

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA

MARIA CRISTINA FIGUEIRA LOURO

POLIFONIA DA ANGÚSTIA: discursos na modernidade

2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA

MARIA CRISTINA FIGUEIRA LOURO

POLIFONIA DA ANGÚSTIA: discursos na modernidade

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Teoria Psicanalítica.

Orientador: Joel Birman

RIO DE JANEIRO

2015

MARIA CRISTINA FIGUEIRA LOURO

POLIFONIA DA ANGÚSTIA: discursos na modernidade

Orientador: Joel Birman

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Teoria Psicanalítica.

Aprovada por:

Professor Doutor Joel Birman

Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica (UFRJ)

Professora Doutora Simone Perelson

Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica (UFRJ)

Professor Doutora Isabel Fortes

Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica (PUC-RJ)

Professor Doutor Pedro Cattapan

Programa de Psicologia Universidade Federal Fluminense (UFF)

Professora Doutora Leila Ripoll

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Louro, Maria Cristina Figueira
Polifonia da Angústia, Discursos na Modernidade /Maria
Cristina Figueira Louro. Rio de Janeiro: U.F.R.J. 2015

xi, 174 f.

Orientador: Joel Birman. Tese de Doutorado em Teoria
Psicanalítica, U.F.R.J., Universidade Federal do Rio de Janeiro,
Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Teoria
Psicanalítica, 2015.

1. Angústia 2. Finitude 3. Arqueologia 4. Modernidade –
Teses. I. Birman, Joel (Orient.) II Universidade Federal do Rio de
Janeiro. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Instituto de
Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica. III.
Título.

AGRADECIMENTOS

À UFRJ e ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, pela oportunidade de desenvolver a tese neste período tão turbulento.

A banca examinadora, pelo aceite e contribuições.

Ao querido Professor Joel Birman que amorosamente me confrontou; e muito mais, toda a minha admiração. Uma presença inigualável.

Aos meus pais, irmãos e sobrinhos sempre, por tudo, pela força que se afirmou no inusitado!

Professoras Simone Perelson e Isabel Fortes, pela leitura atenta e delicada.

A Leila Ripoll, Nelma Cabral e Rita Muller pela amizade e o cuidado.

Ana Lúcia Paes de Barros e Cláudia Medeiros, amigas de uma vida inteira.

Aos amigos queridos da UNESA Luis Antonio Monteiro, Angie Piqué e Vania Castro pela amizade e presença protetora.

Aos colegas do EBEP que ao compartilhar o convívio ajudaram no atravessamento deste período.

Aos integrantes do grupo de estudos sobre o Seminário X, pelas calorosas discussões em torno à angústia.

Aos queridos José Luiz e Alice, sempre tão solícitos e eficientes no âmbito da secretaria do programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica.

RESUMO

LOURO, Maria Cristina Figueira. **Polifonia da angústia**: Discursos na modernidade. Rio de Janeiro, 2015. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015.

Esta tese de doutorado retrata uma pesquisa relativa aos discursos da angústia. Tais discursos são oriundos de três grandes campos nas ciências humanas, a saber, a medicina moderna, o campo psicanalítico e o campo da filosofia existencial. É no solo fértil da modernidade que esta pesquisa está centrada, pois pensar sobre essa discursividade implica pensar a arqueologia e a constituição das ciências humanas. É proposta uma ordem na aparição de tais discursos; nesta, em primeiro lugar, aparece a medicina moderna no embate com a finitude; a seguir aparece o discurso de Freud e as faces da angústia. Em terceiro lugar emerge o discurso de Martin Heidegger. Todos esses discursos encontram na problematização da finitude a principal condição de possibilidade para a sua emergência. A concepção de modernidade aqui tratada é tributária ao pensamento de Michel Foucault, em especial, aquela que paira sobre seus estudos arqueológicos, onde o homem é considerado uma produção histórica recente e cujo fim já se encontra anunciado. O jogo imanente do pensamento entre vida e morte possibilitou a produção de discursos com variadas nuances sobre a angústia. Entretanto, na medida em que esta é disposta como forma de sofrimento psíquico, fica subsidiada principalmente pelas categorias freudianas de mal-estar, do terrorífico e do desamparo. Portanto os discursos sobre a angústia apresentam um caráter trágico-moderno. O primeiro capítulo: *Arqueologia e clínica*. São discutidos aspectos que correlacionam modernidade, história e finitude. Problematização que emerge como arcabouço fundante da medicina moderna, pela via do mortalismo de Bichat. O segundo capítulo: *Finitude e angústia no discurso psicanalítico*. São discutidas através do discurso de Freud as duas teorias da angústia em confronto com a finitude. Além disso, é travado um diálogo entre Freud e Schopenhauer a respeito da existência trágica pelo infundado da vida; seja através do embate teórico de Freud a respeito das ilusões, seja pela via do conceito de vontade *grundloss* (absurda) apresentado em *O mundo como vontade e representação*. Acrescido a este capítulo também são discutidas as intrincadas relações entre angústia e sentimento de culpa no discurso freudiano. O terceiro capítulo: *Clínica e vida*. Aborda correlações psicanalíticas entre angústia de morte e ameaça real de morte em casos de doença grave (experiência-limite) subsidiadas pela noção de pulsão anarquista. O último item deste capítulo reflete sobre a medicalização da angústia e seus

efeitos na atualidade. O quarto capítulo retrata correlações entre angústia e finitude no Ser-para-a-Morte de Heidegger. O último item apresenta a angústia na perspectiva de Jacques Lacan.

Palavras-chave: Angústia; Finitude; Arqueologia; Modernidade.

RÉSUMÉ

LOURO, maria cristina figueira. **Polyphonie de l'angoisse** : discours dans la modernité. Rio de Janeiro, 2015. These (Doctorat En Theorie Psychanalytique) - Institut de Psychologie, Université Federale de Rio de Janeiro, 2015.

Cette thèse de doctorat décrit une recherche sur à propos des discours sur l'angoisse. Tels discours sont produits dans trois grands domaines des sciences humaines : la médecine moderne, la psychanalyse et la philosophie et le domaine de l'existentialisme. Cette recherche est basée sur le sol fertile de la modernité, puisque penser à la production de tels discours signifie penser à l'archéologie et à la constitution des sciences humaines. Une séquence d'apparition de tels discours est proposée. Premièrement il y a la médecine moderne s'opposant à la finitude ; ensuite il y a le discours de Freud et les aspects de l'angoisse. En troisième place, il y a le discours de Martin Heidegger. Tous ces discours trouvent dans la problématisation de la finitude la condition principale de possibilité pour son apparition. La conception de modernité adoptée ici est empruntée de la pensée de Michel Foucault, surtout celle utilisée dans ses études archéologiques où l'être humain est considéré une production historique récente dont le but est déjà prévu. Le jeu inhérent de la pensée entre vie et mort a permis la production de discours aux nuances diverses à propos de l'angoisse. Cependant, quand elle se présente en détresse psychologique, est soumise surtout aux catégories freudiennes de malaise, de l'effrayant et de l'impuissance. Donc, les discours à propos de l'angoisse présentent une nature tragique moderne. Le premier chapitre : *Archéologie et clinique*. Discussion des aspects qui lient la modernité, l'histoire et la finitude. Problématisation qui émerge en cadre fondamentale de médecine moderne à travers le mortalisme de Bichat. Le deuxième chapitre : *Finitude et angoisse dans le discours de la psychanalyse*. A travers le discours de Freud, les deux théories de l'angoisse sont discutées en confrontation avec la finitude. Aussi, un dialogue entre Freud et Schopenhauer est produit par rapport avec l'existence tragique sur les faits abstraits de la vie, soit à travers la confrontation théorique de Freud à propos des illusions, soit par la voie du concept de volonté *grundloss* (extrême) présenté sur *Le monde comme volonté et comme Représentation*. Les discussions sur les relations entre l'angoisse et la culpabilité dans le discours freudien sont ajoutées à ce chapitre. Le troisième chapitre : *La clinique et la vie*. Aborde les corrélations de la psychanalyse entre l'angoisse de la mort et la vraie menace de mort aux cas de maladie grave (l'expérience limite) selon la notion de pulsion anarchiste. Le dernier point de chapitre

réfléchit sur le soin de l'angoisse et ses effets aujourd'hui. Le quatrième chapitre décrit les corrélations entre l'angoisse et la finitude selon Être-vers-la-Mort de Heidegger. Le dernier point présente l'angoisse selon la perspective de Jacques Lacan.

Mots-clés : Angoisse, Finitude, Archéologie, Modernité.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 MODERNIDADE E CLÍNICA.....	23
1.1 MODERNIDADE: HISTÓRIA E FINITUDE.....	23
1.1.1 Sobre discontinuidades entre o saber clássico e o moderno.....	24
1.1.2 A respeito das distinções entre epistemologia e arqueologia	28
1.1.3 Por que modernidade, ainda?	32
1.1.4 Finitude: corpo, desejo e linguagem	36
1.2 O ALVORECER DA MEDICINA MODERNA	40
1.2.1 A finitude como condição de possibilidade ao nascimento da clinica.....	42
1.2.2 A concretude da morte e a radicalidade mortalista de Bichat	45
1.2.3 Doença, sintoma, fantasmagoria	50
2 ANGÚSTIA E FINITUDE NO DISCURSO DE FREUD.....	55
2.1 OS TEMPOS DA ANGÚSTIA	55
2.1.1 A primeira teoria	56
2.1.2 O sinistro: uma estética sublime para a angústia	57
2.1.3 O Homem da Areia.....	59
2.1.4 A experiência do duplo.....	64
2.1.5 O horror e a morte: faces da finitude	66
2.2 A SEGUNDA TEORIA: INIBIÇÃO, SINTOMA E ANGÚSTIA.	68
2.2.1 Equivalências entre o pulsional e o traumático.	74
2.2.2 Angústia sinal: antecipação do traumático	75
2.2.3 O clarão do mortalismo.....	79
2.3 FREUD E SCHOPENHAUER: O FUTURO DAS ILUSÕES	82
2.3.1 Concepção trágica da existência: Freud e Schopenhauer desvelando a vida sem sentido.....	82
2.3.2 Uma ética da vontade para a vida grundloss	87

2.3.3 O sentido da ilusão religiosa	91
2.4 ANGÚSTIA E CULPA	93
2.4.1 O mal estar dos modernos	94
2.4.2 Inflexões em O Eu e o Id	96
3 VIDA ECLÍNICA: EM TORNO AO TRÁGICO	105
3.1 ANGÚSTIA E PULSÃO ANARQUISTA: O ERRO DA VIDA	105
3.1.1 Pulsão de morte, pulsão anarquista	106
3.1.2 Clínica e experiência limite	110
3.1.3 O erro da vida: a experiência da doença	114
3.2 ANGÚSTIA E MEDICALIZAÇÃO DA VIDA	118
3.2.1 Equivalências de uma neurose atual	119
3.2.2 O pânico, a impressão iminente de morte, a antinomia da finitude	126
3.2.3 Estertores para a angústia: O Stress na clínica médica	129
3.2.4 Doença como metáfora: A violência do imaginário do câncer	131
4 LACAN E HEIDEGGER: A ANGÚSTIA EM QUESTÃO	134
4.1 O discurso de Lacan sobre angústia	134
4.1.1 Angústia entre reais e realidade	134
4.1.2 A centralidade da falta e a dimensão de causa, o objeto a	138
4.1.3 Onde está o pequenino a?	141
4.1.4 A cena e o mundo	144
4.1.5 Função da angústia entre o acting out e a passagem ao ato	146
4.1.6 Sobre as articulações entre Lacan e Heidegger	147
4.2 Heidegger e a ontologia existencial da angústia	150
4.2.1 Zein zum tode	151
4.2.2 O enigmático é o Dasein	151
4.2.3 O pendente, o fim	154
4.2.4 Angústia e nadificação do ser, uma pós-metafísica?	155

CONSIDERAÇÕES FINAIS	164
Referências	168

INTRODUÇÃO

Eis que abruptamente, vindo do nada, uma voz anuncia: “Polifonia¹! Tom de melodia de pássaro angustirrosto”! Polifonia de pássaro angustirrosto², aquele que tem o bico apertado, só poderia ser mesmo o anúncio de um canto da angústia! Desponta, aqui, uma pertinente propriedade do título desta tese de doutorado, *Polifonia da angústia: discursos na modernidade*. Melodia plural em que sua harmonização conjuga vários sons e vozes, mas cuja etimologia não engana, uma vez que sugere constrição ou aperto, estreitamento do órgão que a acolhe, seja a garganta, o bico ou o plexo solar; o peito, para marcar, precisamente, sua literalidade no corpo!

Obviamente o angustirrosto é utilizado, exclusivamente aqui, como uma imagem figurativa adjetiva da impressão de constrição no peito que eclode na experiência da angústia. Em nossa língua portuguesa o termo desponta como formação erudita adjetiva aplicada ao universo animal relativo à qualidade estreita do bico ou focinho. Tal como metaforizado, pássaros que preludiam esta polifonia!

Grosso modo, essa manifestação corpórea constritiva e constitutiva da experiência da angústia, aparece aludida em um número significativo de dicionários representativos de várias línguas; desde as que compõem o grupo das línguas latinas até o grupo das saxônicas, quando a etimologia do termo é a questão. Oriundo do latim – *angustus* – significa estreito, apertado, pontudo. No sentido figurado, a palavra contundente que a designa é *opressão*³, considerando que este sentido é demarcado por um processo frequente na formação do vocabulário abstrato de uma língua, onde se evidencia a transposição do plano físico para o psíquico; nesta transposição de planos urge a visibilidade da representação afetiva do termo, elemento de particular interesse nesta pesquisa; represamento de forças intensivas, *puro grito ao vento!*

Assunto muito curioso esse da angústia; por um lado, nos provoca certa aproximação pela força intensiva do afeto; por outro, nos repugna, pelo desgoverno do qual essa força é testemunho. Dito, bendito ou maldito, esse tema foi e continua a ser alvo de abundantes produções e, porque não dizer, reproduções discursivas. Mais ainda, essa profusão discursiva

¹Polifonia nesta tese está aproximada a concepção musical e não ao conceito utilizado na linguística por Mikhail Bakhtin. Portanto, utilizamos como metáfora alusiva à técnica compositiva que produz uma textura sonora específica, onde duas ou mais vozes se desenvolvem preservando um caráter melódico e rítmico individualizado.

² Forma erudita do substantivo angústia que significa “aquele que tem bico apertado”.

³Temor opressivo sem causa precisa conforme Dicionário Escolar de La Real Academia Espanhola (1997).

esteve, desde os séculos XIX e XX, alastrada em vários campos do saber, desde o científico, atravessando de forma magnânima o psicanalítico, e fazendo sua morada na filosofia existencial. Mais precisamente, foi no solo fértil da modernidade que essas narrativas se constituíram.

Mas, por que a angústia passou a ser falada e representada, ou seja, tornada discursividade plural somente na modernidade? Responder a essa questão implica em anunciar o percurso que propomos desenvolver nesta tese. Efetivamente, trata-se de retratar os diferentes campos em que esta discursividade emergiu; assim como apresentar suas condições de possibilidade, sua positividade, seu conjunto de elementos teóricos entrelaçados e, fundamentalmente, apresentar uma ordenação de aparição dos mesmos.

Esta tese de doutorado, pois, retrata um minucioso estudo que diz respeito à emergência discursiva sobre angústia. O percurso ora traçado estabelece que tais discursos sejam originários de três grandes campos nas ciências humanas, a saber, a medicina moderna, o campo psicanalítico e o campo da filosofia existencial. Portanto, é no solo fértil da modernidade que esta pesquisa está centrada; mais especificamente, trata-se de demonstrar um percurso possível sobre a gênese dos discursos sobre angústia em uma modernidade tributária ao pensamento de Michel Foucault (1963/2006; 1966/2000), ou seja, uma modernidade que demarca seu início no final do século XVIII. Tributário, é verdade, a uma primeira e muito frondosa etapa no pensamento de Foucault, etapa denominada *arqueológica*.

Como certificar-nos de que a angústia somente passa a ser questão para o homem a partir da modernidade? A partir de que construtos organizadores do pensamento humano são imprescindíveis para o entendimento da angústia como uma *experiência singular do indivíduo*? É preciso abrir mão de titubeios e arbitrar um ponto de partida, uma vez que este estudo não se ocupa sobre a origem⁴ do afeto no sentido de sua aparição fenomênica⁵ primeira, pois muito provavelmente, figuras da angústia remontariam a antiguidade. Trata-se, pois, de investigar os elementos implicados na temporalidade de ebulição desta discursividade. Desta forma, esta tese

⁴Como bem destacou Birman (2012), em aula magistral realizada no IMS, sobre o texto *As palavras e as coisas*, arqueologia não é comentário nem hermenêutica, tampouco é uma análise estrutural. Neste sentido, a pesquisa em questão também descarta uma suposta preocupação com a origem na medida em que esta diz respeito a uma tradição filosófica investigativa hermenêutica.

⁵O termo fenômeno é originário do grego *phenomenon* que se refere, especificamente, a aparição. Também, o que é tratado nesta pesquisa, não diz respeito ao fenômeno do par kantiano de sua estética transcendental – coisa em si/fenômeno; segundo Kant (2001), o fenômeno representa o mundo tal qual ele nos aparece, em oposição à coisa-em-si, que retrata o mundo tal como ele é essencialmente. Deste último, nada se sabe, pois é incognoscível e inabordável.

encontra-se alicerçada numa pesquisa bibliográfica que explora a produção de discursividade da angústia surgida na modernidade e em defesa de uma arqueologia, o que significa muito mais valorizar a criação de discursos sobre discursos nesse percurso e, assim, propor uma nova ordem que se revela em tais discursos. É uma proposta que implica na defesa de tal ordenação sobre constituição desses discursos. Portanto, a problemática engendrada aqui é arqueológica. E, por tratar-se de uma ordenação arqueológica na modernidade, todos estes discursos estiveram marcados, peremptoriamente, por uma mesma condição de possibilidade – a finitude.

O confronto com a finitude (FOUCAULT, 1966/2000) instalada no seio do pensamento moderno é reconhecida, neste estudo, como *condição de possibilidade* essencial para a produção ou constituição dos discursos sobre angústia no abrangente campo das ciências humanas. Portanto, a finitude será circunscrita aqui como o acontecimento, conforme Foucault (1966/2000), fundamental da modernidade, o elemento central - a ser reconhecido e costurado – por entre as malhas dos discursos de Bichat, Freud, Lacan e Heidegger; vozes potentes nesta polifonia.

Então, fica definido que o motor propulsor que empurrou para a superfície da modernidade a construção de discursos sobre angústia com tamanha força foi a premência da problematização da finitude. Problematização que ingressa em primeiro plano como arcabouço fundante da medicina moderna, pela via do mortalismo de Bichat. Ocorre também e especialmente, em segundo lugar pela psicanálise, através do discurso de Sigmund Freud e, posteriormente, de Jacques Lacan. Aparece, finalmente, e em terceiro lugar nesta ordenação discursiva, a ontologia existencial do pensamento de Martin Heidegger que destaca a angústia como uma disposição fundamental na noção de *Ser-para-a-Morte*. Toda esta discursividade nos séculos XIX e XX compõe o centro nevrálgico da temática em questão. A estética de aparição desses discursos é considerada, aqui, com caráter trágico-moderno. É esta a proposta inicial do percurso a ser percorrido.

Assim, a construção deste percurso através da modernidade implica, fundamentalmente, na interlocução entre a medicina moderna, a psicanálise e a ontologia existencial. No seio dessa interlocução, a angústia ganha variadas fâcias. Entretanto, na medida em que é disposta como forma de sofrimento psíquico, sua marca fundamental, a mesma fica subsidiada principalmente pelas categorias freudianas de mal-estar e desamparo. Desta forma, esta viagem pelo universo

deste affectus inquietante objetiva colaborar para o reconhecimento dos elementos constitutivos de seu lugar na montagem da subjetividade presente no mundo moderno.

Ante o exposto, logo de início, eis que desponta uma voz esganiçada a desassossegar; um suposto ponto polêmico e problemático nesta defesa hipotetizada. Entretanto, por paradoxal que pareça, é, efetivamente, o ponto que permite a esta pesquisa aceder a um lugar singular! Trata-se, por um lado, de explicitar melhor a amplitude da concepção histórico-arqueológica utilizada; de outro, uma omissão, - que, aliás, aproveito para justificar.

Qualquer crítico, com suas costumeiras garras afiadas, há de se perguntar: Por que uma tese comprometida com os discursos sobre angústia na modernidade omite a voz de Soren Kierkegaard? Tamanha pachorra! E, por derivação lógica a este pensamento infere: Tal omissão implica na desarticulação da hipótese proposta sobre a ordenação da aparição ou emergência desses discursos, uma vez que Kierkegaard (2010), em 1844, publicou *O Conceito de Angústia*, e, a partir disto, supostamente, teria sido o primeiro autor moderno a lançar luz sobre o tema. Ledo engano vozes de mim! Eu retrucaria à voz crítica que de mim sai ecoando em todas as direções; ilusionando a todos nós – leitores – como se crítica pior houvesse que não a que ecoa de nós, por nós e para nós! E não pensem que quero dar nó àquilo que é de todos nós! Mas é preciso estrangular a angústia que impede de arbitrar! E de dar voz, ao menos agora. Aproveito para justificar não ter permitido que a voz de Kierkegaard, através da minha voz, tivesse voz. Em nome de todas as vozes que neste canto ecoam, justifico o silenciamento; seria para além do excessivo!

Em primeiro lugar a hipótese articulada implica que os discursos sobre a angústia encontram na problemática da finitude sua condição de possibilidade. E, além disso, inspirada na metáfora que concerne ao Voo de Minerva, fartamente utilizado por Hegel à filosofia do Direito, o lugar do saber e do conhecimento a respeito de qualquer tema pela filosofia emerge como efeito secundário às práticas sociais. É a partir deste vigoroso argumento que nos encontramos em posição confortável em reafirmar que, nesta ordenação arqueológica dos discursos enunciados sobre a angústia, a medicina moderna é legítima pioneira deste lugar, ao menos nesta tese. Ou seja, espelhado que se encontra este estudo na arqueologia de Foucault (1963/2006) sobre o *Nascimento da Clínica*, a anatomopatologia de Bichat enquanto representante prática de um saber da medicina moderna sobre a morte é o primeiro a despontar na modernidade.

É sabido, a partir de meus parcos estudos sobre a história da filosofia, que sentavam em salas contíguas Hegel e Schopenhauer; entretanto, a despeito disto, suas filosofias tomaram

rumos bastante díspares. Tão perto e tão longe! Contudo, por um breve momento, elas se juntaram justo na confecção desta introdução de tese. Neste difícil entroncamento decisório sobre a ordem de aparição dos discursos sobre a angústia na modernidade, apercebo-me pautada por esses dois filósofos opostos: De um lado, seguro com veemência a mão de Hegel, que com sua sapiência e racionalidade lógica, anuncia a metáfora sobre o lugar do saber que a filosofia tem reservado: “O voo de Minerva só se faz a noite”. Então é isso: no alvorecer da modernidade esteve a medicina moderna no confronto de sua prática com a morte a constituir um saber sobre a finitude. À tarde, o discurso freudiano fez brotar inúmeros ensaios sobre a angústia. E, finalmente, na calada da noite *Minerva alça voo*, ou seja, chegam os existencialistas, com um dizer positivo da angústia, ofertando-a como a morada do ser, mas certamente o último.

É preciso, então, elucidar que se por um lado a filosofia existencial se apropria como pioneira ao tema da angústia através da produção de Kierkegaard (2010), anterior a metade do século XIX, por outro, o saber que se derivou da prática de escarpelo dos cadáveres data de final do século XVIII. Enquanto saber que se estabelece por intermédio das práticas, a medicina foi pioneira pelo seu empenho mórbido sobre a face obscura da finitude. Neste sentido, arriscaria a dizer que essa cena de escavações e escarpelo dos corpos operados pelos precursores da anatomopatologia configuram um realismo concreto. Ao passo que, o último capítulo de *O conceito de angústia*, denominado — *Angústia como o que salva pela fé* —, Kierkegaard (2010) parece operar uma *dialética idealista* em que, ao final, a infinitude prevalece e salva a angústia; assim ele diz: “ Se forem administradas ordenadamente as descobertas de possibilidade, então a possibilidade há de descobrir todas as finitudes, mas há de idealizá-las na forma da infinitude, e há de mergulhar o indivíduo na angústia, até que este, por sua parte, as vença na antecipação da fé” (KIERKGAARD, 1844/2010, p. 165).

Quanto à Schopenhauer, opositor de Hegel, o invejoso do sucesso alheio, possuidor de um pessimismo, alvo de intensas e recorrentes críticas oriundas da nata intelectual, também receberá um quinhão de reconhecimento neste recorte arqueológico. É a concepção de Schopenhauer (SESC, 2012) denominada *vontade grundloss* a que me refiro; concepção teórico-filosófica que postula a ideia de que vida como tal, a vida da vontade, é uma vida absurda; absurda porque se torna conseqüente do caráter imanente do pensamento e, simultaneamente, desqualifica e destitui a arraigada produção de sentido transcendental. É numa espécie de reconhecimento de um fundo sem fundamento da natureza que Schopenhauer (2005) conceituou como *um fundo volitivo*,

insaciável, desejante, sem objetivo final definido, o que torna a existência absurda. Essa condição de possibilidade do trânsito do pensamento transcendental para o pensamento imanente é um pano de fundo que confere o caráter trágico a existência pelo possível do sentido despropositado quando este se afigura imanente. Trágico, pois faz revelar o infundado da vida; evidente é, aqui, a antecipação germinal do filosofema de Nietzsche da *Morte de Deus* embutida na concepção de vontade descrita no livro segundo da obra *O Mundo como Vontade e Representação*⁶ (SESC, 2012)⁷.

Um diálogo entre Freud e Schopenhauer em torno à dimensão trágica da existência será item deste estudo, através de articulações entre o texto *O futuro de uma ilusão*⁸ onde Freud (1927/2007), trata também do absurdo da vida e da existência correlato ao futuro dilacerado e dilacerador das ilusões, seja da religião, do pai protetor, da ciência.

Após essa inflexão realizada na introdução e perfilada como justificativa, retorno à exposição em torno a angústia. Defender a audaciosa premissa de que os discursos constituintes das variadas concepções sobre a angústia são tanto sócio quanto historicamente modelados e possibilitados pela inserção da problemática da finitude e, que, mais especialmente, eles receberam em nossa modernidade um lugar de destaque frente a outros afetos ou disposições humorais, é uma posição pertinentemente sustentável, mas não hegemônica. Em função disto, recorro à outra inflexão neste percurso introdutório para demonstrar a fonte primeira de minha inspiração.

Birman(2014), em conferência proferida sob o título de *Caos e Trauma no mundo Contemporâneo*, critica a difusão de certa leitura no amplo campo da psicologia em que os sentimentos são entendidos como universais e a-históricos. Espelhada nesta abordagem crítica aos universais, e respaldada por uma dimensão singular que é a perspectiva arqueológica de Foucault de considerar a história, o ponto de partida desta tese encontra-se delineado. Em outras palavras, o artifício teórico que nos permite sustentar a enunciação da angústia como um sentimento eminentemente moderno – assim como a ordenação arqueológica de aparição dos discursos sobre mesma – é a dupla perspectiva histórica: por um lado, a circunscrita por Claude

⁶SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e representação**. Tradução Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

⁷Curso da série *Rupturas do contemporâneo*, Aula sobre **O conceito de vontade**. Ministrada por Thomaz Brum. SESC, 2012 (Áudio visual).

⁸FREUD, S. (1927) **El Porvenir de una ilusión**. **Obras Completas**. Biblioteca Nueva, Tomo III, Madrid, 2007.

Lefort (1979), que possibilita a articulação histórica de existência de relação entre os sentimentos e emoções com o campo histórico e a experiência social das subjetividades. Assim, é preciso creditar de antemão na possibilidade de determinação histórica dos afetos. Por outro lado, como já exposto, a forma singular de pensar a modernidade, inserido no pensamento arqueológico de Michael Foucault, permite que encontremos na problematização da finitude o solo fecundo dos discursos que constroem as fâcies da angústia na modernidade.

E por falar em história, curiosa é a contextualização do clima social ao qual emergiram os discursos de Freud e Heidegger, europeus contemporâneos. A Europa, com suas ideias iluministas, niilistas, destacou-se em relação ao resto do mundo; entretanto, era estranha a situação de Viena no início do século XX. O declínio do império austro-húngaro transformou-a no antro de uma cultura centrada na negação do futuro, no fascínio pela morte e no amor pela atemporalidade. Especial destaque ao período das grandes guerras, o cenário truculento em que Freud construiu suas teorias sobre a angústia que atravessam grande parte de sua obra; a primeira em 1915 e a segunda em 1926. Concomitante, emergia a obra de Heidegger, a qual discorreu sobre a disposição da angústia, - *Ser e Tempo*, publicação datada de 1927. Temporalidade circunscrita pelo nascimento, apogeu e declínio do ideário nazista, reconhecido como o grande Mal do século XX. Ideário que influenciou, de diferentes formas e posições, a produção teórica dessas vozes da angústia. Será este curioso sincronismo temporal um indício sinalizador da angústia como um afeto historicamente determinado?

Alguns acontecimentos sobre o encontro entre Heidegger e Lacan também serão alvo de desdobramentos na análise de seus discursos em torno a angústia. Repetir o já dito? Talvez. Mas, através da angústia, discursos se tangenciam e confrontam fronteiras. Encontros inusitados, encontros polêmicos. Assim, também é polêmica a influencia conceitual entre ambos. Intérpretes radicais da modernidade, franceses e alemães se apaixonam. É isso que, circunscrita pela via histórica, nos mostra Roudinesco (2008). E afirmamos nesta tese o interesse teórico de Lacan por Heidegger. A esse respeito dedicamos um item relacionado às impressões de Lacan sobre as concepções de Heidegger da angústia.

Difícil assumir uma potência filosófica do calibre de Heidegger contaminada pelo ideário nazista. Mas atire a primeira pedra aquele que não estremece de angústia. Sobretudo, é verdade, franceses que nutrem, sem muitas vezes o assumir, intensa admiração pela voz dos expurgados.

Comentários de Sartre (1944, apud ROUDINESCO, 2008. p.299) a respeito da adesão de Heidegger ao nazismo em 1944:

Heidegger era filósofo muito antes de ser nazista. Sua adesão ao hitlerismo exprime-se pelo medo, o arrivismo, talvez, o conformismo, com certeza: não é decoroso, concordo. Só que é suficiente para invalidar o belo raciocínio de vocês: “Heidegger”, dizem, “é membro do partido nacional-socialista, logo sua filosofia deve ser nazista”. Não é isso. Heidegger não tem caráter, eis a verdade. Ousarão concluir daí que sua filosofia é uma apologia da covardia? Acaso não sabem que acontece aos homens não estarem a altura de suas obras?(SARTRE, 1944, apud ROUDINESCO, 2008, p.299).

Durante os dois anos seguintes explodiram artigos de intelectuais como Maurice de Candillac e tantos outros a respeito da questão derivativa do comentário de Sartre (ROUDINESCO, 2008). Tratar-se ia de um erro de um homem sobre sua posição política por engano ou por ter sido enganado? Ou pior, tratar-se- ia de uma consequente orientação filosófica que valorizando o Ser-para-a-Morte depara-se com o niilismo conveniente ao nazismo salvacionista? Apenas questões. Mas, para além dessas questões espinhosas, que não são objeto de nossa investigação, existem pontos de proximidade e distanciamento na concepção teórica de ambos que serão exploradas no capítulo final da tese.

Está claro que a assunção da perspectiva de que a angústia enquanto afeto possui uma determinação histórica; mas de uma historicidade dos acontecimentos, o que descarta a soberania de uma linearidade histórica factual. É pela via desta perspectiva arqueológica que vislumbro a magnitude angustiosa na composição subjetiva dos modernos. A imagem figurativa que se traduz nessa temporalidade é uma verdadeira revoada de pássaros angustirrostro forçando abertura para soltar a voz.

Vale lembrar que *arqueologia* (RAJCHMAN, 2003) designa uma estratégia criada por Foucault para usar a pesquisa histórica com o propósito de enfraquecer a posição do humanismo fundacional e, também, a utilização de seus argumentos objetiva esmaecer o antropologismo.

Isto dito é possível propor que, a partir de um olhar arqueológico tributário a Michael Foucault, a clínica estruturada pela medicina moderna tenha sido o primeiro escopo discursivo a tratar da angústia, uma vez que é o primeiro campo pela via das práticas sociais a lidar com a tensão entre vida e morte, pela própria dissecação dos cadáveres. É o próprio reconhecimento do

que há de vida através da concretude soberana da morte. É um confrontar com a finitude, condição de possibilidade da emergência dos discursos sobre angústia, pelo seu viés mais árido, a decomposição dos corpos jaz inertes espiada por uma nova arqueologia do olhar médico. Soberana é a morte, revolucionário é o olhar mórbido sobre as mutações que imperaram nos processos de combustão. A soberania da morte como processo, lento e implacável, tornou-se o objeto fundamental de observação científica da moderna medicina. Neste sentido, o real enquanto realidade da vida é reconhecida pela prática médica através da manipulação concreta da morte pelo crivo de Bichat. Sendo assim, seu *vitalismo mortalista* traduz-se na expressão máxima que dele ecoou: “*A vida nada mais é que um conjunto de forças que lutam contra a morte*” (FOUCAULT, 1964/2006).

Foucault (1966/2000), em *As palavras e as coisas*, destaca enunciações fundamentais que são trabalhadas neste estudo de forma vertical. A primeira delas demarca que a modernidade teria se constituído a partir da instituição da analítica da finitude. Esta perspectiva lançada nos possibilitou arbitrar, como já exposto, a problemática da finitude como a condição de possibilidade discursiva fundamental da angústia a ser investigada no campo da medicina moderna, da psicanálise e da ontologia existencial. A segunda tese remonta a perspectiva de que a medicina moderna foi a primeira a instituir em sua prática, especificamente na instituição da clínica, a considerar a problemática da finitude, reconhecendo a morte como processo e a doença como processo vivo e fundamental delimitado pela morte (FOUCAULT, 1963/2006).

O problema fundamental de Foucault (2006) em *O Nascimento da Clínica* foi demonstrar o que se criou na clínica como modernidade. Ele destaca como a clínica enquanto um espaço particular desde Aristóteles não é o campo da verdade. A clínica da modernidade está ligada ao particular; quer dizer, é a partir do particular que o campo da clínica se organiza. A tese por ele defendida é que a clínica, como instituição do particular, é constitutiva das ciências humanas. Portanto, na arqueologia do olhar médico é deflagrada uma mudança de visibilidade; pois, como o próprio Foucault pôs em evidência, *aquilo que é luz ou sombra muda na questão do olhar*. Ou seja, imprime-se uma nova discursividade no olhar médico que reordena um saber entre o que é ver e dizer. É nas diferenças entre as ordenações médicas pré-moderna e moderna que a clínica se organiza.

Interessante pensar essa tensão de polaridades vida/morte sempre conjugadas; talvez seja isso que justifique a primazia da medicina em relação ao fato de ter sido a primeira a se

preocupar e, efetivamente, se ocupar com a questão da finitude pela via concreta da morte, antes mesmo da filosofia. Pois pensar nas ciências da vida implica, necessariamente, estar tencionado com a morte; em especial, a medicina científica que quebrando os tabus da moralidade encontrou no cadáver as maiores insígnias do saber sobre a doença.

A problemática da finitude se instalou no discurso da medicina, em especial com Bichat segundo Foucault (1963/2006). Esta tese é defendida de forma contundente pelo autor, em o *Nascimento da Clínica*, que demonstra a articulação da morte num conjunto conceitual e técnico, acrescentando a ela, a morte, características específicas e seu valor fundamental de experiência.

O primeiro capítulo, denominado *Modernidade: história e finitude*, aprofundará as relações entre o homem empírico-transcendental, a finitude e o alvorecer da medicina moderna. Neste sentido, a pesquisa sobre o Stress pós-traumático se justifica por ser o correlato da angústia no campo da medicina moderna.

A perspectiva de Canguilhem (2005) sobre a concepção de doença é muito assemelhada à perspectiva de Foucault no que tange ao realce da morte enquanto parâmetro sobre a finitude. Este potente pensador da medicina ressalta que a *morte está na vida e a doença é o signo disso*. Enfatiza que as doenças são os instrumentos da vida por meio dos quais *o ser vivo*, destaque para o homem, se vê obrigado ao reconhecimento de sua condição mortal. Ao final de sua reflexão nestes *Escritos sobre a Medicina*, dedica ao homem Freud um lugar especial de meditação sobre a experiência mortificante da doença.

Esta introdução aponta para a necessidade de se atentar para o caráter polissêmico do termo *angústia* e, muito embora nossa proposta tenha como foco os discursos sobre angústia, uma proposta de arqueologia da angústia, essas questões espinhosas correlatas à tradução e interpretação serão esmiuçadas como elementos de significação de um arrazoado ampliado no corpo desta tese. Esmiuchar a utilização do termo *angústia* por entre a obra freudiana é tarefa necessária, pois resulta na constatação de dois grandes problemas relacionados: o primeiro refere-se ao uso polissêmico que Freud fez do termo em diferentes textos. O segundo problema retrata questões complexas de tradução e, fundamentalmente, questões que se interpõem entre tradução e interpretação. A hipótese aqui defendida implica, pois, a princípio, que estes problemas não sejam separáveis, tornando-se, ao final, uma aporia, ao qual não só evidencia a efemeridade e pluralidade de sentidos atribuídos e atribuíveis a *angústia*, mas a necessidade de assumir, declaradamente, que tentar circunscrever teoricamente um afeto é arriscar-se às determinações

subjetivas e, portanto, aceitar a posição de Jean Laplanche, de por não interpretar Freud em sua tradução do francês, envia o leitor a fazê-lo (ver a esse respeito SOUZA, 2009). Colaborar para fazer revelar essa aporia por entre a leitura da angústia na obra do mestre de Viena é uma forma de positivar este texto, muito embora, ao fim e ao cabo, o ponto de chegada, sobretudo das relações entre angústia e objeto, seja o nível da indeterminação ou mesmo da indecibilidade.

De volta à ordenação dos discursos sobre angústia, em segundo lugar nesta proposta, aparece o discurso de Sigmund Freud. Seu arquivo sobre o assunto é bastante extenso; contempla, praticamente, a quase totalidade de sua obra. Dito de outra forma, a ocupação de Freud com a temática da angústia encontra-se esparramado de forma plural por toda a obra. Entretanto, num sentido mais conceitual, são apresentadas duas grandes teorias que, apesar de não serem contrapostas, sinalizam rupturas radicais no seu pensamento e, além disso, evidenciam preocupações epistêmicas e influências filosóficas muito distintas, apesar de estarem todas conectadas, de diferentes maneiras, à problemática da finitude. Refiro-me, de maneira sucinta, que o primeiro Freud (1895/2007), aquele da démarche científica, influenciado pela corrente vitalista e crédulo de certo cientificismo, sistematizou a neurose de angústia. Já na teoria de 1926, o escancaramento da sua posição mortalista incide sobre suas concepções da angústia; isto aparece de forma magnânima como, por exemplo, no rochedo da castração.

O lugar especial conferido ao campo psicanalítico será o esteio desta tese. Com destaque para o discurso freudiano que dedicou atenção primorosa às insígnias da angústia na subjetividade dos modernos. Durante todo o percurso ao qual inventa a psicanálise, Freud ocupou-se e preocupou-se, tanto na teoria quanto na experiência clínica, em conferir à angústia a condição de afeto fundamental; insurgência intensiva que se apodera do eu. Assim, premente que esteve na busca pela origem de angústia, Freud (1923/1926/2007) postulou que esta é experimentada no Eu. Tal postulação insinua, para esta investigação discursiva, uma porta que se entreabre; e, metaforizando o quadro *As Meninas*, de Velásquez, desnuda a necessidade de olhar uma montagem de cena sobre cena que aparece no quadro. O que isto quer dizer neste contexto? A necessidade de visitar os estatutos intrincados do *Eu* e do *Narcisismo*, sobretudo o frágil e trôpego caminho onde é realizada a passagem do *Eu Ideal* para o *Eu Realidade definitiva*, realçar as devidas diferenças a respeito deste constructo do psíquico e, finalmente, poder problematizar a

magnitude da importância conferida por Freud a *angústia de castração*, operação fundamental que está em jogo nesta travessia do *Eu*⁹.

Outra importante questão que concerne às categorias de Eu e Supereu por um lado, e da existência por outro, refere-se à problematização do sentimento de culpa. Palco iluminado das expressões da angústia. Ao perceber a modernidade prenhe de um mal-estar que delinea as subjetividades, Freud (1930/2007) considera o perturbador sentimento *de culpa*, historicamente aliançado a problemática moral, *uma variedade topográfica da angústia*. Também será discutida a dimensão teórica da proposição de Lacan (1959-60/2005) inserida no Seminário da *Ética da psicanálise*, que atrela o problema moral do sentimento de culpa ao lado do desejo. Enfim, a respeito destas correlações entre culpa e angústia será dedicado um item especial em capítulo coligado aos *tempos da finitude no campo psicanalítico*.

Muitas questões saltitam a respeito das continuidades/descontinuidades entre clínica médica e a psicanalítica partir desta conjugação de textos com caráter arqueológico. Além disso, toda esta visita aos fundamentos de uma historicidade clínica se mostram relevantes na medida em que servem como elementos para os questionamentos das relações entre angústia/verdade/ciência/saber, por um lado, e angústia/erro/verdade, por outro. Este questionamento crítico sobre angústia como conhecimento e verdade se dará a partir do confronto entre dois outros textos de Foucault denominados *A vida: a experiência e a ciência* (FOUCAULT, 1984/2008) e *Aula sobre Nietzsche* (FOUCAULT, 1970/1971/2014). Este confronto ocorrerá no item do capítulo denominado *Clínica e vida- em torno do trágico*. O pretendido aqui é traçar a positividade do confronto na clínica psicanalítica com a pulsão anarquista¹⁰, sobretudo no manejo clínico, em casos de doença grave (câncer), experiência limite de ameaça real de morte. Confronto entre angústia de morte como ameaça real de extinção da vida e erro da vida como experiência-limite.

Além disso, a voz de Jacques Lacan protagoniza um momento fundamental neste percurso, um “mais além” sobre angústia no campo psicanalítico, sobretudo quando estabelece a noção de objeto a e de Real; concepções fundamentais (LACAN, 2005) para elucidação do lugar da angústia na organização psíquica. Para tanto, faz-se necessário operar distinções entre as

⁹Conferência realizada por Joel Birman na XII Jornada do EBEP, sob o título de **Espelho, espelho meu, existe alguém mais belo que eu?** Em dezembro 2014.

¹⁰ A esse respeito ver ZALTZMAN, N. **A pulsão anarquista**. São Paulo, Escuta, 1994.

nuances ou evolução da concepção de Real em seu discurso. Isto porque o Real de que nos fala Lacan no Seminário X não parece com a sua concepção primeira, aquela que vigorou em seus artigos – *Para Além do “Princípio de Realidade”* (LACAN, 1936/1998) – do real como realidade. Então, as contribuições importantíssimas de Lacan a respeito da angústia encontram-se amalgamadas a duas noções ímpares, por um lado o objeto pequeno a – também denominado objeto causa -, por outro este Real, cujo estatuto parece cambiante ao longo de seu discurso, – Real que não é cena e tampouco mundo (apesar de comprimi-lo) -, mas é impossível! Pois, trata-se, aqui, de tentar tangenciar racionalidades ao impossível!

O terceiro lugar em nossa ordenação arqueológica é dedicado à ontologia existencial. De forma sincrônica, encontramos-nos imersos na escuta da voz melodiosa de Heidegger (1989) que, na qualidade de exímio leitor da modernidade, anuncia em *Ser e Tempo*, o entreabrir filosófico de uma perspectiva a qual vida e morte se determinam reciprocamente; marca esta que, através da figura do *Ser-para-a-Morte*, inaugura uma potente analítica da finitude a qual outorga a angústia à condição de disposição afetiva fundamental do ser . Entretanto, a angústia no discurso de Heidegger não é resultado do confronto com a morte. A análise da morte, tal qual é apreciada nesta obra de 1927, retrata a morte do Dasein com um caráter de inacabamento, obviamente enquanto estando vivo. Assim, enuncia Heidegger (1989):

É incontornável no Dasein uma constante ausência de totalidade (Unganzheit) que encontra seu fim com a morte. E, um pouco mais adiante, sua descrição se torna mais esclarecedora: A morte é no mais amplo sentido, um fenômeno da vida. A vida tem que ser compreendida como um modo de ser a que um ser-no-mundo pertence. Só numa orientação privativa pode ser fixada ontologicamente no Dasein. Também o Dasein se pode considerar como pura vida (HEIDEGGER, 1989, p.132).

Além disso, dedicar-se á um item no terceiro capítulo sobre a *medicalização da angústia* como tendência hegemônica de intervenção terapêutica da medicina psiquiátrica da atualidade. O ponto nevrálgico deste concerne a retomada de uma discussão realizada há muito sobre uma equivalência gritante dada a similitude existente entre o que Freud denominou no final do século XIX de *neurose de angústia* e a nosografia psiquiátrica *transtorno do pânico*- classificada quase cem anos após (LOURO, 1994). A discussão reatualizada tangencia com um olhar crítico sobre a discrepância entre o lugar especialmente instigante que a medicina moderna reservou ao ser da

finitude, quando da fundação mesma das ciências humanas, para a atualidade que reinventa a infinitude do homem numa realidade lúgubre. Uma potência impotente, uma ausência de dor a expensas da anomia. O pânico como representação da iminência disruptiva de morte, angústia no real, é silenciada com doses massivas e conjugada entre antidepressivos e ansiolíticos.

Cabe a pergunta que não cessou de ecoar ao desfrute da modernidade: O que fazer diante da angústia?

1 MODERNIDADE E CLÍNICA

1.1 MODERNIDADE: HISTÓRIA E FINITUDE

Este primeiro capítulo apresenta um singelo panorama do que caracteriza a modernidade e, por conseguinte e especialmente, essa entidade denominada homem, efeito de tal modernidade, segundo os estudos arqueológicos de Michel Foucault realizados na década de sessenta do século XX. As obras, *As palavras e as Coisas* (FOUCAULT, 1966/2000) e *O Nascimento da Clínica* (FOUCAULT, 1963/2006), são a fonte fecunda para nossa viagem. A partir, então, do anúncio desse pensamento como referência primeira e central – mas não absolutamente única, deste capítulo, é preciso responder às indagações que suponho que o leitor faça em algum momento neste dado a ler. Por que a escolha desses textos como referência teórica em uma tese que versa sobre angústia? De que tratam tais textos? Que homem é esse que nasce com o fim anunciado? Que acontecimentos, vozes, continuidades e rupturas compõem a subjetividade deste homem da modernidade?

Oferecer um contorno preciso à concepção de arqueologia de Michel Foucault é o material de base necessário a que, neste primeiro capítulo, possamos fazer deslizar as hipóteses a respeito da ordenação da aparição dos discursos sobre a angústia na modernidade. É a fonte fecunda para nossa investigação; ou seja, a partir da mesma é que apresentamos um singelo panorama do que caracteriza a modernidade para o pensamento deste filósofo francês e, por conseguinte e especialmente, as especificidades do que se consagrou denominar *homem*. O passo seguinte, no percurso deste capítulo, trata de responderem que medida é possível inferir que a medicina moderna – enquanto saber sobre a clínica – tenha produzido alguma discursividade sobre a angústia. Vale lembrar que a hipótese sustentada é que a medicina moderna foi a primeira ciência humana a apresentar uma discursividade sobre a morte através da anatomopatologia de Bichat; antes mesmo da psicanálise e do discurso ontológico e existencial de Heidegger.

Nesta perspectiva arqueológica de Michel Foucault, a concepção de clínica pensada como um acontecimento singular veio a reboque de uma série de transformações ocorridas no saber médico, exatamente entre os séculos XVIII e XIX, quando da emergência de uma nova

racionalidade que ecoou na denominada medicina moderna. E, finalmente, por que presumir que com a problematização da finitude, as vozes da angústia se propagariam neste período? Certamente lenta, mas dócil e precisamente, nos aproximamos a cada uma dessas questões. Vejamos, no item a seguir, algumas caracterizações de modernidade, arqueologia e finitude, elementos fundamentais e necessários para a construção do universo desta problemática.

1.1.1 Sobre descontinuidades entre o saber clássico e o moderno

Com a finalidade de dar conta da *episteme* moderna que se organizou em torno da figura do homem, Foucault (1966/2000) discutiu dois outros quadros epistêmicos: o quadro estabelecido em torno do final da Idade Média e da Renascença e o outro estabelecido na Idade Clássica. Assim, segundo o arcabouço arqueológico de Foucault (1966/2000) são três os quadros (configurações) que definem as grandes epistemes analisadas em *As palavras e as coisas*; não parece haver continuidade entre tais disposições. Perfilam-se espaços epistemológicos essencialmente diferentes entre si. De forma muito breve e sintética far-se-á menção, aqui, a novidade essencial de cada episteme face à anterior. Entretanto, o foco de interesse em jogo implica em explicitar esse “novo lócus” em que o saber moderno se aloja. Começemos, pois, por delinear o que parece indispensável ao Renascimento e, em seguida à Idade Clássica, ou seja, àquilo que se endereça como anacrônico, aquilo que nas palavras certamente críticas de Foucault não mais *se presta ao saber* (FOUCAULT, 1966/2000, p. 68).

O Renascimento marca sua extensão através do século XVI e tem seu pensamento estruturado pelo registro da semelhança ou similitude. É o tempo em que vigora uma maneira de pensar como pura repetição do mesmo. Desta forma, palavras e coisas se encontram recobertas por uma única superfície que entrelaça sobre o visível e o enunciável, do que se vê e do que se fala. Aqui as palavras são como coisas. São semelhantes entre si uma vez que estão no modo de ser da semelhança. Palavras e coisas são indissociavelmente o mesmo, marca da lógica a que pertence o pensamento do Renascimento.

No segundo item do capítulo III – *A Ordem*, Foucault (1966/2000) enseja que é no período denominado Barroco, correspondente ao século XVII, tempo em que o pensamento interrompe sua movimentação por entre o elemento da semelhança. A similitude deixa de ser a forma do saber; entretanto, passa a ser “a ocasião do erro, o perigo ao qual nos expomos quando

não examinamos o lugar mal esclarecido das confusões” (FOUCAULT, 1966/2000, p. 69). Isto quer dizer que a idade do semelhante encontra-se em vias de findar, e ficam, apenas, os jogos onde se evidenciam parentesco da semelhança com a ilusão. Tempo das quimeras da similitude; tempo do frescor da ilusão cômica, do teatro que se desdobra e representa o teatro etc. Enfim, um tempo em que o espaço poético da linguagem é definido pelas metáforas, comparações e alegorias. O que parece esquadrinhar-se aqui é um deslocamento da semelhança - que até então era detentora do conteúdo do conhecimento-para a imaginação, espaço de efervescência das ilusões; portanto, a representação passa a ser o centro da organização do pensamento.

Foucault nos aponta a crítica empírica que Francis Bacon (1847, apud FOUCAULT, 1966/2000) dirigiu aos tipos de espírito e às formas de ilusão as quais elas podem estar sujeitas. Sua crítica consistiu em demonstrar que as similitudes ficam numa espécie de jogo do “*fort – dá*”¹¹ ao revés, isto quer dizer que as similitudes possuem brilho; ao aproximarmo-nos delas, as mesmas desvanecem (desvanecem pela proximidade); e recompõem-se, num terceiro momento, ao delas nos aproximarmos.

