja, a clínica da angústia” (p. 119). A angústia é, então, o abalo da onipotência do Outro, no momento em que o desejo surge como um rebento à demanda. Podemos dizer que, no momento em que o Um do significante do Outro, I(A), deixa de dar consistência à via de alienação narcísica, que já é uma espécie de saída à alienação simbólica, a função da angústia estremece a realidade. Dito de outro modo: é no momento em que o olhar do Outro não consegue ratificar a imagem do outro, fazendo assim que o eu perca sua consistência, que a angústia aparece enquanto sinal.

Não é à toa que Lacan (1962-1963/2005) diz da relação da angústia com o fenômeno da despersonalização. É quando o sujeito não consegue mais se reconhecer na imagem em que vê, e isso porque: “Se o que é visto no espelho é angustiante, é por não ser passível de ser proposto pelo reconhecimento do Outro.” (p. 134). Daí também Lacan dizer que o essencial da relação entre o sinal da angústia e o eu se assenta na relação de $i(a)$ com a : “[...] e precisamente pelo que aí temos de buscar de estrutural, a saber, o corte (p. 135). Aquilo que podemos apreender como imagem especular deixa alguma coisa de fora da conta: “[...] esse reconhecimento, em si mesmo, é limitado, pois deixa escapar algo do investimento primitivo em nosso ser que é dado pelo fato de existirmos como corpo” (p. 71). Isso que escapa ao investimento à imagem de nossa própria forma, esse resto, “esse resíduo não imaginado do corpo” (p. 71), pode vir a se manifestar justamente no lugar desse vazio. Isso é, propriamente, o objeto a , não especularizável.

3.2.2 O estágio do espelho

Lacan (1966/1998), em seu texto intitulado “O estágio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica”, referente a uma comunicação feita ao XVI Congresso Internacional de Psicanálise em Zurique, em 1949, diz que a concepção do estágio do espelho opõe, de uma vez por todas, o “eu” revelado pela experiência analítica ao “eu” cartesiano, aquele do “*penso logo existo*”. Utilizando-se de um

experimento de Henri Wallon, denominado “A prova do Espelho”, mas distanciando-se das concepções teóricas deste, Lacan (1966/1998) alega que o filhote de humano, mesmo em uma idade em que tem inteligência instrumental menor do que a de um chimpanzé, consegue um feito que tal animal não consegue: reconhecer sua imagem no espelho. Por volta dos seis meses de idade, muito antes de conseguir assumir um mínimo controle muscular de seu próprio corpo que lhe permita ficar em posição ereta, por exemplo, a criança, ao ser segurada por outrem em frente a um espelho, consegue reconhecer-se na imagem produzida, o que é denunciado através de uma “azáfama jubilatória” (p. 97). A grande diferença nesse experimento entre o bebê humano e os símios das espécies superiores, os cães e os gatos, é a manifestação de uma espécie de surpresa frente ao que se vê no espelho. O bebê fica surpreso, espantado, em júbilo. Algo de diferente acontece a ele. O estágio do espelho, nesse sentido, compreende-se pela identificação do sujeito a uma imagem, através de um investimento libidinal. Segundo Lacan, “A assunção jubilatória de sua imagem especular por esse ser ainda mergulhado na impotência motora e na dependência da amamentação” (p. 97) faz com que esse sujeito se precipite na identificação de um “eu”. O “eu” é então uma espécie de antecipação do sujeito na identificação de uma forma total de seu corpo. Antecipação porque “o sujeito antecipa numa miragem a maturação de sua potência [...] dada como *Gestalt*” (p. 98).

A imagem especular, nesse sentido, é “o limiar do mundo visível” (p. 98), uma vez que estabelece uma relação “do organismo com sua realidade” (p. 100). Para o humano, então, por conta do que Lacan chama de *fetalização* e de “prematuração específica do nascimento do homem” (p. 100), o estágio do espelho é “um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação” (p. 100), um drama que permite que a vivência de um corpo despedaçado (o que é evidenciado através dos sonhos, fantasias, sintomas, relatados por pacientes na clínica) seja convertida em uma imagem total do corpo, através da identificação do sujeito a uma *Gestalt*.

Eidelsztein (2018) diz que Lacan trouxe à psicanálise uma chave para o entendimento da teoria do narcisismo de Freud e que essa chave é justamente o estágio do espelho. Mas, para tanto, deve-se levar em consideração a célebre acepção de Artur Rimbaud, quando este diz que o eu é um outro. E isso quer dizer, em Lacan, que “o sujeito se identifica no outro porque seu *eu* se constituiu a partir da nova ação psíquica que consiste na identificação à imagem unificada apresentada pelo seu semelhante” (p. 36). A imagem unificada do

semelhante funcionaria como uma espécie de salvação diante da impotência biológica característica do humano quando de suas condições de filhote. A imagem especular, a princípio vista como a imagem unificada do outro, tal como apresentada no espelho, é cativante nesse sentido, e por isso a antecipação lógica de identificação.

De qualquer forma, o mais importante a ser apreendido neste momento da teoria de Lacan, para os objetivos deste trabalho, é que o “eu” não existe para o humano desde o começo de sua vida. Isto é, para que o humano se identifique a uma imagem especular que chamará de “eu”, é preciso antes passar por uma operação simbólico-imaginária. Isso porque o que ratifica a imagem no espelho é a existência de uma “matriz simbólica” (p. 97), que é propriamente o Outro. Dessa forma, o Estádio do espelho é a dialética que liga o “eu” ao desejo do Outro. A nível didático podemos pensar que isso acontece da seguinte forma: em um primeiro momento, a imagem refletida no espelho é a imagem do outro, isto é, a criança percebe a sua imagem no espelho como sendo a imagem de uma outra pessoa; em um segundo momento a criança se confunde com a imagem desse outro, não sabendo se está do lado de seu corpo ou do lado da imagem do espelho, tem dúvida se a imagem é dela ou de um outro, ou seja, tem-se uma espécie de indeterminação, de transitivismo. É aqui, neste segundo momento, a inauguração subjetiva do que se chama “fenômeno do duplo”, ou seja, também para Lacan, o fenômeno do duplo, desse transitivismo entre o eu e o outro, faz parte da dialética da constituição do eu. Já em um terceiro momento, a criança se identifica à sua imagem no espelho, investindo-a libidinalmente. Há um investimento libidinal por parte da criança naquela imagem que ela identificou como sendo sua. Como já mencionado anteriormente, o que ratifica o valor dessa imagem, é justamente o Outro. E é aí, que por parte da criança existe a percepção, não consciente, de que a sua imagem entra na dialética significativa como tendo um valor de significação para o Outro. E mais, é através do que se inaugura e que se conclui o estágio do espelho o que permite “todo o saber humano bascular para a mediatização pelo desejo do outro constituir seus objetos numa equivalência abstrata pela concorrência de outrem, e que faz do [eu] esse aparelho para o qual qualquer impulso dos instintos será um perigo” (p. 101).

Acontece que, dessa operação a nível do estágio do espelho, dessa antecipação identificatória em uma imagem especular ratificada pelo Outro, algo fica de fora, porque algo não é imaginado, especularizável. Tal como acontece na operação de divisão do sujeito, sabemos que esse algo é o *a*.

3.3.3 O modelo óptico

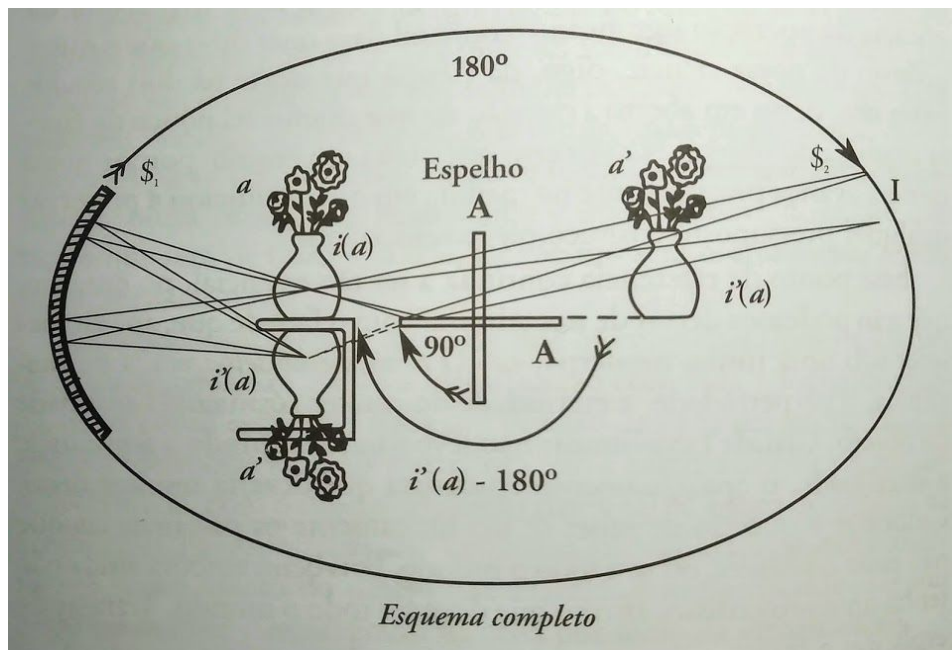


Figura 3. Esquema óptico completo (Lacan 1962-1963/2005, p. 48).