Os ídolos da caverna fazem-nos crer que as coisas se assemelham entre si. – O espírito humano é naturalmente levado a supor que há nas coisas mais ordem e semelhança do que possuem; e, enquanto a natureza é plena de exceções e diferenças, por toda a parte o espírito vê harmonia, acordo e similitude. Daí esta ficção de que todos os corpos celestes descrevem ao mover-se, círculos perfeitos (FOUCAULT, 1966/2000, p. 70).

Por outro lado, Foucault retoma a crítica cartesiana da semelhança; isto está referido à exclusão que o pensamento clássico realiza em relação à semelhança como experiência fundamental e primeira forma do saber denunciando a confusão intrínseca nos termos de identidade e diferenças, de medida e de ordem. O que Foucault (1966/2000) denuncia é que se o pensamento de Descartes recusa a semelhança isso não teria se dado apartando-a, seja por comparação ou limitação, do pensamento racional; ao contrário disto, Descartes universaliza o pensamento racional, ofertando-o assim em sua mais pura forma.

Foucault (1966/2000) detém-se arduamente nos processos de comparação e ordenação, extrai inferências muito significativas ao pensamento do século XVII. Destaca a redução às relações aritméticas da igualdade e desigualdade, quando a comparação é efetuada pela medida.

¹¹Faço alusão ao jogo de presença e ausência, apresentado por Freud (1920/2007), e as impressões que daí deriva.

A medida permite analisar o semelhante segundo a forma calculável da identidade da diferença. Quanto à ordem, nos diz Foucault, destrinchando os ditames cartesianos, que esta se estabelecerá sem referência a uma unidade exterior; mas adverte que não se pode conhecer a ordem das coisas “*na sua natureza isoladamente*”, mas, sim, descobrindo aquela que é a mais simples, depois a mais próxima. Isto para, posteriormente, aceder às coisas mais complexas. Posto está que, enquanto que a comparação por medida exigiria primeiro uma divisão e subsequente aplicação de uma unidade comum, no presente caso, comparar e ordenar integra uma e mesma coisa; portanto, a comparação pela ordem permite passar de um termo ao outro.

A Idade Clássica teve um espaço de empiricidade que até o final do Renascimento não existira; mas, que também não durou tanto. Foucault diz-nos sobre a dificuldade de restituí-lo, por estar recoberto por um sistema de positivities a que pertence nosso saber; teria passado despercebido. Esse espaço de empiricidade fica mascarado e deformado através de nossas categorias de distribuição. Trata-se das *ciências da vida, da natureza, ou do homem*. Mathêsis, taxonomia e gênese designam uma rede sólida de interdependências que define a configuração geral do saber na época clássica. E Foucault, mais uma vez, adverte com brilhantismo: “Esquece-se simplesmente que nem o homem, nem a vida, nem a natureza são domínios que se oferecem espontânea e passivamente à curiosidade do saber” (FOUCAULT, 1966/2000, p.99).

O que torna possível o conjunto da episteme clássica é, portanto, a relação a um conhecimento da ordem. Quando se trata de ordenar a natureza simples, recorre-se à uma Mathêsis cujo método universal é a Álgebra. Quando se trata de pôr em ordem naturezas complexas (as representações em geral, tais como são dadas na experiência), é necessário constituir uma taxonomia e, para tanto, instaurar um sistema de signos. Os signos estão para a ordem das naturezas compostas como a Álgebra está para a ordem das naturezas simples. (FOUCAULT, 1966/2000).

Na idade clássica a palavra deixa de ser coisa para representar a coisa. O que fica demarcado é o próprio lugar da palavra como representação. A linguagem passa a equacionar signo e significado. As significações implicam as representações e simbolizações.

O saber dos séculos XVII e XVIII se torna compreensível em sua estreita relação com a ordem, suas exigências incontornáveis. A ideia de Natureza como conceito essencial desta época perfila-se relacionada com a ordenação. Portanto, a Natureza seria fundamentalmente ordenada,

investida de leis e regularidades. Neste sentido, conhecer seria decifrar a Natureza, ofertá-la como um grande quadro completo.

Assim, Foucault (1966/2000) diferencia a episteme¹² clássica da moderna a partir do seguinte esquema: infere que a primeira se caracterizaria pela representação e a segunda pela experiência do homem como sujeito e objeto do saber. A episteme clássica estaria situada em uma dimensão onde existiriam seres e coisas organizados e classificados de acordo com as semelhanças e diferenças. Portanto, tal episteme clássica, que estaria situada entre os séculos supracitados, teria como marca a classificação e ordenação das representações; segundo a égide desta episteme, representar significaria comparar as estruturas visíveis das coisas da natureza assim como relacioná-las por meio de um princípio ordenador.

Deleuze¹³ (1986/2005), nos interstícios de uma fecunda discussão travada em *Sobre a morte do homem e o super-homem*, retoma a concepção de que o pensamento clássico é reconhecido por sua maneira de pensar o infinito. O infinito em sua correlação com o perfeito, ou seja, o infinitamente perfeito. Isto quer dizer que seria característico do pensamento clássico conceber a realidade como força que se eleva ao infinito. Sendo assim, o entendimento humano seria uma mera limitação de um entendimento infinito. Claro está que existiriam ordens de infinidade bastante distintas, mas todas em conformidade a natureza da limitação que incide sobre as forças; e Deleuze, afirmando as profícuas posições de Foucault, nos lembra que para que a forma Homem apareça ou se desenhe é preciso que as forças, neste mesmo homem, entrem em relação com as forças de fora muito especiais. Assim ele nos elucida: “A força de conceber pode ser elevada ao infinito diretamente, enquanto a de imaginar é capaz apenas de um infinito de ordem inferior ou derivado” (DELEUZE, 2005, p.133).

Ao final, o que Deleuze (2005) parece querer sublinhar a respeito do pensamento de Foucault ao por em pauta a questão da infinitude como marca do pensamento clássico, e, também, que o pensamento oriundo do século XVII não ignorava a distinção entre o infinito e o indefinido, e que para o presente estudo se traduz como uma elucidação impar, é que a marca radical de descontinuidade entre a Idade Clássica e a modernidade poderia ser expressa por essa ruptura radical na forma do pensamento dimensionar-se frente ao par infinito/finito. Assim, ele

¹²Segundo a perspectiva de Foucault é a partir da percepção da homogeneidade dos discursos de uma época que se pode caracterizar uma episteme; como uma nova forma de racionalidade.

¹³ DELEUZE, G. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.

explícita que se a extensão se atribuiria a Deus ou não dependeria de dividir-se o que nela seria realidade e o que seria limitação, qual seja da ordem do infinito a qual ela pode ser elevada.

Desta forma, ele convoca referências textuais do século XVII como, por exemplo, Pascal que tratou de *O infinito de grandeza ou pequenez*; e tantos outros.

Sua colocação de que o pensamento clássico não é sereno e tampouco dominador; o que apontaria para o perde-lo no infinito. Pensamento que perde o centro; esforça-se para fixar lugar do finito entre todos esses infinitos, trata-se de por ordem no infinito!

Deleuze (2005), referindo-se ao olhar arguto de Foucault sobre a Idade Clássica, define o solo dos enunciados clássicos:

O que define este solo, o que constitui essa grande família enunciados ditos clássico, funcionalmente, é esta operação de desenvolvimento ao infinito, de formação de *continuums*, de *desdobramentos de quadros*: desdobrar, sempre desdobrar – explicar. O que é Deus, senão a explicação universal, o desdobramento supremo? O desdobramento aparece aqui como um conceito fundamental, o primeiro aspecto de um pensamento operatório que se encarna na formação (DELEUZE, 2005, p. 134-135).

1.1.2 A respeito das distinções entre epistemologia e arqueologia

Em Arqueologia do Saber, Foucault (2008) explicita o princípio metodológico de que a história arqueológica funda-se numa análise do discurso, considerado como um conjunto de enunciados que tem seus princípios de regularidade em uma mesma formação discursiva. Trata-se de um conjunto finito, de um grupo limitado, circunscrito, de uma sequência finita de signos verbais que foram efetivamente formulados. O que interessa à arqueologia não são discursos possíveis, discursos para os quais se estabelecem princípios de verdade ou de validade a serem realizados; ela estuda os discursos reais que foram efetivamente pronunciados e que se apresentam como uma materialidade. A intenção dessa história é ganhar o nível da prática, ao elucidar o surgimento dos saberes que correspondem ao aparecimento de um novo regime de discurso, apontado através das descontinuidades, das rupturas. A história arqueológica caracteriza-se, então, pela tentativa de demarcar as condições de existência dos discursos, dos objetos que eles constituem, dos sujeitos que os enunciam; em especial dos discursos que tomam o homem como seu objeto e que habilitam determinados tipos de sujeitos para conhecê-los.

Segundo a síntese que Foucault (2008) elabora em *Arqueologia das ciências. Resposta ao Círculo de Epistemologia*, as formações discursivas não se resumem nem as ciências atuais e, menos ainda, as ciências anteriormente reconhecidas e descartadas pelas exigências de novos critérios. Elas configuram unidades de uma natureza e de um nível diferente do que hoje se chama de ciência. Não há pertinência na distinção entre o científico e o não científico que as caracterize. É possível sublinhar que elas são epistemologicamente neutras. O conjunto formado a partir do sistema de positividade e manifesto na unidade de uma formação discursiva é o saber; não enquanto soma de conhecimentos- pois destes sempre se deve poder dizer se são verdadeiros ou falsos, exatos ou não, aproximativos ou definidos, contraditórios ou coerentes; nenhuma destas distinções é pertinente para descrever o saber, que é o conjunto dos elementos (objetos, tipo de formulação, conceitos e escolhas teóricas) formados a partir de uma só e mesma positividade. Em relação ao sistema de positividade que lhes asseguram o agrupamento unitário,

[...] não são absolutamente as estruturas racionais, nem tampouco os jogos, os equilíbrios, as oposições ou as dialéticas entre as formas de racionalidade e as imposições irracionais; a distinção de racional e de seu contrário não é pertinente para descrevê-las: pois não são leis de inteligibilidade; são leis de formação de todo um conjunto de objetos, de tipos de formulação, conceitos, opções teóricas que são investidas nas instituições, nas técnicas, nas condutas individuais ou coletivas, nas operações políticas, nas atividades científicas, nas ficções literárias, nas especulações teóricas (FOUCAULT, 1968/2008, p. 110).

Didier Eribom (1996), na obra *Michel Foucault e seus Contemporâneos*, ao analisar o jogo das relações entre o filósofo francês e Georges Dumézil, articula uma série de aproximações (continuidades) entre ambos a respeito da dimensão conceitual de arqueologia. Afirma que a *marca da influencia dumeziliana* é bastante presente em *O Nascimento da Clínica*. Além disso, Eribom indica que a noção de *episteme* utilizada em *As Palavras e as Coisas*, para designar o a priori histórico que define o que é pensável em uma dada época, possivelmente encontra sua fonte na ideia de Dumézil de grade conceitual funcionando como ideologia estruturante. Vale a pena ressaltar que, dentre as várias continuidades entre os pensadores em questão, há a convergência sobre fundamental de que a arqueologia não é o contrário da história e sim outra maneira de escrevê-la. Em ato contínuo, Eribom destaca:

Foucault, mesmo que tente, em *Le mots et les choses*, descrever o sistema das coerções exercidas pelos códigos a priori de uma cultura, apreendidos como as

condições de possibilidade do que é pensável e dizível em uma época, opõe cada episteme àquela que precede e àquela que se segue (ERIBOM, 1996, p.96).

A separação entre a dimensão arqueológica e a epistemológica por entre o arcabouço constituído por Foucault não apresenta limites completamente precisos e estanques. O que fica claro é que este pensador demarca posição crítica frente à epistemologia de Bachelard e de Canguilhem. Entretanto, é perceptível que Foucault retém da epistemologia a dimensão crítica à história das ciências¹⁴, só que, diferente desta, se opõe ao discurso científico como critério de verdade. E mais, opõe-se a perspectiva de Bachelard que retratava a atualidade da ciência como o clarão que retira das trevas o seu passado, a despeito de sancioná-lo ou descartá-lo por demasiado anacronismo. Portanto, o projeto arqueológico de Foucault também se opõe a ideia da atualidade da ciência como afirmação de seu progresso em equivalência ao próprio progresso da razão humana em direção à verdade.

Assim, para a arqueologia, a história das ciências não obedece à lei geral do progresso da razão — não é a razão a detentora das leis de sua história — porque há abaixo daquilo que a ciência conhece alguma coisa que ela não conhece, e seu devir, seus episódios, seus acidentes, obedecem a certo número de leis e determinações de um domínio autônomo em relação à ciência — a episteme.

Vale lembrar que Foucault teve embrenhado e inspirado pela epistemologia de Canguilhem num sentido muito particular; haja vista o seu último escrito antes de morrer em 1984, uma homenagem singela à exaltação da perspectiva do epistemólogo da medicina sobre o erro da vida. Homenagem que, ao que parece nos põe em confronto com a precariedade da persistente ideia de limite, onde supostamente eles retratariam representativamente, mas equivocadamente, a ideia de domínio ou propriedade dos discursos. Assim, sobre esse mal-estar que a própria autora impôs a seu texto quando acreditou ser crível tal delimitação de domínios pragmáticos entre o projeto arqueológico e o epistemológico, uma resposta: melhor esquecer os limites e visualizar as bordas, é disso que se trata; as bordas que por suas múltiplas fâcias ao pensamento transgride o dentro e o fora deste pensamento; o próprio e o impróprio de uma ciência, as inúmeras possibilidades de relação com o objeto do conhecimento. Foucault

¹⁴ A esse respeito ver: MACHADO, R. **Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Foucault**. Rio de Janeiro, Graal, 1982.

epistemólogo em trânsito ao arqueólogo. Múltiplas vozes que habitam nos falantes, e por isso mesmo, os singularizam. E quem disse que só se constrói amor na similitude?

A recente publicação em português de *A coragem da verdade*, FOUCAULT (1983 - 1984/2011) indica curso por ele ministrado em 1984, ano de seu falecimento. A seguir, destaco um ponto retirado dos comentários de Frédéric Gros, em apêndice nesta edição, sobre a situação deste último curso ministrado por Foucault; entretanto, o que importa ressaltar deste apêndice é o que Gros infere sobre este último Foucault em relação à epistemologia. Percepção que difere substancialmente da qual retratei no parágrafo acima.

Em 1984, Foucault constrói a distinção entre, de um lado, uma análise das estruturas epistemológicas e, de outro, um estudo das formas aletúrgicas. A primeira coloca a questão do que torna possível um conhecimento verdadeiro; a segunda, a das transformações éticas do sujeito, na medida em que faz depender sua relação consigo e com os outros de certo dizer-a-verdade. O que Foucault denomina então aleturgia supõe um princípio de irredutibilidade a toda epistemologia (FOUCAULT, 1984/2011, p.304).

Como se vê, essa última etapa dos escritos pode muito bem ser interpretada como uma maior radicalidade na distância de seu pensamento para com a epistemologia. É claro, também, que este comentário debruça-se não mais sobre um Foucault arqueólogo, mas uma retomada da problemática do conceito de verdade a partir da *Arqueologia do saber*; e para daí seguir. Quanto ao problema menor, que, aliás, é o efetivo implicado neste item, sobre a separação entre epistemologia e arqueologia o que pode ser inferido é que, como referencia primeira ou elemento de expurgo, a epistemologia esteve presente no pensamento de Foucault ao longo de sua trajetória.

Como visto, a partir do século XIX é constituída uma positividade que se distingue substancialmente aos clássicos. Com efeito, uma nova ordem se configura, uma consciência epistemológica do homem como fundamento e objeto. Isto implica em conceber que este homem da modernidade encontra-se vinculado aos aspectos que o constitui como homem, ele é transpassado como ser e objeto do novo saber. Este homem que surge com a modernidade é deslocado aos ditames da experiência, ou seja, ele é pensado como um objeto a ser descoberto e desvendado, com uma estrutura de funcionamento e um corpo físico a ser explorado. A

linguagem integra um lugar central aqui na medida em que este homem se constitui incluso pela fala; a linguagem torna-se um elemento central na compreensão de que homem é este.

Foucault¹⁵ (2000) ao conferir sequência às análises sobre o pensamento moderno destaca quatro segmentos teóricos que inauguraram uma nova forma de compreensão do ser do homem, que aliadas a biologia, filologia e economia política, serviram de base da constituição das ciências humanas. Referimo-nos a finitude do homem, o homem como duplo-empírico-transcendental, da relação entre o cogito moderno e o impensado e, finalmente, do distanciamento e do retorno da origem do ser.

A investigação denominada arqueológica de Foucault consiste numa interrogação que examina as condições de possibilidade do aparecimento do pensamento moderno – ou seja, investiga sob que a priori histórico pôde acontecer o pensamento moderno; concomitante, analisa os indicativos de descontinuidade que prenunciam o seu desaparecimento para o surgimento de outra configuração discursiva possível. Assim, esta pesquisa destaca continuidades e descontinuidades entre o discurso da medicina e da psicanálise em relação à angústia.

1.1.3 Por que modernidade, ainda?

Angústia, entre as palavras e as coisas!

Birman (2006), em *Arquivos do Mal-estar e da Resistência*, ao questionar sobre as definições de modernidade, nos relembra a polissemia de caracterizações a que esta tem sido alvo, a partir de diferentes problematizações, seja através de um viés histórico, filosófico, político, social ou mesmo estético. Aturdido pelo reconhecimento da profusão discursiva que o campo intelectual marca potência de produção plural em torno do tema, acaba por suspeitar que seja um projeto de cultura que se encontra no cerne e em torno dessas problematizações. Para além de simples suspeita, ele anuncia: “Ao mesmo tempo, enunciar que é um projeto de cultura o que está em pauta aqui significa afirmar que se trata de um projeto identitário” (BIRMAN, 2006, p.36).

¹⁵ FOUCAULT, M. (1966) *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Murchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

No quadro sintético de referencia por ele edificado em torno das diferentes posições dos pesquisadores em relação a definições ou mesmo pontos de corte epistêmico como divisor de águas entre o que definiria a modernidade ou a pós-modernidade, Birman escalona e constata uma extensão maior de estudos em defesa da posição de ser a atualidade ainda considerada modernidade e da preocupação com os destinos que esta venha a tomar; tal extensão de profusão de estudos seria justificável pela obviedade de que a modernidade teria sido construída na Europa, portanto,

[...], com efeito, se a modernidade foi construída na Europa, é obvio que a consideração de seus desdobramentos atuais assume uma extensão muito maior, pois, em razão da própria influencia europeia, eles se inscrevem em escala mundial. A preocupação dos estudos sobre a modernidade está intimamente ligada aos destinos que ela pode tomar (BIRMAN, 2006, p.37).

Segundo esta mesma análise bifurcam-se duas modalidades de solução: a que aposta no atual fim da modernidade na atualidade em razão da construção do mundo pós-moderno; a outra solução sustenta a existência na atualidade de uma radicalização do projeto da modernidade, cujos pressupostos não comportariam modificações significativas. Enquanto a primeira solução é mais presente nos estudos norte-americanos, a segunda se destaca nos estudos europeus.

O que vêm a seguir do quadro esquemático de Birman (2006) é o anúncio da pós-modernidade interpretada como ruptura com a modernidade que se encontraria em equivalência das proposições do modelo da cultura norte-americana como um novo começo na história do ocidente. Desta forma, por efeito, o modelo de vida americano, forma reconhecidamente caricata, se encontrariam marcados na origem de um novo tempo histórico das sociedades ocidentais. Entretanto, os velhos europeus, cautelosamente, escolhem destacar a inexistência da ruptura e enfatizar um desdobramento no projeto da modernidade em que se manteriam incólumes os seus pressupostos, uma vez que a modernidade como tal foi um projeto europeu, iniciado entre o Renascimento e século XVII. Assim, poder-se-ia dizer que a modernidade é constitutiva da identidade europeia.

Por isso mesmo, os europeus não podem formular com facilidade algo sobre o fim da modernidade sem ao mesmo tempo por em questão os seus pressupostos identitários. Eles podem formular, com mais precaução, que estaríamos agora em um momento tardio da modernidade (BIRMAN, 2006, p.38).

Outro aspecto ressaltado por Birman (2006) no início de *A psicanálise e a crítica da modernidade* diz respeito à ênfase na tese de que a construção da noção de individualidade na modernidade assume uma direção eminentemente narcísica. Birman recorre ao exemplo do estado nascente desse período histórico a condição moralista de La Rochefoucauld, que concebeu a individualidade como *uma massa de sentimentos centrados no Eu*; e a gestão dos mesmos sentimentos deveria ser sempre distribuída entre o próprio e o outro. Ao longo, ainda, da apresentação de várias perspectivas teóricas elencadas por ele neste artigo, que versaram sobre a modernidade, apesar das diferenças teóricas que dependem, com efeito, do referencial de quem a enuncia, várias delas convergiram¹⁶ para a constatação da tese acima mencionada. Nesta mesma direção e tendência, o Eu ganha lugar de destaque na modernidade na qualidade de uma espécie de receptáculo dos sentimentos. Como o próprio Birman (2006) ressalta, *são as próprias extensões e retrações do eu na cena do mundo que sempre estão em pauta nesses discursos sobre os sentimentos*. Seguindo o fio desta meada de multiplicidade teórica a respeito dos elementos circundantes da modernidade que convergiram para essa espécie de centramento do eu, e, portanto, dos sentimentos, que o capítulo desta tese¹⁷ concentra, dentre outros aspectos, uma discussão profícua a respeito do Eu como o lócus de experimentação da angústia de acordo com o pensamento freudiano.

Longe de querer entrar em alguma querela sobre as sutilezas que constituem o possível corte epistemológico que supostamente dividiria modernidade e pós-modernidade; é preciso abrir mão do crédito obsoleto histórico à verdade temporal cronológica dos fatos, o que sustentaria uma ilusão que a essas alturas já deveria ter decaído por completo, ou seja, apreender pelo que ela não é ou não foi, mas poderia ter sido. Modernidade a qual se encontram fecundos e emergentes a profusão dos discursos sobre a angústia. Sempre tributária ao pensamento de Foucault que, no apogeu de sua fase arqueológica, obra que radicaliza a crítica ao sujeito do conhecimento como produto da modernidade, além de problematizar o estatuto das ciências humanas - também denominada ciências do Homem -, uma vez instauradas por meio da relação entre linguagem e sujeito.

¹⁶ A esse respeito ver teses de La Rochefoucauld, de Charles Taylor e Louis Dummont. Charles Taylor escreve sobre a **Doença da modernidade** (1994). Seus argumentos rumam na seguinte direção: mostrar que a causa do mal-estar é o individualismo, uma conquista da liberdade que apresenta traços de uma sociedade permissiva, da generalização do narcisismo. A segunda causa é a primazia da razão instrumental. A terceira causa do mal-estar referem-se as consequências, no nível político, tanto do individualismo quanto da razão instrumental.

¹⁷ A esse respeito ver item do capítulo II, **A angústia entre o eu e o narcisismo**.

A primeira inferência que pulula ao pensamento, no traçado dos possíveis contornos a respeito dos elementos que constituiriam a modernidade, questiona minha própria ousadia de tal façanha, de fazer pouca referência à Descartes, o velho e magnífico apoteótico da concepção clássica amplamente difundida da modernidade. É possível que a fórmula mágica para o salto seja, exatamente, utilizar o que já está em curso, pelo viés crítico desta mesma modernidade em geral, e, em particular, do racionalismo e do sujeito. Para tal exercício do pensamento a aliança teórica com um de seus maiores críticos – Michael Foucault -; aliança esta que se perfila de cabo-à-rabo nesta tese. Abusos a parte, ingressar uma descrição pelo seu avesso, começar pelo rabo — isto é coisa lusitana — é por a mostra seus excrementos e dejetos, é observar a *transpiração de miasmas e humores*¹⁸ da carcaça lasciva. É o olhar mórbido para a decrepitude do homem que se instalou desde o início dos trabalhos críticos e polêmicos de Foucault, até chegar um tom acima nesta melodia, momento em que ele proclamou a morte do Homem.

Uma pergunta o leitor deve já ter feito a si próprio neste prelúdio: por que o autor desta tese enfatiza o termo emergência dos discursos e não origem dos mesmos? O que justifica não trabalhar com a concepção de origem, uma vez que já foi afirmada que a angústia é eminentemente uma afetação problematizada na modernidade? O que de fato pressupõe a concordância teórica na proximidade que conjuga afetos e sentimentos com história que se impõe e é expressa na experiência subjetiva. Mas, a noção de história que dá estofamento teórico a esta pesquisa está referida à dimensão singular que Michael Foucault articula em sua fase arqueológica. Além do mais, e para além do desdém conhecido de Foucault sobre a ideia de origem como um ponto de realidade inaugural correlata a história factual como verdade, Foucault (1966/2000) em *As Palavras e as Coisas*, marca peremptoriamente, a inconsistência desta noção no pensamento moderno:

No pensamento moderno, tal origem não é mais concebível: viu-se como o trabalho, a vida, a linguagem adquiriram sua historicidade própria, na qual estavam entranhadas: não podiam, portanto, jamais enunciar verdadeiramente sua origem, ainda que toda sua história esteja interiormente como que apontada em direção a ela. Não é mais a origem que dá lugar à historicidade; é a historicidade que, na sua própria trama, deixa perfilar-se a necessidade de uma origem que lhe seria ao mesmo tempo interna e estranha: como o vértice virtual de um cone onde todas as diferenças, todas as dispersões, todas as descontinuidades fossem estreitadas até formarem não um ponto de identidade, a

¹⁸Alusão ao poema de Charles Baudelaire **Une Charogne**. Poema que retrata através de metáfora a decomposição de corpos em processo de morte.

impalpável figura do mesmo, com o poder, entretanto, de explodir sobre si e de tornar-se outro (FOUCAULT, 1966/2000 p. 454).

A tese fundamental de Foucault neste texto diz respeito à passagem do espaço da representação à interpretação da história; neste momento ele valoriza a empiria em detrimento a experiência. Uma arqueologia para Foucault não é comentário, nem hermenêutica e, tampouco, análise estrutural. Foucault trabalhou com a ordem sistemática dos discursos; neste sentido, ele discordava com veemência das análises de temas, uma vez que para tanto o autor ficaria preso a uma hermenêutica ou mesmo análise estrutural. Se for pertinente que *toda tradição filosófica é exegetica*, posto está uma justificativa deveras plausível para seu repúdio ao pertencimento à categoria de filósofos. O que parece ter validado seu endereçamento aos discursos é exatamente ter se apoderado de um espaço de escape ao domínio hermenêutico, que por definição retrata sempre uma investigação de origem.

Essa proposta arqueológica dos discursos sobre angústia implica uma imersão na modernidade, essa modernidade considerada como o lócus do nascimento do homem e não do ser humano, esse homem devidamente qualificado *soberano submisso*, características que denotam a marca da ambiguidade em relação a posição que ocupa: a de objeto para um saber, por um lado; a de um sujeito que conhece, por outro. A contextualização desse homem, figura recente e fadada ao desaparecimento, assim como a contextualização desta modernidade, morada consagrada deste ser evanescente, são, também, retratados neste primeiro capítulo.

Foucault (1966/2000), finalmente, nos revela a face poética que amaina a força da finitude como limite:

Anunciada na positividade, a finitude do homem se perfila sob a forma paradoxal do indefinido; ela indica, mais do que o rigor do limite, a monotonia do caminhar que, sem dúvida, não tem limite, mas que talvez não seja sem esperança (Foucault, 1966/2000, p. 330).

1.1.4 Finitude: corpo, desejo e linguagem

Ainda em *As Palavras e as Coisas* Foucault (1966/2000) afirma que os conteúdos encobridores e reveladores em direção aos confins do tempo, só tem positividade no espaço do saber, se oferecem à tarefa de um conhecimento possível; ou seja, se conectados radicalmente à finitude. Isto por que eles não estariam aí, nessa luz que os ilumina parcialmente se o homem que

se descobre através deles estivesse preso na abertura muda, noturna, imediata e feliz da vida animal; mas tampouco se dariam sob o ângulo agudo que os dissimula a partir deles próprios, se o homem pudesse percorrê-los por inteiro no clarão de um entendimento infinito.

Mas afinal, em que consiste essa tal enigmática finitude de que Foucault nos fala? Quais são seus elementos próprios de definição? Ela, a finitude, é marcada por três elementos fundamentais que são a espacialidade do corpo, abertura do desejo e tempo de linguagem. Vejamos como ele articula isso: O corpo próprio que ao homem lhe é dado – experiência de um fragmento de espaço ambíguo na medida em que esse corpo é irreduzível; esse corpo enquanto, inclusive, espacialidade irreduzível, se relaciona e se articula com o espaço das coisas. Quanto ao desejo, que se dá nessa mesma experiência, é conferido como apetite primordial em que todas as coisas adquirem tanto valor em si quanto valor relativo; a essa mesma experiência é dada uma linguagem “em cujo fio todos os discursos de todos os tempos, todas as sucessões e todas as simultaneidades podem ser franqueados” (FOUCAULT, 1966/2000, p. 374). Isso quer dizer, se é que foi possível capturar a mensagem com exatidão, que cada uma dessas formas positivas, em que o homem pode aprender que é finito, só lhe é dada com base na sua própria finitude. Assim, através do corpo próprio, o modo de ser da vida e o que faz com que ela não exista sem prescrever o próprio do corpo próprio, é dado pelo corpo – o modo de ser da produção. O peso das determinações do corpo sobre a existência são dados pelo desejo. Finalmente, o modo de ser da linguagem, todo o rastro da história que as palavras fazem luzir no instante em que são pronunciadas, só são dados ao longo da tênue cadeia do pensamento que fala.

No fundamento de todas as positivities empíricas e do que se pode indicar como limitações concretas à existência do homem, descobre-se uma finitude – que em certo sentido é a mesma: ela é marcada pela espacialidade do corpo, pela abertura do desejo e pelo tempo da linguagem; e, contudo, ela é radicalmente outra: nela o limite não se manifesta como determinação imposta ao homem do exterior (por ter uma natureza ou uma história), mas como finitude fundamental que só repousa seu próprio fato e se abre para a positividade de todo limite concreto (FOUCAULT, 1966/2000, p.433).

Desta forma, do centro mesmo da empiricidade, indica-se a obrigação de descer até uma analítica da finitude, em que o ser do homem poderá fundar, na positividade delas, todas as múltiplas formas que lhe sinalizam que ele não é infinito.

Na própria *História da Loucura na Idade Clássica*, Foucault (1961/1987) já realiza crítica espinhosa dirigida à Meditação de Descartes que opõe *razão e loucura*, ao afirmar que o Eu pensante não pode ser louco. Seria, pois, interessante neste item dedicado a uma contextualização histórica da modernidade tributária ao pensamento de Michael Foucault apresentar de forma breve a crítica de Foucault à razão crítica. Seja a partir de Kant, seja segundo a analítica da finitude (do homem) proposta por Foucault (1966/2000) em *As Palavras e as Coisas*, o cogito e o sujeito perdeu a sua transparência e puderam ser problematizados nos limites de sua auto finitude na medida em que o sujeito passou a ser visto à luz do par empírico-transcendental, por se apresentar como fruto de uma relação entre o homem sujeito transcendental e o homem objeto empírico.

Esta primeira parte, portanto, alude a duas carcaças¹⁹: a primeira está referida ao processo arqueológico e histórico que atrela o nascimento da medicina moderna ao das ciências humanas e, a segunda, culmina com a enunciação da morte do homem empírico-transcendental, – cujo prazo de validade já estaria estabelecido!

Portanto, pensar um estatuto para a angústia implica, pois, conceber também e especialmente um estatuto para esse Homem — provável possuído e possuidor desta intensidade afetiva, deste *afectus*. Angústia que ganha voz nesta modernidade da qual o homem é produto e produtor de linguagem. Uma modernidade que viabiliza a constituição subjetiva marcada pela tensão imanente de vida e morte de forma indissociável; é o ser da finitude que se agiganta e assola com o espectro do desamparo o homem do par empírico-transcendental. Desta forma, a angústia não poderia ter morada tão condizente com sua condição errante: Uma modernidade que na *aufklärung*²⁰ fez brotar inúmeras ilusões e, que neste mesmo tempo histórico, viu evanescer, cada qual!

Ainda assim, e em tudo isso, o discurso da ciência passa, nos tempos modernos, a ocupar a posição estratégica de produção e de agenciamento da verdade, substituindo progressivamente os discursos teológico e filosófico. A razão científica torna-se a marca patente deste homem, o que lhe confere autonomia e soberania não apenas diante da natureza, como também em face do mundo divino.

¹⁹Em absoluto o termo carcaça apresenta alusão pejorativa. Trata-se, no primeiro caso, de aludir carcaça enquanto signo efetivo da morte; refere-se às escavações dos defuntos com fins de estudos anatomopatológicos realizados no século XVIII. O segundo dispensa comentários.

²⁰ Referente as luzes, ao Iluminismo.

Porque o *Nascimento da clínica*? Ora, Foucault enuncia que a medicina é a primeira ciência humana a despontar e, por decorrência desta enunciação, há a inferência de que todas as outras ciências humanas constituíram-se a reboque do modelo médico. Isto implica na assunção de que as problematizações instaladas inicialmente no campo da medicina foram reapropriados na e pelas outras ciências humanas.

Segundo Foucault (2008), em *Sobre a arqueologia das ciências*, a amplitude sobre a formação discursiva contida em *O nascimento da clínica* se expande sobremaneira ao discurso médico em seu estrito senso, ou seja, ele está para além da teoria científica da doença com suas formas e determinações; isto porque ela contém reflexões políticas, considerações morais, medidas administrativas entre outros. Assim, também, como a unidade do discurso clínico não é propriamente a unidade de uma ciência. O discurso clínico é uma unidade complexa impossível de ser-lhe aplicado critérios distintivos entre uma ou mais diferentes ciências, como por exemplo, a fisiologia da patologia. Disso resulta a assunção de que configuraria a clínica para Foucault:

A clínica não constitui nem uma verdadeira nem uma falsa ciência, embora em nome de nossos critérios contemporâneos possamos nos dar o direito de reconhecer como verdadeiros alguns de seus enunciados e como falsos certos outros. Ela é um conjunto enunciativo simultaneamente teórico e prático, descritivo e institucional, analítico e prescritivo, composto tanto de inferências quanto de decisões, tanto de afirmações quanto de decretos (FOUCAULT, 2008, p.109).

Então, essa pesquisa sobre a emergência dos discursos sobre a angústia na modernidade fundamenta-se na perspectiva arqueológica de Foucault, perspectiva definida, como já dito, como tendo seu arcabouço princeps *uma forma de análise* que não seria efetivamente uma história; e que tampouco seria uma epistemologia, ou seja, a análise interna da estrutura de uma ciência. Arqueologia pode querer dizer: descrição do arquivo. Por arquivo, Foucault entende o conjunto de discursos efetivamente pronunciados; e esse conjunto é considerado não apenas como um conjunto de acontecimentos que teriam ocorrido uma vez por todas e que permaneceram em suspenso, nas linhas ou no purgatório da história, mas também como um conjunto que continua a funcionar.

As seguintes questões estão em pauta: O que mudou efetivamente na arqueologia do olhar médico do século XVIII para o XIX? O que caracterizou a anatomopatologia? Qual a grande

convicção de Bichat que incidiu sobre a clínica da modernidade? Quais relações podem ser estabelecidas entre clínica e dissecação de cadáveres? Como a medicina passou a pensar a doença? Qual o seu lugar na santíssima trindade vida, morte e doença? Que relações podem ser estabelecidas entre o mortalismo de Bichat?

1.2 O ALVORECER DA MEDICINA MODERNA

“não é porque caiu doente que o homem morre; é fundamentalmente porque pode morrer que o homem adocece” (FOUCAULT, 1963/2006, p.177).

Em *O Nascimento da Clínica*, Foucault (1963/2006) realizou uma investigação arqueológica sobre a produção do conhecimento da medicina e a transformação operada na estrutura de sua racionalidade e no domínio de sua experiência. Nessa investigação, a mutação ocorrida no saber médico é articulada às práticas sociais, em especial, à reorganização do ensino, do exercício da profissão médica e da instituição hospitalar. As práticas sociais foram relevantes na estruturação de uma experiência médica coletiva, na qual ensino e assistência se conjugaram e os fatos patológicos passaram a poder ser observados, ao mesmo tempo, na sua condição de acontecimento singular e como parte de uma série no campo hospitalar. Essa reorganização se associa ao desenvolvimento do método clínico, quando o olhar médico não se contenta mais em constatar, mas busca descobrir. Em fins do século XVIII, na passagem da época clássica à modernidade, o objeto do saber médico, a doença, sofre uma reconfiguração, saindo do espaço de representação, ideal, taxonômico, superficial, para o espaço concreto, objetivo, profundo do corpo reificada do indivíduo doente. O “olhar de profundidade” que se realiza no conhecimento da anatomia patológica se articula ao “olhar de superfície” da observação da doença, transpondo o olhar médico do espaço ideal das categorias nosográficas da medicina classificatória, ou das espécies, para a espessura e o volume do espaço corporal da medicina anátomo-clínica. No entanto, “a clínica, olhar neutro sobre as manifestações, frequências e cronologias, preocupada em estabelecer parentesco entre os sintomas e compreender sua linguagem, era, por sua estrutura, estranha a esta investigação dos corpos mudos e atemporais; as causas ou as sedes a deixavam indiferente: história e não geografia” (FOUCAULT, 1963/2006, p. 143-144).

Desta forma, fica crível admitir que as formações discursivas não sejam ciências em formação e, tampouco, ciências outrora reconhecidas como tais, depois caídas em desuso e abandonadas em função de exigências novas de critérios da atualidade, como Foucault nos adverte. Essas unidades não são passíveis de distinção a partir do científico ou não científico, uma vez que são epistemologicamente neutras. Quanto ao sistema de positividade que lhes asseguram o agrupamento unitário,

[...] não são absolutamente as estruturas racionais, nem tampouco os jogos, os equilíbrios, as oposições ou as dialéticas entre as formas de racionalidade e as imposições irracionais; a distinção de racional e de seu contrário não é pertinente para descrevê-las: pois não são leis de inteligibilidade; são leis de formação de todo um conjunto de objetos, de tipos de formulação, conceitos, opções teóricas que são investidas nas instituições, nas técnicas, nas condutas individuais ou coletivas, nas operações políticas, nas atividades científicas, nas ficções literárias, nas especulações teóricas (FOUCAULT, 2008, p.110).

O conjunto formado a partir do sistema de positividade e manifesto na unidade de uma formação discursiva é o que, com efeito, pode ser nomeado de saber. Este não reflete uma soma de conhecimentos - pois destes sempre se deve poder dizer se são verdadeiros ou falsos, exatos ou não, aproximativos ou definidos, contraditórios ou coerentes. Entretanto, nenhuma destas distinções é apropriada para descrever o saber, que é o conjunto dos elementos (objetos, tipo de formulação, conceitos e escolhas teóricas) formados a partir de uma só e mesma positividade, no campo de uma formação discursiva unitária.

Vejamos de que forma a problemática da finitude se articula com a medicina moderna; adentremos neste intrincado que possibilitou a emergência de um discurso clínico. Vamos esquadrihar o espaço primogênito que lidou de forma especial com a finitude, ou seja, através da via investigativa na concretude da morte. A prática da dissecação dos cadáveres operou a mutação radical na linguagem da medicina onde a relação entre ver e o dizer bailaram uma dança singular. Prática mórbida ou macabra?

1.2.1 A finitude como condição de possibilidade ao nascimento da clínica

Este item propõe mostrar de forma mais radical o que nos diz Foucault sobre a relação do homem com a analítica da finitude na visão arqueológica de *As Palavras e as Coisas* (1966/2000), e, também, a partir de *O nascimento da clínica* (1963/2006); aqui é facultada a constituição do sujeito como objeto da ciência; o próprio cerne da finitude.

Assim, a questão da finitude (morte) aparece na base de trânsito entre o pensamento clássico e o moderno; dessa nova perspectiva onde imperou a soberania da linguagem e do olhar sobre a doença. Para o pensamento clássico, a finitude não tinha outro conteúdo senão a negação do infinito, enquanto o pensamento que se forma no final do séc. XVIII lhe dá os poderes do positivo: a estrutura antropológica que então aparece desempenha simultaneamente o papel crítico de limite e o papel fundador de origem. Foi essa mudança que serviu de conotação filosófica para a organização de uma medicina positiva; e, inversamente, foi essa medicina, no nível empírico, um dos primeiros esclarecimentos da relação que liga o homem moderno à uma finitude originária. “Da colocação da morte no pensamento médico nasceu uma medicina que se dá como ciência do indivíduo” (FOUCAULT, 1963/2006, p.217). Foucault vê na analítica da finitude o próprio nascimento da modernidade. O homem transgrediu as leis que o cerca ao explorar o ilimitado do possível e da morte.

A máxima de Bichat de que “*a vida é um conjunto de forças que lutam contra a morte*”, dentre tantos outros aspectos, fez revelar um caráter soberano da morte na historicidade de fundação mesmo das ciências humanas. Neste sentido, uma visita de profundidade realizada ao capítulo oitavo de *O Nascimento da Clínica*, capítulo em que Foucault confere o título sugestivo de *Abram alguns cadáveres*, oportunizou o reconhecimento em sua escavação arqueológica do tecer de uma intriga onde as forças da concretude da anatomopatologia lançaram luz ao binômio vida/morte entremeado pela nova concepção de doença que aí também iria se constituindo.

Neste conjunto de inúmeras informações o que se retrata é o privilégio da anatomia patológica no desenvolvimento da medicina; sua soberania em relação ao método clínico classicamente desenvolvido. Fundamentalmente, a morte aparece como o palco iluminado do saber médico. Assim, a anatomia patológica definiu o novo espírito médico. Momento este em que Foucault a figura que *a morte teve direito à clareza e tornou-se objeto e fonte de saber para o espírito filosófico*. Momento na história da medicina em que os restos inanimados do corpo

humano tornaram-se a fonte fecunda das mais úteis verdades. A transmutação do cadáver. É a partir do cadáver que foi possível contemplar a vida da doença.

Foucault (1966/1987), finalmente, nos revela a face poética que amaina a força da finitude como limite:

Anunciada na positividade, a finitude do homem se perfila sob a forma paradoxal do indefinido; ela indica, mais do que o rigor do limite, a monotonia do caminhar que, sem dúvida, não tem limite, mas que talvez não seja sem esperança (Foucault, 1966/2000, p. 330).

Ao considerar o confronto com a problemática da finitude como a condição de possibilidade princeps para a emergência os discursos sobre a angústia na modernidade, o primeiro campo destinado a tal embate é, nesta pesquisa, a medicina moderna. Isto porque nossa hipótese central encontra-se ancorada nas pesquisas arqueológicas de Foucault (1963/2006) embutidas em *O Nascimento da Clínica*, a qual a medicina moderna coincidiria com a fundação mesma das ciências humanas.

O objeto das análises arqueológicas nesta obra é a doença como o alvo de interesse da medicina moderna que, desde o início do século XIX, demarca seu aparecimento como um momento especialíssimo da história da prática e do conhecimento médico. Um momento que evidencia a ruptura entre os princípios da medicina anteriores ao século XIX e os princípios posteriores, os da assim denominada medicina moderna. Quais seriam, então, as propriedades que balizariam tal ponto de mudança? É a isso que dedicamos as linhas que seguem.

Entretanto, é preciso advertir, desde logo que, entre as explicações narrativas clássicas oriundas do campo da medicina e a perspectiva que propõe uma arqueologia da clínica, as diferenças são gritantes. A pesquisa empreendida por Foucault se encontra subsidiada por um projeto simultaneamente histórico e crítico, projeto este que determinou as condições de possibilidade da experiência médica, tal como a modernidade a conheceu. É nesse sentido singular da proposta arqueológica de Foucault (1963/2006) que grifamos as distinções narrativas. Valem as palavras de Foucault no final de seu prefácio:

De uma vez por todas, este livro não é escrito por uma medicina contra a outra, ou contra a medicina por uma ausência de medicina. Aqui, como em outros lugares, trata-se de um estudo que tenta extrair da espessura do discurso as condições de sua história (FOUCAULT, 1963/2006, p. XVI).

A explicação oriunda da própria medicina, diga-se de passagem, não converge, exatamente, com a perspectiva de Foucault; ela recai sobre “a inauguração de um conhecimento que se tornou científico quando a medicina se transformou em uma ciência empírica (MACHADO, 2006, p.91)²¹. Até aqui ambas coincidem. Uma vez assim caracterizada por basear-se na observação e, assim constituída, poderia possibilitar a rejeição de uma atitude eminentemente teórica, sistemática e filosófica, nuances de um tempo passado da medicina. Tal postura vai de encontro a célebre frase de Convisart de que “toda teoria sempre se cala ou desvanece no leito dos doentes” (MACHADO, 2006, p. 97).

Importante extrair como um dado fundamental que o divisor de águas entre a medicina clássica e a moderna se operou na ruptura em prol da empiricidade como objeto em oposição à dimensão teórica. Mas essa análise não é simples, nem o pivô da mudança ocorrida na medicina se justifica pela suposta objetividade do conhecimento. De acordo com a arqueologia de Foucault, a ruptura que inaugura a medicina moderna mapeia um novo domínio, um novo espaço passa a ser demarcado. Assim, esclarece Machado (2006) sobre o recorte arqueológico de Foucault:

[...] a passagem de um espaço da representação, ideal, taxonômico, superficial para um espaço objetivo, real, profundo. Mais explicitamente, a passagem de um espaço de configuração da doença, considerada como espécie nosográfica, para um espaço da localização da doença, o espaço corpóreo individual (MACHADO, 2006, p.98).

O que aparece, então, como distinção fundamental entre a medicina clássica e a moderna seria a transformação no modo de existência do discurso médico; não se trata, entretanto, de uma redefinição conceitual mais hermética da linguagem médica, que descartaria seu caráter qualitativo e metafórico em detrimento da objetividade. O que houve foi a emergência de uma nova linguagem; linguagem complexa que implica a empiricidade e o olhar. Que mudanças operaram o olhar clínico?

Bichat, o anatomopatologista, pouco antes do alvorecer do século XIX, com muita coragem, pois não encontro mesmo outro qualificativo, já marcadamente antecipando *A Medicina Clínica de Pinel* (1802) e, também, *Les Revolutions de la Médecine* (1804), foi o precursor no

²¹ MACHADO, R. **Uma arqueologia do olhar**. In: Foucault, a ciência e o saber. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 3ed revisada e ampliada; 2006.

advento de implicar a morte em um conjunto técnico e conceitual ao qual ela adquiriu suas características específicas e seu valor fundamental de experiência. Efetivamente, como demonstrou Foucault (1963/2006), foi o acontecimento, o grande corte na história da medicina ocidental; tal revolução, equivalência do momento em que a experiência clínica tornou-se o olhar anatomoclínico:

Durante 20 anos, noite e dia, tomar-se-ão notas, ao leito dos doentes, sobre as afecções do coração, dos pulmões e da víscera gástrica, e o resultado será apenas confusão nos sintomas que, a nada se vinculando, oferecerão uma série de fenômenos incoerentes. Abram alguns cadáveres: logo verão desaparecer a obscuridade que apenas a observação não pudera dissipar. – A noite viva se dissipa na claridade da morte (FOUCAULT, 1963/2006, p.157).

1.2.2 A concretude da morte e a radicalidade mortalista de Bichat

Pouco a pouco, cada um de nós, se rompe em vários lugares, até que a vida orgânica cesse ao menos em suas formas principais (FOUCAULT, 1963/2006, p.157)

De acordo com as escavações arqueológicas sobre a clínica realizada por Foucault, a morte, de acordo com o pensamento médico do século XVIII, era ao mesmo tempo o fato absoluto e o mais relativo dos fenômenos. De que tratava esse paradoxo anunciado? Apontava o término da vida como também o da doença, se fosse de sua natureza ser fatal; a partir dela, o limite era atingido, a verdade realizada e, por isso mesmo, superada: na morte, a doença, tendo atingido o final do percurso, calava-se e tornava-se objeto da memória. Mas se os traços da doença atingiam o cadáver, nenhuma evidencia podia, então, distinguir absolutamente o que era dela e o que pertencia à morte. Como Foucault atesta:

[...] seus signos se entrecruzavam em indecifrável desordem. De tal modo que a morte era aquilo a partir do que não mais existe nem vida nem doença, mas suas desorganizações eram da mesma natureza que todos os fenômenos mórbidos. A experiência clínica, em sua primeira forma, não colocava em questão esse conceito ambíguo de morte (FOUCAULT, 1963/2006, p.155).

A inflexão obstinada que Foucault realizou em torno de um saber sobre o desvelamento dos signos da morte lhe aproximaram às assunções de Hipócrates. Este pôs a crédito de que existem analogias de conteúdo entre esses fenômenos e os signos fatais ou favoráveis. Mas, como

o próprio Foucault nos explicitou, tais fenômenos seriam distintos em sua função e seu valor semântico; isto que dizer o signo remetia a um término, antecipando-se ao tempo; e ou indicava a gravidade essencial da doença.

Em retorno ao século XIX, os tais fenômenos de morte, como interpela Foucault, não antecipariam futuro algum. Isto porque teriam sido marcados por um processo de realização. Desta forma, a exemplo da apoplexia²², a morte já teria começado para elas, enquanto as funções orgânicas prosseguiriam em vida. Além disso, os graus de tal morte instável não seguiriam as formas nosológicas e sim as linhas de facilitação próprias ao organismo; esses processos indicam apenas de modo acessório a fatalidade mortal da doença. Eles falam da permeabilidade da vida à morte: quando um estado patológico se prolonga, os primeiros tecidos atingidos pela mortificação são sempre aqueles em que a nutrição é a mais ativa (CABANIS, 1804 apud FOUCAULT, 1963/2006).

É importante frisar que para Cabanis (1804 apud FOUCAULT, 1963/2006) e todo o século XVIII, o conhecimento da vida se apoiava na essência do vivo, por ser também uma de suas manifestações. Isto justifica a racionalidade que ali ainda imperava. Racionalidade esta que organizava suas teias na ordem do pensamento, visando a doença a partir do ser vivo ou de seus modelos mecânicos e seus constituintes humorais e químicos. Assim, tanto o vitalismo quanto o antivitalismo nasceram dessa anterioridade fundamental da vida na experiência com a doença.

Do início do Renascimento até o final do século XVIII, o saber da verdade fazia parte do círculo da vida que se volta sobre si mesma e se observa; a partir de Bichat, ele é deslocado com relação à vida, e dela é separado pelo intransponível limite da morte, no espelho da qual ele a contempla (FOUCAULT, 1963/2006, p. 161).

A anatomia patológica concedeu à técnica do cadáver um estatuto mais instrumental. Tal instrumentalização consistiu na possibilidade de abertura imediata dos corpos o que reduzia a latência temporal entre o falecimento e a autópsia – o que fazia coincidir o último momento do tempo patológico e o primeiro do cadavérico. Isso acarretou na minimização dos efeitos da decomposição. Assim, conclui Foucault:

[...] de tal modo que o instante do falecimento pode desempenhar o papel de um sinal sem espessura, que reencontra o tempo nosográfico, com o escalpelo, o

²²Apoplexia ou acidente vascular encefálico. É uma afecção cerebral que surge inesperadamente e acompanhada de privação do uso dos sentidos ou da suspensão dos movimentos.

espaço orgânico. A morte é apenas a linha vertical e absolutamente fina que separa, mas permite aproximar, a série dos sintomas e das lesões (FOUCAULT, 1963/2006, p.156).