Se a angústia enquanto sinal surge de maneira mais demarcada no nível escópico, sem deixar de ter a ver com algo que apareça em um lugar que deveria permanecer vazio, negativado, é porque neste nível é a imagem do outro (minúsculo), ou melhor, a imagem do corpo enquanto unificado, e vimos que isso equivale a dizer que é a imagem do “eu”, que é cedida, dando ênfase ao corpo enquanto despedaçado situado fora do significante e da imagem especular: as zonas erógenas do autoerotismo. Aquilo que podemos apreender como imagem especular deixa alguma coisa de fora da conta: “[...] esse reconhecimento, em si mesmo, é limitado, pois deixa escapar algo do investimento primitivo em nosso ser que é dado pelo fato de existirmos como corpo” (p. 71). Isso que escapa ao investimento à imagem de nossa própria forma, esse resto, “esse resíduo não imaginado do corpo” (p. 71), pode vir a se manifestar justamente no lugar dessa vazia. Esse resto é o a , e pode aparecer no lugar destinado a $(-\phi)$. E isso é a angústia.

Lacan (1962-1963/2005) nos demonstra essa operação entre a e $(-\phi)$, utilizando-se e modificando um esquema apanhado da óptica denominado “a experiência do buquê

invertido”. Em sua forma original, o experimento se dá da seguinte maneira: em uma determinada posição, um sujeito que passa em frente a um espelho côncavo (que produz imagens reais, isto é, que são perceptivelmente apreendidas como no mesmo plano em que o observador se encontra, de tal modo que este não sabe que se trata de uma imagem produzida) avista um buquê de flores dentro de um vaso, que estava vazio. Essa ilusão se dá porque o aparato da experiência mantém um buquê de flores invertido, debaixo da superfície em que se encontra o vaso vazio, de forma que, fora da imagem produzida pelo espelho côncavo, o buquê não pode ser visto pelo observador, mas justamente, em determinada posição do experimento, quando o observador olha pelo espelho côncavo, avista o buquê dentro do vaso.

Trata-se de, através desse esquema, saber como se atam a relação especular e a relação com o Outro, e de lembrar que “a função do investimento especular situa-se no interior da dialética do narcisismo, tal como Freud a introduziu” (p. 48). Se Lacan (1962-1963/2005) nos diz que a angústia surge quando o sujeito se encontra tal como entre as vias de retorno do grafo do desejo, de m a $i(a)$, e de d a $(\$ \diamond a)$, entre essas duas vias que atam o desejo à identificação narcísica, é justamente porque é neste ponto que podemos apreender a existência de um investimento libidinal que fica fora da imagem especular e a constituição do desejo como desejo do Outro. No “esquema simplificado” (p. 49), Lacan nos aponta a existência de um resto, causado pela operação entre a imagem real $i(a)$ e a imagem virtual $i'(a)$, e diz que em toda demarcação imaginária, o falo virá de forma negativada, ou seja, de falta. Na imagem real está a , na imagem virtual estará o $(-\varphi)$ demarcando uma falta.

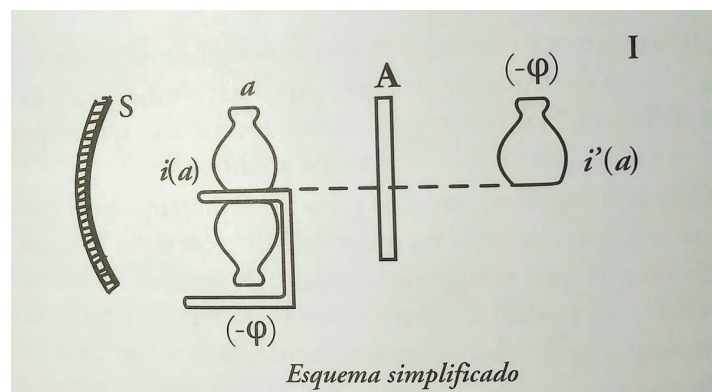


Figura 4. Esquema Simplificado (Lacan, 1962-1963/2005, p. 49).

No “Esquema simplificado” da página 54, Lacan (1962-1963/2005) alega que a imagem ratificada pelo Outro, essa imagem refletida de nós mesmos e que apreendemos enquanto o “eu”, é problemática e falaciosa. Isso porque ela se caracteriza por uma falta, falta que faz com que o desejo, no nível escópico, esteja essencialmente relacionado a uma ausência, o que permite a aparição do objeto a velado pela fantasia. É nesse sentido que o $(-\phi)$ funciona como uma reserva libidinal, já que, sendo relativo ao que não aparece na imagem, possibilita o investimento libidinal em a desde que este esteja devidamente escondido pela trama simbólico-imaginária que é a fantasia. O $(-\phi)$ diz respeito à reserva libidinal na medida em que existe algo do lado da imagem real que não se projeta no nível da imagem especular, que é “irreduzível a ela, em razão de permanecer profundamente investido no nível do próprio corpo, do narcisismo primário” (p. 55), e que funcionará como uma espécie de instrumento na relação com o outro (minúsculo), com o outro enquanto parceiro sexual. E é justamente nesse lugar de $(-\phi)$ que a angústia pode surgir enquanto sinal, “enquanto angústia de castração, em sua relação com o Outro” (p. 55).

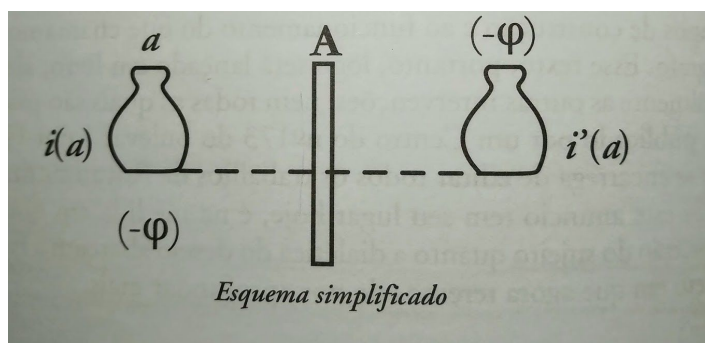


Figura 5. Esquema Simplificado (Lacan, 1962-1963/2005, p. 54).

Mas Lacan (1962-1963/2005) não considera a angústia de castração como o impasse supremo do neurótico, nem como um limite da análise, e diz que “aquilo diante de que o neurótico recua não é a castração, é fazer de sua castração o que falta ao Outro. É fazer de sua castração algo de positivo, ou seja, de garantia dessa função do Outro” (p. 56). Podemos entender isso melhor se levarmos em consideração que a castração, para Lacan, nada mais é do que a interpretação da castração, ou seja, uma significação que como tal se articula em um momento. Momento em que o sujeito se vê apreendido em uma significação dada pelo Outro. É quando “neste lugar da falta”, ou seja, do $(-\phi)$, “o sujeito é chamado a dar o troco através

de um signo, o de sua própria castração” (p. 56). É quando uma libra de carne lhe é cobrada.

Por isso, qualquer coisa que aparecer no lugar de $(-\phi)$ estará ligado à angústia, e esse é para Lacan, propriamente, o fenômeno da “*Unheimlichkeit*”, do infamiliar. Lacan chega a dizer isso da seguinte maneira: “este lugar designado da última vez como o menos-*phi*, agora o chamaremos por seu nome – é isso que se chama *Heim*” (p. 57). Já o objeto *a* é aquilo que falta e que não é especular, isto é, não é apreensível na imagem, e que, caso apareça, no lugar de $(-\phi)$, a angústia é disparada como sinal. Não obstante, o *a* é *Unheim*. O *a* é o que resta da operação de divisão do sujeito, e é a parte dele mesmo que está do lado de fora daquilo que se apreende como imagem especular: “o que mais existe de mim mesmo está do lado de fora, não tanto porque eu o tenha projetado, mas por ter sido cortado de mim” (p. 246).