Foucault, com brilhantismo poético articula a síntese demonstrativa da revolução operada no saber da medicina em especial pela anatomopatologia de Bichat, onde vida, doença e morte passam a constituir uma trindade técnica e conceitual. Ponto de mutação radical entre os discursos clássico e moderno. Assim, Foucault nos emociona ao remeter a concepção de vida a sua fragilidade cortante, tal qual estar no fio da navalha, aliançada a soberania da morte e fantasmagorizada pela doença. Descreve que a continuidade das obsessões milenares que atrelavam a vida à ameaça da doença e esta última a proximidade da morte, é rompida. Em substituição desponta a articulação ternária ou triangular em que na parte mais elevada se estabelece a morte. Assim, seria do alto da morte que se pode ver e analisar as dependências orgânicas e as sequências patológicas. À revelia de permanecer o que tinha sido durante tanto tempo, noite esta em que em que a vida se apaga e em que a própria doença se confunde, ela é dotada, de agora em diante, do grande poder de iluminação que domina e desvela tanto o espaço do organismo quanto o tempo da doença. O privilégio de sua atemporalidade, que é sem dúvida tão velho quanto a consciência de sua iminência, torna-se, pela primeira vez, instrumento técnico que permite a apreensão da verdade da vida e da natureza de seu mal.

A morte é a grande analista que mostra as conexões, desdobrando-as, e explode as maravilhas da gênese no rigor da decomposição. Como Foucault muito bem traduz, é preciso deixar à palavra decomposição todos os pesos de seu sentido. A análise, a filosofia dos elementos e de suas leis, encontra na morte o que em vão tinha procurado nas matemáticas, na química e na própria linguagem: um modelo insuperável e prescrito pela natureza; o olhar médico vai, a partir de então, apoiar-se nesse grande exemplo. “Não mais o de um olho vivo, mas de um olho que viu a morte. Grande olho branco que desfaz a vida” (FOUCAULT, 1963/ 2006, p.160).

Um aspecto histórico sobre signos de morte imbuídos de importante relevo ressaltado nesta arqueologia foram os fenômenos que a anatomia de Morgagni (1825 apud FOUCAULT, 1963/2006) confundiu entre as manifestações contemporâneas da doença e as manifestações que antecedem à morte. Assim, como ressalta Foucault, não é necessário que uma alteração remeta à doença e à estrutura patológica; ela pode remeter a um processo diferente, em parte autônomo e em parte dependente, que anuncia a progressão da morte. Tomando como exemplo o fenômeno

da flacidez muscular, esta poderia fazer parte, certamente, da semiologia de algumas paralisias de origem encefálica, ou de qualquer afecção vital, a exemplo da febre astênica; entretanto, a mesma poderia ser encontrada em qualquer doença crônica ou mesmo em algum episódio agudo. A distinção merecida de ser evidenciada implica em que o fenômeno que não existiria sem a doença, não é, entretanto, a própria doença: “Esta aumenta sua duração com uma evolução que não indica uma figura do patológico, mas uma proximidade da morte; ela designa, sob o processo mórbido, o da mortificação que lhe é associado mas diferente” (FOUCAULT, 1963/2006, p.156). Trata-se, aqui, de se inferir uma arguta distinção entre os signos do mórbido e o do macabro.

Em síntese, o que se pode depreender deste “caldo substancioso” de informações que Bichat fez revelar sobre a morte, seus processos e o patológico, e que foram esmerilhados minuciosamente por Foucault em sua arqueologia, é que os processos da morte — uma vez apartados — e/ou que não se identificam nem com os da vida nem com os da doença, servem, isto sim, para esclarecer os fenômenos orgânicos e seus distúrbios. Desta forma, numa direção retrovertida no tempo, a morte “lenta e natural do velho” retoma, em sentido inverso, o desenvolvimento da vida na criança, no embrião. Visando ao sentido retrovertido da direção no tempo, o estado do animal que a morte vai destruir possui uma equivalência com o estado primário análoga com o que se encontrava no seio de sua mãe.

Segundo a racionalidade anatomopatológica estabelecida, na morte natural - é a vida animal que se apaga em primeiro lugar; isto implicaria primeiro na extinção sensorial até a derradeira imobilização do coração. Neste quadro cronológico das mortes sucessivas é preciso acrescentar a dimensão de espacialidade das inteirações que desencadeiam mortes de um ponto a outro do organismo. São três os centros de transmissão essenciais: coração, pulmões e cérebro. Desta forma, foi possível estabelecer que a morte do coração não acarretasse a do cérebro por via nervosa, mas pela rede arterial (parada do movimento que mantém a vida cerebral) ou pela rede vascular (parada do movimento ou, ao contrário, refluxo do sangue negro que obstrui o cérebro, o comprime e o impede de agir). Assim, a morte fixada em seus mecanismos próprios e com sua rede orgânica não pode mais ser confundida com a doença ou seus traços; ao contrário serve de ponto de vista sobre o patológico.

A morte passou a ser reconhecida como múltipla e dispersa no tempo. Assim, ela deixa de ser o ponto absoluto e o privilegiado de que os tempos se detêm para se inverterm; ela passa a

possuir, a espelho da doença, ou vice-versa, uma presença pululante que a análise pode repartir no tempo e no espaço.

Foucault (1963/2006) retoma o caso da *Tísica*, descrito por Bayle que estudou e destrinchou sua causa. Nesta descrição ele foi responsável por deixar de considerar a morte como um anteparo — funcional e temporal — que a separaria da doença; passa a considerá-la uma situação experimental espontânea que daria acesso à própria verdade da doença e às suas diferentes classes cronológicas. Assim, a morte pôde, efetivamente, se produzir ao longo do calendário patológico, pelo efeito da própria doença, por causa de uma afecção acrescentada, ou finalmente em razão de um acidente²³. Uma vez conhecidos e dominados os fenômenos invariantes e as manifestações variáveis da morte, pode-se reconstruir, graças a essa abertura sobre o tempo, a evolução de toda uma série mórbida.

Alguns pontos importantes sobre o vitalismo de Bichat foram sintetizados com o objetivo de oferecer uma visão panorâmica e aglutinada da radicalidade de sua perspectiva. Primeiro, ao procurar delimitar o caráter singular do fenômeno vivo, Bichat vinculou o risco da doença à sua especificidade. Ele também relativizou o conceito de morte, e isto foi possível com o declínio da condição de absoluto como um acontecimento indivisível, decisivo e irrecuperável; ele o volatizou e repartiu na vida, em forma de morte por partes, parciais, progressivas e de conclusão lenta, depois da própria morte. Desta forma foi constituída uma estrutura essencial da percepção e do pensamento médico, - aquilo a que a vida se opõe e se expõe; aquilo em relação a que ele é viva oposição, portanto, vida; e em relação a que ela é analiticamente exposta, portanto, verdadeira. Os dois últimos aspectos de seu vitalismo mortalista corroboram com uma nova perspectiva na noção de vida:

Bichat partiu de uma experiência básica de anatomopatologista: experiência em que a morte era a única possibilidade de dar à vida uma verdade positiva. A irreduzibilidade do vivo ao mecânico ou ao químico é secundária com relação ao liame fundamental da vida com a morte. Portanto, o vitalismo de Bichat aparece tendo como pano de fundo esse MORTALISMO (FOUCAULT, 1963/2006, p.161).

²³Importante que frisemos essa ideia do acidente ou inusitado, melhor dizendo do erro, pois será termo e condição de discussão sobre os liames entre vida e morte em capítulo posterior, especificamente, no capítulo sobre *O erro da vida*.

A teoria da representação deixa de ser o fundamento geral do pensamento, e a linguagem deixa de ser o campo indispensável para que o conhecimento possa relacionar a representação, as coisas e os seres vivos. O princípio de inteligibilidade dos seres é buscado não mais na ordem das representações, mas nos próprios seres, agora com existência independente, concreta e empírica. Uma historicidade profunda penetra no interior das coisas, isolando-as, definindo-as em sua própria coerência e instaurando o nível empírico do saber. O campo da imanência está completamente instalado com a anatomia patológica, isto é, com a anatomia do corpo. É neste sentido que nós, modernos, não entendemos a doença fora do corpo.

O conhecimento sobre a vida encontra sua marca fecunda na destruição da vida mesma, e em seu extremo oposto: “é à morte que a doença e a vida dizem sua verdade: verdade específica, irreduzível, protegida de todas as assimilações ao inorgânico pelo círculo da morte que as designa no que elas são” (FOUCAULT, 1963/2006, p.161).

O que nos conta Foucault é que Bichat fez mais do que libertar a medicina do medo da morte. A Medicina Clínica de Pinel data de 1802; as regras de análise parecem triunfar na pura decifração dos conjuntos sintomáticos. Mas, um ano antes, Bichat já as relegava à história.

1.2.3 Doença, sintoma, fantasmagoria

Este subitem restringe seu escopo de alcance a um aspecto de trânsito por entre a racionalidade médico-psiquiátrica do século XX, sobre a concepção de doença, as diferenças entre doença e sintoma e, finalmente, os elementos distintivos entre a concepção de sintoma na clínica médica e seus lastros ofertados para o discurso freudiano; discurso que esmiuçaremos no próximo capítulo.

A teoria da representação deixa de ser o fundamento geral do pensamento, e a linguagem deixa de ser o campo indispensável para que o conhecimento possa relacionar a representação, as coisas e os seres vivos, ruptura radical na lógica do pensamento da medicina. Ou seja, na episteme da representação existia uma equivalência entre enunciado e visibilidade, entre o dizer e o ver, lembremos que toda a medicina do quadro foi construída sobre este suposto – geometria plana e superfície como ficção instituída. A partir de tal ruptura o princípio de inteligibilidade dos seres passa a ser buscado não mais na ordem das representações, mas nos próprios seres; existência independente, concreta e empírica. Uma historicidade profunda penetra no interior das

coisas, isolando-as, definindo-as em sua própria coerência e instaurando o nível empírico do saber.

Se perguntarmos o que mudou na medicina moderna, Foucault seria categórico ao responder: para além de toda teoria, aparece como fundamental a modéstia eficaz do percebido. Esta modéstia do percebido seria subsidiada pelo empirismo, que não se resume aos valores obsoletos do visível e nem “no resoluto abandono dos sistemas de quimeras”, mas numa reordenação espacial descortinada ao confrontar-se com o sofrimento do homem. (FOUCAULT, 1966, 2000). Assim, o que mudou foi a configuração surda em que a linguagem se apoiava, para a relação de situação e de postura entre o que se fala e aquilo de que se fala. Há uma ruptura clara na medicina do quadro para a medicina da profundidade. O pensamento como espelho do mundo se esfacela; a tradução nominalista do mundo das coisas no pensamento entra em curto. Doravante, emerge um novo índice que apalpa as profundezas. Assim, Foucault (FOUCAULT, 1963/2006) nos indica reincidentemente o golpe de vista que incide sobre o olhar clínico que descobre um novo sentido sobre a sua estrutura epistemológica – o índice que apalpa as profundezas.

Assim, a doença se desprende da metafísica e encontrou na visibilidade da morte a forma plena em que seu conteúdo aparece em termos positivos. Pensada com relação à natureza, a doença era o negativo interminável cujas causas, formas e manifestações só se ofereciam de viés e sobre um fundo sempre recuado; percebida com relação à morte, a doença se tornou legível, aberta sem resíduos à dissecação da linguagem e do olhar. Foi, então, quando a morte se integrou epistemologicamente à experiência médica que a doença pode se desprender da contra natureza e tomar seu corpo no corpo vivo dos indivíduos. Em outras palavras, se na medicina pré-moderna a doença encontrava-se fixada numa grade classificatória, isso a alocava numa espacialidade outra fora do corpo; e a natureza anunciava com seus signos o curso da doença; portanto, o que delimitava o desenvolvimento da doença era a própria natureza. A partir de Bichat a doença ganha vida própria no corpo patológico.

A clínica é uma forma discursiva que se construiu no século XIX. A partir de então se tornou imprescindível diferenciar sintoma de signo. E, em função desta nova configuração na medicina houve deslocamento da experiência de Pomme²⁴, que, como bem ressaltou Foucault, era imaginário e não objetivo. A descrição imaginária aparece quando o paciente fala do que

²⁴A respeito da experiência de Pomme ver prefácio de **O nascimento da clínica**, Foucault, M. (1963/2006).

sente (sintoma, queixa), enquanto que o signo, à exemplo da apalpação, configura um dado objetivo. O campo dos signos é a linguagem que permite ao médico construir seu objeto. Na lógica de Condillac (Foucault, 1963/2006) não havia separação entre signo e sintoma; tal característica refletiria o nominalismo; indissociação entre palavra e coisa. Neste sentido, a época de Condillac não havia um espaço interposto entre o que se via e o que se nomeava. Entretanto, na medicina moderna, signo e sintoma não mais se encontraram. O signo anatomoclínico remeteria a uma lesão no corpo. O olhar do médico doravante torna-se plurisensorial, ou seja, a sensorialidade do médico, no ato médico, torna-se cada vez mais complexo. O ato médico promoveu uma articulação entre ver, tocar e escutar. É nesse ambiente que a medicina se tornou a primeira ciência humana. A medicina moderna passa a ser, então, o modelo das demais ciências humanas; é esta a tese de Foucault. O mortalismo de Bichat se opõe ao vitalismo, isto se deve a implicação da imanência da morte na vida. A ideia da morte encontra-se par e passo correlacionada à ideia de finitude.

Doença Mental e Psicologia é o texto aqui acrescentado aos já anunciados ao longo deste primeiro capítulo. É um dos primeiros textos de Foucault (1954/1975) e marca uma inflexão do caráter epistemológico ao arqueológico no percurso de Michael Foucault. Além de conter informações e críticas preciosas aos campos da psiquiatria e da psicologia.

O livro estabelece defesa da especificidade da doença mental; ou seja, a doença mental não seria, efetivamente, uma doença — como espelhada no modelo de doença somática. Esta defesa se pautaria na argumentação de que do ponto de vista médico não se poderia transpor teórica e epistemologicamente a doença somática para o plano da doença mental. As abstrações da medicina somática não poderiam ser aplicadas a doença psíquica.

Desta forma, o que este estudo de Foucault aponta em sua acepção mais geral são os impasses epistemológicos tanto da psiquiatria quanto da psicologia; e, na medida em que esses impasses se mostram intransponíveis, Foucault se endereça para uma arqueologia, ou seja, para a história dos enunciados dos campos psiquiátrico e psicológico. O autor critica ferozmente a psicologia que se marcou entre as décadas de 50 e 70, crítica esta referida a uma prática de cunho metafísico e universalista da filosofia da ciência que impregnou o século XX.

O ponto que tratamos de estudar de forma mais verticalizada está referido ao capítulo II deste livro, “*A doença e a evolução*” a fim de capturar a nominação do campo médico sobre a noção de doença e sua racionalidade evolutiva. Neste, a partir do modelo de Jackson, demarca a

impossibilidade da transposição dos modelos da medicina somática para a doença mental. Essas últimas não seriam totalidades possíveis. Nas doenças somáticas com seu valor totalizante torna possível e viável compor os critérios supostamente universais que ao mesmo tempo singulariza as diferentes medidas patológicas. Ao transpor para a doença mental isto não se mostra possível.

Se então, num só movimento, a doença ocasiona sinais positivos e negativos, se ela suprime e exalta, ao mesmo tempo, é na medida em que, retornando a fases anteriores da evolução, faz desaparecerem as aquisições recentes e redescobre as formas de conduta normalmente ultrapassadas. A doença é o processo ao longo do qual se desfaz a trama da evolução, suprimindo inicialmente, e nas suas formas mais benignas, as estruturas mais recentes, atingindo em seguida, no seu término e no seu ponto supremo de gravidade, os níveis mais arcaicos (FOUCAULT, 1954/1975, p.19).

O modelo de história que Foucault utiliza neste estudo é o marxista; mais tarde, na realização de *História da Loucura*, o modelo de história utilizado passa a ser o modelo de uma arqueologia. Ao que parece este foi um rompimento que Foucault realizou consigo mesmo. Entretanto, as pesquisas desenvolvidas por Foucault neste livro foram muito elucidativas para compor o cenário teórico e o pensamento que vigorava no discurso freudiano à época que o mesmo circunscreveu a *neurose de angústia*.

Lembremos, apenas, que a psicanálise não deve ser pensada como tendo sido constituída a partir de canais de comunicação com uma medicina de superfície, mas sim de volume; isto porque ela não esteve remetida única e nem exclusivamente ao Eu; ela tem referencia, desde o início do discurso freudiano, à memória; neste sentido, as dimensões de profundidade e volume já se faziam presentes. A psicanálise se constituiu, então, em um novo horizonte hermenêutico já distanciado de uma semiologia nominalista. Assim, ao pensarmos na anamnese como instrumento clínico, ela não se estabelece como memória da própria coisa.

De certo que Foucault não teorizou sobre o tema da angústia; entretanto, em sua arqueologia, apresenta magistralmente como a relação vida/morte se constituiu na modernidade através da medicina. Posteriormente, Freud teorizou a vida através do discurso mortalista de Bichat. Este se configura como um aspecto importantíssimo a ser ressaltado, o de que a repercussão em Freud da problemática da finitude não foi derivada da filosofia e sim da medicina moderna. Assim, o sujeito da finitude, — lugar onde a figura do homem se torna problema constitutivo das ciências humanas — é o ponto de partida que consubstancia a hipótese central

desta tese. Alguns canais de comunicação entre a medicina moderna e o discurso freudiano sobre a angústia far-se-ão notar ao longo dos próximos capítulos.

Acompanhar os rastros de Foucault em sua arqueologia sobre a clínica, reconhecer seu florescimento conjugado ao nascimento da medicina moderna nos conduziu a pistas relativas a uma possível gênese discursiva sobre o objeto da angústia no seio do fazer da medicina moderna. Refiro-me as ideias de *crise e/ou de stress* como elementos germinais fundamentais sobre os quais, posteriormente, em meados para final do século XIX, delineou-se a concepção de angústia patológica. Através das especificidades constitutivas da clínica da medicina moderna que um olhar dirigiu-se para esta sorte de acometimento intensivo cuja irrupção consistiria num desgoverno no corpo marcado por dispneia, taquicardia, bradicardia...; concomitante ao espírito oprimido e sufocado, o qual se expressava por entre gritos mórbidos e macabros. Metáfora da neurose de angústia! Macabro no sentido da qualidade da repulsa que o grito tenebroso incorpora e mórbido, pois expressa o padecimento do adoecer.

Assim, no terceiro capítulo desta tese, no item *Angústia e medicalização*, far-se-á uma correlação de equivalências entre a *neurose de angústia* e o *transtorno do pânico*. Equivalência quase especular, eu diria, não fosse o processo de naturalização do biológico que faz prevalecer a hegemonia discursiva dos determinantes bioquímicos em relação ao disruptivo do pânico na atualidade. Além disso, será abordada de forma breve a teoria inaugural de Seyle sobre o estresse, que na terceira década do século XX revolucionou o campo da medicina. Enfim, toda a correlação proposta acima converge com a perspectiva teórica de que a psicanálise de Freud foi alicerçada neste espaço definido pelo espaço médico anatomoclínico. Espaço este que abalou as bases do vitalismo na medida em que a medicina moderna confrontou vida e matéria inorgânica. Esta tensão vida/morte pressupõe conflito, pressupõe dor; e, os deslizamentos derivativos teóricos já aparecem em *O projeto para uma psicologia científica*. Então, o problema da dor e, mais especificamente – a angústia – erguem-se brutalmente neste cenário clamando por um destino.

2 ANGÚSTIA E FINITUDE NO DISCURSO DE FREUD

2.1 OS TEMPOS DA ANGÚSTIA

Este capítulo versa sobre os tempos do discurso freudiano da angústia. O objetivo aqui é situar as duas teorias fundamentais sobre a mesma, mas demarcando distintas temporalidades através da obra de Freud²⁵. A problemática da finitude é considerada a condição de possibilidade para a emergência dessas diferentes teorias que atravessam a obra num corte longitudinal. Entretanto, foi inspirada na concepção arqueológica de Michel Foucault²⁶(2006; 2000) a possibilidade de adentrar a discursividade freudiana sobre a angústia encontrando na problemática da finitude o seu solo fecundo. Assim, esse percurso propõe caracterizar as diferenças entre a primeira teoria e a segunda no referente à caracterização da finitude. É fundamental explicitar, também, os canais de comunicação e de silenciamento entre o discurso clínico pertinente à medicina moderna e o discurso psicanalítico tanto teórico quanto clínico a respeito da angústia. Entre pretensões à ciência ou à ética, o discurso psicanalítico apresenta uma profusão discursiva abundante sobre a temática.

Quais seriam, então, essas temporalidades discursivas sobre angústia que englobam as duas teorias de Freud? A angústia como consequência do processo de recalçamento²⁷ Freud (1915/2007), a angústia terrorífica do *Unheimliche* Freud (1919/2007), a angústia em *Inibição, Sintoma e Angústia*²⁸(1926/2007), ou seja, a angústia como produtora do recalque. Tempos para a angústia: a angústia com status cientificista de neurose²⁹, a angústia terrorífica que revela o caráter sublime, a angústia sinal e real que põe a mostra sua face mortalista. Tempos que esculpem o caráter trágico como marca da angústia na discursividade de Freud como um autor moderno. Além disso, os dois últimos itens deste capítulo apresentam reflexões entre angústia e culpa, assim como um diálogo entre a perspectiva freudiana sobre o *Futuro das Ilusões* e o *Mal-*

²⁵Todos os textos da obra de Freud utilizados são extraídos da tradução espanhola, Biblioteca Nueva, Obras Completas, edição 2007.

²⁶FOUCAULT, M. O nascimento da clínica. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2006.

FOUCAULT, M. As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas. Trad. Salma TannusMurchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

²⁷FREUD, S. (1915) **La represión**. In: **Obras Completas**. 7 ed. Madrid, Biblioteca Nueva, 2007. Tomo II.

FREUD, S. (1919) **Lo Siniestro**. In: **Obras Completas**. 7 ed. Madrid. Biblioteca Nueva, 2007. Tomo III.

²⁸FREUD, S. **Inhibición, síntoma y angústia**. **Obras Completas**. Biblioteca Nueva, Tomo 3, Madrid, 2007.

²⁹A esse respeito, ver Capítulo 3, item

estar na civilização com a noção teórico-filosófica de Schopenhauer sobre a vontade *grundloss*, ou seja, a ideia trágica de uma existência sem fundamento.

2.1.1 A primeira teoria

É preciso deixar claro, desde já, que apesar de Freud ter dedicado um esforço significativo à compreensão do afeto de angústia, esforço em destrinchar os mistérios circundantes à *neurose de angústia*³⁰ como uma neurose atual num período germinal da psicanálise, esta foi alvo de certo silenciamento uma vez que não apresentava respostas ao tratamento analítico em função de seu represamento no corpo e concomitante impossibilidade de encontrar vias psíquicas de elaboração. Neste sentido, o sofrimento dos acometidos pela neurose de angústia não advinha da recordação de algum acontecimento passado; ele era concebido como oriundo de uma disfunção sexual atual, de ordem puramente somática atuando sobre o corpo. Em função desta qualidade classificatória e como oposição às psiconeuroses, a neurose de angústia caiu no esquecimento durante longos anos no pensamento de Freud.

É a partir do texto sobre o recalque, em 1915, o ponto de esclarecimento sobre a primeira teoria da angústia no discurso freudiano. Nesse texto Freud considerou que no recalque, o representante ideativo pulsional era deslocado, enquanto que a libido, que pertencia ao impulso sexual, era transformada em angústia. Dessa forma, a angústia era reconhecida como o resultado da operação de recalque. É isto que, efetivamente, pode ser considerado a sua primeira teoria. Sendo assim, ao inferir sobre os destinos do representante pulsional no processo de recalque, Freud afirma que:

El destino del factor cuantitativo de la representación del instinto puede tener tres posibilidades, según las apreciamos desde una vista panorámica de las observaciones efectuadas por el psicoanálisis. (a) El instinto puede quedar totalmente reprimido y no dejar vestigio alguno observable; (b) puede aparecer bajo la forma de un afecto cualitativamente coloreado de una forma u otra, y (c) puede ser transformado en angustia. Estas dos últimas posibilidades nos fuerzan a considerar la *transformación* de las energías psíquicas de los instintos en *afectos*, y especialmente en

³⁰A esse respeito dedicou-se um item no Capítulo 3 que versa, inclusive, sobre similitudes entre neurose de angústia e o transtorno do pânico.

angustia, como un nuevo destino de los instintos (FREUD, 1915/2007, p. 2057)³¹.

2.1.2 O sinistro: uma estética sublime para a angústia

Esta segunda etapa do discurso da angústia põe em destaque o texto de 1919, *El siniestro*³², como pano de fundo de nossas reflexões. Tais reflexões encontram-se centralizadas no reconhecimento da problematização da finitude como condição de possibilidade impressa nos textos de Freud que retratam o tema. O referido texto é aqui compreendido como intermediário entre as duas expressivas teorias sobre o tema. É um texto que apresenta, em parte, uma faceta estética na medida em que o autor utiliza recursos da literatura ficcional infantil para instrumentalizar parte de sua narrativa. Entretanto, o objetivo perseguido nesta etapa da tese não fica subsumido integralmente a este detalhe do texto em questão. A única intenção, ao ressaltar a teoria estética de Edmund Burke³³, é trabalhar a ideia do sublime com uma característica importante, uma qualidade marcante na forma da aparição da angústia; portanto, esse caráter sublime também despontou como uma marca no discurso de Freud; entretanto, este é um aspecto periférico e não central de nossos objetivos. O interessante na perspectiva do sensualista inglês é a associação realizada entre o horror e o prazer; entre perigo, ameaça de morte e “horror delicioso” - uma ameaça que aparece como produção imaginativa e descolada de uma ameaça real.

O alvo é reconhecer neste texto de passagem algumas correlações conceituais da experiência da angústia com as concepções de trauma, recalque e repetição no pensamento de Freud. Desta forma, relacionamos a experiência do horror e a problemática da finitude na borda do discurso freudiano da angústia. É uma espécie de sùmula derradeira que demonstra a força trágica e o caráter sublime da angústia.

³¹ O destino do fator quantitativo do representante pulsional pode ser triplo, como nos ensina um rápido exame das experiências reunidas em psicanálise. A pulsão é inteiramente suprimida, de modo que dela nada se encontra, ou aparece como um afeto, qualitativamente lançado de alguma forma, ou é transformada em angústia. As duas últimas possibilidades nos impõem a tarefa de completar, como nova vicissitude pulsional, a conversão das energias psíquicas das pulsões em afetos, muito especialmente em angústia (Livre tradução).

³² FREUD, S. (1919/2007) *Lo Siniestro*. In: *Obras Completas*. Biblioteca Nueva. Madri. Tomo III.

³³ BURKE, E. (1757) *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello. El libro del bolsillo*. Alianza Editorial, 2010.

Além de tais reflexões, mas conjugada a elas, propomos que a força intensiva das experiências de angústia análogas ao terrorífico, tal como Freud destaca neste texto de 1919, imprime tal estética sublime. Assim, algumas ideias de Burke fazem eco com o que Freud denominou *unheimlich*, experiência intensiva que a palavra alemã pretende apontar como afecção que se impõe quando algo de familiar, conhecido ou íntimo se torna estranha, angustiante, até mesmo aterradora.

O sentimento de horror impresso no texto³⁴ é caracterizado como uma espécie de angústia do sujeito diante da possibilidade da morte. Nele, *O Inquietante*, nomeação atribuída à única tradução das Obras Completas direta do alemão para o português, o leitor pode encontrar dois distintos e interessantes caminhos que tangenciam a problemática da finitude. Por um lado, Freud recorre à teoria estética através da literatura para destacar o sentimento de horror angustioso com um caráter sublime que assolapam os personagens de um conto da categoria terror/infantil denominado *O Homem da Areia*, de A.C.E.T. Hoffman. Aqui, o horror ou angústia de morte experimentada pelos personagens e pelo leitor, se encontram reguladas pela categoria estética do sublime de Burke³⁵, qual seja, destaque para as impressões e sensações intensas de angústia frente às forças disruptivas e grandiosas da natureza, entretanto com a vida dos sujeitos salvaguardada. Ou seja, é uma espécie metafórica de laboratório cujo experimento em evidência é a de ameaça de morte.

Um último aspecto colocado em evidência refere-se às formulações no discurso de Freud a respeito das formas que os fenômenos do *duplo* foram delineados neste texto. Formulações essas que, em *O Sinistro*, despontam como estranhezas oriundas da experiência de divisão do sujeito e, acrescidas a isso, sempre correlacionadas à problemática da morte.

Birman, em seu artigo magistral intitulado *Nada que é humano me é estranho*³⁶, reconhece essa imersão do discurso freudiano na problemática da morte e evidencia:

Além disso, é preciso sublinhar ainda que o que Freud indicou de maneira magistral no sinistro foi a articulação interna que existe no sujeito entre a inevitabilidade da morte e a sua divisão. Por isso mesmo, a experiência patológica

³⁴ FREUD, S. (1919/2007) *Lo Siniestro*. In: *Obras Completas*. Biblioteca Nueva. Madri. Tomo III.

³⁵ BURKE, E. (1757) *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*. El libro del bolsillo. Alianza Editoria, 2010.

³⁶ BIRMAN, J. *Nada que é humano me é estranho*. In: *Cartografias do feminino*. São Paulo. Editora 34, 1999.

do duplo, em que a subjetividade se percebe numa duplicidade simultânea de figuração, é produzida pela presença da morte como algo possível. Com efeito, enquanto experiência mórbida de despersonalização, alucinação ou delírio, a duplicidade da subjetividade e sua divisão fundamental se inscrevem na cena do mundo quando aquela é tocada pela inquietação da morte. A anomalia e a patologia psíquicas revelam de maneira aumentada e grotesca aquilo que espreita o sujeito de forma permanente e silenciosa. Por isso mesmo, pode impor-se e revelar-se no cotidiano do indivíduo pelas imagens dos sonhos e pelo terror dos pesadelos (BIRMAN, 1999, p.145).

Texto de borda, esse tal *El siniestro*, uma vez que denuncia e anuncia um estar entre, uma mudança teórica que estaria por vir no pensamento freudiano, que refletiu mudanças na concepção sobre a repetição e novos aspectos relacionados à angústia. Portanto, se está na borda é passagem. Passemos, então, às pegadas de nosso mestre de Viena por esta via estreitada.

2.1.3 O Homem da Areia

A primeira pergunta que salta aos olhos refere-se à consistência, ao teor do termo *sinistro* (inquietante, estranho)? Este se relaciona com o que é assustador - que provoca medo e terror; também aquilo que desperta medo em geral. Freud indaga-se sobre o núcleo comum que nos permite distinguir como “estranhas” determinadas coisas que estão dentro do campo do que é ameaçador. Portanto, este texto fala sobre o estatuto da angústia; retrata a angústia como experiência de terror ou horror.

Freud (1919) discorda peremptoriamente da premissa que sugere a equação do sinistro (estranho) como idêntico a não familiar; premissa destacada por E. Jentsch³⁷ (1906), que atribui o fator essencial na origem do sentimento de estranheza à incerteza intelectual. “*Estranho é sempre algo que não se sabe como abordar*” (FREUD, 1919). Premissa certamente marcada por exacerbações oriundas de uma episteme racionalista.

De forma categoricamente oposta ele afirma que o estranho é uma categoria do assustador que remete ao que é conhecido e há muito familiar, e esforça-se por mostrar como o familiar

³⁷JENTSCH, E. “Zur Psychologie des Unheimlichen“ *Psychiatrisch-neirologische Wochenschrift*, 1906, apud FREUD, Sigmund, *El Siniestro*, op. cit., p.2483.

pode transformar-se em estranho e assustador; tais demonstrações se dão a partir dos rumos do uso e/ou a partir das propriedades das pessoas, coisas, impressões sensoriais, linguísticas; experiências que despertam em nós o sentimento de estranheza. Destaca que somos tentados a concluir que aquilo que é estranho é assustador precisamente porque não é conhecido e familiar. Mas adverte que nem sempre o inverso é verdadeiro; nem tudo que é novo e não familiar é assustador. Só podemos dizer que aquilo que é novo pode tornar-se facilmente assustador e estranho. Algo tem que ser acrescentado ao novo para torná-lo estranho.

No artigo de Freud foram retratados alguns exames exaustivos de exemplos de inquietações (estranhezas) dentre os quais utilizaram o conto – *Homem da Areia* – de Hoffmann, o qual possibilita tecer inúmeros comentários sobre formas de angústia, horror e estranhezas que dela advém; ou seja, inquietações oriundas das características intrínsecas aos personagens e o próprio enredo do conto.

Um recurso para criar efeitos de estranheza é deixar o leitor na incerteza de que uma determinada figura possa ser um ser humano ou um autômato. Isto possibilita que a atenção do leitor não se concentre diretamente em tal incerteza; a fim de não o esclarecer de imediato, pois isso dissiparia o efeito emocional da coisa. Então, refere-se à história do “O Homem da Areia” de Hoffmann - que contém Olímpia, a boneca que aparece no primeiro ato da Ópera de Offenbach, Contos de Hoffmann; boneca protagonista da história.

Freud apoia-se na perspectiva de Jentsch no que se refere a dúvidas quanto, a saber, se um ser aparentemente animado está realmente vivo, ou seja, quanto às impressões estranhas causadas nos indivíduos por figuras de cera, bonecos ou autômatos. A estes, acrescenta o estranho efeito dos acessos epiléticos e das manifestações de insanidade, uma vez que é capaz de excitar no expectador a impressão de processos automáticos e mecânicos em funcionamento por trás da aparência comum de atividade mental. Entretanto, Freud se toma desse exemplo de uma forma bem distinta da de Jentsch, pois a boneca Olímpia deixa de ser o elemento ou fato principal causador de estranheza evocada pela história. Para Freud, o tema central da história é *O Homem da Areia*, que arranca os olhos das crianças. O sentimento de algo estranho está ligado à figura do homem de areia (a ideia de ter os olhos roubados). Aos olhos de Freud, a perspectiva teórica de Jentsch sobre a força da incerteza intelectual, neste momento dos comentários, cai por terra.

O próprio afirma que a incerteza que o autor – Hoffmann – deixa o leitor sobre se o conduz pelo mundo real ou puramente fantástico, é proposital. Também essa incerteza desaparece no decorrer da história e fica claro o objetivo de fazer o leitor “olhar através dos óculos ou telescópio do demoníaco oculista”. A conclusão da história é que Copola, o oculista, é realmente advogado de Copélio e, também, portanto, o Homem da Areia.

Freud apontou a relação substitutiva entre o olho e o órgão masculino existente nos sonhos, mitos e fantasias: “el estudio de los sueños, de las fantasías y de los mitos nos enseña, además, que el temor por la pérdida de los ojos, el miedo a quedarse ciego, es un sustituto frecuente de la angustia de castración” (FREUD, 1919/ 2007, p. 2491)³⁸. Aparecem assim as questões invasoras no pensamento do mestre acerca dos motivos que levaram Hoffmann a realizar um link entre este tipo de angústia a uma relação íntima com a morte e, também, as evidências sobre o *Homem da Areia* como persistente perturbador do amor.

A inteligibilidade na articulação desses elementos aparece na substituição do Homem da Areia pelo pai temido, aquele de quem – segundo interpretações psicanalíticas – é esperado a castração. A conclusão evidenciada por Freud é que um fator infantil é responsável por sentimentos de estranheza!

Nestas clássicas interpretações psicanalíticas fica realçado que o medo de perder ou ferir os olhos como um dos mais terríveis temores das crianças; também que a angústia em relação aos próprios olhos é um substituto do temor de ser castrado, haja vista o castigo de Édipo!

Duas considerações psicanalíticas sobre o fundamental deste texto foram colocadas de forma muito clara. Se todo o afeto que pertence a um impulso emocional quando recalcado se transforma em angústia, então, é possível inferir que, entre exemplos de coisas assustadoras deve haver uma categoria no elemento que amedronta que pode ser algo recalcado que retorna. É a isso que se refere o sinistro (estranho, inquietante). Além disto, Freud coloca-se indiferente à questão de saber se o que é estranho era, desde sua origem, assustador ou se carregava algum outro afeto.

A segunda consideração é assim posta: esse estranho não é nada novo ou alheio, porém algo que é familiar e há muito estabelecido na mente, e que somente se alienou desta através do processo de recalque. Agora fica inteligível a definição enunciada por Schelling de que “o

³⁸O estudo dos sonhos, das fantasias e dos mitos nos ensinam que o temor de perder os olhos, de ficar cego, é um substituto frequente da angustia de castração. (livre tradução).

estranho como algo que deveria ter permanecido oculto, mas veio à luz” (FREUD, 1919/ 2007, p. 2488).

Tal assertiva parece apoiar a manutenção teórica de Freud sobre o recalque, o que o faz permanecer ainda neste texto - tal qual um caudaloso engodo - aprisionado à sua perspectiva da primeira teoria do aparelho psíquico, cuja compreensão da angústia é elucidada como retorno do recalcado.

O que mais interessou Freud no excerto por ele exaustivamente pesquisado foi descobrir que entre os seus diferentes matizes de significado a palavra “heimlich” exhibe o que é idêntico ao seu oposto “unheimlich”. O que é heimlich vem a ser unheimlich. Assim “heimlich” não deixa de ser ambígua, mas pertence a dois conjuntos de ideias muito diferentes: por um lado significa o que é familiar e agradável e, por outro, o que está oculto e se mantém fora de vista. “Unheimliche” é habitualmente usado apenas como o contrário do primeiro significado de “heimlich” e não do segundo.

A afirmativa que aparece como destaque nesta primeira parte do texto é: “de modo que Heimlich es una voz cuya acepción evoluciona hacia la ambivalencia, hasta que termina por coincidir con la de su antítesis, unheimlich. Unheimlich es, de una manera cualquiera, una especie de heimlich”(FREUD, 1919/ 2007, p. 2488).

A tensão teórica em questão neste subitem refere-se à possibilidade de aproximar alguns aspectos da categoria estética do sublime com características presentes nas experiências inquietantes (estranhas, sinistras), ou seja, nas experiências de angústia. Começamos por indagar sobre em que consiste o sublime e o trágico; e em que medida o *unheimlich* se relaciona com ambos. Será o sinistro (estranho, inquietante) uma sorte de manifestação de angústia? Será a própria? E a finitude, o que tem a ver com isso?

Edmund Burke (2010)³⁹, referindo-se ao sublime, afirma que as ideias de dor e perigo, quer dizer, ao que é de algum modo terrível ou se relaciona com objetos terríveis, ou atua de maneira análoga ao terror, é uma fonte do sublime; isso é, produz a emoção mais forte que a mente é capaz de sentir. Dito de outra forma, ele considera a emoção mais forte porque as ideias oriundas da dor são muito mais poderosas do que aquelas que procedem do prazer. Além disso,

³⁹BURKE, E. (1757) **Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello**. El libro del bolsillo. Alianza Editoria, 2010.

atesta que os tormentos que os indivíduos são obrigados a sofrer são muito maiores devido a seu efeito no corpo e na mente do que qualquer prazer sugerido pela volúpia mais intensa. Destaca-se a seguir uma passagem de Burke em *De lo sublime y de lo bello*:

“La pasión causada por lo grande y lo sublime en la naturaleza, cuando aquellas causas operan más poderosamente, es el asombro; y el asombro es aquel estado del alma, en el que todos sus movimientos se suspenden con cierto grado de horror. En este caso, la mente está tan llena de su objeto, que no puede reparar en ninguno más, ni en consecuencia razonar sobre el objeto que la absorbe. De ahí nace el gran poder de lo sublime, que, lejos de ser producido por nuestros razonamientos, los anticipa y nos arrebatada mediante una fuerza irresistible. El asombro, como he dicho, es el efecto de lo sublime en su grado más alto”. (BURKE, 2010, p.85).

Assim, enquanto categoria estética, o assombro é o efeito magnânimo do sublime.

De volta ao início do texto de 1919, Freud desenvolveu um estudo linguístico exaustivo ao comparar o *Unheimlich*, expressão alemã com outras de línguas européias. Segundo Pontalis⁴⁰, “essa é uma investigação estética, porque discute as teorias que abordaram o fenômeno, especialmente produzido pelas obras de arte ou pela literatura”(PONTALIS, 2013 p.86). Apresento uma discordância parcial sobre essa posição. Justiça seja feita, *Das Unheimlich* - é um texto que interpela o campo da estética, mas a ele não fica aprisionado. No referente a esta tese, encontramos em El Siniestro um importante aspecto que diz respeito ao momento em que emerge no discurso freudiano sobre a angústia uma dimensão minimizada do terrorífico, o que é o próprio estranho e familiar, talvez, esse duplo que em mim se esconde, e por vezes salta e me surpreende com o desconhecimento de mim para comigo mesmo; talvez esta experiência em que me oferto como objeto revelador deste assombro que reconheço, mas que também já havia sido descrito por Burke, faça parte de um espectro que Lacan denominou de enquadramento da angustia. Isto quer dizer que, assim como o desejo, a angustia só pode ser apreendida por uma espécie de enquadramento. Tal como Freud, Lacan recorre a uma cena, em seu exemplo o teatro, para dizer sobre a dimensão expectante da angustia. Neste sentido, separar arte e estética por um lado, e, clínica e vida por outro, é um artifício de fidedignidade infeliz. Assombra as crianças, estremece e aterroriza os adultos; traumatiza os indivíduos em situações de guerra e análogos, e

⁴⁰ PONTALIS, J. B. & MANGO E. G. **Freud com os escritores**. São Paulo, Três Estrelas, 2013.

produz efeitos. A literatura é um recurso fantástico para enquadramento da angústia através da fantasia.

2.1.4 A experiência do duplo

Concepções sobre o duplo são agenciadas neste texto de passagem entre a primeira e a segunda teoria da angústia. Algumas inquietações (estranhezas) atribuídas a causas infantis ligam-se a temas relativos ao fenômeno do duplo. Freud observa que personagens são considerados idênticos porque parecem semelhantes. Exemplifica o fenômeno da telepatia onde um possui conhecimento, sentimento e experiência em comum com o outro. Neste caso o sujeito identifica-se com outra pessoa ficando em dúvida sobre quem é o seu eu-self, ou substitui seu próprio eu por um estranho. Outro comum fenômeno de estranheza é o retorno constante da mesma coisa onde ocorre a repetição dos mesmos aspectos, características, vicissitudes, dos mesmos crimes, através das diversas gerações que se sucedem. O duplo como equivalente da experiência de despossessão.

Freud afirmou que a invenção do duplicar na qualidade de defesa contra a extinção tem sua contraparte na linguagem dos sonhos que representa a castração pela duplicação de um símbolo genital. Afirmou que essas ideias brotam do amor-próprio ilimitado, do narcisismo primário; quando essa etapa do narcisismo é superada *o duplo inverte seu aspecto: deixa de ser uma garantia de imortalidade e transforma-se em estranho anunciador da morte*. Na sequência, o duplo pode receber novo significado dos estádios posteriores do desenvolvimento do eu. Em suas palavras, “en éste se desarrolla paulatinamente una instancia particular que se opone al resto del yo, que sirve a la auto observación y la autocrítica, que cumple la función de censura psíquica, y que nuestra conciencia conoce como *conciencia*” (FREUD, 2007, p. 2494)⁴¹.

O próprio Freud apresenta o texto de Otto Rank⁴², sua provável maior fonte de inspiração sobre o tema. Ele comenta como o autor articulou relações entre o duplo, as imagens ao espelho e as sombras. Outras correlações como o temor da morte e a crença na alma também foram alvo de

⁴¹Neste se desenvolve processualmente uma instancia especial que se opõe ao resto do eu, que tem a função de observar e criticar o eu e de exercer uma censura dentro da mente, e da qual tomamos conhecimento como nossa “consciência”. (livre tradução).

⁴²O Rank, *Der Doppelgänger*, 1914, apud FREUD, Sigmund, *El seniestro*, op. cit., p. 2495.

suas descrições. Além destas interessantes correlações elaboradas por Rank, uma em especial, teria causado arrepios e regozijos em Freud: a concepção de que o duplo teria sido originalmente um desmentido ao poder da morte. É inegável a influência de Rank sobre Freud.

Esses fenômenos em destaque foram explicados pela qualidade das inquietações (estranhezas) advirem do fato de o duplo ser uma criação que data de um estágio mental muito primitivo e superado, um estágio em que o duplo tinha um aspecto mais amistoso; o duplo transforma-se num objeto de terror da mesma forma que após o colapso da religião, os deuses se transformaram em demônios. Quanto ao fator da repetição da mesma coisa, esses fenômenos provocam estranhezas evocando a sensação de desamparo, que é experimentada em alguns estados oníricos.

Em nota de pé de página Freud faz alusão ao texto de 1920, *Além do Princípio do Prazer*, afirma que é possível reconhecer, na mente inconsciente, a predominância de uma “compulsão à repetição”, procedente das pulsões e inerente à sua própria natureza – uma compulsão poderosa que prevalece sobre o Princípio do Prazer, emprestando a determinados aspectos da mente o seu caráter demoníaco, e claramente expressa nos impulsos da criança; esta mesma compulsão sendo responsável por parte do rumo tomado pelas análises dos neuróticos. Portanto, tudo relacionado à compulsão a repetição é percebido como estranho.

Salta aos olhos o quão a problemática da morte não descola do pensamento de Freud; e a angústia, neste sentido, aparece como experiência afetiva equivalente ao terror ou horror. É possível evidenciar nesta época – já definitivamente – o deslocamento de uma perspectiva da forma para uma perspectiva das intensidades. Como bem afirmou Birman⁴³, “*Freud se desloca de uma leitura formal (ideia do belo) para o campo das intensidades através do sublime*”. O sublime aparece, então, como equivalente ao horror e ideias sobre a morte, apontando para instabilidade do mundo. Porém, deve-se ressaltar que Freud muda sua teoria da sublimação quando se desloca do belo para o sublime; isto se evidencia quando erotizar e sublimar aparecem como duas respostas diferentes ao imperativo da morte.

A angústia como horror/terror aparece numa equivalência a algo que transcende ao princípio do prazer; essa referência à angústia aponta a possibilidade de fragmentação psíquica. Ela está ligada à decomposição do EU – portanto é decomposição da forma, do duplo. Aí está

⁴³ Aula proferida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da UFRJ.

uma nova dimensão da angústia que emerge! Ela deixa de ser apenas sinal do retorno do recalado. A angústia de morte aparece sob a forma de fragmentação psíquica e está intimamente ligada à ideia de desamparo.

O problema teórico que se impõe neste texto é que Freud trata a compulsão à repetição como retorno do recalado; e, como esta ideia de retorno do recalado está imersa na retórica freudiana da primeira teoria do aparelho psíquico, a inferência que se pode fazer na articulação entre angústia e repetição, é que a angústia como compulsão à repetição é o próprio retorno do recalado. Isto implica em afirmar que a ideia de retorno do recalado reflete a repetição do mesmo e não aponta para uma repetição diferencial (DELEUZE, 2006)⁴⁴⁴⁵ neste momento do pensamento freudiano. O tema da repetição passa a ser considerado por Freud sob um ângulo bastante diferente. A compulsão à repetição é postulada como repetição diferencial e não mais como repetição do mesmo. É isso que demarca a tão discutida mudança no estatuto da repetição.

Então, apesar de todas as ideias ricas sobre a angústia que se pode extrair, este texto apresenta um estrangulamento e fica alocado como um texto de passagem; caminho para concepções que na articulação da repetição com a angústia não de advir como um diferencial nas concepções clínicas deste afeto.

2.1.5 O horror e a morte: faces da finitude

Em *Além do princípio do prazer* Freud (1920)⁴⁶ trabalha com dois campos experimentais que são, respectivamente, o trauma da guerra e o desmame. Implicando o trauma novamente na Psicanálise, este aparece como inesperado, imprevisível; um mau encontro. Note-se que a morte é equivalente ao encontro com o mal por excelência. Sendo assim, como é atestado no *Mal estar na civilização*⁴⁷ – o neurótico sofre de nostalgia do pai. Isto é reverberado em todas as esferas do poder pertinentes à Modernidade.

⁴⁴ DELEUZE, G. **Diferença e Repetição**. Trad. Luiz Orlandi, Roberto Machado. Rio de Janeiro, Graal, 1 ed. 2006.

⁴⁵ DELEUZE, G. *Proust e os signos*. 8ed atualizada. Trad. Antonio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro, Forense, 1987.

⁴⁶ FREUD, S. (1920/2007). **Mas Alla del principio del Placer**. In: **Obras Completas**. Tomo III. Biblioteca Nueva. Madrid.

⁴⁷ FREUD, S. (1930/2007). **El mal estar en la cultura**. In: **Obras Completas**. Tomo III. Biblioteca Nueva. Madrid.

Freud retratou as pulsões de morte em 1920 considerando o excedente da capacidade representacional do sujeito. Isto parece ter sido o anúncio para a construção de uma nova teoria sobre a angústia que, na sequência da Obra, foi apresentada em 1926, no texto *Inibição, sintoma e angústia*. Neste, a angústia torna-se uma reação geral a situações de perigo, e é produzida pelo eu em função de suas necessidades; supera desta forma a distinção genérica entre angústia neurótica e angústia real, presente na Conferência XXV (FREUD, 1917)⁴⁸ – que será retratado no próximo item.

A noção de desamparo ganha força como contrapartida da inexistência de um pai protetor, como reconhecimento da morte do pai. Neste sentido, como destacou Birman (2005)⁴⁹, Freud é reconhecido como um autor moderno. Entenda-se que o que está na base desta compreensão é a ideia de que o que caracteriza a Modernidade é a própria exposição ao traumático. O aparelho psíquico é equivalente de aparelho de captura de intensidades. Afirmar algo como traumático é dizer não simbolizado; o traumático não foi recalçado.

A partir do modelo em destaque neste texto de 1920 retornam as neuroses atuais para o campo da clínica psicanalítica. Conforme dito anteriormente, a neurose de angústia teria sido silenciada em função da sua ausência de eficácia ao tratamento psicanalítico.

A experiência do traumático imprime ao sujeito um estado obscuro e de paralisia, efeito do estado estupefato que se impõe em ato. É uma espécie de dimensão de inexistência que assolapa súbito o sujeito; uma espécie de suspensão das categorias de tempo e espaço no momento do trauma. Este estado estupefato é temporário, mas indica a correlação direta do sentimento de angústia frente à ameaça da morte. Birman (1999)⁵⁰ comenta sobre o estado de sideração ao qual se encontra o sujeito quando tomado pela experiência do horror; experiência esta denominada por Freud do terrorífico e análoga, creio – a experiência do ataque de pânico

⁴⁸FREUD, S. (1917). **Teoria geral de las neuroses. La angústia**. In: **Obras Completas**. Tomo III. Biblioteca Nueva. Madrid, 2007.

⁴⁹Aulas ministradas no curso Psicanálise e Filosofia realizado em 2007, no Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos (EBEP/RJ). A esse respeito, conferir ainda: BIRMAN, J. **Mal estar na Modernidade e psicanálise**. Physis Revista de Saúde Coletiva, IMS/UERJ. v. 15, p. 203-223, 2005.

⁵⁰BIRMAN, J. **Nada que é humano me é estranho**. In: **Cartografias do feminino**. São Paulo. Editora 34, 1999.

(LOURO, 1994)⁵¹ – experiência psíquica a qual a subjetividade de qualquer indivíduo encontra-se abduzida pela presença concreta e maciça daquilo que o amedronta na sua maior potência.