CAPÍTULO 4

A (IM)POSSIBILIDADE DA TRAVESSIA

É possível atravessar a angústia? O que fazer frente à angústia do paciente? É mesmo de uma travessia que se trata na clínica psicanalítica quando um paciente se encontra acometido por uma angústia que não cessa, que não faz cessar, que insiste em não passar? Dunker (2006) nos diz que sim: “trata-se de uma espécie de travessia da angústia, de extração de sua forma elementar para um dado sujeito. Em outras palavras, a substituição do objeto da angústia pelo objeto causa do desejo” (p. 308). Sonia Leite (2011) também nos diz que sim, quando fala que o analista tem a função de “[...] ser o suporte não só do desejo, mas também da angústia [...]. Ser o suporte significa oferecer um acolhimento, suportar, dar uma sustentação que permita a travessia” (p. 84). Segundo ela, trata-se de uma “[...] travessia que precisa ser renovada para que a vida possa, mais uma vez, ser recriada” (p. 184); é essa travessia “que viabiliza a emergência do sujeito desejante, assinalando o lugar mediano que a angústia ocupa entre o gozo (real) e o desejo” (Sonia Leite, 2009, p. 184).

Mas Lacan (1962-1963/2005), n’*O Seminário, livro 10: a angústia*, não usa uma vez sequer a expressão “travessia da angústia”. Lacan usa o termo “superação da angústia”. Por mais problemas que esse termo possa trazer, é ele que está posto por Lacan. Ele diz: “A angústia, portanto, é um termo intermediário entre o gozo e o desejo, uma vez que só depois de superada a angústia, e fundamentado no tempo da angústia, que o desejo se constitui” (p. 193). Sobre a angústia na mulher, ele diz: “Não basta dizer que a mulher supera a dela por amor. É preciso examinar isso” (p. 199). E por fim: “Só há superação da angústia quando o Outro é nomeado” (p. 366). O que isso quer dizer? Qual é o ponto de convergência entre isso a que Lacan (1962-1963/2005) está se referindo como superação e aquilo a que esses outros autores estão se referindo como travessia? Existe um ponto de convergência?

A primeira coisa a que devemos nos atentar diz respeito à dupla origem da angústia. Esse caráter de duplicidade está presente desde Kierkegaard (1844/2017), Freud (1917/2014) e Freud (1926/2014), até Lacan (1962-1963/2005). Existe uma angústia fundamental, primeva, constitutiva, condição existencial, e essa angústia não pode ser superada, é impossível de ser atravessada, porque é base e, portanto, está na origem da possibilidade de existência humana. Como nos diz Kierkegaard (1844/2017), “que a angústia apareça é aquilo

ao redor do que tudo gira” (p. 47). Nesse sentido a angústia é o modo pelo qual o espírito se relaciona consigo mesmo e com a sua condição de síntese, daí que o espírito “não pode fugir da angústia, pois ele a ama” (p. 47). E podemos ler isso da seguinte maneira: o espírito não pode fugir da angústia, pois sem ela ele mesmo não existiria. Mas não é desta angústia constitutiva, primeva, ou primordial que estamos falando quando dizemos de uma possibilidade de superação ou de travessia. Se é possível dizer de superação ou atravessamento da angústia, só pode ser uma superação ou atravessamento daquela angústia a que Freud (1926/2014) dá o nome de sinal. E isso, ainda assim, se nos lembrarmos de que Freud (1919) diz que a angústia infantil jamais pode ser extinguida totalmente. Isso quer dizer que atravessar, ou mesmo superar a angústia sinal – e se sinal, portanto, pontual –, não é o mesmo que extinguir a angústia, reduzi-la a zero. Dizer atravessar ou superar a angústia tem a ver com a angústia sinal poder se tornar disfuncional porque exagerada e até mais avassaladora do que o perigo para que ela própria sinaliza – nos diz Freud (1926/2014). Lacan (1962-1963/2005) nos diz que a angústia sinal é relativa aos momentos de aparecimento de pontos de angústia, nos quais o sujeito se relaciona com a sua falta, e não à angústia relativa ao momento de constituição do objeto *a*. Portanto, sublinhamos, é ao segundo momento da função da angústia, e não ao primeiro, que pode haver possibilidade de superação ou travessia. Desse modo, enfatizando o caráter de duplicidade da angústia, existe uma (im)possibilidade de travessia: é impossível superar ou atravessar a angústia que está na base da possibilidade de existência humana; mas não é impossível atravessar a angústia pontual, que é relativa a um momento de cessão do objeto *a*, frente ao desejo do Outro, que diz respeito ao engendramento do desejo e sua função. Diz-se então atravessar, porque não se trata de extinguir, eliminar, ou mesmo diminuir.

A palavra travessia significa, tal como encontrada em bons dicionários de Língua Portuguesa, ato ou efeito de atravessar uma região ou distância entre dois pontos marítimos ou terrestres. Enquanto que o significado de superar pode ser relativo a sobrepujamento, isto é, ir além de, ultrapassar. Do ponto de vista dicionaresco, então, ambas têm relação com uma espécie de deslocamento, de caminho. Tal como no sentido Rosiano: “O homem como humano é a travessia da questão entre morte e vida” (Castro, 2007, p. 142), ou seja, o humano é o caminho que o homem tem que fazer na vida, atravessado pela questão da morte, do nada e do tudo, do finito e do infinito. Como bem nota Castro (2007): ao se tratar de uma experiência de travessia entre o nada e o tudo, é no mínimo curioso que o “Grande Sertão

Veredas” comece com um travessão, que sua primeira palavra seja Nonada e que travessia seja a sua última palavra:

A obra começa com um travessão. Porém, não se reduz, formalmente, à indicação da introdução de um discurso direto. As formas, sem o corpo vivo da arte, são estruturas esqueléticas. Se olharmos o final da obra, veremos que há uma *última* palavra, única, solta entre dois pontos, valendo por si, sem necessidade de preposição e juízo, absoluta: *Travessia*. Mas não se termina aí a obra. Destacado, em baixo, solto, único, abismal: um sinal de infinito: o tudo. E se, agora, a partir desse todo abismal voltarmos ao início do início, veremos que antes da *primeira* palavra, **Nonada**, há o travessão, um traço, um algo que surge de onde?, se antes só havia o vazio de tudo, seja do branco da página, seja do enigma do que não vemos, não sabemos e nem podemos, a não ser, *nada* a dizer. (p. 143)

É como se, uma vez dado o traço inicial, constitutivo, atravessar fosse um imperativo para ser-tão humano, do nada e, para sempre. Mais curioso ainda é o fato de que a angústia, enquanto fenômeno, normalmente é relacionada a um estado de petrificação frente a um perigo ou situação, ou mesmo frente ao que não se sabe. A angústia é relacionada a algo da ordem da estagnação, da suspensão, da impossibilidade de se locomover ou se deslocar. É a paralisação da ação, como nos diz Freud (1917/2014), ou a suspensão do sujeito, como nos diz Lacan (1962-1963/2005). E é interessante pensar que frente à paralisação da angústia exista no dispositivo analítico a possibilidade de fazer movimentar-se por meio dos significantes, por meio do engano das palavras, a possibilidade de deslocar sentidos, etc. O que faz com que possamos pensar que atravessar a angústia, superá-la, trata justamente de ultrapassar por meio da locomoção um momento de petrificação, isto é, de ir para mais além da angústia, fazer com ela.

Apesar de Lacan (1962-1963/2005) não mencionar essa expressão “atravessar a angústia”, ele diz, n’*O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, sobre a possibilidade de travessia do plano da identificação, e da “travessia da fantasia radical” (Lacan, 1964/2008, p. 264). Ele diz: “a mola fundamental da operação analítica é a manutenção da distância entre o I e o *a*.” (p. 264). É pela via do desejo do analista que o analista “isola o *a*, o põe à maior distância possível do I que ele, o analista, é chamado pelo

sujeito a encarnar” (p. 264). Lembremos que Eidelsztein (2017) nos diz que o circuito imaginário do grafo do desejo “[...] tem seu ponto de detenção na petrificação diante do significante do ideal do Outro, I(A), ou na fixação num círculo que não termina nunca, a metonímia da significação do eu” (p. 143). Trata-se do “circuito (metonímico) imaginário” (p. 112) e do “curto-circuito (petrificação) em I(A)” (p. 112).