Neste mesmo texto⁵² é sublinhado que a materialização do horror ocorre no sujeito como presença inquietante. E, além disso, que a “experiência do horror se evidencia como uma forma radical de imanência, na qual o sujeito se encontra privado de qualquer apelo a uma instância de transcendência” (BIRMAN, 1999, p. 139). É exatamente pela via da possível condição de crueza pertencente ao caráter imanente que, sem possibilidade de apelo a algo ou a alguém, ele estabelece a proximidade entre a experiência do trauma e do horror.

Freud, a medicina moderna anatomopatológica e o pensamento de Heidegger (que será abordado no último capítulo desta tese), sublinharam a existência da problemática da morte no cerne do sujeito, do organismo e da existência da mesma maneira, ou seja, na centralidade de seus escopos teóricos; são indícios significativos de que essa questão ocupa um lugar estratégico no pensamento da modernidade.

2.2 A SEGUNDA TEORIA: INIBIÇÃO, SINTOMA E ANGÚSTIA.

Esta seção trata de apresentar as teses embutidas no texto *Inibição, sintoma e angústia*⁵³, onde Freud demarca, peremptoriamente, os elementos de sua segunda e última teoria. Para além e concomitante a isso, trata-se de analisar as condições de possibilidade que no pensamento freudiano o fizeram cambiar de perspectiva de forma tão radical entre as teorias da angústia. Por fim, circunscrever uma espécie de cartografia sobre o pensamento freudiano a fim de sustentar a afirmativa feita de que esta última teoria é organizada sobre os efeitos de um Freud mortalista; um pensador trágico que marcado pela condição imanente da vida, fez revelar as condições do psiquismo na dor de existir, o mal estar que nós, modernos, nos encontramos neste conflito entre natureza e cultura. Sobre este aspecto, concedemos especial destaque às correlações entre angústia e o pulsional traumático, uma vez que é possível reconhecer no discurso deste último

⁵¹ LOURO M.C. F. **Angst, ansiedade e pânico: elementos teóricos para uma reflexão crítica**. [Dissertação de Mestrado] FGV/UFRJ 1994.

⁵² BIRMAN, J. **Nada que é humano me é estranho**. In: **Cartografias do feminino**. São Paulo. Editora 34, 1999.

⁵³ FREUD, S. (1926/2007). **Inhibicion, sintoma y angústia**. In: **Obras Completas**. Tomo III. Biblioteca Nueva. Madrid.

Freud, uma espécie de superposição equivalente entre a dimensão traumática da pulsão e o conceito de *angústia traumática* elaborado em 1926.

Inibição, sintoma e angústia é um texto extenso e difuso, na medida em que abrange uma série de outros assuntos ligados direta ou indiretamente ao tema da angústia, tais como a questão do recalque, das distinções entre o recalque e a defesa, recalque e angústia, resistência e contrainvestimento, dor e luto, mas que somente são retratados, neste item, os que estiverem inseridos no recorte das especificidades desta tese. Assim, o ingresso para esta entrada é a pergunta: *O que mudou, ou quais foram, efetivamente, as reformulações teóricas da primeira para a segunda teoria da angústia?*

Angústia, trauma e recalque são concepções que transpassam o discurso freudiano, de cabo a rabo, com distintos matizes e de forma persistente, mas não linear. Isto quer dizer que estas concepções se encontram entrelaçadas formando teias na malha discursiva de Freud. Desta forma, um ponto importantíssimo sobre as relações entre angústia e recalque deve agora ser anunciado: Há uma transformação significativa em sua composição teórica ao traçarmos um paralelo entre a primeira e a segunda teoria da angústia. Claro que não se pode olvidar que entre uma e outra teoria se passaram ao menos quinze anos, tempo mais que suficiente para que fossem operadas expansões e retrações teóricas de toda sorte.

Vejamos, porém, o que se passou nos interstícios entre as duas teorias. Desde o início dos estudos freudianos a ideia que configura o recalçamento vai ganhando crescente importância neste escopo. Em 1915, por exemplo, o mecanismo do recalçamento era pensado da seguinte forma em relação à angústia: O representante pulsional era deslocado, ao passo que a libido que pertencia ao impulso sexual era transformada em angústia. Nesta perspectiva, a angústia era resultado do recalçamento. Por outro lado, Freud também colocava que a angústia era uma reação do eu ao desprazer.

Enunciada está a teia em que o discurso freudiano teceu a relação à progressão da conceituação sobre o traumático com a angústia entre 1915 e 1931. Mas, torna-se imprescindível responder em que medida o pulsional é traumático, uma vez que tal correlação não foi sempre afirmada ao longo do discurso freudiano.

A *Conferência XXV*⁵⁴, descrita por Freud em 1917, apresenta distinções claudicantes entre *angústia realística* e *angústia neurótica*. Texto intermediário entre a primeira teoria da angústia e a segunda; neste, a angústia real apresenta-se como uma manifestação da pulsão de auto conservação; retrata uma prontidão angustiada para o perigo exterior. Portadora de um caráter bastante diverso, a *angústia neurótica* – angústia expectante ou livremente flutuante – apareceria nos pessimistas que em grau elevado corresponde à neurose de angústia (neurose atual); também aparece angústia das fobias (histeria de angústia) e, finalmente, sistematiza a *angústia sem nexo com a ameaça de perigo* (pode acompanhar sintomas histéricos ou como ataque gratuito). Nesta segunda tipologia a angústia mantém estreita dependência com processos da vida sexual -, em que violenta excitação não tem descarga suficiente, sem consumação satisfatória.

Esta rubrica distintiva da angústia no texto de 1917 talvez não seja a mais satisfatória, mas o texto assinala, desde as primeiras linhas, certo constrangimento; mostra a divisão de Freud e, em paralelo, dá um passo adiante no reconhecimento da inutilidade do saber neurológico para o tema da angústia:

No afirmar es poder daros una solución completa, pero ya supondréis que el psicoanálisis ha dedicado toda atención a este problema y trata de resolverlo, como ha resuelto tantos otros, por medios diferentes de los empleados por la medicina académica. Esta concentra todo su interés en la investigación del determinismo anatómico de la angustia, y declarando que se trata de una irritación de la médula oblongata, diagnóstica una neurosis del nervusvagus. El bulbo o médula alargada es, desde luego, algo muy serio. Por mi parte, he dedicado a su estudio mucho tiempo de intensa labor. Pero hoy en día debo confesar que desde el punto de vista de la comprensión psicológica de la angustia nada me es más indiferente que el conocimiento del trayecto nervioso seguido por las excitaciones que de él emanan (FREUD, 1917/2007, p. 2367)⁵⁵.

Esta referência acima descrita sugere certa ruptura ou já um estreitamento significativo do canal de comunicação entre o discurso freudiano sobre a angústia e as especificidades das

⁵⁴FREUD, S. (1917) Teoría General de las Neurosis. **La angustia.** . Biblioteca Nueva, Tomo II, Madrid, 2007.

⁵⁵Não vou afirmar que posso oferecer-lhes essa solução, mas os senhores hão por certo de esperar que a psicanálise aborde também esse tema diferentemente do modo como fazem as escolas de medicina. Estas concentram um interesse que se volta sobretudo para os caminhos anatómicos pelos quais o estado de angústia se produz. Explicam que, com a estimulação da medula ablongata é, de fato, um tema sério e interessante. Lembro-me muito bem quanto tempo dediquei a seu estudo anos atrás. Hoje, no entanto, devo dizer que não conheço nada mais inútil ao entendimento psicológico da angústia do que o conhecimento da via nervosa percorrida por suas excitações. (livre tradução)

pesquisas sobre o tema no campo da neurologia. Concomitante, Freud valoriza a necessidade de decantação a fim de uso adequado da linguagem, isto é, ele faz uma constatação crítica dos usos e abusos indiscriminados na linguagem que se oporiam aos esforços de separação necessários entre a psicanálise e psiquiatria e neurologia. Assim, apesar de insistir no uso das expressões *angústia neurótica* e *angústia realística*, na *Conferencia XXV*⁵⁶, ele aponta a inadequação do uso de linguagem que não distingue as palavras alemãs *nervos* [nervoso, neurótico] e *angstlich* [angustiado]. Palavras utilizadas uma no lugar da outra, como se fossem sinônimas; tal negligência corrobora com o entendimento torpe de que *todo neurótico é em demasia angustiado*. Distorção que adultera a concepção freudiana da angústia na medida em que, como o próprio contestou, “Hay individuos “angustiados” que no padecen neurosis ninguna, y, en cambio, neuróticos que no presentan entre sus síntomas el de la propensión a la angustia” (FREUD, 1917/2007, p. 2367)⁵⁷.

Outro aspecto alvo de permanente interesse de Freud diz respeito à relação entre o desenvolvimento da angústia e a formação de sintomas. Esteve atento ao potencial de intercâmbios entre ambos, ou seja, encafifava-se com esta troca de lugares, capacidade para representar ou de substituição entre afeto e sintoma. Freud demonstrou como o mecanismo dessas substituições se processava nos atos obsessivos, nos processos agorafóbicos, nas fobias infantis etc. Sustentou a hipótese de que o desenvolvimento da angústia antecedia a formação de sintomas e, acabou por estabelecer como parte de sua racionalidade a formação de sintomas como mecanismos para evitar a irrupção da angústia.

O que pulula aos olhos do leitor de *Além do princípio do prazer*⁵⁸, texto que consagra a pulsão de morte como a soberana mitologia de Freud, é o seu “abre alas”, ou seja, é desfilando pela via da problematização do trauma que a dimensão princeps da pulsão de morte ganha toda sua evidência. A partir de 1926, o cenário processual ofereceu marcas de um realinhamento, na medida em que despontou a denominada angústia automática, tipo de angústia que incidiria na

⁵⁶ FREUD, S. (1917) **Teoria geral de las neuroses. La angústia**. In: **Obras Completas**. Tomo III. Biblioteca Nueva. Madrid, 2007.

⁵⁷ Existem indivíduos angustiados que não são nada neuróticos, assim como há neuróticos que sofrem de variados sintomas, entre os quais, contudo, a tendência a angústia não está presente. (Livre tradução).

⁵⁸ FREUD, S. (1920) **Mas Alla del principio del Placer**. In: **Obras Completas**. Tomo III. Biblioteca Nueva. Madrid, 2007.

exposição do sujeito a situações de perigo identificadas como situação traumática e de desamparo.

Freud buscava desde há muito um fator histórico que amalgamasse de forma consistente as sensações de angústia e suas inervações. Tal fator delineou-se como a reprodução de uma determinada experiência, o nascimento – experiência motriz que conteria as condições necessárias para o aumento das excitações e as descargas correspondentes. Dessa forma, o nascimento ficou estabelecido como o protótipo da experiência que os estados de angústia posteriores reproduziriam. A racionalidade inerente a este pensamento institui o ato do nascimento como a primeira experiência de angústia experimentada pelo humano.

O que é possível constatar entre expansões e retrações no pensamento de Freud (1926/2007), a respeito dessa ideia definitivamente postulada aqui, é que seus fragmentos germinais já se impunham desde a *Interpretação dos Sonhos*⁵⁹, quando ele postula o ato do nascer como a primeira experiência de angústia e, portanto, a fonte e protótipo do afeto de angústia (FREUD, 1900/2007). Além disso, quase duas décadas após, em *O Eu e o Isso* (FREUD, 1923/2007), foi possível ler a referência ao ato do nascimento como o primeiro grande estado de angústia.

É nítida a inspiração de Freud à obra de Otto Rank (1923/2007) *O trauma do nascimento*⁶⁰ que supõe a angústia do nascimento como fonte da neurose. Rank considerou o nascimento um trauma e os estados de angústia posteriores como reação de descarga a ele. Assim considerou a aparição de estados de angústia ao longo da vida como ab-reações; a angústia seria evocada nas fobias infantis pela reativação de impressões sensoriais deixadas por ocasião do nascimento ou pela lembrança da existência intrauterina, ou mesmo ainda por uma possível lembrança do trauma da interrupção dessa existência. Embora seja possível reconhecer certa inspiração de Freud às interessantes especulações de Rank supracitadas, o mestre de Viena fez severas críticas ao autor. De toda sorte, essa publicação de Rank parece ter lembrado ao Freud que muito ainda teria a dizer sobre a questão da angústia.

Uma vez definido o nascimento como protótipo de todas as situações de perigo com as quais o sujeito se defrontaria ao longo de sua existência, urge esclarecer o que definiria uma

⁵⁹ FREUD, S. (1900) **La interpretación de los sueños**. . In: **Obras Completas**. Tomo I. Biblioteca Nueva. Madrid, 2007.

situação de perigo para Freud; uma situação é perigosa quando o psiquismo encontra-se incapacitado de dominar a força correlata à magnitude do perigo. Assim, o perigo constitui a evidente ameaça da situação traumática impondo-se como expectativa ou mesmo lembrança de uma situação de desamparo. Seria nessa ocasião que o eu sinalizaria a proximidade de uma dimensão traumática, pela via de um sinal de angústia, que atuaria como um meio para evitá-la. Desta sorte, a angústia produzida pelo eu apresentaria duas vertentes de significação possíveis: de um lado a expectativa do trauma, de outro a sua repetição minimizada.

As duas características do afeto de angústia ficam assim estabelecidas: expectativa ligada à situação de perigo e a indeterminação ou abstração do objeto encontrado na emergência da dimensão traumática. O que há então de comum entre essa hipótese de perigo representado pelo nascimento e as situações de ameaça reproduzidas subsequentemente é a própria ideia de perda do objeto. A angústia oriunda desta formulação hipotética seria uma reação à perda ou separação do objeto. Nesse sentido o nascimento representa a separação da mãe. Essa angústia frente à perda do objeto é um deslocamento da angústia econômica⁶¹.

Em síntese, nessa correlação de equivalência entre perigo e perda, o nascimento seria uma expressão do perigo eminente do desamparo psíquico pela própria incapacidade de domínio dos acúmulos de excitação de origem interna e externa. O subsequente seria a iminência da perda do objeto mãe correlato daquilo que satisfaz as necessidades. Posteriormente, o conflito se expressaria, segundo ainda esta perspectiva desenvolvimentista do pensamento freudiano, no período onde o sujeito experimentaria o conflito das tendências eróticas em relação à mãe e sua concomitante disposição agressiva em direção ao pai pela ameaça mesma da dimensão de castração⁶². Mais adiante, esse perigo como ameaça de perda se expressaria pela via de uma angústia social ou moral; passaria então a corresponder às ameaças fantasmagóricas do supereu. Aliás, Freud nesta sucessão de equivalências entre ameaça de perda e perigo, considera o medo⁶³ da morte a transformação derradeira da angústia ante o supereu. Como o próprio designou, uma *angústia do supereu projetado aos poderes do destino* (FREUD, 1926).

⁶¹ Deslocamento definido como uma energia de investimento suscetível de se desligar das representações e deslizar por caminhos associativos. A situação realmente perigosa é aquela na qual há um crescimento de uma tensão de necessidade que a criança não tem condições de solucionar por si mesma. Ver: Laplanche e Pontalis (1986).

⁶³ Na língua alemã, angst é versado igualmente entre angústia e medo, ou seja, a despeito do medo ser coloquialmente vinculado a uma correlação direta com o objeto definido e a angústia marcada por um caráter de indeterminação, ambos na língua se equivalem. Equívoco seria associar a ideia de indeterminação de objeto à inexistência de objeto. A esse respeito, ver Hanns (1996).

A angústia sinal, tipo de angústia aonde o Eu reproduz de forma atenuada a reação de angústia vivida primitivamente na situação traumática frente à ameaça de ressurgência da mesma. Portanto, esse novo estatuto da angústia advém da reação originária frente ao desamparo⁶⁴ no trauma; a problemática do perigo remonta-se à capacidade do sujeito em lidar com a magnitude do mesmo e – certamente – atestando a força do desamparo psíquico. Partindo da convicção de que a pulsão de morte evidencia o que transcende ao princípio do prazer, ao que escapole ao campo representacional e que se expressa através da experiência traumática, o desamparo é a própria vivência de uma angústia terrífica.

Na seção XI, denominada *Complementos*, em *Inibição, Sintoma e Angústia*, Freud justifica os motivos que o fizeram apartar-se da concepção da angústia oriunda da transformação da libido. Tal justificativa tem como alvo central o Eu como a sede definitiva da angústia. Aspecto que merece destaque especial, na medida em que abre os caminhos para aprofundar as correlações entre a experiência da angústia como equivalente aos acontecimentos de desamparo e traumáticos. Além disso, oportuniza correlações entre angústia e culpa como marcas indelévels, análogas ao mal-estar, na subjetividade dos modernos. Itens que serão posteriormente trabalhados neste capítulo.

2.2.1 Equivalências entre o pulsional e o traumático.

Freud utiliza o modelo do trauma para corroborar com sua enunciação de que *o pulsional é traumático*; coincidindo ou equivalendo a pulsão de morte com o impacto traumático advindo do excesso pulsional. Vejamos como ele configura isso a partir da *Conferência XXXII*.

Ele já havia chegado à tese de que a coisa temida ou o objeto mesmo da angústia seria, efetivamente, a emergência de um momento traumático que não soçobrou frente ao imperativo princípio do prazer. Isto remete à assertiva lógica de que o princípio do prazer não salvaguarda o psíquico contra danos objetivos, mas apenas a um determinado dano à economia psíquica dos indivíduos. Assim, ele pôs em pauta a questão das quantidades relativas implicadas ao afirmar que o que produziria a transformação de uma impressão em um momento traumático seria a

⁶⁴ Esse desamparo (*hilflosigkeit*) refere-se ao acesso brutal de angústia que pode advir de forma incontrolável sob a forma de desenvolvimento da mesma, cujos termos em alemão correlatos são *automatische angst* ou *angstentwicklung*.

grandeza da soma de excitações; ao mesmo tempo em que paralisaria a função do princípio do prazer e, portanto, outorgaria a situação de perigo sua importância devida. Caso as coisas ocorram desta forma,

[...] si estos enigmas se resuelven con tan sobria explicación, porque no ha de ser posible que tales instantes traumáticos surjan en la vida anímica sin relación alguna con las situaciones traumáticas supuestas, en las cuales la angustia no es despertada, por tanto, como señal, sino que nace basada en un fundamento inmediato?(FREUD, 1932/ 2007, p. 3154)⁶⁵

Finalmente Freud conclui ao afirmar que os recalques posteriores mostram o mecanismo no qual a angústia é ocasionada como sinal de uma situação de perigo anterior. Assim, as primeiras e originais angústias nascem diretamente de momentos traumáticos, no encontro do Eu com uma exigência libidinal excessiva.

2.2.2 Angústia sinal: antecipação do traumático

O ponto ápice da invenção freudiana que pode ser compreendida como uma inequívoca demonstração do confronto de seu pensamento com a problemática da finitude em seu discurso é a mitologia da pulsão de morte. Absolutamente é a única, mas certamente a mais potente e polêmica. Como já foi mencionado, no subitem acima, sobre a primeira temporalidade da angústia no discurso freudiano, até 1919, o terrífico da angústia ainda tinha seus elementos explicativos atrelados à retórica do primeiro Freud.

Vejamos, então, o ponto de virada no curso desta perspectiva teórica. A concepção sustentada neste artigo se distancia sobremaneira da primeira teoria sobre a angústia. Antes, esta era considerada como uma reação geral do EU quando em condições de desprazer; as justificativas para sua insurgência se davam em termos econômicos; havia a suposição de que, por referência das neuroses “atuais”, a libido (excitação sexual) que seria rejeitada ou mesmo não utilizada pelo EU, encontraria descarga direta em forma de angústia. Essas diferentes afirmações não combinam, uma não decorre, necessariamente, da outra. O nexos existente entre angústia e

⁶⁵E se for desta forma, se esses enigmas se resolverem com um expediente tão simples, por que não seria possível que tais momentos traumáticos ocorram na psique sem relação com as supostas situações de perigo, que neles a angústia não seja despertada como sinal, mas surja de novo, com nova motivação?

libido não harmoniza com o caráter geral da angústia como reação de desprazer. Assim, Freud justifica a mudança:

Las objeciones a esta interpretación surgieron con la tentativa a hacer del *yo* la única sede de la angustia. Siendo una de las consecuencias de la intentada estructuración del aparato anímico que yo planteé en *El yo y el ello*. Dicha primera interpretación se hallaba próxima a considerar el impulso instintivo reprimido como fuente de la angustia. Según nuestra nueva teoría, sería más bien el *yo* dicha fuente. Trátase, pues, de decidir entre angustia del *yo* o angustia del instinto (del *ello*). Como el *yo* opera con energía desexualizada, la innovación debilita también la íntima conexión, antes firmada, de la angustia con la *libido*. Esperamos haber conseguido ahora, por lo menos, plantear con claridad el dilema y delinear precisamente los contornos de la cuestión (FREUD, 1926/ 2007, p. 2876)⁶⁶.

Freud ao propor o Eu como o centro das experimentações da angústia em sua segunda teoria, a de 1926, pode ser considerado um autor da modernidade que explicitou o Eu como uma instância do psíquico como palco de tais experimentações. A angústia sinal, por exemplo, experimenta no Eu toda a sorte de antecipações referidas ao ser da finitude. Como antecipação da morte, esta sorte denominada angústia sinal, pode ser pensada como espécie de dimensão funcional do psíquico que protege o sujeito da dimensão traumática. É possível compreender os excessos de angústia como sintoma que impregna a subjetividade dos modernos. Acaso não seria o acirramento das expectativas ou prontidão angustiada, um equivalente da vã proteção de vida em nome de Eros, marcado pela imaginarização da morte como aquilo que espreita o sujeito? Entretanto, na medida em que tal antecipação se repete sem cessar, o caráter funcional do psíquico acaba por aprimorar um compasso de dor mitigada e sistemática na subjetividade dos modernos. Isto se verifica, por exemplo, pelas múltiplas imagens das inquietações, não enquanto terrorífico; aquilo que ameaça sistematicamente, mínima dor que não cessa; estranheza que nos faz claudicar, puro desassossego.

⁶⁶As objeções a essa concepção surgiram da tendência a fazer do Eu a única sede da angústia; eram, portanto, uma das consequências da divisão do aparelho psíquico proposta em *O Eu e o Id*. Na concepção anterior, era plausível enxergar na libido do impulso instintual reprimido a fonte da angústia; na nova, o EU tinha de responder por essa angústia. Portanto, angústia do EU ou angústia instintual⁶⁶ (do ID). Como o EU trabalha com energia dessexualizada, também o íntimo nexos entre angústia e libido foi afrouxado na inovação. Espero ter conseguido ao menos deixar clara a posição, traçando nitidamente os contornos da questão.

Segundo Birman,⁶⁷ o trauma atravessou a história do ocidente nos dois últimos séculos. Esta enunciação implica na assunção de que toda a psicopatologia, seja ela psicanalítica ou organicista, esteve e continua a ser pautada pela referência ao traumático. Esta sua brilhante conferência esteve circunscrita pela apresentação de uma grade de questões com a intenção de localizar as transformações que a problemática do trauma atravessou, desde sua aparição na segunda metade do século XIX, até os seus desdobramentos contemporâneos.

Em *Inibição, Sintoma e Angústia* a correlação entre angústia e o trauma é abordada a partir de uma dupla vertente. Enquanto *angústia sinal*, ela é expectativa do trauma, e, também, repetição atenuada do mesmo. As características da expectativa se ligam ao perigo, numa indeterminação de objeto, à situação traumática de desamparo, que é antecipada na situação de perigo.

O ponto de análise sobre a defesa de que o texto *Inibição, sintoma e angústia* foi escrito por um leitor mortalista da modernidade, o que sob os auspícios de Foucault seria redundância, pois um leitor da modernidade é um homem cuja humanidade se constitui na dimensão da problematização da finitude, apercebe-se e apropria-se da sua existência, lá, alhures (nos confins ou em Finisterre⁶⁸), onde a morte o acossa em cima, em baixo, pelos olhos, orelhas, invaginando-se. Tão intrincada é a relação entre o homem desta modernidade e a finitude que nos assombra de regozijo o entendimento das palavras de Foucault em *As Palavras e as Coisas*:

Anunciada na positividade, a finitude do homem se perfila sob a forma paradoxal do indefinido; ela indica, mais do que o rigor do limite, a monotonia do caminhar que, sem dúvida, não tem limite, mas que talvez não seja sem esperança. (FOUCAULT, 1966/1987. p. 330)

No texto de 1926 a angústia é retratada como uma modalidade de angústia que é a real ou traumática, que tem em sua definição própria uma similitude significativa com a dimensão do traumático; quase que poder-se-ia dizer que o solo conceitual que tece a teia do discurso freudiano sobre o traumático é idêntica ao que tece a teia da angústia. O que disso resulta a inferir sobre o discurso freudiano da angústia implicado nesta segunda teoria, e mesmo um pouco antes, é a marca da problematização da morte neste discurso, ou seja, a condição de possibilidade da

⁶⁷ Conferência realizada na UERJ denominada *Trauma e impasses nos processos de subjetivação na contemporaneidade*, no Colóquio organizado pelo grupo EPOS sobre Processos de Subjetivação na Contemporaneidade, em 2014.

⁶⁸ Finisterre é uma região da costa da Galícia, lá onde os navegantes consideravam o fim do mundo.

finitude sendo amplamente configurada em todos os diferentes discursos sobre a angústia nesses autores modernos. Freud, por assim dizer, foi um herdeiro do mortalismo de Bichat e isso se fez revelar em seu discurso não somente quando configura a pulsão de morte, mas quando, efetivamente, trabalha as concepções do traumático e da angústia; e, portanto, da angústia traumática.

O discurso freudiano é prenhe de relações teóricas entre as concepções de desejo, morte e vida; tais relações foram de diferentes formas e em diferentes momentos da obra, atualizadas pelo autor com um brilhantismo singelo. Birman (1999), em *Nada que é humano me é estranho*⁶⁹, destaca uma sabedoria que nos remete a essas relações e que apresenta desdobramentos, ao menos em dois importantes textos de Freud; trata-se de *Luto e Melancolia* e *Inibição, sintoma e angústia*. Esta é mais uma marca da proximidade e dos evidentes canais de comunicação entre a abrangente problematização da finitude no pensamento moderno e, portanto, no pensamento freudiano, e articulação com a encarnação afetiva dessa conflitualidade, a angústia. Voltemos, pois, agora, à sabedoria em forma de frase: *o aprender a morrer para continuar vivo*. À que paradoxo esta sabedoria enigmática nos remete? O que, em nós, precisa findar para que nos mantenhamos vivos? A morte nos afronta e nos confronta; confronta-nos através da imposição da perda do outro; nos afronta, uma vez que perder implica uma experiência de morte para o sujeito. Vida e existência marcadas pelos matizes da morte; marcas dessa tragicidade da existência em termos da dimensão afetiva, angústia!

Freud ultrapassa em muito as marcas distintivas que configuram as experiências do luto e da melancolia. Seu discurso enfatiza o trabalho do luto como uma defesa fundamental da qual as subjetividades dispõem para fazer frente à perda. É preciso sobreviver a ela, sabemos disso. Se a dor experimentada no trabalho do luto é angústia, isso Freud não deixa claro em nenhum dos dois textos - *Luto e Melancolia* (1917) e *Inibição, sintoma e angústia* (1926). Entretanto, nas *Observações suplementares sobre a angústia*, Freud tenta esclarecer que o luto é uma reação à perda do objeto, mas não a única; além disso, se interroga sobre a natureza dolorosa deste, que não melhora em muito a tentativa de elucidação. De qualquer forma, para efeitos dos objetivos desta tese, podemos afirmar que Freud é um autor mortalista quando se dedica a criar uma racionalidade para a dor e a natureza do luto que implica em uma espécie de perda análoga a morte para que o imperativo da vida possa reinar.

⁶⁹ BIRMAN, J. *Nada que é humano me é estranho*. In: *Cartografias do feminino*. São Paulo. Editora 34, 1999.

Vejamos como Freud encaminha suas titubeantes conclusões em *Inibição, sintoma e Angústia*. A angústia passa a ser uma reação ao perigo à perda de objeto. O luto, uma reação conhecida da mesma. A questão que se interpõe é quando ocorre uma ou a outra? O luto, já alvo de profunda atenção, ainda deixou um resquício de incompreensão; trata-se da sua natureza especialmente dolorosa. Claro está que a dor na separação do objeto é evidente. O problema que Freud coloca é sobre saber quando a separação do objeto trás angústia, quando ocasiona luto ou quando apenas dor.

Neste texto⁷⁰, a angústia é consagrada como reação a uma situação traumática e/ou reação sobre um modelo específico a determinadas situações de perigo. Vejamos quais elementos Freud põe em cena para que as situações de perigo possam ser mais bem dimensionadas. É preciso que fiquem claras as distinções entre angústia real e angústia neurótica e entre angústia sinal e angústia automática (angústia real). Desta forma, o jogo de figura e fundo entre realidade, real, fantasia e imaginação pode ser situado.

2.2.3 O clarão do mortalismo

A perda do amor do objeto ou a percepção desta perda são condições para a angústia. O bebe experimenta uma situação traumática ao não ter uma necessidade satisfeita pelo objeto mãe; dada sua incapacidade de “compreensão” ou mesmo de “discernimento” sobre a falta da mãe, nos diz Freud, que essa situação não seria experimentada como perigo. Tal situação só comportaria uma dimensão de perigo se a necessidade a ser satisfeita não fosse de caráter atual. Assim, Freud nos aponta que a primeira condição para a angústia introduzida pelo Eu seria a perda da percepção do objeto que estaria equivalente à própria perda do objeto. Nesse momento inicial a perda do amor ainda não é considerada. Na sequência, a posteriori, o que estaria em jogo para condição para a angústia seria a perda do amor do objeto, este sim um perigo persistente. Freud elabora uma solução para diferenciar a situação traumática da falta da mãe da situação traumática do nascimento, dado o impasse teórico de que no ato do nascimento careceria de objeto para instalação da falta. A angústia seria a única reação possível. Com o transcorrer de repetidas situações de satisfação, o objeto mãe é construído. Ai sim, a partir desta construção onde o objeto

⁷⁰FREUD, S. (1926). *Inhibición, síntoma y angustia*. In: *Obras Completas*. Tomo III. Biblioteca Nueva. Madrid, 2007.

satisfaz necessidade emerge na criança um “anseio”, que segundo ele é correlacionado à reação da dor. Dessa forma, a dor é correlata à reação de perda do objeto; e a angústia correlata ao perigo que esta perda traz consigo. Na sequência de deslocamentos a angústia equivale ao perigo da perda do próprio objeto.

Freud pôs em relevo a distinção entre a situação traumática oriunda da falta da mãe e a situação traumática do nascimento. Tal distinção se encontra na relação com a falta; enquanto no trauma do nascimento não há objeto que possa fazer falta; assim, a angústia emerge como reação única. A partir de então, a repetição das situações de satisfação criaram o objeto mãe. No momento em que uma necessidade se impõe à criança que será investida por uma intensidade denominada *anseio*. Este é relacionado a reação de dor. Neste sentido, nos diz Freud: “Portanto, a dor é reação propriamente dita à perda do objeto, e a angústia, ao perigo que esta perda traz consigo e, em deslocamento posterior, ao perigo da perda do próprio objeto” (Freud, 1926/2014, p.121). O foco de Freud na separação liga a angústia à perda. Separação que se repete a cada encontro com o objeto, que sempre falta, portanto, sempre busca, sempre perda, sempre falta. Satisfação? Sempre parcial. Esta busca se remete à Coisa⁷¹ Freudiana.

Essa perspectiva teórica de Freud baliza o afeto de angústia pelo discurso pregnante da morte mediando e vida. A ideia correlata é sobre o desamparo primordial; implica a fragilidade da vida em sua origem e a possibilidade da morte como constitutivo e constituinte de seu processo. Nesse sentido, a angústia do bebê seria o afeto correlato à voz do desamparo psíquico calcado na tese da imaturidade biológica. Percebe-se a influência do mortalismo de Bichat, onde a morte é um processo que se impõe soberanamente sobre a vida. Todos os protótipos e representantes marcados no Eu pela ameaça da perda nada mais são do que constructos representativos marcados pela ameaça da perda ou limite, lugar do traumático.

Birman (2006), em *Arquivos do mal-estar e da resistência*⁷², ao reafirmar que a modernidade é fonte permanente de mal-estar para as subjetividades, como efeito da ausência de um legislador absoluto que as regule no confronto com o outro, põe em questão a problemática da fronteira ou da borda que se obnubila entre o gozo próprio e o gozo do outro. Assim ele afirma:

⁷¹(Das.ding). Relação reflexões filosóficas de Kant e Heidegger. Em Freud ver: **Projeto para uma psicologia científica e O mal-estar na civilização**.

⁷²BIRMAN, J. **Arquivos do mal-estar e da resistência**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira. Coleção Sujeito e História, 2006.

É a dificuldade de estabelecer devidamente essa fronteira que está permanentemente em pauta aqui, na medida em que inexiste qualquer lei que possa estabelecê-la, de maneira sempre segura e inquestionável. Isto porque é o arbítrio do interprete que está em jogo aqui, isto é, seria este quem enuncia e age ao mesmo tempo, contando apenas, como seu limite, com a resistência do outro ao seu querer gozar (BIRMAN, 2006, p.69).

A questão pertinente e sistemática sobre a centralidade da problemática da finitude que atravessa de forma vertical os discursos sobre a angústia em Freud, Lacan e Heidegger, tem sua positividade justificada e assentada sobre esse lugar de destaque da problemática da morte na modernidade. É, exatamente, na convergência desta enunciação que esta pesquisa encontrou o seu encaminhamento; numa inflexão que se fez por entre estes grilhões trágicos da modernidade. A discursividade sobre a angústia só foi possível porque a problemática da finitude se fez presente anunciando o nascimento e morte deste ser da finitude como nos elucida Foucault. A Angústia não é outra que aquela que se insinua pelo corpo como fonte brutal de sofrimento, nos diz Freud. Também não é outra que aquela que se afigurou no Stress pós-traumático⁷³, transtorno alvo de interesse da medicina quando das pesquisas que encontravam nos sintomas de refugiados de guerra a repetição inoportuna e recorrente dos eventos traumáticos. Além disso, a angústia também não é diferente daquela que se oferece como morada do ser, ainda que no reconhecimento do *ser-para-morte* (HEIDEGGER, 1927) ela seja enaltecida como uma condição reveladora do projeto de autenticidade do homem. Autenticidade que só se faz a expensas do saber-se finito; um saber que nos coloca a todos num ponto de premência; premência que o olhar deste homem empírico transcendental teve que plasmar no cerne de seu ser, este ser – fadado que está sua existência à morte – pobre súplica por uma ilusão transcendente! Seriam, então, as ilusões, sejam elas religiosas ou de onipotência, defesas consistentes contra o reconhecimento de nossa fragilidade e desproteção que se impõe sobre vários planos – o corpo, dimensão alteritária da Eu, nostalgia do pai protetor?

O próximo item busca elucidar o que a angústia tem a ver com a queda das ilusões do homem moderno do pai protetor, da onipotência narcísica, da morte de Deus, do declínio do absolutismo pragmático da ciência. Para tanto, articulamos alguns pontos de convergência no pensamento de Freud e de Schopenhauer para tangenciar o tema. Quanto a este último, a dobra

⁷³ A respeito da correlação da angústia com a historicidade do stress pós-traumático, transtorno do pânico e neurose de angústia, dedicaremos um item no capítulo **Vida e Clínica: em torno ao trágico**, que entrelaça similitudes entre estas três afecções e a angústia.

que realizamos sobre seu pensamento teve como finalidade visualizar o que acreditamos tenha sido uma importante condição de possibilidade para a emergência do postulado de Nietzsche da morte de Deus. Trata-se, especificamente, do trânsito efetuado do caráter transcendental do pensamento para o caráter absolutamente imanente. É neste sentido, que o proposto aqui implica uma torção de mirada em direção à Schopenhauer, pois seu pensamento, esparramado sobre a obra de sua vida inteira, *O mundo como vontade e representação*, dimensionou a condição imanente da vida através da noção de vontade, sobretudo o caráter ausente de sentido prévio; caráter este denominado *grundloss*.

2.3 FREUD E SCHOPENHAUER: O FUTURO DAS ILUSÕES

2.3.1 Concepção trágica da existência: Freud e Schopenhauer desvelando a vida sem sentido

Essa dimensão de imanência voltada ao campo do pensamento remete -súbito - à perspectiva teórico-filosófica schopenhauriana; perspectiva responsável por inaugurar a passagem do caráter transcendental do pensamento para o absolutamente imanente. Decorre da sua perspectiva do mundo da vontade (SCHOPENHAUER, 1819/2005) um confronto à vida sôfrega, marcada pela vontade *grundloss* (ausente de sentido). Marca forte e inequívoca do caráter trágico-moderno na filosofia de Schopenhauer. Esta concepção imanente do pensamento que despregou a razão de qualquer garantia de sentido transcendental sobre e para a existência humana, assinalada por Schopenhauer no final da segunda década do século XIX, é considerado nesta tese um pensamento pioneiro por ter antecipado e, por que não dizer, ter servido de condição de possibilidade ao renomado constructo sobre a morte de Deus no pensamento de Nietzsche. Em decorrência do reconhecimento de certa proximidade ou convergência entre o pensamento de Freud e de Schopenhauer sobre a dimensão trágica da vida, entretanto a partir de campos diferenciados – o campo discursivo sobre as subjetividades e o campo do pensamento como aquele que organiza a lógica do conhecer – que este item homenageia ambos como autores iminentemente modernos. Concepção trágica da existência: Freud e Schopenhauer desvelando a vida sem sentido.

O paralelo traçado entre Freud e Schopenhauer diz respeito a uma perspectiva concordante e afirmativa, já anunciada na introdução desta tese, em que ambos realizam uma cartografia sobre o trágico da existência do homem na modernidade. Esse é o gancho que possibilita viabilizar e dar substância à hipótese de que a origem dos discursos sobre a angústia terem emergido na modernidade com a dupla face caracterológica; o caráter trágico moderno, por um lado, e, por outro, o sublime. Esse homem marcado pela intensificação da dor; marcado pela noção de conflitualidade irreparável. Marcado pela chaga aberta do reconhecimento de ausência de sentido na vida! Ameaçado pelo fantasma da morte, culpado, desamparado e, surpreendido por intensidades (excessos) dos quais toda e qualquer racionalidade construída, seja ela creditada como ilusão ou não, não deu conta de desfazer seu impertinente mal-estar.

A ideia de existência absurda, que comporta um tom trágico à forma de reconhecimento da vida, nos trouxe Schopenhauer, com a sua concepção de vontade *grundlos*; entretanto, não foi em absoluto uma prerrogativa exclusiva de seu escopo teórico-filosófico. Freud, ao desenvolver as ideias contidas no texto de 1927, *O Futuro de uma Ilusão*⁷⁴, também torna evidente o caráter trágico da condição humana pelas características relativas ao homem no embate entre Natureza e Cultura (civilização). Ao que parece, toda a reflexão sobre a religião como um elemento significativo da cultura humana está a serviço de evidenciar que para suplantar o desamparo constitutivo e o infundado da própria vida, o homem se agarra a um Deus análogo ao pai protetor. Crença oriunda das experiências infantis. Ilusão que se impõe como defesa ao reconhecimento do próprio infundado da vida.

Entre o pensamento de Freud e Schopenhauer existem alguns importantes pontos de proximidade. Por exemplo, há uma concordância possível entre a perspectiva pulsional dual evidenciada por Freud em 1920 e a filosofia de Schopenhauer sobre a morte e a sexualidade. Isto, porém não é novidade alguma; o próprio Freud, em *Além do princípio do prazer*, fez menção ao trabalho do filósofo:

Detengámonos un momento en esta concepción exquisitamente dualista de la vida instintiva. Según la teoría de E. Hering, se verificaban de continuo en la sustancia viva dos clases de procesos de dirección opuesta: los unos, constructivos asimilatorios, y destructores (desimilatorios), los otros. Debemos atrevernos a reconocer en estas dos direcciones de los procesos vitales la actuación de nuestros dos impulsos instintivos, los instintos de

⁷⁴FREUD, S. **El Porvenir de una ilusión. Obras Completas.** Biblioteca Nueva. Tomo III, Madrid, 2007.

vida y los instintos de muerte? Lo que desde luego no podemos ocultarnos es que hemos arribado inesperadamente al puerto de la filosofía de Schopenhauer, pensador para el cual la muerte es el verdadero resultado y, por lo tanto, el objeto de la vida y, en cambio, el instinto sexual la encarnación de la voluntad de vivir (FREUD, 1920/ 2007, p. 2533)⁷⁵.

Inclusive, existe um célebre trabalho desenvolvido por Maria Lúcia Cacciola⁷⁶ sobre possíveis articulações entre os conceitos de vontade e pulsão. Vale ressaltar, que o texto de Schopenhauer, citado por Freud, chama-se “*A aparente intencionalidade no destino do indivíduo*”; texto em que o filósofo defende a ideia de que seja o querer que controla, em última análise, a vida do indivíduo.

O aspecto da obra de Schopenhauer que é alvo de nosso interesse consiste numa espécie de caráter sem fundamento (Grundlos) aplicado à noção de vontade. Considerando que a noção de vontade é correlata a noção de vida em sua obra *O Mundo como Vontade e Representação*⁷⁷, esta condição de ausência de sentido aporta e afirma uma dimensão imanente no pensamento. Então, o que defendemos nesta correlação é que o caráter trágico que aproxima o pensamento desses dois autores modernos, seja quando Freud pulveriza a função da ilusão da religião e nos acena a fragilidade da vida e conseqüente dimensão de desamparo e desproteção análogo ao pensamento infantil, seja na quebra com a ordem da transcendência e a proposta da condição imanente do pensamento operada por Schopenhauer; ambos se articulam de forma original com a problemática da finitude. É bem verdade que Schopenhauer não se dedicou à problemática da angústia de forma direta e nem foi considerado um filósofo existencialista, apesar de ter tangenciado em sua obra assuntos absolutamente pertinentes à dimensão existencial. Nesse sentido, foi considerado o último representante do idealismo alemão (MACHADO, 2006)⁷⁸.

⁷⁵Detenhamo-nos por um momento nessa concepção notadamente dualista da vida pulsional. De acordo com a teoria de E. Hering, na substância viva operam ininterruptamente dois tipos de processos, em direções opostas – uns construtivos, anabólicos, os outros destrutivos, catabólicos. Podemos ousar reconhecer, nessas duas direções dos processos vitais, a atividade de nossos dois movimentos pulsionais, das pulsões de vida e das pulsões de morte? E há outra coisa que não podemos ignorar: que inadvertidamente esbarramos o porto da filosofia de Schopenhauer, para quem a morte é o autêntico resultado e, portanto, o objetivo da vida, enquanto que a pulsão [trieb] sexual é a encarnação da vontade de vida. (livre tradução)

⁷⁶ CACCIOLA, M. L. **A vontade e a pulsão em Schopenhauer**. In. **As Pulsões**. Arthur Hippólito de Moura (org). Escuta, 1995.

⁷⁷ SCHOPENHAUER, A.. “O mundo como vontade e representação”. Tradução Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

⁷⁸ MACHADO, R. **O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2006.

E o que gostaria de ressaltar é uma espécie de fazer justiça a Schopenhauer em relação a sua antecipação a Nietzsche sobre a dimensão imanente do pensamento que teria sido a fundamentação para o filosofema sobre a Morte de Deus.

Schopenhauer⁷⁹ apresenta um discurso sobre a morte que se enquadra perfeitamente em uma dimensão imanente da existência; entretanto, o que sobressai a respeito de suas idiossincrasias subjetivas é muito mais seu aspecto “pessimista”. Apesar desses qualificativos que aprisionam o autor num emaranhado imaginário que o segrega, o ponto que ressaltamos, neste estudo, se encontra na contramão desta perspectiva pejorativa; sobre o embate com a problemática da finitude no campo do pensamento filosófico imanente, Schopenhauer antecedeu Nietzsche e a corrente existencialista que derivou. Isto porque, na percepção que temos do assunto, Schopenhauer e a ruptura com o pensamento transcendental foi a condição de possibilidade para as teses subsequentes de Nietzsche sobre a morte de Deus. Vejamos o que nos diz Schopenhauer acerca da morte:

[...] a sua vida de ontem acha-se completamente morta, extinta; deveria portanto ser-lhe indiferente à razão que esse passado fosse feito de gozos ou de tristezas. O presente foge-lhe e transforma-se, incessantemente no passado; o futuro é absolutamente incerto e sem duração... e assim como sob, o ponto de vista físico o andar não é mais do que uma queda sempre evitada, da mesma maneira do que a vida do corpo é a morte sempre suspensa, uma morte adiada, e a atividade do nosso espírito um tédio sempre combatido ... É preciso enfim que a morte triunfe, pois lhe pertencemos pelo próprio fato de nosso nascimento e ela não faz senão brincar com a presa antes de a devorar. É desse modo que seguimos o curso de nossa existência, com um interesse extraordinário, com mil cuidados, precauções, durante todo o tempo possível, como se sopra uma bola de sabão, aplicando-nos a enchê-la o mais que podemos e durante muito tempo, não obstante à certeza que temos de que ela acabará por rebentar. (SCHOPENHAUER, 1818/2004, p.63).

Birman⁸⁰, em sua análise de *As palavras e as Coisas*, destacou que atribuir relevância ao inconsciente toca diretamente na problemática da morte do homem que se encontraria no fundamento das ciências humanas. Assim, o próprio põe em relevo a questão: *Como seria possível que, nas ditas ciências humanas, a figura do homem seja exaltada justamente porque*

⁷⁹- SCHOPENHAUER, A. **Metafísica do amor. Metafísica da morte**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

⁸⁰ BIRMAN, J. **Entre cuidado e saber de si: sobre Foucault e a Psicanálise**. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2000.

isso seria signo da sua morte? (BIRMAN, 2000, p. 47). Súbito é posto em relevo a tese de Foucault em que as ciências humanas se constituem na medida em que a morte do homem foi enunciada. Uma morte seria o correlato da outra, problemáticas devidamente articuladas. Assim, certamente Foucault assumia a formulação de Nietzsche, segundo a qual as duas mortes estariam associadas como as duas faces da mesma moeda.

Antes, porém, mas em concordância com a correlação de Birman acima descrita, Foucault afirma ter encontrado no pensamento nietzschiano uma alternativa para o pensamento moderno, com fins de desenraizar a antropologia. Para Nietzsche a possibilidade do pensar tem a ver com a morte.

Nietzsche reencontrou o ponto onde o homem e Deus pertencem um ao outro, onde a morte do segundo é sinônimo do desaparecimento do primeiro, e onde a promessa do super-homem significa, primeiramente e antes de tudo, a iminência da morte do homem. (FOUCAULT, 1966, p.291)

Indubitáveis são, pois, as correlações de ambos que convergem para a mesma direção, considerando a premência de justificativa para o desenraizamento de certo antropologismo no pensamento da modernidade. Entretanto, uma das hipóteses defendidas nesta tese diz respeito a ressaltar a importância da marca do pensamento de Schopenhauer como condição de possibilidade aos magníficos atributos da filosofia de Nietzsche sobre a morte de Deus e a correlata figuração do super-homem. Não se trata, que fique claro, de criticar os postulados nietzschianos, mas de demonstrar que na história do pensamento ocidental, na passagem do trânsito do pensamento transcendental para o pensamento imanente, a filosofia de Schopenhauer foi pioneira. Também não se trata de querer fazer justiça ao pensamento de Schopenhauer, mas de indicar a importância da asserção sobre a vida ou a vontade *Grundloss* como um tema de suma importância para a sedimentação do pensamento imanente na modernidade. Pois, se a vida ou a vontade são, em si, desprovidas de sentido, isto já pressuporia uma ruptura, no campo das ideias em relação ao discurso cristão – forma lógica pela qual durante séculos ininterruptos o pensamento transcendental ficou patenteadado.

2.3.2 Uma ética da vontade para a vida *grundlos*

Esses dois filósofos alemães do século XIX tiveram especial sensibilidade na enunciação de que a vida como tal, destituída de qualquer ideia transcendental que produza sentidos de eternização, revela seu próprio infundado. Frente a uma premência de resposta ao desvelado, destaca-se o pessimismo schopenhauriano que no livro quatro de sua obra “*O Mundo como Vontade e Representação*” aparece a ideia de *negação da vontade*⁸¹ como conceito máximo e também mais problemático da sua ética. A negação da vontade seria, segundo suas afirmações, a solução para esse mundo infernal que ele apresenta com seu pessimismo. Entretanto essa já é a solução que o filósofo apresenta em sua obra como uma saída engendradora para o drama⁸² que fica metaforicamente em cena no final do segundo livro: “(...) *ponto no qual vida e mundo aparecem como irremediavelmente horríveis e absurdos (...)*”⁸³. Schopenhauer, na descrição do *mundo como vontade*, situa a vida humana em seu caráter absurdo [*grundlos*]. Portanto, o homem que vive a vida da vontade, vive uma vida absurda. É essa dimensão absurda e sem razão do mundo e da existência que revela a marca do seu pessimismo. E é esse caráter singular da sua obra que se entrelaça com a problemática da angústia. Esse caráter [*grundlos*] da vida e da existência, que aproxima Schopenhauer, Freud e Nietzsche. Insígnia da angústia como afetação trágica; uma força figurativa de tom trágico e dramático que comporta dor e sofrimento constritivo na cena da vida.

Schopenhauer e Nietzsche ofertaram concepções filosóficas na história do pensamento muito profícuas que sustentam teoricamente o ponto de partida problematizado neste estudo. De certo que a proposta em questão não se dedicou a uma exegese profunda das obras de Schopenhauer e Nietzsche, mas sim a uma visita pontual e determinada nas seguintes teorizações: Em Schopenhauer a chamada tese sobre a *negação da vontade* e, em Nietzsche, as concepções

⁸¹ Segundo a apresentação de Jair Barboza, “o livro IV retoma a consideração do mundo “como vontade”, porém agora trata do momento decisivo de sua “afirmação ou negação”. Examina as ações humanas e seu sentido. É uma *metafísica da ética. Chegando ao conhecimento de si, a Vontade cósmica, num ato de liberdade no mundo da necessidade fenomênica, e iluminada conhecimento do todo da vida, de seus conflitos e sofrimento em toda a parte, decide se continua a querer essa vida sofredora ou se renuncia a ela: no primeiro caso se tem, no ápice, a figura do herói: no segundo, a figura do asceta. Aqui o budismo entra em cena, pois o ato de negação da vontade é chamado por Schopenhauer de nirvana. Num mundo parecido ao inferno e de tormentos por todos os lados, o santo vê a humanidade sofredora, confunde-se compassivamente com ela e desiste da vida: efetua a grande viragem, sabe que a única saída, a grande saúde é o nada*”. (Schopenhauer, 2005, p. 15)

⁸² Afirmação tanto de Brum quanto de Julian Young de que a referida obra é um drama.

⁸³ BRUM, J. T. **O Pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche**. Rio de Janeiro, Rocco, 1998.

sobre *a morte de Deus, do nascimento da tragédia e do eterno retorno*. Vale lembrar que, no solo fértil da modernidade, destaca-se o pensamento imanente como a ideia princeps da qual derivaram ambas as perspectivas teóricas. Então, esse tempo de transformação na organização do pensamento de uma perspectiva transcendental que, na perspectiva Deleuze pode ser nomeada como identitária e representativa⁸⁴ – acolhedora da vida eterna e apaziguada na mesmidade – para uma perspectiva imanente e, eventualmente deflagradora do pensamento da diferença –, que aloca na experiência singular do sujeito uma possível revelação do encontro com o caos; uma experiência sublime.

Por que a referência tardia à Nietzsche como mais um pensador moderno afeito à problemática da finitude? Ora, após seu mestre Schopenhauer ter demarcado a experiência imanente como fundamental ao pensamento da modernidade, foi Nietzsche que rompendo os grilhões do tão marcado pensamento transcendental, fez revelar com a tese da *morte de Deus*⁸⁵, que a vida só teria sentido enquanto experiência estética. No horizonte da frase marcante em *O Nascimento da Tragédia*⁸⁶, *a existência e o mundo só aparecem justificados enquanto fenômeno estético é* presumível em seu discurso, embora ele não o tenha enunciado ainda naquele momento, a ausência ou a morte de Deus. A crença em Deus justificaria plenamente a vida.

O que causou tanta impressão em Nietzsche na Obra de Schopenhauer? Questão cuja resposta sintetiza o fundamental. No livro segundo de *O Mundo como vontade e representação*; Livro este que está na origem do famoso conceito de Nietzsche vontade de potência. É neste que a vontade (ville) faz a sua aparição; é também aqui que aparece a ideia insuportável é o segredo de tudo que se vê que é a vontade, vontade gundloss, sem fundamento; não existe nada por trás dela racional que a esteja fundamentando. Este mundo regido pela vontade gundloss, esse mundo sem finalidade, sem razão última, este mundo que não é regido por uma harmonia transcendente, esse mundo pode parecer feio, desarmônico, aleatório, caótico; foi isso que fascinou Nietzsche; ele ficou alucinado quando viu um filósofo dizendo que a essência do mundo era sem razão e que todas as harmonias seriam obras do intelecto. Nietzsche, ao invés de tender para a negação, ele quer justificar a vida. E mais, não justificar a vida como uma transcendência. A questão de

⁸⁴Curso de filosofia em Ação de Capacitação no SESC, sob o título de *Rupturas do contemporâneo*. Aula ministrada por Roberto Machado sobre Deleuze. Rio de Janeiro, 2011.

⁸⁵ Expressão que apareceu pela primeira vez em *A Gaia Ciência* e, posteriormente, em *Assim falou Zaratustra*.

⁸⁶NIETZSCHE, F. **O nascimento da tragédia**. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

Nietzsche, que é filosoficamente nova e que não é a de Schopenhauer⁸⁷, de que a vida é sem fundamento, por isso se deve negar a vontade que é o máximo. Nietzsche dá outra opção que é não é a de negar a vida. Ele quer justificar a vida, sobretudo incluindo a dimensão trágica da vida. Ele diz “para justificar a vida tal como ela é só enquanto fenômeno estético”. A tragédia é uma arte que mostrou essas coisas esteticamente.

Em *O Futuro de uma Ilusão* (1927/2007), o pensamento de Freud orbitava sobre a temática central da religião, o que de fato não havia sido um assunto completamente novo no escopo total de sua obra – haja vista o enunciado esboçado em *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna*⁸⁸; entretanto, é sobremaneira no texto de 1927, que os fios foram tecidos e formaram uma rede de argumentos, uma racionalidade em busca de uma lugar mais central para os questionamentos sobre a religião. Esta foi por Freud considerada como parte do patrimônio espiritual da humanidade, associado tanto a filosofia quanto a arte e a moral, conjunto forças agrupadas pelo processo civilizatório como defesas a serviço do homem contra a própria natureza, em especial, as tendências destrutivas e antissociais que a mesma instaurara ao fundar-se na coerção das pulsões (representadas manifestamente pela renúncia ao incesto, ao canibalismo e ao homicídio). É neste sentido, pois, que a religião foi teorizada como um reforço narcísico a cujo objetivo focava o alívio pelo sacrifício imposto aos indivíduos por viverem em sociedade.

Ao descrever algumas imperfeições da cultura, ele assinala:

[...] Mientras que en el dominio de la Naturaleza ha realizado la Humanidad continuos progresos y puede esperar-los aún mayores, no puede hablarse de un progreso análogo en la regulación de las relaciones humanas, y probablemente en todas las épocas, como de nuevo ahora, se han preguntado muchos hombres si esta parte de las conquistas culturales merece, en general, ser defendida. Puede creerse en la posibilidad de una nueva regulación de las relaciones humanas, que cegaré las fuentes del descontento ante la cultura, renunciando a la coerción y a la yugulación de los instintos, de manera que los hombres puedan consagrarse, sin ser perturbados por la discordia interior, a la adquisición y al disfrute de los bienes terrenos. [...] A mi juicio, ha de contarse con el hecho de que todos los hombres integran tendencias destructoras – antisociales y anticulturales – y que en gran número son bastante poderosas para determinar su conducta en la sociedad humana (FREUD, 1927/2007, p. 2962).

⁸⁷ BRUM, J. T. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro. Rocco, 1998.

⁸⁸ FREUD, S. *La moral sexual < cultural > y la nervosidad moderna*. Biblioteca Nueva, Tomo 2, Madrid, 2007.

Quando o mestre de Viena tratou especificamente da importância da religião para o equilíbrio da civilização, ou seja, ao ocupar-se da intrincada relação entre o binômio civilização-renúncia, de certa forma, foi uma espécie de reedição da lógica equacionada em seu texto de 1908, *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna*, onde aparecem destacadas as perdas (Schaden) que a exigência cultural infligiria aos indivíduos e os “ganhos” ou “bens” culturais que as compensariam. Desta forma, a religião pôde ter sido pensada como uma coerção precoce da inteligência infantil e, também, como um significativo opositor ao esclarecimento e liberação dos indivíduos da qual se encarregavam as ciências. Assim, destaco o trecho de uma significativa função dos deuses:

Los dioses mantienen la triple tarea: exorcizar las fuerzas de la naturaleza, nos reconciliar con la crueldad do destino, tal cual se manifiesta en particular la muerte, e nos compensar pelos sufrimientos y privaciones que la vida comunal de los civilizados impone al hombre. (FREUD, 1927/2007, p. 2963).

Freud apresentou uma definição clássica de cultura humana que não se distingue da ideia de processo civilizatório muito interessante e que merece destaque, pois nela encontra-se embutida uma concepção de vida:

[...] entendiendo por tal todo aquello en que la vida humana ha superado sus condiciones zoológicas y se distingue de la vida de los animales , y desdeñando establecer entre los conceptos de cultura y civilización separación alguna - ; la cultura humana, repetimos, muestra, como es sabido, al observador dos distintos aspectos. Por un lado, comprende todo el saber y el poder conquistado por los hombres para llegar a dominar las fuerzas de la Naturaleza y extraer los bienes naturales con que satisfacer las necesidades humanas, y por otro, todas las organizaciones necesarias para regular las relaciones de los hombres entre si y muy especialmente la distribución de los bienes naturales alcanzables. (FREUD, 1927/2007, p.2962)

Segue, a título de reconhecimento no discurso freudiano, parte de sua crença na constitucional conflitualidade entre natureza e cultura:

[...] Así, pues, la cultura ha de ser defendida contra el individuo, y a esta defensa responden todos sus mandamientos, organizaciones e instituciones,

los cuales no tienen tan sólo por objeto efectuar una determinada distribución de los bienes naturales, sino también mantenerla e incluso defender contra los impulsos hostiles de los hombres los medios existentes para el dominio de La Naturaleza y la producción de bienes. Las creaciones de los hombres son fáciles de destruir, y la ciencia y la técnica por ellos edificada pueden también ser utilizadas para su destrucción” (FREUD, 1927/ 2007, p.2962).

Por sua vez, essa mesma lógica que marca o binômio – civilização-renúncia – que emerge em 1908 e é reafirmada em 1927, desponta como a enunciação central de *O mal estar na civilização*.

A crença de Freud nas possibilidades de um processo de esclarecimento educacional era um dos elementos que sustentavam sua hipótese racionalista sobre o crescente progresso da ciência como a efetiva arma para retirar a humanidade do engodo da neurose pelo excesso de religiosidade. Assim, o indivíduo habituado às forças intelectuais, adotando uma atitude científica diante do mundo, desvencilhar-se-ia da religião, desinibiria sua sexualidade e encontraria prazer no trabalho intelectual. Ao que parece, neste momento, Freud ainda se encontrava ilusionado pela ideia de que a religião pudesse refletir um estágio da evolução humana onde a soberania da ciência ainda não tivesse se estabelecido completamente. Nesta época ele tende a acreditar numa outra ilusão mais ou menos comum: a de que o mundo possa ser transformado pela educação e pela racionalidade, como queriam os iluministas.

“De todos modos, la labor científica es, a nuestro juicio, el único camino que puede llevarnos al conocimiento de la realidad exterior a nosotros” (FREUD, 1927/2007, p.2978).

Apesar do reconhecimento de que a ciência também não traria a tão almejada felicidade subjetiva, seu pensamento parece querer ignorar esse fato para adiar ao máximo o momento em que dele se dará conta. Em *O mal-estar na civilização* esta constatação será inexorável.

2.3.3 O sentido da ilusão religiosa

Vejamos, a seguir, as funções da religião segundo racionalidade freudiana impressa em 1927: Sua primeira função posta em evidência seria a de criar um sistema de representações que

diminuísse o perigo representado pelas forças naturais, e, para cumpri-la, ela procede inicialmente à humanização dessas forças, que assim se tornam comensuráveis com os homens e passam a ser julgadas como passíveis de influencia, ou seja, seria a criação de uma cosmogonia. As súplicas religiosas assumem um caráter moral e a fonte desta ordem de discurso é sobre-humana. O conteúdo da religião passa a se ater tanto a um relato das origens quanto a uma doutrina da recompensa e do castigo, onde o sofrimento humano faz parte de um programa universal transcendente; o destino funciona como algoz do castigo e da salvação. É assim que o sofrimento implícito no ideal ascético da religiosidade, de certo masoquista, torna-se o preço da felicidade eterna no futuro. Da mesma forma, a religião constrói o modelo sobre o qual vai se edificar a figura protetora do pai, considerando-se que nossa angústia e desproteção são derivados do desamparo infantil que continuariam a se manifestar no presente.

Freud enfatiza a tese de não atribuir valor de verdade às representações religiosas. Ainda assim, tais representações não devem ser consideradas como erros puros e simples, uma vez que são oriundas de uma categoria intermediária entre o verdadeiro e o falso – a ilusão. Esta é uma crença que se origina do amor e faz desaparecer o prazer ligado ao trabalho do pensamento. Amor pelo pai onipotente de quem cada indivíduo sente saudades; amor por um ideal criado para que o sujeito se defenda ou negue sua própria impotência e, por esse motivo, propício a fixar-se em qualquer substituto. A crença religiosa seria, então, uma resposta dogmática para os diferentes conflitos humanos; adviria de uma relação de objeto amoroso idealizado como um ídolo. Esta crença seria o fruto da projeção de desejos infantis.

A religião intervém para imprimir uma origem divina às prescrições da civilização assim como para facilitar sua interdição; ela consola os homens, provendo-os de instâncias benevolentes e protetoras que permitem a superação da nostalgia do pai e a criação de deuses à sua imagem. Para que a religião alcance resultados, é necessário, portanto que seja mantida pelo desamparo infantil, espécie de castração originária caracterizada pela falta e pela dependência e que servirá como suporte para o complexo de castração organizador das neuroses.

A ilusão – diferentemente do delírio, que é contrário à realidade – trata a religião de forma indiferente e, portanto é improvável, mas não impossível. Sua fonte é o desejo, e este não implica uma perda de contato com o real nem uma tentativa de reconstruí-lo através da onipotência de pensamento, como é o caso do delírio. Assim, Freud se esforça em esclarecer as efêmeras e pragmáticas distinções entre ilusão e delírio:

Una de las características más genuinas de la ilusión es la de tener su punto de partida en deseos humanos de los cuales se deriva. Bajo este aspecto, se aproxima a la idea delirante psiquiátrica, de la cual se distingue, sin embargo, claramente. La idea delirante, además de poseer una estructura mucho más complicada, aparece en abierta contradicción con la realidad. En cambio, la ilusión no tiene que ser necesariamente falsa: esto es, irrealizable o contraria a la realidad (FREUD, 1927/2007, p. 2977)⁸⁹.

Pensar o pensamento de Freud em *Moral sexual civilizada* (1908) e em *O Mal-estar na civilização* (1930) é reconhecer que tais discussões se dão na pele e na sociedade moderna. Em certo sentido político Freud admitiu a cultura como espaço de privação e sofrimento; entretanto, reconheceu o Estado em suas articulações teóricas como um bem necessário. A própria tese do desamparo fundamental nos põe e impõe ao confronto a uma fragilidade trágica. Pensar a ideia de vida absurda com o futuro impossível da ilusão da proteção paterna – ilusão que acenou certa vez para a sua destruição. Angústia de encontrar-se nessa vida frágil, efêmera, insegura – Maior nostalgia do pai.

Entre dor e prazer e culpa, entre vida e morte, entre o Eu e o Outro, entre ciência e ética, entre palavras-coisas- e o irrepresentável, a angústia foi se perfilando por entre os poros deste autor eminentemente moderno. É disto que tratamos e continuaremos a fazê-lo, a seguir. Vejamos, no próximo item, algumas correlações entre angústia e culpa neste discurso.

2.4 ANGÚSTIA E CULPA

Este item põe em evidência, a partir do discurso freudiano, algumas interessantes correlações por ele estabelecidas entre angústia e culpa no seio de suas teorizações sobre a subjetivação do homem da modernidade. Para tanto, realizou-se uma espécie de reflexão exegetica sobre o texto *O Mal-Estar na Civilização*, como o eixo central de tais indagações; vale ressaltar mais uma vez que sustentamos, peremptoriamente, a perspectiva de que o

⁸⁹ Uma das características mais genuínas da ilusão é de ter seu ponto de partida nos desejos humanos dos quais deriva. Sob esse aspecto é aproximada da ideia psiquiátrica de delírio, da qual se distingue, entretanto, claramente. O delírio além de possuir uma estrutura muito mais complicada desponta em franca contradição com a realidade. Por outro lado, a ilusão não tem necessariamente que ser: isto é, irrealizável ou contrária a realidade. (Livre tradução do autor)

reconhecimento do mal-estar dos modernos, através do crivo crítico de Freud, coincide com o momento apoteótico das ilusões de felicidade. Momento de constatação do avesso da promessa de felicidade. O avesso do próprio projeto moderno. Esse texto oferece elementos significativos do pensamento freudiano sobre a angústia e o sentimento inconsciente de culpa como marcas afetivas indeléveis presentes na subjetividade. Essas marcas afetivas, entretanto, apresentavam entre si uma correlação direta; correlação esta que pode ser reconhecida a partir da seguinte enunciação: “Quizás convenga señalar aquí que el sentimiento de culpabilidad no es, en el fondo, sino una variante topográfica de la angústia” (FREUD, 1930/ 2007, p. 3061)⁹⁰.

2.4.1 O mal estar dos modernos

Culpa e angústia foram duas concepções exaustivamente trabalhadas por Freud ao longo de sua trajetória teórico-clínica; entretanto, essa proximidade quase sinonímica estabelecida entre ambos fica mais bem esclarecida e destacada em *O Mal-Estar na cultura*. Contudo, pensar sobre a referência freudiana do sentimento de culpa nos impele ao funcionamento do supereu como sua amálgama; e essa torção de curso põe em cena *O Eu e o Id* como um texto imprescindível que atesta o vínculo entre o supereu a as pulsões de morte pela via do conceito de agressividade.

Resta-nos, pois, lançar algumas questões a fim de recortar o texto: em que medida é possível compreender a afirmativa de Freud sobre a culpa como uma variante da angústia? E mais, de que equivalência se trata entre angústia/culpa e medo ante ao Super-eu?

Antes, porém, vale a pena interpor uma inflexão nesta proposta e lembrar que Freud reconheceu – tanto em seu pensamento mesmo, quanto em outros – uma forte resistência na aceitação da ideia de existência da agressividade e destrutividade não erótica como um lugar de relevância na interpretação sobre a vida. Assumir esta ideia como uma constatação implica, pois, no desvelamento de um paradoxo que estremeceu o projeto iluminista da modernidade; balançou as ilusões de felicidade, proteção e estabilidade. Desperta fulgurante a faceta trágica do homem moderno; um homem tensionado aos empuxos da vida e da morte, infeliz por seu destino funesto de gozar com a destruição daquilo que um dia representou a própria constituição de si. Este é um momento ápice de reconhecimento, por entre a obra de Freud, da afirmação deste como um autor

⁹⁰O sentimento de culpa nada mais é do que uma variedade topográfica da angústia.

mortalista. Grifo um trecho deste texto⁹¹ a fim de colorir ainda mais o tom trágico de suas constatações:

“La aceptación del instinto de muerte o de destrucción ha despertado resistencia aun en círculos analíticos; sé que muchos prefieren atribuir todo lo que en el amor parece peligroso y hostil a una bipolaridad primordial inherente a la esencia del amor mismo. [...] Me doy cuenta de que siempre hemos tenido presente en el sadismo y en el masoquismo a las manifestaciones del instinto de destrucción dirigido hacia fuera y hacia dentro, fuertemente amalgamadas con el erotismo; pero ya no logro comprender cómo fue posible que pasáramos por alto la ubicuidad de las tendencias agresivas y destructivas no eróticas, dejando de concederles la importancia que merecen en la interpretación de la vida. [...] Recuerdo mi propia resistencia cuando la idea del instinto de destrucción apareció por vez primera en la literatura psicoanalítica y cuanto tiempo tardé en aceptarla. Mucho menos me sorprende que otros hayan mostrado idéntica aversión y que aún sigan manifestándola, pues a quienes creen en los cuentos de hadas no les agrada oír mentar la innata inclinación del hombre hacia <lo malo>, a la agresión, a la destrucción y con ello también a la crueldad” (FREUD, 1930/2007, p.3051).

Alguns anos antes⁹², porém, o discurso freudiano já se encontrava marcado em sua dimensão clínica por experiências por ele denominadas de “*resistência do Supereu*”. Dentre os cinco diferentes tipos de resistência ao tratamento analítico apresentados nos anexos complementares de *Inibição, sintoma e angústia*, cujos fundamentos metapsicológicos eram distintos, Freud considerou a resistência do supereu a mais radical de todas, e, também e talvez por isso mesmo, a condição mais desafiadora ao êxito através da cura. Tal resistência seria o efeito do sentimento de culpa conjugada à necessidade de autopunição, por um lado, e por outro, a busca do infortúnio, opondo-se a todo e qualquer movimento para o sucesso, incluso o analítico. Assim, por esta via de tais achados clínicos de Freud que podemos reconhecer um elo de intrincados entre angústia, culpa e supereu. Este elo em questão aglutina nas malhas do discurso de Freud a repetição do sofrimento, os sonhos e neuroses traumáticas, a reação terapêutica negativa. Freud, inicialmente, os concebe com a patente da pulsão de morte⁹³; No

⁹¹FREUD, S. **El Malestar en la cultura. Obras Completas**. Biblioteca Nueva, Tomo 3, Madrid, 2007.

⁹²FREUD, S. **Inhibición, síntoma y angústia. Obras Completas**. Biblioteca Nueva, Tomo 3, Madrid, 2007.

⁹³FREUD, S. (1920). **Mas Alla del principio del Placer**. In: **Obras Completas**. Tomo III. Biblioteca Nueva. Madrid, 2007.

final, graças à tese do desamparo⁹⁴, o psiquismo se encontra em estreita relação com o que é construído a partir do social. De toda a sorte, homem habitado pela dor e sofrimento, perseguidor do fracasso, é o espelho de uma teorização onde o supereu passa a ser o núcleo do próprio eu. Assim, pela atuação da “*resistência do supereu*” (FREUD, 1926) a pulsão de morte mostraria suas garras; sua face demoníaca pela repetição e na destruição. É nessa articulação concentrada em uma década que cobre a produção dos três textos centrais, *Além do princípio do prazer*, *Inibição sintoma e angústia* e *Mal-Estar na civilização*, ou seja, entre 1920 e 1930, que é possível perfilar a dimensão trágica da angústia, onde o embate do discurso freudiano com a problemática da finitude é uma marca de sua modernidade. É este o cenário trágico que preserva a gênese da angústia no discurso freudiano. Assim, no apêndice em que opera as modificações de opiniões anteriormente estabelecidas, nas últimas linhas do item que concerne à resistência, ele ressalta:

[...] La quinta – la del super-yo - , últimamente descubierta, es la más oscura, aunque no siempre la más débil, y parece provenir de la consciencia de culpa o necesidad del castigo. Esta resistencia desafía todo movimiento hacia el éxito y, por tanto, toda curación por medio del análisis(FREUD, 1926/2007, p. 2875)⁹⁵.

2.4.2 Inflexões em O Eu e o Id

É hora de aproveitar a inflexão realizada no curso de angústia e culpa operada em *O Mal-estar na civilização* (1930), e apresentar, sucintamente, passagens de *O Eu e o Id* (1923) em que Freud aproxima o supereu das pulsões de morte. Tal proximidade implica na assunção teórica sobre a introdução da noção de Id e sua participação na formação do Eu, assim como também da sistematização da teoria da identificação a partir do pressuposto da fusão e des fusão pulsional. Esta façanha se estenderia em muito aos objetivos desta tese. Portanto, o que nos interessa é evidenciar as passagens em que o Super-eu faz recair sobre o Eu toda a destrutividade de forma massiva através de sua agressividade; agressividade resultante da des fusão pulsional. Assim, colocamos em destaque a resposta de Freud a respeito da forma crítica, assumida pelo Super-eu, que se desenvolve com tamanho rigor, tirania e severidade para com o Eu. Considerando válida a

⁹⁴ FREUD, S. (1930). **El mal estar en la cultura**. In: **Obras Completas**. Tomo III. Biblioteca Nueva. Madrid, 2007.

⁹⁵- [...] A quinta – a do supereu -ultima a ser descoberta, é a mais obscura ainda que não sempre a mais fraca e parece provir do sentimento de culpa a necessidade do castigo. Essa resistência desafia todo movimento em direção ao êxito, e, portanto, toda cura por meio da análise. (livre tradução do autor)

proximidade proposta por Freud entre angústia e culpa, a derivação lógica imposta a esta racionalidade é que o Eu é, assim, avassalado pelas afetações angustiosas!

Ele inicia a resposta com um argumento distintivo para elucidar a própria questão. Afirma que a diferença entre o sentimento de culpa e a crítica consistiria em que este sentimento é a percepção no Eu que corresponde à crítica. Mas o problema consiste em demonstrar o porquê deste extraordinário rigor que, portanto, é percebido como um extraordinário ou mesmo insuportável sentimento de culpa tiranizador do Eu. Freud recorre às peripécias do Super-eu sobre o Eu na melancolia:

En la melancolía experimentamos aún con más intensidad la impresión de que el *super-yo* ha atraído así la conciencia. Pero aquí no se atreve el *yo* a iniciar protesta alguna. Se reconoce culpable y se somete al castigo. Esta diferencia resulta fácilmente comprensible. En la neurosis obsesiva se trataba de impulsos repulsivos que permanecían exteriores al *yo*. En cambio, la melancolía nos muestra que el objeto sobre el cual recaen las tiras del *super-yo* ha sido acogido en el *yo* (FREUD, 1923/ 2007, p. 2723)⁹⁶.

A explicação de Freud sobre a angústia de morte na melancolia comporta uma imagem terrífica. Em função da perseguição odiosa do super-eu sobre o Eu, este abandona a si próprio em função da percepção do desamor. Assim, Freud atesta que para o eu viver significa ser amado, quer dizer, ser amado pelo supereu que se impõe aí como representante do id. Desta forma, o supereu desempenha a função protetora e salvadora que concernia anteriormente ao pai, e subsequentemente concernia à Providencia e ao Destino. O eu se espelha nessa mesma função quando se encontra ante um imenso perigo real e não acredita poder superá-lo a partir de suas próprias forças. Assim reconhece a si mesmo desamparado de qualquer poder protetor e deixa-se morrer. Tal dimensão situacional é equivalente ao que subjaz no primeiro grande estado de angústia, a do nascimento. É a angústia infantil da nostalgia a mesma da separação da mãe-protetora (FREUD, 1923/2007).

⁹⁶Voltando-nos primeiro para a melancolia, vemos que o supereu extremamente forte, que arrebatou a consciência, arremete implacavelmente contra o eu, como se tivesse se apoderado de todo o sadismo disponível na pessoa. Seguindo nossa concepção do sadismo, diríamos que o componente destrutivo instalou-se no supereu e voltou-se contra o eu. O que então vigora no supereu é como que pura cultura do instinto de morte, e de fato este consegue frequentemente impelir o eu à morte, quando o u não se defende a tempo de seu tirano, através da conversão em mania.

Freud nos afirma que dentre as relações de dependência do Eu a mais interessante é a do Super-eu; sendo o Eu a sede da angústia, ele é atacado a partir de três direções. Retira seu próprio investimento da percepção ameaçadora ou do processo no Id avaliado como ameaçador e é externado como angústia. Esta reação é sucedida por investimentos protetores (mecanismos das fobias). Até então não consegue especificar o que o Eu teme nos perigos externos e no perigo na libido no Id; entretanto, é sabido que é a dominação ou a destruição, mas isso não é apreendido analiticamente. Freud apenas nos alerta que o Eu segue as admoestações do princípio do prazer. Entretanto, o que se esconde atrás da angústia do Eu ante o Supereu é a angústia da consciência moral. O ser superior, que se tornou ideal do Eu, ameaçou uma vez com a castração, e esse medo da castração é provavelmente o núcleo em volta do qual se armazena a posterior angústia da consciência, é ele que prossegue como angústia da consciência (FREUD, 1923/2007).

Freud conclui o artigo ao afirmar que tanto a angústia de morte quanto a angústia da consciência moral seriam elaborações possíveis da angústia de castração. Considerando a importância do sentimento de culpa nas neuroses, a angústia neurótica se encontra também reforçada pelo desenvolvimento da angústia entre Eu e Super-eu (angústia de castração, da consciência, da morte). Já que o Id não constitui uma vontade, ou ao menos se encontra incapacitado de revelar amor ou ódio ao Eu. Eros e pulsão de morte combatem no Eu com forças mutuamente defensivas. Enquanto supomos que o Id se encontre dominado pelas poderosas, entretanto silenciosas pulsões de morte que querem fazer calar o que há de desassossego em Eros, o barulhento instigador do Princípio do Prazer.

De volta ao *Mal-estar*, na seção VI, Freud demonstra de forma enfática a pregnância da pulsão agressiva como um derivado fundamental da pulsão de morte; disposição reconhecida como o maior obstáculo ao processo civilizatório. Ao afirmar a cultura como um processo a serviço de Eros que se desenrola na humanidade seu discurso destaca com propósito elucidativo o que se lhe encontrava *oscuro* neste processo:

Pero el natural instinto humano de agresión, la hostilidad de uno contra todos y de todos contra uno, se opone a este designio de la cultura. Dicho instinto de agresión es el descendiente y principal representante del instinto de muerte, que hemos hallado junto al Eros y que con él comparte la dominación del mundo. Ahora, creo, el sentido de la evolución cultural ya no nos resultará impenetrable; por fuerza debe presentarnos la lucha entre

Eros y muerte, instinto de vida e instinto de destrucción, tal como se lleva a cabo en la especie humana (FREUD, 1930/ 2007, p. 3052-3053)⁹⁷.

Assim, o que se vê é que Freud tratou, sobretudo, da problemática da morte e da destruição como constitutivas do próprio processo de cultura. Tese arrojada que deflagra definitivamente o tom trágico que assola sua percepção sobre os homens da modernidade. Isto é uma constatação da derrubada definitiva de suas ilusões, seja na religião, seja na ciência. Evidência do desacordo absoluto com o ideário do projeto iluminista.

Mais uma vez, é preciso ressaltar que a pulsão de morte não é apenas pulsão de destruição específica do indivíduo contra a qual a civilização tem que lutar; ela é inerente à própria cultura em seus aspectos repetitivos, homogeneizantes e massificadores; tais aspectos seriam a expressão, por exemplo, do fascínio hipnótico sadomasoquista ou mesmo do mimetismo submisso a um ideal coletivo. Neste sentido, é possível constatar que Freud realiza uma analogia entre o processo cultural e o desenvolvimento do indivíduo, o supereu é também formado pela comunidade que está intrinsecamente ligada a influencia da evolução cultural. Ele destaca alguns pontos dessa analogia, afirmando que o supereu de uma determinada época cultural teria uma origem semelhante à do indivíduo; assim também ele é baseado na impressão deixada por “grandes personalidades”. Outro ponto de concordância nessa analogia entre o supereu da cultura e do indivíduo institui severas exigências ideais sob pena de punição no seu não cumprimento através da denominada angústia de consciência⁹⁸. Segundo essa observação, nesse caso, os processos psíquicos são mais acessíveis quando percebidos nos grupos do que no indivíduo isolado. No indivíduo as agressões do supereu fazem-se audíveis como recriminações, enquanto que suas exigências mesmas permanecem em segundo plano inconscientes. Nesse sentido, os dois processos tanto da evolução cultural da massa quanto do indivíduo encontram-se anelados um ao outro (FREUD, 1930).

No referente à culpa como pertinente ao Supereu, é preciso frisar que Freud salva a culpa. Segundo evolução da concepção do Supereu, este apontaria para justo o que está fora da representação; portanto aponta para a finitude. Enquanto que em *Moral sexual civilizada* existe

⁹⁷Mas a esse programa da cultura se opõe o instinto natural de agressão dos seres humanos, a hostilidade de um contra todos e todos contra um. Essa pulsão de agressão é o derivado e representante maior da pulsão de morte, que encontramos ao lado de Eros e que partilha com ele o domínio do mundo. Agora, acredito o sentido da evolução cultural já não é obscuro para nós. Ela nos apresenta a luta entre Eros e morte, pulsão de vida e pulsão de destruição, tal como se desenrola na espécie humana. (livre tradução)

⁹⁸ Dimensão moral da consciência.

uma finalidade corretiva e, assim, haveria suposta possibilidade, ainda, de acesso à felicidade caso os processos de repressão fossem dissipados. Já em *O mal-estar na civilização*, o destino se antevê mais funesto, uma vez que Freud se desvencilha por completo de atribuir a este uma finalidade corretiva. Entre as figuras do pai protetor e seu deslocamento, muitas transformações são operadas no universo intrapsíquico; imagens de retirada de cena e queda no mundo!

Então, o foco ressaltado no sentimento de culpa como um importante problema no desenvolvimento da civilização, foco insidioso e impertinente que atravessa este texto de 1930, hipótese de um sentimento inconsciente de culpa como o elemento perturbador das ilusões persistentes de paz e equilíbrio. Desta forma, a respeito das especificidades por Freud estabelecidas neste cenário civilizatório trágico, o eixo central incide sobre o conflito soberano entre as pulsões de vida e de morte. A cultura impetra o sentimento de culpa para se interpor sobre os efeitos devastadores da pulsão de morte sobre o processo civilizatório. A origem da culpa assume uma dupla face: por um lado é encontrada na angústia frente a recusa do amor, e por outro, frente ao supereu. A angústia ante a autoridade e ante ao supereu. O primeiro impele os indivíduos à renúncia da satisfação pulsional; o segundo remete ao castigo, uma vez que não se pode ocultar ao supereu a continuação dos desejos proibidos. A severidade do supereu dá continuidade ao rigor da autoridade externa, que a substitui parcialmente. A renúncia da satisfação pulsional é o resultado do medo à autoridade externa. Assim, é preciso renunciar as satisfações para não perder o seu amor. Uma vez renunciado, teoricamente, não deveria restar sentimento de culpa.

O mesmo não ocorre com a angústia ante o supereu, pois a renúncia não é suficiente uma vez que o desejo não pode esconder-se do supereu. Então mesmo que se tenha renunciado ocorre a produção de sentimento de culpa; desastrosa desvantagem econômica na instituição do supereu ou seja na formação da consciência. A renúncia pulsional não tem efeito completamente libertador neste caso. Assim, tornar-se um virtuoso não garante manutenção de amor algum. Dessa forma, um infortúnio que ameaça a partir de fora, seja a perda do amor e castigo de autoridade externa, é trocado por uma ruminante infelicidade que persiste em acoessar, é a própria tensão da consciência de culpa.

Freud tomou a argumentação sobre os possíveis dispositivos de cultura para inibir a destruição intrínseca ao processo civilizatório e encontra na consciência de culpa seu principal representante. Vejamos como ele estabeleceu as etapas de sua estruturação no indivíduo e, a

seguir, a estruturação de cada uma das faces que pressupõem a origem da culpa. Freud questiona o que ocorreria no indivíduo que minimiza significativamente o seu gosto em agredir. Ele atesta que a agressividade é introjetada, internalizada, reenviada ao seu lugar de origem, qual seja, ao próprio Eu. Uma vez isso realizado, parte do Eu se contrapõe ao resto como supereu e, na qualidade de *consciência* imputa sobre o Eu a rigorosa agressividade que este gostaria de satisfazer nos outros indivíduos. Essa tensão entre o rigor do supereu e seu pedaço eu subsumido é denominado consciência de culpa. Frequentemente, esta se manifesta como necessidade de punição. Dessa forma a civilização controlaria esse fervoroso prazer em agredir próprio ao indivíduo enfraquecendo-o, desarmando-o e ao final fazendo dramaticamente com que esse seja vigiado por uma instância em seu próprio interior.

Freud definiu como angústia social uma forma de culpa primitiva caracterizada pelo medo de perder o amor dos pais. Tal caracterização emerge na medida em que ele questiona sobre a origem do sentimento de culpa. A despeito de o indivíduo ter feito algo ou apenas pensado em fazê-lo, mas reconhecido o mal como algo repreensível, cuja execução deveria ser evitada, desponta o medo (angústia) da perda do amor. Assim, segundo a lógica presente nesta racionalidade a respeito da origem do sentimento de culpa, o que estaria em jogo ante o mal e a culpa seria a ameaça da perda do amor; portanto, frente à descoberta da ação ou intenção pelo outro (autoridade), angústia. Assim, Freud denominou esse estado de má consciência, mas com críticas a esta denominação, pois em tal estágio (infantil) a consciência de culpa não passa claramente de medo da perda do amor, medo social. Refere-se à criança como exemplo, mas em muitos adultos também não haveria diferença, exceto que o lugar do pai, ou de ambos os pais, é tomado pela grande sociedade humana. Daí eles habitualmente se permitirem realizar o mal que lhes for agradável, se tiverem certeza de que a autoridade não saberá ou nada poderá fazer contra eles; seu medo é apenas o serem descobertos (FREUD, 1930/2007).

A partir do momento em que o supereu já se encontra estabelecido e, dessa forma, a autoridade internalizada, o cenário fica reconfigurado. Freud explica que os denominados *fenômenos da consciência* [gewissen] chegam a um novo estágio. Neste se extinguiria o medo de ser descoberto, assim como também a distinção entre ação e intenção (desejo) relativos ao mal; isto porque frente ao supereu nem mesmo os pensamentos podem ser escondidos. A nova autoridade passa a ser o supereu, instância ligada ao Eu. Assim, a influência da gênese, que faz continuar a viver o passado e superado, manifesta-se no fato de que no fundo a coisa permanece

como era no início. O supereu atormenta o Eu pecador com as mesmas sensações de angústia e fica à espreita de oportunidades para fazê-lo ser punido pelo mundo exterior (FREUD, 1930/2007).

Portanto, é a agressão face ao objeto externo que é assumida pelo supereu em sua relação com o eu em que se acentua o fato de que a obediência ao supereu não elimina a permanente infelicidade interna. Ao contrário, são as pessoas mais virtuosas que mais se censuram de pecaminosidade. Há, portanto, um paradoxo, uma vez que a renúncia às pulsões agressivas não alivia o sentimento de culpa; ao contrário, ela o acentua.

Lacan, ao anunciar seu programa de trabalho referente ao Seminário VII – *A Ética da Psicanálise*⁹⁹, logo de início afirma que o sentimento de culpa é um fâcies desagradável da experiência moral ao qual certas tendências da reflexão ética tentam eludí-lo¹⁰⁰. E concorda que dele não se pode escapar dada sua incidência de observação e confronto cotidianos dos analistas com seu ofício. Neste Seminário ele centraliza a dimensão ética no vazio, uma de suas concepções para abordar o Real. Ele trata de conceber a ética do desejo, que é a da falta, em contraposição à uma ética das obrigações e da moral dos mandamentos. Entretanto, Lacan não deixa de abordar o problema do sentimento de culpa, dada a magnitude e a centralidade deste na experiência psicanalítica. De acordo com a perspectiva que assume, o problema da culpa está relacionado ao desejo como um ponto nodal. Contudo, a culpa não é do social que estrutura a lei e também reprime aqueles que resistem em sucumbi-la; derivando disto o ser culpado. Segundo a reflexão reportada a dimensão clínica que ele realiza, a experiência moral não é redutível ao supereu e a exploração de seus paradoxos. Ela se situaria no registro da relação do significante com a Lei do discurso. Desta forma, o desejo enquanto tal é falta. E é isto que Lacan concebe como fundamental e efetivamente fecundo na experiência de análise. Em capítulo posterior¹⁰¹ esta discussão será aprofundada, a fim de melhor elucidar se neste sentido que Lacan oferta ao sentimento de culpa relacionado ao desejo poderia, também, equacioná-la à angústia (LACAN, 1960).

Segundo Schopenhauer a culpa é gerada porque o indivíduo não se apropria de sua vontade; ou seja, a culpa advém como consequência da não sustentação do movimento da vontade. Lacan indica que há certa proximidade entre Freud e Schopenhauer no tema da

⁹⁹LACAN, J. **O Seminário**, Livro VII. A ética da psicanálise. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 1997.

¹⁰⁰ Eludir significa desviar ou esquivar de maneira ardisosa e com habilidade.

¹⁰¹ Esta discussão apresenta um desdobramento no capítulo sobre Lacan e a angústia.

dimensão pulsional. Entretanto, o curioso é que parece haver certa paridade entre a noção de desejo em Lacan¹⁰² e o movimento da vontade em Schopenhauer. Esta é uma boa indicação para estudo posterior.

Problematizar a finitude é uma marca do pensamento freudiano em toda sua extensão; entretanto, há uma acentuação evidente e especial desta característica nas duas últimas décadas de pesquisa. Sua ocupação com os destinos da pulsão de morte, seja como destruição, seja como repetição (FREUD, 1920/2007)¹⁰³, nos aponta um interesse crucial sobre a temática da morte. Como indica Joel Birman, em *Desamparo, horror e sublimação*¹⁰⁴, não há possibilidade de felicidade e sim uma tragicidade na inscrição do sujeito na cultura. Além disso, mas pautado também por outra referência de Birman:

Pode-se afirmar que nessa encruzilhada decisiva de seu discurso, possibilitado pelo reconhecimento de uma tendência para a morte no organismo humano, o pensamento freudiano rompeu radicalmente com o modelo vitalista que marcava sua teorização desde O projeto para uma psicologia científica e A interpretação dos sonhos. Deslocou-se com isso para um modelo mortalista na leitura do organismo humano (BIRMAN, 1999, p.156).

Outro aspecto de significativo interesse para substancializar esse estudo sobre as possíveis relações entre angústia e culpa no discurso freudiano, o que implica mais uma vez em afirmar que tais relações pertencem ao universo da subjetividade do homem moderno, refere-se à indicação de Birman¹⁰⁵ sobre a interposição da angústia entre o gozo próprio e o gozo do outro. A que se refere tal afirmação? Essa leitura sobre a modernidade como fonte permanente de mal-estar para as subjetividades, por efeito da ausência de um legislador absoluto, ou seja, pela condição capenga ou mesmo inexistente de uma lei que possa regular essas relações entre o gozo próprio e o gozo do outro, o afeto primordial correlato a esse hiato de interseções¹⁰⁶ seria a angústia. É esta condição capenga, dificultada em estabelecer fronteiras seguras e inquestionáveis entre os gozos

¹⁰²LACAN, J. **O Seminário**, Livro VII. A ética da psicanálise. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 1997.

¹⁰³FREUD, S. (1920). **Mas Alla del principio del Placer**. In: **Obras Completas**. Tomo III. Biblioteca Nueva. Madrid, 2007.

¹⁰⁴ BIRMAN, J. **Desamparo, horror e sublimação**. In: Estudos em Saúde Coletiva n.83, Rio de Janeiro, Instituto de Medicina Social – UERJ, abril/1994.

¹⁰⁵ BIRMAN, J. **Arquivos do mal-estar e da resistência**. Rio de Janeiro. Coleção Sujeito e História. Civilização Brasileira, 2006.

¹⁰⁶ Grifo meu (criação minha)

– de um e do outro – que uma dimensão trágica se impõe na linha de frente desse confronto. Portanto, segundo sua perspectiva, a subjetividade se encontraria situada numa borda, cujas características principais seriam a indefinição, a não fixidez e abertura; vale lembrar, que esta concepção de borda difere frontalmente da concepção de fronteira. Assim, vejamos as palavras de Birman:

É exatamente a existência dessa abertura e mobilidade da borda a condição de possibilidade para a angústia, já que agora a liberdade do intérprete é a única coisa que deve enunciar o limite entre os registros do gozo em questão. Estaria justamente aqui a fonte do mal-estar, a condição de possibilidade permanentemente presente para a sua produção e reprodução enquanto tal. (BIRMAN, 2006, p. 69)

Mais uma vez, a emergência dos discursos sobre angústia se fazem notar como tributários do discurso trágico moderno, esse discurso que se encontra fora da égide soberana do conhecimento. Como já articulado na introdução desta tese, o discurso trágico moderno, correlato ao campo filosófico, esteve marcado potencialmente pelas figuras de Nietzsche e Schopenhauer que libertaram a concepção de desejo da do conhecer. Segundo Foucault, o desejo de saber¹⁰⁷, dentro da experiência trágica, não se encontra subsumido à teoria do conhecimento. Portanto, se o desejo era considerado um elemento perturbador do modelo do século XIX, como podemos referir-nos às construções sobre a Neurose de Angústia, que promovia uma equivalência significativa entre verdade e teoria do conhecimento, na segunda metade do século XX todo este cenário é reconfigurado. A angústia, descaracterizada de objeto de saber científico pode ser distanciada potencialmente da verdade da pragmática científica e aproximada como verdade nos processos singulares de subjetivação.

¹⁰⁷Comentário de Joel Birman no grupo de Foucault, quando estudávamos – “Le consur la volonté de savoir – Cours au Collège de France, 1970-1971 – Suivre de la Savoir D’ Dedipe.

3 VIDA ECLÍNICA: EM TORNO AO TRÁGICO

Este é o capítulo *Clínica e vida- em torno ao trágico*. Ele é composto de duas diferentes etapas de reflexão que, direta ou indiretamente, tocam ao tema da angústia. A primeira reflexão congrega as noções de vida/errância; pulsão de morte/pulsão anarquista; doença/metáfora; angústia real/ameaça real de extinção da vida. A segunda etapa trata da medicalização da angústia e seus efeitos sobre a composição subjetiva. Dois distintos níveis de reflexão que se ocupam, dentre outros aspectos, em reafirmar a importância de preservar um lugar positivado para a angústia trágica em nossa atualidade.

3.1 ANGÚSTIA E PULSÃO ANARQUISTA: O ERRO DA VIDA

A primeira etapa, a mais dramática, retoma o conceito freudiano de pulsão de morte e agrega ao mesmo uma concepção dele derivada; trata-se da concepção de *pulsão anarquista* elaborada por Nathalie Zaltzman¹⁰⁸. O pretendido aqui é traçar a positividade do confronto na clínica psicanalítica com a pulsão anarquista, sobretudo no manejo clínico, em casos de doença grave (câncer), experiência limite de ameaça real de morte. Demarcar que o confronto com a finitude na experiência de ameaça real de morte pode produzir uma reinvenção da vida, é afirmar que a vida pode ser positivada, inclusive, na soberania do processo de morte. Neste sentido, o confronto teórico é aqui substancializado pela noção freudiana de urgência da vida, por um lado, e, por outro, pela concepção de pulsão anarquista. Pensar a experiência limite sobre a vida é experimentar o imperativo da doença produzindo uma ameaça real de morte. Neste sentido, a concepção freudiana da angústia real, aquela angústia suscitada por essa ameaça concreta de extinção da vida, aparece como elemento fundamental na clínica. Assim, mais uma vez, e dessa vez de forma radical e singular, no confronto clínico da relação analista/analizando, a angústia se presentifica como afeto soberano no cenário que acolhe esta condição de ameaça.

Em paralelo e em concomitância com o desenvolvimento acima proposto, articulamos outras duas reflexões que colaboram com o atravessamento desta experiência-limite: por um lado

¹⁰⁸ZALTZMAN, N.A *pulsão anarquista*. São Paulo. Escuta, 1994.

as pesquisas históricas de Sontag (2007) sobre *As metáforas do câncer*¹⁰⁹; De outro, algumas reflexões belíssimas e esclarecedoras de Foucault (2008)¹¹⁰—aliás, este foi o último escrito de antes de sua morte — sobre a positividade da dimensão do erro da vida como uma concepção correlata com a história dos “discursos verídicos”, que podem finalizar com a tarefa de um “dizer verdadeiro” sobre a história das ciências, ou, sobre a história singular dos indivíduos; isto quer dizer que os discursos que se retificam, se corrigem, e que, fundamentalmente, operam em si mesmos todo um processo de elaboração. Tal qual como na história das ciências, a história singular dos atravessamentos dos indivíduos por experiências limite, pode resultar num dizer verdadeiro.

A aceção de que a vida pode errar e que justo por isso, talvez, num assentimento ao erro, a vida possa se agigantar. É possível que este “erro da vida,”- suposta antecipação do processo mórbido pela imposição da doença - que oferta o prenúncio do fim, possa nos abrir ao clarão da *Aufklärung*¹¹¹, de que *é preciso deixar-se morrer para que venha uma vida outra*.

3.1.1 Pulsão de morte, pulsão anarquista

O conceito de pulsão de morte, como já detalhado em capítulo anterior, designa uma categoria fundamental de pulsões que se contrapõem às pulsões de vida e que tendem para a redução completa das tensões, ou seja, em última análise, tendem a reconduzir o ser vivo ao estado anorgânico. Tese esta que causou polêmica, rejeições e efeitos no próprio seio do pensamento filosófico e movimento psicanalítico do século XX. Querelas a parte, foi a partir da observação da compulsão à repetição que Freud teorizou a denominada pulsão de morte. A determinação inconsciente das compulsões impelia ao sujeito colocar-se repetitivamente em situações dolorosas e, por seu caráter inconsciente, impeliam-no ao lugar lúgubre da falta de controle. Esta falta de controle, acrescida a dificuldade de observação destas pulsões em seu estado *puro* corroborou para o entendimento de Freud que o princípio do prazer não teria

¹⁰⁹SONTAG, S. *Doença como metáfora: AIDS e suas metáforas*. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

¹¹⁰FOUCAULT, M. (1985) *A vida: a experiência e a ciência*. In: *Ditos e Escritos*. Vol. II [Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento], 2ed, Forense Universitária, 2008.

¹¹¹No sentido de esclarecimento. Neste sentido coloquial do termo, as duas palavras designam, em alemão e em português, o processo pelo qual uma pessoa vence as trevas da ignorância e do preconceito em questões de ordem prática.

potência para explicar as tais compulsões *demoníacas*¹¹². Vale lembrar que, em *El yo y el ello*¹¹³, Freud atesta que na experiência da melancolia a pulsão de morte poderia ser localizada. Em momento posterior, em 1933, quando retrata *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*¹¹⁴, defende a tese de que a pulsão de morte não se encontra ausente dos processos de vida; seu confronto com Eros é permanente. Deixemos esta breve revisão do conceito de pulsão de morte em espera e vejamos como Zaltzman circunscreve a pulsão anarquista.

Zaltzman, em sua narrativa, aproxima observações e reflexões acerca da ação da pulsão de morte na vida psíquica. Sua linha reflexiva crítica a respeito da questão freudiana do funcionamento silencioso destas e de seu caráter não representável, para além do recurso conceitual das pulsões agressivas ou destruidoras elaboradas por Freud – que seriam os efeitos tangíveis da pulsão de morte – procura demonstrar a história inconsciente da pulsão de morte através da denominada pulsão anarquista. Assim, ela atesta sua finalidade:

Espero demonstrar, no decorrer deste texto, que as pulsões de morte possuem uma história inconsciente, uma história mental que não é apenas a da agressividade; que ela exerce no mundo exterior ou se volta contra o sujeito em sua vida psíquica e física. Que essa história mental tem vários destinos que não são apenas aqueles com finalidade mortífera e que certas evoluções da pulsão de morte são muito úteis à vida. (Zaltzman, 1994, p.22)

A relação especial que ocorre na experiência analítica de tais casos, marcadas pela assunção do lugar do analista como objeto real de necessidade, opera um conjunto de condições específicas do processo transferencial que dão contorno ao trabalho com a *Experiência Limite*; é o que nos diz Zaltzman. Essas condições dizem respeito, especialmente, a disponibilidade do analista enquanto agenciado como objeto de necessidade. Segundo as suas próprias palavras poéticas

[...] Este modo de investimento de primeira necessidade transparece, em sua crueza não erótica, cada vez que as condições de vida de um ser humano tornam-se excepcionalmente precárias. Está sempre presente em

¹¹²FREUD, S. (1920). **Mas Alla del principio del Placer**. In: **Obras Completas**. Tomo III. Biblioteca Nueva. Madrid, 2007.

¹¹³ FREUD, S. (1923) **El yo e el ello**. . In: **Obras Completas**. Tomo III. Biblioteca Nueva. Madrid, 2007

¹¹⁴FREUD, S. (1933) **Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis**. In: **Obras Completas**. Tomo III. Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.

certas análises, mas nunca completamente exposto. O analista pode funcionar as vezes como um objeto desse tipo, objeto material bruto, fora de qualquer ligação afetiva, fora de qualquer significância, objeto cuja materialidade desvendada como tal mantém a morte a distancia. Mas esse registro da necessidade está sempre presente, ao mesmo tempo, a outros encadeamentos transferenciais e a evocação dessa camada geológica da relação analítica já implica uma metaforização que encobre sua aridez a-libidinal. (Zaltzman, 1994, p.19)

Em síntese, a tese da autora sobre a pulsão anarquista implica, certamente, a retomada da categoria de necessidade no discurso freudiano. Isto quer dizer que a ideia de auto conservação está permanentemente presente mesmo que isso não seja evidente. Assim, na experiência analítica, através do laço transferencial, o analista como objeto vai apresentar uma dupla face: por um lado, como qualidade de objeto do desejo, por outro, como qualidade de objeto real de necessidade. A angústia é aqui reconhecida como afeto fundamental que se impõe de ambos os lados na experiência analítica dos casos limite.

Desta forma, a pulsão anarquista, uma forma especial de recolocar a questão da pulsão de morte para além do seu tradicional auspício de destruição, fornece importantes elementos de reflexão sobre a dimensão transferencial na experiência da clínica psicanalítica com indivíduos em situação de doença grave. A posição teórico-clínica assumida por Zaltzman neste ensaio encontra-se circunscrita a seguinte correlação: diante da precariedade do sujeito ou da vida, o objeto real da necessidade se impõe.