Não obstante, se há uma espécie de petrificação na angústia sinal, a ser atravessada, ela diz respeito ao plano da identificação, diz respeito ao plano da imagem especular, que, como vimos em Lacan (1962-1963/2005), é onde a angústia surge de maneira mais demarcada. E isso diz respeito também ao Ideal do Outro I(A), este pelo qual Lacan (1964/2008) está dizendo que opera a hipnose, diferentemente da psicanálise, que funciona por manter distante o I de a :

É para além da função do a que a curva se fecha, lá onde ela jamais é dita, concernente à saída da análise. A saber, depois da distinção do sujeito em relação ao a , a experiência da fantasia fundamental se torna pulsão. (p. 264)

O Ideal do eu, como vimos, tem a ver com o momento de reconhecimento por parte do Outro, do corpo enquanto forma, mas principalmente de sujeito enquanto desejante, por parte de uma inscrição simbólica. É quando o desejo, enquanto desejo do Outro, passa a operar, fazendo com que o desejo enquanto função seja inscrito para o sujeito, que ele deseja isso ou aquilo de acordo com o desejo do Outro, de acordo com o reconhecimento do Outro e com pertencimento a uma rede simbólica. Quando o Ideal do eu, o registro responsável por outorgar simbolicamente a imagem especular, encontra-se, de certa forma, inoperante, o eu perde a sua consistência porque não pode se oferecer ao reconhecimento do Outro. É o que diz Sonia Leite (2009):

Em *O seminário, livro 10* (1962-1963) [...], Lacan destaca que é a constituição da imagem especular, sustentada no simbólico, aquilo que viabiliza para o sujeito a criação de uma espécie de *véu*, capaz de recobrir o horror do real enquanto furo radical. De qualquer modo, o momento da angústia é o instante em que o *véu* se rasga, conduzindo o sujeito à experiência de desmoronamento da imagem corporal; encontro

do real enquanto experiência de horror e gozo. Momento em que *unheim* - aquilo que é *êx-timo* - ocupa o lugar do *heim*, ou seja, do mais *íntimo*. (pp. 182-183)

Lacan (1962-1963/2005) diz que a estrutura da angústia é “exatamente a mesma” (p. 12) que a estrutura da fantasia. Isso quer dizer que é possível supor a travessia da angústia no dispositivo analítico tal como Lacan menciona a travessia da fantasia? Novamente, segundo Sonia Leite (2009), sim:

Lacan certa vez indicou que a estrutura da angústia era a mesma da fantasia, dois lados de uma mesma moeda, moedas da dívida simbólica em relação ao Outro que nos constituiu. Nessa perspectiva, pode-se afirmar também que, homologamente à travessia da fantasia, haveria uma travessia da angústia constitutiva da experiência psicanalítica. (p. 83)

Coutinho Jorge (2010/2017) diz que a travessia da fantasia consiste em uma “travessia que ocasionaria um remanejamento das defesas e uma modificação da relação do sujeito com o gozo” (p. 244). Não obstante, é a partir dessa relação entre a estrutura da fantasia e a estrutura da angústia que podemos dizer, com Dunker (2006) e Sonia Leite (2009) “travessia da angústia”. Quanto a isso, Miller (1983/2013) diz que, ao contrário do sintoma, que pode desaparecer com o tratamento analítico, a fantasia não desaparece: “Mas, se Lacan fala de travessia da fantasia, é justamente para não falar de levantamento ou desaparecimento da fantasia. [...]. Com a fantasia se trata, pelo contrário, e sobretudo, de ir ver o que está por trás” (p. 135). Isso nos permite pensar que dizer da travessia ou superação da angústia pode ter a ver com dizer de um caminho pelo qual o analisante remaneja o seu acesso ao objeto, uma vez que a fantasia tenha sido prejudicada, ou tenha falhado. Tem a ver com querer ir ver o que está por trás, depurar o que lhe causa, nomear. Não que ela seja extinta ou que desapareça. Ir ver o que está por trás da angústia diz respeito ao desejo de saber, motor de uma análise. Fazer que seja possível que um paciente acometido por incessante angústia busque o que está por trás da sua angústia é pedir para que ele tente nomeá-la. Tarefa impossível, diga-se de passagem, mas é dessa impossibilidade que se faz o caminho do engano: colocar palavra naquilo que não tem. Tentar nomeá-la já é propriamente forjar um caminho de travessia: “O analisante é levado a um verdadeiro exercício no sentido de buscar explicitar cada vez mais,

para ele mesmo, aquilo que o atravessa” (Sonia Leite, 2009, p. 84). Não é à toa que Lacan (1962-1963/2005), na última página d’*O seminário, livro 10: a angústia*, diz: “Só há superação da angústia quando o Outro é nomeado. Só existe amor por um nome, como todos sabem por experiência própria” (p. 366).

É justamente esse encontro com algo da ordem do que não se pode dizer, do indizível, a essência da experiência psicanalítica, o que a diferencia, inclusive, de outras experiências clínicas como a psicoterapia e a psiquiatria. É sobre a impossibilidade do ser, relativa à condição de falta-a-ser, que se versa a ética da psicanálise. É relativa a essa ética que a função do analista pode ser considerada, como vimos, a de suportar, de fazer suporte, para que ao analisante seja possível uma espécie de travessia, de movimento, frente ao inominável, frente ao impossível e frente ao momento de suspensão e petrificação que é a angústia sinal.

4.1 O precipício, a pressa e o salto

Se atravessar e superar têm a ver com um percurso, e não com a extinção, podemos pensar que atravessar a angústia é ir para além dela, ir para o além que ela proporciona, porque isso é também fazer com ela, colocá-la na conta da constituição do sujeito. Vimos em Lacan (1962-1963/2005) que é somente a partir da angústia que o objeto *a* é cedido para se tornar objeto causa do desejo. A angústia é, portanto, um termo intermediário entre o gozo e o desejo, meio termo pelo qual o desejo é fundamentado. A angústia, nesse sentido, aponta para a divisão subjetiva, primeiro porque é o momento de cessão do objeto *a*, e depois porque é sinal de sua presença onde deveria estar o $(-\phi)$, e isso acontece em todas as vezes que essa travessia, de um ponto ao outro, for necessária. A angústia aponta para o momento em que, do gozo, faz-se desejo. Momento no qual o sujeito é convocado a dar algo, uma libra de carne, um pedaço de seu próprio corpo para fazer engendrar a dialética do desejo. Nesse percurso de um ponto ao outro, que Lacan (1962-1963/2005) chama de cessão, a angústia surge como uma encruzilhada. É por isso que, em Kierkegaard (1844/2017), a angústia está relacionada justamente ao momento do salto, salto que se faz necessário frente ao precipício e, como tal, é da ordem da vertigem.

Não obstante, Lacan (1956-1957/1995) diz que a angústia, como aparece em meio a uma relação extraordinária e evanescente, é sempre relativa a um momento em que o sujeito não sabe mais o que é, ou onde está:

[...] a angústia, nessa relação tão extraordinariamente evanescente por onde nos aparece, surge a cada vez que o sujeito é, por menos sensivelmente que seja, deslocado de sua existência, e onde ele se percebe como estando prestes a ser capturado por alguma coisa que vocês vão chamar, conforme o caso, de imagem do outro, tentação, etc. Em suma, a angústia é correlativa do momento em que o sujeito está suspenso entre um tempo em que ele não sabe mais onde está, em direção a um tempo onde ele será alguma coisa na qual jamais se poderá reencontrar. É isso aí, a angústia. (p. 231)

Lacan usar a expressão “tentação” para dizer frente ao quê a angústia aparece nos faz lembrar da tentação de Adão frente à possibilidade do pecado original, tal como menciona Kierkegaard (1844/2005). Para este, é por meio da angústia que Adão come o fruto da ciência e é, junto com Eva, expulso do paraíso. Paraíso no qual o espírito estava em estado de sonho, e o homem vivia em uma relação com a sua imediata-naturalidade. Utilizando-nos dessa metáfora, podemos pensar que, devido a essa imediaticidade corpórea sem a dialética do espírito, Adão é o equivalente ao Sujeito mítico do gozo (S). Para ele o salto entre gozo e desejo foi dado, não sem angústia, mas pela queda do paraíso. A partir daquele momento, Adão e Eva que tudo tinham, inclusive uma relação não mediada entre naturalidade e corpo, passaram a ter a falta, isto é, a condição para a função do desejo.

Se considerarmos a função momentânea da angústia, tal como Lacan a concebe em relação ao aparecimento do *a* no lugar de $(-\phi)$, é possível considerarmos também que, frente a essa angústia pontual que aparece em um momento específico, não seja possível fugir, tal como Freud (1917/2014) percebe ser inútil. Mas talvez seja possível “fugir adiante”. Adiante é ir para um lugar mais para frente do que se encontra. Ou no sentido de uma interjeição, adiante é o que exprime estímulo, incentivo ou intimação para que se dê prosseguimento acelerado ou mais acelerado ao que se faz, isto é, fugir ao próximo tempo, fugir ao tempo do desejo. Lacan (1960-1961/2010) menciona o termo “pressologia” (p. 442), justamente ao dizer da relação da angústia com o desejo.