Esta reflexão que integra a concepção da pulsão anarquista e tem como foco delimitado a possibilidade de um diálogo profícuo deste confronto com a finitude, confronto este singular, que é expresso no risco real de morte que se impõe; a experiência da angústia atravessa e implica o par analisando/analista no *setting*. Em acréscimo a este diálogo que se entende clínico, o que está em jogo é poder dar visibilidade e positividade ao caráter trágico da angústia, que pode ser expresso como acontecimento em aliança com as forças oriundas da pulsão de morte, qual seja, a pulsão anarquista – *a mais individualista e libertária das facetas da pulsão de morte*. Incurções sobre angústia na clínica e, portanto, nas situações de análise de experiência limite a partir da noção de doença e de erro que pode se interpor a vida, é o nosso atravessamento. Essas noções conjugadas imprimem à ideia de vida uma dimensão interessante, na medida em que provocam no vivente certa positividade ao erro e ao risco. É nesta medida que o erro, enquanto antecipação do processo mórbido pela imposição da doença pode ser deslocado de uma posição correlata ao

mal, a insuficiência e o inexorável no campo do pensamento, incluso aqui as fantasmagorias, para um destino outro, mais apaziguado com aquilo, como diria Blanchot (2007) referindo-se à Bataille, “uma negatividade sem emprego”, em outras palavras, apaziguado com aquilo que não cessa de morrer.

Toda esta argumentação também se conecta ao último texto escrito por Foucault - *A vida: a experiência e a ciência*¹¹⁵, texto no qual a enunciação patente é que a possibilidade da existência de algum saber sobre a vida se constrói sobre a imposição do erro. Pensar a doença grave que se impõe na experiência de vida de um indivíduo como erro; pensar e admitir que a vida possa errar e, ao final realizar que o erro da vida pode não derivar no absoluto da morte, mas numa reinvenção e renovação da vida, é o que de melhor pode ocorrer para o par analista/analizando como especificidade de uma experiência deste tipo na clínica psicanalítica.

O primeiro ponto que merece destaque são as nuances teóricas da concepção de pulsão anarquista; para tanto, antes, vale tentar decantar esse conceito de sua matriz, a pulsão de morte, cujas características se encontram estabelecidas nos desdobramentos finais do discurso freudiano. Freud nos remete sempre a um jogo de forças, um tensionamento de oposições para dimensionar o psíquico. Assim, o conceito de pulsão de morte¹¹⁶ indica a existência de uma pulsão silenciosa e produtora de fragmentação e que tem como correlato um empuxo permanente de aglutinação, representado pelas pulsões de vida que, como bem atestou Freud, apresentam-se como turbulentas.

É nos interstícios entre Eros e Thanatos que a modulação das relações entre eu-outro, indivíduo e sociedade encontram seu solo teórico fecundo. Eros aglutina, esforçando-se para garantir uma relação com o objeto, independentemente de este ser externo ou interno; Thanatos, por sua vez, objetiva um desligamento, numa função desobjetalizante; ataca a relação com o objeto, mesmo que seja o próprio eu e até mesmo o próprio investimento.

¹¹⁵FOUCAULT, M. (1985) **A vida: a experiência e a ciência**. In: **Ditos e Escritos**. Vol. II [Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento], 2ed, Forense Universitária, 2008.

¹¹⁶FREUD, S. (1920). **Mas Alla del principio del Placer**. In: **Obras Completas**. Tomo III. Biblioteca Nueva. Madrid, 2007.

3.1.2 Clínica e experiência limite

A tese de Zaltzman relativa à pulsão anarquista retrata a retomada da categoria de necessidade na dimensão pulsional em psicanálise; Assim, sua referência à pulsão anarquista implica na reapropriação desta categoria, e não somente o campo do desejo como de costume. Este seria um aspecto diferencial ao laço transferencial passível de ser equacionado nestes casos. O aspecto fundamental derivado desta narrativa clínica é que qualquer indivíduo que porte uma doença grave, onde a ameaça de morte se encontre presente, mesmo que esta não se consume, em tal experiência, o analista se encontra implicado enquanto objeto de necessidade do outro e não de desejo, ou, ao menos, não somente de desejo. O analista se aproximaria como objeto da necessidade em primeiro plano, lugar acalentador que o analista pode ser capaz de sustentar quando de seu confronto com o outro (analisando) em condições precárias. O analista pode, na qualidade de ato clínico, se oferecer como objeto de necessidade. Isto não quer dizer que a posição analítica esteja impedida de ser capturada ou ofertada como objeto de desejo.

A questão da transferência em análise é o cerne que possibilita essas diferentes ofertas de posição do analista frente à experiência-limite. Contudo esse não é um conceito simples de incorporação na medida de sua amplitude e diversidade relativa às diferentes linhagens psicanalíticas. Quanto a esta concepção no discurso freudiano, o conceito adquire diferentes etapas que implicam em viradas quanto ao manejo clínico. Em 1914, *Recordar, repetir e elaborar*¹¹⁷, Freud introduz a ideia de que há duas modalidades de transferência: uma transferência rememoração e outra transferência referida à *agierem*. Ele parte da ideia que a psicanálise é uma técnica de interpretação que consiste em recapturar o recalado de seu passado. E, vale lembrar que essa ideia de retorno do recalado se coaduna com a primeira teoria da angústia; angústia como conseqüente afetivo do recalque. Entretanto, tal captura ou rememoração não é simples, e Freud reconhece isto ao perceber dois modos de passado; a lembrança pura simples por um lado e o *agierem* (atuação) por outro. Neste momento do discurso de Freud é identificada a rememoração com a condição da cura e o segundo, o *agierem*, com a resistência. Neste texto a transferência é a própria repetição. Há uma identidade entre transferência e repetição. Freud equiva essa transferência repetição como clichês de repetição. O problema

¹¹⁷ FREUD, S. (1914) **Recuerdo, repetición y elaboración**. In: **Obras Completas**. Tomo II. Biblioteca Nueva. Madrid.

teórico-clínico é estabelecido quando aquilo que o analista diz não provoca efeito rememorativo. É preciso deixar claro em que medida nosso mestre de Viena considera essa transferência-repetição como resistência à cura, - por principio a ideia de cura continua incurável entre a comunidade analítica. Ideia que sempre se esquece de esquecer.

Na distinção entre a rememoração e o *agierem* (atuação) alguns traços relativos a repetição podem ser demarcados: no *agierem* o sujeito não sabe que repete com o analista. Outro aspecto digno de atenção é que na rememoração não há exigência de satisfação, já na atuação há exigência de satisfação que se encontra coligada à demanda, ou seja, a demanda de amor ou mesmo erótica encontram-se no centro da cena analítica.

Birman (2014)¹¹⁸ apresentou uma interessante distinção entre a experiência do desamparo e a do desalento partindo das relações de objeto sobre a presença ou ausência do Outro. Assim podemos sintetizar essas diferenças pelo viés da clínica: no campo do desamparo o Outro se encontra presente, enquanto que no campo do desalento o Outro está ausente; torna-se um objeto de necessidade. Entretanto, o paciente diante desta situação radical de desalento não é propriamente um analisando, uma vez que ele não deita no divã, pois não suportaria perder o analista no campo do olhar. Assim como também o analista não pode ser silencioso, já o analisando não suportaria. Existe uma série de mudanças no manejo do *setting* que é diferente de uma situação onde o Grande Outro está posta, ou seja, onde há a presença do Outro. É exatamente esta presença que garante a produção metafórica da experiência. Nas experiências clínicas onde a precarização está posta, esta produção metafórica não está garantida. É neste sentido que Zaltzman parece insistir na ideia de rudeza do real do objeto.

A ideia de experiência limite¹¹⁹ em sua narrativa diz respeito às experiências clínicas que consideram pertinente a inserção da categoria de objeto da necessidade no jogo transferencial; portanto o que parece correr em paralelo a esta ideia é a de que o analista, para além de ser alocado como objeto do desejo, ele é, também, um objeto real de necessidade. Em relação a interpretação sobre o processo (laço) transferencial, que funciona como o eixo fundamental de toda e qualquer experiência na clínica psicanalítica, também vai apresentar suas especificidades

¹¹⁸Aula sobre a pulsão anarquista ocorrido no grupo de estudos de Freud em nov. 2014.

¹¹⁹A narrativa clínica utilizada por Zaltzman é provavelmente inspirada e baseada na concepção literária de Maurice Blanchot, cuja obra fundamental intitulada *A Conversa Infinita: A experiência Limite* é referência em sua construção literária. Como a própria assinalou “*a narrativa clínica é um desvio, uma trajetória oblíqua. Um levantamento geomorfológico não restitui uma paisagem. A história clínica só terá aqui função de referência*”.

nos casos dessas experiências limite; experiências, por exemplo, onde uma doença grave se impõe e a ameaça de morte é uma condição iminente, mesmo que, ao fim e ao cabo, a morte não ocorra durante o processo de análise.

A exuberância e profusão da angústia emergem face à problemática da finitude que ganhou expressão específica na dimensão moderna sobre a morte. A angústia entre duas racionalidades: o erro e a errância. A doença como erro da vida (na medicina); A ameaça real da morte como o elemento peremptório da experiência limite. Expressões da angústia.

A transferência tomada na direção tradicional de demanda de amor acaba honrando o desejo, o que em termos do discurso freudiano implica uma equivalência na disposição prazer/desprazer. Entretanto, nesses casos de experiência limite, onde a precarização do sujeito¹²⁰ e da vida estão em questão, a urgência da necessidade se impõe na experiência transferencial. Assim, a dimensão real da transferência pode acontecer fora do campo do desejo. O que não quer dizer em absoluto que haja um modelo fixo ou regra aplicável como um bloco às ditas experiências. Inclusive, creio que essas experiências portam uma marca de singularidade em sua configuração; mesmo porque, as experiências-limite estão caracterizadas como sistematicamente tensionadas pela ameaça real de extinção da vida e não pela facticidade de extinção da mesma. Sobre aquilo que é fato, nada a fazer!

Todo o aparelho psíquico concebido por Freud (1895/2007), desde o *Projeto para uma psicologia científica*¹²¹, aplica os princípios contra a morte. Toda organização do aparelho psíquico tal como Freud concebe trata com aquela iminência da morte através de forças vitais que se contrapõem à vida. Então existe uma camada primordial que é a garantia de uma espécie de ligação de necessidade com o objeto que afasta a iminência da morte. Esse objeto não é imediatamente um objeto libidinal; ele pode vir a ser. A ideia é que Zaltzman vai colocar isso no campo da pulsão de auto conservação, e que, posteriormente, será aproximado ao campo da pulsão de morte.

A seguir, alguns trechos do livro *A Conversa Infinita: A experiência limite*¹²², de Maurice Blanchot; encontramos na errância de sua escrita-pensamento um brilhantismo dado a morte, uma aproximação entre a ideia de experiência limite no campo do pensamento/escrita com a

¹²⁰ Precarização da vida e crueza da vida são expressões singularmente utilizadas por Zaltzman em seu livro.

¹²¹ FREUD, S. (1895/1950) **Proyecto de una psicologia para neurólogos. Obras Completas**. Biblioteca Nueva, Tomo I, Madrid, 2007.

¹²² BLANCHOT, M.A **Conversa Infinita- A experiência limite**. São Paulo:Escuta, 2007.

concepção de experiência limite sempre recoberta pela concepção clínica que Zaltzman retrata de pulsão anarquista. Essa negatividade sem emprego da qual Blanchot fala, abaixo, seria análogo ao discurso sobre a pulsão anarquista no campo da clínica?

“[...] O que está implícito em nossa proposição é absolutamente outra coisa, exatamente isto: que ao homem, tal como é, tal como será, pertence uma falta essencial de onde lhe vem esse direito de se colocar a si próprio sempre em questão. Se reencontramos nossa observação precedente: o homem é esse ser que não esgota sua negatividade na ação, de modo que, quando tudo está acabado, quando o “fazer” (por meio do qual o homem também se faz) se consuma, quando portanto o homem nada mais tem a fazer, é necessário que exista – como o exprime Georges Bataille com a mais simples profundidade – em estado de “negatividade sem emprego”, e a experiência interior é a maneira pela qual se afirma essa negação radical que nada mais tem a negar. Dir-se-ia que o homem dispõe de uma capacidade de morrer que ultrapassa em muito e de certo modo infinitamente o que lhe é necessário para entrar na morte e, desse excesso de morrer, ele soube admiravelmente fazer para si um poder; por meio desse poder, negando a natureza, ele construiu o mundo, pôs-se a trabalhar, tornou-se produtor, autoprodutor. No entanto, coisa estranha, isso não basta: sobra-lhe a todo momento como que uma parte de morrer que não pode investir na atividade; mais frequentemente, ele não sabe, não tem tempo mas se chega a pressentir esse excesso de nada, esse vazio inutilizável, se descobre-se ligado ao movimento que, a cada vez que um homem morre, o faz sofrer infinitamente, se deixa-se tomar pelo infinito do fim, então que tem que responder a uma outra exigência, não mais de produzir, mas de despender, não mais de triunfar, mas de fracassar, não mais de realizar obras e falar utilmente, mas de falar em vão e de tornar-se ocioso, exigência cujo limite está dado *na experiência interior*”. (Blanchot, 2007, p. 188)

Texto de rara beleza que confronta a essencialidade que nos pertence, esse excesso de morrer que se exprime na posituação da *negatividade sem emprego* de que nos fala Blanchot; o que isso tem a ver com a pulsão anarquista? Talvez, nos autorize pensar a possibilidade do acolhimento em nossa clínica dessa *negatividade sem emprego*, que não necessariamente é uma impulsão análoga à demoníaca compulsão à repetição, mas uma força de negação da natureza que tenha espaço de expansão na clínica. Alegria haver um espaço clínico como lugar de acolhimento deste excesso cuja enunciação nos é trazida pela voz de Blanchot, e que se expressa, muitas vezes, em falar em vão despojado da exigência da utilidade e do triunfo.

O que segue é a melhor forma que encontramos na tentativa de elucidação sobre a expressão experiência-limite no pensamento de Blanchot. Essa experiência é a resposta que advém ao homem ao se por em questão. Decisão que compromete o ser que exprime a impossibilidade de deter-se em qualquer verdade de nenhuma ordem, nem dos interesses e menos ainda dos resultados da ação, tampouco das certezas do saber e da crença. Este seria um movimento de contestação que atravessa a história e que penetra o mundo e vai ter fim num além do mundo em que o homem se confia a um termo absoluto — Deus, Ser, Bem, Eternidade —, em todos estes casos renuncia a si próprio. O que Blanchot descreve com a experiência-limite é uma paixão do pensamento negativo que não se confunde com o ceticismo ou com os meros movimentos da dúvida metódica. É uma paixão que não humilha aquele que a tem; não submete o homem à impotência, não o julga incapacitado de realização. Pois bem, muito pelo contrário, pode inclusive acontecer que o homem se realize na exigência de ser tudo (BLANCHOT, 2007).

Zaltzman denomina *cruza da vida* determinados casos em que fica patente a precariedade da vida; e, como bem destacou Birman¹²³, “se fôssemos utilizar a metáfora do *Projeto*, a *cruza da vida* estaria situada desde que a *urgência da vida se coloque*”. A proposta da autora é implicar a *pulsão anarquista* como outra forma de figuração da *pulsão de morte*. É isso que importa em seu texto.

Pois bem, a frase enigmática utilizada por Birman em nossas discussões sobre o livro nos é de suma importância neste momento, uma vez que põe em destaque um elemento elucidativo interessante que é a metáfora da *pulsão de morte*.

No item 3.2.4 será inserido o texto *A doença como metáfora* de Susan Sontag. De forma particular, nesse mesmo item, colocamos em destaque as metáforas do câncer que assolaram o universo de crenças da medicina moderna. Em acréscimo, evidenciamos o quanto tais metáforas fantasmagorizam e impelem ao confronto *sem saída com a morte*.

3.1.3 O erro da vida: a experiência da doença

Esse texto de Foucault é uma modificação do prefácio da tradução americana de *O Normal e o Patológico* de George Canguilhem. Elaborado em nome de uma homenagem

¹²³Aulas ministradas por Birman na UERJ em 2014.

promovida pela *revue de métaphysique et de moral* ao grande cientista. O Início ressalta um lembrete, deveras enaltecedor, sobre a presença na formação francesa tanto de intelectuais, psicanalistas, filósofos, cientistas e políticos na década de sessenta do século passado; todos eles, sem exceção, teriam sido marcados por Canguilhem.

Segundo Foucault a história teria se transformado em um dos grandes objetos de problematização na filosofia moderna; e sustenta, como condição necessária, responder aos motivos da pertinência persistente da *Aufklärung* (esclarecimento do sentido do Iluminismo; século das luzes) com destinos tão heterogêneos nas tradições francesa, alemã ou dos países anglo-saxões. Destaque especial para a França, pois foi o país onde a história das ciências serviu de suporte para a questão filosófica sobre em que consistiria a *Aufklärung*:

Saber e crença, forma científica do conhecimento e conteúdos religiosos da representação, ou passagem do pré-científico ao científico, constituição de um poder racional sobre um fundo de uma experiência tradicional, aparecimento, no seio da história, das ideias e das crenças, de um tipo de história característica do conhecimento científico, origem e limiar da racionalidade: é sob essa forma que, através do positivismo – e daqueles que se opuseram a ele – através dos debates acalorados sobre o cientificismo e das discussões sobre a ciência medieval, a questão da *Aufklärung* foi transmitida na França. E se a fenomenologia, após um período bem longo que se manteve à margem, acabou por penetrar, foi sem dúvida a partir do dia em que Husserl, nas *Meditações cartesianas* e na *Krisis*, colocou a questão das relações entre o projeto ocidental de um desdobramento universal da razão, a positividade das ciências e a radicalidade da filosofia. (Foucault, 2008, p.356)

Foucault valorizou a história das ciências na França; em especial, as colocações que Canguilhem fez operar em sua perspectiva teórica; Um desses aspectos é a valorização da descontinuidade. A outra é a relação entre ciência e esclarecimento. Onde está o ponto de origem do esclarecimento? Qual sua relação com o dizer verdadeiro, e, será dizer verdadeiro associado a uma racionalidade própria à ciência? Será isso que Foucault defende? Se for, certamente não está referido ao modelo positivista já tão criticado na história das ciências. Vejamos, a seguir, alguns aspectos retirados deste prefácio.

Em relação à descontinuidade operada por Canguilhem na história das ciências, Foucault grifa que:

Canguilhem reverteu o problema: centrou o essencial de seu trabalho na história da biologia e da medicina, sabendo claramente que a importância dos problemas levantados pelo desenvolvimento de uma ciência não é necessariamente proporcional ao grau de formalização por ela atingido. Ele fez a história das ciências de certos pontos culminantes (matemática, astronomia, mecânica galileana, física de Newton, teoria da relatividade) para regiões em que o conhecimento são muito menos dedutíveis, onde eles permaneceram associados, durante muito mais tempo, aos fascínios da imaginação, e onde colocaram uma série de questões muito mais alheias aos hábitos filosóficos (FOUCAULT, 2008, p.358).

Dentre os processos destacados por Foucault que marcaram a segunda metade do século XX e reconduziram a questão das luzes ao âmago das preocupações contemporâneas, o primeiro e o último acoçam pela contundência: O primeiro seria a importância assumida pela racionalidade científica e técnica no desenvolvimento das forças produtivas e no jogo das decisões políticas. O terceiro processo é o movimento pelo qual se começou a perguntar, no ocidente e ao ocidente, que títulos sua cultura, sua ciência e sua organização social e, finalmente, sua própria racionalidade podiam deter para reivindicar uma validade universal. Esta não seria apenas uma miragem ligada a uma dominação e a uma hegemonia política? Dois séculos após sua aparição a *Aufklärung* retorna, nos diz Foucault; e mais, retorna ao mesmo tempo como uma maneira do ocidente tomar consciência de suas possibilidades atuais e liberdades, as quais ele pode ter acesso, mas também como uma maneira de se interrogar sobre seus limites e os poderes que ele usou. A razão emerge, então, ao mesmo tempo como despotismo e esclarecimento (FOUCAULT, 2008).

Assim, tanto na história das ciências na França como na teoria crítica alemã, o que se trata é de por em questão uma razão, cuja autonomia de estrutura traz consigo a história dos dogmatismos e dos despotismos — consequentemente, uma razão que só tem efeito de libertação desde que ela consiga libertar-se de si mesma. Será que quando Freud, ao final do século XIX, descreveu e classificou os sintomas dos indivíduos acometidos pela denominada Neurose de Angústia, estaria evidenciando em sua forma de pensar uma racionalidade, extensiva do pensamento médico, marcada pelos sinais do despotismo (moralismo) típico do pensamento cristão e, ao mesmo tempo, uma racionalidade marcada pelo cientificismo dogmático que crê numa verdade absoluta?

Canguilhem, ao operar os deslocamentos acima citados, ampliou o campo da história das ciências; disso resultaram alguns desdobramentos: O primeiro deles foi a retomada do tema da

descontinuidade; vale ressaltar que o tema já havia sido trabalhado por Koyré e Bachelard. Canguilhem insiste no fato de que a identificação das descontinuidades não é nem um postulado e menos um resultado; seria um procedimento que se integrou à história das ciências, ou mesmo uma maneira de fazer; e isto porque, segundo Foucault, ele é requisitado pelo próprio objeto do qual ela deve tratar. (FOUCAULT, 2008)

O que Foucault nos diz sobre a história das ciências é que esta não é a história do verdadeiro; sendo assim, ela não poderia pretender relatar a descoberta progressiva de uma verdade inscrita desde sempre nas coisas e no intelecto. A não ser que sua pretensão lhe outorgasse o direito de pensar que o saber atual possui uma forma completa e definitiva que ele pode usá-la como um padrão para mensurar o passado. Desta forma, o que Foucault defende é que a história das ciências não é pura e simplesmente história das ideias e das condições em que elas surgiram antes de se apagarem. Na história das ciências, não se pode conceber a verdade como adquirida, mas tampouco se pode fazer economia de uma relação com o verdadeiro e da oposição do verdadeiro e do falso. É essa referência à ordem do verdadeiro e do falso que dá a essa história sua especificidade e sua importância. De que forma? Concebendo que ela se relaciona com a história dos *discursos verídicos*, ou seja, com os discursos que se retificam, se corrigem, e que operam em si mesmos um trabalho de elaboração finalizado pela tarefa do *dizer verdadeiro*.

Uma associação que salta aos olhos é o enaltecimento do erro na vida. Será que poderíamos propor uma equivalência entre o enaltecimento da errância e o tortuoso caminho ao dizer verdadeiro? Foucault realiza um tributo à Canguilhem, pois o qualifica como o cientista responsável por ter na história filosófica da ciência na França e considera que ele oportunizou uma filosofia do erro, do conceito do vivente, como outra maneira de abordar a noção de vida. Isto, quer dizer que Canguilhem se opôs a uma filosofia do sentido, do sujeito e do vivido. Foucault assinalou, ainda na conclusão deste prefácio:

A fenomenologia podia introduzir, no campo de análise, o corpo, a sexualidade, a morte, o mundo percebido; o cogito aí permanecera central; nem a racionalidade da ciência nem a especificidade das ciências da vida podiam comprometer seu papel fundador. Foi a essa filosofia que Canguilhem se opôs (FOUCAULT, 1984/2008, p.356).

Os grilhões da razão despótica e esclarecida não implica um lugar para pensar a experiência limite apresentada por A singularidade do processo analista/analizando em situação limite, onde o analista encontra-se inserido como objeto real de necessidade, bem como a forma clínica que daí é inventada não é possível para a hegemonia da razão despótica e esclarecida que impera no modelo científico da segunda metade do século XX. Aqui já é possível pensar a psicanálise como uma ética e não como ciência. É pela via da pulsão anarquista que se pode pensar que os condenados à morte, aqueles invadidos pela doença grave, podem experimentar formas de reinvenção da vida — que certamente foram retirados de sua fonte mortífera. Curiosamente, poder admitir que a vida possa errar, e que a partir do erro inusitadas formas de singularidade podem emergir é, de certa forma, um retorno à mais valia de Bichat, quando a vida se torna soberana pela aglutinação de forças contra a morte. Ao contrário da linearidade racionalista que imperou na ciência ao lado do pensamento, o trabalho de Canguilhem revela essas forças transgressivas da vida se impondo a partir de um movimento de errância. Um erro da vida, não necessariamente, finda a vida. É sempre no caminho do fim que a vida pode se agigantar.

3.2 ANGÚSTIA E MEDICALIZAÇÃO DA VIDA

O pretendido neste item refere-se ao reconhecimento de uma equivalência nefasta entre a *neurose de angústia*, uma neurose atual, e o que a psiquiatria denominou *Transtorno do pânico* na penúltima década do século XX, e que na sequência dos acontecimentos elevou-se à categoria de transtorno. Essa equivalência é reconhecida pela similitude sintomatológica gritante¹²⁴. Entretanto, o que gostaria de considerar, neste estudo, é que a pregnância deste tipo de transtorno na sociedade atual aliada ao processo feroz de medicalização da vida que se apodera desta modernidade tardia a passos largos. Em detrimento da violenta medicalização sobre esses equivalentes, a angústia arrebatadora da neurose de angústia tem sido terminantemente silenciada como equivalente ao pânico, por ser considerada como uma disfunção biológica e conseqüentemente naturalizada. Ávidos por calar a dor ao invés de transformá-la em sofrimento, o discurso que incita a medicalização abusiva de nossas intensidades ganha contorno e valência

¹²⁴LOURO, M.C.F. **Ansiedade, angústia e pânico: Elementos teóricos para uma reflexão crítica**. [Dissertação de Mestrado]. FGV/UFRJ. 1994.

de verdade. Como efeito de todo este arcabouço que se ergue contra as intensidades disruptivas angustiosas e exacerba o uso abusivo de ansiolíticos e antidepressivos acaba por promover um empobrecimento simbólico dos indivíduos e uma suposta felicidade com face de anomia.

A seguir, uma descrição detalhada dos primeiros escritos de Freud (1895/2007) sobre a *neurose de angústia*, afecção classificada nos primórdios do discurso freudiano como *neurose atual* - grupo de afecções que se distinguiria das psiconeuroses.

3.2.1 Equivalências de uma neurose atual

Os últimos seis anos do século XIX foram decisivos por demarcar a consistência da *neurose de angústia* no discurso freudiano. Especialmente, entre 1894 e 1895, foram confeccionados quatro textos de monta em relação ao tema. Dentre estes, dois são rascunhos ou manuscritos, com data imprecisa; entretanto, conforme nota de edição¹²⁵, os Rascunhos *E* e *G*, foram provavelmente elaborados um pouco antes e um pouco depois daquele que se tornou o texto responsável por difundir o que foi configurado como uma *neurose atual: Sobre la justificación de separar de la neurastenia certo complejo de sintomas a título de neurosis de angustia*¹²⁶. Por fim, o texto em que Freud responde às críticas empunhadas contra a neurose de angústia¹²⁷.

Pouco tempo antes de 1895, Freud anunciava que uma excitação sexual (libido) acumulada podia escapar e transformar-se em angústia. Este processo era inteiramente físico e tinha como pano de fundo o postulado do “princípio de constância” de Fechner¹²⁸, segundo o qual o sistema nervoso tinha a tendência de reduzir, ou pelo menos manter constante, sua quantidade de excitação. Este já pode ser considerado um forte indício que transcorre a favor da hipótese inferida no interior desta tese, sobre marca vitalista no pensamento deste Freud, aquele

¹²⁵FREUD, S. **Rascunho G**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. vol. I, 1996. [p. 246 e 252]

¹²⁶ FREUD, S. **Sobre la justificación de separar de la neurastenia certo complejo de sintomas a título de neuroses de angústia**. In: **Obras Completas**. 7 ed. Madrid, Biblioteca Nueva, 2007. Vol. 1.

¹²⁷FREUD, S (1895) **Crítica a la neuroses de angústia**. In: **Obras Completas**. 7 ed. Madrid, Biblioteca Nueva, 2007. Vol. 1.

¹²⁸Os meios científicos do final do século XIX estavam fortemente regulados por princípios gerais da física; disto resulta que as formulações freudianas sobre a angústia, nesta época, estivessem sob a influência derivativa do “princípio de estabilidade” de Fechner, principio este cuja pretensão de abrangência era universal. A respeito das diferenças marcantes entre a proposta de Fechner e de Freud (princípio de constância que norteia a dimensão econômica da obra) ver o **Vocabulário da Psicanálise de Laplanche e Pontalis**.

que sistematizou a teoria sobre a neurose de angústia; ou seja, um médico crédulo da soberania e importância da física que marcaram os meios científicos no final do século XIX.

O interesse de Freud por pesquisas com mulheres foi intenso desde o início; e isto diz respeito, também, aos primórdios de sua curiosidade pela angústia, na etapa denominada pré-história da psicanálise. Isto pode ser percebido quando ele estava começando a destrinchar os primeiros mistérios sobre angústia, ou melhor, sistematizando seu primeiro esboço. No Rascunho E¹²⁹, considerou muito abrangente a incidência de neurose de angústia em mulheres submetidas à prática do *coitus interruptus*. Acreditou que a angústia que sofriam essas mulheres deveria ser a continuidade da angústia que experimentavam no ato sexual; e esse era um sintoma histérico; achava que o medo de engravidar poderia gerar esse afeto. Rapidamente percebeu que este era um caminho equivocado, uma vez que a angústia experimentada na neurose de angústia não era continuada ou mesmo lembrada, distanciando-se da aura histérica.

Birman¹³⁰ e outros autores do campo psicanalítico demarcaram a “realidade incontestável” da angústia, dada a irrupção que se apodera do corpo numa dimensão absoluta – experiência intensiva e indefensável – que não engana ou não é “mentirável¹³¹”. Alusão feita a Lacan e a Birman, agora faço justiça a Freud. Este, em 1895 ou mesmo antes, já percebera em sua clínica do final do século as especificidades da invasão da angústia ao corpo; e disso decorreu uma racionalidade expressa em seu arcabouço teórico-clínico que elevou a angústia à categoria de neurose. É verdade que, nesta época, Freud utilizou os recursos “da ciência” que vigoravam tais como o princípio de constância, lógica herdada das ciências naturais, modelo exclusivo de cientificidade. Vejamos, então, como o discurso sobre a neurose de angústia teceu suas malhas no apagar das luzes do século XIX.

Freud¹³² caracterizou a *neurose de angústia* elaborando uma espécie de catálogo de sintomas onde são destacados: *Irritabilidade geral*; sintoma nervoso comum e invariável na *neurose de angústia*. Merece ser destacado por ser teoricamente importante, uma vez que, seu aumento aponta para um acúmulo de excitação. *A expectativa angustiada* é o sintoma nuclear deste tipo de neurose. Caracteriza-se por ser um estado de angústia permanente sempre propenso

¹²⁹FREUD, S. **Rascunho E**. In: **Obras Psicológicas Completas**, op. cit.

¹³⁰Palestra proferida cujo título é *Caos e trauma no mundo contemporâneo*.

¹³¹Neologismo utilizado por Birman referido a constatação da força intensiva da angústia em detrimento a outros afetos no campo psicanalítico. Termo utilizado na conferência *Caos e Trauma no mundo contemporâneo*.

¹³²FREUD, S. **Sobre la justificación de separar de la neurastenia cierto complejo de síntomas a título de neuroses de angústia**. In: **Obras Completas**. 7 ed. Madrid, Biblioteca Nueva, 2007. Vol. 1.

a se fixar. O que ocorre primeiro é a angústia e o modo como ela se caracteriza nada mais é do que uma circunstância ocasional, uma maneira de vir a fixar-se. Segundo Freud existe uma acentuação do fenômeno normal que pode ser chamado de *tendência a uma concepção pessimista das coisas*; além disso, neste mesmo sintoma, é encontrada a presença de *um quantum de angústia livremente flutuante*. O terceiro sintoma é denominado *acesso de angústia*; esse tipo de ataque pode se constituir apenas no sentimento de angústia, sem nenhuma representação associada, ou ser acompanhada de interpretações mais ocasionais tais como extinção da vida, ameaça de loucura ou algum tipo de paraestesia. O sentimento de angústia pode, também, estar ligado ao distúrbio de uma ou várias funções corporais, dentre essas últimas – a respiração, atividade cardíaca, inervação vasomotora.

Outro aspecto intrínseco à esta primeira teoria são os *equivalentes* de ataques de angústia. São sintomas em que a angústia em sua dimensão intensiva, enquanto affectus propriamente dito se encontram ainda mais ausentes; tal são o caso do acesso de vertigem e os acessos de diarreia e suor.

O que dizer sobre a organização sintomatológica da neurose de angústia? Quais os indícios classificatórios que apontavam para o represamento da sexualidade como o centro nevralgico da produção da angústia como excesso? Em quais parâmetros se fundamentava a clínica psicanalítica desta época? Quais os canais de comunicação, extensão e silenciamento entre a clínica médica e psicanalítica neste momento do pensamento freudiano? É a essas questões que nos endereçamos neste momento.

Como é que o trauma era pensado por Freud nessa época? Quais as correlações entre trauma e angústia? Quais as características subjetivas dos indivíduos que eram cometidos por esse tipo de neurose? Qual a concepção de Freud sobre a neurose nessa época? Quais os elementos fundamentais que possibilitaram ao pensamento de Freud pensar na categoria de excesso de excitação sexual como o objeto precipitador dos ataques de angústia?

A primeira teoria sobre a angústia nasce sob a égide de um posicionamento predominantemente cientificista de Freud; Ou seja, está implicada com uma narrativa marcada pela razão científica da época; Freud nesse momento está impregnado pelas concepções vitalistas que dominavam o pensamento da medicina moderna. Assim, as marcas da clínica médica imbuídas na racionalidade pragmática e classificatória operante em seu pensamento, sobre as manifestações da angústia, são o correlato do olhar clínico da medicina moderna.

Em suma, a derivação lógica do pensamento de Freud a respeito da origem do ataque de angústia foi de que o fator etiológico correspondente a diminuição da participação psíquica nos processos sexuais; isto, com efeito levaria ao acúmulo de excitação sexual que se descarregaria subcorticalmente, inadequadamente. Inclusive, como é possível observar, a própria linguagem comporta uma pragmática linear.

Vale ressaltar, ainda, a descrição contida no *Rascunho E* sobre os fatores sexuais que Freud acreditava que produziriam angústia em mulheres que sofriam de neurose de angústia. São eles: a angústia das mulheres virgens, angústia das pessoas voluntária ou obrigatoriamente abstinentes, angústia das mulheres que viviam a prática do coito interrompido e outros. É importante lembrar que, neste período, Freud se encontrava sob a influência de estudos neurológicos, e também imerso na tentativa de expressar os dados psicológicos em termos fisiológicos. Talvez por isso tanto interesse dele na organização de um quadro sintomatológico sobre as afetações corpóreas. Este corpo que, quando tomado pela experiência do ataque de angústia, representava uma verdadeira metáfora da ideia médica de crise ou stress. Desgoverno disruptivo, curto circuito do organismo. Talvez essa ideia de crise ou stress (curto circuito orgânico) tenha sido uma condição de possibilidade, um efetivo canal de comunicação entre os saberes médico e psicanalítico.

O *Rascunho E* encontra-se recheado de relatos, fragmentos de casos clínicos de ambos os gêneros – masculino e feminino – capturados pela *neurose de angústia*. Sua percepção epidemiológica era de que a neurose de angústia afetaria igualmente tanto as mulheres que se diziam frígidas perante ao coito quanto as que não o eram. Este aspecto da observação clínica foi o elemento crucial para sua conclusão de que a origem da angústia não deveria ser buscada na esfera psíquica, mas na física.

Foucault¹³³ marca com precisão crítica a tendência da psicologia do século XIX de *alinhar-se com as ciências da natureza e de encontrar no homem o prolongamento das leis que regem os fenômenos naturais*. Em nome desta força de alinhamento houve pregnância de determinação de relações quantitativas, elaboração de leis apresentadas com performance de função matemática, dentre outros aspectos, a fim de aplicar uma metodologia que os lógicos acreditaram descobrir na gênese e no desenvolvimento das ciências da natureza. Esta tendência

¹³³FOUCAULT, M. **A psicologia de 1850 a 1950**. In: **Problematização do sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise**. Coleção Ditos e Escritos. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006.

também abduziu o pensamento de Freud, ao menos em parte nestes primórdios, que desde os seus primeiros trabalhos entre 1893 e 1895, já demonstravam elementos de suposição sobre a pertinência de que o “princípio de constância” regulasse o funcionamento do aparelho psíquico.

O *Rascunho G*¹³⁴ apresenta um diagrama esquemático da sexualidade. Nele, uma dada excitação somática consegue vencer as resistências das vias que conduzem ao córtex convertendo-se numa estimulação da ordem psíquica desde que a excitação presente ultrapasse certo nível. Logo, ocorre, então, a energização de um grupo de ideias sexuais, surgindo um estado psíquico denominado tensão libidinal. A seguir aparece a urgência para que essa tensão seja reduzida, entretanto a descarga somente é efetuada através de uma ação específica adequada.

O problema emerge, e com ele a neurose de angústia, quando a excitação sexual somática é impedida de se converter em estimulação psíquica e assim encontrar as vias para efetuar a ação adequada ou específica. Daí fica visível, a sintomatologia da neurose de angústia, que corresponde a uma descarga inadequada subcortical¹³⁵ da excitação somática que não percorreu o caminho normal para se converter em excitação psíquica. Os sintomas aparecem na neurose de angústia em íntima relação com inexistência da ação específica, apresentando as características da ação omitida. Assim, o que fica patente e demonstrável, é que tanto nos ataques de angústia quanto na cópula normal a excitação está ligada a alterações nos ritmos circulatório e respiratório. Nos ataques de angústia as palpitações, dispneias e outros sintomas ocorrem de forma isolada e exagerada.

Após suas inúmeras observações clínicas Freud enuncia o pressuposto fundamental da neurose de angústia, a estreita relação da angústia com a sexualidade, em outros termos, o surgimento da angústia ocorreria por uma transformação da excitação sexual não descarregada adequadamente (é preciso explicar e formular uma crítica sobre a ideia de descarga adequada). A neurose de angústia passa a ser compreendida em sua dinâmica como uma neurose de

¹³⁴FREUD, S. **Rascunho G**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. vol. I, 1996.

¹³⁵Ainda circundando a história da psicologia via a acidez arguta da crítica foucaultiana, resta lembrar que “*Foi a mesma inspiração orgânica que suscitou as pesquisas sobre as regulações internas do psiquismo; prazer e dor, tendências, sentimentos, emoções, vontade. Para Bain, o prazer resulta da harmonia das sensações; a dor, de suas contradições e conflitos. É sob os fenômenos conscientes que Ribot busca o princípio dessas regulações que caracterizam a vida ativa e a vida afetiva: em uma região onde o prazer e a dor ainda nem mesmo afloram, há um “inconsciente dinâmico”, que trabalha, que elabora, “na sombra das combinações incoerentes ou adaptadas”; esta “subpersonalidade” envolve em sua profundidade a origem da grande trindade afetiva, constituída pelo medo, pela raiva e pelo desejo; são os três instintos procedentes diretamente da vida orgânica: instinto defensivo, instinto ofensivo, instinto nutritivo*”. (FOUCAULT, 1957/2006, p.137)

represamento; muito embora, como afirmou Freud, nenhuma angústia esteja contida no que é acumulado, uma vez que este material num estado prévio a sua transformação posterior é a própria excitação sexual. O pulo do gato na retórica freudiana é a ideia de que a angústia surge por transformação a partir da tensão sexual acumulada. Esta mesma excitação acumulada escapava sob a forma acumulada de angústia. Assim, em 1895, o entendimento sobre a dinâmica originária da angústia na neurose de angústia retratava um processo físico sem determinantes psicológicos. A afirmação de que “*o mecanismo da neurose de angústia deve ser procurado numa deflexão da excitação somática da esfera psíquica e conseqüente emprego anormal desta excitação*”(FREUD, 1895/1979, p.213) nos dá a exata dimensão de como os processos de normalização se encontravam configurando a clínica da medicina e esparramando seus efeitos na lógica de pensar de Freud, ao menos nestes primeiros anos.

Pouco tempo depois, a partir de 1896, é retirada a dimensão realista do acontecimento. A partir daí não haverá mais confusão entre realidade psíquica, com a introdução da fantasia e da fantasmagoria (plano fantasmático) com a realidade factual. O psíquico passa a ser constituído por um conjunto de traços fantasmaticizados. Realidade psíquica e a factual passam a não mais ser confundidas. É desta forma que se pode pensar numa ruptura com a episteme da representação, com a ruptura que incide sobre a semiologia nesta relação de equivalência entre palavra e coisa. Assim, para Freud, a palavra deixa de ser o espelho da coisa. É neste sentido que Freud pode ser pensado como um autor moderno¹³⁶.

Foucault aponta com voracidade crítica como esteio deste conhecimento “positivo” ao qual a psicologia – extensivo, também a neurologia e psiquiatria - reconhecia dois postulados filosóficos: Que a verdade do homem estaria exaurida em seu ser natural, e que o caminho de todo conhecimento científico deve passar pela determinação de relações quantitativas, pela construção de hipóteses e pela verificação experimental. Assim, considerando verossímil a extensão¹³⁷ de esses postulados filosóficos à medicina, é possível inferir que o jovem Freud, neste

¹³⁶FOUCAULT, M. As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas. Trad. Salma Tannus Murchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

¹³⁷Note-se que não estou com esse grifo assinalando que a história da psicologia é a historia da psicanálise. Apenas, reafirmando que, neste período inicial do discurso freudiano, os reflexos em sua dimensão teórica e prática também tomava de empréstimo das ciências da natureza seu estilo de objetividade. A isso estou me referindo, especificamente, ao “princípio de constância” que Freud modela a partir do “princípio de estabilidade” de Fechner, da análise das relações entre estimulação e efeito sensorial. (*o modelo orgânico – Não se busca mais definir o domínio psicológico por coordenadas tomadas da física de Newton ou da química de Lavoisier; fazem-se esforços para se manter em vista a realidade humana definindo-a por sua natureza orgânica, tal como se a conhece depois*

fim de século, também tenha seguido – cordatamente - os ditames da razão científica imerso em tal *zeitgeist*.

Freud considerou o problema da angústia desde muito cedo, já nas cartas à Fliess e mesmo no rascunho G; portanto, desde os primórdios, ele estava acossado por essa dimensão intensiva disruptiva. Destacar o papel fundamental da ausência de descarga como fator desencadeador dos sintomas disruptivo da angústia era sua crença fundamental neste escopo teórico. Portanto, aí é possível reconhecer o impedimento de satisfação da pulsão diretamente relacionado à produção da angústia nesta primeira teoria; trata-se, explicitamente, da pulsão sexual não descarregada que se transforma em angústia por um mecanismo que parece ser de natureza biológica¹³⁸. Neste caso, a excitação sexual somática não pode ser elaborada com a ajuda de representações de tipo sexual, sob a forma de libido psíquica. Em contrapartida, essas representações podem ser recalçadas, e sua excitação derivada para o somático, dando lugar para os sintomas de conversão histéricos, ou deslocados para representações substitutivas, próprias da histeria de angústia ou neurose fóbica.

Este período esteve marcado pelo apogeu da psiquiatria e da medicina que foram os elementos de interlocução com os quais o discurso freudiano estabelecia alguns canais de comunicação que tomaram corpo na clínica. Vale lembrar que, simultaneamente as investigações de Freud a respeito da neurose de angústia, no desenvolvimento histórico da noção de Stress, que processualmente vinha sendo alvo de pesquisas no campo da clínica médica e da psiquiatria, muitos sintomas de angústia eram alvo de observação clínica. Portanto, a angústia pairava no domínio da diversidade clínica que se estabelecia entre final do século XIX e início do XX, orbitava magnânima como objeto do saber.

Lembremos como o traumático era pensado no início. Este acontecimento era reconhecido por Freud como subjetivamente significativo pelo afeto doloroso que desencadeava. Existiam circunstâncias específicas que lhe outorgava o caráter; eram elas: as condições do sujeito no momento, a situação que impedia a reação adequada, o conflito psíquico impeditivo de integrar na consciência o *a posteriori*. A cena de sedução; cena primeira onde supostamente a criança era assediada por um adulto sem que isto disparasse excitação alguma. A segunda cena, tempos depois iria evocar a primeira por associação. O afluxo originado pelas associações

de Bichat, Magendie, Claude Bernard. O psiquismo, tal como o organismo, é caracterizado por sua espontaneidade, sua capacidade de adaptação e seus processos de regulação interna.)

¹³⁸ Trecho retirado do Dicionário Internacional da Psicanálise, direção geral Alain de Mijolla, Imago 2005.

desbancavam as defesas do eu. Tudo isso foi reconfigurado algum tempo depois, com a entrada em cena da proposição da fantasia na qualidade de realidade psíquica, que descartou por completo a consistência material da cena de sedução. O fundamental aqui é que a palavra se desprega da imagem de espelho do mundo; o discurso sobre as cenas de sedução não mais representam um acontecimento factual de outro sobre o real do corpo.

É este o aspecto importante de ser considerado a respeito do discurso freudiano nestes primórdios da psicanálise; era visível, até então, reconhecer o propósito de se estabelecer uma origem absoluta para o sujeito. A teoria do trauma tanto quanto a da sedução (Freud 1896) são marcas destes resquícios no discurso do mestre de Viena que se encontravam amalgamadas aos cânones da Idade Clássica. Entretanto, algum tempo depois, Freud teria se desembaraçado desta ilusão absolutista. Assim, como nos demonstrou Birman¹³⁹,

[...] com a desistência de Freud deste projeto, o sujeito perdeu suas origens no real, sendo obrigado a tecer fantasmas sobre a sua origem. Com efeito, com os fantasmas da sedução, cena primária e castração (Freud, 1913), o sujeito busca fantasmear suas origens, justamente porque elas não podem mais ser capturadas no real (BIRMAN, 2001, p.198).

A seguir, as principais características compositivas do transtorno do pânico e uma leitura crítica dos processos clínicos psiquiátricos de medicalização da angústia.

3.2.2 O pânico, a impressão iminente de morte, a antinomia da finitude

No que diz respeito ao sentido do pânico patológico vinculado ao discurso psiquiátrico é possível afirmar que tem tido frequente difusão, progressiva infiltração e concomitante naturalização do mesmo em nossa sociedade. Isto quer dizer que a aceitação do determinante causal do transtorno do pânico como disfunção bioquímica e paralela terapêutica medicamentosa tem reinado no cenário psicopatológico desde a década de oitenta do século passado até hoje. A leitura naturalista se impôs como razão triunfante sempre legitimando com sua universalidade as práticas de medicalização. O não reconhecimento do caráter simbólico do corpo impele sua representação como apenas uma máquina anátomo-funcional constituída por mecanismos

¹³⁹BIRMAN, J. **O sentido da retórica: sobre corpo, afeto e linguagem em psicanálise.** In: **Corpo, afeto, linguagem – a questão do sentido hoje.** Rio de Janeiro, Contracapa, 2001.

bioquímicos. É disto que se trata de afirmar nesta breve releitura do transtorno do pânico neste item. A proposta aqui não se atém a uma descrição minuciosa ou mesmo revisão bibliográfica do assunto, uma vez realizado isto em dissertação de mestrado 1994/2, mas apenas uma reafirmação, agora mais contundente e consubstancializada pela leitura crítica acerca dos processos de medicalização. Assim, mais uma vez, reafirmar a equação de equivalência existente entre o transtorno do pânico e neurose de angústia é afirmar a dúvida sobre a legitimidade do diagnóstico e a relevância para saúde desta pomposa entidade nosográfica denominada transtorno do pânico.

Este cenário se pretende justificável a partir das descobertas biológicas que se multiplicam e conferem o crescente poder social da medicina psiquiátrica. A perspectiva universalizante presente no discurso naturalista descarta a legitimidade possível das considerações de ordem simbólica e histórica. Os efeitos desta tendência hegemônica de consideração sobre o disruptivo que se interpõe ao corpo no desgoverno do ataque de pânico, do irascível e imponderável da sensação correlata iminente de morte, nos impele ao reconhecimento da banalização e desqualificação de um lugar possível para pensar as intensidades afetivas no seio da medicina da atualidade.

Além disso, a representação de corpo de que fala a psiquiatria é marcada por uma perspectiva pragmática e hermética; o corpo é análogo a uma máquina respondente, e as intensidades afetivas, puro enguiço da engrenagem. Corpo com órgãos, mas oco de historicidade e singularidade. Entre a determinação do pânico como disfunção bioquímica, seus titubeantes e ambíguos critérios para diagnóstico diferencial e a terapêutica medicamentosa, que conjuga ansiolíticos e antidepressivos numa periodicidade média de dois anos, o pânico sucumbe.

Vejamos um pouco da história deste processo. Em certa anterioridade ao DSM-III o pânico era classificado apenas como uma derivação ansiosa aguda que aparecia nos quadros de ansiedade.

O primeiro ponto destacado pelos especialistas defensores desta “nova” categoria nosológica é apontar para certa diferenciação entre a doença do pânico e as reações agudas de ansiedade. Tais reações seriam motivadas por um fator externo onde a vida do indivíduo se encontraria em ameaça. Tal ameaça seria figurada por quaisquer circunstâncias que pudesse implicar um risco de vida tais como a pane de um avião, incêndio em cinemas, desastre de automóveis ou quaisquer outras destas comuns inusitados de nosso cotidiano. Em casos como estes o discurso psiquiátrico considera justificável que este mesmo indivíduo possa sucumbir às

crises de ansiedade aguda; via de regra, essas crises são acompanhadas de manifestações autonômicas do sistema nervoso – as conhecidíssimas palpitações, boca seca, palidez, tonturas, faltas de ar e tantas outras miçangas deste conhecido rosário. Esses sintomas devem ser interpretados, dizem os especialistas, como uma reação de alarme geral que prepara o sujeito para lutar ou recuar ante ao perigo. Portanto, simples e breve, essas reações podem ser definidas como temor que qualquer organismo (animal) vivo pode sentir diante de uma ameaça. Entretanto, a proposta sobre o que ocorre no pânico enquanto transtorno se pretende diverso de tais ocorrências banais. A nosografia psiquiátrica de despontou na década de oitenta propõe uma origem dispare, uma vez que tanto o medo extremo quando as sensações autonômicas se presentifica na ausência dos tais estímulos externos.

Segundo a OMS, o transtorno do pânico caracteriza-se por ataques recorrentes de ansiedade grave (ataques de pânico) que ocorre de forma imprevisível e não exclusivamente em situações determinadas. Alguns sintomas físicos levam o sujeito a desenvolver uma preocupação quanto ao medo de morte, de enlouquecimento e de perda de controle da situação. Tais sintomas incluem distúrbios cardiorrespiratórios – palpitações ou taquicardia, sensação de asfixia, de falta de ar e de sufocamento — calafrios, sudorese, tremores, desconforto ou dores abdominais, vertigem, náusea etc. Também podem aparecer sintomas de desrealização ou despersonalização. Todo este quadro pode ou não estar acompanhado de agora fobia. Quanto ao estabelecimento do diagnóstico de transtorno do pânico, os ataques devem apresentar frequência e características particulares. Os ataques podem aparecer numa variedade de transtornos de ansiedade; é crucial, para a realização do diagnóstico diferencial, observar o contexto em que o ataque e os sintomas ocorrem.

Está claro que a psicopatologia que se reestrutura nestes últimos anos é francamente tendente e acordada com a força de naturalização do biológico. É marcada por esquecimento e negação de suas influencias históricas, como por exemplo, suas correntes fenomenológica e psicanalítica; muito embora a psicopatologia fundamental se esmere em preservar um lugar para a psicanálise; entretanto, este lugar é um lugar de comunhão conveniente, onde muitas vezes os paradoxos e aporias dos discursos e das práticas fiquem intencionalmente abafados, esmaecidos ou mesmo obnubilados; o termo obnubilado é utilizado aqui como gracejo na dança das palavras. Palavra que representa e não representa coisa simultaneamente. Esfumaçamento do pensamento e turvação da visão. É preciso chamar o arqueólogo.