A relação entre pressa e se precipitar é feita por Lacan (1960-1961/2010) da seguinte forma: “A função da pressa, a saber, essa maneira por que o homem se precipita em sua semelhança ao homem, não é a angústia” (p. 443). O fato de Lacan dizer que a pressa, na

identificação do homem com o seu semelhante, não é a angústia se dá porque o cerne da angústia em sua função de sinal não é relativo ao “*Hilflosigkeit*”, desamparo, mas sim à “*Erwartung*”, expectativa. Talvez seja possível dizer que a pressa não está para a angústia, porque nela se trata do contrário da pressa. Isto é, na angústia a função do sujeito é sustentada por uma espécie de expectativa. Há algo à frente, mas o que é? O desejo! E o sujeito hesita, paralisa. E por qual motivo? Porque no momento da angústia sinal, existe entre o sujeito e o desejo o objeto positivado no lugar destinado à falta pela qual o desejo opera enquanto função. Mas o importante é destacarmos, tal como Lacan (1960-1961/2010) menciona, a relação da angústia à “*Erwartung*”. Também não é à toa que (Freud, 1917/2014) diz de expectativa angustiante, e Kierkegaard (1844/2017) de momento que precede à possibilidade e de vertigem da liberdade. Nesse contexto, a angústia sinal seria algo que perturba justamente a função da pressa.

A palavra “precipitar” tem aproximação etimológica com a palavra “precipício”, qual seja, “*praecipitatio*”, no qual “*prae*” quer dizer à frente, antes. Portanto, uma das possibilidades de significação da palavra “precipitado” aponta para o ato de se lançar, justamente saltar, seja materialmente ou metaforicamente. Ou seja, não é demais considerarmos que “fugir adiante”, fugir à frente, tenha a ver com o fato de se “precipitar”, que pode ser lido como “ato de se jogar – metaforicamente – ao precipício”, ir à frente sem se considerar a base, se lançar, saltar, pular à frente ignorando algo. É o que acontece, aliás, no estádio do espelho, entendido como:

A assunção jubilatória de sua imagem especular por esse ser ainda mergulhado na impotência motora e na dependência da amamentação que é o filhote do homem nesse estágio de *infans* parecer-nos-á pois manifestar, numa situação exemplar, a matriz simbólica que o eu se precipita em uma forma primordial antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro antes que a linguagem lhe restitua no universal a sua função de sujeito. (Lacan, 1966/1998, p. 97)

É essa relação da angústia com a queda de uma identificação narcísica que sustenta o desejo enquanto o desejo do Outro, que faz com que ela se dê por uma espécie de perturbação da pressa, perturbação da precipitação, e que no lugar dessa pressa exista a expectativa paralisante. É fato que uma das características da angústia é justamente o sentimento de

paralisação, de impossibilidade, de petrificação. Para a pessoa que se encontra acometida por esse estado, não há aparente possibilidade de movimento, porque o que está à sua frente é o abismo da loucura e da morte. Esta é inclusive uma queixa que chega à clínica nessas ocasiões: a pessoa se encontra impossibilitada de movimento entre a sua cama e a porta, impossibilitada de atravessar a rua, de entrar em um avião, porque isso lhe seria aterrorizante, impossível, já que é supostamente a morte ou a loucura que se encontram entre o lugar em que ela está e qualquer outro destino. Frente ao precipício, e sem subterfúgios, não há um próximo passo possível sem o cálculo da queda como inevitável.

De toda forma, vimos que a travessia da angústia nada tem a ver com uma perspectiva de eliminação da angústia, já que, como vimos, em Kierkegaard (1844/2017), ela é qualidade do espírito e, como tal, condição humana, em Freud (1926/2014), está na base da forma com que o neurótico lida com a sexualidade, e em Lacan (1962-1963/2005) está na dialética do desejo porque participa da constituição do objeto causa do desejo, o objeto *a*. Desse modo, cabe ao dispositivo analítico possibilitar que o analisante seja convocado a se movimentar por meio da fala para além da paralisia que pode se dar na angústia. Mas como?

4.2 Sobre a questão da ética

De acordo com Landi e Chatelard (2015), a tática utilizada no dispositivo analítico cabe ao analista, é ele quem decidirá como, quando e quanto intervir, desde que tenha em mente a manutenção da estratégia pautada na regra de ouro da psicanálise, a associação livre. Lacan (1966/1998) diz que o analista é menos livre na tática que na estratégia e “ainda menos livre naquilo que domina a estratégia e a tática, ou seja, em sua política, onde ele faria melhor situando-se em sua falta-a-ser do que em seu ser” (p. 596). Em relação a esta política, Landi e Chatelard (2015) alegam não haver outra que não seja a ética da psicanálise: “pautada na falta a ser, que norteia a análise rumo ao reconhecimento e à responsabilização pelo próprio sujeito” (p. 156). Em relação à angústia não é diferente. Lacan (1962-1963/2005) diz: “Interroguei-os diversas vezes sobre o que convém que seja o desejo do analista, a fim de que seja possível o trabalho ali onde tentamos levar as coisas além do limite da angústia” (p. 366). E levar as coisas para além do limite da angústia depende do fato de que o analista esteja à altura do que deve fazer um analista com a angústia do analisante: “sentir o que o sujeito

pode suportar de angústia” (p. 13) é o que Lacan diz colocar os analistas à prova a todo momento.

É também o que nos diz Besset (2002), ao destacar que, se a psicanálise é, como diz Lacan, o tratamento que se espera de um psicanalista, isso se deve a uma particularidade nessa experiência, que como tal a diferencia das demais: o desejo do analista. Nesse sentido, em relação à angústia, é necessário indicar que existe, de um lado, a suspensão da função desejante do analisante acometido por esta angústia sinal e, por outro, o desejo do analista que opera no sentido de que o tratamento avance. Mas será que isso implica dizer que se exige no tratamento analítico da angústia uma espécie de assepsia da angústia do analista, frente a angústia do analisante? É bom que o analista tenha um desejo para se sustentar porque a ele, analista, não cabe recuar frente à angústia do analisante, e não recuar quer dizer não tentar apaziguá-la a qualquer custo como se houvesse, de sua parte, uma fobia à angústia. Isso porque, como vimos, para Lacan a dimensão da angústia deve ser preservada na clínica, quando surgir, devido à sua importância na dialética do desejo.

É por isso também que, no tratamento dado por um analista a um analisante acometido pela angústia, não deve haver a promessa de extinção da angústia, tal como existe em outros discursos, por exemplo, o psicoterápico e o psiquiátrico, tal como nos alerta Sonia Leite (2009):

Antes de qualquer coisa, a psicanálise não pode curar o sujeito daquilo que efetivamente marca a condição de sujeito, ou seja, sua divisão conforme exposto. Por outro lado, a exacerbação da angústia é reveladora do conflito neurótico e da abdicação do desejo como inscrição da falta, em prol da demanda do Outro e, por isso, existe uma direção de cura que norteia a prática psicanalítica fundamentada na ética da psicanálise. (p. 78)

Mas também não quer dizer que o analista deve deixar o analisante a ver navios e eventualmente se afogar no transbordamento de sua própria angústia. Observem como é sobre a angústia em uma espécie de estado de exacerbação, de transbordamento, que estamos falando, e que isso não tem a ver com a angústia de base do psiquismo. Lacan (1962/1963/2005) diz que cabe ao analista e ao seu desejo, nestes casos, pelo menos tentar levar as coisas para além do limite da angústia. Ao analista cabe um manejo, cabe fazer

alguma coisa com isso, e isso é, por um lado, sentir quanto de angústia o analisante suporta, e por outro, na transferência, operar como *a*, no que isso quer dizer, sob o regime da diferença absoluta: “Essa diferença absoluta é a que resume a distância entre o Ideal, que define o sujeito a partir das identificações que forjam seu eu, e seu ser de objeto, objeto do desejo do Outro, dimensão de *des-ser* por excelência, onde o sujeito se revela sem substância” (p. 106).

Ao analista não cabe, por exemplo, responder à angústia do analisante com a sua própria angústia, uma vez que o sinal da angústia é dado a partir de *i(a)*, do outro como semelhante, ou melhor, do eu enquanto outro, e responder à angústia, com um sinal de angústia justamente nesse lugar não faria com que fosse possível levá-la adiante. Não cabe também ao analista tentar extinguir imediatamente e a qualquer custo a angústia do analisante não colocando-a em questão, por exemplo. É preciso levá-la para além do seu limite, e isto é propriamente levar o analisante para além do *a* no lugar de $(-\phi)$, para que aquele retorne à economia do desejo como causa e não como algo que obtura a falta enquanto função. Possibilitar que o analisante atravesse a angústia, é levá-lo tão longe quanto a falta-a-ser permita que a falta volte a operar com sua função e importância na dialética do desejo. É como nos disse Dunker (2006): travessia da angústia é “a substituição do objeto da angústia pelo objeto causa de desejo” (p. 308). Nesse sentido, se a angústia aponta para o *a*, o analista deve concebê-la em sua “função de balizamento, guia, sinal sobre o percurso de um sujeito na via da construção de um saber sobre aquilo que o causa” (Besset, 2001, p. 12).

Se a dimensão ética da psicanálise, situa-se, segundo Landi e Chatelard (2015), “no reconhecimento do desejo inconsciente por parte do analisante” (p. 163), e isso é possível justamente “pelo lugar de objeto ocupado pelo analista” (p. 163), na angústia isso não se dá de maneira diferente, considerando, inclusive, que os sentimentos do analista – e entre eles também a sua angústia frente à angústia do analisante – devem ocupar o lugar de morto. Trata-se de referência a Lacan (1958/1998), quando este utiliza o *bridge*, um jogo de cartas, para dizer sobre o dispositivo analítico e o lugar ocupado pelo analista e pelo analisante. Lugar de morto, nesse contexto, quer dizer que ao analista cabe permitir que no dispositivo analítico, o lugar que teria seus sentimentos, deixe lugar para o endereçamento do analisante ao Outro, rompendo assim a relação imaginária entre o analisante e o analista enquanto semelhante: “a ocupação do lugar do analista implica necessariamente a passagem da relação imaginária ao eixo do simbólico, do inconsciente, pois o imaginário faz barreira à emergência

do sujeito do inconsciente” (Landi e Chatelard, 2015, p. 162). Passagem, caminho, deslocamento, travessia. Vejamos como diz Lacan (1966/1998):

Isso quer dizer que o analista intervém concretamente na dialética da análise se fazendo de morto, cadaverizando sua posição, como dizem os chineses, seja por seu silêncio, ali onde ele é o Outro, *Autre* com *A* maiúsculo, seja anulando sua própria resistência, ali onde é outro, *autre* com *a* minúsculo. Em ambos os casos e sob as respectivas incidências do simbólico e do imaginário, ele presentifica a morte. (p. 431)

O analista, sabendo que, em alguns momentos, poderá ocupar o lugar de *a* e, em outros, o lugar de *A*, pode manejar e favorecer a entrada do Outro em cena, permitindo a instauração da transferência simbólica, o que caracteriza propriamente a análise: “Convém ainda que ele reconheça e, portanto, distinga sua ação num e noutra desses dois registros, para saber por que intervém, em que instante se oferece a oportunidade para isso, e como agir” (p. 431). Isso se torna ainda mais importante, na medida em que é reconhecendo e pautando as suas intervenções por via da transferência simbólica e suportando o lugar de *a*, isto é, de morto, que o analista favorece a produção dos significantes do analisante: “A análise propriamente dita se dá pela via da transferência simbólica, em que o analista, podendo suportar o lugar de objeto, dá lugar à produção dos significantes pelo analisante” (Landi & Chatelard, 2015, p. 163). Não obstante, se a angústia é o que não engana, porque é sinal frente a única tradução subjetiva do real, que é o *a*, então a angústia é sinal do real. Se ao analista cabe tratar o real pelo simbólico, dar lugar à produção dos significantes pelo analisante, mesmo frente à angústia, é a posição ética que se espera de um tratamento dado por um psicanalista nos casos em que a angústia insiste em não cessar.

Dar aos seus sentimentos, à sua subjetividade e à sua angústia o lugar do morto é a forma segundo a qual o analista se implica na análise do analisante:

Ao abandonar a consistência imaginária, o analista se situa no simbólico, tomando as referências à sua pessoa como endereçadas ao Outro do analisante. Por isso, nessa empreitada que é a análise, não há somente o investimento do analisante, mas também o analista paga com suas palavras, ao oferecer interpretação às palavras que escuta do

analisante; paga com sua própria pessoa, ao se dispor a ser suporte transferencial das ideias libidinais que lhe chegam e paga com seu ser, oferecendo-se como falta-a-ser. (Landi & Chatelard, 2015, p. 164)

É por isso que Lacan (1964/1985) aponta para o analista a seguinte exigência “ter precisamente atravessado em sua totalidade o ciclo da experiência analítica” (p. 265). Isto é, fazer da sua fantasia fundamental, pulsão. É só ao atravessar a fantasia radical que o analista, de seu lado, operando por meio do desejo de analista, pode oferecer ao analisante justamente o contrário da identificação em que, no momento, este se encontra.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para Kierkegaard (1844/2017), o primeiro autor a colocar a angústia a ser explorada como um fenômeno psicológico – apesar de esbarrar na dogmática –, não existe maneira de pensar a angústia sem que esta tenha relação com o corpo, haja vista que a angústia mais grave, a mais intensa, aquela que ele diz fazer estremecer o humano por acontecer em seu grau máximo, é relativa ao momento em que o corpo está em evidência máxima, relegando o espírito a uma espécie de exílio aterrorizante. Isso acontece porque o corpo é considerado por ele um órgão da alma e, assim, um órgão do espírito. Isso equivale a dizer que, toda vez que essa relação de coadjuvância do corpo for perturbada ou cessada, a angústia se fará presente colocando o indivíduo em uma espécie de perda de liberdade ou estado de suspensão: com vertigens frente ao abismo. De qualquer forma, um ser que fosse só corpo não sentiria angústia, haja vista que não existiria espírito a ser exilado, e nem a ciência de tal fato. Ou seja, a angústia sempre tem relação com o corpo, mas na medida em que o corpo (finito) tem relação de contradição com a alma (infinito). Mas se é na dialética da existência que a angústia se faz presente, essa própria dialética só existe porque houve angústia. “A angústia é uma qualificação do espírito” (p.45), ao mesmo tempo em que “está posta na inocência” (p. 46), e isso quer dizer que a angústia não só existia antes do espírito existir efetivamente, como também que é a angústia que engendra a dialética da existência: “que a angústia apareça é aquilo ao redor do que tudo gira” (p. 47). A angústia é o modo pelo qual o espírito se relaciona consigo mesmo e com a sua condição de síntese. Daí o espírito “não pode fugir da angústia, pois ele a ama” (p. 47). E podemos ler isso da seguinte maneira: o espírito não pode fugir da angústia, pois sem ela ele mesmo não existiria.

Assim podemos perceber os termos centrais aos quais todos os outros (liberdade, possibilidade, pecado, culpa, pudor, etc.) se relacionam com a Angústia em Kierkegaard (1844/2017): “Corpo”, “Alma” e “Espírito”. A angústia em Kierkegaard não é sem a relação dialética entre esses termos. Mas essa relação de contradição e síntese não existiria não fossem a angústia e a sexualidade. Não existiria espírito sem angústia, e não existiria angústia sem sexualidade. O espírito, que não é da mesma ordem que o corpo, se angustia frente ao nada, mas esse nada é o que significa o pecado, é algo relativo a si próprio. A forma com que o espírito tem acesso ao corpo é primeiro a angústia, mas angústia frente ao nada, que aos poucos vai se tornando sexualidade, enquanto extremo da sensibilidade. Isto se dá da seguinte

maneira: Kierkegaard (1844/2017) diz que o objeto da angústia é o nada, o “algo que nada é” (p. 46), mas também diz que sem a inocência – e inocência enquanto determinação imediata do homem com a sua naturalidade – esse nada começa aos poucos a tomar forma, e sempre terá relação com o corpo. A relação do corpo com a sexualidade é claramente demarcada por ele, quando diz que “o extremo do sensível está justamente no sexual” (p. 53). O extremo da sexualidade está no extremo daquilo que se sente. O extremo da sexualidade está no extremo daquilo que o espírito pode sentir do corpo. E não à toa Kierkegaard relaciona isso ao ato sexual e ao nascimento. Quando o outro – no caso de Adão, Eva – entra em cena, a sexualidade ganha caráter de pulsão. É a diferença sexual que está em jogo, porque o pecado aparece como possibilidade, mas não sem antes ser interditado. É digno de nota que Kierkegaard diz que “Qualquer representação que mostre que a proibição incitou o homem a pecar ou que o tentador o enganou só tem a ambiguidade suficiente para uma observação superficial” (p. 47). Isso porque, entre a proibição e o pecado, existe a angústia, de tal modo que o homem peca por causa da angústia frente à possibilidade de efetivar aquilo que lhe foi proibido. A proibição de nada valeria, se a angústia não exercesse a sua função de demarcar uma possibilidade. Nesse caso possibilidade de sexualidade frente à diferença entre os sexos, que é colocada por Kierkegaard como central tanto na angústia relativa à entrada do pecado no mundo, aquela por meio de Adão, quanto na angústia relativa à entrada do pecado na vida de cada indivíduo posterior, que é então subjetiva e individual. Isso acontece porque, após a queda de Adão e Eva do paraíso, a humanidade teria um saber insabido em relação à sexualidade, ao qual Kierkegaard, como vimos, dá o nome de *trieb*, pulsão.