De toda esta borbulhante profusão sintomatológica do transtorno do pânico uma aguça particularmente a atenção. Trata-se desta irrupção de impressão iminente de morte de que falam os adeptos. Claro está que esse sintoma é uma figuração da força intensiva quando da irrupção da descarga e seus desdobramentos no corpo. E a sequencia que advém da presentificação dos ataques corresponde a um destino acuado de simbolização, onde os acometidos passam a ter “medo do medo desta sensação iminente de morte”. E não seria este um clamor para “retirar dos olhos” o embate com a finitude? Pois é, isto até parece uma ressurgência encrustada no corpo daquilo que é próprio da riqueza da modernidade, o confronto com a finitude. O desafio clínico que aqui se impõe, parece, é sustentar toda essa fantasmagoria até que pelos deslizos de significação seja possível encontrar um “mundo outro”, reinvenção de vida; um eu menos centrado. Entre represamentos e deslizamentos é preciso sustentar a angústia. É preciso que haja desejo de resistir aos simulacros da infinitude, o excesso de medicalização.

3.2.3 Estertores para a angústia: O Stress na clínica médica

Hans Selye foi o primeiro estudioso que tentou definir o estresse, atendo-se à sua dimensão biológica. De acordo com ele (1959), o estresse é um elemento inerente a toda doença, que produz certas modificações na estrutura e na composição química do corpo, as quais podem ser observadas e mensuradas. O estresse é o estado que se manifesta através da Síndrome Geral da Adaptação (SGA). Esta compreende: dilatação do córtex da suprarrenal, atrofia dos órgãos e linfáticos e úlceras gastrointestinais, além de perda de peso e outras alterações. A SGA é um conjunto de respostas não específicas a uma lesão e desenvolve-se em três fases: Primeiro, uma fase de alarme, caracterizada por manifestações agudas; segundo, uma fase de resistência, quando as manifestações agudas desaparecem; e, em terceiro lugar a fase denominada de exaustão, momento em que ocorre um retorno das reações da primeira fase e pode ocorrer o colapso do organismo. Selye afirma que o estresse pode ser encontrado em qualquer uma das três fases, embora suas manifestações sejam diferentes ao longo do tempo. Além disso, não é necessário que as três fases se desenvolvam para haver o registro da síndrome, uma vez que somente o estresse mais grave leva à fase de exaustão e à morte. O Stress pós-traumático foi a primeira síndrome no campo da medicina aquilatada por vários sintomas de angústia. Desenvolver essa ideia de forma

histórica de tal forma que remeta ao campo da clínica na medicina moderna; tentar circunscrever, a partir desta síndrome, falar da diferença na linguagem médica, a diferença entre o ver e o dizer. Como fica a questão do sintoma de angústia nessa linguagem? Onde está a finitude no Stress?

É possível inferir que a constituição do conceito de estresse na medicina, em especial na psiquiatria, tenha sido um discurso que aparece na clínica médica como efeitos orgânicos de questões traumáticas. Imprescindível esclarecer que, em pesquisa no campo psiquiátrico verificou-se uma interlocução das concepções psicológicas na sistematização não somente do conceito, mas em sua classificação psicopatológica desde o início dos DSM.

Em outras palavras, a angústia como experiência clínica aparece na medicina moderna travestida, ou melhor, utilizando as vestes de uma síndrome oriunda das grandes guerras mundiais denominadas “Coração de Soldado”, síndrome correlata ao que posteriormente foi denominada nas especificidades da psiquiatria de STRESS.

Lacan, no Seminário X, dedica — jocosamente — um pouco de seu tempo ao esclarecimento sobre abordagem experimental do problema da angústia. Para tanto, descreveu as neuroses enfatizadas por Pavlov. Explica como é processado o condicionamento animal. “Aquilo que se obtém, condicionado, adestrado nas respostas do organismo, permite-nos colocá-lo em condições de responder simultaneamente de duas maneiras opostas, com isso gerando, digamos, uma espécie de perplexidade orgânica, a qual foi denominada estresse”.

Procurar referencia de Seille em *Doença Mental e Psicologia*. Ele fala da experiência da angústia como reação total do organismo. Ele foi uma revolução no campo da medicina moderna. Seille produziu um modelo endócrino de leitura do organismo (hormonal). Sua teoria de adaptação do organismo ao meio. O Stress é uma corruptela do discurso do Seille. Demonstrar o Stress por essa via.

Posteriormente e com tal novo olhar médico já sedimentado, a angústia aparece por primeira vez como alvo de interesse clínico da medicina travestido por uma síndrome denominada “coração de soldado”¹⁴⁰, nome dado durante a Guerra Civil Norte-Americana(1871) a uma síndrome correlata ao que, posteriormente, viria a ser denominado transtorno de stress-pós-traumático; experiência de intensidade arrebatadora e desgovernada do organismo, que promovia no corpo uma espécie de curto-circuito. O texto de 1871 de Jacob Da Costa, “On Irritable Heart”

¹⁴⁰KAPLAN, H., SADOCK, B., GREEB, J. **Compêndio de Psiquiatria: Ciências de Comportamento e Psiquiatria Clínica**. 7ed. Porto Alegre: Artmed, 1997.

(Do Coração irritável), descrevia o comportamento dos soldados oriundos de campo de batalha. Na Primeira Guerra Mundial, a síndrome foi chamada de “Choque da Granada” e especulou-se que resultava de trauma cerebral causado pela explosão de bombas. Os veteranos da Segunda Guerra Mundial, sobreviventes dos campos de concentração nazistas e sobreviventes dos bombardeios atômicos no Japão apresentavam sintomas similares, ocasionalmente, chamados de neurose de combate ou fadiga operacional. Assim, esse tipo de crise passa a ser um acontecimento observável no indivíduo submetido à experiência da técnica de exame, ou seja, submetido como objeto de observação e intervenção no campo da medicina psiquiátrica.

3.2.4 Doença como metáfora: A violência do imaginário do câncer

Suzan Sontag¹⁴¹ disserta com muita agudeza sobre a doença como metáfora; mais especificamente, seu trabalho sobre as metáforas do câncer objetivam a elucidação das mesmas e a conseqüente libertação de seu jugo. Mas o que isto quer dizer? Quer dizer que a autora não considera a doença a sua metáfora e que a maneira mais saudável de se estar doente é a que se impõe como mais resistente à sua metáfora. Entretanto, como a própria elucida em sua tese —é quase impossível fixar residência no reino dos doentes sem ter sido previamente influenciado pelas metáforas lúgubres com que esse reino foi pintado.

A tese de Sontag aproxima duas doenças – a tuberculose e o câncer – pela semelhança de terem sido tolhidas pelos adereços da metáfora. Ambas foram consideradas enfermidades intratáveis e caprichosas em tempos onde a medicina moderna dava crédito a sua face onipotente de que todas as doenças, em tese, poderiam ser curadas. Vejamos, então, as especificidades metafóricas do câncer inseridas na perspectiva histórica da autora.

O primeiro ponto que salta aos olhos é o de que o câncer representa o papel de uma doença vivenciada como uma invasão cruel e secreta, uma vez que sua etiologia ainda não está tão clara e seu tratamento tão eficaz. Neste sentido, o câncer ainda desperta variedades de pavor completamente antiquadas. Segundo a perspectiva apresentada, qualquer enfermidade tida como um mistério e temida de modo bastante incisiva será considerada moralmente, se não literalmente, contagiosa.

¹⁴¹SONTAG, S. **Doença como metáfora: AIDS e suas metáforas**. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

“Os próprios nomes de tais doenças são tidos como portadores de um poder mágico. [...]. E Karl Menninger observou (em *The vital balance*) que a própria palavra *câncer* é vista como capaz de matar certos pacientes que não sucumbiram (tão rapidamente) ao mal de que padecem [...]. O doutor Manninger recomenda que os médicos em geral abandonem *nomes e rótulos*, o que significaria, a rigor, aumentar a dissimulação e o paternalismo da medicina. Não é, em si, o ato de nomear que é pejorativo ou condenatório, mas sim o nome *câncer*. Enquanto essa enfermidade em particular for tratada como um predador invencível e maligno, e não só como uma doença, a maioria das pessoas com câncer se sentirá de fato desmoralizada ao saber que doença tem. A solução não pode estar em deixar de contar a verdade para os pacientes de câncer, mas sim retificar o conceito da doença, desmistificá-la (Sontag, 1977/207,p.13).

Assim, desde a antiguidade tardia até uma época bem recente, tuberculose era tipologicamente-câncer. E o câncer, a exemplo da tuberculose, foi descrito como um processo em que o corpo é consumido. As concepções modernas das duas enfermidades não puderam formar-se antes do advento da patologia celular.

Paralelo às metáforas sobre o câncer que assolam, ainda, o imaginário da modernidade tardia, passo a descrever um tipo de fenômeno estudado no âmbito da biologia e da medicina genética, a apoptose. Esta é uma espécie de suicídio celular. Seria um sinal pequeno que define ou que decide o suicídio alimentar de uma célula, depois das suas funções e finalmente do próprio organismo. Interessante é que a apoptose está presente desde os primeiros momentos da vida, por exemplo, na embriogênese; o indivíduo decide quais deverão morrer para que o embrião se mostre. E também, simultaneamente, ela está presente nos processos cancerígenos; quando as células ignoram a apoptose, multiplicam-se e se proliferam de modo incontinuo, recusando-se a autodestruição. Nesses casos é possível dizer: a apoptose tanto constrói quanto destrói o corpo. Seguindo esses argumentos é possível dizer se ou quando seremos capazes de com precisão medir os sinais da apoptose. Assim, o homem almeja ser capaz de controlar a morte. A morte passa a ser pensada como uma contingência. Desta forma, articulados com a biotecnologia, temos um homem que se pretende superpotente. Quanta grandeza e desejo de infinitude! No cerne desta cena, o mal ainda se encontra encarnado na doença e na morte a serem erradicadas.

Marcadores cancerígenos. Ambição da medicina de dominar a morte; a morte — finitude às avessas; é uma inversão no sentido de pensar a morte. A finitude é o confronto fundamental, inclusive na atualidade; entretanto, nestes nossos dias, na medicina impera uma radicalização do

desejo de imortalidade. O que se verifica com a experimentação de biotecnologias aliadas à apoptose.

Dizer e intervir na clínica. Parece que a grandiosidade de Canguilhem se opõe a isso descrito acima; experimentamos, na atualidade da medicina uma espécie de megalomania aliada à tecnologia e incidindo concretamente e alterando a santíssima trindade - vida, morte, doença. Esse é o gancho com a arqueologia da clínica, o último de Foucault e a ideia de doença como metáfora. Assim, por um lado deslizo em pensamentos sobre a clínica em casos de doença grave e a pulsão anarquista via o laço transferencial. Por outro lado, faço uma reflexão crítica utilizando Foucault, Canguilhem e Sontag que ruma em oposição ao excesso de controle sobre a vida.

4 LACAN E HEIDEGGER: A ANGÚSTIA EM QUESTÃO

4.1 O DISCURSO DE LACAN SOBRE ANGÚSTIA

4.1.1 Angústia entre reais e realidade

A fim de elucidar as posições do discurso de Lacan sobre angústia, fez-se necessário operar distinções entre as nuances ou evolução da concepção de real em seu discurso. Isto porque o real de que nos fala Lacan no Seminário X¹⁴², não nos parece, em absoluto, com a sua concepção primeira, aquela que vigorou em seus artigos – *Para Além do “Princípio de Realidade”*¹⁴³ – do real como realidade. Então, como já anunciamos na introdução deste item, as contribuições importantíssimas de Lacan a respeito da angústia encontram-se amalgamadas a duas noções ímpares, por um lado o objeto pequeno a – também denominado objeto causa -, por outro este real, cujo estatuto parece cambiante ao longo de seu discurso, – Real que não é cena e tampouco mundo (apesar de comprimi-lo) -, mas é impossível! Pois, trata-se, aqui, de tentar tangenciar racionalidades ao impossível, a fim de que este não se torne questão de Fé!

No texto de 1936, acima mencionado, o sintoma tem significação Real. Aqui, a experiência psicanalítica, sob sua ótica, enfatiza a imagem como o fundamental dessa experiência. Na medida, porém, em que o simbólico passa a primeiro plano, o Imaginário perde seu Status, e, como corolário, a experiência psicanalítica assume a ordem do Simbólico e o Real irá dialogar com ele. Então, neste texto de 1936, o Real está próximo da noção de realidade – é o impossível.

Para Além do princípio de realidade é um texto importante sobre o ponto de vista da valorização da imaginação como lugar organizador da realidade psíquica. A experiência é constitutiva da realidade psíquica. O ato analítico é uma experiência; o que se repete é o complexo, é a imago (a imago modela e captura o sujeito). Aqui, Lacan positiva a ideia de “complexo”. Sua perspectiva é de que o sujeito é capturado por uma imago. Entretanto, a imago

¹⁴²LACAN, Jacques. (1963) **A angústia**. Seminário X. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor. 2005.

¹⁴³-Lacan, J.(1936). **Para Além do princípio de realidade**. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1998.

não são os “clichês” de Freud; ela possui uma categorização mais ampla. O percurso é fundamentado a partir da imago para as construções reais dessa imagem; o campo que Lacan trabalha é com o da fenomenologia de Hegel mais do que de Husserl; o sujeito dirige sua palavra ao outro; esse é um modelo da interlocução humana – A relação psicanalítica se dá entre analista (mestre) e analisando (servo). Portanto, a ideia fundamental é da experiência e não a do experimento; e isto Lacan retira da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. É, também, um texto muito marcado pela Fenomenologia de Husserl. Neste sentido, Lacan utiliza a categoria de *intenção* e utiliza a ideia de *vivência*.

O que aparece como repetição é a maneira como o sujeito se organizou e chegou a determinados impasses. A experiência analítica leva a esse confronto dos impasses. Se o sujeito é capturado por imagens, ele é alienado; a experiência analítica tenta retificar esse sistema alienante de captura. Nesse contexto Lacan está marcado pelo pensamento hegeliano e marxista. Como argumentou Birman¹⁴⁴ com muita propriedade, “*não se pode ler esse texto fora do contexto histórico dos anos 30; existem muitas marcas do pensamento hegeliano e marxista; à exemplo da teoria da alienação social*”. Alienação psíquica como uma forma de equivalência com a alienação social; nesse texto está muito próximo à escola de Frankfurt; Lacan força a aproximação dos termos alienação mental e social.

Lacan reconhece que a transferência é basicamente negativa, isto porque, sob a perspectiva do amor de si, precisar de alguém é uma experiência de humilhação. O momento inicial da análise o sujeito se esforça para equacionar imagos que se repetem. A repetição se encontra no centro da experiência psicanalítica. Lacan propõe um modelo de metapsicologia que valoriza a tópica, a dinâmica (libido substancialista) e desqualifica a dimensão econômica. Isto porque o conceito de pulsão é deixado de lado, uma vez que ele entende que isso é uma categoria materialista. A partir de 64 Lacan retoma seu interesse pela categoria de pulsão.

Após a síntese realizada em torno dos principais conteúdos de *Para Além do princípio de realidade*, o que parece efetivo de afirmar em torno a dimensão de Real aí embutido, neste começo de percurso de Lacan, é que se encontra marcado pela “Fenomenologia do espírito” de Hegel. O Real que Lacan descreve nesse texto é o Real de Hegel; ou seja, onde impera a máxima de que *todo real é racional*.

¹⁴⁴Disciplina do curso de Doutorado em Teoria Psicanalítica, sob o título de **A Repetição**. UFRJ, 2010.

Em relação ao Seminário III, – *As psicoses* -de 1956, o Real é nomeado como o que volta sempre ao mesmo lugar, como os astros, as estrelas. Aqui também, com as suas contribuições ao conceito de Verwerfung de Freud, o Real vai ser por ele definido como o que escapa à simbolização: “Na relação do sujeito com o símbolo, há a possibilidade de uma Verwerfung primitiva, ou seja, que alguma coisa não seja simbolizada, que vai se manifestar no Real” (LACAN, 1955/1992, p. 98).

O Seminário IV – A relação de objeto, Lacan enuncia que o real é pleno, basta a si mesmo. Entretanto, é neste Seminário que Lacan concebe a ideia de falta de objeto. Esta noção emerge a partir da reflexão dialética dos princípios do prazer e realidade, enaltecendo a concepção de falta. Apesar de algumas instituições psicanalíticas que atestavam em favor do objeto ideal, para onde deveriam convergir as relações sexuais e fraternais.

Assim, Lacan dá seu testemunho: “*a relação central de objeto, aquela que é dinamicamente criadora, é a da falta*¹⁴⁵”.

Lacan, no Seminário VII – *A Ética da Psicanálise*¹⁴⁶, logo ao início do capítulo II, *Prazer e Realidade*, declara a sua tese: a de que a lei moral, o mandamento moral, a presença da instância moral, é aquilo por meio do qual pela via do simbólico, se presentifica o real – o real como tal, o peso do real. E, sobre essa enunciação, implica que a lei moral se afirma contra o prazer. Aí Lacan complexifica substancialmente sua tese:

[...] bem sentimos também que falar do real a respeito da lei moral parece colocar em questão o valor do que integramos habitualmente no vocábulo de ideal. Tampouco em nada procurarei, por enquanto, afiar de outra maneira o gume do que aqui lhes trago, pois o que pode constituir o alcance desta visada resulta justamente do sentido a conferir, na ordem das categorias que lhes ensino em função de nossa práxis de analistas, a esse termo de real (LACAN, 1960/1997, p.31).

Este Seminário denota a defesa definitiva da tese de Lacan de que a psicanálise é uma ética e não uma ciência. É um ponto importante de deslocamento em seu pensamento; entretanto, esta tese não esteve posta desde o início em seus escritos; a exemplo dos textos *Complexos familiares*¹⁴⁷ e *Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia*¹⁴⁸, que discorrem

¹⁴⁵LACAN, J. (1956/1957) **Seminário IV – a relação de objeto**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1995.

¹⁴⁶LACAN, J. (1959) **Seminário VII – A ética da psicanálise**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997.

¹⁴⁷LACAN, J.(1938) **Complexos familiares**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2ed., 1990.

sobre a função normativa de Édipo. Neste sentido, destaca-se uma moral normativa decorrente do discurso da ciência. Portanto, neste tempo, Lacan ainda se encontraria sob os auspícios de certa credulidade científica. O período do pensamento de Lacan onde reinava a defesa da psicanálise como ciência se alastrou, sobretudo, na década de 40, etapa a qual se respaldava numa referência ao biológico e reverência ao imaginário. A partir de 1953, especificamente em *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*¹⁴⁹, ele passa a atestar, veementemente, sua defesa em direção à psicanálise enquanto ética.

No programa proposto a este *Seminário da Ética da Psicanálise* Lacan implica a ética da clínica psicanalítica ao Real da experiência. Isto parece conferir um contorno privilegiado ao registro do Real em detrimento ao Imaginário e ao Simbólico na experiência analítica. Aqui, é possível conferir, então, um ponto de declínio em relação a potente valorização que Lacan conferia ao Simbólico; ele deixa de apreender o Real da experiência psicanalítica em sua totalidade. Mas este Real já não é pleno. Ele é “*o que retorna sempre ao mesmo lugar*”. Enfim, no discurso da ética em Lacan ocorre um deslocamento da interpretação para o ato. O real teria a ver com o ato e não com o discurso.

Enfim, este Seminário é de extrema importância e de rara beleza na medida em que há um debruçar-se sobre os textos freudianos do *Projeto para uma psicologia científica* (1895) e *O mal-estar na civilização* (1930), sobretudo deste último, que revela as fâcias da angústia – seja na dor trágica da existência dos modernos marcados pelo horror do traumático e do desamparo de base, seja no sentimento de culpa, este incômodo impertinente que não pode, efetivamente, ser elidido da experiência ética e, por isso mesmo, clínica. Esta clínica psicanalítica construída a expensas do malogro trágico da modernidade. Finita é a vida, seja no real da morte ou na dor do amor. Haver-se com isto! Essa é uma experiência ética.

No capítulo sete do Seminário X, Lacan estabelece que o real seria uma ideia que esta para além da ideia de objetividade. É preciso para tal deslocamento para o ato esta formalização¹⁵⁰. É possível falar em cálculo de gozo? É preciso o cálculo do gozo para o ato ou o real?

¹⁴⁸LACAN, J.(1950) **Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia**. In: Escritos. Rio de Janeiro. Campo freudiano no Brasil. Zahar, 1998 p.148-151.

¹⁴⁹LACAN, J.(1953) **Função e campo da fala e da linguagem**. In: Escritos. Rio de Janeiro. Campo freudiano no Brasil. Zahar, 1998 p. 238-324.

¹⁵⁰Questionamentos do grupo de estudos sobre o Seminário X; encontro do dia 30/05/2014.

O que é o objeto *pequeno a* e o que ele tem a ver com o real?

4.1.2 A centralidade da falta e a dimensão de causa, o objeto a

O discurso de Lacan em torno à dimensão teórico-clínica da psicanálise apresenta a marca específica da falta, ele constrói uma verdadeira “filosofia da falta”, o que concerne a esta um lugar central na noção de objeto. Ou seja, nesta centralidade radical da falta é dimensionado um objeto que a inclui. É este percurso que abre lugar ao conceito de objeto a. Tal conceito adquire extrema importância na teoria e na prática psicanalítica e é formalizado, em um primeiro momento por Lacan, em seu texto nos *Escritos: Subversão do sujeito e dialética do desejo*, em 1960, e posteriormente em *O Seminário X- A Angústia*, em 1963.

O início do Seminário X porta uma enunciação sobre a pertinência fundamental da angústia com o desejo do Outro. Isto implica na assunção de que o paradigma norteador deste Seminário correlaciona o desejo do Outro sobre o Eu (sujeito). De certa forma, isto implicaria na aceitação da emergência da angústia condicionada à submissão de que o desejo do sujeito é do Outro. Em outras palavras, a questão clássica do *Che vuoi? (o que quer ele de mim?)*, tem a marca deste dizer acima, ou seja, desta relação intrincada entre o Eu e o Grande Outro. Dito de outra forma, o eu deseja saber o que o Outro deseja deste mim. Este paradigma posto, o que daí se deriva é que toda relação do sujeito com o objeto é mediada pelo Grande Outro; e mais, não há possibilidade de circulação do objeto sem a relação com o Grande Outro. Além do mais, neste preâmbulo, Lacan deixa claro que este Outro, que faz furo no A, encontra-se marcado por uma falta que somente aparece neste seminário divisor de águas de 1963. Assim como a concepção de inconsciente – tesouro do significante – carrega a marca do caráter transindividual na medida em que está sempre referido a este Outro.

[...] projetar de antemão uma formulação que lhes indicasse a relação essencial da angústia com o desejo do Outro (LACAN, 1963/2005, p.13).

É exatamente neste preâmbulo que Lacan, ao atrelar o desejo ao do Outro, que ingressa, paulatinamente, a apresentar distinções entre seu pensamento próprio e o pensamento de Hegel sobre o desejo a partir da *Fenomenologia do Espírito*; isto não descarta, é verdade, uma

influencia muito forte do pensamento do filósofo sobre Lacan quanto ao tema. Lacan utiliza o termo *salto* para marcar tais distinções concernentes à função do desejo em Hegel. Assim, Lacan lança o ponto crítico:

[...] que em Hegel, no que concerne à dependência de meu desejo em relação ao desejante que é o Outro, lido como Outro, da maneira mais segura e mais articulada, como consciência. O Outro é aquele que me vê.

Tal oposição a este desígnio de Hegel do desejo na base do “*puro prestígio*” em *A Fenomenologia do Espírito*, como aquele que vê o sujeito, Lacan atesta pela causa dos analistas e, portanto, de sua própria causa:

Para Lacan, porque Lacan é analista, o Outro existe como inconsciência constituída como tal. O Outro concerne a meu desejo na medida do que lhe falta e de que ele não sabe. É no nível do que lhe falta e do qual ele não sabe que sou implicado na medida mais pregnante, porque, para mim, não há outro desvio para descobrir o que me falta como objeto de meu desejo (LACAN, 1963/2005, p. 33).

Desta forma, Lacan conclui que o sujeito não tem acesso ao próprio desejo e, além disto, não há sustentação possível do desejo que tenha referência a qualquer objeto, salvo na medida em que esteja acoplado ao \$ (sujeito barrado), uma vez que este expressaria a dependência necessária do sujeito em relação ao Outro como tal.

No início, ainda, deste Seminário X, quando seu discurso se encontra voltado para as elucubrações a respeito do lugar da angústia em sua relação com aquilo que ele denominou *Erotologia* – para dizer que se trata do desejo, Lacan parece apontar certa oposição do pensamento oriundo do existencialismo de Heidegger à filosofia da história a partir de Hegel. As ideias existenciais da angústia marcariam certa oposição entre a história e a dialética¹⁵¹. Apareceria, então, uma ruptura entre essas duas tradições. Lacan nesta articulação associa o pensamento do Ser-para-a-morte à dimensão do *cuidado* em seu sentido ético, o que na interpretação de Birman apresenta uma correlação de equivalência com o *Cuidado de si* no pensamento de Michael Foucault. Assim, imbuída desta dimensão de cuidado, transcrevo a interpretação de Lacan: “O Ser-para-a-morte, para chamá-lo por seu nome, que é a via de acesso

¹⁵¹Discussões ocorridas na primeira aula do grupo de estudos sobre o Seminário da Angústia, coordenado pelo prof. Joel Birman, ocorrida em 2013.

pela qual Heidegger, em seu discurso interrompido, leva-nos a sua enigmática interrogação sobre o ser do ente, na verdade não passa pela angústia. A referência vivida da questão heideggeriana, que ele nomeou, é fundamental, é de todos, é a do se do sujeito indeterminado, é a da totalidade/omnitude do cotidiano humano, é o *cuidado*. Nessas condições, é claro, não mais do que o próprio cuidado, ela não nos pode ser estranha”. (LACAN, 1963/2005, p. 16)

Como já assinalado no capítulo referente ao discurso de Freud em torno da angústia, em seus escritos finais¹⁵², esta se encontra ligada a perda balizada pela operação de separação. Separação que incide sobre o primeiro objeto de amor e que não cessa de repetir nas relações de objeto posteriores. Isto marca a parcialidade dos objetos e a busca incessante pela satisfação total, mítica, que nunca é realizada. Assim, é possível falar do objeto que representa a Coisa¹⁵³, um objeto sempre outro.

Assim, Lacan no *Seminário IV – A relação de objeto-*, marcado por ser um exímio freudiano, percorreu uma gama substancial de textos do mestre de Viena com o propósito de enfatizar a dimensão de falta do objeto. Uma de suas primeiras colocações é de que o objeto não é harmonioso para o sujeito. Vejamos a que isto se refere, na medida em que, este mesmo objeto é apreendido na busca pelo objeto perdido. Este objeto em questão não é o objeto genital da suposta maturidade; ele corresponde a um estágio avançado da maturação pulsional, é um objeto reencontrado, objeto reencontrado do primeiro desmane, o objeto que foi inicialmente o ponto de ligação das primeiras satisfações da criança. Assim, como explicitado muito claramente, existe uma nostalgia que liga o sujeito ao objeto perdido. E tal dialética de busca, operador responsável por impor ao procurado uma forma outra de ser procurado que a do que será encontrado. Ou seja, “*É através da busca de uma satisfação passada e ultrapassada que o novo objeto é procurado, e que não é reencontrado e apreendido noutra parte que não no ponto onde se procura*” (Lacan, 1956-1957/1995, p.13).

A ênfase que atribui ao objeto da pulsão, obviamente que retrata uma retomada direta de Freud¹⁵⁴, é que por ser variável não está fadada a satisfação, demarca o rumo à falta reincidente na noção freudiana de objeto. É exatamente o que abunda em direção à construção consistente da falta, temática que interessa a Lacan de forma muito especial.

¹⁵²FREUD, S. **Inibição, sintoma e angústia e Conferencia 32**

¹⁵³A Coisa freudiana é a Das Ding cuja referencia se encontra em **O projeto para uma psicologia científica**. A Coisa está relacionada às reflexões filosóficas de Kant e Heidegger.

¹⁵⁴- Neste caso, seu discurso está remetido aos **Três ensaios para uma teoria da sexualidade** (1905).

Em o *Seminário VII – A ética da psicanálise* (1959), a falta aparece como origem ou fundamento, articulada a partir da concepção de *Das Ding*. Desta forma, a falta não é relativa a um objeto primordial, ela se encontra na origem da experiência do desejo, ou seja, é causa, é condição de possibilidade do mesmo, configura-se como uma falta central no registro do desejo, consistindo em centro e índice de exterioridade a um só tempo.

Das Ding é o “Outro pré-histórico impossível de se esquecer”. Assim, a Coisa é situada, nesse momento, como fora do significado e anterior ao recalque. No nível das representações inconscientes (*vorstellungen*), a Coisa não é nada, porém, literalmente, ela não é, distingue-se justamente como ausente e alheia, alguma coisa que só no nível do inconsciente uma representação a representa. Nessa direção, a falta passa ser tomada como condição de possibilidade da mesma, a qual define, para a psicanálise, o terreno em que a trama do objeto se desenrola. Em razão disso, Lacan propõe o que há em *das Ding* é o verdadeiro segredo.

Lacan sustenta um percurso da falta do objeto e acabará por conceber um objeto da falta. A partir do conceito de *das Ding*, Lacan nomeia o objeto *a*, que se constitui como vazio, encarnando o lugar de resto e função de causa de desejo. Lacan no *Seminário X* vai mais além, dizendo de um objeto anterior ao desejo, o objeto *a*, que seria a causa do desejo, ou seja, quando desejamos, desejamos algo, esse algo se remete ao objeto *a*.

4.1.3 Onde está o pequenino *a*?

Aos leitores do *Seminário X – A Angústia* dedico este item, cujo título retrata uma dimensão humorística, nem por isso menos amorosa, do pequeno, soberano e enigmático objeto *a*.

Lacan, a partir do desenvolvimento do fenômeno da angústia, trabalha o conceito de objeto *a*. Ele infere que é somente a partir da angústia que se pode ter acesso a tradução subjetiva de *a*. A angústia é um afeto que surge “quando no lugar da falta, representada por $(-y)$ e correlata em outro lugar ao *a*, aparecesse algo, e, assim, a falta viria a faltar. Esse lugar $(-y)$, sendo colocado como lugar da angústia, constitui certo vazio, que nos é estruturante e é necessário preservar, apoio dado pela falta. Quando algo se manifesta nesse lugar, nos desorientamos. E é na medida em que esse vazio é visado, vazio esse delimitado por uma borda, uma hiância, lugar de

onde se mostra o limite da imagem especular, que nos deparamos também com o lugar de eleição da angústia. Isso que surge, nesse lugar da falta, particular para cada sujeito, é algo que advém à partir de uma demanda neurótica, um engodo.

Nesse lugar de, $i'(a)$, no Outro, no lugar do Outro, perfila-se uma imagem apenas refletida de nós mesmos. Ela é autenticada pelo Outro, porém já é problemática, ou até falaciosa. Essa imagem caracteriza-se por uma falta, isto é, pelo fato de o que é convocado não pode aparecer. Ela orienta e polariza o desejo, tem para com ele a função de captação. Nela, o desejo não está apenas velado, mas essencialmente relacionado com uma ausência. Essa ausência é também a possibilidade de uma aparição, ordenada por uma presença que está em outro lugar. Tal presença comanda isso muito de perto, mas o faz de onde é inapreensível para o sujeito. Como lhes indiquei, a presença em questão é a do a , o objeto na função que ele exerce na fantasia (LACAN, 1963/2005 p. 55).

Lacan insere a crítica para pensar no objeto a ; uma crítica referida a teoria do conhecimento; especificamente na relação sujeito-objeto, qual seja, o sujeito que conhece por um lado, e o objeto conhecido por outro. Sua crítica parece incidir sobre a perspectiva de Kant relativa ao a priori do tempo e espaço'. Não é a partir desta perspectiva clássica que o objeto pequeno a pode ser trabalhado. Lacan teve que romper com essa referência a uma teoria do conhecimento, assim como com a ideia de objetividade. A ideia de real para Lacan, neste seminário, está para além da ideia de objetividade. A respeito do Real neste Seminário da angústia já nos reportamos no item anterior. Assim, Lacan nos reafirma:

Do mesmo modo, designar esse pequeno a pelo termo [objeto] é fazer um uso metafórico dessa palavra, uma vez que ela é tomada de empréstimo da relação sujeito-objeto, a partir da qual se constitui o termo [objeto]. Ele é certamente apropriado para designar a função geral da objetividade, mas aquilo de que temos que falar mediante o termo a é, justamente, um objeto externo a qualquer definição possível da objetividade (LACAN, 1963/2005, p.99).

Lacan cria ideias abstratas para conceituar a narrativa. Concepção epistemológica mais ampla. Ele faz um trabalho de conceituação; inventa o objeto pequeno a . Ele fala da ordem da conceituação que está iniciando que é a formalização, uma outra etapa da conceituação. Existem outras maneiras de falar do pequeno a ? — O formalismo lógico-matemático foi importante?

Lacan tentou uma universalização científica pela matemática. — Mesmo quando Lacan pensa o objeto pequeno a ele está trabalhando em um quadro universalizável — Este seria um meio do caminho: passagem da ciência para ética.

No discurso da ética em Lacan ocorre um deslocamento da interpretação para o ato. O real tem a ver com o ato e não com o discurso. É preciso para tal deslocamento para o ato esta formalização¹⁵⁵. É possível falar em cálculo de gozo? É preciso o cálculo do gozo para o ato ou o real?

O objeto do desejo é o mesmo que o da angústia. São a face e o verso do mesmo problema. Objeto causa de desejo é ao mesmo tempo o objeto que causa angústia. Sinal como o objeto a em sua generalidade.

Sempre que o sujeito está ameaçado de desaparecer a angústia é colocada. Angústia é sempre ameaça de desaparecimento (*Fading*¹⁵⁶) do sujeito. A referência de Lacan não é a nosografia e sim a experiência. Referida à experiência da castração.

Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise parece reafirmar a tese de Lacan sobre a pressuposição do discurso da ciência enquanto anterioridade que possibilitou a emergência do sujeito da psicanálise. Esta é uma tese em resposta ao que teria desaparecido com o discurso da ciência. Assim, a psicanálise traz de volta aquilo que o discurso da ciência pôs em suspenso ou apagou que é o próprio sujeito. O discurso da ciência, representada por Descartes, encontra-se em oposição ao discurso freudiano; e isto Lacan já teria destacado em seus escritos anteriores e é reafirmado neste Seminário. Se oposição indica uma ruptura demasiado forte, ao menos Lacan as indica como dissimetria:

É aqui que se revela a dissimetria entre Freud e Descartes. Ela não está de modo algum no encaminhamento inicial da certeza fundada do sujeito. Ela se prende a que, nesse campo do inconsciente, o sujeito está em casa. E é porque Freud lhe afirma a certeza que se faz o progresso pelo qual ele muda o mundo para nós (LACAN, 1964/1998, p.39).

Lacan se reporta ao inconsciente neste Seminário XI de diferentes e anteriores maneiras, mas a fundamental que é introduzida aqui é o inconsciente como pulsátil; ou seja, uma máquina

¹⁵⁵Questionamentos do grupo de estudos sobre o Seminário X; encontro do dia 30/05/2014.

¹⁵⁶Evanescência, desaparecimento. Termo cunhado por Ernest Jones na equivalência de *temor de desejar*. Lacan utiliza no sentido de ameaça de desaparecimento do sujeito.

de pulsação que se abre e que se fecha. O inconsciente pulsátil está associado à ideia de causa que se encontrava em construção; causa como não interpretável, sem possibilidade de rememoração. Lacan pensa na causa ligada ao objeto (pequeno a); se a causa não pode ser objeto de interpretação o inconsciente se torna ininterpretável. Neste sentido, está ideia de causa se opõe a ideia de sentido, e, por sua vez, esse inconsciente pulsátil se diferencia do inconsciente como tropeço. Assim, o inconsciente pulsátil se descaracteriza da ideia do simbólico e valoriza o real. Após 1964, ano de publicação deste Seminário, o Real não mais será redutível ao campo do sentido. Esta é uma concepção bastante divergente do real de 1936 que foi calcada sobre a tese hegeliana do *real como racional*.

A dimensão do sentido está associada ao campo da fala e da linguagem; ela tem sempre uma dimensão de aprisionamento. Pensar o inconsciente como tropeço exatamente por ser construído como uma linguagem¹⁵⁷.

Lacan (1964) em resposta a interpelação de Françoise Dolto sobre a pertinência de utilização dos estágios para se referir as fantasias de defesa e de velamento da castração infantis, nos põe em frente à magnitude da angustia de castração. Ele afirma a angustia de castração como um fio condutor que perfuraria todas as etapas do desenvolvimento. A angustia de castração orientaria incluso as relações que antecedem a sua própria aparição (desmame, disciplina anal...). Lacan nos atesta que a angustia de castração cristaliza cada um dos momentos em uma dialética cujo centro, o olho do furacão, é o mau encontro. E sobre esse mau encontro ele diz:

O mau encontro central está no nível do sexual. Isto não quer dizer que os estágios tomam uma coloração sexual que se difundiria a partir da angustia de castração. É, ao contrário, porque essa empatia não se produz, que se fala de trauma e de cena primitiva (LACAN, 1964/1998, p.65).

4.1.4 A cena e o mundo

Esse item, *A cena e o mundo*, diz respeito ao enquadramento possível da angustia. Lacan aponta que a fantasia é uma forma de enquadre do desejo do sujeito na fórmula (\$a). A fantasia seria aquilo que estrutura o desejo; ela é o seu enquadramento na medida em que lhe oferta uma

¹⁵⁷ LACAN, J. (1953) **Função e campo da fala e da linguagem**. In: Escritos. Rio de Janeiro. Campo freudiano no Brasil. Zahar, 1998 p. 238-324.

forma; isto quer dizer, uma *misencene*. O desejo em si volátil somente aparece quando, ou melhor, só pode ser apreendido o desejo do sujeito a partir do enquadramento do desejo. Assim como qualquer sonho é, também, uma imagem enquadrada.

Da mesma forma, é enquadrado que se situa o campo da angústia. Já foi dito em item anterior que o objeto da angustia é o pequeno *a*. Entretanto, como já se pressupõe este não é um objeto perceptivo tal qual o objeto do conhecimento. Assim nos diz Lacan no Seminário X,

O que quero acentuar hoje é apenas que o horrível, o suspeito, o inquietante, tudo aquilo pelo qual traduzimos para o francês, tal como nos é possível, o magistral *unheimlich* do alemão, apresenta-se através de clarabóias. É enquadrado que se situa o campo da angústia. Assim vocês reencontram aquilo por meio do qual introduzi a discussão, ou seja, a relação da cena com o mundo (LACAN, 1963/2005, p. 85).

Segundo a arguta percepção de Lacan, o *Unheimliche* está sempre associado ao súbito, ao de repente na entrada de seu fenômeno. Ou seja, o súbito ou o repentino são, nesta situação, a dimensão própria a cena e que permite que surja aquilo que no mundo não poderia ser dito. Referindo-se ao ambiente do teatro, especificamente o momento do descortinar, o que lá expectamos não é outra coisa senão um breve momento de angustia. E, divagando neste percurso sobre o enquadramento ele afirma que sem esse tempo introdutório da angustia, rapidamente elidido pós ao que descortina, nada poderia adquirir seu valor pelo que é determinado; seja este pós cômico ou trágico. Entretanto o enquadramento da angustia não fica meramente subsumido à expectativa (constituição do hostil como tal, primeiro recurso além do desamparo), ou preparação de um sinal de alerta. A expectativa pode servir para o enquadre da angustia, mas não é indispensável.

Lacan recorre à Freud no sentido de assentimento da função de sinal de angustia. Ele toma a dimensão de sinal relacionado com o que se passa com o sujeito na relação com o objeto pequenino *a*. Assim, o sujeito entraria na relação na vacilação de *fading* designada por $\$$ (sujeito barrado) A angustia, aponta Lacan, é um sinal de certos momentos desta relação. Em outros termos de Lacan, a angustia seria enquadrada por esta função sinal que implica o *fading* nesta vacilação. Desta forma, a angústia é sempre uma ameaça de desaparecimento do sujeito. (LACAN, 1963/2005)

O que parece plausível, já que se trata aqui de circunscrever cena e mundo, é que toda cena é um enquadramento. Vejamos como Lacan opõe cena e mundo neste Seminário.

Lacan, neste seminário X, define o mundo como tudo aquilo que não está na cena; ele é o lugar do que foi recusado na cena. Como o próprio afirmou: “é o lugar onde o real se comprime” (LACAN, 1963/2005, p.130). Isto quer dizer de um lugar onde não há ficção. Entretanto este lugar do mundo não pode ser pensado nos termos de espaço. Portanto, o mundo não é o real, mas dele se aproxima; o mundo é comprimido pelo real.

No mundo você tem uma articulação do real pelo significante enquanto que o real é a matéria prima a partir do qual o sujeito constitui o mundo. Assim, existe o real, o mundo e a cena. Lacan parte do ponto de vista que é uma suposição mítica; o real que é recoberto pelo mundo significante que é constitutivo do mundo. A partir disso se é possível construir uma cena, onde o sujeito interpela e vai ser interpelado pelo grande Outro. A cena do Outro, onde o homem como sujeito tem de se constituir, assumir um lugar como aquele que porta a fala sempre numa estrutura de ficção (LACAN, 2005).

Sair da cena implica em sair da interpelação pelo Grande Outro. Quando se apaga como sujeito, apaga a historicidade. O sujeito sai da cena na passagem ao ato. Noacting out o sujeito se coloca excessivamente em cena para ser olhado ou reconhecido. O que tá em jogo é a manutenção. Na cena o Outro se transforma numa interpretação do O que você quer de mim? Isso tem relação com a fantasia do sujeito [$\$ \langle \rangle a$].

4.1.5 Função da angústia entre o acting out e a passagem ao ato

A passagem ao ato implica na concomitância da saída de cena. Lacan se detém longamente neste Seminário da angústia sobre a configuração da passagem ao ato a partir do caso da “jovem homossexual”. A passagem ao ato é instantânea; e ele revela duas condições para que a passagem ao ato se dê:

Nesse ponto, dirijo-me a alguém que me pediu para adiantar o que eu possa vir a dizer sobre a distinção entre o acting out e a passagem ao ato. Teremos de voltar a isso, mas já podemos revelar que as 2 condições essenciais do que se chama passagem ao ato realizem-se aqui. A primeira é a identificação absoluta do sujeito ao pequeno a do qual ele se reduz. É justamente o que sucede com a moça no momento do encontro. A segunda é o confronto do desejo com a lei. Aqui, trata-se do confronto com o desejo pelo pai, sobre a qual se constrói toda a conduta dela, com a lei que se faz

presente no olhar do pai. É através disso que ela se sente definitivamente identificada com o a e, ao mesmo tempo, se sente rejeitada, afastada, fora de cena. E isso, somente o abandonar-se, o deixar-se cair, pode realizar (LACAN, 1963/2005, p. 125).

O que se abole aí é o \$ (esse barrado); é isso que Lacan entende como *deixar cair* e, neste momento, somente sobrar o a. O a fica presente na passagem ao ato. A ideia do embaraço é a paralisação, a perda da mobilidade. Na passagem ao ato, em seu valor próprio, o sujeito sempre se encaminha para evadir a cena. O sujeito vira fumaça, mas retorna. A partida, como diz Lacan, é *justamente a passagem da cena para o mundo* (LACAN, 1963/2005, p. 130).

O desejo e a lei são a mesma coisa no sentido do seu objeto que é comum. Portanto, não basta nos oferecermos o consolo de que eles são, em relação uma ao outro, como os dois lados da muralha, ou como o direito e o avesso. Não é por outra razão senão torná-la sensível que tem valor o mito central que permite à psicanálise deslanchar (LACAN, 1963/2005, p.119).

Ele tá dizendo que desejo não é lei; o desejo está amarado a lei. Os dois lados de uma muralha, o direito e o avesso. Seria de imaginar que o desejo é a transgressão. O desejo e a lei são a mesma coisa. Não há desejo sem lei. A lei define a cotação do desejo. O desejo não é transgressivo. É a própria lei que instaura o desejo. Essa ideia, isso quer dizer que o desejo ao interditar o gozo constitui o desejo. O gozo é buscado através do desejo na medida em que o gozo é sempre inatingível; o que é interditado é o gozo. A lei interdita o gozo e institui o desejo. Essa é a tese de Lacan.

É a lei do desejo a da interdição também; Lacan retoma a linguagem do mito de Édipo e a lei com L maiúsculo; não é a pequena lei. Ele, às vezes, oscila entre uma e outra. A lei minúscula são as normas propriamente ditas; são as pequenas leis que não é a lei fundamental. A lei maior que definiria o campo da ética é constitutiva do desejo. O mesmo objeto que está presente na lei está no desejo; aquilo que é buscado pela lei estabelece o desejo. A lei é contra o gozo, contra o absoluto do gozo onde o desejo metonimicamente se estabelece.

4.1.6 Sobre as articulações entre Lacan e Heidegger

Este subitem anuncia, muito singelamente, algumas correlações que parecem possíveis entre os pensamentos de Lacan e Heidegger sobre as especificidades da angústia. Muito embora

tenhamos ciência da dificuldade de imprimir um lastro de equivalências entre campos distintos, o propósito deste se justifica por alguns motivos. Em primeiro lugar porque já não pactuamos com a crença que o campo do pensamento possa encontrar-se interdito por limites que afirmem sua propriedade; portanto, essa suposta zona de fronteira, que julgamos ser uma zona de indeterminação, ou melhor, tomando de empréstimo o termo de Blanchot¹⁵⁸ (e outros) – um fora¹⁵⁹, permeável por todas as suas superfícies – interna e externa -, nos autoriza a circunscrever aproximações e distanciamentos entre os pensamentos destes dois pensadores que se debruçaram e esparramaram seu olhar sobre o *entre mezzo* do século XX.

Existe ainda alguém que não incluí na série e de quem direi, já que simplesmente abordo um fundo de quadro, tocando nele de saída, que é em referência a ele que os filósofos que nos observam, no ponto a que chegamos, podem dizer a si mesmos: estarão os psicanalistas à altura do que fazemos da angústia? Existe Heidegger. Com meu trocadilho sobre a palavra lançar [jeter], foi dele e de sua derrelição original que mais me aproximei (LACAN, 1963/2005, p. 16).

A partir de 1953, Lacan sugere a revelação do ser pela linguagem; neste sentido, o ser equivaleria ao inconsciente. As formações do inconsciente como os sonhos, atos falhos, chistes e sintomas seriam os veículos através dos quais o ser se revela. Essa abertura e fechamento do inconsciente se dariam por tropeços. Esta é a perspectiva que Lacan assume apoiada no Logos, após ter sido antecedida por uma concepção de linguagem que configurava uma mediação entre sujeitos, apoiada na dialética do reconhecimento de Hegel.

Esta forma de abordar e pensar o inconsciente se aproxima muito do que Heidegger retratou sobre o caminho da verdade do ser. Segundo ele, o ser se retrai, se camufla e se retira entre velamentos e desvelamentos; ou seja, esses movimentos de aparição e retração são processados nas tensões e diferenças entre ser e ente.

A errância, através da qual o homem se movimenta, não é algo semelhante a um fosso ao longo do qual o homem caminha e no qual cai de vez em quando. Pelo contrário, a errância é o espaço do jogo deste vaivém, no qual a ek – sistência in-sistente se movimenta constantemente, se esquece e se

¹⁵⁸LEVY, T.S. **A experiência do fora. Blanchot, Foucault e Deleuze**. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2011.

¹⁵⁹Blanchot criou o pensamento do fora a fim de pensar uma nova relação entre literatura e real. Este conceito está referido a ruptura com a concepção de realismo literário e a ênfase no ato de criação e a realidade própria da narrativa. Portanto, o fora é uma estratégia de pensamento que demarca a morte do logos clássico e consequente crítica às noções de autor, realidade e pensamento.

engana sempre novamente. O encobrimento do ente na totalidade, ele mesmo velado, impera no desvelamento do respectivo ente que, como esquecimento do encobrimento se transforma em errância (HEIDEGGER, 1930/2008, p.208)¹⁶⁰.

Lacan no Seminário X afirma ter se aproximado ao Existencialismo de Heidegger mais do que o de Sartre. Esta afirmativa parece pressupor, num primeiro momento, que Lacan opôs o Existencialismo à Filosofia de História de Hegel. Segundo, na sua leitura sobre o pensamento de Heidegger há uma associação entre angústia e cuidado; cuidado no sentido ético do *cuidado de si*. O que fica sugerido a partir desta afirmação de Lacan é que sua aproximação ao discurso de Heidegger indica um anterior rompimento em seu pensamento com a lógica Hegeliana e, portanto, com uma dimensão da psicanálise como ciência, e um correlato deslocamento em proximidade à dimensão ética, a psicanálise como ética. Assim, Lacan lança voo em direção à angústia heideggeriana:

O ser-para-a-morte, para chamá-lo por seu nome, que é a via de acesso pela qual Heidegger, em seu discurso interrompido, leva-nos a sua enigmática interrogação sobre o ser do ente, na verdade não passa pela angústia. A referência vivida da questão heideggeriana, que ele nomeou, é fundamental, é de todos, é a do se do sujeito indeterminado, é a da totalidade/omnitudo do cotidiano humano, é o cuidado. Nessas condições, é claro, não mais do que o próprio cuidado, ela não nos pode ser estranha (LACAN, 1965/2005, p. 16).

A palavra cuidado (*Sorge*¹⁶¹) tem uma relação de equivalência com o Dasein em *Ser-e-Tempo de Heidegger*. Desta forma, a existência, o Dasein equivalente à *Sorge*, compreende duas acepções: dois sentidos entrelaçados, que se confundem, se unem e se presentificam no “ser-aí”: angústia e cuidado. Entre a dimensão ética que é o psicanalisar segundo o pensamento de Lacan e o plano ontológico heideggeriano da ética, o interesse pelo cuidado parece os aproximar.

Adentremos, então, ao universo positivo da angústia no discurso de Heidegger.

¹⁶⁰HEIDEGGER, M. (1930) **A essência da verdade**. In *Marcas do Caminho*. Coleção Textos Filosóficos; Trad. Enio Paulo Guiachini e Ernildo Stein. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, Vozes, 2008.

¹⁶¹*Sorge* é um termo alemão que remete basicamente ao sentido de cuidado.

4.2 HEIDEGGER E A ONTOLOGIA EXISTENCIAL DA ANGÚSTIA

Este item é dedicado ao aprofundamento dos estudos sobre os fundamentos ônticos e ontológicos e existenciais da angústia e sua relação com a problemática da finitude, a partir da discursividade de Martin Heidegger. Os textos utilizados para esta empreitada foram por um lado *Ser e Tempo*¹⁶², e, por outro, artigos extraídos de *Marcas do Caminho*¹⁶³, coletânea que comporta textos de várias fases do pensamento do filósofo. Cada texto, como o próprio Heidegger ressaltou, “*nunca é obra*” (werke) – são testemunhos de modos possíveis de enfrentamento de sua grande questão: *o acontecimento da verdade entre ser e ente, entre velamento e desvelamento*. A partir desta tensão na discursividade heideggeriana buscou-se destacar relações entre ser/existência/finitude/angústia, o que consiste como um de nossos últimos objetivos. Outros artigos de intérpretes filosóficos do pensamento heideggeriano foram utilizados como recurso ao esclarecimento das questões complexas do campo da ontologia existencial; tais artigos foram extraídos de um volume¹⁶⁴ que concentrou os trabalhos apresentados no Colóquio Internacional A Morte e a Origem. Homenagem a Heidegger e a Freud, ocorrido em Évora, em 2006.