É muito interessante notar que essa problemática entre o contato do corpo com a alma e o espírito se desenrole em Freud justamente com este mesmo termo: *trieb*. Freud diz que a pulsão é o termo limítrofe entre o corpo e o psiquismo. É o que do corpo consegue alcançar a mente. E isso nos possibilita pensar que, tal como Kierkegaard (1844/2017) alega que a noção de tempo e sexualidade dos gregos era concebida de “maneira ingênua” (p. 98), porque estes careciam da ideia de espírito, talvez carecer da ideia de inconsciente tal como Freud a propôs, especialmente a partir de 1900 no capítulo 7 da *Interpretação dos Sonhos*, faça com que a ideia de corpo e sua relação com a angústia em Kierkegaard, seja também “ingênua”, se comparada aos desenvolvimentos posteriores de Freud. De modo que o acréscimo entre as teorias, o salto, como diria Kierkegaard, está na concepção do inconsciente. E é impressionante ver como Kierkegaard esteve, de alguma maneira, perto de um dos pontos

essenciais da noção de inconsciente freudiano, quando diz que existe para o humano um saber insciente que tem a ver com o puramente sexual e o erótico, a pulsão. Não quer dizer que haja entre os dois – Freud e Kierkegaard – uma relação de continuidade, de sincronia. E nem quer dizer que a noção de angústia e a dialética do espírito em Kierkegaard não tenha importância. Mas sim, e somente, que é possível analisar os pontos de similaridade que aparecem em Kierkegaard e Freud a partir de uma diacronia.

Por exemplo, a ênfase dada à sexualidade e ao corpo, a dupla concepção de angústia (uma primordial, e outra posterior), a noção de sentimento de estranho, a angústia no gozo sexual e no nascimento, e por último – porque a relação se dá de maneira mais complexa – o objeto da angústia ser o nada.

Em relação ao gozo sexual e ao nascimento, primeiro, Freud (1895/1996), quando suas teorizações estavam às voltas com a neurose de angústia, alega que nos ataques de angústia a descarga de libido em vias específicas, como o coração e os pulmões, por exemplo, podem fazer referência a uma perturbação do ato sexual de cópula ou masturbação, de maneira a impossibilitar que a libido tenha sido descarregada da maneira esperada, o que traria resultados somáticos equivalentes, a saber, a aceleração dos batimentos cardíacos e da respiração, tal como aconteceria se o orgasmo tivesse sido efetivado. Nessa época, em Freud (1895/1996), já podemos notar uma espécie de ênfase no corpo quando da sintomatologia da neurose de angústia. Depois, Freud (1917/2014), quando suas teorizações estão às voltas com o traumatismo do nascimento, alega que na angústia a descarga de libido em vias específicas, como o coração e os pulmões, faz referência à primeira vez que o humano foi convocado a respirar, situação na qual a aceleração dos batimentos cardíacos e da respiração teriam uma função específica: “durante o nascimento é provável que a inervação, dirigindo-se para os órgãos respiratórios, preparasse a atividade dos pulmões, e que a aceleração das batidas do coração atuasse contra o envenenamento do sangue” (Freud, 1916-1917/2014, p. 75). É neste momento das teorizações freudianas acerca da angústia que podemos perceber que a ênfase dada ao corpo em Freud (1895/1996) ganha uma nova roupagem, a do afeto (Freud, 1917/2014). A angústia é um afeto, e como tal, em primeiro lugar, “algo que se sente” (p. 72).

Dizer que a angústia é um afeto, conforme disse Freud (1917/2014; 1926/2014), é o mesmo que dizer que a angústia tem relação com o corpo. Como ele próprio diz, é algo que se sente no corpo como um excesso. O que nos faz lembrar do corpo em evidência máxima,

como nos disse Kierkegaard (1844/2017). Já em Freud, a angústia é excesso que se sente no corpo (afeto) e que se refere a uma situação de perigo relativa à perda de um objeto. Perda de um objeto sexual na medida em que foi investido de libido, e que por isso mesmo, depois de sua perda, só resta o anseio, ou a libido solta sem objeto, a libido solta frente ao nada – frente a algo que nada é – o que faz com que ela seja descarregada no próprio corpo.

Sobre a sexualidade, em Freud (1895/1996), ela é a etiologia da neurose de angústia, isto é, Freud dá caráter central à sexualidade no que tange ao desencadeamento da neurose de angústia. E isso permanece, para ele, em 1917, em 1926 e em 1933, já que a sexualidade está na etiologia das neuroses. Mas devido aos desenvolvimentos entre a primeira e a segunda tópica, sexual não diz mais respeito estrito às atividades de cópula ou masturbatórias, mas sim a qualquer atividade que ocasione uma descarga libidinal, ou melhor, a diminuição da tensão no interior do aparelho psíquico. Se em Kierkegaard (1844/2017) existia a angústia da entrada do pecado no mundo, de aspecto quantitativo e dada para todos da espécie posteriores a Adão, e a angústia da entrada do pecado em cada indivíduo, de aspecto qualitativo, individual e subjetivo, referente a toda vez que um indivíduo exercendo a sua liberdade colocasse o pecado em ato, em Freud (1917/2014) a angústia era consequência do recalque, enquanto que em Freud (1926/2014) passa a ser a causa do recalque, e por isso também tem a ver com a forma com que o humano se relaciona com a sexualidade. Daí a angústia ter dois momentos diferentes, a angústia primeva ou primordial, que faz referência à entrada do humano no mundo e à perda da mãe enquanto objeto, a que instaura o recalque, e a angústia sinal, frente a novas situações de perda de objeto, que fazem referência ao retorno do recalcado. Ou seja, o sentimento de infamiliar, de estranhamento, que em Freud tem a ver justamente com o retorno do recalcado, e em Kierkegaard tem a ver com o estranhamento do espírito frente a uma situação em que o corpo está em ênfase. Se forcarmos uma relação, em Kierkegaard o corpo seria o infamiliar ao espírito, uma vez que apareceria enquanto ênfase quando na verdade deveria ser apenas um elemento da contradição para a síntese.

Em 1926 e 1933, como vimos, para Freud a angústia enquanto sinal é uma espécie de reprodução da angústia primeva, que se origina no interior do eu, sendo essa instância psíquica a responsável por deflagrá-la, e que funciona como uma espécie de aviso frente a uma situação perigo. Esse perigo, como já mencionado, faz referência à perda ou ausência de um objeto anteriormente investido sexualmente, fazendo com que justamente a libido que lhe seria relativa e investida seja mobilizada pelo eu e descarregada no corpo. Acontece que a

angústia sinal, no neurótico, muitas vezes supera o sofrimento que seria causado pelo perigo frente ao qual o eu mobilizou a angústia para se defender.

É evidente, como já mencionado, que existe um salto qualitativo entre Kierkegaard e Freud, que é relativo ao solo epistemológico disponível para ambos. E isso no que tange à angústia, bem como a todas as suas acepções conceituais. Mas não deixa de impressionar como existe uma espécie de aproximação, que faz com que algumas noções perdurem mesmo que modificadas pelo salto, mesmo que rompidas qualitativamente inclusive. O que representa corpo e sexualidade, por exemplo, para Kierkegaard e para Freud, são coisas bem distintas – para o primeiro não deixa de haver uma aspiração teológica e dogmática, para o segundo uma aspiração científica –, mas o importante é percebermos que ambos, em suas respectivas épocas e desenvolvimentos teóricos, estabeleceram uma relação entre a angústia, o corpo e a sexualidade.

Já Lacan (1962-1963/2005) diz que a verdadeira substância da angústia é ser aquilo que não engana, diferente do significante e do desejo, que vimos ser conceitualmente enganosos. Mas enganam frente a quê? Qual é a necessidade do engano? Enganam frente a uma falta simbólica, ou seja, a não existência de um significante que dê conta da significação do sujeito, e isso porque sempre haverá a falta de um significante, já que o Outro também é barrado. E enganam frente a uma falta real - algo que do simbólico se mostra impossível, já que ao real, nada falta - ou seja, a diferença sexual e a morte. A angústia é o que não engana porque aponta para essas situações traumáticas. Causa a divisão do sujeito, quando da cessão de uma parte de si mesmo para aceder à categoria de significante, uma vez que é corte. E aponta para a divisão subjetiva todas as vezes em que a pessoa tiver que ceder uma parte de si mesma frente ao desejo do Outro, para não ser reduzida a objeto *a*. Para que essa parte cedida seja elevada à categoria de significante, e ela – a pessoa – não seja reduzida à condição de corpo, de objeto.

A angústia surge como sinal quando a falta falta, e o sujeito experimenta no corpo um estremecimento da sua existência enquanto imagem especular. É, em suma, quando o seu eu perde o que de mais garantido poderia introjetar do Outro, o ideal do eu, fazendo com que o eu enquanto imagem não tenha consistência. Isso é sentido no corpo porque o sujeito se sente reduzido ao corpo, enquanto *a*, frente ao desejo do Outro. Sem o reconhecimento do Outro por meio do Ideal do eu, que funciona para o sujeito com outorgante de uma gestalt, para se afirmar enquanto uma forma unificada frente ao Outro e para si mesmo, o que lhe resta é a

regressão da experiência do autoerotismo. Ele é reduzido ao corpo. Não é à toa que Lacan (1962-1963/2005) alega ser no nível escópico que a angústia se dá de maneira mais demarcada, porque é nesse nível que o *a*, o resto não imaginável do corpo, está mais escondido e porque, quando ele surge, quando a falta falta nesse nível, a angústia se fará sinal.