Vale lembrar, nesta introdução ao capítulo, que nossa hipótese sobre a emergência dos discursos sobre angústia na modernidade - espelhados à luz da arqueologia de Foucault sobre o ser da finitude – reconhece o discurso da angústia no *Ser-para-a-morte* de Heidegger como o terceiro em nossa ordenação proposta sobre a tríade discursiva na modernidade, morada por excelência da angústia.

Uma vez que o campo da filosofia existencial, também marcada pelo confronto com a problemática da finitude, a partir já de uma metafísica *crítica* também denominada *pós-metafísica* no discurso de Martin Heidegger, estabeleceu a dimensão da angústia uma temática central em seu campo.

¹⁶²HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Partes I e II. Petrópolis, Vozes, 1989.

¹⁶³HEIDEGGER, M. **Marcas do Caminho**. Coleção Textos Filosóficos; Trad. Enio Paulo Guiachini e Ernildo Stein. Ver. de trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, Vozes, 2008.

¹⁶⁴BORGES-DUARTE, I. (Org.). **A Morte e a Origem: Em torno de Heidegger e de Freud**. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008.

4.2.1 Zein zum tode

Esta entidade denominada ser-para-a-morte encontra-se situada na primeira fase do pensamento de Heidegger, especialmente nesta obra de 1927. Para abordá-la, contudo, faz-se necessário articular os conceitos de *Dasein* (*ser-aí*), o de *ser-no-mundo* e o de *ser-com-outro*. São conceitos caros ao pensamento do filósofo sem os quais seria impossível tangenciar o *ser-para-a-morte*, e, muito menos, ter alguma noção sobre a questão do sentido do ser, ou melhor, de seu reencontro. Mas por que reencontro, perguntei-me encafifada. A crítica de Heidegger à tradição da filosofia ocidental¹⁶⁵ relativa ao problema do ser se deu pela via de seu esquecimento. É possível reconhecer em seu pensamento a valorização em defesa ao tema do ser a partir de uma ontologia fundamental. O fio condutor desta ontologia fundamental se daria a partir do *Dasein*, único ente em condições de questionar o ser; pelo fato de que ele é, ele existe. Heidegger evoca o dialogo silencioso da alma consigo mesma diante da possibilidade iminente da morte, decretada pelo obscuro poder do tempo.

4.2.2 O enigmático é o Dasein

Heidegger critica a filosofia tradicional por ter canalizado a investigação do ser para uma antropologia, que como efeito teria efetivado seu fracasso nesta empreitada. A marca de seu pensamento é que o *Dasein* não pode ser analisado como um mero ente. Aí, certamente, consiste a sua crítica, pois o que reincidiu no pensamento metafísico foi ignorar aquilo que separa o ser dos entes. Sua intenção é que os entes possam ser investigados como um todo sem preferências. O ser-aí que tem a capacidade de questionar sobre o ser.

Faz-se importante, neste momento, apresentar a distinção de Heidegger entre *ente* e *ser do ente*: o que o ente é inclui a todos (objetos, pessoas), incluso Deus. Já, o ser do ente¹⁶⁶ “*como tal é o fato de que todos esses objetos e todas essas pessoas são não se identifica com nenhum destes entes, nem com a ideia de um ser em geral*”. (GILES, 1989, p. 98)

¹⁶⁵Para Heidegger desde os gregos o pensamento não produziu uma distinção pertinente entre o ente e o ser; entre o que existe simplesmente como uma coisa e entre o que é enquanto ser. Sua crítica abarca o pensamento de Platão até a Nietzsche. Radicaliza a percepção de declínio do ser no pensamento de Hegel que, segundo sua percepção, o ser se resumiria a lógica.

¹⁶⁶GILES, T.R. **História do existencialismo e da fenomenologia**. São Paulo, EPU, 1989.

Ele parte da existência em busca de uma abertura ao ser. O faz através de uma linguagem que implica o Dasein, termo resultante de dois elementos de uma palavra composta (Da-sein), “da” que significa “aí”, e “sein” que significa “ser”. Portanto, Dasein significa existência e o ser-que-está-aí, ou ser-aí. Também, é interpretado como *pre-sença*. Grosso modo, a análise do Dasein seria o equivalente de análise da existência ou do ser.

Heidegger critica Husserl em questões relativas ao conhecimento. Segundo sua perspectiva não existe uma atitude natural; mas sim uma quantidade de comportamentos. Segundo Husserl, *a atitude natural seria supor que as coisas estão aí fora e que elas podem ser conhecidas*¹⁶⁷. Heidegger infere que, partir deste suposto, é partir de um paradigma científico (SESC, 2010). De fato, o comportamento científico tem essa relação: as coisas estão aí, como coisas conhecidas ou então a serem conhecidas. Heidegger considera esse ponto de vista de Husserl sobre o conhecimento um ponto de partida ingênuo. Husserl embaralha o paradigma da ciência com o discurso da cotidianidade em termos cientificistas. Husserl fica preso numa teoria do conhecimento. E Heidegger, apesar das influências que dele recebeu, difere radicalmente do mesmo. A crítica de Heidegger em relação à ciência e à pragmática clássica da relação de conhecimento é muito radical.

Na cotidianidade, o comportamento traz uma função desveladora ou reveladora. O comportamento do ser-aí deixa que a coisa se mostre naquilo que ela é. Neste caráter revelador do comportamento chega-se a uma problemática (dupla) que parece interessar ao Heidegger: por um lado a questão do ser e por outro, a análise do ser-aí que somos nós, ou seja, qualquer um; questão que se sobrepõe. Na perspectiva do Heidegger, lendo Aristóteles, pode-se afirmar que o comportamento humano desvela o ser das coisas (DUQUE ESTRADA, 2010).

A autenticidade da existência ou propriedade da existência se caracteriza pela relação do ser-aí consigo mesmo naquilo que ele fundamentalmente é. Heidegger formula a autenticidade da existência lendo Aristóteles. Ele pega o modelo de relação- a – si da práxis; Em Aristóteles o comportamento poiético¹⁶⁸ não existe com vistas a si mesmo; o comportamento poiético (comp. Funcional) existe com vistas a uma coisa outra que não ele, que seria o produto da fabricação, a

¹⁶⁷ Aulas ministradas por Paulo Cesar Duque Estrada no curso **O pensamento do ser e outros desdobramentos pós-metafísicos**, da série **Trilhas do Pensamento Contemporâneo**– SESC, 2010.

¹⁶⁸ É um termo grego que significa produção ou criação. Platão define em *O banquete* o termo poiésis como < a causa que converte qualquer coisa que consideramos desde o não ser ao ser>. É uma forma de conhecimento; é, também, uma forma lúdica.

coisa confeccionada. A razão de existir de uma atividade produtora está fora dela, fora da atividade poética que é o objeto produzido, o produto, a ferramenta.

Ao Dasein é indispensável seu ser-no-mundo, isto implica ser-com-outro. Noções indissociáveis à expansão do Dasein. Noções que se atrelam aos projetos de autenticidade ou mesmo inautenticidade. Mas não nos iludamos com a aparente face romântica deste ser em relação. Em consonância com as concepções do pensamento de Heidegger de convivência e impessoalidade, o fundamental é ocupar-se do si mesmo e a própria existência. Vejamos o que nos diz ele:

Neste espaçamento constitutivo do ser-com reside, porém, o fato de a pre-sença, enquanto convivência cotidiana, estar sob a tutela dos outros. Não é ela própria que é, os outros lhe tomam o ser. O arbítrio dos outros dispõe sobre as possibilidades cotidianas do ser da pre-sença. Mas os outros não são determinados. Ao contrário, qualquer outro pode representa-los. O decisivo é apenas o domínio dos outros que, sem surpresa, é assumido sem que a pre-sença, enquanto ser-com, disso se dê conta. O impessoal pertence aos outros e consolida seu poder. *Os outros*, assim chamados para encobrir que se pertence essencialmente a eles, são aqueles que, de início e na maior parte das vezes, são *co-pre-sentes* na convivência cotidiana. O quem não é este ou aquele, nem o próprio do impessoal, nem alguns e muito menos a soma de todos. O *quem* é o neutro, o impessoal (HEIDEGGER, 1927/1989, p.179).

Encontramo-nos imersos na escuta da voz melodiosa de Heidegger que, na qualidade de exímio leitor da modernidade, através das concepções de ser e existência, anuncia na segunda seção de *Ser e Tempo*¹⁶⁹, intitulada “*A existência [Dasein] e a temporalidade*”, o confronto com a finitude humana e convoca a filosofia a um lançar-se corajoso ao encontro da morte; ou melhor, é o inescrupuloso convite ao olho do furacão! O entreabrir filosófico de uma perspectiva a qual vida e morte do existente se embaralham reciprocamente em uma temporalidade não linear; marca esta que, através do ente como figura do *ser-para-a-morte*, inaugura um potente confronto com a finitude, a qual outorga a angústia à condição de disposição afetiva fundamental do ser. Entretanto, a angústia no discurso do filósofo não é resultado do confronto com a morte. A análise da morte, tal qual é apreciada nesta obra de 1927, retrata a morte do Dasein com um caráter de inacabamento, obviamente enquanto estando vivo. Assim, enuncia Heidegger:

É incontornável no Dasein uma constante *ausência de totalidade* (Unganzheit) que encontra seu fim com a morte. [...] A morte é, no mais amplo sentido, um

¹⁶⁹ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

fenômeno da vida. A vida tem que ser compreendida como um modo de ser a que um ser-no-mundo pertence. Só numa orientação privativa pode ser fixada ontologicamente no Dasein. Também o Dasein se pode considerar como pura vida. (HEIDEGGER, 1927/p. 175)

4.2.3 O pendente, o fim

Efetivamente, nosso problema se endereça às especificidades da concepção opulenta da finitude ou morte nesta entidade o ser-para-a-morte. E isso para poder dar um passo adiante e penetrar no clarão da angústia aqui implicada. Quem é ou o que é este ser que em seu ser-para-a-morte faz revelar a angústia como disposição fundamental para a autenticidade da existência e seus projetos fecundos?

O ser que possui finitude é o ser-para-a-morte. O homem que é ser-no-mundo, que traz em si a capacidade de angustiar, é temporal e, por isso mesmo, se encontra pendente do fim, como um ser-para-a-morte.

A temporalidade é revelada na mortalidade inevitável, uma condição existencial impossível de evitar. Desta forma, na duração desta pendência ao fim, em algum momento cada Dasein chegará, como no refrão do fado cantado por Marisa, “*Ao pé da ponte do fim*”. Metáfora cantada que denota o fim da jornada existencial. Assim, como Heidegger enuncia “com a morte, a pre-sença completou seu curso”. (HEIDEGGER, 1927/1989, p. 25)

Esse tal Dasein como ser limitado por circunstâncias relativas ao escopo de seu mundo compartilhado, sobretudo com a convivência e a impessoalidade, lança o pensamento sobre a dimensão futura de sua existência projetando-se no limite deste tempo inexorável como ser mortal. Existência frágil e destinada a incompletude, tatuada pela angústia.

Foi possível depreender do discurso pautado em Ser e Tempo em relação à morte é que esta comporta uma função positiva direcionada ao esclarecimento metafísico do ser homem. O fundamental desse caráter positivo consiste na marca da natureza do Dasein como um ser-aí que mostra a temporalidade anelada ao projeto que ele é. E sobre esse projeto Dasein, elucida Pacheco: “[...] enquanto projeto lançado ele está sempre já lançado em direção à sua última e mais característica possibilidade, isto é, está sempre lançado em direção à morte. Na natureza de possibilidade última universal, ela (a morte) esclarece a essência dos possíveis, que é

precisamente a de ainda não serem e mostra que a existência está afetada por uma radical incompletude” (PACHECO, 2008, p.197).

4.2.4 Angústia e nadificação do ser, uma pós-metafísica?

Além do mais, e, para além da analítica da finitude no constructo heideggeriano do *ser-para-a-morte*, adentramos num outro aspecto da ontologia do ser, especificamente a nadificação do ser, que se encontra magistralmente descrita no texto de 1929, em *O que é a Metafísica*¹⁷⁰? É um texto de difícil deglutição, pois encaminha o leitor a uma cena árida onde a angústia aparece aliançada ao Ser-aí, ou seja, uma potencialidade de ser. E, o ser, é apresentado como sendo o nada. Heidegger desdobra assim a questão do ser como sendo a questão do nada. Num sentido muito preciso, o ser não é ente algum, e, por ser ente algum, a questão do nada vai necessariamente aparecer.

É importante situar de onde parte esse texto, pois ele apresenta três etapas de reordenação; ou seja, apresenta uma historicidade que açambarca três temporalidades em relação à obra de Heidegger. Esta preleção leva o título da aula inaugural proferida por Heidegger em julho de 1929, ao assumir a cátedra de filosofia em Freiburg. É um texto que contém a reprodução integral desta aula pública; é um texto que à época gerou polémica, sendo Heidegger considerado um autor promotor do niilismo, da filosofia da angustia e da covardia, além de crítico ferrenho da lógica. Mais tarde, quando da publicação de sua quarta edição ocorrida em 1943, o autor inclui um posfácio com a finalidade de esclarecer dúvidas e mal-entendidos crescentes em relação ao conteúdo implicado no texto. Portanto, tanto o posfácio quanto a introdução adicionada em 1949 são complementos textuais adicionados posteriormente e que, conforme nota do tradutor, já são manifestações nítidas do segundo Heidegger, isto porque são textos que denotariam o período em que Heidegger analisa a metafísica com a história do ser (HEIDEGGER, 2008).

Muito interessante é o ponto inicial desta preleção que é marcado pela seguinte cena: grupo de pesquisadores e acadêmicos a realizar uma analítica da existência científica e, a partir daí, responder o que é metafísica, mas sem defini-la. É introduzida a questão do nada como questão metafísica. Desta forma, Heidegger responde a pergunta através da metafísica ao

¹⁷⁰ HEIDEGGER, M. (1929) “O que é a Metafísica”? In: **Col. Pensadores** – São Paulo, Ed. Abril Cultural, 1973, vol. XLV, p. 223 - 361.

aprofundar uma questão metafísica. Muito interessante este texto no sentido de que o aspecto socrático nesta forma heideggeriana faz participar do processo interrogador aquele a quem se dirige, ou seja, o leitor.

A maneira como esse texto é encaminhado aponta que Heidegger extrapola a analítica existencial; texto que já vem marcado pela finalidade que o dirige, qual seja, o problema do ser. É a radicalidade do problema do ser que revela sua condição transcendental. Entretanto, neste texto, o ser é buscado a partir do nada. O posfácio diz que este é o véu do ser. A questão do nada é a que foi desencadeada a partir da pesquisa científica anunciada em parágrafo anterior.

De certo que em Heidegger não há propriamente um comportamento natural do homem. O que lhe importava, efetivamente, seria mostrar tal comportamento pela analítica existencial. Assim, a transcendentalidade não residiria na intelectualidade do sujeito, mas na pré-compreensão do ser pelo ser-aí do homem. Segue, de forma sintética, a defesa que Heidegger fez em relação às objeções de caráter objetivista que foram feitas em relação a sua preleção.

Seriam três as principais objeções: Em primeiro plano, o nada nada tem de correlação com o niilismo ou pessimismo. Ele se apresenta, na preleção, como o véu do ser. Para melhor compreensão deste aspecto é preciso desprender-se da tal atitude de objetivismo e dar um salto para a dimensão transcendental. É nesta medida que o nada pode ser um nome para o ser. Em segundo plano, a angustia também deve ser apreendida neste sentido transcendental. Ela não representa algum estado psicológico ou sentimento. É um acontecer no ser-aí. Em que se realiza a experiência do ser como o nada.. Finalmente, sua defesa em terceiro plano diz respeito à lógica. Heidegger não nega sua validade; entretanto, demarca que há dimensões e, uma delas é aquela em que se manifesta o ser, tempo que ultrapassa a lógica do entendimento. A manifestação do ser ultrapassa a lógica dos entes.

É fundamental explicitar que sua defesa à metafísica implica o próprio em direção à pós-metafísica. Ele constrói uma interessante crítica ao discurso da ciência. Organiza toda essa argumentação a partir de uma pergunta que implica o nada. Nesta ontologia do ser que se faz a partir da nadificação do ser, o que parece apresentar-se é o próprio infundado ou o nada nesta *origem* do ser. É uma posição radicalmente diferente da imposição do nada apresentado historicamente tanto na antiguidade quanto no cristianismo; a interrogação sobre o nada passa a ser a grande questão metafísica que se opõe ao discurso objetivante da ciência. Neste sentido, em termos de disposição afetiva, a angustia é o único afeto revelador e revelado pelo nada.

Heidegger fez uma brilhante explanação sobre angustia aliada ao ser-aí (dasein); problematiza a questão do objeto; retrata sua indeterminação e sua função na indeterminação. Destaca a raridade da angustia originária.

Segundo análise de Duque Estrada,¹⁷¹ o que é defendido nesse texto filosófico de 1929, portanto posterior a *Ser e Tempo*, é a relação do ser-aí com o ser a partir do tema do nada. Por esta via, mais precisamente, foi possível reconhecer que Heidegger elabora conexões extremamente árduas, áridas e íntimas entre o revelar da angústia na e pela nadificação do ser.

É oportuno atentar para o didatismo elucidativo de Paulo Duque Estrada através da transcrição realizada:

O nada se revela na angústia, mas não enquanto ente. Tampouco nos é dado que a angústia não é uma apreensão ou uma conceptualização do nada. Portanto, o nada se torna manifesto pela angústia e na angústia, ainda que não da maneira como se o nada se mostrasse separado ao lado do ente. Muito antes, (...) deparamos com o nada juntamente com o ente em sua totalidade. [o que significa esse juntamente com?] Na angústia o ente em sua totalidade se torna caduco, superficial, nada tem sentido, as coisas e as pessoas, todas se tornam estranhas. Em que sentido acontece isto? Pois certamente o ente não é destruído pela angústia para se deixar como sendo nada. Como é que a angústia poderia fazer essa destruição do ente quando justamente a angústia se encontra na absoluta impotência em face do ente em sua totalidade. Bem antes, revela-se propriamente o nada ou no e do ente como algo que foge de sua totalidade. Na angústia não acontece nenhuma destruição do ente em si mesmo, mas tampouco realizamos nós uma negação [operação intelectual de negar]. Particularmente atingimos o nada; nesse ângulo a angústia se manifesta como um retroceder diante de, que sem duvida não é mais uma fuga mas uma quietude fascinada (SESC, 2010).

O que o Heidegger está querendo dizer é que as disposições de humor são formas mais originárias de desvelamento. Será que existe uma disposição de humor exclusiva para o desvelamento não da totalidade, mas do nada? Haveria uma disposição de humor ligada a experiência do nada? Acontece no ser-aí do homem semelhante disposição na qual ele, o ser-aí, seja levado a presença do próprio nada? Esse acontecer é possível e também real, ainda que bastante raro, apenas por instantes a disposição de humor fundamental da angústia. Por essa

¹⁷¹ Aulas ministradas por Paulo Cesar Duque Estrada no curso *O pensamento do ser e outros desdobramentos pós-metafísicos*, da série *Trilhas do Pensamento Contemporâneo*– SESC, 2010.

angústia não entendemos assaz ansiedade, que em ultima análise pertence aos fenômenos do humor que com tanta facilidade se mostram. A angústia é radicalmente diferente do temor; nós nos atemorizamos sempre diante deste ou daquele ente determinado. Muito antes, perpassa na angústia uma estranha tranquilidade; sem duvida, a angústia é sempre angústia diante de, mas não angústia diante disto ou daquilo, a angústia diante de é sempre angústia por, mas não por isto ou por aquilo. O caráter de indeterminação daquilo diante de e porque nos angustiamos, contudo, não é apenas uma simples falta de determinação, mas a essencial impossibilidade de determinação (SESC/ DUQUE ESTRADA, 2010).

Tanto no tédio quanto na alegria e no medo, alguma coisa causa medo; aí também a angústia nos põe diante de algo, algo nos angústia, angústia é angústia diante de ou por, mas este de e por que angústia é indeterminável. Não é que exista uma falta de determinação, uma carência; aquilo que causa angústia é por si próprio indeterminável, não admite determinação. Então não é uma carência, uma pobreza, uma indeterminação que pode ser corrigido pelo determinado. É algo que não admite por si, pela sua natureza, determinação.

Na angústia sentimo-nos estranhos. O que suscita tal estranheza? E quem é por ela afetado? Não podemos dizer diante de que nos sentimos estranhos. Apenas sentimo-nos totalmente assim; todas as coisas e nós mesmos afogamo-nos numa indiferença; isto, entretanto não é o sentido de um simples desaparecer mas, em se afastando, elas, as coisas, se voltam para nós. Este afastar-se do ente em sua totalidade; todos já sentiram angústia, não resta nenhum apoio, só resta e nos sobrevém na fuga do ente este. A angústia manifesta o nada, estamos suspensos na angústia ou, melhor dito, a angústia nos suspende porque ela põe em fuga o ente em sua totalidade. Nisto consiste o fato do homem que somos, refugiarmo-nos no seio dos entes. A angústia nos corta a palavra pelo fato de o ente em sua totalidade fugir; e assim, justamente, nos acossa o nada, em sua presença. O fato de nós procurarmos muitas vezes na estranheza da angústia, pelo vazio, palavras sem nexos, é apenas o testemunho da presença do nada.

Abro um parêntesis, neste momento, para apresentar uma belíssima perspectiva articulada no artigo de Alexandre Franco de Sá, cujo título “ *Da Morte à Origem: Heidegger e os Vindouros*”, a qual ele enfatiza que, a partir de Ser e Tempo - em especial sua abordagem da morte - que se pode encontrar uma via singular, a gênese do afastamento entre Dasein e vida. O que nos parece absolutamente em consonância com as articulações e hipóteses desta tese, no sentido de que é a partir de uma posituação da morte, ou pelo menos pela sua imposição como

questão, que a discursividade sobre a angústia teve seu lugar garantido na modernidade. Assim, ao final, retorno a magistral enunciação de Foucault, em *As palavras e as coisas*, que pela via da analítica da finitude que se pôs em ação uma invenção de homem, passivo ativo empírico transcendental, com a concepção de vida submetida à soberania da morte, reinventando incessantemente o que a existência do ente vivente poderia ser, mas efetivamente nunca o é, jogos de palavras – pura poesia – ponto de espera nostálgico do bonde que nos carrega à todos os modernos; filólogos, médicos, psicanalistas, filósofos, faxineiros, prostituta(o)s, iludidos, alegres, pessimistas, viventes incuráveis pelo inexorável da morte.

Franco de Sá (2006) nos adverte que, na primeira parte de *Ser e Tempo*, a despeito de Heidegger ter assinalado o Dasein como possuidor de um modo de ser distinto da vida, o hiato divisor de águas entre vida e Dasein não estaria completamente colocado. Neste tempo da obra a vida não determinaria ontologicamente o Dasein, uma vez que o mesmo é determinado, em sua constituição ontológica, como existência ou ser-no-mundo. Entretanto, se este não é neste momento determinado pelo modo de ser da vida,

[...] ele é tomado ainda como um ente vivente, mas se a vida já não determina seu modo de ser, poder-se-ia dizer que a obra de 1927, e os escritos heideggerianos em torno desta, se encontram num ponto de passagem entre os escritos da primeira fase de Freiburg, em que Heidegger determinava o homem como “vida factica”, e os escritos dos anos 30 [...], começam por separar por um abismo o Dasein e a vida, o homem e o animal (FRANCO de SÁ, 2006, p.51).

Assim, neste artigo que implica *Ser e Tempo* como ponto de referencia, entreabre-se uma perspectiva a qual vida e morte se determinam reciprocamente. De um lado, a vida não pode deixar de ser um adiamento da morte, uma constante remissão da morte para o estatuto de um “ainda não”; a vida torna-se, desta forma, o modo de ser de um ente que poderia ser determinado a cada passo. E o autor ilustra essa passagem do pensamento de Heidegger com uma expressão de Fernando Pessoa – como um “*cadáver adiado*”. Valha homenagem aos lusíadas!!! Por outro lado, a morte não consiste senão no inevitável fim da vida, na sua fatal consumação. Corpo inerte putrefato pela decomposição! Ela é a consumação do vivente como um ente que, finalmente, com a cessação da vida, deixando de ser vivente, se pode expor, na totalidade e sem mobilizador.

A partir de uma interpretação da vida como um modo de ser privativo em relação ao Dasein, a partir da determinação da vida através da “pobreza do mundo” que caracteriza a vida animal, dir-se-ia então que a vida é apenas o “ainda não” da morte e que esta é a consumação da vida, a emergência do momento final em que o vivente, tornando-se tão “sem mundo” quanto uma pedra, pode ser posto como um ser-todo (Ganzsein) diante de um poder que o mobiliza e expõe na sua totalidade. Assim, poder-se-á dizer que a vida surge, nesta perspectiva, como uma negação da morte. Longe de se contrapor à vida, a morte é aqui a sua completude e coroamento (Franco de Sá, 2008, p. 53).

A análise da morte do Dasein, que Heidegger desenvolve em *Ser e Tempo*, não pode deixar de assinalar neste mesmo Dasein, enquanto ele estiver vivo, um essencial inacabamento. O que marca então o Dasein enquanto vivente, enquanto ou animal, é uma negatividade, um caráter de não, que a morte ultrapassa, transformando-o em algo meramente perante, num Vorhandenes. Isso se condensa na corpulenta frase de Heidegger “É incontornável no Dasein uma constante “ausência de totalidade” (unganzheit) que encontra o seu fim com a morte”. É neste sentido que a morte pode ser encarada como, em geral, um “fenômeno da vida”, fenômeno ao qual o Dasein já sempre pertence. Como escreve Heidegger: “A morte é, no mais amplo sentido, um fenômeno da vida. A vida tem de ser compreendida como um modo de ser a que um ser-no-mundo pertence. Só numa orientação privativa pode ser fixada ontologicamente no Dasein. Também o Dasein se pode considerar como pura vida”. E é na medida em que o Dasein pode ser considerado como vida, da qual a morte faz parte como a sua negação e o seu fim, que a morte assume nele o caráter de algo pendente, de algo cuja presença tem lugar não a partir de sua efetivação, mas justamente a partir da sua falta e ausência. O termo que Heidegger elege para a consideração deste “pendente” é *Ausstand*, palavra alemã que, devido justamente a consistir não simplesmente numa ausência ou falta, mas numa presença através desta mesma falta, foi usada para – mais originariamente do que *Streik* – traduzir o termo “greve”.

A última parte desta tese está comprometida, também, com a investigação teórica ostensiva em relação à proposição heideggeriana da angústia como mola propulsora de uma existência autêntica e suas correlações deste afeto (*angst*) implicado nas formas de subjetivação.

Inicialmente, o que se pode depreender da noção de angústia em Heidegger é que esta desperta o homem da alienação; a *angst* seria o efeito da falta de base da existência humana – entendendo-se esta como uma suspensão temporária entre o nascimento e a morte. O projeto de vida do homem

tem origem no seu passado (em suas experiências) e continuam para o futuro, o qual o homem não pode controlar e onde esse projeto será sempre incompleto, limitado pela morte que não pode evitar. A angústia funciona para revelar o ser autêntico, e a liberdade como a si mesmo. Na angústia, a relevância do tempo, da finitude da existência humana, é experimentada então como uma liberdade para encontrar-se com sua própria morte, um “estar preparado para” e um contínuo “estar relacionado com” sua própria morte (Sein zum Tode). Na angústia, todas as coisas, todas as entidades (Seiendes) em que o homem estava mergulhado se afastam, afundando em um “nada e em lugar nenhum”, e o homem então em meio as coisas paira isolado, em nenhuma parte se acha em casa. Enfrenta o vazio, a “nenhum-coisa-idade” (das nichts); e toda a “rotinidade” desaparece – e isso é bom, uma vez que então encontra a potencialidade de ser de modo autêntico. Assim, a angústia e as confrontações implicadas com morte são para Heidegger primeiramente ferramentas, têm importância metodológica: certos fundamentos são revelados. A angústia abre o homem para o ser. O homem pode então introduzir esse conhecimento existencial no projeto de sua vida, e assim se apropriar da existência fazendo-a efetivamente sua, tornando-se autêntico, não mais um ente sem raízes.

Assim, em “Ser e Tempo” Heidegger se coloca a questão de em que medida a angústia é uma disposição privilegiada:

Será de fato que, na angústia, a pré-sença (pré-sença não é sinônimo de ser humano, nem de humanidade, nem de homem, embora conserve uma relação estrutural. Evoca o processo de constituição ontológica de homem, ser humano e humanidade. É na pré-sença que o homem constrói o seu modo de ser, sua existência, sua história...) se coloca diante de si mesma a partir de seu próprio ser, a ponto de, numa perspectiva fenomenológica, o ente revelado na angústia chegar a se determinar ou, ao menos, poder preparar adequadamente uma tal determinação? (HEIDEGGER, 1927/1989, p 90.).

O que caracteriza o referente da angústia é o fato de que aquilo que ameaça não se encontrar em lugar algum. Ela não sabe o que é aquilo com o que se angústia. “Em lugar algum,” porém, não significa um nada meramente negativo. Justamente aí, situa-se a região, a abertura do mundo em geral para o ser-em, essencialmente espacial. Em consequência, o ameaçador dispõe da possibilidade de não se aproximar a partir de uma direção determinada, situada na proximidade, e isso porque ele já está sempre presente, embora em lugar algum. Esta tão próximo que sufoca a respiração e, no entanto, em lugar algum. Aquilo com que a angústia se angústia é o

“nada” que não se revela “em parte alguma”. Fenomenalmente, a angústia se angústia com o mundo como tal. A total insignificância que se anuncia no nada e no em parte alguma não significa ausência de mundo.

O simples estar no mundo angústia o Dasein, uma vez que a existência enquanto tal é angustiante. O nada que angústia o Dasein está acima de um ente determinado, trata-se do próprio véu do ser que se revela na existência por meio da angústia. Enquanto modo de disposição é a angústia que abre o mundo como mundo. O ser e o nada têm como ponto referido a ambos o seu inacabamento em nenhum ente determinado. Ser e nada são indefiníveis na medida em que determinam o todo da existência

Finalizando essas considerações teóricas sobre a ontologia existencial do ser e suas conexões com a angústia no pensamento heideggeriano, compreendemos *que o* angustiar-se abre, de maneira originária e direta, o mundo como mundo. Não é primeiro a reflexão que abstrai do ente intramundano para então só pensar o mundo e, em consequência, surgir angústia nesse confronto. Ao contrário, enquanto modo da disposição, é a angústia que pela primeira vez, concebe a mundaneidade do mundo.

Tudo isto na angustia aponta para o inexorável da finitude, para a grandeza de suas figurações. Enquanto nadificação do ser ou enquanto falta-da-falta, todas saídas para a angústia. Entre fechamentos e aberturas ela se faz presente, magnífica e magnânima.

Seja pela marca do encontro fundamental do ser-para-a-morte com a finitude que se encontra no denominado primeiro Heidegger, aquele de *Ser e Tempo*, seja através de seus trabalhos posteriores em torno do processo de nadificação do ser, a angústia é apresentada como uma disposição afetiva fundamental, única disposição que conclama autenticidade da existência ou do ser enquanto processo, este que inexoravelmente se encontra pendente do fim. Mais uma vez, o que nos acossa ao entendimento é o que se insinua tanto em *Ser e Tempo* quanto em *O que é a metafísica*, - a correlação estreita entre esses discursos onto-existenciários da angústia com a problemática da finitude seja ela através da figura da morte como fim ou pela imagem da decantação do ser que se nadifica e tem o nada como fim. Com efetivo regozijo, ao fim, assistimos nossa hipótese positivamente se afirmar: sobre a emergência do discurso heideggeriano em relação a angústia na modernidade - espelhados à luz da arqueologia de Foucault sobre o ser da finitude – podemos perfeitamente reconhecer o discurso da angústia no *Ser-para-a-morte* como o terceiro em nossa ordenação proposta sobre a tríade discursiva na

modernidade, morada por excelência da angústia. Crível se faz a metáfora de Hegel sobre o lugar de saber da filosofia; apoiando-se na sapiência da mitologia diz o filósofo: *O voo de Minerva só se faz à noite!*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Resta-nos, neste ato de escrita, inventar um ponto findo; não sem angustia, isso é certo, mas também não sem alívio. Sobre angustia, a pergunta reinou, e permanece. Deslizou por este rico mundo da modernidade, adentrou aos sussurros da ciência; percorreu os desejos da psicanálise, transitou por seus objetos e suas urgências. Clamou por uma morada, e a esta o ser se ofertou.

Angústia que se fez dor, horror, temor. Angústia que se viu morte, que se viu vida, que se viu borda. E, pelo esfacelamento da borda esteve dentro, fora, acima, ao lado, evanesceu. Angústia resto, sinal, real. Angústia ante, por, após, até. Angústia do A, do a, do pequenino. Angústia erro, culpa, dor, amor. Angústia trágica! Angústia que não é verdade, que não engana, mas pode portar um dizer verdadeiro. Angústia no Eu.

Mas, é preciso que uma pergunta retumbe em meio a esta profusão. Qual o lugar que a atualidade ainda preserva para a angústia trágica que se apossou da constituição subjetiva dos modernos? Afinal, não é na episteme moderna que as palavras e as coisas passaram a não mais se encontrar? Que a tal da força disjuntiva impôs a infinitude de mundos a nos separar e a inventar? E nesta autonomia que liga hiância e desencontro o mundo possível, não único, do solipsismo se ergueu. Será que entre palavras e coisas que não se encontram, lá no abismo do pensamento, o esteio da verdade é a angustia?

A proposta arqueológica de Foucault inaugurada na década de sessenta do século XX pressupôs, como vimos, um deslocamento da história das ciências para essa forma singular de pensar a história. Esta etapa arqueológica é de uma riqueza ímpar, sobretudo por implicar o ser da finitude na empiria da modernidade. A finitude foi a grande condição de possibilidade para a emergência dos discursos sobre angústia na modernidade. Nesta ontologizada finitude a psicanálise se constituiu como continuidade da tradição médica; assim, o que esteve em jogo na repercussão no pensamento de Freud a respeito da problemática da finitude não adveio de seus enlances com a filosofia e sim com a medicina.

Claro está que a finitude se fez presente em toda a extensão do discurso freudiano onde a problemática da angustia esteve em cena; inclusive no período em que o pensamento de Freud encontrava-se delineado pela ilusão da ciência como veículo de esclarecimento para estruturação

do psíquico e buscava destinos para a dor e o sofrimento humano. Nos primórdios das ciências humanas a problemática da finitude perfilou-se na crueza mórbida das pesquisas anatomopatológicas de Bichat que esteve presente de maneira peremptória na fundação da medicina moderna. A morte como processo e como objeto das práticas despontou como saber que se derivou muito próprio e pertinente a medicina. E foi este movimento vitalista/mortalista que manteve canais de comunicação fluidos com o discurso de Freud e que reverberaram na extensão de sua ocupação com o tema da angústia.

Por um lado se pode afirmar que a morte foi objeto de investigação do qual se derivou um arcabouço importante de conhecimentos que contemplaram o nascimento da clínica; por outro lado, a partir de um recorte temporal, a atualidade da postura da psiquiatria frente à finitude parece de rechaço e negação sobre a fragilidade da vida e tal imposição ao vivente. A medicina atual e a medicina psiquiátrica parecem representar a finitude enquanto obstáculo a ser suplantado com os recursos da biotecnologia. Neste sentido, este ser da finitude de que nos falou Foucault em *As palavras e as coisas* parece ter perdido seu lugar soberano em face de um novo “Super. Homem” infinito e performatizado.

Há uma distancia de valoração muito grande entre um primeiro tempo da problematização da finitude na medicina moderna e a sua marca opaca na atualidade, muito embora a finitude deixe aí seus vestígios de importância, enquanto símbolo daquilo que não deu certo expresso, por exemplo, no corpo deste homem alvo do transtorno do pânico. Ao focar a finitude nesses dois tempos tão díspares da medicina moderna, o que salta aos olhos é que a morte se desloca como esclarecimento de um lugar de processo soberano, que portava um saber sobre a vida, para um mal diminuído a ser aplacado.

Vale discutir nestas considerações finais os limites e as possibilidades da clínica psicanalítica da atualidade no e pelo reconhecimento da angústia, com sua marca trágica nas formas de subjetivação. É preciso pensar o peso que o afeto de angustia tem na formação subjetiva. Dito em uma forma interrogativa: será que nas formas atuais de sofrimento psíquico, correlatas as subjetivações contemporâneas, ainda é preservado um lugar para a angustia trágica tão soberano quanto o foi no século passado? E na clínica psicanalítica, quais os destinos que ofertamos para angustia nesse jogo transferencial?

A finitude foi efetivamente a grande condição de possibilidade para a emergência dos discursos em torno a angustia na medicina moderna, na psicanálise e na filosofia existencial de

Heidegger. Entretanto, esta foi enredada por num conjunto multifacetado de vertentes inseridas nos discursos; dentre elas, destaco as últimas, a referente a equivalência entre a neurose de angústia e o transtorno do pânico – acometimento tão atual na sociedade contemporânea.

Súbito relembro as palavras de Birman proferidas no Segundo Encontro dos Estados Gerais da Psicanálise, que versaram sobre o tema da dor e do sofrimento no mundo sem mediação. A questão que se impunha premente em seu discurso referia-se as mudanças ocorridas entre antigas modalidades de sofrimento, que se encontravam centradas no conflito psíquico, e as atuais, cujo mal-estar passa a ser evidenciado nos registros do corpo e da ação. É disso que se trata quando reafirmo a existência de equivalência entre o transtorno do pânico e a neurose de angústia. E reafirmo a urgência de não mais deixar a neurose de angústia nas trevas do esquecimento no campo da clínica psicanalítica. Urge a necessidade de recolocá-la na cena clínica, pois, caso contrário, o discurso psiquiátrico com sua força crescente e hegemônica que se afirma pela naturalização e universalização do biológico não deixará lugar para outra solução que não seja aplacar a angústia com recursos intervencionistas medicamentosos. E sabemos a que preço isto ocorre. A dor análoga ao pânico que é angústia fica aplacada, mas seu correlato, a pobreza simbólica se faz notar grandiosa neste universo que se pretende hedonista.

Acredito na radicalidade do caráter transgressivo e de resistência da angústia que demonstra sua força até quando ela é negada ou mesmo mitigada, cabendo-lhe um lugar de exclusão no campo de experimentações sintomáticas no corpo do homem contemporâneo. Em uma cultura que quanto mais nega o confronto no campo simbólico, exemplificado no rechaço da transformação da dor em sofrimento, maior é a incidência de sintomas que atingem tanto o corpo quanto o pensamento. O que salta aos olhos é o resultado dessa operação de *ersatz* na tela da modernidade tardia, uma profunda sujeição dos indivíduos aos ditames da indústria de psicofármacos, numa servidão submetida e condicionada ao amparo imaginário do outro que exerce implacavelmente sua soberania. Corpos docilizados que gozam na apatia, marasmo e descompromisso com a criação de sentido singular à vida. É preciso que a clínica psicanalítica acolha a angústia trágica, incluso lá, onde seu único refugio é o Finisterre do mundo, o corpo aprisionado pelos excessos das neuroses atuais.

E por que não dizer, lançaram um olhar de águia sobre esse homem do par empírico-transcendental, que pelo trágico de ter a morte anunciada e uma vida tão curta, sobretudo por se encontrar imanentemente marcado pela finitude, teve no afeto de angústia seu endereçamento

subjetivo fundamental. Marcado que esteve, e continua, já que ainda não me dei por convencida que tenhamos nos apartado definitivamente da modernidade tardia, por uma episteme ou racionalidade que se encontra aos auspícios de uma organização plural onde mundos possíveis podem ser inventados. Portanto, este homem acabrunhado no seu Eu pela morte de Deus e o maltrato da ciência, sujeito ao desamparo primordial e sempre prolongado em sua parca existência, uma vez que todos os “encontros dos possíveis” são já e jaz - sempre mortos, desde o início - a linguagem. Já o são desde sempre, porque devir vida, devir morte. Absoluta fragilidade posta na cena da vida deste soberano-submisso. Apenas um sussurro, apegada “ao pé da ponte do fim” (Fado cantado pela moçambicana Mariza) como quem espera, mas também espreita o tilintar da vida -que se fez erro - , mas que por isso e apesar, ainda!

REFERÊNCIAS

BIRMAN, J. **Desamparo, horror e sublimação**. In: **Estudos em saúde coletiva n.83, Rio de Janeiro, Instituto de Medicina Social– UERJ**, abril/1994.

BIRMAN, J. **Mal-estar na atualidade. A psicanálise e as novas formas de subjetivação**. Rio de Janeiro. Coleção sujeito e história. Civilização Brasileira, 1999.

BIRMAN, J. **Nada que é humano me é estranho**. In: **Cartografias do feminino**. São Paulo. Editora 34, 1999.

BIRMAN, J. **Entre cuidado e saber de si: sobre Foucault e a Psicanálise**. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2000.

BIRMAN, Joel. **O sentido da retórica: sobre corpo, afeto e linguagem em psicanálise**. In: **Corpo, afeto, linguagem: a questão do sentido hoje**. Rio de Janeiro, Contracapa, 2001.

BIRMAN, J. **Mal estar na Modernidade e psicanálise**. Physis Revista de Saúde Coletiva, IMS/UERJ. v. 15, p. 203-223, 2005.

BIRMAN, J. **Arquivos do mal-estar e da resistência**. Rio de Janeiro. Coleção sujeito e história. Civilização Brasileira, 2006.

BIRMAN, J. **Cadernos sobre o mal**. Rio de Janeiro. Coleção sujeito e história. Civilização Brasileira, 2009.

BIRMAN, J. **O sujeito na contemporaneidade**. Rio de Janeiro. Coleção sujeito e história. Civilização Brasileira, 2012.

BLANCHOT, M.A **Conversa Infinita- A experiência limite**. São Paulo. Escuta, 2007.

BAUDELAIRE, Charles. **Une Charogne**. In: **Les fleurs du mal**. Trad. Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985. P. 172

BRUM, J. T. **O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche**. Rio de Janeiro, Rocco, 1998.

BURKE, E. [1757] **Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello**. El libro del bolsillo. Alianza Editoria, 2010.

CABANIS, “Coup d oeil sur les révolutions et la reforme de la medicine »,1804, apud FOUCAULT, Michel, O nascimento da clínica, op. Cit. 129.

CACCIOLA, M. L. **A vontade e a pulsão em Schopenhauer**. In. **As Pulsões**. Arthur Hippólito de Moura (org). Escuta, 1995.

DAVID-MENARD, M. **Deleuze e a psicanálise**. Rio de Janeiro. Coleção Sujeito e História Civilização Brasileira, 2014.

DELEUZE, G. **Proust e os signos**. 8ed atualizada. Trad. Antonio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro, Forense, 1987.

DELEUZE, G. **Foucault**. Trad. Cláudia Sant Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DELEUZE, G. **Diferença e Repetição**. Trad. Luiz Orlandi, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1 ed. 2006.

DICIONÁRIO INTERNACIONAL DA PSICANÁLISE, Alain de Mijolla (direção geral), Imago 2005.

FOUCAULT, M. (1966) **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Trad. Salma Tannus Murchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7 ed. Forense Universitária, 2008.

_____. (1983/1984) **A coragem da verdade: O governo de Si e dos Outros II**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

_____. **O nascimento da clínica**. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2006.

_____. **História da loucura na Idade Clássica**. Ed. Perspectiva, São Paulo, 1987.

_____. **Doença mental e psicologia**. Rio de Janeiro. Biblioteca Tempo Universitário II Col. Dirigida por Eduardo Portela. Edições Tempo Brasileiro LTDA, 1975.

_____. **Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7 ed. Forense Universitária, 2008.

_____. **Arqueologia das ciências. Resposta ao Círculo de Epistemologia.** In: Ditos e Escritos II; Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. Rio de Janeiro. Org; Manoel Barros da Motta. 2 Ed, Forense Universitária, 2008.

_____.(1985) **A vida: a experiência e a ciência.** In: **Ditos e Escritos.** Vol. II [Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento], 2ed, Forense Universitária, 2008.

_____. **A psicologia de 1850 a 1950.** In: **Problematização do sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise.** Coleção Ditos e Escritos. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006.

FREUD, S. (1895) **Crítica a la neuroses de angústia.** In: **Obras Completas.** 7 ed. Tomo I Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

_____.(1895) **Sobre la justificación de separar de la neurastenia certo complejo de sintomas a título de neuroses de angústia.** In: **Obras Completas.** 7 ed. Madrid, Biblioteca Nueva, 2007. Vol. 1.

_____.(1895/1950) **Proyecto de una psicología para neurólogos.** In Tomo I; **Obras Completas.** Biblioteca Nueva, 2007.

_____, (1900) **La interpretación de los sueños.** . In: **Obras Completas.** Tomo I. Biblioteca Nueva. Madrid, 2007.

_____. [1914] **Introducción al narcisismo.** In: **Obras Completas.** Biblioteca Nueva, Tomo II, Madrid, 2007.

_____. (1914) **Recuerdo, repetición y elaboración.** In: **Obras Completas.** Tomo II. Biblioteca Nueva. Madrid.

_____.(1915) **La represión.** In: **Obras Completas.** 7 ed. Tomo II Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

_____. (1917) **Teoria geral de las neuroses. La angústia.** In: **Obras Completas.** Tomo III. Biblioteca Nueva. Madrid, 2007.

_____.(1917/1915) **Duelo y melancolia.** . Biblioteca Nueva, Tomo II, Madrid, 2007.

_____. (1919). **Inhibición, síntoma y angústia**. In: **Obras Completas**. Biblioteca Nueva, Tomo 3, Madrid, 2007.

_____. (1919/2007). **Lo Siniestro**. In: **Obras Completas**. Biblioteca Nueva. Madri. Tomo III.

_____. (1920/2007). **Mas Alla del principio del Placer**. In: **Obras Completas**. Tomo III. Biblioteca Nueva. Madrid.

_____. (1923) **El yo e el ello**. In: **Obras Completas**. Tomo III. Biblioteca Nueva. Madrid.

_____. (1924) **El problema económico del masoquismo**. In: **Obras Completas**. Tomo III. Biblioteca Nueva. Madrid, 2007.

_____. (1924) **La pérdida de la realidad en la neurosis y en la psicosis**. In: **Obras Completas**. Tomo III. Biblioteca Nueva. Madrid, 2007.

_____. (1927) **El Porvenir de una ilusión**. **Obras Completas**. Biblioteca Nueva, Tomo III, Madrid, 2007.

FREUD, S. (1930/2007). **El mal estar en la cultura**. In: **Obras Completas**. Tomo III. Biblioteca Nueva. Madrid.

_____. **La moral sexual <cultural> y la nervosidad moderna**. Biblioteca Nueva, Tomo II, Madrid, 2007.

_____. (1933) **Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis**. In: **Obras Completas**. Tomo III. Biblioteca Nueva. Madrid.

_____. **Rascunho G**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. vol. I, 1996.

GILES, THOMAS R. **História do existencialismo e da fenomenologia**. São Paulo, EPU, 1989.

HANNS, L. **Dicionário comentado do alemão de Freud**. Rio de Janeiro, Imago: 1996

HEIDEGGER, M. (1929) “O que é a Metafísica”? In: **Col. Pensadores** – São Paulo, Ed. Abril Cultural, 1973, vol. XLV, p. 223 - 361.

HEIDEGGER, M. **Os conceitos fundamentais da metafísica. Mundo – Finitude – Solidão.** Rio de Janeiro. GEN/Forense Universitária. 2ed. Trad. Marco Antonio Casanova, 2011.

_____. **Marcas do Caminho.** Coleção Textos Filosóficos; Trad. Enio Paulo Guiachini e Ernildo Stein. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, Vozes, 2008.

_____. (1930) **A essência da verdade.** In **Marcas do Caminho.** Coleção Textos Filosóficos; Trad. Enio Paulo Guiachini e Ernildo Stein. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, Vozes, 2008.

_____. **Ser e Tempo.** Partes I e II. Petrópolis, Vozes, 1989.

KAPLAN, H., SADOCK, B., GREEB, J. **Compêndio de Psiquiatria: Ciências de Comportamento e Psiquiatria Clínica.** 7ed. Porto Alegre, Artmed, 1997.

LACAN, J. (1936). **Para-Além do princípio de realidade.** In: Escritos. Rio de Janeiro, Jorge Zahar. 1998.

_____. (1938) **Complexos familiares.** Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2ed., 1990

LACAN, J. (1950) **Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia.** In: Escritos. Rio de Janeiro. Campo freudiano no Brasil. Zahar, 1998 p.148-151

_____. (1953) **Função e campo da fala e da linguagem.** In: Escritos. Rio de Janeiro. Campo freudiano no Brasil. Zahar, 1998 p. 238-324

_____. (1953 – 1954) **Os escritos técnicos de Freud.** Seminário I. 3 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

_____. **A relação de objeto.** Seminário IV Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1995.

_____. **A ética da psicanálise.** O Seminário, Livro VII. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1997.

_____. **O estádio do espelho como formador da função do eu.** In: Escritos. Rio de Janeiro, Jorge Zahar. 1998.

_____. (1964) **Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise.** Seminário XI Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. **Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano.** In: Escritos. Rio de Janeiro, Jorge Zahar. 1998.

LAPLANCHE e PONTALIS **Vocabulário da Psicanálise.** Direção de Daniel Lagache. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LOURO, M.C. F. **Angst, ansiedade e pânico: elementos teóricos para uma reflexão crítica.** [Dissertação de Mestrado] FGV/UFRJ 1994.

LEVY, T. S. **A experiência do fora. Blanchot, Foucault e Deleuze.** Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2011.

MACHADO, R. **Uma arqueologia do olhar.** In: Foucault, a ciência e o saber. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 3ed revisada e ampliada; 2006.

MACHADO, R. **O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

MORGAGNI “Recherches anatomiques”, 1825, apud FOUCAULT, Michel, O nascimento da clínica, op. Cit. 143-149.

DAVID-MENARD, M. **Deleuze e a psicanálise.** Col. Sujeito e História. Civilização Brasileira, 2014.

NIETZSCHE, F. **O nascimento da tragédia.** São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

O Rank, **Der Doppelgänger**, 1914, apud FREUD, Sigmund, **Lo Siniestro.** In: **Obras Completas.** Biblioteca Nueva. Madri. Tomo III.

PONTALIS, J. B. & MANGO, E. G. **Freud com os escritores.** São Paulo : Três Estrelas, 2013.

SCHOPENHAUER, A. **Metafísica do amor. Metafísica da morte.** Trad. Jair Barbosa. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação.** Tradução Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SONTAG, Susan. **Doença como metáfora: AIDS e suas metáforas**. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

VERSIANI, M. e NARDI, A. E. – **O tratamento da doença do pânico**. *Jornal Brasileiro de Psiquiatria*. Rio de Janeiro. 38 (6): 301 – 310; 1989.

ZALTZMAN, N. **A pulsão anarquista**. São Paulo, Escuta, 1994.

Aulas ministradas por Paulo Cesar Duque Estrada no curso **O pensamento do ser e outros desdobramentos pós-metafísicos**, da série **Trilhas do Pensamento Contemporâneo - SESC/2010**.(audiovisual)

Aulas ministradas por José Thomaz Brum no curso **O conceito de vontade**, da série **Rupturas do contemporâneo -SESC, 2012** (audiovisual)