Kierkegaard (1844/2017) diz que é frente à possibilidade de discernimento da diferenciação sexual que a liberdade se faz pecado. Adão e Eva, sem a ciência sobre a sexualidade, seriam apenas uma repetição numérica, mas, com a ciência sobre a sexualidade, dão origem à história da humanidade. Não sem angústia, haja vista que é frente a essa perda de inocência, no que ela tem de insciência, que Adão se angustia. A angústia se dá então, para Adão, frente à possibilidade da diferenciação sexual, e é essa angústia que o leva a cometer o pecado original. Lacan (1962-1963/2005) nos diz que a diferença sexual não se inscreve no psiquismo, que situa, sobre isso, somente equivalentes, sendo o falo um significante privilegiado em torno do qual as significações sobre o sexual se engendram. A diferença sexual é, pois, uma das faltas reais apreendidas pelo simbólico, no sentido de que é um dos motivos pelos quais o humano precisa da fantasia para fazer frente ao real. Se essa fantasia falha, se não há essa operação que permite que o humano permaneça na insciência do engano, então ocorre a angústia.

Um ponto presente nos três autores, e que pensamos ser de suma importância para o entendimento do que seja a travessia da angústia, é a duplicidade do surgimento da angústia. Para todos eles existe uma angústia primeva, constitutiva, e uma angústia sinal, secundária, uma espécie de reprodução dessa angústia primeva. É a essa angústia, como vimos, que levantamos a possibilidade de travessia na clínica psicanalítica. A travessia da angústia só é possível, então, quando esta é uma reprodução da angústia primeva que surge quando de uma espécie de defrontação do humano com o real (da falta de significação sobre si próprio, ou da impossibilidade de inscrição da diferença sexual e da morte) sem o recurso suficiente de uma trama simbólico-imaginária. Nessas ocasiões, o sujeito enquanto função fica em uma espécie de suspensão, enquanto uma ênfase afetiva recai sobre o corpo em condição de objeto.

No dispositivo analítico, quando um analisando se encontra na condição clínica de angústia sinal, que perdura a ponto de estremecer a sua realidade e fazer do seu corpo um palco para esta peça de terror que é, como dissemos, a única tradução subjetiva do real, cabe ao analista proporcionar um lugar de travessia, e não a travessia em si. Isso porque, o analista

é mais um lugar do que uma pessoa, ou melhor, a pessoa do analista deve tentar ao máximo suportar o lugar de a , de morto, para favorecer a entrada dos significantes do analisando no jogo, no que isso tem a ver com possibilitar a emergência do discurso do Outro: o inconsciente. Se o analista pode alguma coisa, é somente esta, direcionar o tratamento a partir do manejo da transferência que lhe é endereçada, e é isto o que caracteriza propriamente uma psicanálise. Cabe ao analista, acima de qualquer outra coisa, possibilitar ao analisando o tratamento do real pelo simbólico, dando lugar aos significantes do analisando por meio da associação livre, com a aposta de que o sujeito enquanto função ressurgirá entre eles na medida em que a dialética do desejo seja restabelecida.

REFERÊNCIAS

- Besset, Vera Lopes. (2000/2001). Sobre a Fobia e o Pânico: o que pode um psicanalista. *Revista Latino-Americana de Psicopatologia Fundamental*, 4, 19-26.
- Besset, Vera Lopes. (2002). Angústia e desamparo. *Revista Mal-Estar e Subjetividade*, 2(2), 203-215.
- Birman, J. (2011). *Mal-estar na atualidade: A psicanálise e as novas formas de subjetivação*. (8ª. ed.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Castro, M. A. (2007). Grande Ser-Tão: diálogos amorosos. In Antônio Carlos Secchin (Org.). *Veredas no sertão rosiano* (pp. 142-178). Rio de Janeiro: 7letras.
- Dunker, C. I. L. (2006). *A angústia e as paixões da alma - Corporeidade: angústia: o afeto que não engana*. Campinas: Mercado das Letras.
- Eidelsztein, A. (2017). *O grafo do desejo*. São Paulo: Toro Editora. (Vários tradutores).
- Eidelsztein, A. (2018). *Modelos, esquemas e grafos no ensino de Lacan*. (José Luiz Caon, Trad.). São Paulo: Toro Editora.
- Freud, S. (1895/1996). Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome específica denominada “neurose de angústia” In *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Volume 3: edição standard brasileira* (pp. 93-120). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1900/1996). A interpretação dos sonhos. In *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Volume 5: edição standard brasileira*. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1894/1996). Rascunho E. Como se origina a angústia. In *Obras*

psicológicas completas de Sigmund Freud, Volume 1: edição standard brasileira (pp. 239-241). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1917/2014). A angústia. In *Obras completas, volume 13: conferências introdutórias à psicanálise* (pp. 519-544). (1ª. ed; Sérgio Tellaroli, Trad.; Paulo César de Souza, revisão de Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.

Freud, S. (1919/2019). O infamiliar. In *Obras incompletas de Sigmund Freud*. (1ª. ed; 1ª. reimp.; Ernani Chaves & Pedro Heliodoro Tavares, Trads.). Belo Horizonte: Autêntica.

Freud, S. (1926/2014). Inibição, Sintoma e Angústia. In *Obras completas, volume 17: Inibição, Sintoma e Angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos* (pp. 13-120). (1ª. ed.; Sérgio Tellaroli, Trad.; Paulo César de Souza, revisão Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.

Freud, S. (1933/2010). Angústia e Instintos. In *Obras completas, volume 18: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos* (pp. 244-262). (1ª. ed.; Paulo César de Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.

Hoffmann, E. T. A. (1817/2019). O homem da areia. In *Obras incompletas de Sigmund Freud*. (1ª. ed; 1ª. reimp.; Romero Freitas, Trad.). Belo Horizonte: Autêntica.

Jorge, M. A. C. (2010/2017). *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, vol 2: a clínica da fantasia*. Rio de Janeiro: Zahar.

Kaufmann, P. (1996). *Dicionário Enciclopédico de Psicanálise: o legado de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Kierkegaard, S. A. (1844-2017). *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*. Petrópolis, RJ: Vozes. (Vozes de Bolso).

- Kierkegaard, S. (1979). *O Desespero Humano (Doença até a morte)*. (Adolfo Casais Monteiro, Trad.). Rio de Janeiro: Abril Cultural. (Coleção Os Pensadores, pp. 311-446).
- Lacan, J. (1956-1957/1995). *O Seminário Livro 4 - A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1960-1961/2010). *O Seminário Livro 8 - A transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1962-1963/2005). *O Seminário Livro 10 - A Angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1964/2008). *O Seminário Livro 11 - Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1966/1998). *Escritos*. (Vera Lucia Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2005). *Nomes do Pai*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lambotte, Marie-Claude (1996). Angústia. In Pierre Kaufmann (Ed.). *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan* (pp. 36-44). (Vera Ribeiro & Maria Luiza X. de A. Borges, Trads.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Landi, E. C. & Chatelard, D. S. (2015). O lugar do analista e a ética do desejo. *Tempo Psicanalítico*, 47(2), 156-170.
- Leite, S. (2011). *Angústia*. Rio de Janeiro: Zahar. (Passo a Passo; 92)
- Leite, S. (2009). Silêncio, Solidão e Escuridão: sobre a travessia da angústia. In Flávio

García & Marcus Alexandre Motta (Org.). *O insólito e seu duplo* (pp. 177-195). Rio de Janeiro: Ed. UERJ.

Miller, J. A. (1983/2013). *Percurso de Lacan: uma introdução*. (Ari Roitman, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar.

Safouan, M. (1986). *Seminário: Angústia, sintoma, inibição*. Campinas: Papirus.

Sampaio, S. S. (2006). Kierkegaard e a psicossomática. In Nina Virgínia de Araújo Leite (Org.). *Corpolinguagem: Angústia: o afeto que não engana* (pp. 285-298). Campinas: Mercado das Letras.

Soler, Colette. (2012). Seminário de leitura de texto ano 2006-2007: Seminário *A angústia*, de Jacques Lacan. (Elynes Barros Lima, Lia Carneiro Silveira & Sônia Maria Coni Campos Magalhães, Trad.; Andréia Hortélio Fernandes & Dominique Fingermann, revisão de Trad.). São Paulo: Escuta.

Soler, Colette. (2000-2001/2012). *Declinações da Angústia*. São Paulo: Escuta.